

Jesus Christus – Prophet oder Sohn?

Das Offenbarungsverständnis in Islam und Christentum

Matthias Petzold

Brühl, 14. September 2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1 Einleitung.....	3
1.1 Die katholische Kirche und die anderen Religionen im 20. Jahrhundert.....	3
1.1.1 „Nostra Aetate“ und das 2. Vatikanische Konzil.....	3
1.1.2 Charles de Foucauld: Stille Präsenz unter den Muslimen.....	5
1.1.3 Louis Massignon: Der Islam als Wegbegleiter der Bekehrung zum Christentum.....	8
1.1.4 Franziskus von Assisi: Um Gottes Willen allen untertan sein.....	10
1.2 Der Dialog mit dem Islam.....	11
1.2.1 Das Leben ist wichtiger als die Lehre.....	11
1.2.2 Das Evangelium ist wichtiger als die Dogmatik.....	12
1.3 Diskussion über Glaubenslehre: Warum?.....	14
1.4 Aufbau der Arbeit.....	16
2 Die christologische Dogmengeschichte.....	17
2.1 Das geistige Umfeld der Kirche der ersten Jahrhunderte.....	17
2.2 Die Evangelien als Grundlage der theologischen Diskussion.....	19
2.3 Das Konzil von Nicäa.....	21
2.4 Das Konzil von Chalcedon.....	22
2.5 Die Situation nach Chalcedon.....	25
3 Der Islam und die Christen.....	26
3.1 Mohammed und die Entstehung des Islam.....	26
3.2 Vorbemerkung zur Interpretation der Koranzitate.....	28
3.3 Die positive Würdigung der Christen.....	30

3.4	Das Konzept der Religionstoleranz.....	32
3.5	Die Aufforderung zur Gegnerschaft.....	34
3.6	Bewertung aus christlicher Sicht.....	37
4	Die theologische Kritik des Korans am Christentum.....	38
4.1	Die Ablehnung des Begriffs „Sohn Gottes“.....	39
4.2	Jesus als Gottes „Herabgesandtes Wort“.....	43
4.3	Der Geist Gottes in der Darstellung des Korans.....	44
4.4	Die Ablehnung der Kreuzigung.....	46
4.5	Die Zerstrittenheit der Christen.....	51
4.6	Zwischenfazit.....	54
5	Grundlagen eines christlichen Verständnisses von Offenbarung.....	57
5.1	Die Grundannahme der Transzendenz: Gott ist der „Ganz Andere“.....	57
5.1.1	Der Begriff der Transzendenz.....	57
5.1.2	Die Transzendenz Gottes im Alten Testament.....	58
5.1.3	Transzendenz im naturwissenschaftlichen Weltbild.....	59
5.2	Grundvoraussetzungen von Kommunikation: Ähnlichkeit, Eingebundenheit und Veränderung.....	61
5.3	„Nach seinem Bilde geschaffen“: Grundlagen göttlicher Offenbarung im Alten Testament.....	63
5.4	Jesus Christus als Selbstoffenbarung Gottes.....	67
6	Offenbarung im Koran und in den christologischen Dogmen.....	69
6.1	Islam und Christentum: Schriftreligion und geschichtliche Offenbarungsreligion.....	69
6.2	Kommunikation und Offenbarung in der christologischen Dogmengeschichte.....	71
6.2.1	„Eines Wesens mit dem Vater“.....	71

6.2.2	„In allem uns gleich außer der Sünde“	72
6.2.3	„Und das Wort ist Fleisch geworden“	73
6.2.4	„Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“	75
6.3	Transzendenz und Offenbarung im Islam.....	77
6.3.1	Tauhid - Der Glaube an die Einheit Gottes.....	78
6.3.2	Die Diskussion über die 'Erschaffenheit des Korans'.....	79
6.4	Die theologischen Anfragen des Christentums an den Islam.....	82
6.4.1	Der Koran und die islamische Orthodoxie.....	82
6.4.2	Der mu'tazilitische und der ascheritische Lösungsweg.....	84
6.4.3	Gottes Einheit im Verhältnis zu seinen Attributen.....	85
6.4.4	Christliches und islamisches Gottesverständnis: Denken in unterschiedlichen Kategorien.....	86
6.5	Die koranischen Aussagen über Jesus: Zugang zu einem gemeinsamen Verständnis?.....	88
7	Fazit und Schlussfolgerungen.....	91
7.1	Zusammenfassung der Ergebnisse.....	91
7.2	Konsequenzen für die Praxis des christlich-islamischen Dialogs.....	93
7.3	Wie können die Religionen voneinander lernen?.....	95
7.4	Einbettung des Dialogs in die gesellschaftliche Wirklichkeit.....	99
7.4.1	Die westlichen Demokratien.....	99
7.4.2	Die globalisierte Welt.....	100
	Schlusswort.....	104
	Literaturverzeichnis.....	106

Vorwort

Am Anfang dieser Arbeit stand eine große Verwunderung. In dem Buch „Und Jesus ist sein Prophet - Der Koran und die Christen“ von Mehdi Bazargan¹, in dem alle Koranverse zusammengestellt sind, die sich auf das Christentum beziehen, fand ich den Vers: „Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und Sein Wort, das Er in Maria legte, und Geist von Ihm“ (Sure 4, 171). Ich fand keinen Widerspruch zwischen diesem Vers und dem, was ich als Christ mit dem Begriff „Sohn Gottes“ verbinde: Jesus ist der Messias, er ist das göttliche Wort, das durch Maria Fleisch angenommen hat, und er ist der Mittler des Geistes Gottes. Wenn sich Christentum und Islam in der Sicht auf Jesus also so ähnlich sind, warum ist dann die Verständigung zwischen beiden Religionen so schwer?

Das Thema interessierte mich so sehr, dass ich begann, weitere Nachforschungen anzustellen. Ich merkte, dass die Frage nach der Stellung Jesu und nach der Stellung des Korans im Verhältnis zu Gott an die Grundlagen beider Religionen rührt, nämlich dem Verständnis dessen, wie göttliche Offenbarung für die Menschen überhaupt geschehen kann.

