

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 55 (2008)

Heft: 1

Artikel: Fundamentaltheologie im Koran?

Autor: Knauer, Peter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761197>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Fundamentaltheologie im Koran?

Das II. Vatikanum lehrt über den Islam: Gottes „Heilswille umfasst [...] auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns [*nobiscum*] den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.“ (*Dogmatische Konstitution über die Kirche*, n 16)

Man kann dieses „mit uns den einen Gott anbeten“ in einem schwachen Sinn interpretieren: sie beten *wie wir* den einen Gott an. Die Formulierung lässt allerdings auch die starke Interpretation zu, dass es sich um ein im Tiefsten bereits *gemeinsames* Beten, um eine gegenseitige Verbundenheit im Gebet selbst handeln könnte. Sollte diese zweite Interpretation zutreffen, müsste man sich über gelegentlich vorkommende kirchliche Verbote gemeinsamen Betens eher verwundern. Aber welche der beiden Interpretationen man auch vorziehen mag, jedenfalls handelt es sich nach der Auffassung des Konzils um die Anbetung ein und desselben Gottes.

Dann liegt es nahe, dass sich für den Islam ähnliche Fragen stellen, wie sie in unserer katholischen Fundamentaltheologie untersucht werden. Wie kann man Gott erkennen? Gibt es Kriterien für eine göttliche Offenbarung? Wie verhalten sich Glaube und Vernunft zueinander? Vielleicht wird sich sogar herausstellen, dass es auch gemeinsame Antworten auf diese Fragen gibt. Aber wie ist dann auf christlicher Seite mit solchen Gemeinsamkeiten umzugehen?

Ich selbst bin katholischer Fundamentaltheologe und kein Fachmann für den Islam. Aber ich bin einfach dem Rat des muslimischen Überarbeiters und Herausgebers der Koranübersetzung von Max Henning gefolgt, den er in seinem Vorwort gibt: Es mag „eine weise Entscheidung“ sein, „den Koran das erste Mal von hinten nach vorne, grob gesehen also in der Reihenfolge seiner Offenbarung, zu lesen“¹. Diese Reihenfolge der Lektüre macht den Koran in der Tat am leichtesten verständlich. Ich habe bei der Lektüre vor allem auch auf Anspielungen auf biblische Texte bzw. Parallelen zu ihnen zu achten versucht und bin dabei in hohem Maß fündig geworden. Es hat mir Freude gemacht, den Koran mit Aufmerksamkeit zu lesen.

¹ *Der Koran – Das heilige Buch des Islam – Aus dem Arabischen von Max HENNING – Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried HOFMANN. München: Heinrich Hugendubel Verlag 1999, 11. Ich zitiere diese Ausgabe in heutiger Rechtschreibung. Die eingeklammerten Wörter stehen im Original; sie sind Verdeutlichungen durch den Herausgeber.*

Dass das Verhältnis von Glauben und Vernunft auch ein Gegenstand des Korans ist, geht zum Beispiel aus der wichtigen Aussage von Sure 10,100 hervor: Auf der einen Seite gilt: „Niemand kann glauben ohne Allahs Erlaubnis.“² Auf der anderen Seite heißt es unmittelbar anschließend: „Er aber zürnt denen, die ihren Verstand nicht gebrauchen.“ Die Wichtigkeit dieses letzteren Satzes kann man gar nicht genug unterstreichen. Der Koran selbst sieht den Verstand als eine von Gott empfangene Gabe an (Sure 23,78) und hält ihn bereits für die Gotteserkenntnis für nötig (Sure 2,164).

Der erste der beiden Sätze in Sure 10,100 hat eine zumindest formale Ähnlichkeit mit der Formulierung von Paulus: „Niemand kann sagen, Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist.“ (1 Kor 12,3) Glauben ist keine menschliche Leistung, sondern Gottes Geschenk. Christliches Glauben gibt es nur als Erfülltsein vom Heiligen Geist, von der Gegenwart Gottes im eigenen Herzen. Auch im Koran heißt es von den Glaubenden: „Sie – in ihre Herzen hat er den Glauben eingraviert, und er stärkt sie mit Seinem Geist.“ (Sure 59,22b)

Der zweite Satz weckt die Assoziation zu Mk 12,28–34 (Dialog über das Hauptgebot), wo Jesus eine „verständige“ Antwort so sehr zu schätzen weiß. An anderer Stelle wird Natanaël, der sich nicht gescheut hat, die zunächst wie ein Ausdruck des Unglaubens klingende kritische Frage zu stellen, was denn aus Nazaret Gutes kommen könne, von Jesus als „wahrer Israelit“ bezeichnet, „an dem kein Falsch ist“ (Joh 1,45–47). Was könnte es für ein größeres Lob für den redlichen Gebrauch des Verstandes geben?

Es unterliegt auch in der Sicht des Korans keinem Zweifel, dass der Glaube Gottes Geschenk ist. Deshalb kann es für den Koran keinen „Zwang im Glauben“ geben (Sure 2,256): „Und wenn dein Herr es gewollt hätte, wären alle auf Erden allesamt gläubig geworden.“ (Sure 10,99) Doch gilt gerade um der dem Koran so teuren Freiheit des Glaubens willen auch, dass man sich sogar bei der Lesung des Korans selbst des Verstandes bedienen muss. Man läuft sonst Gefahr, auch den Koran noch misszuverstehen, und in diesem Fall kann er sich nach seiner eigenen Aussage nur noch unheilvoll auswirken: „Und wir senden vom Koran herab, was eine Heilung und Barmherzigkeit für die Gläubigen ist; den Missetätern aber bringt es noch mehr Verderben.“ (Sure 17,82) Den Koran fundamentalistisch, also ohne Verstand und ohne Barmherzigkeit zu lesen, steht im Widerspruch zum Koran selbst. Ähnlich gilt auch von der

² Die Gottesbezeichnungen im Koran, „*Allah*“, „*Ila*“ und „*Alahumma*“ haben alttestamentliche Entsprechungen in „*El*“, „*Eloah*“ und „*Elohim*“. In den arabischen Sprachen ruft auch die katholische Kirche Gott mit dem Namen „*Allah*“ an; so zum Beispiel in den Messbuchtexten in Malta. Das Wort *Allah* bietet den Vorteil, keinen Plural zuzulassen. Bereits Max Henning wie auch der Überarbeiter seiner Übersetzung lassen das Wort „*Allah*“, das „Gott“ bedeutet, unübersetzt; wer als Europäer „Gott“ sage, sei „kaum ganz vom trinitären christlichen Gottesbild frei“ (ebd. 11). Mit dieser Begründung wird vielleicht übersehen, dass nach der Aussage des Korans selbst (Sure 29,46) die Muslime denselben Gott wie Juden und Christen anbeten.

christlichen Botschaft, dass sie Unverständigen, die auf ihre eigene Weisheit pochen (vgl. 1 Kor 1, 18f), zum „Todesgeruch“ werden kann (vgl. 2 Kor 2,16).

WIE KANN MAN GOTT ERKENNEN?

Wenn jemand sich auf göttliche Offenbarung beruft, stellt sich fundamentaltheologisch gesehen eine Reihe von Fragen. Wer soll denn dieser Gott sein, und wie wird er erkannt? Zu sagen, dass nur durch Gottes Offenbarung an den Tag kommt, wer Gott ist, wäre wohl eine *petitio principii*. Denn welche Kriterien gibt es dafür, dass es sich tatsächlich um Gottes Offenbarung handelt? Auch diese Frage ist zu klären.

Von den beiden ersten Fragen, wer Gott sein soll und wie er erkannt wird, muss die erste zuerst beantwortet werden. Denn ehe man auf die Frage eingehen kann, wie Gott erkannt wird, muss man sich zunächst darüber im Klaren sein, wer denn der Gott, auf den sich die betreffende Botschaft beruft, überhaupt sein soll. Erst nachdem geklärt ist, was das Wort „Gott“ in der christlichen Botschaft bzw. im Islam bedeuten soll, ist es sinnvoll zu fragen, ob dieser Gott existiert oder vielleicht doch nur ausgedacht ist.

Auf meine Frage, wer denn Gott überhaupt sein soll, habe ich auch von Theologen immer wieder anstatt einer Antwort nur gehört, dies sei schwierig zu sagen. Tatsächlich besteht eine Schwierigkeit: Angeblich fällt Gott nicht unter unsere Begriffe. Aber wie kann man dann überhaupt noch von ihm reden? Diese Frage wird nur zu oft völlig verdrängt. Vielleicht hängt auch die heutige Krise des Christentums eng mit der Verdrängung dieser Frage zusammen. Man setzt ganz zu Unrecht bei der Rede von „Gott“ immer voraus, jedermann wisse bereits, was dieses Wort bedeutet; es wird weithin unterlassen, aus der Sicht der christlichen Botschaft über die Bedeutung des Wortes „Gott“ Rechenschaft zu geben. Nach meiner Erfahrung öffnet sich die christliche Botschaft überhaupt erst dann, wenn man sie mit solchen Fragen angeht. Vielleicht ist dies auch beim Koran der Fall.

Sowohl die christliche Botschaft wie auch der Koran geben auf die Frage, wer „Gott“ sein soll, durchaus eine genaue und letztlich die gleiche Antwort. Diese Antwort lautet der Sache nach, dass wir von Gott immer nur das ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. Gott kann nur in der Anerkennung unserer eigenen Geschöpflichkeit erkannt werden. Wir wissen nicht erst, wer Gott ist, um dann zu sagen, er habe die Welt geschaffen, sondern die einzige Weise, überhaupt von Gott zu wissen, besteht in der Anerkennung unseres eigenen Geschaffenseins. Gott ist, „ohne wen nichts ist“. Dies ist eine Antwort, welche die Unbegreiflichkeit Gottes wahr; zugleich gibt sie darüber Rechenschaft, wie man dennoch von ihm reden kann.

