

V&R Academic

Pannenberg-Studien

Band 2

Herausgegeben von Gunther Wenz

Gunther Wenz (Hg.)

Vom wahrhaft Unendlichen

Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: Wolfhart Pannenberg © Hilke Pannenberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2367-4350

ISBN 978-3-525-56027-3

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt

Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
Gunther Wenz Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg	15
Gunther Wenz Ausfahrt Todtnauberg. Begegnungen Wolfhart Pannenberg mit Martin Heidegger	71
Friederike Nüssel Wolfhart Pannenberg's Descartes-Rezeption	89
Georgios Zigriadis Die Relevanz der Metaphysik und der philosophischen Gotteslehre für die Theologie. Die Kant-Rezeption Wolfhart Pannenberg's	105
Walter Dietz Das <i>vere ens infinitum</i> bei Descartes, Hegel und Pannenberg. 20 Thesen zum Begriff des wahrhaft Unendlichen	123
Malte Dominik Krüger Schellings Spätphilosophie und Pannenberg's Geschichtstheologie. Thesen zu ihrem Verhältnis	141
Josef Schmidt SJ Wahre Unendlichkeit und Geheimnis – Hegel, Rahner, Pannenberg . . .	163

Harald Schöndorf SJ Der bewusstseinstheoretische Gottesbeweis. Bemerkungen zu Friedrich Schleiermacher und Karl Rahner im Ausgang von Wolfhart Pannenberg	169
Georg Sans SJ Wie weit kann die Philosophie der Religion vordringen? Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg	197
Godehard Brüntrup SJ/Ludwig Jaskolla Vom Unendlichen zum Panentheismus. Eine Antwort auf William L. Craigs Kritik an Wolfhart Pannenberg	213
Thomas Oehl Die theologische Insuffizienz des Begriffs. Zur Systemkonzeption Wolfhart Pannenburgs	233
Tobias Müller Endlichkeit und Unendlichkeit. Eine kritische Rekonstruktion des Verhältnisses von Metaphysik und Gottesgedanke bei Wolfhart Pannenberg	265
Thorsten A. Leppke Gott – Wahrheit – Wirklichkeit. Zu Metaphysischem in Pannenburgs Theologie	285
Reinhard Leuze Gottes Unendlichkeit und seine Selbstbegrenzung. Bemerkungen zu einem schwierigen Verhältnis	309
Ekkehard Mühlenberg Der Konvergenzpunkt zwischen platonischer Philosophie und christlicher Theologie bei Gregor von Nyssa	315
Felix Körner SJ Wir glauben und bekennen denselben Gott, wenn auch auf verschiedene Weise. Einheit Gottes in der klassisch-islamischen Theologie und im Denken Wolfhart Pannenburgs	327
Gunther Wenz Theologie der Vernunft. Zum unveröffentlichten Manuskript einer Münchener Vorlesung Wolfhart Pannenburgs vom SS 1969	355

Gunther Wenz

Ich und das Absolute. Wolfgang Cramers philosophische Theologie im
Kontext seiner transzendentalontologischen Subjektivitätstheorie 379

Christoph Levin

Predigt über Johannes 15,16. am 12. September 2014 im Gottesdienst zum
Abschied von Wolfhart Pannenberg, Professor für Systematische
Theologie, in der Universitätskirche St. Markus in München 443

Verzeichnis der Autoren 447

Felix Körner SJ

Wir glauben und bekennen denselben Gott, wenn auch auf verschiedene Weise

Einheit Gottes in der klassisch-islamischen Theologie und
im Denken Wolfhart Pannenberg

Der Beitrag zeigt, wo islamische Glaubensformulierungen in Schwierigkeiten geraten, weil sie Gott wie ein Subjekt vorstellen, das sich selbsttätig verwirklicht – Schwierigkeiten, die ein personales Gottesverständnis lösen kann, bei dem das Gegenüber nicht das Entgegenstehende bleibt.¹

Lassen sich die Gottesbegriffe vergleichen, wie sie Islam und Christentum anbieten? Besonders kontrovers wird die Frage sein, worin Gottes Einheit besteht. Auf dem Weg zu einer Antwort werden wir die Theologie der Namen Gottes darstellen, dann zeigen, wie klassisch-islamische Autoren göttliche Einheit darstellen, und schließlich einen Gedankengang Wolfhart Pannenberg einbringen.

Vergleiche zwischen Christentum und Islam misslingen häufig. Ein Grund dafür ist die Vorstellung, dass der Jesusglauben, sowie er sich auf Griechisch äußert, etwas Rationaleres ist als alles, was aus einer arabischsprachigen Welt kommt. Wenn man griechisch-lateinisches Denken dem semitischen gegenüberzustellen beginnt, landet man eben leicht bei allzu platten Kontrastierungen. Das Abendland gilt dann als Denkraum abstrakter Begriffe im Gegensatz zu einer beduinisch-konkreten Lebenswelt. Derartige Gegenüberstellungen entsprechen aber nicht dem Befund, wenn man das Neue Testament mit dem Koran vergleicht oder deren Verarbeitung in den jeweiligen theologischen Traditionen.

1. Die Begriffsfreudigkeit des Koran

Dem Neuen Testament geht es, wie der gesamten Bibel, zuerst um das Bekenntnis von Ereignissen. Der Herr hat Großes an uns getan (Psalm 126,2). Die biblische Schilderungsweise seiner Großtaten wandelt sich, je nach dem, wer wann für wen schildert. Das scheint auch der frühen Kirche unproblematisch zu sein. Denn sie

¹ Frühere Fassungen wurden von Rotraud Wielandt, Richard Brosse, Thomas Oehl, Friederike Nüssel und Medard Kehl gegengelesen, für deren Verbesserungsvorschläge ich sehr dankbar bin.

autorisiert einen mehrfach pluralen Kanon: die Schriften Israels, die für die Jesusanhänger nach Ostern eine neue Bedeutung haben, *und* die neu verfassten Jesuszeugnisse; diese sprechen sich als äußerst unterschiedliche Genres aus – und, besonders erstaunlich für Muslime, die Kirche erkennt gleich vier Evangelien an. Sie sah offenbar den Sinn des Zeugnisprinzips: Sollen Ereignisse bezeugt werden, machen die Vielzahl der Gesichtspunkte und sogar die Unterschiedlichkeit der Einzelheiten das Dargestellte glaubwürdiger und plastischer.

Dem Koran geht es stärker um genaue, ja einheitliche Formulierung. Öfter weist er an, was man sagen und vor allem „nicht sagen“ soll. Einschlägig ist Sure 4:171. Der Vers enthält gleich zweimal den verneinten Imperativ *lā taqūlū* – „sagt nicht!“:

Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.²

Warum legt der Koran so viel Wert aufs richtige Sprechen? Er ist Material für eine Debatte, er entstammt der Debatte, ja, er ist selbst Debatte. Zur Debatte steht vor allem die Gotteslehre. Koranischer Hauptakzent ist die Einheit Gottes. Mit Juden und Christen und gegen die nicht-monotheistischen Araber vertritt der Koran, *Allāhu, lā ʾilāha ʾillā huwa* (20:8) – „Es gibt nichts Anbetungswürdiges außer Ihm: Gott“; aber nicht nur ‚Heiden‘, auch Juden und Christen können, wie soeben gehört (4:171), als nicht konsequent monotheistisch gemäßregelt werden.

Um die Gotteslehre richtigzustellen, teilt Gott im Koran seine „Namen“ mit; das ist der Verkündungsanspruch Muḥammads. Was aber sind die koranischen Namen Gottes genauerhin?

2. Theologie in Namen

Hierfür ist zuerst Traditionsgeschichte zu treiben, dann Koranphilologie und schließlich systematische Theologie. Wie ließe sich also – erstens – die Geschichte der Namenstheologie an der Schwelle zwischen Bibel und Koran nachzeichnen?

² *Yā-ʾahla l-kitābi lā taḡlū fī dīnikum wa-lā taqūlū ʾalā llāhi ʾillā l-ḥaqqā ʾinnamā l-masīḥu ʾIsā bnu Maryama rasūlu llāhi wa-kalimatuhū ʾalqāhā ʾilā Maryama wa-rūḥun minhu fa-ʾāminū bi-llāhi wa-rusulihī wa-lā taqūlū talāṭatun-i ntahū ḥayran lakum ʾinnamā llāhu ʾilāhun wā-ḥidun subḥānahū ʾan yakūna lahū waladun lahū mā fī s-samāwāti wa-mā fī l-ʾarḍi wa-kafā bi-llāhi wakīlan.* – Hier und im Folgenden wird stets die wissenschaftliche Übersetzung von Rudi Paret zurate gezogen.

Zur sprachlichen Identifizierung einer individuellen Wirklichkeit kann man einen Eigennamen verwenden. Dann steht vorerst nicht die Vokabel-Bedeutung im Blick, sondern das Deuten auf dieses Einzelne. Wie ist es im Bezug auf göttliche Wirklichkeiten? Wenn Israel seinen Gott meint, kann es das – eigentlich ja auch für andere Gottheiten verwendbare – Wort *'el* einsetzen; oder den nicht auszusprechenden geheimnisvollen Namen YHWH. Dieser Eine wird so als der einzige Gott bekannt; einzig zuerst im Sinne von ‚nur von ihm erhoffen wir uns Hilfe, und nur ihm dienen wir‘ – später dann auch im Sinne von ‚es gibt gar keine andere Gottheit‘.

Schon die Hebräische Bibel kennt jedoch auch gewöhnliche Adjektive, die sich auf Verschiedenes anwenden lassen, die aber dann substantiviert zur Nennung YHWHs dienen; etwa Jesaja 40,25: „Mit wem wollt ihr mich vergleichen? Wem sollte ich ähnlich sein?, spricht der Heilige.“³ Die Gottesnamen der Hebräischen Bibel stehen, soweit ich sehe, gewöhnlich ohne Artikel.⁴ Das Neue Testament kennt – wie die Septuaginta – substantivierte Adjektive mit Artikel als Gottesname, prominent im Magnifikat: „der Mächtige hat Großes an mir getan“.

Der Koran verwendet für den Schöpfer und Richter von allem einen Eigennamen, der aber einfach aus der arabischen Variante des hebräischen *'el* und dem bestimmten Artikel zusammengesetzt ist: Allāh aus *al-'ilāh*, „die Gottheit“. Auch arabischsprachige Christen verwenden diesen Gottesnamen, Allāh. *Agnus Dei* heißt etwa in Bibel und Liturgie *ḥamal Allāh*.