Im Laufe meiner Suche stellte ich fest, dass diese Frage ganz unterschiedliche theologische und religionsgeschichtliche Themen wie die Entwicklung der christlichen Dogmatik, die Entstehung des Islam, die innerislamische Diskussion über die Stellung des Korans und schließlich auch die theologischen und politischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Religionen berührt. Es stellte sich ebenfalls heraus, dass diese Themen in unterschiedlicher Weise auch Gegenstand der theologischen Forschung sind und dass meine eigenen Gedanken in den entscheidenden Punkten mit den akademischen Mehrheitsmeinungen übereinstimmten.

Das war zunächst einmal eine Beruhigung: Ich war also nicht auf dem Holzweg und war mit meinem intuitiven Verständnis der Texte in Übereinstimmung mit dem aktuellen Forschungsstand; oft so sehr, dass es mich selbst überraschte. Außerdem stellte ich fest, dass das mir wichtige Anliegen der Verständigung beider Religionen an vielen Orten und von vielen kompetenten Menschen vorangetrieben wird.

Andererseits war diese Erkenntnis in gewisser Weise auch eine Enttäuschung. Wenn diese Anliegen und Gedanken im akademischen Bereich schon präsent sind, sind sie dann bei den Experten nicht viel besser aufgehoben als in einer von mir geschriebenen Arbeit? Welchen Wert kann ein Text, der

¹ Das Buch wurde von dem Islamwissenschaftler und Schriftsteller Navid Kermani herausgegeben und mit einer ausführlichen Einführung versehen (vgl. Literaturverzeichnis).

von einem interessierten und theologisch gebildeten Laien geschrieben wurde, in diesem Zusammenhang überhaupt haben? Letztlich kam ich dann jedoch zu der Auffassung, dass diese Arbeit auch für etwaige Leser nützlich sein kann, und zwar aus mehreren Gründen.

Erstens liegt der eigenständige Wert dieser Arbeit in ihrem Aufbau und ihrem Zuschnitt. Alle Fäden, die mit dem Thema zusammenhängen, werden aufgenommen und zu einem Gesamtbild verknüpft, das sowohl die Probleme als auch die Lösungsmöglichkeiten des christlich-islamischen theologischen Gegensatzes sorgfältig darstellt und zueinander in Beziehung setzt. Die wissenschaftlichen Texte, die ich gefunden habe, beschäftigten sich hingegen immer nur mit einzelnen Aspekten der Thematik. Wer die vorliegende Arbeit liest, erhält also einen fundierten Einblick in die gesamte Materie, der dann gegebenenfalls anhand der Literaturliste im Anhang weiter vertieft werden kann.

Zweitens bietet gerade die Tatsache, dass ich kein akademisch ausgebildeter Theologe oder Islamwissenschaftler bin, eine Chance. Ich habe alle Darstellungen und Argumentationen von den Grundlagen her aufgebaut und dabei auch auf sprachliche Klarheit geachtet. Das Lesen dieser Arbeit setzt also weder Vorkenntnisse noch Vertrautheit mit der theologischen Fachsprache voraus. Dadurch ist sie für Menschen interessant, die sich in meiner Situation befinden: theologisch und weltanschaulich interessierte Laien, die sich über die Grundlagen des christlich-islamischen Gegensatzes und die Möglichkeiten des Religionsdialogs informieren möchten. Die Arbeit reflektiert dabei meine Überzeugung, dass Glaubenseinstellungen in so vieler Hinsicht das Leben der Menschen prägen, dass es zu einer wirklichen Verständigung nur kommen kann, wenn man eine gegenseitige Akzeptanz des anderen Glaubens auch auf fundamentaltheologischer Ebene erreicht. Diese Akzeptanz kann es aber nur geben, wenn man die Grundanliegen der jeweils anderen Religion versteht.

Schließlich, und nicht zuletzt, bietet diese Arbeit auch den Anlass, den eigenen Glauben wieder auf den Prüfstand zu stellen. Die in ihr dargestellten theologischen Entwicklungen sind das spannende Zeugnis des Ringens der Menschen um die Fragen nach Gott, nach der Welt und nach dem Menschen selbst. Dieser Text kann und soll wieder dazu anregen, sich auf das Abenteuer der Entdeckung Gottes, besser: des Sich-entdecken-lassens durch Gott, einzulassen. In diesem Sinne wünsche ich den Lesern, bei aller Ernsthaftigkeit der Thematik, auch Freude und Inspiration bei einer Reise durch die unendliche Geschichte Gottes mit den Menschen.

Zwei Menschen haben mir entscheidend bei der Fertigstellung dieser Arbeit geholfen: Meine Tochter Katharina, die in ihrer bewährt zuverlässigen und eleganten Art Lektorat und Layout übernommen hat, und Dr. Werner Höbsch, Referent für interreligiöse Fragen beim Erzbistum Köln i.R., der den Text nach seiner ersten Fertigstellung noch einmal ausführlich mit mir gemeinsam durchgegangen ist und wertvolle Hinweise und Anregungen gegeben hat. Beiden danke ich ganz herzlich.

Nachtrag Januar 2019

Im Sommer 2018 erschien das Buch „Der andere Prophet“ von Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch. Das besondere an diesem Buch ist, dass hier ein muslimischer und ein christlicher Autor, beides renommierte Wissenschaftler, eine gemeinsame Sicht auf die Darstellung Jesu im Koran und ihren Bezug zur innerchristlichen Auseinandersetzung über die Stellung Jesu entwickeln.

Vor allem der erste Teil ihres Buches beschäftigt sich also mit demselben Thema wie die Kapitel 3 und 4 der vorliegenden Arbeit. Im Vergleich ist auch hier festzustellen, dass meine Auffassung mit den Ergebnissen von Khorchide und von Stosch gut übereinstimmt. Allerdings konnten Khorchide und von Stosch aufgrund ihrer wissenschaftlichen Arbeitsweise die Verflechtungen der koranischen Aussagen mit der christologischen Diskussion zur Zeit seiner Entstehung erheblich genauer belegen und detailliert auf einzelne Punkte eingehen. Dabei sind sie zum Teil auf überraschende und erhellende Zusammenhänge gestoßen.