Ganz wie die christliche Botschaft versteht auch der Koran unter Gott den Schöpfer von Himmel und Erde: „Alles ist von Allah.“ (Sure 4,78) Er hat „die

Himmel und die Erde geschaffen und die Finsternisse und das Licht gemacht“ (Sure 6,2). Selbst das Übel kann nur als geschaffen existieren: „Ich suche Zuflucht zum Herrn des Morgengrauens vor dem Übel dessen, was er erschaffen hat“ (Sure 113,1–2); ähnlich sagt auch Jesaja von Gott: „Der Licht bildende und Dunkel schaffende, der Frieden wirkende und Böses schaffende, ich, der Herr, wirkend all dies.“ (Jes 45,7) Es gilt: „Kein Blatt fällt nieder, ohne dass er es weiß.“ (Sure 6,59) Jesus sagte: „Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt.“ (Mt 10,30) Gottes Selbstvorstellung lautet im Koran:

„Er ist Allah, außer dem es keinen Gott gibt. Er kennt das Verborgene und das Offenbare. Er ist der Erbarmer, der Barmherzige. Er ist Allah, außer dem es keinen Gott gibt: der Herrscher, der Heilige, der Heilbringende, der Glaubengewährende, der Beschützer, der Erhabene, der Unwiderstehliche, der Majestätische. Preis sei Allah, (erhaben ist er) über alles, was sie ihm beigesellen. Er ist Allah, der Schöpfer, der Urheber, der Formgebende. Sein sind die schönsten Namen. Ihn preist, was in den Himmeln und auf Erden ist; Er ist der Mächtige, der Weise.“ (Sure 59,22–24)

Allahs Schaffen geschieht durch das Wort: „Er ist der Schöpfer der Himmel und der Erde, und wenn er eine Sache beschließt, spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘, und sie ist.“ (Sure 2,117) Er ist „lebendig und ewig“, „allwissend und allmächtig“, „auf nichts in aller Welt angewiesen.“ (Sure 3,2.29.97) „Und er ist es, der euch Gehör, Augenlicht, Verstand und Gemüt gab.“ (Sure 23,78) Er bleibt mächtig selbst im Widerwillen der Menschen gegen ihn: Die Sünde kommt „von euch selber“; aber „Siehe, Allah hat Macht über alle Dinge.“ (Sure 3,165) „Weißt du nicht, dass Allahs die Herrschaft des Himmels und der Erde ist und dass ihr außer Allah weder Beschützer noch Helfer habt?“ (Sure 2,107)

Es geht bei unserem Geschaffensein nicht nur um den Anfang der Welt, sondern um jeden Augenblick ihrer Existenz. Alles in der Welt verweist auf Gott:

„Siehe, in der Schöpfung der Himmel und der Erde und in dem Wechsel der Nacht und des Tages und in den Schiffen, welche das Meer durcheilen mit dem, was den Menschen nützt, und in dem, was Allah vom Himmel an Wasser nieder sendet, womit er die Erde nach ihrem Tode belebt, und was er an allerlei Getier auf ihr verbreitet, und in dem Wechsel der Winde und der Wolken, die dem Himmel und der Erde dienen – wahrlich, in all dem sind Zeichen für Leute von Verstand.“ (Sure 2,164)

„Und er ist es, der vom Himmel Wasser hinabsendet. Wir bringen dadurch die Keime aller Dinge heraus, und aus ihnen bringen wir Grünes hervor, aus dem Wir dichtgeschichtetes Korn sprießen lassen, und aus den Palmen, aus ihrer Blütenscheide, niederhängende Fruchtbüschel; und Gärten mit Reben und Oliven und Granatäpfeln, einander ähnlich und unähnlich. Beobachtet ihre Frucht, wenn sie sich bildet und reift. Siehe, darin sind wahrlich Zeichen für gläubige Leute.“ (Sure 6,99)

Man braucht sich also nur auf Erden umzuschauen; alles, was existiert, verweist auf ihn.

Gott ist jedem Menschen „näher als seine Halsschlagader“ (Sure 50,16); „*intimior intimo meo*“, hatte bereits Augustinus gesagt (*Confessiones* 3,6,11). Und dieser Gott will das Heil nicht nur einiger, sondern aller Menschen: „Wenn eure künftige Wohnung bei Allah euch unter Ausschluss anderer Menschen zusteht, so wünscht euch doch den Tod, wenn ihr wahrhaftig seid.“ (Sure 2,94) In der Sicht des Korans ist eine solche andere ausschließende Vorstellung vom Jenseits völlig widersinnig.

Auch nach der christlichen Botschaft „will Gott, dass alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4). „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen.“ (Röm 11,32) Obwohl kein Mensch aus eigener Kraft Gemeinschaft mit Gott erlangen kann, wird Gott doch alle Menschen von ihrer Sünde trennen.

Gott „macht auch die Toten wieder lebendig. Und er hat Macht über alle Dinge.“ (Sure 30,50) In Röm 4,19 bezeichnete Paulus Gott als den, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“. So ist Gottes Barmherzigkeit und Gnade „besser als alles“ (Sure 3,157; 10,58), ähnlich wie es in Psalm 63,4 heißt: „Deine Güte ist besser als Leben.“ Allah ist der „festeste Halt“ (Sure 2,296). An ihn zu glauben stellt die befreiende Alternative zu jeder Form von Weltvergötterung, aber dann auch von Verzweiflung an der Welt dar. „Gott alleine genügt mir!“ (Sure 9,129) Wer denkt hier nicht an das „*Nada te turbe ... solo Dios basta*“ einer Teresa von Ávila oder das „Deine Gnade genügt mir“ in den Geistlichen Übungen von Ignatius von Loyola (GÜ, n. 234,5)?

Alle diese Aussagen des Koran – es wäre möglich, noch seitenlang damit fortzufahren – könnte jeder Christ unterschreiben. Es ist auch keine nur einseitige Behauptung des Konzils, dass die Muslime mit uns denselben Gott anbeten. Vielmehr sagt bereits der Koran selbst ausdrücklich in Bezug auf „das Volk der Schrift“, also in Bezug auf Juden und Christen: „Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe.“ (Sure 29,46; vgl. auch Sure 2,62.139)

Aber wie kommt man nun zur Erkenntnis dieses Gottes? Es wurden bereits mehrere Belege dafür zitiert, dass die Welt auf ihn verweise: Alles, was überhaupt existiert, ist „Zeichen für Leute, die nachdenken“ (Sure 13,3). Gott selber übersteigt jedoch alles Begreifen, er ist der „unvorstellbar Mächtige“ (Sure 14,48). Man kann von ihm immer nur seine Schöpfung begreifen, die auf ihn verweist. Gott ist, ohne wen nichts anderes sein oder gedacht werden kann. Eine besonders eindrückliche Erläuterung dieser Gotteserkenntnis findet sich in Sure 6,75–79:

„Und so zeigten wir Abraham das Königreich der Himmel und der Erde, damit er zu den Festen im Glauben gehöre. Doch als die Nacht ihn überschattete, sah er einen Stern. Er rief: ‚Das ist mein Herr!‘ Als er aber unterging, sprach er: ‚Ich liebe nicht, was untergeht.‘ Und als er den Mond aufgehen sah, sprach er: ‚Das

ist mein Herr!' Und als er unterging, sagte er: ‚Wahrlich, wenn mich mein Herr nicht leitet, bin ich einer der Irrenden.‘ Doch als er die Sonne aufgehen sah, rief er: ‚Das ist mein Herr – das ist das Größte!‘ Als sie jedoch unterging, sagte er: ‚O mein Volk, ich habe nichts mit euren Göttern zu schaffen! Siehe, ich richte mein Angesicht lauterem Glauben auf den, der die Himmel und die Erde erschaffen hat, und ich gehöre nicht zu denen, die (Gott) Gefährten geben.‘“

Alles, was in irgendeiner Weise der Veränderung unterworfen ist, kann immer nur das sein, was auf Gott verweist, und darf nie mit ihm verwechselt werden.

Man könnte diesen Abschnitt des Koran mit der Weise vergleichen, wie bereits Augustinus alle Seinsstufen der Welt betrachtet (*Confessiones* 9,10) und jedes Mal nur sagen kann: Sie sind nicht Gott, sondern verweisen auf ihn:

„Siehe, es sind Himmel und Erde, sie rufen aus, dass sie geschaffen sind. Denn sie wechseln und verändern sich. Was aber nicht geschaffen ist und dennoch ist, bei dem gibt es nichts, was zuvor noch nicht war, denn dies heißt wechseln und sich verändern. Sie rufen auch aus, dass sie sich nicht selbst geschaffen haben: Wir sind deshalb, weil wir geschaffen sind; wir waren nicht, bevor wir wurden, so dass wir von uns her hätten werden können. Und die Stimme der Rufenden ist die Evidenz selbst. Du also, Herr, hast sie geschaffen, der du schön bist, denn sie sind schön; der du gut bist, denn sie sind gut; der du bist, denn sie sind. Doch sind sie nicht in der Weise schön und sind nicht in der Weise gut und nicht in der Weise sind sie, wie du, ihr Schöpfer, mit dem verglichen sie weder schön sind noch gut sind noch sind. Dank dir wissen wir dies, und unser Wissen ist im Vergleich zu deinem Wissen Unwissenheit.“ (Augustinus, *Confessiones* 11,6,4)

Augustinus erläutert in diesem Abschnitt, was man später mit dem Begriff „Analogie“ bezeichnet hat: Man kann grundsätzlich von Gott nur hinweisend, analog sprechen, und zwar in den drei Weisen der „*via affirmativa*“ (dem bejahenden Erkenntnisweg), der „*via negativa*“ (dem verneinenden Erkenntnisweg) und der „*via eminentiae*“ (dem Weg des Überstiegs). Von aller positiven Vollkommenheit der Welt her schreibt man Gott hinweisend Übervollkommenheit zu. Alle Begrenzung, die der Welt zukommt, ist in Bezug auf Gott zu bestreiten. Aber selbst wenn man Gott auf diese Weise grenzenlose Seinsfülle zuschreibt, so ist dies noch immer wie nichts im Vergleich zu ihm selbst. Deshalb wird das IV. Laterankonzil (1215) sagen: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine so große Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit auszusagen wäre.“ (DH 806) Dadurch unterscheidet sich dieses Gottesverständnis von einer bloßen Projektion, bei der die Ähnlichkeit notwendig wechselseitig wäre. Die Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber bleibt einseitig; Gott ist seinerseits nicht der Welt ähnlich, sondern übersteigt alles Begreifen. Vermutlich würden auch mit ihrem Koran vertraute Muslime einer solchen Anerkennung der Absolutheit und Unvergleichlichkeit Gottes nur zustimmen (Sure 112,4: „Und es gibt keinen der Ihm gleicht“).