Substantivierte Adjektive, die göttliche Eigenschaften benennen, dienen im Koran nicht der Benennung oder gar der tabuschützenden Umschreibung Gottes, sondern der Beschreibung. Es handelt sich also zuerst nicht um Namen im strengen Sinne, sondern um Antworten auf die Frage, wie Gott ist. Es gibt jedoch eine herausragende Ausnahme. In mittelmekkanischer Zeit taucht *ar-Raḥmān* zur Gottesbenennung auf; und dies ist eindeutig ein Name. Der Koran findet ihn biblisch und außerbiblisch vor. Im Arabischen ist er offenkundig eine Nachbildung des nachbiblisch-hebräischen *ha-Raḥāmān*: „der Barmherzige“. Mit die-

3 *Wə-'æl-mî tādamməyūnî, wə-'æšwəh, yōmar qādōš.*

4 Im Falle von *qādōš* könnte die Artikellosigkeit noch als Sonderfall begründbar sein, nämlich als Kurzform für *qādōš Yisrā'el*, wo der Artikel ja wegen der Konstruktusform vor dem regierten Nomen in den semitischen Sprachen ohnehin entfällt, obwohl die richtige Übersetzung aber lautet: „der Heilige Israels“. Schon die Septuaginta übersetzt so, mit Artikel übersetzt; die drei Vorkommen sind Jesaja 40,25, Habakuk 3,3, Ijob 6,10. Jedoch scheinen substantivierte Adjektive in der Hebräischen Bibel in der Funktion von Gottesnamen regelmäßig ohne Artikel zu stehen. Zwei Grenzfälle seien aber erwähnt, in denen das Adjektiv mit Artikel Apposition sein könnte, aber doch wohl eher schon ein Gottesname ist. Jeremia 32,18: *ha-'el hag-gādōl hag-gibbôr YHWH šəbā'ōt šəmō* – man könnte verstehen: „Gott, der Große, der Mächtige: Herr der Heerscharen ist sein Name“; sowie das bereits oben zitierte *haq-qādōš* in Jesaja 5,16, wo *hā-'el haq-qādōš niqdāš* nicht als „der heilige Gott erweist sich als heilig“ verstehen, sondern als „Gott, der Heilige, erweist sich als heilig.“

sem Wort nimmt die koranische Namenstheologie nun ihre theologischen Eigenakzentuierungen vor: Der, der *Raḥmān* genannt wird, heißt nicht nur so, etwa als Euphemismus für einen in Wahrheit schrecklich Unbarmherzigen; sondern er ist tatsächlich barmherzig. So entsteht m.E. die Doppelung *ar-Raḥmān ar-raḥīm*.⁵ Außerdem setzt der Koran damit den Gott seiner Verkündigung ineins mit dem von Mose Verkündeten; und damit ist bereits eine dritte Aussage koranischer Namenstheologie gemacht: Die verschiedenen „Namen“ meinen alle denselben. Das sagt Sure 17:110 ausdrücklich: „Sag: Ihr mögt zu Gott beten oder zum Barmherzigen. Wie ihr ihn auch nennt (*wörtlich* als wen ihr (ihn) auch (im Gebet) anruft), ihm stehen (all) die schönen Namen zu.“ Diese Formulierungsvorgabe wurde zur Bezeichnung der traditionell-islamischen Aufzählungen von Gottesnamen. Die Liste heißt nämlich *al-asmāʾ al-ḥusnā* – „die schönsten Namen“. Häufig nennt man 99 Namen. Sie lassen sich gesondert rezitieren oder kalligraphisch ausführen, was die muslimische Frömmigkeit und Kunst auch bald nach der Verkündigung des Koran tut.

Jedes Element der Liste kann man später als wirklichen Gottesnamen nehmen, also mit dem Ziel verwenden, von Gott zu reden. Das zeigt sich in den vielen muslimischen Personennamen, die nach dem Schema gebildet sind *ʿAbd al-...* also „Diener des ...“ plus eine Bezeichnung aus der Liste. Jeder der so gebildeten Männernamen bedeutet im Grunde *ʿAbdallāh*, „Diener des einen Gottes“, setzt aber jeweils einen Akzent. Es klingt ja anders, ob einer *ʿAbdalḥalīm*, „Diener des Mildten“, genannt wird oder *ʿAbdalfattāḥ*: „Diener des Eroberers“.

Was lässt sich an der Liste der „schönsten Namen“ beobachten? Nur wenige der koranischen Gottesnamen sind angestammte Substantive, wie „der König“, „der Friede“. Meist handelt sich um Adjektive, die durch Alleinstellung per Artikel substantiviert werden, wie „der Erhabene“. Bei all diesen Namen deutet schon der determinierte Singular auf die Einzigkeit Gottes hin.⁶ Die wenigsten islamischerseits aufgezählten Namen sind Metaphern, wie sie dagegen in der Bibel häufig vorkommen – etwa „mein Hirte“ (Psalm 23,1). Möglicherweise verweisen aber aus Adjektiven gebildete koranische Gottesnamen auf metaphorisch gebrauchte biblische Konkreta, etwa „der Kompakte“ (*aṣ-ṣamad*) auf Gott als „Fels“ (Psalm 62,3).⁷ Viele Bezeichnungen sind semantisch und etymologisch alttestamentlich belegbar. Ein

5 Vgl. Felix Körner, „Theologie der Barmherzigkeit. Ein christlich-islamisches Gespräch“, in: George Augustin (Hg.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Freiburg 2016, S. 251–261. Der Rückgriff auf eine sprachlich verwandte, aber vorzeitige Tradition, in der Gott schon ebenso bezeichnet wurde, ließe sich im Deutschen unter Zuhilfenahme des Althochdeutschen nachahmen: „der barmherzige *Armherzige*“, oder auf Italienisch-plus-Latein: „il *Misericors* misericordioso“.

6 Darauf macht bereits Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 2007, S. 191 aufmerksam.

7 Raimund Köbert, „Das Gotteseipitheton *aṣ-ṣamad* in Sure 112, 2“, in: *Orientalia*, N.S. 30 (1961), S. 204–205.

Beispiel ist *al-quddūs*: Es enthält dieselben drei Radikale wie *ha-qādōš* (Jesaja 5,16); andere sind stammgleich mit alttestamentlichen Bezeichnungen bei Bedeutungsverschiebung, etwa *al-ğabbār*, „der Bezwingen“. Das Wort weist dieselben Radikale auf wie das hebräische *gabôr*: „Held“. Eine weitere Parallele zur Hebräischen Bibel sind die Namenspaare. Am Sinai offenbart sich Gott ja als „Barmherziger und Gnädiger“ (Exodus 34,6). Das Bezeichnungspaar ist assonant: *ʿel rahûm wə-ḥanûn*. Für die sogleich zu entfaltende Theologie ist wichtig, dass die Namen der islamischen Liste häufig ebenfalls in Paaren angeordnet sind. Ein solches Paar kann gleichfalls assonant sein, wie *al-wāğid* und *al-māğid* („der Vorhandene“ und „der Herrliche“) – oder kontrastierend, wie „der Offenbare“ und „der Verborgene“ – oder bedeutungsnah wie „der Reiche“ und „der Reichmacher“ (*al-ğanī*, *al-muğnī*); dies auch ohne Wurzelgleichheit: *al-ḥakam* „der Richter“ und *al-ʿAdl*: „der Gerechte, die Gerechtigkeit“; einmal auch unmittelbar einer biblischen Paar-Vorlage folgend: *al-ḥayy* und *al-qayyûm* – „der Lebendige“ und „der Selbständige“; die beiden stehen sowohl in den traditionellen Listen wie auch schon im Koran zusammen. Dieser greift in dem feierlichen Thronvers, Sure 2:255, das aramäische *ʿālāhā ḥayyā wə-qayyām* aus Daniel 6:27 auf: „der lebendige und beständige Gott“, islamischerseits dann als „lebendig und selbständig“ verstanden; und einmal schließlich als Paar von zwei mehrwortigen Namen: *mālik al-mulk* und *dū l-ğalāl wa-l-ʿi-krām*: „der das Königtum innehat“ und „dem Majestät und Großzügigkeit eignen“.

Eine letzte Bemerkung noch zur Liste der traditionell 99 Namen: Die allermeisten Bezeichnungen, die man traditionell-islamisch als Gottesnamen aufzählt, sind koranisch belegbar. Eine der wenigen Ausnahmen ist der Name *al-māni* ‚, „der Verhinderer“. Er kommt nicht im Korantext vor.

So vorbereitet, lässt sich nun eine systematische Namenstheologie entwerfen. Schon im vorislamischen Christentum gab es eine Liste von Gottesnamen als Strukturvorgabe für Theologie, nämlich in einer Schrift des 5. Jahrhunderts *de Divinis Nominibus* des sogenannten Dionysius Areopagita.⁸ Lateinische Theologen des Hochmittelalters trugen ihre Gotteslehre öfter in Form eines Kommentars zu diesem Werk des Pseudo-Dionysius vor. Sie schrieben in einer Zeit, die der islamischen Anregung viel verdankte, konnten dabei aber eben zugleich auf eine christliche Eigenquelle zurückgreifen. Eine Theologie aufgrund von Namenslisten ist christlicherseits also sicher kein Import aus dem Islam; einen Boom erlebt sie in der lateinischen Theologie aber erst aufgrund der Begegnung mit der islamischen Tradition.

Gottesnamen können auf drei Ebenen Auskunft geben. Sie können die Frage „Wie ist Gott?“ beantworten, „Was ist Gott?“ oder „Wer ist Gott?“. Man wird das übrigens nicht immer auseinanderhalten können oder gar sollen.

8 *Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus*, hg. von Beate Regina Suchla, Berlin 1990.

Sprechen Namen davon, *wie* Gott ist, dann können sie Eigenschaften benennen, die im Prinzip auch anderem zukommen,⁹ oder Merkmale, die nur Gott trägt, etwa alles, was Schlechthinnigkeit benennt, wie „die Wahrheit“, „der Höchste“, oder aber das, was nur Gott kann: Er allein ist „der Schöpfer“. Jedoch sagen Gläubige von Gott, wie er ist, nicht unbedingt, um ihn zu beschreiben; was sie, wenn sie so sprechen, tun, ist häufig ein Gebetsgeschehen: Sie huldigen Gott, stellen sich seine Erhabenheit vor Augen, suchen bei dem so Überlegenen Zuflucht und Trost. Dass es sich um Ehrerbietung handelt, wenn man Gott bei seinen „schönsten Namen“ nennt, legt ja schon der zitierte Koranvers 17:110 nahe: „Ihm stehen (all) die schönen Namen zu.“ Dort hatte es aber auch bereits geheißen: „Ihr mögt zu Gott beten oder zum Barmherzigen. Wie ihr ihn auch nennt ...“. Das bedeutet offenkundig noch etwas anderes. Man kann noch so verschiedene Eigenschaften aufzählen – es ist doch immer der eine, einzige Gott; andere Gottheiten gibt es nicht. Die Aufzählung verschiedener Namen ist also eine Weise des Einheitsbekenntnisses.

Wenn man sich zu Gott bekennen will, wird man sich auch fragen müssen, was man damit überhaupt tut. Interessanterweise können die Namen Gottes selbst darüber Auskunft geben, was das sein soll, jemanden als Gott anerkennen. Wenn man als Gottesnamen etwas sagt wie „der die Herrschermacht innehat“ (*mālik al-mulk*), erklärt man auch, was das eigentlich ist, ein Gott. Dasselbe versuchen etwa die Antworten Bultmanns und Luthers auf die Frage, was das ist – Gott: „die alles bestimmende Wirklichkeit“ und „worauf du dein Herz hängst und verlässest“.¹⁰

Außer dem Wie können die Namen also auch dazu dienen, das Wer zu benennen. Dann wird die spezifisch monotheistische Frage beantwortet, wem aus den Kandidaten für Anbetung unser Vertrauen, unsere Verehrung, unser Gehorsam gilt. So sagt „Der Herr ist mein Hirt“ wohl zuerst einmal nicht: Ein treffender Ausdruck für meine religiöse Erfahrung wäre die Hirtenmetapher. Die Aussage ist eher: Andere mögen sich der Führung eines irdischen Königs oder eines anderen Gottes anvertrauen, mein Hirt aber ist YHWH.¹¹ Wer einen Gottesnamen nennt, erklärt damit also seine Zugehörigkeit zu ihm, schließt möglicherweise sogar die Existenz, jedenfalls die Anbetung anderer aus – bekennt sich zu diesem Gott.

9 Dem Koran zufolge ist Gott barmherzig (*passim*), aber auch Menschen können Barmherzigkeit haben, etwa die Jesusanhänger (vgl. Sure 57:27).

10 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977, S. 304 sowie Martin Luthers Erklärung des ersten Gebotes in seinem *Großen Katechismus*.