Ich habe es daher für sinnvoll gehalten, gelegentlich nachträgliche Kommentare mit Bezugnahme auf das Buch von Khorchide und von Stosch in den vorliegenden Text einzufügen. Diese Kommentare sind als Fußnoten gestaltet und mit dem Hinweis „Anm. 2019“ gekennzeichnet. Das Buch „Der andere Prophet“ ist außerdem als vertiefende Literatur zum Thema „Jesus im Koran“ sehr zu empfehlen.

Brühl, 25. Januar 2019,

Matthias Petzold

1 Einleitung

1.1 Die katholische Kirche und die anderen Religionen im 20. Jahrhundert

1.1.1 „Nostra Aetate“ und das 2. Vatikanische Konzil

Im Jahre 1965 beschloss das 2. Vatikanische Konzil nach vielen Diskussionen das Dokument „Nostra Aetate“, das sich mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen befasst. „Nostra Aetate“ bedeutete einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel, ja einen Epochenumbruch in der Sichtweise der Kirche auf die anderen Religionen.

Diese waren bis dahin unter den Gesichtspunkten „Wahrheit“ und „Irrtum“ gedeutet worden. Während demnach die katholische Kirche die Wahrheit lehrte, die als ewig und eindeutig formuliert angesehen wurde, befanden sich die anderen Religionen im Irrtum. Mehr noch: sie waren ein Irrtum, ein durch die Erbsünde bedingter Irrweg, der überwunden und durch die Wahrheit des Christentums ersetzt werden musste. Auch wenn dabei die individuelle Heilsmöglichkeit der Menschen in diesen Religionen nicht durchweg bestritten wurde, war die Existenz dieser Religionen, ihrer spirituellen Traditionen und Riten in den Augen der Kirche ein Hindernis auf dem Weg der Menschen zur Erlösung. Dieses Hindernis möglichst zu beseitigen, durch individuelle Mission, aber auch durch die Gestaltung politischer Prozesse, war Ziel kirchlichen Handelns.²

Im Gegensatz dazu verkündete das Konzil in „Nostra Aetate“: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl der Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ (NA 2) Die Existenz der anderen Religionen wurde nicht mehr bloß als ein Problem gesehen, sondern als Zeichen des Heilswillens Gottes, der schon immer und überall auf der Welt durch den Heiligen Geist den Menschen seine Gegenwart und Liebe offenbart hat. Die anderen Religionen erhielten so einen positiven Platz in der Heilsgeschichte.

Im Weiteren beschäftigte sich das Dokument auch mit den einzelnen Religionen und findet vor al-

² Die individuelle Gewissens- und Glaubensfreiheit wurde von der katholischen Kirche allerdings auch schon vor dem Konzil anerkannt. Die Phasen, in denen Zwang als Mittel der Missionierung akzeptiert wurde, lagen zur Zeit des 2. Vatikanums bereits um einige Jahrhunderte zurück. Schon bei der Kolonialisierung Afrikas war die Christianisierung der afrikanischen Völker kein Ziel der Kolonialmächte mehr. Die christliche Mission wurde von den Kolonialherren sogar kritisch gesehen, weil die Tätigkeit der Missionare in der Regel mit einem Einsatz für die Rechte und Lebensbedingungen der einheimischen Bevölkerung einherging.

lem für die Muslime Worte der Wertschätzung ihrer religiösen Grundhaltung und ihrer spirituellen Werte. „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“ (NA 3)

Wie tiefgreifend diese durch das Konzil herbeigeführte Veränderung ist, zeigt ein Blick auf frühere Aussagen der Kirche. In seinem „Syllabus errorum“ aus dem Jahr 1864 verurteilt Papst Pius IX. folgende Aussagen als Irrtümer, deren Bejahung zur Exkommunikation führten:

„15. Es steht jedem Menschen frei, jene Religion anzunehmen und zu bekennen, welche jemand, durch das Licht der Vernunft geführt, für die wahre hält.

16. Die Menschen können bei der Übung jedweder Religion den Weg des ewigen Heiles finden und die ewige Seligkeit erlangen.

17. Wenigstens darf wohl auf die ewige Seligkeit aller jener gehofft werden, welche in der wahren Kirche Christi keineswegs leben.“³

Und in dem von Papst Pius X. neugefassten Kirchenrecht von 1917 heißt es ohne Umschweife: "Den Gläubigen ist es nicht erlaubt, in irgendeiner Weise aktiv den liturgischen Feiern von Nichtkatholiken beizuwohnen oder an ihnen teilzunehmen."⁴

Mit anderen Worten: nicht nur gemeinsame religiöse Feiern und Gebete mit Angehörigen anderer Religionen, sondern auch ökumenische Gottesdienste waren strikt verboten. Auch eine von Papst Benedikt XVI. geforderte „Hermeneutik der Kontinuität“, die die Einheit der kirchlichen Lehre vor und nach dem 2. Vatikanum betonen soll, kann nicht darüber hinweggehen, dass sich in diesem Punkt die Lehre der Kirche geändert hat.

Diese Änderung der katholischen Sichtweise kam nicht unvorbereitet und unüberlegt. Sie basiert auf einem neuen Bewusstsein für die von Gott gegebene Würde jedes Menschen, die auch die Achtung vor seinem Gewissen und damit vor seiner jeweiligen Religionszugehörigkeit beinhaltet. Sie resultiert zudem aus einer genaueren Betrachtung des Evangeliums und des Verhaltens Jesu, der ohne Vorbehalte mit Menschen anderer religiöser Traditionen umging und diese auch nicht zu einem Religionswechsel aufforderte. Und sie reflektiert die in den Jahrhunderten vorher gewachsene Kenntnis anderer Kulturen und Religionen, die zu einer differenzierteren Sichtweise führte. So bedeutet „Nostra Aetate“ auch keine Relativierung der christlichen Glaubensüberzeugung. Ohne inneren Widerspruch kann die Kirche im selben Dokument von sich sagen: „Unablässig aber verkündet sie, und muss sie verkündigen Christus, der ist 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6), in

³ Pius IX.: Syllabus Errorum, zitiert nach: www.kathpedia.de

⁴ Codex Iuris Canonici (1917):, zitiert nach: www.judentum.org

dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.“
(NA 2)

Eine detaillierte Geschichte der theologischen Entwicklung hin zu Nostra Aetate ist im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht möglich. Zwei wichtige Persönlichkeiten, die auf unterschiedliche Weise dem christlich-islamischen Dialog im Vorfeld des 2. Vatikanums Bahn gebrochen haben, möchte ich aber im Folgenden vorstellen: Charles de Foucauld und Louis Massignon.