Warum muss alles, was sich verändert, als geschöpfllich, nämlich als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ausgesagt werden? Veränderung bedeutet im Unterschied zu einer von vornherein bestehenden Verschiedenheit zweier Sachverhalte, dass ein und derselbe Sachverhalt doch nicht ganz derselbe bleibt; es gelingt aber nicht, dies in einen sich völlig identisch bleibenden Teil und einen nicht mehr identischen Teil aufzutrennen. Vielmehr besteht eine gegenseitige Durchdringung von Identität und Nicht-identität, die sich logisch widerspruchsfrei nur durch die Angabe zweier Hinsichten beschreiben lässt, die sich ihrerseits nicht wiederum ausschließen. Als solche Hinsichten kommen nur „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ in Frage.

Die Gotteserkenntnis besteht sowohl im Christentum wie im Islam in der Anerkennung der eigenen Geschöpfllichkeit, die man niemals hinter sich lassen kann. Diese Gotteserkenntnis geschieht allerdings genau genommen nicht in einem Schluss von der Welt auf Gott (denn dann müsste er unter Begriffe fallen), sondern in einem Schluss von der Veränderlichkeit und Endlichkeit der Welt auf ihre Geschöpfllichkeit. Für unser schlussfolgerndes Denken ist die Anerkennung unserer Geschöpfllichkeit die logische Endstation. Sie erlaubt kein weiteres Schließen, sondern nur ein hinweisendes Sprechen in Bezug auf Gott. Es bleibt dabei, dass wir ihn nur dadurch erkennen, dass wir das von ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. In sich selbst fällt Gott nicht unter Begriffe. Es gibt auch keine noch Gott übergreifenden Denkprinzipien.

Nach der Lehre der katholischen Kirche kann Gott aus dem Geschaffenen, also aufgrund unserer Geschöpfllichkeit (dass die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist), mit der *Vernunft* erkannt werden (vgl. I. Vatikanum, DH 3004). Denn unser Geschaffensein ist keine zusätzliche Eigenschaft zu unserem Sein, sondern vollkommen mit unserem Sein identisch. Wir sind genau in dem Maße geschaffen, in dem wir sind. Unser eigenes Sein aber ist Vernunftgegenstand und damit ist es auch unser Geschaffensein, wenn es tatsächlich mit unserem Sein identisch ist. Der *Glaube* beginnt erst da, wo es um *Gemeinschaft* mit Gott geht.

Das Grundanliegen des Koran in allen seinen Aussagen ist es, zum einen die Absolutheit Gottes zu wahren und dass um keinen Preis irgendetwas in der Welt vergöttert werde. Zum anderen aber geht es darum, Gott als den Barmherzigen zu preisen. Es gibt keine Sure des Korans, in der nicht von der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist. Die eigentliche Offenbarung ist die der Barmherzigkeit Gottes. Dies geht sehr deutlich aus Sure 93 hervor:

„Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen! Beim lichten Tag! Und bei der dunklen Nacht, wenn sie still wird! Der Herr hat dich nicht verlassen und er verabscheut dich nicht! Und wahrlich, das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits. Und der Herr wird dir gewiss bald geben, und du wirst zufrieden sein.“

Fand er dich nicht als Waise und nahm dich auf? Und fand er dich nicht verirrt und leitete dich? Und fand er dich nicht arm und machte dich reich? Daher, was die Waise anlangt, benachteilige sie nicht! Und was den Bittsteller anlangt, weise ihn nicht ab! Und was deines Herrn Wohltaten anlangt, sprich darüber!“

Diese Sure könnte man als die Mitte des Koran bezeichnen. Sie gilt im Licht und im Dunkel, in überhaupt jeder Situation: Weil Gott uns barmherzig ist, können wir einander barmherzig sein. Und welcher Christ könnte einer solchen Aussage nicht zustimmen? Man kann nicht einmal sagen, dass eine solche Aussage durch die christliche Botschaft noch überboten werden könnte. Was könnte es Größeres geben als diese Barmherzigkeit Gottes, die uns barmherzig sein lässt? Solange etwas Größeres gedacht werden könnte, wäre sie gar nicht die Barmherzigkeit Gottes.

KRITERIEN FÜR EINE GÖTTLICHE OFFENBARUNG

Die Rede von Muhammad als einem und sogar dem „Propheten“ (z. B. Sure 7,158), ja dem „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40), also dem letztlich bestätigenden Propheten, bezeichnet ihn als Träger göttlicher Offenbarung. Aber die bloße Behauptung, Offenbarungsträger zu sein, oder eine noch so starke subjektive Gewissheit, eine Offenbarung zu haben, ist noch keine Garantie für die Tatsächlichkeit von Offenbarung, also für die Wahrheit der Behauptung, eine Offenbarung zu haben. Fundamentaltheologie unterscheidet – wie es jeder vernünftige Mensch tut – zwischen der bloßen Feststellung der Existenz einer Behauptung und der Anerkennung ihrer Wahrheit. Mit dem ersten für sich allein ist noch nicht das zweite gegeben. Es genügt nicht, dass ein angeblicher Offenbarungsträger von der Wahrheit seiner Botschaft vollkommen überzeugt ist, damit auch andere diese Botschaft mit Recht annehmen können. Bloße subjektive Gewissheit oder auch eventuelle Trance-Erfahrungen sind keine Wahrheitsgarantie. Im übrigen wird jeder, dem an der Verantwortung seines Glaubens liegt und der seines Glaubens gewiss sein will, diese Selbstgewissheit des Glaubens nur gewinnen können, wenn er „die Möglichkeit seiner Unmöglichkeit oder Unnötigkeit konsequent durchdenkt“³, sich also mit Einwänden wirklich auseinandersetzt.

Auch Muhammad setzt sich immer wieder mit der Frage nach den Kriterien von Offenbarung auseinander. Er sieht sich allein schon deshalb zur Auseinandersetzung mit dieser Frage genötigt, weil seine Botschaft von vielen abgelehnt wird. Dies gilt nicht nur von Muhammad, sondern auch von den anderen Propheten vor ihm: „Doch nie kam ein Prophet zu ihnen, ohne dass sie ihn verspottet hätten.“ (Sure 43,7) Im Neuen Testament sagt Jesus zu seinen

³ So mit Recht BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*. In: DERS.: *Kerygma und Mythos I*. Hamburg Volksdorf: Reich 1951, 32.

Jüngern: „Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet. Denn so wurden schon die Propheten vor euch verfolgt.“ (Mt 5,11f)

Der Koran nennt die Gründe derer, die seine Botschaft zurückweisen: „Und die, welche kein Wissen haben, sagen: ‚Wenn doch Allah zu uns spräche oder du uns ein Zeichen brächtest!‘ Mit ähnlichen Worten sprachen die Leute vor ihnen (schon) so. Ihre Herzen sind einander ähnlich.“ (Sure 2,118abcd) Es handelt sich um einen für Muhammad selbst offenbar bereits langweiligen Einwand. Gott sagt zu ihm: „Für Leute von Glauben zeigten Wir die Zeichen schon deutlich genug. Siehe, Wir entsandten dich mit der Wahrheit, als Freudenboten und Warner; und für die Bewohner der Hölle bist du nicht verantwortlich.“ (Sure 2,118e.119; vgl. 7,188d: „Ich bin nur ein Warner und Verkünder froher Botschaft für ein gläubiges Volk.“) Diejenigen, welche die Botschaft zurückweisen, scheinen zu fordern, dass Gott entweder direkt zu ihnen spräche oder einen eventuellen Boten durch unwiderlegliche Zeichen beglaubigt. Stattdessen beruft sich Muhammad als eigentliches Zeichen auf den Inhalt seiner Botschaft, die er, wie wir Christen vielleicht sagen würden, zugleich als „Gesetz“ (Warnung) und als „Evangelium“ (Freudenbotschaft) versteht. Und nicht ihn trifft die Verantwortung für die Ablehnung seiner Botschaft.

Gegenüber der Vorstellung von einer die Freiheit des Menschen überwältigenden Offenbarung antwortet der Koran geradezu spottend: „Erwarten sie etwa, dass Allah ihnen im Schatten der Wolken erscheint und auch die Engel? Doch dann wäre die Sache schon entschieden.“ (Sure 2,210ab) Auch die Vorstellung einer Offenbarung durch irgendwelche himmlische Wesen lehnt der Koran als mit der Freiheit des Glaubens unvereinbar ab: „Und sie sprechen: ‚Warum ist denn kein Engel zu ihm herabgesandt worden?‘ Aber wenn Wir einen Engel hinabgesandt hätten, so wäre die Sache entschieden gewesen.“ (Sure 6,8abc) Auch das Folgende ist kein sinnvoller Einwand: „Und sie sagten: ‚Warum wurde dieser Koran nicht auf eine führende Persönlichkeit aus den beiden Städten⁴ herabgesandt?‘ Die Antwort lautet: ‚Verteilen etwa sie die Barmherzigkeit deines Herrn?‘“ (Sure 43,31.32a)

Bereits in Bezug auf Noah heißt es: „Und die Anführer seines Volkes, die nicht glaubten, sagten: ‚Wir sehen in dir nur einen Menschen wie wir. Und wir sehen, dass dir nur die Niedrigsten unter uns folgen, in übereiltem Entschluss. Und wir sehen in euch auch keinen Vorzug über uns, sondern halten euch für einen Lügner.‘“ (Sure 11,27) Auch Paulus hat darauf hingewiesen, dass sich unter den Anhängern des christlichen Glaubens „nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme“ (1 Kor 1,26) finden; er sah mit Recht darin keinen Einwand gegen die Wahrheit seiner Botschaft.

⁴ Mit den beiden Städten sind Mekka und Ta'if gemeint.