11 Vgl. z. B. Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50*, Würzburg 1993, S. 153. Wie in der Kommentarreihe üblich, ist der Text der Einheitsübersetzung abgedruckt. Er lautet im Falle von Psalm 23,1: „Der Herr ist mein Hirte“. Die Autoren korrigieren den Ausgangstext nun aber und übersetzen statt dessen umgekehrt und mit verdeutlichender Einfügung: „Mein Hirte ist der Herr (und niemand sonst!).“

Wie geht nun die islamische Theologie mit den Gottesnamen um? Wichtig ist ihr die Frage: Wenn wir Gottes Namen im Sinne seiner Eigenschaften kennen, ist seine Freiheit dann nicht eingeschränkt? Darauf hätte die theologische Tradition des Islam ja zuerst einmal sagen können, dass die erwähnten kontrastierenden Paare Spielraum geben: Gott ist sowohl der Offenbare wie der Verborgene, sowohl Lebens- wie Todbringer. Damit ist er nicht durch Namen festgelegt. Die klassisch-islamische Theologie geht aber anders vor:¹² Durch Namenskundgabe hat Gott nicht etwa sein Handeln festgelegt, sondern nur seine Namen. Gottes Festlegung (*tawqīf*, „Aufstellung“) bezieht sich darauf, wie die Menschen Gott nennen sollen, nicht darauf, was sie nun von ihm erwarten können. Hier besteht offenbar ein Kontrast zur biblischen Namenstheologie. Für Israel enthält der Name Verheißung; daher handelt Gott „treu seinem Namen“ (Psalm 23,3), und Israel kann dankbar beten: „Die Huld des Herrn will ich preisen, die ruhmreichen Taten des Herrn, alles, was der Herr für uns tat, seine große Güte, die er dem Haus Israel erwies in seiner Barmherzigkeit und seiner großen Huld“ (Jesaja 63,7). Für die islamische Mehrheitstheologie sind Gottes Namen weder ein göttliches Versprechen, noch auch eine menschliche Erinnerung an die geschichtlichen Großtaten Gottes. Man kann nicht sagen, er heißt so, weil er sich als Barmherziger, Gerechter etc. erwiesen hätte. Was die konkrete Einlösungsbedeutung der in den Namen genannten Eigenschaften ist, wissen die Menschen auch gar nicht. Hier gilt der koranische Kehrsatz „Und Gott weiß; ihr aber nicht.“¹³

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass islamischerseits Namen regelmäßig zur Darstellung eines Kernstücks der Glaubenslehre dienen: der theologischen Gotteslehre. Sie ist im Islam ausdrücklicher- und typischerweise begrifflich, insofern sie von „festgelegten“ Gottesbezeichnungen ausgeht und fragt, was sie bedeuten.

Ist Gottes Unendlichkeit nun einer der 99 Namen? Nein; von ihr sprechen die Namenslisten nicht. Gottes Unendlichkeit kommt erst in – erstaunlichen – theologischen Überlegungen vor. Wie kann Gott „alles“ wissen? Dann kennt er doch auch sich selbst. Er aber ist unendlich.¹⁴ Damit sei er unwissbar. Das Argument versteht offenbar „alles“ in einem eingeschränkten Sinne, etwa wie „alles Vorhandene“. Die Namenslisten kennen also noch nicht „der Unendliche“, aber sie sprechen von Gottes Größe (*al-kabīr*). Die Theologen betonen, dass es nicht

12 Dazu auch Gimaret, *Les noms divins*, S. 37–39, sowie S. 44: Auf Gott anwendbare „Namen hängen nicht von uns ab; wir können ihm ja keinen Namen geben, den er sich nicht selbst gegeben hätte, oder sein Gesandter, oder der einstimmige muslimische Konsens“ (al-ʿAṣṣārī, *al-Lumaʿ*, hg. von Richard McCarthy, *The Theology of al-Aṣṣārī*, Beirut 1953, S. 10, Zeile 7–8).

13 *Wa-llāhu yaʿlamu wa-ʿantum lā taʿlamūna* (2:216.232; 3:66; 16:74; 24:19).

14 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band 3, Berlin 1992, S. 260, Band 5, Berlin 1993, S. 260; in anderem Zusammenhang (endlose Dauer) Band 4, Berlin 1997, S. 157.

um Gottes Größe „in Körperdimension und Umfang“ (*bi-ḥasabi l-ğuttati wa-l-ḥağmīyati*) gehe.¹⁵ Inhaltliche Füllungen des Gottesnamens „der Große“ verweisen auf seine „Seinsvollkommenheit“ (*kamāl al-wuğūd*), sein Alter und darauf, dass alles, was es gibt, aus ihm hervorgeht.¹⁶

Zentral für die islamische Profilierung des Gottesgedankens und dessen spekulative Entfaltung ist ein anderes Attribut: Gott der Eine. Erwartungsgemäß findet sich auch das Bekenntnis zur Einheit Gottes in den Namenslisten;¹⁷ überraschenderweise sogar zweimal: *al-wāḥid* und *al-ʾaḥad*.¹⁸ Es handelt sich damit um eines der erwähnten häufigen Namenspaare, und zwar in semantische und etymologischer Verwandtschaft. Wie ist dies zu verstehen, und wie wurde dies verstanden?

3. Der Eine im Koran

Beginnen wir mit einer Erörterung des zweiten Einheitsnamens, *al-ʾaḥad*. Denn sie wird kürzer ausfallen und begrifflichen Gehalt und theologische Wirkungsgeschichte nur streifen. Die islamischen Wissenschaftler der klassischen Zeit behaupten, *ʾaḥad* sei ein nachvollziehbar aus dem Stamm *w-ḥ-d* gebildetes arabisches Wort, es sei gleichbedeutend mit *wāḥid*, und man kenne *ʾaḥad* ja als gewöhnliche arabische Vokabel. Das stimmt aber nicht ganz. Richtig ist, es gibt ein arabisches Wort *ʾaḥad* für „einer“; aber nur in Frage- und Verneinungszusammenhängen sowie bei größeren Zahlen an der Einer-Stelle und im Wort für „Sonntag“. Außerdem wird *ʾaḥad* vom Koran für Gott nur ein einziges Mal verwendet: *Allāhu ʾaḥadun*, am Ende des ersten Verses von Sure 112. Nach dieser Sure folgen im Koran nur noch zwei Schutzformeln (Sure 113 und 114), so dass man Sure 112 durchaus als letztes koranisches Textstück bezeichnen kann. Mit vier Versen ist Sure 112 auch die kürzeste überhaupt. *ʾAḥad* ist also tatsächlich herausgehoben, aber keineswegs fragend oder gar verneinend. Dieses seltsame Wort steht vielmehr affirmativ am Ende der ersten Zeile eines Gottesbekenntnisses. Was bedeutet dies?

15 Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1209), *Lawāmiʿ al-bayyināt fi l-ʾasmā wa-ṣ-ṣifāt*, hg. von Ṭaha ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd, Kairo 1976, S. 118, Zeile 15–16, zitiert nach Gimaret, S. 212.

16 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī (gest. 1111), *al-Maqṣad al-ʾasnā fi šarḥ maʿānī ʾasmāʾ Allāh al-ḥusnā*, hg. von Fadlou A. Shehadi, Beirut 1971, S. 144, Zeile 3–10.

17 Bei Pseudo-Dionysius behandelt der letzte Abschnitt die göttliche Einheit, und zwar unter dem Neutrum ἓν.

18 Nr. 66 und 67, wobei die Nummerierung der Liste variieren kann; dies liegt vor allem daran, dass gerade diese beiden Namen, *al-wāḥid* und *al-ʾaḥad*, in einigen Traditionen zusammengefasst werden.

Es scheint sich um eine Anspielung auf eine Stelle der Hebräischen Bibel zu handeln. Der Sprachduktus ist im Koran konfessorisch. Friedrich Rückert hatte die Sure so übersetzt: „[1] Sprich: Gott ist Einer, [2] ein ewig reiner, [3] hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner, [4] und nicht ihm gleich ist einer.“ Man hört schon lange¹⁹ heraus, dass Sure 112 mit ihrem „hat nicht gezeugt und wurde nicht gezeugt“ eine Gegenposition zum Nizäno-Konstantinopolitanischen Credo einnimmt, das von Christus bekennt, er ist „gezeugt, nicht geschaffen“. Aber bereits davor heißt es in der Sure eben *Allāhu 'aḥad(un)*. Diese Formel scheint nicht mehr auf die christliche Dogmatik zu verweisen, sondern auf das Šəma' Yīsrā'el. Dort heißt es nämlich ebenfalls am Ende der ersten Zeile: der Herr ist 'əḥād – ein einziger. Der Koran schließt sich hier also, bis ins Lautliche hinein, dem deuteronomischen Monotheismus an.²⁰ Die Hauptaussage der Sure ist demnach Anschluss an das Ein-Gott-Bekenntnis Israels und, so unterstützt, umso deutlichere Ablehnung jedweder Pluralität in Gott: Er ist erhaben darüber, sich ein Kind zuzulegen (vgl. Sure 21:26 und mittelmekkanisch öfter).

Der andere ausdrücklich göttliche Einheit bekennde Name ist *al-wāḥid*. Was ist damit koranischerseits gemeint? Es gibt nichts anderes Anbetungswürdiges. Alles, was die Heiden verehren, muss als Pseudogottheit durchschaut werden. Die Objekte paganer Kulte sind für den Koran 'aṣnām (vgl. den hebräischen Singular *šəlām*): „menschengemachte Standbilder, Götzen“. Der Korantext verspottet sie als machtlos, wie es auch die Bibel tut.²¹

Muḥammadbiographisch und rezitationsgeschichtlich wird man sagen müssen, dass die Rolle des Einheitsbekenntnisses auf mehreren Ebenen liegt: Es schafft ein Sinnempfinden für das eigene Lebensprojekt, es vereinigt die Araber, es gibt Sicherheit, weil die alles bestimmende Macht damit benannt und bekannt ist.

Wie verstehen klassische muslimische Autoren die Aussage, dass Gott einer ist?

19 Karl Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935, S. 195; jetzt auch Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, S. 762. Dazu außerdem: Felix Körner, „Koran als spätantike Bibelauslegung. Das rezitationsgeschichtliche Paradigma“, in: *Studia Bobolanum* 4/2014, S. 37–62.

20 Das sieht auch Mehmet Paçacı, „Sag: Gott ist ein einziger – aḥad/əḥād. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition“, in: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner, Freiburg im Breisgau 2015, S. 166–203, S. 173.

21 22:73: „Ihr Menschen! Ein Gleichnis ist geprägt. Hört darauf! Diejenigen, zu denen ihr betet, statt zu Gott (zu beten), können nicht (einmal) eine Fliege erschaffen, auch wenn sie sich (alle) dafür zusammentun (und einander behilflich sind). Und wenn (umgekehrt) eine Fliege ihnen etwas wegnimmt, können sie es ihr nicht wieder abnehmen (wörtlich vor ihr retten). (Wie) schwach ist (hier) der, der (nach etwas) verlangt, und das, wonach verlangt wird!“ Vgl. Psalm 115:5.

4. Islamische Theologie im 10. und 11. Jahrhundert

Gehen wir zuerst auf die Sicht von drei islamisch-theologischen Klassikern ein.

1. Selbstverständlich hört auch die frühe Theologie die Bedeutung „einzig“ heraus. Sie versteht aber, noch vor der Einzigkeit: Gott ist „einer“ im Sinne von „ungeteilt“. So erklärt der muʿtazilitische Theologe und Korankommentator al-Ġubbāʾī,²² Gott sei in dreifachem Sinne *wāḥid*: unteilbar, einzig-ewig, unabhängig. Bezüglich seiner ersten Erklärung von *wāḥid* – „unteilbar“ – gesteht al-Ġubbāʾī ein, dass dies gar kein Verehrungswort sei. Auch Atome und sogar Menschen seien ja unteilbar.²³ Die Ursprungszusammenhang für die Betonung der Unteilbarkeit Gottes wird die Debatte mit Christen sein.²⁴ Denn diese gelten der islamischen Theologie gewöhnlich nicht als Polytheisten; vielmehr sind sie in muslimischer Wahrnehmung diejenigen, die Gott zwar als einzig anerkennen, aber teilen.

Was al-Ġubbāʾī mit seiner letzten Erklärung von *al-wāḥid* – „der Unabhängige, Selbständige“ – genau meint, kann man mit der plotinischen Rede von der *causa sui*²⁵ oder mit dem skotistischen Terminus der *aseitas*²⁶ wiedergeben. al-Ġubbāʾī sagt nämlich, dass Gott seine Wesenseigenschaften selbst besitzt, dass er seine Allmacht, seine Allweisheit und sein Leben keinem anderen verdankt, sondern aus sich selbst hat.