1.1.2 Charles de Foucauld: Stille Präsenz unter den Muslimen

Charles de Foucauld wurde am 15.9.1858 in Straßburg als ältester Sohn einer der reichsten Adelsfamilien Frankreichs geboren. Als er sechs Jahre alt war, starb zunächst sein Vater und im selben Jahr auch seine Mutter, sodass er gemeinsam mit seiner Schwester bei den Großeltern im Elsass aufwuchs. Im Jahre 1870 floh die Familie vor den Deutschen nach Nancy. Charles de Foucauld besuchte zunächst dort das Gymnasium und wechselte dann an das Jesuitengymnasium in Paris. Er war überaus rebellisch, wurde von der Schule verwiesen und schlug die Offizierslaufbahn ein, während der er in der zweijährigen Ausbildung 45 Strafen wegen Ungehorsams, Faulheit und Nachlässigkeit erhielt. 1878 erbte er durch den Tod seines Großvaters ein großes Vermögen, das er innerhalb weniger Jahre durch aufwendige Feste und den Umgang mit Prostituierten verschleuderte, so dass ihn seine Familie 1882 gerichtlich entmündigen ließ. Diese Entmündigung wurde erst 1889 wieder aufgehoben.

Als Soldat der französischen Kolonialmacht lernte er Land, Menschen und Kultur Nordafrikas kennen und beschloss, eine Forschungsreise nach Marokko zu machen.⁵ Marokko war zu dieser Zeit für Europäer vollkommen unbekannt und unzugänglich, da es Christen streng verboten war, das Land zu betreten. Er lernte Hebräisch und studierte die jüdische Religion, um als Rabbi getarnt das Land betreten zu können. Zusammen mit dem Rabbiner Mardochei Abi Serur reiste er elf Monate durch das ganze Land, das damals ein Sultanat war, in dem aber auch Marabus, Leiter von Sufi-Bruderschaften, einen großen Einfluss hatten.⁶ Nach seiner Rückkehr nach Frankreich verfasste er einen detaillierten Bericht, der der erste dieser Art über Marokko war und seinen Ruf als Forschungsreisender begründete.

Bereits als 15-Jähriger hatte sich Charles de Foucauld vom Christentum abgewandt und einen betont hedonistischen Lebensstil praktiziert, der seine Ablehnung deutlich machte. Durch seine Reise

⁵ Geografische Forschungsreisen waren damals eine hochpolitische Angelegenheit, da sie vor allem der Informationssammlung für koloniale Machterweiterungen dienten.

⁶ Der Sufismus ist eine mystische Variante des Islam, die auf den Mystiker Al-Hallaj (857-922) zurückgeht, und die sowohl in der Türkei als auch in Nordafrika viele Anhänger hat.

nach Marokko hatte er aber die anderen beiden monotheistischen Religionen gut kennengelernt: das Judentum, weil er ja als Reisender einen Rabbi verkörpern musste, und den Islam durch seine zahlreichen Begegnungen mit den Einheimischen. Dadurch wurde die Frage nach Gott für ihn wieder bedeutsam. Am 30.10.1886 schließlich begegnete er Abbé Henri Huvelin, der einen radikalen Wandel in ihm auslöste, sodass er sich dem Christentum und der Kirche wieder zuwandte. Abbé Huvelin blieb bis zu seinem Tod Foucaulds geistlicher Begleiter.

Mit derselben Radikalität, mit der er früher rauschhafte Exzesse gesucht und dann die gefährliche Reise nach Marokko unternommen hatte, entwickelte sich auch das Glaubensleben Charles de Foucaulds. 1890 trat er in den Orden der Trappisten ein. Das Leben als Trappist erschien ihm aber nicht streng genug, so dass er den Orden 1897 wieder verließ und in Nazareth das Leben eines Eremiten begann und den dortigen Klarissen als Klosterknecht diente. Diese überzeugten ihn davon, dass er die Priesterweihe anstreben sollte. Er ging wieder in das Trappistenkloster zurück und wurde 1901 in Frankreich zum Priester geweiht.

Seit seiner Reise war Marokko für ihn das Land seiner Sehnsucht und er träumte davon, den Muslimen dort das Evangelium zu verkünden. Da dies aber ausgeschlossen war, ließ er sich ins algerische Beni-Abbes nahe der marokkanischen Grenze versetzen. Er war in der Seelsorge für die französischen Soldaten tätig, hatte zahlreiche Kontakte zur einheimischen Bevölkerung und setzte seine Energie in den Kampf gegen die Sklaverei und den Freikauf von Sklaven.⁷ Er versuchte, eine kleine Bruderschaft aufzubauen und Muslime zur Annahme des Christentums zu bewegen, blieb damit aber erfolglos.