Muhammad weiß sich von Gott aufgefordert, sich nicht in einer Art „*theologia gloriae*“ auf göttliche Schätze oder auf übermenschliche Einsichten oder sonstige Prachtentfaltung zu berufen: „Sprich: Ich sage zu euch nicht: ‚Bei mir sind Allahs Schätze‘ und nicht: ‚Ich kenne das Verborgene‘. Auch sage ich nicht zu euch: ‚Ich bin ein Engel‘. Ich folge nur dem, was mir geoffenbart wurde.“ (Sure 6,50). Sich selbst hat Muhammad als ungelehrt bezeichnet (Sure 7,158). Eine *theologia gloriae* schreibt der Koran dagegen dem Pharao gegenüber Mose zu:

„Und Pharao ließ unter seinem Volk verkünden: ‚O mein Volk! Gehören das Königreich von Ägypten und diese Ströme, die es durcheilen, nicht mir? Schaut ihr euch denn nicht um? Bin ich etwa nicht besser als dieser Verächtliche da, der sich kaum verständlich machen kann? Warum sind ihm denn keine Armbänder aus Gold angelegt worden, oder sind keine Engel in seinem Gefolge gekommen?“ (Sure 43,51–53)

Der Koran weist die Forderung nach solchen Zeichen ähnlich zurück, wie sie auch immer wieder von Jesus abgelehnt wurde (vgl. Mt 12,38f; 16,1–4; Mk 8,12):

„Und sie sagen: ‚Wir glauben dir niemals, ehe du uns nicht aus der Erde eine Quelle hervorsprudeln lässt; oder bis du, wie du behauptest, den Himmel in Stücken auf uns niederfallen lässt oder Allah und die Engel uns gegenüberstellst; oder bis du ein Haus aus Gold besitzt oder in den Himmel aufsteigst; und wir wollen nicht eher an dein Hinaufsteigen glauben, bis du uns ein Buch herabkommen lässt, das wir lesen können.‘ Sprich: ‚Preis sei meinem Herrn! Bin ich mehr als ein Mensch, ein Gesandter?‘ Und nichts hindert die Menschen am Glauben, wenn die Rechtleitung zu ihnen gekommen ist, außer ihr Einwand: ‚Hat Allah nur einen Menschen entsandt?‘“ (Sure 17,90–94)

Gott hat die Propheten nicht zu Wesen gemacht, die keine Nahrung aufnehmen müssten oder unsterblich wären (Sure 21,8). Sie sind ganz gewöhnliche Menschen. Auch der Koran ist nach Sure 17,93 offenbar kein vom Himmel gefallenes Buch, wenngleich sein Inhalt im Himmel von Ewigkeit her besteht (vgl. Sure 43,4) und unausschöpflich ist: „Sprich: ‚Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, wahrlich, das Meer wäre erschöpft, bevor die Worte meines Herrn versiegen, selbst wenn wir noch einmal soviel (Meer) dazu brächten.‘“ (Sure 18,109)

So soll sich Muhammad nach dem Koran allein auf den Inhalt seiner Offenbarung berufen. Das Kriterium ist die *Unüberbietbarkeit*⁵ des Gesagten selbst:

⁵ In katholischer Theologie ist das Kriterium der Unüberbietbarkeit vor allem von Anselm von Canterbury (1033–1109) entfaltet worden, der im Dialog mit Juden und Muslimen stand. Noch im voraus zu aller Offenbarung gilt bereits in Bezug auf Gott, dass er nicht nur solcher Art ist, dass nichts Größeres gedacht werden kann [*quo maius cogitari non possit*], sondern dass er größer ist als alles, was gedacht werden kann [*maius quam cogitari possit*] (*Proslogion* 15). Das erste besagt, dass auch Gott plus Welt nicht größer als Gott sind. Dies ist *in recto* eine Aussage

„Und dieser Koran konnte von niemand ersonnen werden, außer von Allah. Er ist eine Bestätigung dessen, was ihm vorausging, und – kein Zweifel ist daran – eine (vollständige) Darlegung der (schriftlichen) Offenbarungen des Herrn der Welten. Dennoch sagen sie: ‚Er hat ihn sich ausgedacht!‘ Sprich: ‚So bringt wenigstens eine einzige ebenbürtige Sure hervor, und ruft dafür an, wen ihr könnt – außer Allah – sofern ihr wahrhaftig seid.‘“ (Sure 10,38).

Mit diesem Kriterium der Unüberbietbarkeit ist wohl weit mehr als bloß die literarische Vollkommenheit des Koran gemeint, die in seinem auserlesenen Arabisch besteht. Der Koran ist nur deshalb auf Arabisch geschrieben, „damit ihr verstehen möget“ (Sure 43,3b). Vielmehr dürfte es in seiner Unüberbietbarkeit darum gehen, dass nur ein solches Wort als Gottes Wort verstanden werden kann, das alles andere umfasst und übergreift und gegenüber dem nichts noch Größeres aussagbar ist. Dies ist in der Tat grundlegendes Kriterium für göttliche Offenbarung. Wie könnte etwas Wort Gottes sein, wenn es durch ein anderes Wort noch überboten werden könnte? So sagt Paulus: „Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: Was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“ (1 Kor 2,9) Auch nach dem Koran empfängt man in der verheißenen Gemeinschaft mit Gott „weit mehr“, als man zu begehren vermag (vgl. Sure 50,35).

Es gibt zugleich ein inneres Kriterium im Herzen der Glaubenden: „Er ist es, Welcher innere Ruhe in die Herzen der Gläubigen hinabsandte, damit ihr Glaube an Glauben zunehme – denn Allahs sind die Heerscharen der Himmel und der Erde, und Allah ist wissend und weise.“ (Sure 48,4) Man fühlt sich hier an das Augustinuswort erinnert: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“ (*Confessiones* 1,1,1) Gottes Wort – wenn es denn verstanden wird – hat eine Überzeugungsmacht, der nichts anderes gleichkommt; es führt zu einer Gewissheit, die nicht mehr gesteigert werden kann und gegenüber der anderes nicht mehr in Frage kommt. „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens.“ (Joh 6,68b) Im Koran steht entsprechend: „An welche Offenbarung wollen sie denn glauben, wenn nicht an Allah und seine Botschaft?“ (Sure 45,6) So „hat euch Allah den Glauben lieb gemacht und ihn in euren Herzen verankert“ (Sure 49,7b).

über die Welt, nämlich dass sie in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, vollkommen darin aufgeht, ohne Gott gar nicht sein zu können. Das zweite unterstreicht, dass Gott selbst unter keine Begriffe gefasst werden kann und deshalb auch weder Ausgangspunkt noch Gegenstand noch Ergebnis von Schlussfolgerungen sein kann. Damit werden all die unzutreffenden Anselmdeutungen widerlegt, die ihm zuschreiben, er wolle aus einem Gottesbegriff (dessen Möglichkeit er ja gerade bestreitet) Gottes Existenz herleiten. Die beiden Formulierungen entsprechen dem muslimischen „*Allah akbar*“ = Gott ist größer (als alles). – Grundsätzlich gilt: Aussagen in Bezug auf Gott müssen, um wahr zu sein, solcher Art sein, dass sie nicht noch steigerungsfähig sind.

Für die Unüberbietbarkeit des Inhalts der Offenbarung und ihre gewissmachende Kraft ist Kriterium auch die Auswirkung im Leben. Bert Brecht hat in seinem Gedicht „Der Zweifler“⁶ als Kriterium für überhaupt jedes Wort, das man glauben soll, formuliert: „Aber vor allem / Immer wieder vor allem anderen: Wie handelt man / Wenn man euch glaubt, was ihr sagt? Vor allem: Wie / handelt man?“

Würde die Botschaft tatsächlich zu einem liebevollen Leben, zu einem Leben in Barmherzigkeit helfen? Dieses Kriterium für Offenbarung setzt voraus, dass der Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich im Voraus zum Glauben einsichtig gemacht werden kann. Jedenfalls im christlichen Verständnis bringt Offenbarung keine zusätzlichen sittlichen Normen mit sich, sondern befreit den Menschen aus der Macht jener Angst um sich selbst, die ihn sonst immer wieder daran hindert, sich menschlich anstatt unmenschlich zu verhalten.

Es heißt ausdrücklich nicht: „Wie handelt *ih*r, die ihr das verkündet?“ Die Glaubenswürdigkeit einer Verkündigung kann nicht daran festgemacht werden, wie der Verkündende selber lebt, sehr wohl aber daran, wie sie sich bei jedem auswirken würde, der sie tatsächlich annimmt. Es kann durchaus geschehen, dass der Verkündende selbst sich an seine eigene Botschaft gar nicht hält. Dadurch wird nicht die Botschaft unglaubwürdig, sondern sie stellt dann ihren Botschafter bloß. So kann sich auch Muhammad zuweilen gegen die angeblich Glaubenden selbst wenden: „O ihr, die ihr glaubt! Warum sagt ihr, was ihr nicht tut?“ (Sure 61,2) Erst recht warnt der Koran vor jeder Form von Heuchelei (beim Gebet nur „gesehen werden wollen“, Sure 107,6).

Nach der christlichen Botschaft wirkt sich der Glaube als die Liebe zu Gott, nämlich die Anerkennung seiner Liebe zu uns, in den guten Werken, der Liebe zum Nächsten, aus (vgl. Mk 12,28–34). Denn in der Gemeinschaft mit Gott lebt man nicht mehr unter der Macht der Angst um sich selbst, sondern hat gleichsam den Rücken frei, um alle eigenen Kräfte zum Wohl der Welt und des Nächsten einzusetzen. Dem steht der Koran in seinen grundlegenden Aussagen nicht nach: „Und suche mit dem, was dir Allah gegeben hat, die künftige Wohnung, ohne deinen Anteil in dieser Welt zu vergessen. Und tu Gutes, so wie Allah dir Gutes tat, und stifte kein Verderben auf Erden; siehe, Allah liebt nicht die, welche Unheil stiften.“ (Sure 28,77) Gerade im Verlangen nach der ewigen Gemeinschaft mit Gott soll man der Welt zugewandt bleiben und in ihr das Gute tun. Sogar wenn man selber in Not ist, solle man sich noch bemühen, sich der Armen, der Waisen und der Gefangenen anzunehmen (Sure 76,8). Man soll auch nicht spenden, „um dafür selbst mehr zu empfangen“ (Sure 74,6).