2. Der Bezugstheologe schlechthin des – zumindest arabischsprachigen – sunnitischen Islam ist al-ʿAšʿarī (gest. 935). Auch er expliziert sein Verständnis des Gottesnamens *al-wāḥid* dreifach. Es bedeute: Gott ist in seinem Wesen unteilbar, in seinen Eigenschaften ohne Gleichen und in seiner Herrschaft ohne Teilhaber.²⁷

Dennoch vertritt al-ʿAšʿarī, dass Gott zählbar ist.²⁸ Das erscheint wegen der zuvor festgehaltenen Einzigartigkeit nicht folgerichtig. Wieso behauptet der Theologe es dann? Der Grund ist, dass es eine Koranstelle gibt, durch die er sich festgelegt fühlt. In Sure 58:7 heißt es nämlich:

22 Der Theologe und Exeget (*mutakallim* und *mufassir*) al-Ġubbāʾī stirbt 916.

23 „Unteilbar“: *lā yataḡassadu wa-lā yataba ʿadu* – wörtlich: „lässt sich nicht aufgliedern oder zerlegen“. ʿAbd al-Ġabbār, *al-Muġnī*, 16 Bände, Kairo 1960–1965, Band 4, S. 241, Zeile 4–9 und Band 5, S. 245, 11–12, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 192.

24 Gimaret, *Les noms divins*, S. 193.

25 Plotin, *Enneaden* VI, 8, 14, 41: ἄτριον ἐαυτοῦ, zitiert nach *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1, Basel 1971, s.v. „Causa sui“.

26 Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1, Basel 1971, s.v. „Aseität“.

27 Ibn Fūrak, *Muġarrad maqālāt al-ʿAšʿarī*, hg. von Daniel Gimaret, Beirut 1987, S. 55, Zeile 9–10, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 194.

28 Die Frage stellten bereits der Muʿtazilit ʿAbād ibn Sulaymān aṣ-Ṣaymarī (gest. 864) und der Exeget az-Zaġġāġ (gest. 923). „Numerisch einer“ wäre *wāḥidun bi-maʿnā l-ʿadadi, min tariqī l-ʿadadi*. Aber beide verneinten dies. Sonst fiel Gott ja mit anderen in ein und dieselbe Klasse, ja, wäre ihnen als z. B. „Vierter“ oder „Sechster“ gar nachgeordnet! Gimaret, *Les noms divins*, S. 196.

Es gibt kein vertrautes Gespräch von dreien, ohne dass [Gott] als vierter, und keines von fünf, ohne dass er als sechster mit dabei wäre (*wörtlich* ohne dass er ihr vierter bzw. ihr sechster wäre), auch nicht von weniger als der genannten Zahl oder von mehr, ohne dass er bei ihnen wäre, wo immer sie sind.²⁹

Dass der Einzige zählbar sein soll, ist zugleich eine begriffliche Inkonsequenz, aber auch ein gutes Beispiel für al-'Aš'Arī's Verfahren. Er stellt vorgegebene Autorität über den eigenen Schluss. Wo ihm die Offenbarung eine eindeutige Information zu bieten scheint, will er nicht dagegen andenken. In unserem Falle etwa gibt der koranische Wortlaut den Ausschlag. al-'Aš'Arī hätte aber auch sagen können, dass der Koran gar nicht Gottes Zählbarkeit behauptet, sondern Gottes Allgegenwart und daher – das ist der Skopus des Koranverses: – Gottes Allwissen. Der Vers sagt denn auch ausdrücklich vor dem soeben Zitierten:

Hast du (denn) nicht gesehen, dass Gott (alles) weiß, was im Himmel und auf der Erde ist?

Und unmittelbar an das oben Angeführte schließt sich, immer noch im selben Vers, an:

Hierauf, am Tag der Auferstehung, wird [Gott] ihnen Kunde geben über das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben. Gott weiß über alles Bescheid.

al-'Aš'Arī's erstaunliches Verfahren lässt sich aus zwei Richtungen erklären. Einerseits ist es ein Verstandesopfer: Sowohl seine begriffliche Konsistenz als auch ein intentions-sensibles Koranverständnis unterwirft er einem einzelnen Textwortlaut. Andererseits ist es m. E. eine Eigenentwicklung der muslimischen Einheitstheologie, die al-'Aš'Arī dazu bringt, Gottes Addierbarkeit zu behaupten. Wir kommen darauf zurück. Zusammenfassen könnte man al-'Aš'Arī's Sicht jedenfalls wie folgt: Gott ist einer qua einfach, einzigartig, einzigmächtig und Eins-Summand. Diese Theologie findet sogleich ihre Kommentatoren.

3. al-Ġuwaynī (gest. 1085) referiert das Verständnis verschiedener aš'Arī'scher Theologen. Gott ist „einzig“ erstens wiederum im Sinne von „unteilbar in seinem Wesen“; das wird nun aber entweder als „etwas, das keine Abtrennung erlaubt“³⁰ erklärt oder ausführlicher als „wovon undenkbar wäre, dass man davon das eine wegnimmt und das andere daranlässt“³¹. Die zweite Explikation des Einheitsbegriffs lautet bei den anderen von al-Ġuwaynī wiedergegebenen Theologen wie bei al-'Aš'Arī selbst: „ohne Gleichen in seinen Eigenschaften“. al-

29 *wa-mā fi l-'arḍi mā yakūnu min nağwā talātatin 'illā huwa rābi'uhum wa-lā ḥamsatin 'illā huwa sādisuhum wa-lā 'adnā min dālika wa-lā 'aktara 'illā huwa ma'ahum 'ayna mā kānū.*

30 *al-wāḥidu huwa š-šay'u llaḍi lā yaṣiḥḥu nqisāmuhū:* Imām al-ḥaramayn al-Ġuwaynī, *aš-Šāmil fi 'uṣūl ad-dīn*, hg. von 'Alī Sāmī an-Naššār, Fayṣal Badīr 'Awn und Suhayr Muḥammad Muḥtār, Alexandrien 1969, S. 345, Zeile 2–3, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 194.

31 Das ist: *alladī lā yaṣiḥḥu fihi raf'un wa-'ibqā'un*, Imām al-ḥaramayn al-Ġuwaynī, *aš-Šāmil fi 'uṣūl ad-dīn*, hg. von 'Alī Sāmī an-Naššār, Fayṣal Badīr 'Awn und Suhayr Muḥammad Muḥtār, Alexandrien 1969, S. 345, Zeile 4–6, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 194.

Baqillānī (gest. 1013) nimmt – so die Darstellung al-Ġuwaynīs – jetzt allerdings zwei überraschende Neuakzentuierungen vor. Als Drittes folgt bei ihm nämlich keine Handlungseigenschaft wie „ist ohne Teilhaber an seiner Herrschaft“. Für al-Baqillānī bedeute Gottes Einzigkeit vielmehr drittens, dass die Menschen keinen andern Zufluchtsort und Schutz haben als Gott.³² Das ist gut gesehen. Es entspricht nämlich der ausdrücklichen koranischen Spiritualität: Einzig sichere Zuflucht ist Gott selbst (vgl. 18:27).

Bereits zuvor hatte al-Baqillānī allerdings ein pedantisches Bedenken vorgebracht. „Unteilbar“ werde, wie gesehen, gern erklärt als „etwas, das keine Abtrennung erlaubt“. Das aber sei eine unzulässige Formulierung. Denn so habe man zwei Eigenschaften in ein und derselben Definition. Man führe ja erstens „etwas“ an, und zweitens „Abtrennung“. Richtiger lasse sich die Abtrennungslosigkeit als Erklärung göttlicher Einfachheit so ausdrücken: Der Eine ist etwas.³³ Man könnte auch übersetzen: „Der eine ist das Ding.“ Es handelt sich in diesem Sinne um ein verdinglichendes Einheitsverständnis. al-Ġuwaynī nennt die von ihm zitierte Überlegung zwar „trefflich“³⁴, tut sich dann aber doch selbst schwer damit. Wie al-ʿAšʿArīs These von der Addierbarkeit Gottes lässt sich m. E. auch al-Baqillānīs verdinglichendes Einheitsverständnis nur als Reaktion auf eine bestimmte Entwicklung der islamischen Einheitstheologie erklären. Wir werden darauf sogleich eingehen.

Was in jedem Fall auch für die spätere Theologie erhalten bleibt, ist die Dreifacherklärung der göttlichen Einheit als Einfachheit, Einzigartigkeit und Einzigkeit.³⁵ Nun aber ein Blick in die vorklassische Zeit.

32 *Lā malġaʿa wa-lā malāda bi-siwāhu*: Imām al-ḥaramayn al-Ġuwaynī, *aš-Šāmil fī ʿuṣūl ad-dīn*, hg. von ʿAlī Sāmī an-Naššār, Fayṣal Badīr ʿAwn und Suhayr Muḥammad Muḥtār, Alexandrien 1969, S. 346, Zeile 23–24, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 194.

33 Arabisch: *al-wāḥidu huwa š-šayʿu*. Imām al-ḥaramayn al-Ġuwaynī, *aš-Šāmil fī ʿuṣūl ad-dīn*, hg. von ʿAlī Sāmī an-Naššār, Fayṣal Badīr ʿAwn und Suhayr Muḥammad Muḥtār, Alexandrien 1969, S. 345, Zeile 9, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 194.

34 Er schreibt: *sadīd*; Imām al-ḥaramayn al-Ġuwaynī, *aš-Šāmil fī ʿuṣūl ad-dīn*, hg. von ʿAlī Sāmī an-Naššār, Fayṣal Badīr ʿAwn und Suhayr Muḥammad Muḥtār, Alexandrien 1969, S. 346, Zeile 12–13, zitiert nach Gimaret, *Les noms divins*, S. 195.

35 „Einzigartigkeit“ und „Einzigkeit“ können in den Darstellungen zusammengezogen werden. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazzālī, *al-Maqṣad al-ʿasnā fī šarḥ ma ʿānī ʿasmā ʿAllāh al-ḥusnā*, hg. von Fadlou A. Shehadi, Beirut 1971, S. 144, Zeile 3–10. Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1209), *Lawāmi ʿal-bayyināt fī l-ʿasmā wa-ṣ-ṣifāt*, hg. von Ṭaha ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd, Kairo 1976, S. 308, Zeile 10; beide zitiert nach Gimaret, S. 196.

5. Frühe Mu‘tazila

Der frühe Mu‘tazilit an-Nāšī’ al-‘akbar („der Ältere“, gest. 906) hatte sich bereits eingehend mit der Frage der Einheit Gottes auseinandergesetzt. Er stellt den häresiographischen Befund wie folgt dar:

Man ist verschiedener Meinung darüber, was mit der Aussage ‚Gott ist einer‘ gemeint ist. Manche Leute sagen: Wir meinen, dass er nicht zwei oder mehr ist, ohne dass sie (dies) näher erläutern. Andere sagen, wir meinen nicht, dass er eins sei der Zahl nach, auch nicht, dass er eins sei derart, dass, wenn er zu anderem hinzugefügt wird, er und (dieses) andere zwei ergeben; nicht eins als Einzelwesen (*šahṣ*), das immer noch in viele (weitere) Teile zerteilt werden kann, auch nicht eins im Sinne eines Atoms. Mit ‚eins‘ meinen wir vielmehr ‚ohne gleichen‘. Alles, was seinesgleichen hat, ist nicht realiter eins; denn wenn es zu dem andern addiert wird, ergibt es mit diesem zwei und fällt damit unter die Eigenschaft ‚Nicht-Eins‘. Das Eine und der, welcher der Eine ist, sind in allen Fällen eines nur derart, dass der Verstand dazu kein Zweites findet.³⁶

Die Begriffsanalyse an-Nāšī’ s ist unter drei Rücksicht wertvoll:

- a. Dass Muslime bereits gut 200 Jahre nach Muḥammads Tod Häresiographie betreiben können, also verschiedene islamische Denkschulen unterscheiden und kritisch darstellen können, belegt die anhaltende Begriffsfreudigkeit der aufgrund des ja wie gesagt ebenfalls begriffsfreudigen Koran entstehenden Religion.
- b. Das Wort *šahṣ* wird im heutigen Arabischen zur Wiedergabe des westlichen Personbegriffs verwendet. Muslime tun sich schwer, Gott als Person zu bezeichnen. Sie begründen dies gewöhnlich mit dem Argument, das sei ein unzulässiger Anthropomorphismus. Im Blick auf Autoren wie an-Nāšī’ ergibt sich aber ein anderer Ablehnungsgrund; er weist mit der Zurückweisung des Wortes nicht die Personalität Gottes ab, sondern seine Teilbarkeit.
- c. an-Nāšī’ sagt nicht nur, dass Gott unvergleichlich und ohne gleichen ist. Die – referierte – Beobachtung, dass Addierbares „Nicht-Eins“ ist, ist von äußerster Konsequenz: Sie ist geradezu übertrieben begriffsscharf, und: die hier explizitierte Intuition hat islamischerseits eine andere große Wirkungsgeschichte. Nicht nur darf neben Gott nichts und niemand angebetet werden, darf man nichts und niemandem dienen neben Gott – beides, Anbeten und Dienen benennt das arabische Verbum *‘b-d*; nicht nur darf es neben Gott keine Macht geben, denn Gott etwas beizugesellen ist die unvergebene Sünde.³⁷

³⁶ an-Nāšī’ al-‘akbar, *al-Kitāb al-‘awsaṭ*, hg. von Josef van Ess, in: ders., *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971, arabischer Teil ab S. 71. Die zitierte Stelle ist übersetzt bei Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band 6, Berlin 1995, S. 371 und wiederum Band 4, Berlin 1997, S. 372.