1904 ging Foucauld auf Einladung des mit ihm befreundeten Generals Laperrine nach Tamanrasset im Hoggar-Gebirge in der Sahara, um als Vermittler zwischen den dort lebenden Tuareg und den Franzosen zu wirken. Hier, unter dem Eindruck des Lebens in der Wüste und der Begegnung mit den Tuareg, veränderte sich sein Missionsverständnis grundlegend. Obwohl er nach wie vor eine Bekehrung der Muslime zum Christentum als erstrebenswert und in gewisser Weise auch notwendig ansah, verzichtete er auf eine aktive Werbung für die Taufe. Er begriff dies als direkte Nachfolge des Beispiels Jesu, der in Demut und Bescheidenheit den Menschen dienen wollte. Foucauld entwickelte ein mehrstufiges Missionsmodell, dessen erste Stufe das einfache Mitleben mit den Muslimen war. Erst kommenden Jahrhunderten, so glaubte er, sei es vorbehalten, das Evangelium aktiv zu verkünden. „Alle Gewaltmethoden sind zu verurteilen; jede militante, aggressive Haltung ist zu verwerfen. Jesus lehrt uns 'wie Schafe unter die Wölfe zu gehen', nicht mit harten Worten, Grobhei-

⁷ Die Sklaverei gehörte damals in Nordafrika ganz selbstverständlich zur Gesellschaftsstruktur. Die französische Kolonialverwaltung versuchte, die Sklaverei zu unterbinden, was aber nur teilweise und in Marokko, das ja unabhängig war, überhaupt nicht gelang.

ten, Schmähungen und Waffengewalt.“⁸

Wie stark sein bescheidenes und oft äußerst armes Leben die Tuareg beeindruckte, lässt sich an vielen Zeugnissen ablesen. Der Amenokal (König) der Tuareg schrieb ihm nach einem Besuch in Frankreich, wohin er von den Kolonialbehörden eingeladen worden war: „Ich habe Deine Schwester gesehen und bin zwei Tage bei Ihr geblieben. Auch habe ich Deinen Schwager gesehen. Ich habe ihr Haus und ihren Garten besichtigt, und Du, Du bist in Tamanrasset wie ein Armer!“⁹ Noch zu Foucaulds Seligsprechung im Jahre 2005 kamen Angehörige der Tuareg-Stämme, unter denen er gelebt hatte.

Auch wenn Foucauld keinen einzigen Missionserfolg im direkten Sinn zu verzeichnen hatte, war sein Wirken sehr fruchtbar in der Weise, dass es den Menschen dort Impulse zu einer selbständigen Weiterentwicklung gab. Dr. Vermale, ein Militärarzt, stellte fest: „Tamanrasset unterscheidet sich von den anderen Ortschaften des Hoggar. Es gibt nur noch zwei Hütten, alles andere sind Häuser. Diese geben Tamanrasset den Anschein eines kleinen Bauerndorfes. [...] Es ist dem hochwürdigen Herrn de Foucauld zu verdanken, dass Tamanrasset diesen Aufschwung erfahren hat. Sein Rat und sein Vorbild haben viele Tuareg dazu geführt, das fruchtbare Land für ihren Lebensunterhalt zu bebauen.“¹⁰ Während seines Aufenthaltes im Hoggar verfasste Foucauld ein 2000-seitiges Wörterbuch der Tuaregsprache und eine Anthologie ihrer Lyrik. Er bestand darauf, dass diese Bücher, die auch heute noch zu den Standardwerken der Tuaregforschung gehören, nicht unter seinem Namen veröffentlicht wurden, sondern unter dem Namen eines verstorbenen Freundes.

Obwohl Charles de Foucauld einerseits ganz in der theologischen Vorstellung des 19. Jahrhunderts beheimatet war, nach der die anderen Religionen bestenfalls Übergangszustände sind, die mit der Zeit überwunden werden sollten, war er doch in der Lage, durch die radikale Befolgung des Evangeliums diese enge Sicht zu durchbrechen und, wenn auch nicht explizit und in der Theorie, so doch im praktischen Leben zu einem weiteren und offeneren Ansatz zu gelangen. Sowohl sein Missionsverständnis als auch seine Heilshoffnung auch für die nichtchristlichen Tuareg wird in folgendem Zitat deutlich: „Ich bin Teil der Kirche und diese hat Zeit, sie wird bestehen, auch wenn ich schon nicht mehr lebe und zähle [...] Und gleichzeitig wünsche ich mir, dass auch die Tuareg einen Platz im Paradies haben. Ich bin gewiss, dass der liebe Gott im Himmel die versammelt, die gut und ehrlich waren, ohne dass sie notwendigerweise der römisch-katholischen Kirche angehören. [...] Ich bin überzeugt, dass Gott uns alle zu sich holt, wenn wir es verdienen, und ich versuche, die Tuareg

⁸ Zitiert nach: Six, Jean-Francois (1998): *Abenteurer der Liebe Gottes*, S. 156

⁹ Zitiert nach: Six 1998: S. 66

¹⁰ Zitiert nach: Six 1998: S. 140

zu besseren Menschen zu machen, damit sie es verdienen.“¹¹

Der erste Weltkrieg führte auch in der Sahara zu Unruhen, Aufständen und militärischen Auseinandersetzungen. Am 1. Dezember 1916 wurde die Einsiedelei Foucaulds von aufständischen Tuareg und Senussi überfallen und geplündert. Sie wollten ihn entführen, um zu verhindern, dass er dem französischen Militär kriegswichtige Hinweise geben könnte. Als während des Überfalls am Horizont Reiter auftauchten, hielt sein jugendlicher Bewacher diese für französische Soldaten und erschoss Charles de Foucauld in einem Anfall von Panik.

Es ist erstaunlich, wie dieses äußerlich so schlichte und vordergründig erfolglose Leben heute immer noch fasziniert und für die gesamte katholische Kirche einen neuen Horizont im Dialog mit den Religionen aufgespannt hat. Obwohl Foucauld Zeit seines Lebens erfolglos in seinem Bemühen um Gefährten und Mitarbeiter blieb, gibt es heute über 20.000 Menschen, die sich in unterschiedlichen Ordensgemeinschaften auf sein spirituelles Erbe berufen. Die im 2. Vatikanum zum Durchbruch gekommene erneuerte Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Islam ist ohne die von Foucauld ausgehende Bewegung kaum denkbar.

1.1.3 Louis Massignon: Der Islam als Wegbegleiter der Bekehrung zum Christentum

Die von Foucauld gelegte Grundlage wurde von Louis Massignon in den Jahrzehnten danach mit etwas veränderter Akzentsetzung weiterentwickelt. Massignon war eine Generation jünger als Foucauld und stand in dessen letzten Lebensjahren in einer Art Schülerverhältnis zu ihm.