Immer wieder heißt es, man solle Böses mit Gutem abwehren (Sure 13,22; 23,96; 28,54). „Sage den Gläubigen, dass sie denen verzeihen sollen, die nicht mit den

⁶ BRECHT, Bert: *Gesammelte Werke in acht Bänden*, VIII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967, 510f.

Tagen Allahs rechnen.“ (Sure 45,14a) „Wer aber geduldig ist und verzeiht – das ist fürwahr die richtige Art der Entschlossenheit.“ (Sure 42,43) Im Vertrauen auf Allah kann man geduldig ertragen, was einem an Leid zugefügt wird (vgl. Sure 14,12). Sogar von der Feindesliebe ist die Rede: „Vielleicht lässt Allah zwischen euch und denen von ihnen, die euch feind sind, Freundschaft entstehen. Allah ist mächtig, und Allah ist verzeihend, barmherzig.“ (Sure 60,7)

„Diener des Erbarmers“ (Sure 25,63) sind diejenigen, „die niemand töten, wo Allah doch zu töten verboten hat, außer nach Gesetz und Recht“ (ebd., 68). Denn in der Sicht des Koran besteht das Böse darin, Menschen zu unterdrücken und „ohne jede Rechtfertigung Gewalttaten zu verüben“ (Sure 42,42). Als Gottes Wort empfängt Mohammed im Koran den folgenden Bezug auf die Thora: „Aus diesem Grunde haben Wir den Kindern Israels angeordnet, dass, wer einen Menschen tötet, ohne dass dieser einen Mord begangen oder Unheil im Lande angerichtet hat, wie einer sein soll, der die ganze Menschheit ermordet hat. Und wer ein Leben erhält, soll sein, als hätte er die ganze Menschheit am Leben erhalten.“ (Sure 5,32ab) In solchen Sätzen klingt mit dem Hinweis auf „die ganze Menschheit“ an, dass diese Ethik „ohne Ansehen der Person“ (vgl. Röm 2,11; Jak 2,9) universale Geltung beansprucht.

Auch über Christen, die wirklich nach ihrem Glauben leben, sagt der Koran: „in die Herzen derer, die ihm [Jesus] folgten, legten wir Güte und Barmherzigkeit“ (Sure 57,27). Muhammads eigene Sendung lässt sich mit solchen Worten zusammenfassen: „Und wir entsandten dich fürwahr als eine Barmherzigkeit für alle Welt.“ (Sure 21,107)

Aber gibt es nicht im Koran auch Stellen, die geradezu zur Gewalt aufzurufen scheinen? Ist es möglicherweise unredlich, hier nur die Stellen zu zitieren, die zum Frieden und zur Versöhnung mahnen? In der Tat kennt der Koran ein Recht zum Gewaltgebrauch, aber nur um noch größere Gewalt zu verhindern. Nur Angreifer dürfen bekämpft werden (vgl. Sure 4,90). „Erlaubnis (zur Verteidigung) ist denen gegeben, die bekämpft werden – weil ihnen Unrecht angetan wurde – und Allah hat gewiss die Macht, ihnen beizustehen, jenen, die schuldlos aus ihren Wohnungen vertrieben wurden, nur weil sie sagten: ‚Unser Herr ist Allah!‘“ (Sure 22,39). „Und bekämpft auf Allahs Pfad, wer euch bekämpft, doch übertretet nicht.“ (Sure 2,190a). Das „doch übertretet nicht“ meint, dass man nicht, anstatt noch mehr Gewalt zu verhindern, vielmehr zur Eskalation der Gewalt beiträgt. Dies ist die gleiche Lehre über die Erlaubtheit der Selbstverteidigung mit dem Verbot jeden Übermaßes, die sich auch bei Thomas v. Aquin findet: „Und wenn somit jemand zur Verteidigung des eigenen Lebens größere Gewalt anwendet, als notwendig ist, wird es unerlaubt sein. Wenn er aber maßvoll die Gewalt zurückweist, wird es eine er-

laubte Verteidigung sein.“ (*Summa theologica, II-II q64 a7 ad c*)⁷ Aber trotz der Legitimität der Verteidigung gilt auch im Koran, solange das Unrecht sich nur auf einen selbst bezieht und nicht auch andere zu verteidigen sind: „Wenn ihr es aber geduldig erduldet, ist dies besser für euch Geduldigen.“ (Sure 16,126) Vgl. Mt 5,39: „Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ Allerdings hätte der barmherzige Samariter von Lk 10,30–35, wäre er früher am Ort des Geschehens angekommen und hätte er vielleicht sogar genügend Begleiter gehabt, gewiss nicht zunächst einmal tatenlos zugesehen, bis die Räuber damit fertig wären, den unter sie Gefallenen zusammenzuschlagen. Denn hier ging es um die Verteidigung eines anderen.

Vielleicht ließe sich von den Koran-Stellen über das Unrecht leiden auch im Islam ein Verständnis des Kreuzestodes Jesu gewinnen, der ja tatsächlich nicht im Widerspruch dazu steht, dass der Tod ihn nicht überwinden konnte (Sure 4,157).

Die Gewaltausbrüche in islamischen Ländern aufgrund der Karikaturen zu Muhammad in der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* vom 30. September 2005 können sich gewiss nicht auf den Koran berufen. Im Koran heißt es: Diejenigen wenden sich Allah zu, „welche mit Würde weitergehen, wenn sie unterwegs frivole Reden hören.“ (Sure 25,72) Auch im Christentum konnten sich Kreuzzüge, Inquisition oder Hexenverfolgungen nicht mit Recht auf die Bibel berufen. Gewaltausbrüche sind vielmehr in allen Fällen und auf allen Seiten stets nur das Gegenteil von Religion und Frömmigkeit.

Ein Offenbarungsanspruch, der den genannten Kriterien der inhaltlichen Unüberbietbarkeit, der das Sehnen des menschlichen Herzens erfüllenden Überzeugungsmacht und Ermöglichung und Förderung liebevollen Handelns genügt, unterscheidet sich dadurch angebbar von einer beliebigen Behauptung; dennoch bleibt es dabei, dass die Wahrheit eines Offenbarungsanspruchs nur im Glauben selbst und damit in der freien Zustimmung erkannt werden kann. Kann man bestreiten, dass der Koran diesen Kriterien durchaus gerecht wird?

Was soll man dann von der Ablehnung der Glaubensbotschaft halten? Darauf antwortet der Koran:

„Und wenn sie dich der Lüge bezichtigen, dann sprich: ‚Meine Taten betreffen mich, und eure Taten betreffen euch. Ihr seid meines Verhaltens los und ledig, und ich bin los und ledig euren Verhaltens.‘ Einige von ihnen hören dir zwar zu. Aber kannst du Taube hörend machen, wenn sie ihren Verstand nicht gebrauchen wollen? Und andere von ihnen schauen dir zu. Aber kannst du Blinde leiten, wenn sie nicht sehen wollen? Siehe, Allah fügt den Menschen kein Unrecht zu, vielmehr fügen die Menschen sich selber Unrecht zu.“ (Sure 10,41–42)

⁷ Vgl. zu dem zugrunde liegenden Prinzip der Verhältnismäßigkeit: KNAUER, Peter: *Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik*. Frankfurt: Book on Demand 2002.

Diese Sure besagt mit anderen Worten: Die Botschaft ist solcher Art, dass man sich für ihre Ablehnung nicht auf stichhaltige Vernunftgründe berufen kann. Vielmehr beruht die Taubheit der Menschen darauf, dass sie „ihren Verstand nicht gebrauchen wollen“, und auch ihre Blindheit beruht gerade darauf, dass sie gar nicht sehen „wollen“. Nicht ihre Augen sind blind, sondern ihre Herzen (vgl. Sure 22,46). Der Gegensatz zum Glauben ist, nur den eigenen Begierden zu folgen (Sure 22,16) und seine Gelüste zum Gott zu nehmen (Sure 25,43). Solcher Unglaube ist seinerseits Pseudoglaube: In Anspielung auf die alttestamentliche Geschichte vom Goldenen Kalb (vgl. Ex 32) heißt es im Koran: „Und in ihrem Unglauben füllte ihre Liebe zum Kalb ihr ganzes Herz. Sprich: ‚Schlimmes befahl euch euer Glauben, sofern ihr überhaupt Gläubige seid.‘“ (Sure 2,93)

Auch im Neuen Testament wird Unglaube als willkürlich bezeichnet. Von den Gegnern der Botschaft Jesu heißt es: „Sie haben mich grundlos gehasst.“ (Joh 15,25) Es gibt ein Sehen, ohne zu sehen, und ein Hören, ohne zu hören (vgl. Mk 4,12 im Anschluss an Jes 6,9). Der Koran wiederum sagt: Allahs Zeichen werden „ohne jeden Beweis“ bestritten (Sure 40,35a). „Und so versiegelt Allah das Herz eines jeden Stolzen, Gewalttätigen.“ (Sure 40,35b) Auch im Neuen Testament heißt es: Wer Böses tut, kommt nicht zum Licht (vgl. Joh 3,20). „Wenn du den Koran verlierst, legen Wir zwischen dich und die, die nicht an das Jenseits glauben, einen unsichtbaren Vorhang. Und auf ihre Herzen legen wir Decken, so dass sie ihn nicht verstehen, und machen ihre Ohren schwerhörig.“ (Sure 17,45–46) Die Rede von den Decken hat große Ähnlichkeit mit 2 Kor 3,14–17; und es heißt ähnlich wie im Koran auch in der Bibel, dass Gott das Herz des Pharao verstockt hat (Ex 4,21; vgl. Röm 9,17–18).