³⁷ Sure 4:48: „Gott vergibt nicht, dass man ihm (andere Götter) beigesellt (‘inna llāha lā yaḡfiru

Nicht nur dies. Es setzt sich in der Konsequenz des Gedankens von der göttlichen Einheit auch die Sichtweise durch, dass es gar nichts anderes gibt außer Gott. Diese Vorstellung wird zwar von muslimischer wie nichtmuslimischer Seite heute gelegentlich als „mystisch“ beiseitegeschoben; sie gehört jedoch zum klassisch-theologischen Bestand und hat derartig begriffsklare Ausdrucksformen gefunden, dass sie hier als Teil der islamischen Theologie *de Deo uno* mitbehandelt werden muss.

6. Sufik

Ausgehen muss man dafür wohl von dem Begriff, der den gesamten Impetus des Islam ausdrückt: *tawhīd*. Wörtlich bedeutet dies „Einsmachen“. Die Wörterbuchbedeutung ist „Einheitsbekenntnis“. M. E. ist das Wort eine Parallelbildung zum biblischen und koranischen „Großseinlassen“ Gottes.³⁸ Der islamische Eigenakzent ist nun, dass es sich nicht um das Bekenntnis der Großtaten Gottes in der als Heilsgeschichte erlebten Zeit handelt, sondern um das Einstimmen in Gottes dynamische Einheit.

Der *tawhīd* schlägt sich im Leben der Muslime als eine mehrfache monistische Dynamik nieder. Radikale Anerkennung der Einheit Gottes bedeutet für den Muslim, alles andere „für nichts zu erachten. Sein religiöses Erleben und Handeln lässt nur noch eine einzige Wirklichkeit zu, und wenn er diese religiöse Erfahrung einmal in Worten auszudrücken versucht, lehrt er die Einheit des Seins.“³⁹ Man kann also nachvollziehen, dass das radikale Einheitsverständnis, das der koranischen Debatte entstammt, eine scharfe monistische Bewegung auslöst. Im Fachvokabular: *tawhīd* tendiert zu *wahdat al-wuğūd*.

Zuerst zeigt sich diese monistische Tendenz ethisch und epistemologisch, also im Erstreben und Erkennen:⁴⁰ Die Dynamik des Erstrebens verläuft von Befreiung aus der Befolgung eigener Triebe hin zu jenem Zustand, in dem Ziel allen Strebens Gott

³⁷ *an yuṣṛaka bihī*). Was darunter liegt (d. h. die weniger schweren Sünden) vergibt er, wenn er (es vergeben) will. Wenn einer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, hat er (damit) eine gewaltige Sünde ausgeheckt.“

38 Das hebräische *Pi'el* von *g-d-l* bedeutet „großmachen, loben“. Das Griechische gibt es mit *μεγαλύνειν* wieder. Dies kann man Lukas 1,46 aus dem Munde Marias hören: *Magnificat anima mea Dominum*. Im koranischen Arabisch findet sich das entsprechende Wort als *k-b-r* II: *wa-kabbirhu takbīran* „und lobe ihn ständig“, Sure 111:17.

39 Mit dem persisch/arabischen Wort für „Einheit des Seins“ – *wahdat ul-wuğūd* – beginnt denn auch Gramlichs Standardwerk über die sufische Lehre. Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre*, Wiesbaden 1976, hier S. 4–5.

40 Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, S. 6, spricht ebenfalls von Monismus, aber statt „epistemologisch“ und „ethisch“ schreibt er, im Stile christlicher Spiritualitätstheologie: „kontemplativ“ und „aktiv“.

selbst ist. Die Dynamik der Erkenntnis verläuft dabei vom Glauben, dass es keine Gottheit außer Gott gibt, zur Ansicht, dass alles auf Gott als Ursache zurückgeht.

Wer Gott nicht in allen Dingen sieht, der sieht eben anderes als ihn. Wenn aber der Mensch sich anderen Dingen als Gott zuwendet, so begreift seine Hinwendung jedesmal etwas von geheimer Vielgötterei in sich.⁴¹

Am Ende dieses Verlaufs aber liegt nun ein überraschender Umschlag, der epistemologisch beginnt, jedoch ontologische Konsequenzen hat: Solange ein Mensch noch Gottes Einheit anerkennt – also den *tawḥīd* vollzieht –, begeht er noch Vielgötterei. Erst wenn ich mir eingestehe, dass der Handelnde auch in dem Augenblick, in dem aus meinem Mund das Einheitsbekenntnis ergeht, Gott ist, habe ich Gottes Einheit wirklich anerkannt. In letzter Konsequenz bedeutet die Anerkennung der Einheit Gottes, bedeutet also *tawḥīd* mehr als das ausschließliche Erkennen und Erstreben Gottes. Paradoxe Weise ist unser Einheitsbekenntnis selbst dualistisch. Das sehen die Großen der geistlichen Reflexion im Islam auch. Die Radikalformulierung des Ḥallāğ ist hierfür der locus classicus:

Wenn der Mensch die Einheit seines Herrn bekennt, bestätigt er sein Ich, und wer sein Ich bestätigt, treibt geheime Vielgötterei. In Wirklichkeit ist aber Gott derjenige, der seine Einheit bekennt durch die Zunge der von ihm dazu ausersehenen Kreatur.⁴²

Diese Einsicht brachte den Ḥallāğ so weit, dass aus seinem Munde zu hören war *'anā l-Ḥaqq*, also „Ich bin Gott“.⁴³ Dafür ließ er sich im Jahre 922 als Ketzer hinrichten. Denn man verstand, al-Ḥallāğ mache Gott Konkurrenz. Das Gegenteil war der Fall. Das aus seinem Munde ergehende Wort zeigte, dass er als einer der wenigen Gott keine Konkurrenz machte: Es gibt den Einheitsbekenner al-Ḥallāğ nicht mehr, Gott allein ist hier gegenwärtig. Mit seiner Hinrichtung war der Mystiker daher ganz einverstanden. Er rief:

Tötet mich, ihr, denen ich vertraue! / In meiner Tötung liegt mein Leben. / Mein Tod ist in meinem Leben, / und mein Leben in meinem Tod. / In meinen Augen zählt die Tilgung meines Wesens / zu den edelsten Gaben / und das Fortbestehen meiner Eigenschaften / zu den hässlichsten Übeln.⁴⁴

41 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī, *'Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Kairo 1939, Band 1, S. 295, Zeile 19–21, zitiert nach Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, S. 7.

42 al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ, in: Louis Massignon, *Akhbar al-Hallaj*, Paris 1957, S. 93, Nr. 62, zitiert nach Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, S. 12.

43 Dazu ausführlich Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj*. Band 1, Paris 1975, S. 168–176; ein eigenes Unterkapitel widmet dem Ausspruch al-Ḥallāğs auch Richard Gramlich, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, Wiesbaden 1998, S. 350–353.

44 al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ, *Dīwān*, hg. von Kāmil Muṣṭafā aš-Šaybī, Bagdad 1974, S. 24, zitiert nach Gramlich, *Der eine Gott*, S. 326.

Die deutschsprachige Sufismus-Forschung bezeichnet das Zugrundegehen des Gottsuchers angesichts Gottes und um der göttlichen Seinsfülle willen in mittel-hochdeutscher Tradition als „Entwerdung“. Diese kann drei Ebenen haben: Entwerden vom Sehen (*šuhūd*) und Wollen (*irāda*) des Nichtgöttlichen, aber eben auch Entwerden vom Sein (*wuğūd*) des Nichtgöttlichen.⁴⁵ Die Autoren können also im Sinne vollständiger Entwerdung über die Anerkennung der Einheit allen Seins hinausgehen und das Nichtsein von allem Nichtgöttlichen bekennen. Wir müssen daher, ausgehend von der islamischen Eigendiktion *fanāʾ* – „Entwerdung, Auslöschung, Vernichtung“ – dem Islam eine Tendenz zum annihilatorischen Monismus attestieren. Es ist m. E. diese Tendenz, der die beiden wohl überraschendsten Thesen klassisch-islamischer Einheitstheologie wehren wollten: al-ʿAšʿarī's Behauptung der Addierbarkeit Gottes und al-Baqillānī's verdinglichendes Verständnis der göttlichen Einheit.

7. Subjekt und Person

Nun ist die annihilatorisch-monistische Tendenz nicht nur ein regionales islamisches Problem. Die Frage stellt sich ja jedem Glauben, der Gottes Allgegenwart und Einheit bekennen will: Bedroht die Wirklichkeit des einen Gottes die Freiheit, ja die Existenz aller anderen? Mit einer Theologie wie der Wolfhart Pannenberg's lässt sich ein annihilatorischer Monismus wohl überzeugender vermeiden als durch die Erklärung, Gott sei „etwas“. Man wird nämlich sagen müssen, dass Ursprung von annihilatorischem Monismus eine Gottesvorstellung ist, bei der Gott Teilhaber an seiner Göttlichkeit ausschalten will, weil Konkurrenz seine Macht beschränken würde.

Pannenberg sieht den Ursprung solcher Schwierigkeiten in einem Verständnis Gottes als Subjekt.⁴⁶ Der damit problematisierte Subjektbegriff ist der eines Ichs, das sich so selbständig verwirklicht, dass andere ihm in die Quere kommen können, wenn sie sich entfalten. Dagegen bringt Wolfhart Pannenberg das christliche Gottesverständnis in Anschlag. Er entwickelt es nicht aus Begriffen, sondern im Blick auf die Geschichte Jesu. Jesus lebt ganz in Vertrauen auf den, den er seinen himmlischen Vater nennt, und im Gehorsam ihm gegenüber. In der Jesusgeschichte zeigt sich, dass der himmlische Vater seine Herrschaft und Herrlichkeit

45 Abū ʿAbdallāh Šamsaddīn Muḥammad ibn Abī Bakr al-Ḥanbalī ad-Dimašqī Ibn Qayyim al-Ğawzīya (gest. 1350), *Madāriğ as-sālikīn bayna manāzil ʿiyyāka naʿbuduʾ wa-ʿiyyāka nastaʾīn*, Band 1, Kairo 1956, S. 166, 19–21, zitiert nach Gramlich, *Der eine Gott*, S. 314.