Louis Massignon wurde am 25.7.1883 in Nogent-Sur-Marne in der Nähe von Paris geboren. Sein Vater war Bildhauer und Freidenker und so wuchs auch Louis Massignon fern von der Kirche auf. Nach dem Abitur begann er, Geographie zu studieren und interessierte sich besonders für die französischen Kolonialgebiete in Nordafrika. Dies motivierte ihn dazu, die arabische Sprache zu lernen. Im Jahr 1907 begab er sich auf eine archäologische Expedition in den Nahen Osten. Nach einem Aufenthalt in Kairo reiste er weiter nach Bagdad, wo er von der Gastfreundschaft der ihn beherbergenden Familie Alusi sehr berührt war. In Bagdad kam es zu dem entscheidenden und dramatischen Wendepunkt in seinem Leben. In den Wirren des zerfallenden osmanischen Reiches wurde er nach einem Kamelritt durch die Wüste als Spion festgenommen, verhört und mit dem Tode bedroht. Die Nacht verbrachte er gefesselt im Gefängnis, ein hohes Fieber brachte ihn an den Rand des Todes. In dieser Situation sprach ein Muslim über ihm die Koran-Sure, die im Islam den Sterbenden gesagt wird. Dies löste ein visionäres Gotteserlebnis bei Louis Massignon aus. Gott kam zu ihm als eintre-

¹¹ Zitiert nach: Bürkert-Engel, Barbara (2000): Charles de Foucauld, S. 198

tender fremder Gast und als Richter über sein bisheriges Leben. Einige Zeit später kam es zu einer zweiten Vision, in der Gott sich ihm als der unendlich liebende und heilende Gott des Christentums offenbarte. Langsam erholte sich Louis Massignon von der Krise. Er wandte sich der katholischen Kirche zu. Sein Leben lang blieb er dankbar dafür, dass der Islam den Anstoß zu seiner Bekehrung gegeben hatte.

Er begann, über den islamischen Mystiker Al-Hallaj zu forschen, der 857 in Persien geboren, und wegen des Vorwurfs der Häresie im Jahre 922 in Bagdad hingerichtet wurde. Er zweifelte lange, ob er seine Dissertation fertigstellen und eine akademische Laufbahn einschlagen oder aber Charles de Foucauld, mit dem er in engem Briefkontakt stand, in die Sahara folgen sollte. Schließlich entschied er sich, seine Dissertation zu Ende zu schreiben und einzureichen. Zu dieser Zeit heiratete er auch. Er erhielt eine Professur und wurde zu einem der weltweit wichtigsten Islamforscher. Zeit lebenslang setzte er sich für die christlich-islamische Verständigung ein und versuchte zudem, in den kolonialen und postkolonialen Auseinandersetzungen zu vermitteln. Nach Foucaulds Tod und motiviert durch dessen Briefe verstand sich Massignon als Sachwalter seines Erbes. Er bemühte sich, Foucaulds Texte der Öffentlichkeit zugänglich zu machen und Gemeinschaften zu gründen, die auf unterschiedliche Weise das Charisma des „Kleinen Bruders“ ins Leben übersetzen. Massignon starb am 31.10.1962.

Die entscheidende Bedeutung Massignons liegt darin, dass er den Islam nicht mehr als eine Form der Sünde ansah, die überwunden werden müsse, sondern als eine wertvolle und eigenständige Form der Gottesbeziehung. Er hat nie vergessen, welche wichtige Rolle Muslime bei seiner Bekehrung gespielt haben, und seine Forschungen zeigten ihm, dass der Islam wichtige und unersetzliche spirituelle Schätze bewahrte. Er war davon überzeugt, dass Gott die Menschen auch innerhalb des Islam ansprechen und zu sich führen kann. Ziel einer Begegnung mit Muslimen war für ihn dadurch also nicht unbedingt, sie zu einer Konversion zum Christentum zu bewegen. In diesem Gedanken ging er einen wichtigen Schritt über seinen Lehrmeister Foucauld hinaus, dessen Ziel letztlich doch immer die Mission, die Einladung zum Religionswechsel, gewesen war.

Ein weiterer Punkt, der für Massignon große Bedeutung hatte und eng mit dem oben Gesagten zusammenhängt, war der Gedanke der Stellvertretung. Als gläubiger Christ war er davon überzeugt, dass das Erlösungshandeln Jesu unersetzlich und auch für alle Menschen notwendig ist. Er glaubte aber, dass Christen stellvertretend für die Muslime beten könnten und sollten, um diese Erlösung durch Jesus Christus auch für sie wirksam zu machen. Gegen Ende seines Lebens trat er mit Erlaubnis des Vatikans in die melkitisch-katholische Kirche über, in der er sich zum Priester weihen ließ¹²,

¹² In den katholisch-orientalischen Kirchen ist auch die Weihe verheirateter Männer möglich.

um die heilige Messe auch auf Arabisch feiern zu können und so diesen Gedanken des stellvertretenden Gebets noch intensiver verwirklichen zu können.

Den Gedanken der Religionstoleranz hatte es in der westlichen Welt im Zuge der Aufklärung und auch in früheren Epochen gelegentlich schon gegeben. Allerdings war diese Toleranz dann immer mit einer grundsätzlichen Relativierung von Religion verbunden gewesen. Das entscheidend Neue bei Foucauld und Massignon ist, dass hier zwei tiefgläubige Christen, die ihren Glauben auf möglichst radikale Weise leben wollten, durch die Auseinandersetzung mit dem Evangelium und die offene Begegnung mit den Muslimen zu einer Form der Toleranz fanden, die es ermöglichte, die Muslime und ihre Religion zu achten und wertzuschätzen, ohne dabei die eigenen Überzeugungen aufzugeben. Dieser Gedanke hat sich in der katholischen Kirche durchgesetzt und schließlich im Jahre 1965 zur Verkündigung von „Nostra Aetate“ geführt.