Muhammad ist mit Recht überzeugt, dass es gegen wirkliche Offenbarung keinen Einwand geben kann, auf den sich grundsätzlich nicht antworten ließe: „Und sie werden dir mit keinem Einwand kommen, ohne dass Wir dir die Wahrheit und die beste Deutung zukommen lassen.“ (Sure 25,33) Eine solche Stelle erinnert an Mt 10,19f: „Wenn man euch vor Gericht stellt, macht euch keine Sorgen, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde eingegeben, was ihr sagen sollt. Nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden.“

Tatsächlich beruht ja auch in katholischer Sicht die Vernunftgemäßheit des Glaubens nicht darauf, dass man ihn auf irgendwelche mehr oder minder plausible Vernunftgründe zurückführen könnte (und dann im Grunde gar nicht mehr wirklich glauben müsste), sondern darauf, dass sich alle Vernunfteinwände gegen den Glauben auf ihrem eigenen Feld durch Vernunftgründe *entkräften* lassen. Das ist etwas völlig anderes, als den Glauben auf bloße Vernunftgründe *stützen* zu wollen; dies ist bereits deshalb rein logisch nicht möglich, weil die Gewissheit des Glaubens ungleich größer ist als jede Vernunftgewissheit.

Auf der einen Seite kann nichts geglaubt werden, was sich auf bloße Vernunft zurückführen lässt; damit entgeht man jeder Form von Rationalismus. Auf der anderen Seite kann jedoch auch nichts geglaubt werden, was einer ihre Autonomie während der Vernunft widerspricht; damit entgeht man jedem Fidesmus, wonach die Entscheidung zum Glauben keine Kriterien hätte.

Wenn eine angebliche Offenbarung wirklich von Gott stammen sollte, braucht man keine Einwände gegen sie zu fürchten; sie werden sich alle auf ihrem eigenen Feld, dem Feld der Vernunft selbst, widerlegen lassen. Man muss also Einwände und Rückfragen nicht abwimmeln, sondern kann in aller Ruhe und Gelassenheit auf sie eingehen.

Wirklicher Unglaube kann sich nicht auf stichhaltige Vernunftgründe berufen, sondern hat die Struktur reiner Willkür. Sowohl in der Sicht der katholischen Fundamentaltheologie wie in der Sicht des Korans verstößt man im Unglauben gegen die eigene Vernunft und tut im Grunde nur „sich selber Unrecht“ (Sure 10,42).

Allerdings ist auch zwischen wirklichem Unglauben und nur scheinbarem, nur „vorläufigem“ Unglauben zu unterscheiden, wie neutestamentlich die bereits erwähnte Stelle mit Natanaël zeigt (Joh 1,45–47): Vernunfteinwände müssen tatsächlich erst widerlegt werden, ehe man zu Recht glauben kann. Sonst würde man ja mit schlechtem Gewissen glauben müssen; und solch ein unredlicher Glaube wäre eher ein Gegensatz zum Glauben, eigentlich eine Form mangelnden Glaubens.

Sure 10,41–42 sagt auch in aller Klarheit, dass es nicht die Aufgabe des Propheten sein kann, andere etwa für ihren Unglauben zu bestrafen. Ähnlich heißt es in Sure 3,20: „Kehren sie sich jedoch ab, dann obliegt dir nur die Predigt.“ Oder auch: „Wenn sie sich aber abwenden: Wir haben dich nicht als ihren Aufpasser entsandt; dir obliegt nur die Verkündigung.“ (Sure 42,48a)

Es ist meine Hoffnung, dass die obige Wiedergabe und Erläuterung von Grundaussagen des Koran von Muslimen als zutreffend anerkannt werden kann und dass auch Christen aller Konfessionen der Wiedergabe der christlichen Parallelen und insbesondere den dargelegten fundamentaltheologischen Kriterien zustimmen können.

FÜR EINEN DIALOG MIT DEM ISLAM

Die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1995) schreibt über den interreligiösen Dialog:

„In Anbetracht der Spaltungen, Missbräuche und Konflikte, zu denen die Religionen, auch das Christentum, im Laufe der Geschichte geführt haben, versucht der Dialog, der einigenden und befreienden Kraft, die jeder Religion innewohnt, zum Durchbruch zu verhelfen und so die Bedeutung der Religionen für das Wohl

der Menschheit, für die Gerechtigkeit und für den Frieden in der Welt hervorzuheben.“⁸

An diesem Satz ist bemerkenswert, dass andere Religionen nicht mehr, wie es in der katholischen Kirche lange üblich war, abgewertet werden. Gewiss braucht man die Augen nicht davor zu verschließen, dass es Missbrauch von Religion gibt; aber ihn hat es auch auf unserer eigenen Seite gegeben.

Bemerkenswert ist ferner die Aussage, dass „jeder Religion“ eine einigende und befreiende Kraft innewohne. Die „einigende Kraft“ ist gegen alle Trennung und Feindschaft gerichtet. „Befreiend“ ist diese Kraft in Bezug auf unterdrückende Zustände und vor allem gegenüber der Macht der Angst des Menschen um sich selber.

Der Ausdruck „jede Religion“ ist kein Freibrief dafür, beliebige Ideologien oder „Kulte“ als religiös auszugeben. Im Unterschied zu Pseudoreligion, die darin besteht, irgendetwas in der Welt zu vergöttern, geht es in jeder wirklichen Religion um die Verehrung von Unüberbietbarem. Als unüberbietbar kommt nicht Beliebiges in Frage, sondern nur der eine Gott, ohne den nichts anderes auch nur sein kann. Wirkliche Religion steht deshalb immer im Gegensatz zu jeder Form von Weltvergötterung.

Es gilt nun, der jeder Religion innewohnenden einigenden und befreienden Kraft immer mehr „zum Durchbruch zu verhelfen“. Es müsste geradezu darum gehen, den Religionen darin einen Dienst zu leisten, dass ihre Bedeutung für das Wohl der gesamten Menschheit, für die Gerechtigkeit und den Frieden in der Welt hervorgehoben, also bewusst gemacht, verdeutlicht und gefördert wird.

Das Mittel dazu soll der Dialog sein. Dialog besteht darin, dass die Gesprächspartner einander ihre jeweils eigene Auffassung mitteilen und sich bemühen, die Auffassung des anderen so zu verstehen, *dass dieser selbst bestätigen kann, richtig verstanden worden zu sein*. Dieses Letztere ist für jeden wirklichen Dialog entscheidend. Denn ein Dialog kann weder darin bestehen, einander die eigene Auffassung zu verschweigen noch umgekehrt in zwei wechselseitigen Monologen aneinander vorbeizureden oder einander nur zu überreden zu versuchen. Der wirkliche Dialog wird nur stattfinden können, wenn man bereit ist, einander Zeit zu schenken.

⁸ *Satzungen der Gesellschaft Jesu und Ergänzende Normen*. Herausgegeben von der Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz. München: 1997, 388 (Ergänzende Normen, n. 265). Bereits in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Ad gentes*)“ des II. Vatikanums hatte die katholische Kirche ihre Mitglieder gemahnt, „dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ (n. 2,3). In der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“ vom 7. November 1990, n. 55, hatte Johannes Paul II. sogar geschrieben, Gott selbst mache „sich auf vielfältige Weise gegenwärtig, nicht nur dem einzelnen, sondern auch den Völkern im Reichtum ihrer Spiritualität, die in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Ausdruck findet.“

Dem christlichen Glauben ist es eigen, dass er *nur* in der Weise des Dialogs mitgeteilt werden kann, also im freundlichen und wohlwollenden Eingehen auf alle Rückfragen; niemals kann es zulässig sein, Fragen zu verbieten oder abzuwimmeln. „Wo der Geist Christi ist, da ist Freiheit.“ (2 Kor 3,17) So wird man mit wirklicher christlicher Glaubensverkündigung nur dann zu tun haben, wenn sie die Freiheit gibt, alle Fragen zu stellen und alle Einwände vorzubringen. Gesprächspartner müssen der christlichen Botschaft auch die eigenen, vielleicht anderslautenden Auffassungen gegenüberstellen können. Wo diese Freiheit nicht zuerkannt wird, handelt es sich auch nicht um sachgemäße Bezeugung des christlichen Glaubens. Irgendeine Glaubenslehre der Befragung entziehen zu wollen, hieße im Übrigen, sie zur bloßen eigenen Privatmeinung zu degradieren.

Vermutlich gilt auch für jede andere wirkliche Religion in ihrem eigenen Interesse – und ganz sicher für den Islam –, dass sie nur in der Weise des herrschaftsfreien Dialogs sachgemäß bezeugt werden kann. Vom Koran her gesehen ist der Islam pluralitätsfreundlich: „Wir [...] machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander kennenlernt.“ (Sure 49,13)

Wenn die Muslime, wie das II. Vatikanum sagt und auch sie selbst erklären, mit uns denselben Gott anbeten, dann kann man nicht mehr den Islam als falsch erweisen wollen. Denselben Gott anzubeten kann auch nicht etwas in sich „Ungenügendes“ sein. Es wird vielmehr darum gehen, von der Christusbotschaft gerade die tiefste Wahrheit des Islam zu unterstreichen. Tatsächlich wäre der Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens⁹ als Superioritätsanspruch völlig missverstanden; denn Christus ist „nicht gekommen, um zu herrschen, sondern zu dienen“ (Mt 20,28).

Ich vertrete damit nicht die Auffassung der so genannten pluralistischen Religionsphilosophie, nach der es die verschiedensten Offenbarungen nebeneinander geben könnte und keine von ihnen mit Recht einen Absolutheitsanspruch erheben kann. Vielmehr gehe ich als Christ davon aus, dass die ganze Welt in Christus geschaffen ist und man deshalb von seiner Botschaft her seine verborgene Gegenwart überall finden kann. Dies ist eine Religionstheologie, die vielleicht am treffendsten mit dem Namen „Interiorismus“ bezeichnet werden kann.¹⁰ Es gibt eine verborgene Präsenz Christi „in“ den Religionen. Interiorismus ist die Alternative zu Exklusivismus, Inklusivismus und Plura-

⁹ Vgl. KNAUER, Peter: *Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz*. In: D'SA, Francis X. / MESQUITA, Roque (Hgg.): *Hermeneutics of Encounter – Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday* (= Publications of the De Nobili Research Library, Vol. XX). Vienna: Sammlung de Nobili 1994, 153–173 (auch: www.jesuiten.org/peter.knauer/05.html).