46 „Keine der trinitarischen Personen hat ihr Wesen aus und durch sich selbst, wie es der moderne Begriff des Subjektes impliziert“: Wolfhart Pannenberg, „Person und Subjekt“, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Band 2, Göttingen 1980, S. 80–95, S. 85.

ganz Jesus überantwortet hat. Jesus und der Vater verlassen sich völlig aufeinander. Sie gehen aber nicht im anderen auf; ihr Verhältnis ist gerade keine Konkurrenz, weil keine Überlagerung. Ihre Einheit ist die Gemeinschaft in einem Dritten, im Geist, das heißt, in der Dynamik, die immer schenkend über sich hinausgehen will. Das christliche Gottesverständnis ist damit nicht im Sinne des Subjektes entfaltet, sondern personal. Pannenberg sieht die Einheit Gottes als personale Einheit der Liebe, die die trinitarischen Personen „durch wechselseitige Hingabe aneinander verbindet“.⁴⁷ Gott ist also Person aus *communio*.⁴⁸ Die Entfaltung seines Lebens geschieht nicht annihilatorisch, sondern partizipatorisch. Wie aber steht es dann um seine Einheit? Zunächst könnte man zwar sagen, dass Sohn und Geist der „Monarchie“ des Vaters dienen und damit doch seine Einheit anerkannt ist. Das stimmt, aber fasst die Einheit Gottes noch zu statisch. Denn so wäre weder ihre Geschichtlichkeit erkannt, noch die in ihr wirkende Versöhnung.⁴⁹ Wird die Einheit Gottes jedoch als geschichtlich und versöhnend verstanden, ist sie nicht mehr bloß als Eigenschaft im Blick, sondern als Geschehen.

Um der Identität seines Namens willen (Jes 48,9; vgl. 43,25; Ez 36,22 f.) überläßt Gott seine Erwählten, aber auch seine ganze Schöpfung nicht der Nichtigkeit, sondern überwindet die Abwendung seiner Geschöpfe von ihm durch die Sendung seines Sohnes zur Versöhnung der Welt. Durch die auf die Welt ausgreifende und daher über den Gegensatz zwischen Gott und Welt übergreifende Einheit der Versöhnung durch Liebe wird die Einheit Gottes selbst im Verhältnis zur Welt realisiert. Dadurch wird die zunächst abstrakte Vorstellung der Einheit Gottes als in sich abgesonderter Realität, die der Vielheit sowohl der anderen Götter als auch der Welt nur entgegengesetzt ist, überwunden. Durch die in seinem Offenbarungshandeln sich offenbarende Liebe Gottes wird seine Einheit als Einheit des wahrhaft Unendlichen, die den Gegensatz zu seinem andern übergreift, konstituiert.⁵⁰

Damit ist die Einheit Gottes zugleich als die wahre Unendlichkeit erwiesen; und damit ist die göttliche Einheit auch als Orientierungsbegriff menschlicher Per-

47 Wolfhart Pannenberg, „Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre“, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*. Band 2, S. 96–111, S. 108.

48 Vgl. meine zweiteilige Studie „Salvific Community. Part One: Ignatius of Loyola“ und „Salvific Community. Part Two: the Koran“, in: *Gregorianum* 94 (2013), S. 593–609 und S. 757–772. Dass der Gemeinschaftsbegriff der frühen Christen nicht statisch war, zeigt sich in dem Hinweis von Matthias Laarmann, dass lateinische Glossen biblische κοινωνία nicht nur als *communio* wiedergeben konnten, sondern auch als *communicatio*: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 9, Basel 1995, s.v. „Selbstmitteilung I“.

49 „Der Gedanke der Einheit Gottes ist also noch nicht damit geklärt, daß die Monarchie des Vaters ihr Inhalt ist. Wenn die Monarchie des Vaters nicht unmittelbar als solche realisiert ist, sondern nur durch Vermittlung von Sohn und Geist, so muß die Einheit der Gottesherrschaft in der Form dieser Vermittlung ihr Wesen haben. Oder vielmehr: das Wesen der Monarchie des Vaters gewinnt selber erst seine Inhaltsbestimmung durch jene Vermittlung.“ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, Göttingen 2015, S. 355.

50 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, S. 480.

sonalität eröffnet, nämlich als die Geschichte, in der jemand sich vom anderen empfängt, sich verlässt, sich versöhnt. Ein stärker subjekthafes Verständnis von Gott und vom Menschen muss in Rivalitäten geraten, und daher in ein Entweder-Oder von Schöpfer und Geschöpf. Eine solche annihilatorisch-monistische Tendenz schließt sich leicht dem koranisch zu Wort kommenden und islamischerseits reflektierten Gottesgedanken an, wenn die oben gemachten Beobachtungen zutreffen.

8. Unendlichkeit in der Geschichte

An dieser Stelle ist ein Einwand zu überprüfen. Ist man nicht in eine apologetische Falle getreten, wenn man einer außerchristlichen Begrifflichkeit einen überlegenen christlichen Begriff entgegenhält? Ist es sachlich richtig, eine christliche *communio* gegen einen islamischen *fanā'* in Anschlag zu bringen? Verkehrt wäre es, den Islam auf eine theistische Annihilationstendenz zu reduzieren und festzulegen; wir werden daher auch gleich erneut das islamische Material befragen. Zuvor aber zwei Blicke auf die Bibel.

Ein erster Blick ist hier erfordert, weil der christliche Glaube kein Begriffskonstrukt ist. Daher kann weder am Ziel – noch aber auch am Anfang christlicher Theologie ein Begriff stehen.⁵¹ Der Glaube kommt vom Geschehen. Was aber sind dann Ausgangspunkte für das Partizipatorische am christlichen Zeugnis? Woher kommt die Zentralität der *communio*-Dynamik des Christentums? Ist der fraglos faszinierende Gedanke, dass der Unendliche nicht allein als Gegenüber des Endlichen zu denken ist, denn aus dem christlichen Grundzeugnis zu beziehen?

Man kann hierfür an Jesu Entscheidung erinnern, Jünger zu berufen und zu bevollmächtigen. Jesus versteht sich nämlich als beauftragt, andere an seinem Bezeugungsprojekt der Gottesherrschaft zu beteiligen. Damit ist die Gegenüberstellung vom „Heiligen Gottes“ (so, dämonisch, Markus 1,24) und der Welt schon aufgebrochen in Richtung einer Einbeziehung. Sodann entscheidet sich Jesus an allen bezeugten Weichenstellungen gegen eine Selbstdurchsetzung; offenbar im Vertrauen, dass entscheidend nicht der Gewaltsieg des Guten über das Böse ist, sondern dass auch das Widrige eine Rolle in der zur Erfüllung kommenden Gottesgeschichte hat – statt Steine in Brot zu verwandeln, statt Sünder aus dem heiligen Gottesvolk auszuschließen, statt sich mit Gewalt oder Flucht gegen seine bevorstehende lebensgefährliche Gefangennahme zu wehren. Schließlich erkennt schon die frühe Kirche das Christusgeschehen als Gottes

51 Daher kritisiert Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, S. 481 auch Hegels Versuch, die Wahrheit der Behauptung, dass Gott der wahrhaft Unendliche ist, über Begriffs- und Schlusslogik zu erweisen. Erwiesen werden kann dies nur im Blick auf die Geschichte.

Überwindung von aller Trennung: „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen“ (Kolosser 1,19–20a).

Ein zweiter Blick muss der Hebräischen Bibel gelten. Sollte man der Gottesvorstellung Israels einen annihilatorischen Monismus attestieren? Lässt sich, anders gefragt, partizipatives Personsein auch ohne Dreifaltigkeitstheologie denken?

a. Israel versteht seinen Gott als eifersüchtig. Das legt nahe, dass er Konkurrenten ausschaltet. Pannenberg bezieht dieses biblische Gottesverständnis in sein Denken ein; er spricht von Gottes „Eiferheiligkeit“.⁵² Dies ist nun aber kein einfacher Euphemismus für Rivalenvernichtung, also für annihilatorischen Monismus. In der Rede von Gottes „Eiferheiligkeit“ hatte Pannenburgs alttestamentlicher Lehrer Gerhard von Rad vielmehr zwei Bewegungen Gottes miteinander verbunden: sein Eifern und sein Heiligen. Gottes radikal persönliches Engagement verlangt ausschließlichen Kult und ausschließliches Vertrauen. Gottes Heiligungswirken aber geht noch weiter. Es geht ihm nicht nur ums Ausschalten von anderen Verehrungskandidaten, also von „fremden Göttern“, sondern um das Ausschalten von allem Profanen; jedoch nicht um dessen Vernichtung, sondern um seine Einbeziehung. Ziel ist, dass „die Herrlichkeit Gottes die ganze Erde erfüllen wird“.⁵³ Pannenberg sieht in der Heiligkeit Gottes – der profanen Welt gegenüber *und* auf sie ausgreifend – eine Strukturparallele zum philosophischen Begriff des wahrhaft Unendlichen.⁵⁴ Gottes Plan, alles in allem zu sein, alles zu erfüllen, ist seine, die göttliche Weise, Einheit zu verwirklichen und daher im Vollsinn „einer“ zu sein.

b. Gott will durch sein Volk bezeugt werden; das heißt auch: Gottes Bundespartner tragen die Verantwortung, Gott vor der Welt zu vertreten. Damit sind sie an Gottes Geschichtsprojekt beteiligt, und zwar so sehr, dass sie Gott blamieren können (vgl. Ezechiel 36,20–21). Der biblische Erwählungsgedanke ist stark partizipatorisch.

c. Die Schrift stellt Gott auch als Schöpfer des Himmels und der Erde vor. Sein Schöpfersein aber besagt ja gerade seinen Willen, dass es anderes, Nichtgöttliches gibt. Der Schöpfungsgedanke ermöglicht also bereits, das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem nicht als Rivalität zu verstehen.

d. Teilhabe an der Göttlichkeit ist damit schon in Israel etwas Zwiespältiges. Einmal ist sie die von Gott in seiner „Heiligkeit“ gewollte und gewirkte Einbe-

52 Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, S. 163, und dann im Bezug auf Gottes Einheit S. 480.

53 Numeri 14,21; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, München 1969, S. 220.216. Er verweist auch (S. 220) auf die Sacharjawsagung: „An jenem Tag wird auf den Pferdeschellen stehen: Dem Herrn heilig. Die Kochtöpfe im Haus des Herrn werden gebraucht wie die Opferschalen vor dem Altar. Jeder Kochtopf in Jerusalem und Juda wird dem Herrn der Heere geweiht sein“ (14,20–21b).

54 Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, S. 432.

ziehung von Geschaffenenem in Gottes Herrlichkeit. Zum andern aber kann Teilhalbe an der Göttlichkeit auch den eigenmächtigen Griff des Geschöpfes nach göttlicher Herrlichkeit meinen. Wer sie besitzen will, in der Form eines anderen Gottes oder in der Weise der Anmaßung, es selbst sein zu können, unabhängig von Gottes beteiligender Herrschaft, der ist Rivale und den schlägt dann auch die göttliche Eiferheiligkeit vernichtend. Teilhabe an der Göttlichkeit kann man sich also nur von Gott schenken lassen.

9. Nicht-ausschließende Einheit Gottes im Koran

Lassen sich in den Grundlagen des Islam auch derartige, stärker partizipative Tendenzen ausmachen, so dass islamischerseits eine Unendlichkeit Gottes denkbar wird, die das Endliche nicht aus Gott ausschließt?

Zuerst ist bemerkenswert, dass die muslimischen Schilderungen eines geistlichen Weges durchaus nicht immer mit der persönlichen Auflösung des Anbetenden enden. Vielmehr kommt mit oder – überraschend – nach dem Entwerden (*fanāʿ*) in vielen Darstellungen ein *baqāʿ* – ein Bleiben im Sinne eines Fortbestehens. Denn der Sufiweg „besteht darin, dass Gott dich dir sterben und dich durch sich leben lässt“.⁵⁵

Allerdings können auch hier wieder annihilatorische Tendenzen zutage treten, nun aber umgekehrt. Die Rivalität führt dann zur Entwerdung Gottes! Ein Zwischenschritt ist auf diesem Weg der erwähnte Ḥallāğ. Der Mystiker kann sagen, er wurde selbst zu Gott. Wie al-Ḥallāğ dazu kam, wurde oben nachgezeichnet (bei Fußnote 43). Erstmals findet sich ein vergleichbarer Ausspruch bereits ein Jahrhundert zuvor, im Munde Abū Yazīds: „Mein Ich ist nicht mein Ich, denn ich bin Er und mein Ich ist sein Er.“⁵⁶ Der Ḥallāğ ging nun aber noch weiter; die Rivalität schlug hier in die andere Richtung um.

Abū Yazīd hörte vom Gebetsrufer das ‚Gott ist groß!‘ Er erwiderte: ‚Ich bin größer!‘.⁵⁷

55 Ğunayd bei Abu l-Qāsim al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1989, Kapitel 41,3, zitiert nach Gramlich, *Der eine Gott*, S. 329.

