

15. Gott (Der) des Christentums und des Islams. Hrsg. Andreas Bsteh. (Beiträge zur Religionstheologie; 2). Mödling, St. Gabriel, 2013. 297 pp.

Zwar haben die Steyler Missionare ihre Hochschule in Mödling bei Wien zurückgefahren und die akademische Präsenz des Ordens im deutschsprachigen Raum auf St. Augustin bei Bonn verdichtet; doch die in Österreich unter der Federführung von Prof. Andreas Bsteh SVD begonnenen interreligiösen Begegnungen leben weiter: in dem 1991 gegründeten „Religionstheologischen Institut St. Gabriel“. Bsteh hat seine ersten Schritte inzwischen selbst dokumentiert (*Geschichte eines Dialogs*, Mödling 2013). Er war ein Pionier christlich–islamischer Theologentagungen. Pioniere machen Erfahrungen – gute und schlechte –, die den Nachrückenden in jedem Fall helfen. Etwa ist eine Herausforderung, ob man christliche Spitzenkräfte findet und ob sie dann nicht nur zusagen, sondern auch etwas vorbereiten – und kommen. Eine zweite Herausforderung war: Wen von islamischer Seite einladen? Wie repräsentativ, wie reflektiert, wie sprachfähig und gesprächsbereit sind die Referenten? Beide Herausforderungen schlagen sich auch in dem hier vorzustellenden Band nieder; die zweite ist heute in unseren Breiten natürlich dadurch einer Lösung nahe, dass es inzwischen eine Reihe von eindrucksvollen deutschsprachigen islamischen Theologinnen und Theologen gibt.

Das war 1977 noch nicht der Fall. Damals lud Bsteh zu einer ersten Tagung ein. Die Themenformulierung ging gleich aufs Ganze: „Der Gott des Christentums und des Islams“. Von islamischer Seite geladen und gekommen waren drei ägyptisch-sunnitische Referenten: Fathalla Kholeif, Ibrahim Madkour und M. Kamal Ibrahim Gaafar. Die christliche Seite war durch fünf bekannte Vortragende vertreten: allen voran George Anawati. Der mit 16 zur katholischen Kirche konvertierte und später in den Dominikanerorden eingetretene Altmeister des theologischen Dialogs († 1994) wird bei der Auswahl der islamischen Gesprächspartner dem Veranstalter beratend zur Seite gestanden haben. Auch die anderen Vorträge sind mit Spitzenautoren besetzt: der große Heidelberger Alttestamentler Claus Westermann († 2000), der damals frisch berufene Tübinger Neutestamentler Gerhard Lohfink, der Nestor der Christologiegeschichte Alois Grillmeier (Frankfurt/Sankt Georgen) sowie der seinerzeit noch in Wien lesende Dogmatiker Gisbert Greshake. Ein sechster christlicher Theologe war ebenfalls eingeladen und mit einem Vortrag vertreten, aber nicht selbst gekommen: P. Bstehs Doktorvater Karl Rahner. Sein Mitbruder, der Innsbrucker Fundamentaltheologe Walter Kern verlas und verteidigte den Rahnerbeitrag.

Im Jahre 1978 wurden die Vorträge publiziert; 1992 erschienen sie in zweiter Auflage. Warum nun ein drittes Mal? Hierfür gibt es einen guten Grund: Bsteh hatte die sich an die jeweiligen Vorträge anschließenden Debatten auf Tonband aufgezeichnet und in den 1990'er Jahren verschriftlichen lassen. Wie vom Rezensenten bereits im *Gregorianum* 95 in englischer Sprache vorgestellt, speist Andreas Bsteh die gesamte Diskussion von 1977 jetzt als knapp 300-seitigen Band in die heutige deutschsprachige Debatte ein; und was die Leserinnen und Leser hier nacherleben können, ist ein historisches Dokument! Wir können die frühe deutschsprachige Dialoggeschichte einmal lebendig nacherleben; und gleichzeitig sehen, wie die theologische Reflexion in den vergangenen 40 Jahren weitergegangen – und wo sie auch tatsächlich weitergekommen ist. Dafür seien vier Beispiele angeführt:

1. Gerhard Lohfink klärt die Dreifaltigkeitstheologie über ein Axiom. Das Trinitätsbekenntnis beginne bei der Überzeugung: wo Jesus handelt, handelt Gott (S. 92, S. 95). Das ist eine fraglos klare Klärung. Dagegen lässt sich jedoch ein recht schlichter Einwand vorbringen. Man fragt sich geradezu, warum das damals keiner der Teilnehmer tat: Handelt Gott denn nicht auch im Perserkönig Kyros (vgl. Jes 45,1), in den Armen (vgl. Mt 25), in Mutter Theresa? Was besagt dann noch die Formel, Gott hat in Jesus gehandelt?

Hier kommt man möglicherweise eschatologisch weiter; nämlich wenn man die gesamte Geschichte in den Blick zu nehmen versucht. Man kann Gott in allem Weltgeschehen am Werk sehen. Unsere Hoffnung ist, dass er am Ende alles erfüllen wird, alles in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15,28). Jedes einzelne Ereignis ist nur eine – mehr oder weniger vollständige – Vorwegnahme

dieser Erfüllung, die am Ende der Geschichte aussteht. Christen bekennen, dass in Jesu Leben, Tod und Auferstehung die Erfüllung Gottes bereits am meisten vorverwirklicht ist. Dahinter stehen apokalyptische Denkweisen. Sie sind dem islamischen Denken weniger vertraut. Treffend betont daher der bosnisch-österreichische Theologe Smail Balić, „dass man im Islam zwar auch von der Allgegenwart Gottes redet, nicht aber von einem ‘Kommen Gottes’“ (S. 93, vgl. S. 95).

2. Vertiefen wir die Grundfrage heilsgeschichtlichen Denkens noch weiter, nämlich die Zuordnung von Schöpferhandeln und geschöpflichem Wirken. Es berührt einen fast peinlich, wenn Gerhard Lohfink dem an al-Azhar ausgebildeten und später als ägyptischer Parlamentarier tätigen Professor Madkour dreimal dieselbe Frage stellt (S. 147f.); aber Lohfink bekam eben keine zufriedenstellende Antwort darauf: War Gott nach koranischer Vorstellung an den militärischen Siegen der frühen Muslime beteiligt? Madkours Erwidierungen bleiben vage. Wenn die Aufzeichnung getreu ist, dann war der muslimische Gesprächspartner augenblicklich nicht imstande – oder nicht willens –, den einschlägigen Koranvers zu zitieren. Es gibt ihn aber. Er ergeht im Rückblick auf die Schlacht von Badr. Die Muslime hatten damals, im Jahre 624 unter Muhammads Führerschaft, gegen die Mekkaner gewonnen: „Nicht ihr habt sie besiegt, sondern Gott. Nicht ihr habt geschleudert, sondern Gott“ (8:17). Die Dynamiken der wachsenden koranischen Identifikation Gottes mit den Muslimen hat inzwischen David Marshall genau nachgezeichnet (*God, Muhammad and the Unbelievers*, Richmond 1999).

3. Karl Rahner teilt in seinem für Mödling ausgearbeiteten Vortrag eingangs – wie oft – eine Einschränkung mit und erläutert sodann drei Hauptpunkte seiner Dreifaltigkeitstheologie. Er betont, dass er „nicht eigentlich einen Dialog mit der islamischen Theologie“ führt (S. 171). Er schränkt so allerdings nicht seine Hörbereitschaft ein, sondern gesteht, dass er keine islamischen Theologen gelesen hat (S. 156) und erklärt damit, dass er sich offenbar nicht vorstellen konnte, wie muslimische Hörer seine Gedanken aufgreifen würden. Seine drei inhaltlichen Punkte sind dann:

a. *Die ökonomische Trinität ist die immanente.* Etwas weniger technisch könnte man das auch so zum Ausdruck bringen: Die Dreifaltigkeit, die in der Heilsgeschichte offenbar wird, ist selbst das Verhältnis, in dem Gott Vater, Sohn und Geist ewig füreinander leben, nicht etwa bloß eine Abbildung dieses Verhältnisses; und diese ewige Beziehung zueinander steht dem, was in der Welt geschieht, nicht abgetrennt gegenüber.