¹⁰ Vgl. KNAUER, Peter: *Christus „in“ den Religionen: Interiorismus*. In: FZPhTh 51 (2004) 237–252 (auch <http://www.jesuiten.org/peter.knauer/34.html>). Vgl. auch GÄDE, Gerhard: *Adorano con noi il Dio unico*. Roma: Borla 2008.

lismus. Anstatt andere Religionen „überbieten“ zu wollen, ginge es darum, ihrer tatsächlich bereits bestehenden Unüberbietbarkeit einen Dienst zu leisten.

Rechtverstanden kann deshalb die christliche Botschaft nicht an die Stelle anderer Religionen treten wollen. Wenn die Muslime tatsächlich „mit uns“ denselben Gott anbeten, kann man nicht von ihnen verlangen, sie sollten sich von ihrer Religion „abwenden“. Vielmehr kann es „nur“ darum gehen, dass sie die Wahrheit ihrer eigenen Religion tiefer erfassen. Allerdings mag dieses „nur“ durchaus mehr umfassen, als es auf den ersten Blick scheint. Anstatt der Wahrheit der Religionen noch etwas hinzuzufügen, wird es eher um ein neues Aufleuchten von etwas in ihnen selbst Angelegtem gehen, wozu es aber durchaus der Begegnung mit der christlichen Botschaft bedarf (vgl. Joh 3,21: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott getan sind.“). Es soll also etwas offenbar werden, was verborgen längst der Fall ist.

Im frühen Christentum mussten Juden, die an Jesus Christus glaubten, deshalb nicht aufhören, Juden zu sein. Petrus und Johannes gingen weiterhin „um die neunte Stunde zum Gebet in den Tempel hinauf“ (vgl. Apg 3,1). Nach seinem Selbstverständnis kann es dem christlichen Glauben im Verhältnis zu anderen Religionen nicht gut zunächst um deren Förderung („der einigenden und befreienden Kraft, die jeder Religion innewohnt, zum Durchbruch zu verhelfen“) und am Schluss um deren Ersetzung gehen.

Das wahre Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen lässt sich (entgegen seiner Geschichte einer manchmal atemberaubenden Unaufmerksamkeit gegenüber seinem eigenen Inhalt) besser als Dienst an deren Unüberbietbarkeit beschreiben. Die Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus müsste von diesem Glauben her nicht bedeuten, dass man seine bisherige Religion verlassen muss. Wie hätte sonst Papst Johannes Paul II. sagen können: „Wir dürfen in der Tat glauben, dass jedes echte Gebet vom Heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist.“¹¹ Man wird sich nur von solchen eventuellen Missverständnissen in Bezug auf die eigene Religion abwenden müssen, die ihrer „einigenden und be-

¹¹ Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die römische Kurie vom 22. 12. 1986, in: AAS 79 (1987) 1082–1090, n. 11. Vgl. auch die folgenden Aussagen in der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“: dass der Heilige Geist mit seiner Gegenwart und in seinem Handeln nicht nur einzelne Menschen berührt, „sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege“ (RM, n. 28). „Denn es ist immer der Geist, der wirkt, sei es, dass er die Kirche belebt und sie zur Verkündigung Christi drängt, sei es dass er seine Gaben auf alle Menschen und Völker ausbreitet und sie entfaltet, indem er die Kirche durch den Dialog anleitet, diese Gaben zu entdecken, zu fördern und anzunehmen. Jede Gegenwart des Geistes muss mit Achtung und Dankbarkeit aufgenommen werden.“ (RM, n. 29) „Er [Gott] macht sich auf vielfältige Weise gegenwärtig, nicht nur dem einzelnen, sondern auch den Völkern im Reichtum ihrer Spiritualität, die in den Religionen ihren vorzüglichsten und wesentlichen Ausdruck findet.“ (RM, n. 55)

freienden Kraft“ widersprechen. Solche Missverständnisse hat es, wie schon gesagt, geschichtlich auch im Christentum gegeben.

Von besonderer Wichtigkeit für den Dialog ist die Frage, wie die christliche Dreifaltigkeitslehre mit dem Monotheismus zusammengehen kann, ja möglicherweise geradezu um seinerwillen erforderlich ist, wenn wirklich zusammen mit ihm Gottes Barmherzigkeit verkündet werden soll.

Muhammad ist dem Christentum, wie es scheint, fast nur in der degenerierten Form einer Art Dreigötterlehre oder eines verkappten Arianismus bzw. eines tatsächlich Gott und Welt vermischenden christologischen Monophysitismus begegnet. Er musste den Eindruck gewinnen, dass diese Christen unter der Dreifaltigkeitslehre verstehen, dass es nicht nur einen Gott, sondern drei Götter gebe, bzw. dass die angebliche Gottessohnschaft Jesu darin bestehe, dass ein Geschöpf oder irgendeine Art von Zwischenwesen Gott „beigesellt“ werde. Sure 112 über die Aufrichtigkeit des Glaubens, „die trotz ihrer Kürze nach Muhammad einem Drittel des ganzen Korans entspricht“¹², lautet demgegenüber: „Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen! Sprich: ‚Er ist der Eine Gott, Allah, der Absolute. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt. Und es gibt keinen, der ihm gleicht.‘“ Dies klingt, als sei es direkt gegen das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel gerichtet, wonach der Sohn „gezeugt, nicht geschaffen“ ist.

Leider machen auch heute noch Muslime immer wieder die Erfahrung, dass Christen, wenn sie nach ihrem Verständnis der Dreifaltigkeitslehre befragt werden, nur ins Stottern geraten. Handelt es sich nicht – so reden manche Christen sich gerne heraus – um ein „Glaubensgeheimnis“, das ohnehin niemand versteht? Und für wie viele Christen ist die Lehre von Gott als Vater, Sohn und Heiligem Geist überhaupt wichtig?

Aber wenn sich die christliche Botschaft auf Gottes Wort beruft und dieses die Herzen überzeugen will, dann kann es sich nicht um ein unverständliches Wort handeln. Ein Glaubensgeheimnis hat nichts mit Unverständlichkeit zu tun, sondern meint einen Sachverhalt, den man nicht an der Welt ablesen kann, der einem deshalb nur durch das Wort offenbar werden kann und dessen Wahrheit nur im Glauben selbst erkannt wird. Aber das ist alles andere als ein unverständliches Rätsel. Und wenn man nur durch die Taufe „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ Christ wird, muss es sich sogar um das Entscheidende und den Verstehenszugang zum ganzen Glauben handeln.

Man kann dem Koran in seiner Ablehnung jeglicher Dreigötterlehre und jeglicher Beigesellung eines Geschöpfes zu Gott nur vollkommen Recht geben. Eine andere Frage ist es, ob die wirkliche christliche Lehre unter sein Verdikt fällt. Mir haben bereits mehrere Male gebildete Muslime bestätigt, dass sich

¹² Einführung von Murad Wilfried Hofmann in seine Koran Ausgabe (vgl. Fußnote 1), 12.

gegen die unten folgende Erläuterung der Dreifaltigkeitslehre vom Koran her kein Einwand erheben lässt.

Es geht in der Dreifaltigkeitslehre um die Frage, wie die Anerkennung der Absolutheit Gottes mit der Aussage von seiner Barmherzigkeit und der Behauptung, dass Menschen von Gott angeredet werden, ja dass er ihnen liebevoll zugewandt ist, zusammengebracht werden kann. Allah ist doch „auf nichts in der Welt angewiesen“ (Sure 3,97). Möglicherweise ist das Christentum die einzige Religion, die auf diese Frage antwortet und so der Wahrheit jeder wirklichen Religion einen Dienst leisten kann.

Es handelt sich tatsächlich um ein auch innerhalb des Islams bestehendes Problem. Bereits um 745 hat der islamische Theologe Dja'd Ibn Dirham die Frage gestellt, wie man denn mit dem Koran sagen könne, der ewige, absolute und transzendente Gott habe mit Mose „Zwiesprache“ gehalten (Sure 2,51) oder er habe sich „Abraham zum Freund“ genommen (Sure 4,25). Wie ist die Anerkennung der Absolutheit Gottes damit vereinbar, von ihm eine Beziehung auf einen Menschen auszusagen?¹³ Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung. Auch der Gedanke einer Vermittlung etwa durch Engel, die ja auch nur Geschöpfe wären¹⁴, könnte hier nicht weiterführen; denn auch bei Engeln wäre zu fragen, wie man aussagen kann, dass Gott ihnen zugewandt ist. Damals wusste niemand auf diese Frage zu antworten, stattdessen wurde der Fragesteller, ohne dass man sich dafür hätte auf den Koran berufen können, auf den Scheiterhaufen geschickt. Die Frage bleibt bestehen. Und es gibt eine Antwort:

Aus dem Nichts Geschaffensein bedeutet, dass die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, also in ihrer ganzen Wirklichkeit, in einer einseitigen Abhängigkeit von Gott vollkommen aufgeht. Es würde unseren „Aus dem Nichts Geschaffensein“ und so auch der Anerkennung der Absolutheit Gottes widersprechen, eine Zuwendung Gottes zur Welt zu behaupten, die an der Welt selber ihr Maß hätte, für welche also die Welt der sie als Beziehung konstituierende Terminus wäre. Die Abhängigkeit der Welt von Gott kann nur als vollkommen einseitig gedacht werden, nämlich als mit dem Sein der Welt selbst völlig identisch.

Eine Liebe Gottes zur Welt kann deshalb nach der Auffassung des christlichen Glaubens nur so ausgesagt werden, dass diese Liebe bereits im voraus zur Welt von Ewigkeit her als eine Liebe von Gott zu Gott besteht, ja dass diese Liebe selber Gott ist. Sonst würde Gottes Liebe durch etwas Geschaffenes bestimmt.