56 Abū Yazīd Ṭayfūr ibn ʿĪsā al-Biṣṭāmī (gest. 875), bei Rūzbihān-i Baqlī-i Šīrāzī, *Šarḥ-i šaṭḥīyāt*, hg. von Henry Corbin, Teheran/Paris 1966, S. 135, Nr. 229, zitiert nach Gramlich, *Der eine Gott*, S. 344.

57 Baqlī, *Šarḥ-i šaṭḥīyāt*, S. 101, Nr. 162, zitiert nach Gramlich, *Der eine Gott*, S. 358. Da der Gebetsruf den arabischen Elativ ʿakbar verwendet, der sowohl „größer“ als auch „sehr groß“ bedeuten kann, und im Bezug auf Gott dann sogar „unvergleichlich groß“, lässt sich das Diktum auf verschiedenen Ebenen hören. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit wäre, ebenso spannungsreich: „Abū Yazīd hörte vom Gebetsrufer das ‚Gott ist unvergleichlich groß!‘ Er erwiderte: ‚Ich auch!‘.“

Oder er sagte:

Mose wollte Gott sehen. Ich will nicht Gott sehen, er will mich sehen.⁵⁸

Abū Yazīd wird, „verbal wenigstens, auch zum Rivalen Gottes“, der träumt, er würde das Höllenfeuer mit Gott um die Wette anblasen.⁵⁹ Das sind jedoch vielleicht ironische, vielleicht aber auch didaktische, jedenfalls mehrheitlich abgelehnte Extrembeispiele.

Unbestrittenes Fundament und Kriterium islamischen Glaubenslebens ist der Koran. Die koranische Rückfrage lohnt sich. Rückfrage bedeutet allerdings nicht, dass man eine Unmittelbarkeit unseres Zugangs, unter Absehung der koranischen Wirkungsgeschichte, herstellen müsste oder auch nur könnte. Theologische Reflexionen, auch die hier aufgezeichneten, liefern Problemanzeigen und deuten Lösungen an. So wird eine neue Rückfrage möglich: Gibt es Vorstellungsmuster der Einheit Gottes im Koran, die nicht auf eine Ausschaltung alles Nichtgöttlichen hintendieren? Den Hauptzug der koranischen Einheits-Theologie könnte man als gestalterisch bezeichnen.

Die Einheit Gottes gestaltet eine neue Möglichkeit von Menschsein: Sie ermöglicht ein ungeteiltes, ausgerichtetes und verantwortliches Dienstleben der Menschen. Die Einzigkeit Gottes kann im Koran so verkündet werden, dass sogleich die Ermutigung folgt, ihm dienstbar ergeben (*muslim*) zu sein. Die zugrundeliegende Logik ist: Wenn die Menschen wissen, wer der einzige Herr ist, wissen sie auch, wem sie dienen sollen – und da er sich äußert, auch wie sie ihm dienen sollen.

21:106 In diesem (Koran?) liegt ein Auftrag zur Übermittlung an Leute, die (uns zu) dienen (bereit sind). **107** Und wir haben dich nur deshalb (mit der Offenbarung) gesandt, um den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen. **108** Sag: Mir ist nur eingegeben (zu verkünden), dass euer Gott ein einziger Gott ist. Wollt ihr denn nicht (ihm) ergeben sein? **109** Wenn sie sich daraufhin abwenden, dann sag: Ich habe euch ganz einfach (?) (oder: klipp und klar?) Bescheid gegeben. Und ich weiß nicht, ob das, was euch angedroht wird, nahe bevorsteht oder noch in (weiter) Ferne liegt.

Aus der Verkündigung der göttlichen Einheit folgt also im Idealfall der ergebene Dienst; jedoch bleibt dem Menschen die Möglichkeit, Gottes Einheit und die daraus folgende Dienstverpflichtung abzulehnen – bis die Strafe im Endgericht kommt.

Aus der Einheit Gottes folgt der ergebene Dienst; es folgt aber noch mehr. Die Einheit Gottes formt eine wieder vereinte Menschheit. Die verschiedenen Gruppierungen, wie Stämme oder Religionen, sind keine unüberwindliche Ab-

58 ‘Abu l-Faḍl Muḥammad ibn ‘Alī Saḥlāgī, *an-Nūr min kalimāt Abī (Yazīd) Ṭayfūr*, in: Abdarraḥmān Badawī, *Ṣaṭaḥāt aṣ-ṣūfiya*, Kairo 1949, S. 111, Zeile 7–8, zitiert nach Gramlich, *Der eine Gott*, S. 358.

59 Gramlich, *Der eine Gott*, S. 358.

trennung zwischen den Menschen. Mit dem Auftreten des Islam soll eine neue Einheit über jedem Tribalismus geschaffen werden:

49:13 Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (, indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt.

Das letzte Verb lässt sich auf zwei Weisen verstehen: Die kulturellen Unterschiede sind eine Herausforderung, „einander kennenzulernen“; oder aber – so die hier zitierte Übersetzung – der Vers erinnert an die gemeinsame Abstammung aller Menschen, derentwegen sie einander ja schon kennen.

Eine dritte Weise der Beteiligung findet sich in der Anthropologie des Koran, wenn man seine Lehre von Gottes Barmherzigkeit betrachtet. Zuerst ist hierfür zu fragen, worin eigentlich seine Barmherzigkeit besteht. Ein wichtiger Grundzug ist die Vergebungsbereitschaft. Sie kommt etwa in Sure 6 zur Sprache:

54 Und wenn diejenigen, die an unsere Zeichen (oder: Verse) glauben, zu dir kommen, dann sag: Heil (*salām*) sei über euch! Euer Herr hat sich zur Barmherzigkeit verpflichtet (*kataba rabbukum 'alā nafsihī r-rahmata*). Wenn (demnach) einer von euch in Unwissenheit Böses tut und dann später umkehrt und sich bessert (findet er Gnade). Gott (*wörtlich* Er) ist barmherzig und bereit zu vergeben.

Die Menschen sollen die Barmherzigkeit nach-empfinden und nachahmen. Gottes Vergebungsbereitschaft soll Vorbild für zwischenmenschliches Vergeben werden:

64:14b Wenn ihr verzeiht, Nachsicht übt und vergebt (folgt ihr damit dem Beispiel Gottes). Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.

Ausdrücklich wird die Rede von der göttlichen Vorbildlichkeit zwar erst in der von Rudi Paret eingefügten Erläuterung; jedoch ist die Entscheidung des Übersetzers für diese Erklärung aus dem Wortlaut des Verses gut nachvollziehbar: Gott ist barmherzig und vergebungsbereit – seid ihr es also auch.

Ein letzter koranischer Gedanke, der auf eine teilgebende Persönlichkeit Gottes verweist: Gott ist der alleinige Schöpfer; wer aber Schöpfer ist, will ja das Dasein des Geschaffenen, nicht seine Beseitigung.

39:4b Er ist der eine, allgewaltige Gott. **5** Er hat Himmel und Erde wirklich (und wahrhaftig) geschaffen. Er deckt (*wörtlich*: windet (wie einen Turban)) die Nacht über den Tag und (umgekehrt) den Tag über die Nacht. Und er hat die Sonne und den Mond in den Dienst (der Menschen) gestellt – jedes (der beiden Gestirne) läuft (seine Bahn) auf eine bestimmte Frist. Ja, er ist der, der mächtig ist und (immer) bereit zu vergeben.

Wer staunend die Schöpfungsleistung Gottes anerkennt und sieht, wie Gott den Geschöpfen sorgsam ihre Dienste zugeteilt hat, kommt nicht so schnell auf den Gedanken, dass der Schöpfer sein eigenes Sein auf Kosten dieser seiner Geschöpfe durchsetzen will.

10. Ein und derselbe Gott?

Wo Gläubige verschiedener Religion die Einheit Gottes bekennen, stellt sich schließlich auch die Frage: Haben Muslime und Christen denselben Gott?

„Haben“ klingt unangemessen possessiv. Die Formulierung sollte allerdings nicht rundweg als theologische Fehlleistung zurückgewiesen werden. Die Johannesbriefe verwenden das Verb „haben“ sehr wohl in Bezug auf Gott. Sie erheben damit jedoch keinen Besitzanspruch, sondern geben den Glaubenden die Zusicherung, mit dem Heilsgut, in Heilsgemeinschaft leben zu dürfen.⁶⁰ Der Koran beantwortet die Frage, ob es derselbe Gott ist, ohne von Haben zu reden; er weist die Muslime an, den Juden und Christen – den „Schriftbesitzern“ – zu sagen:

29:46 Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.

Der Koran spricht hier objektivierend; in unseren Sprachen muss man dafür die Kopula verwenden: „ist“. Das islamischen Glaubensbekenntnis (*šahāda*) muss man sogar mit einer Existenz-Formel übersetzen: „Es gibt keine Gottheit außer Gott – *lā ʿilāha ʿillā llāh*“.

Und christlicherseits? Der locus classicus, um die Frage zu beantworten, ob der islamischer- und christlicherseits geglaubte Gott derselbe ist, vermeidet sowohl das Possessive als auch das Objektivierende und hat weder „er ist“ noch „es gibt“: Die Bezugsformel stammt aus dem Jahre 1067. In seinem Schreiben an den muslimischen Fürsten an-Nāṣir (gest. 1088) versichert Papst Gregor VII., Muslime und wir Christen „glauben und bekennen“ – wenn auch auf verschiedene Weise, *licet diverso modo* – ein und denselben Gott.⁶¹ Ist damit alles geklärt? Glauben wir an denselben Gott? Vier Bedenken sind zu erwägen:

Heißt das nicht bloß: Wir glauben jeweils an einen Gott? Ist die Übersetzung „ein und denselben Gott“ nicht eine übertriebene Präzisierung des *unum Deum*? Kann das nicht auch bedeuten: Wir sind beide Monotheisten? Gerade weil der Papst unsere je „verschiedene Weise“ gleich mitsagt, ist eindeutig, dass er meint:

60 Die Gläubigen „haben“ nach 1 Johannes: *κοινωνίαν, παράκλητον, ἐντολήν, χρίσμα, τὸν Πατέρα, παρρησίαν, ἐλπίδα, ζῶην (αἰώνιον), μαρτυρίαν, τὸν Υἱόν, τὰ αἰτήματα* (das Erbetene) und nach 2 Johannes 1,9 *Θεόν*.

61 „Hanc utique caritatem nos et vos specialius nobis quam ceteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramur. Nam sicut apostolus dicit: ‚Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum.‘“ *Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae separatim editae. Das Register Gregors VII.*, hg. von Erich Caspar, Band II/1: Buch 1–4, Berlin 1920, S. 288, Zeile 11–15: „Wir und Ihr, wir schulden uns diese Liebe fraglos mehr als anderen Völkern, die wir den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, glauben und bekennen und ihn täglich als Schöpfer der Zeiten und Herrscher dieser Welt loben und verehren. Wie ja auch der Apostel sagte: ‚Er ist unser Friede, die aus den beiden eines machte.‘“

Wir und Ihr, wir verehren keine zwei verschiedenen Götter. Hier ist „ein Gott“ also auch nicht nur eine Aussage der Attributenlehre, sondern, der Theologie der Religionen: Die Bekenntnisse von Muslimen und Christen beziehen sich auf denselben Gott.

Ist dies lediglich eine Schutzbehauptung, die die christliche Seite immer dann hervorholt, wenn sie gut Wetter machen will? Einwände dieses Stils kann man nie ganz entkräften. Aber man kann versuchen, den Inhalt des Gregorzitats als theologisch richtig zu erweisen. Das soll unten geschehen. Wenn man aber auf den politischen Kontext jüngster Verwendungen des Zitats von 1067 achtet, stellt man fest: Papst Benedikt XVI. führte es zwar in Ankara wenige Wochen nach den Verwerfungen aufgrund seiner Regensburger Rede an – hier könnte also das Gut-Wetter-Machen eine Rolle gespielt haben; als sich jedoch das II. Vatikanische Konzil mittelbar auf das Gregorwort bezogen hatte (*Nostra Aetate* 3) und als Johannes Paul II. es 1991⁶² wörtlich anführte, waren keine besonderen islamisch-christlichen Spannungen vorausgegangen. Es wäre vorschnell, das Zitat als politisch motivierte Kompromisstheologie zu desavouieren.