b. *In der Trinitätstheologie geht es nicht um die Zahl drei.* Denn Vater, Sohn und Geist haben ja ein je grundverschiedenes Personsein. – c. *Gemeint ist mit dem Wort „Person“ trinitätstheologisch: Subsistenzweise.*

Wie wurde dies nun vom Publikum aufgegriffen? Bsteh zeigt uns mit seinem neu veröffentlichten Material Überraschendes: Muslime greifen Rahners Gedanken gar nicht auf – das ist vielleicht noch nicht so erstaunlich; aber: Ein Tagungsteilnehmer, Professor Paul Wernst, versetzt sich in die muslimischen Hörer und nennt die von Kern vorgetragene Rahnersche Dreifaltigkeitstheologie Schaumschlägerei, begriffliche Kunststücke, mit denen wir einander nicht näher kommen (S. 173). Nun kann man zu der Rede von den „Subsistenzweisen“ unterschiedlich stehen; aber Rahners Anliegen war gerade – und keineswegs nur im Blick auf Muslime – der Aufweis, dass Christen radikale Monotheisten sind. Ist das ein sinnvolles Argumentationsziel im theologischen Gespräch mit Muslimen? Vielleicht ist man hier inzwischen einen grundsätzlichen Schritt weitergekommen. Ziel des interreligiösen Theologendialogs ist es vielleicht gar nicht, Formeln des eigenen Glaubensausdrucks zu finden, die der andere absegnen, teilen, übernehmen kann – interreligiöse Begegnung ist keine Spielart der Ökumene. Es ist möglicherweise sachgemäßer, das Verhältnis zwischen Islam und Christentum so zu sehen: Das apostolische Christuszeugnis bedeutet, dass Jesus den Menschen die Teilnahme am Reich seines Vaters ermöglicht. Der Islam bietet dazu eine Alternative; der Koran will alle Prophetie vereindeutigen auf den einheitlichen Gottesauftrag des ausschließlichen Gottesdienst in Gebets- und Gesellschaftsordnung. Was dies für das Ziel des theologischen Dialogs zwischen Muslimen und Christen bedeutet, ist unten auszuführen.

4. Ein nicht namentlich genannter muslimischer Teilnehmer bezweifelt, dass interreligiöser

Dialog mehr sein kann als gegenseitiger Respekt, wenn Christen weiterhin Christus für Gottes letztes Wort halten. Das ist eine sinnvolle Feststellung; nur fährt er dann fort: Dann fehle dem Dialog ja seine „vernünftige Basis“ (S. 89). Der Syrer Anas Shakfeh, späterer Präsident der *Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich*, entgegnet hier: Nicht sei „eine gegenseitige Integration das Ziel des Dialogs, sondern Koexistenz, Zusammenarbeit in bestimmten Bereichen und friedliche Formen des Zusammenlebens“ (S. 95). Das ist nun wohl wiederum übertrieben: Weder eine gemeinsame Gotteslehre muss das Ziel sein, noch bloß das funktionierende Zusammenleben.

Heute lassen sich die Ziele theologischen Dialogs zwischen Christen und Muslimen wohl wie folgt benennen. (α) Sprachformen finden, die der andere verstehen kann – verstehen, um unüberwindbare Grundunterschiede zu erkennen. (β) Aus den unterschiedlichen Erfahrungs-, Formulierungs- und Argumentationsstrukturen neue Gesichtspunkte für die eigene theologische Arbeit beziehen. (γ) Kritik an problematischen Stellen üben und miteinander Auswege suchen. (δ) Die personale Nachvollziehbarkeit des eigenen Glaubenszeugnisses und der eigenen Denktradition überzeugend vorstellen. (ε) Gemeinsame oder unterschiedlich akzentuierende Orientierungsformeln für das gesellschaftliche Handeln entwerfen („Gestaltungsprioritäten, Werte, Menschenbilder“). - *Felix Körner, SJ.*