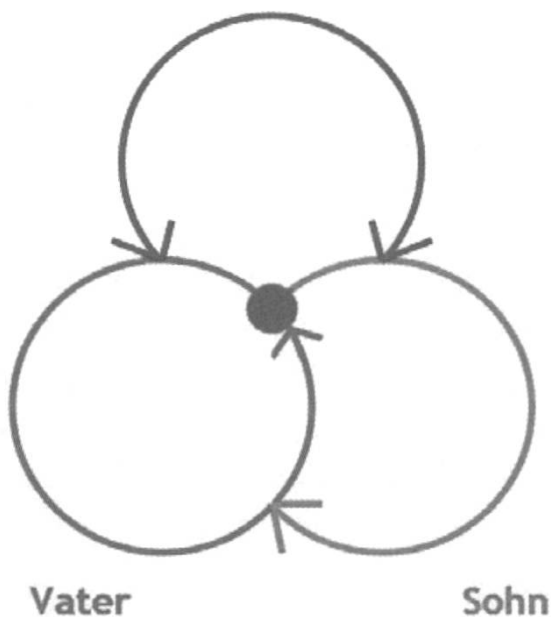
¹³ Vgl. NAGEL, Tilman: *Geschichte der islamischen Theologie*. München: Beck 1994, 102; VAJDA, Georges: *Ibn Dirham*, in: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Vol. III Leiden/London: Brill 1986, 474.

¹⁴ Wenn nach Gal 3,17 das „Gesetz“ von Engeln angeordnet ist, heißt dies, es werde aus der Schöpfung selber erkannt, die als solche noch nicht Gemeinschaft mit Gott besagt.

Wenn wir von uns Menschen Personsein aussagen, meinen wir unsere Fähigkeit zur Selbstpräsenz (dass wir um uns selber wissen und über uns selber verfügen können). Wenn nun auch von Gott hinweisend Personsein ausgesagt wird, ist damit gemeint, dass erst recht die Wirklichkeit Gottes sich selber präsent ist. Von der Botschaft Jesu her sprechen wir Christen in dem Sinn von drei Personen in Gott, dass die eine und einzige Wirklichkeit Gottes sich selber auf drei verschiedene Weisen präsent ist. Der Vater ist eine erste Selbstpräsenz der einen Wirklichkeit Gottes, der keine andere Person vorausgeht; er ist gleichsam das Ich Gottes. Der Sohn ist eine zweite Selbstpräsenz derselben Wirklichkeit Gottes, die die erste voraussetzt (nicht im zeitlichen Sinn, sondern von Ewigkeit her). Er ist das Du Gottes. Der Heilige Geist ist eine dritte Selbstpräsenz wiederum ein und derselben Wirklichkeit Gottes, welche die erste und die zweite voraussetzt. Er ist das Wir Gottes. Er ist die Liebe zwischen Vater und Sohn, die selber Gott ist. Alle drei Selbstpräsenzen der einen und einzigen Wirklichkeit Gottes sind gleichewig. Dann gilt: der Vater ist Gott; der Sohn ist derselbe Gott und auch der Heilige Geist ist ein und derselbe Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind jeweils Selbstpräsenz ein und derselben, ihnen gemeinsamen Wirklichkeit des Gottseins. Obwohl Vater und Sohn und Heiliger Geist *voneinander verschiedene* Selbstpräsenzen der einen Wirklichkeit Gottes sind, sind sie als Selbstpräsenzen *ein und derselben Wirklichkeit* nicht drei Götter.

Das Konzil von Florenz (1439–1445) hat dies so formuliert: „Der Vater

Heiliger Geist



hat, was er auch ist oder hat, nicht von einem anderen, sondern aus sich; und er ist Ursprung ohne Ursprung. Der Sohn hat, was er auch ist oder hat, vom Vater, und er ist Ursprung von einem Ursprung her. Der Heilige Geist hat, was er auch ist oder hat, zugleich vom Vater und vom Sohn.“ (DH 1301a) In der nebenstehenden Veranschaulichung bedeutet jeder der drei Kreise eine Selbstpräsenz der einen und selben Wirklichkeit; es wird deutlich, wie der zweite Kreis den ersten voraussetzt und der dritte die beiden anderen, um jeweils zu ihrem Ausgangspunkt zurückzukehren. Ist

daran irgendetwas „zu kompliziert“? Erst mit dieser Erläuterung lässt sich eine Zuwendung Gottes zu Welt, seine Barmherzigkeit uns gegenüber verstehbar aussagen.

Wenn das christliche Glaubensbekenntnis vom Sohn sagt, er sei „gezeugt, nicht geschaffen“, dann ist nicht ein Zeugungsakt in dem vom Koran abgelehnten Sinn einer nachträglichen Entstehung des Sohnes gemeint und schon gar nicht ein anthropomorph gedachter Zeugungsakt, sondern es soll gerade umgekehrt ausgeschlossen werden, dass es sich um die Beigesellung eines Geschöpfes handelt. Es soll nur gesagt werden, dass die zweite Selbstpräsenz Gottes die erste voraussetzt und somit von Ewigkeit her von dieser als ihrem Ursprung herkommt, während die erste Selbstpräsenz ursprunglos ist.

Die Welt ist in die von Ewigkeit her bestehende Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist und selber Gott ist, hineingeschaffen. Aber weil diese Liebe Gottes zur Welt ihr Maß nicht an der Welt hat, kann sie auch nicht an der Welt abgelesen werden. Sie kann nur so offenbar werden, dass sie zur Welt hinzugesagt wird. Unter Wort ist hier menschliches Wort zu verstehen, gesprochen von einem Menschen zum anderen.

Aber wie kann man Gott ein menschliches Wort zuschreiben? Zur Beantwortung dieser Frage beruft sich die christliche Botschaft auf die Menschwerdung des Sohnes; er habe in Jesus menschliche Natur angenommen: Ein Mensch ist in seiner menschlichen Selbstpräsenz einbezogen in die Selbstpräsenz des Sohnes, die als seine tragende Selbstpräsenz das Personsein dieses Menschen ausmacht. An Jesus als den Sohn Gottes glauben bedeutet dann nichts anderes, als aufgrund seines Wortes auf eine Liebe Gottes zu vertrauen, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sondern die ewige Liebe des Vaters zum Sohn ist. Sie wird uns als auch uns geltend zugesagt. Gott hat gar keine andere Liebe als diese, die ewig und unbedingt ist.

Nach dem christologischen Dogma des Konzils von Chalkedon (451) (DH 301–303) bleiben Gottsein und Menschsein in Jesus „ohne Vermischung und ohne Trennung“ jeweils das, was sie sind: sie sind nicht voneinander getrennt, wohl aber voneinander unterschieden (das eine ist nicht das andere und kein Teil des anderen); sie sind auch nicht miteinander vermischt (als gäbe es eine gemeinsame Schnittmenge), sondern sie sind durch die Beziehung der göttlichen Selbstpräsenz, die der Sohn ist, miteinander verbunden.

Die Antwort auf die Frage, warum Gott Mensch geworden ist, lautet: damit es Wort Gottes im strengen Sinn geben kann¹⁵, damit also von Jesus her in menschlichem Wort genau das weitergesagt werden kann, was Gott uns Men-

¹⁵ Auch auf der Verlesung der Schrift Israels und ihrem Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, liegt nach 2 Kor 3,14 „eine Hülle“, die erst in Christus weggenommen wird. Es geht im Christusglauben streng genommen nicht um eine Hinzufügung zum Glauben Israels, denn die Schriften sprechen bereits von ihm (vgl. Joh 5,29), sondern um die Aufhebung eines Hindernisses für das Verstehen. So meint der christliche Ausdruck „Altes Testament“ ein *neues*, „erfülltes“, nämlich definitiv sinnvolles Verständnis dieser Schrift. Die Notwendigkeit dieser neuen Sichtweise wird außer Acht gelassen, wenn viele Christen heute anstatt vom „Alten“ nur vom „Ersten“ Testament sprechen wollen.

schen zu verstehen geben will: dass wir in einer von Ewigkeit her bestehenden Liebe Gottes zu Gott geborgen sind. Weil diese Liebe Gottes an nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sondern allein an Gott selbst, ist sie in alle Ewigkeit verlässlich. Dieser Glaube bedeutet, dass man nicht mehr aus der Angst um sich selber leben muss, die aus der eigenen Verwundbarkeit und Vergänglichkeit resultiert und die sonst die Ursache aller Unmenschlichkeit ist. Die so Glaubenden leben bereits in dieser Welt aus der ewigen Gemeinschaft mit Gott (vgl. Eph 2,6), gegen die selbst der Tod keine Macht hat.

Wie sollte es möglich sein, anders auf die Frage zu antworten, die der oben genannte Dja'd Ibn Dirham gestellt hat? Wie kann eine Zuwendung Gottes zu einem Geschöpf anders in einer Weise ausgesagt werden, dass dadurch nicht die Anerkennung der Absolutheit Gottes in Frage gestellt wird?

Muhammad hat es mit Recht abgelehnt, ein unsinniges Verständnis von Gottessohnschaft im Sinn einer Beigesellung eines Geschöpfes zu Gott anzunehmen. Sollte es jedoch möglich sein, Gottessohnschaft tatsächlich anders zu verstehen, dann gilt nach dem Koran für Muhammad, und das so Geltende ist ihm sogar zur Verkündigung aufgegeben: „Sprich: ‚Wenn der Erbarmer einen Sohn hätte, wäre ich der erste, ihn zu verehren.‘“ (Sure 43,81) Ein solcher Satz wäre nicht sinnvoll, wenn die Rede von einer „Gottessohnschaft“ nur in sich widersprüchlich und damit nur unsinnig sein könnte.

Abstract

According to the teaching of Vatican II (LG, n. 16) and of the Koran itself (sura 29,46) Christians and Muslims adore the same God. Thus, for both religions, the same questions of fundamental theology may arise: How can God be known, and what are the criteria for a revelation of God? There will also be common answers: God is known from creation as “without whom nothing exists”. The criterion for revelation consists in the fact that the latter can be understood as the all embracing light over everything and cannot be surpassed. In dialogue, one main theme should be: to what extent would a correctly interpreted doctrine of divine Trinity be necessary for monotheism. The community of the believers in Christ may prove itself as the “sacrament”, pointing beyond itself, of the unity of all human beings (LG, n 1).