1.1.4 Franziskus von Assisi: Um Gottes Willen allen untertan sein

Auch in früheren Epochen gab es in der Kirche Menschen, die im Dialog einen Weg sahen, um sich mit dem Islam respektvoll auseinanderzusetzen. Zu nennen wäre etwa Ramon Lull (1232 - 1315), der in seinem „Buch vom Heiden und den drei Weisen“ einen mit Argumenten geführten Wettstreit der drei Religionen Judentum, Islam und Christentum um die Bekehrung eines religionslosen Menschen (des „Heiden“) beschreibt. Auch wenn uns die von ihm präsentierten Argumente in ihrer mittelalterlich-scholastischen Prägung heute merkwürdig und verstiegen anmuten, beeindruckt doch die allgemeine Haltung der Toleranz und des Respekts in diesem Gespräch.

Am wichtigsten und weit in unsere Zeit hineinstrahlend ist das Beispiel des hl. Franz von Assisi (1182 - 1226). Franziskus reiste im Jahr 1219, auf dem Höhepunkt des 4. Kreuzzuges, ins Heilige Land. Während die Kämpfe tobten, ging er zu den Muslimen, die ihn zu ihrem Sultan Al Kamil (1180-1238) führten.¹³ Mit diesem führte er ein friedliches und von Respekt geprägtes Glaubensgespräch, von dem es nicht nur Berichte aus christlich-franziskanischer Sicht, sondern auch eine Erwähnung in islamischen Quellen gibt.¹⁴

Nach Italien zurückgekehrt, verfasste er das 16. Kapitel der sogenannten Nichtbullierten Regel, in dem es um die Mission unter den Sarazenen geht. Hier heißt es: „Die Brüder aber, die hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich wandeln. Eine Art besteht darin, dass sie weder Zank noch Streit beginnen, sondern 'um Gottes Willen jeder menschlichen Kreatur' (1 Petr 2, 13) untertan sind und bekennen, dass sie Christen sind. Die andere Art ist die, dass sie, wenn sie sehen,

¹³ Al Kamil handelte Jahre später die friedliche Übergabe Jerusalems an Friedrich II. aus.

¹⁴ Es handelt sich hierbei um die Biographie des ägyptischen Theologen und Juristen Fahr ad-din al-Farisi (vgl.: Mansellis, Raoul (1989): Franziskus, der solidarische Bruder).

dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden: „sie sollen glauben an den allmächtigen Gott, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an den Sohn, den Erlöser und Retter, und sie sollen sich taufen lassen und Christen werden“.¹⁵

Am Anfang jeder Begegnung zwischen Christen und Muslimen steht also das gemeinsame Leben, die Wertschätzung als Mensch. Und nur „wenn es Gott gefällt“ soll von Religion die Rede sein, aber ohne „Zank und Streit“. Hier hat dann auch gegebenenfalls die Einladung zum Glauben an Jesus Christus ihren Platz. Diese Haltung konnte sich natürlich zur Zeit der Kreuzzüge innerkirchlich nicht durchsetzen und wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein ignoriert. Als prophetisches Zeugnis überstrahlt sie aber die Jahrhunderte und ist im Grunde eine Vorwegnahme dessen, was Charles de Foucauld mit seiner stillen Präsenz unter den muslimischen Tuareg in der Sahara praktiziert hat.¹⁶

1.2 Der Dialog mit dem Islam

„Nostra Aetate“ bedeutete für die katholische Kirche den Durchbruch zu einem beständigen und vielfältigen Dialog mit dem Islam, an dem alle kirchlichen Ebenen vom Papst bis hin zu Laieninitiativen in den Pfarrgemeinden beteiligt waren und sind. Aus meiner Sicht und nach meiner Erfahrung können für diesen Dialog die im Folgenden beschriebenen Grundsätze geltend gemacht werden.

1.2.1 Das Leben ist wichtiger als die Lehre

Fundament eines jeden Dialogs ist zunächst einmal die vorurteilslose Begegnung im alltäglichen Leben, die gegenseitige Wertschätzung als Mensch. Das ist auch aus theologischer Sicht richtig, denn vor unserer jeweiligen Religionszugehörigkeit steht unsere Erschaffung als Menschen mit einer von Gott verliehenen Würde, die in der von ihm gewollten Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet ist.¹⁷

Diese gegenseitige Achtung als Menschen führt dazu, dass man (vor aller denkbaren Kritik) auch die Werte und Überzeugungen des Anderen wertschätzt, sich für sie interessiert und sie kennenlernt. Vor allem im täglichen Miteinander kann man die Bedeutung dieser Werte im Leben der Anderen erfahren und man erkennt, was sie für sie selbst und für die soziale Gemeinschaft, die sie trägt, bedeuten. Hier geht es um einfache Dinge, die aber eine tiefe Bedeutung bekommen können: Was esse

¹⁵ Franziskus von Assisi (1984): Schriften, S. 192

¹⁶ Siehe hierzu auch meinen Text „Franziskus und der Islam“ (abrufbar unter: <http://www.petzold-jazz.de/Texte/Franziskaner/Franziskus-Islam/franziskus-islam.html>).

¹⁷ Zu jeder Zeit und in jeder Situation hat die Kirche übrigens darauf bestanden, dass die Erschaffung des Menschen ein singuläres Ereignis ist, dass also alle Menschen demselben Schöpfungsereignis entspringen (wie auch immer man das evolutionsgeschichtlich verstehen will) und dadurch dieselbe Würde teilen. Eine Einteilung in Ethnien oder Rassen, die einen unterschiedlichen Rang haben, ist also von vorneherein indiskutabel.

ich? Wie kleide ich mich? Wie gestalte ich Ereignisse im Familienleben wie Geburt, Hochzeit, Altern, Tod? Was bedeuten Arbeit, Erfolg, Geld? Wie bewerte ich Kategorien wie Ordnung und Freiheit oder Gemeinschaft und Individualität? Dieses Interesse, die persönliche Kenntnis der anderen Lebenszusammenhänge, kann dann zu einem gegenseitigen Lernprozess führen. Es können vertrauensvolle Beziehungen entstehen, in denen man auch Unterschiede aushalten und Konflikte bewältigen kann.