„Wenn auch auf verschiedene Weise – *licet diverso modo*“: Kann man den *modus* so einfach ausblenden? Gehört das Wie des Glaubens im Christentum nicht so wesentlich zum Gottesverständnis, dass ein Bekenntnis *diverso modo* automatisch einen anderen Gott meint? Die Stärke dieses Einwandes liegt in seinem impliziten Verweis auf die Trinitätstheologie. Der Geist ist selbst Gott: Das Glaubekönnen, die Gottesbeziehung, die Heilsgemeinschaft ist selbst göttliche Wirklichkeit. Daher, ließe sich folgern, ist nur das Dreifaltigkeitsbekenntnis Anerkennung des Gottes, den die Kirche bezeugt. Wer so weit geht, hat zu viel bewiesen. Denn Christen bekennen sich ja zum Gott Israels, ohne dass der Glaube Israels trinitarisch wäre; und auch das Neue Testament spricht noch nicht von einem Wesen in drei Personen. Christen explizieren ihren Glauben heute in der Dreifaltigkeitstheologie. Sie bekennen sich damit aber zum „Gott und Vater Jesu Christi“ (2 Korinther 1,3). Deshalb können sie andere Glaubensausdrücke als Bekenntnis zu demselben Gott anerkennen.

Kann man bei der Benennung Gottes wirklich von Christus absehen und so das Glauben etwa der Muslime als Bekenntnis desselben Gottes sehen? Auch einander widersprechende, ja sogar verkehrte Angaben können erfolgreich, nämlich eindeutig denselben benennen.⁶³ Allerdings kann man, solange die Geschichte noch

62 *An die muslimischen Gläubigen zum Ende des Fastenmonats Ramadan*. Rom, 3. April 1991. *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*. Zusammenge stellt von Timo Güzelmansur, Regensburg 2007, Nr. 2300.

63 Felix Körner, „JHWH, Gott, Alläh: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?“, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 158 (2010), S. 31–38, S. 32: „Dass Muslime von Gott zum Teil anderes sagen als Christen, sogar Konträres, bedeutet nicht, dass es sich bei dem so Bezeichneten um eine andere Wirklichkeit handelte. Mein irdischer Vater wurde von seinen Angestellten auch

nicht zu ihrer Erfüllung gelangt ist, eine Nennung, die sich auf Gott beziehen soll, nicht so leicht auf ihren Erfolg überprüfen wie die Nennung etwa einer menschlichen Person. Denn Gott liegt nicht in der Raumzeit vor; daher lassen sich sprachlichen Bezugnahmen auf ihn nicht durch Hindeuten vereindeutigen. Will Israel die Frage beantworten, wer Gott ist, weist es auf seine Geschichte. Das Gottesvolk bekennt seinen Gott, der sich in seinen Großtaten als der Herr zu erweisen begonnen hat. Christen werden selbstverständlich immer durch die Christusgeschichte erklären, wen sie mit Gott meinen. Durch ihn können Menschen aus allen Völkern die Gewissheit haben, zum Gottesvolk hinzugenommen zu sein und in Gemeinschaft mit Gott zu stehen. So wird „Jesus Christus“ zum entscheidenden Gottesnamen des christlichen Glaubens (vgl. Philipper 2,9–11). Damit erkennt der christliche Glaube im Christusgeschehen einschließlich der Auferstehung Christi die vollste Vorwegereignung des Geschichtsendes.

Es gibt nun allerdings Menschen, die sich zu dem einen Weltenschöpfer und Weltenrichter bekennen wollen, aber nicht anerkennen, dass Gott einen ungekündigten Erwählungsbund mit Israel geschlossen hat und dass Ostern die vollste Vorwegnahme der Erfüllung allen Weltgeschehens ist. So etwa sieht es der Islam. Für die Muslime ist „Jesus Christus“ kein Gottesname. Haben sie damit einen anderen Gott? Die Frage, ob es derselbe ist, kann auf der Ebene „Wie ist Gott?“ und auf der Ebene „Wer ist Gott?“ gestellt sein. Zum ersten muss man feststellen: Muslime sagen ja nicht, dass sich Gott in Christus offenbart hat, dass sich also das Projekt seiner Weltverwandlung am vollsten im Paschageschehen vorwegereignet hat. Im Sinne der Frage „Wie ist Gott?“ glauben Muslime und Christen nicht an denselben Gott. Aber auch unter Christen gibt es auf die Frage, wie Gott ist, stark abweichende Antworten. Hinter der Frage, ob es derselbe Gott ist, steht nun aber auch die andere, immer dazugehörige Erkundung, *wer* Gott ist, also: Worauf man sich verlässt, wen man als alles bestimmende Wirklichkeit anerkennt. Hierauf würden Muslime nun immer sagen: der, den auch die Bibel bezeugt; zwar wollen sie aufgrund des Koran einige Richtigstellungen am biblischen Zeugnis vornehmen. Dass sie den dort zur Sprache kommenden Gott aber, und nur ihn, bekennen wollen, steht ihnen außer Frage.

Wenn wir bekennen und begründen können, dass sich im Christusgeschehen das Geschichtsende in größter je gegebener Fülle ereignet hat, wenn so der Gottesname „Christus“ Kriterium wahren Glaubens ist, darf man dahinter wieder zurückfallen? Auf die Treue im Christus-Bekenntnis kommt es an (vgl. Lukas

völlig anders angesprochen und beschrieben als von uns Kindern, ohne dass von zwei unterschiedlichen Personen die Rede gewesen wäre. Dieses Beispiel zeigt, dass auch stark divergierende Formen der Bezugnahme sich auf dieselbe Wirklichkeit beziehen können.“ Und: „Sogar fehlerhafte Bezeichnungen müssen die Bezugnahme nicht scheitern lassen. Selbst wenn man irrig ‚der 43. Präsident von Amerika, Barak Obamah‘ schreibt, ist klar, wen man meint. Ebenso können irrige Gotteslehren doch denselben Gott meinen.“

12,8). Das treue Bekenntnis besteht jedoch nicht in der Behauptung, mit der eigenen sprachlichen Ausdrucksform die Wahrheit zu besitzen. Bekenntnis ist kein Besitz, sondern Anerkennung von Wirklichkeit. Es enthält daher die Haltung, dass ich von dem, was ich nicht selbst bin, beschenkt werde. Da der christliche Glaube nun bekennt, dass alle Ereignisse der Geschichte in Christus erfüllt sind, werden sich Christen auch immer dafür zu interessieren haben, welche Ereignisse es denn noch gibt und wie sie in Christus zu ihrer Fülle kommen. Eine offene Unzufriedenheit mit dem, was wir bisher erkannt und bekannt haben, liegt daher in jedem geschichtsbezogenen Glauben. Weil der Glaube nicht aus einer Formel, sondern aus anerkannter Wirklichkeit lebt und weil er sich auch auf die weitergehende Geschichte bezieht, ist christliche Bekenntnistreue nie nur Gefundenhaben, sondern immer auch Weitersuchen.⁶⁴

Aber kann man denn nicht auch weitersuchen, ohne vorauszusetzen, es handle sich um denselben Gott? Warum sollte man ein alternatives Gottesbekenntnis überhaupt als Bekenntnis zum einen Gott anerkennen wollen? Der Sinn einer solchen Anerkennung ist nicht in Analogie zur Ökumene zu denken. In der ökumenischen Bewegung wollen Glaubensgemeinschaften, die Christus als die vollste Vorwegnahme des Geschichtsendes anerkennen, der einen kirchlichen Gemeinschaft näherkommen, etwa durch einen differenzierten Konsens in theologischen Fragestellungen.⁶⁵ – Im Interreligiösen ist das weder Ausgangspunkt noch Ziel noch Vorgehensweise. Mit welcher Hoffnung führt man dann ein interreligiöses Gespräch, etwa das islamisch–christliche? Wir erhoffen ein glückendes, freies, aneinander interessiertes, gemeinsam gestalterisches Zusammenleben von Menschen aus grundsätzlich⁶⁶ verschiedenen Glaubensgemeinschaften und Lebenssichten. Wenn wir dabei anerkennen, dass wir eigentlich denselben Gott bekennen wollen, werden unsere Begegnung unmittelbarer zur gegenseitigen Reinigung und Bereicherung.⁶⁷ Denn so ist nicht nur eine Debatte

64 Augustinus sieht die Dynamik des Glaubens häufig als gleichzeitiges Gefundenhaben und Weitersuchen; die bekannteste Stelle ist wohl „Quaerite Deum, et vivet anima vestra.‘ Quae ramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est. Unde alibi dicitur: ‚Quaerite faciem eius semper.‘ – ‚Sucht Gott und eure Seele wird leben‘. Suchen wir ihn, der zu finden ist! Aber suchen wir ihn auch, den wir schon gefunden haben! Auf dass wir ihn suchen können, um ihn zu finden, ist er verborgen; auf dass wir ihn suchen können, wenn wir ihn schon gefunden haben, ist er unermesslich. Daher heißt es auch anderswo: ‚Sucht sein Antlitz allezeit‘“ (*in Ioannis evangelium tractatus* 63,1 mit Zitaten aus Psalm 68,33 und 104,4).

65 Konsens in Grundwahrheiten: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherschen Weltbundes und der Katholischen Kirche*, Nr. 13.

66 Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, S. 17, 346.

67 Sekretariat für Nicht-Christen (heute: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog), *Dialog und Mission* (1984), Nr. 21; aufgegriffen von Benedikt XVI. in seiner Weihnachtsansprache an

ermöglicht, sondern ein Glaubensgespräch. Wenn Muslime und Christen davon ausgehen, dass sie denselben Gott bekennen wollen, erklären sie sich als – aus verschiedenem Zusammenhang kommende – gemeinsame Gottsucher. Der Paulus der Apostelgeschichte geht davon aus, dass man den wahren Gott auch anbeten kann, ohne zu wissen, wer er ist. Paulus sagt das in der Hoffnung, genau dann Christus bezeugen zu können. „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch“ (17,23). Er unterstellt einfach einmal, dass seine Gesprächspartner dasselbe tun wollen wie er: den Einzigen, der wahrhaft der Anbetung würdig ist, zu verehren. Diese Unterstellung verpflichtet ihn nun keineswegs, alles zu bestätigen, was die andern tun. Gerade weil sie so als Gottsucher anerkannt sind, kann er ihnen aber den Christusglauben anschlussfähig bezeugen. Die Beantwortung der Frage, ob es derselbe Gott ist, enthält also einerseits die Möglichkeit, die überzeugende Wahrheit des Christusglaubens zu verkünden; dies aber nur, wenn andererseits bereits zuvor unterstellt ist, dass die Gesprächspartner gemeinsam Gottsucher sind.

11. Ergebnis

Klassisch-islamische Theologen können Gottes Einheit erstaunlich dinghaft fassen. Sie reagieren damit offenbar auf den extremen Monismus der Mystik. Sie hat nämlich einen annihilatorischen Zug: Weil Gott einzig ist, ist alles andere nichts. Diese Tendenz ist eine radikale Konsequenz aus der koranischen Ablehnung aller Vielheit in Gott. Ihren Ursprungszusammenhang hat diese Ablehnung im Kampf für die Einheit Gottes und gegen polytheistisch oder christlich wahrgenommene Gotteskonkurrenz. Problem einer Gotteslehre der Verdinglichung, der Annihilation und der Konkurrenzvermeidung ist, dass Gott als Subjekt vorgestellt wird. Eine christliche Gotteslehre, wie sie Pannenberg entwickelt, versteht Gott nicht subjekthaft, sondern personal. Die Person verwirklicht sich, indem sie sich auf den andern verlässt, von ihm her lebt. Auch für ein Verständnis Gottes als wahrhaft unendlich, der daher kein Rivale des Endlichen ist, lassen sich im Koran Ansätze finden.

die Römische Kurie vom 21. Dezember 2012 und in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus (Nr. 250).