Es ist offensichtlich, dass dieser Dialog des Lebens der Anfang und die Voraussetzung für alle weiteren Dialogschritte ist. Erst von hier aus entsteht die Bereitschaft, in einem so zentralen Lebensbereich wie der Religion dem Gesprächspartner überhaupt ernsthaft zuzuhören und nicht zum Selbstschutz vorschnell Verteidigungslinien aufzubauen. Der in den vergangenen Jahrzehnten erfolgte und im Jahr 2015 noch einmal verstärkte Zuzug von Muslimen nach Europa ist vor diesem Hintergrund nicht nur als Problem und erst recht nicht als Katastrophe zu bewerten, sondern als neuartige Chance, Jahrhunderte des Misstrauens, der Feindschaft und der gegenseitigen Abwertung zu überwinden.

1.2.2 Das Evangelium ist wichtiger als die Dogmatik

Auf dieser Basis eines nachbarschaftlichen Vertrauens kann es dann auch zu Gesprächen über Glauben und Religion kommen. Es ist auf Dauer nicht möglich, diesen Lebensbereich zu ignorieren. Viele Verhaltensweisen im alltäglichen Leben sind durch unsere religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen begründet und dadurch dem „gesunden Menschenverstand“ nicht unbedingt zugänglich.¹⁸ Dadurch führen unterschiedliche Vorstellungen über religiös geprägte Werteordnungen häufig zu ernsthaften Konflikten. Das gilt für die Weltpolitik mit ihren mehr oder weniger offen ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen westlichen und islamischen Staaten, die in Form terroristischer Attacken ja auch Europa erreicht haben. Es gilt aber auch für die lokale Ebene, wenn man in bestimmten Situationen im öffentlichen Raum zu Einigungen kommen muss, die nicht alle Interessen gleichermaßen zufriedenstellen können. Das betrifft z.B. Regeln an Schulen, Freizeiteinrichtungen und Arbeitsplätzen. Und schließlich wird es besonders dringlich, wenn es zu christlich-muslimischen Partnerschaften, Ehen und Familiengründungen kommt.

Man kann und soll also das ausdrückliche Gespräch über Religion nicht vermeiden, wenn man auf Dauer gut miteinander auskommen und sogar ein freundschaftliches Verhältnis haben möchte. Für dieses Gespräch ist es auf christlicher Seite notwendig, sich die unterschiedliche Wichtigkeit der

¹⁸ Wir als Westeuropäer neigen dazu, diese Irrationalität hauptsächlich auf Seiten der Muslime zu sehen. Dabei täte es uns selbst durchaus gut, Fragen wie „Ist Arbeitseffektivität wirklich so wichtig, wie wir meinen?“ oder „Rechtfertigt die freie Meinungsäußerung auch ehrverletzende Beleidigungen?“ auch einmal durch die Brille einer anderen Kultur zu sehen. Einfach nur rational sind die Antworten der westlichen Gesellschaft bei genauerem Nachdenken sicherlich nicht.

verschiedenen Elemente der christlichen Tradition vor Augen zu führen. Das Zentrum unseres Glaubens, die Quelle unserer Verbindung zu Gott, die Grundlage unserer Orientierung im Leben und unserer ethischen Richtlinien ist das Evangelium in seiner Verbindung mit der gesamten Bibel. Die dogmatisch gefasste Theologie ist demgegenüber eine zweite Ebene. Die Dogmen basieren auf dem Evangelium und bilden dabei den Verlauf der Kirchengeschichte und ihre Auseinandersetzung mit der griechisch-antiken Gedankenwelt ab. Mit anderen Worten: nicht die Existenz der christologischen und trinitarischen Dogmen beweist, dass die Evangelien wahr sind, sondern es ist genau umgekehrt: Weil die Evangelien mit ihrer Wahrheit in unser Leben hineinstrahlen und es hell und erlöst machen, können auch die dogmatischen Aussagen als Erläuterungen und vertieftes Nachdenken über das Evangelium als wahr zu verstehen sein.

Für den Dialog mit dem Islam bedeutet dieser Grundsatz in zweierlei Hinsicht eine Erleichterung. Zum einen kann der wichtigste Streitpunkt mit dem Islam, der ja in der unterschiedlichen Auffassung über die Stellung Jesu im Verhältnis zu Gott besteht, zunächst einmal ausgeklammert werden. Auf der Basis des Evangeliums ist es viel leichter, zu einer Verständigung über die unser Leben tragenden Werte und über unsere Beziehung zu Gott zu kommen.¹⁹

Zum anderen entlastet es uns Christen von der Verpflichtung zu einer schwierigen Argumentation. Die christologischen und trinitarischen Dogmen sind in einem komplexen Prozess entstanden und sie entspringen einer Gedankenwelt, die selbst vielen Christen heute in großen Teilen fremd ist. Sie verwenden eine in der griechischen Sprache und Denkwelt entstandene philosophische Begrifflichkeit, die man sich erst mühsam erarbeiten muss, um die Bedeutung der Worte überhaupt zu verstehen. Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben, dass wir auch nur in Umrissen erfassen können, was mit den Formulierungen genau gemeint ist. Und genau das entspricht ja auch der Lehre der Kirche: Die dogmatischen Aussagen lösen das Geheimnis Gottes nicht auf, es bleibt immer ein undurchdringlicher Kern, ein „Geheimnis des Glaubens“. Noch schwieriger wird es, wenn wir das, was wir selbst kaum verstehen, jemandem erklären sollen, dem dieses Denken grundsätzlich fremd ist bzw. der es von vorneherein ablehnt.

Im Evangelium hingegen spricht Jesus selbst. Die Wahrheit seiner Worte, die Schönheit und Güte seines Handelns vermitteln sich unmittelbar und überzeugend. Gerade für Muslime ist die Begegnung mit dem lebendigen Jesus der Evangelien oft eine große Überraschung, weil der Koran ja ei-

¹⁹ Das hat übrigens mit einem Verstecken der eigenen Überzeugung und einem vorschnellen Aufgeben der eigenen Position nichts zu tun. Im ökumenischen Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen verfährt man völlig zu Recht und mit guten Ergebnissen ganz ähnlich. So schön es ist, wenn es theologische Einigungen in grundsätzlichen Fragen gibt (etwa die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999), so kann man doch gemeinsam beten und fruchtbare Glaubensgespräche führen, ohne zu einer Einigung etwa bezüglich des Abendmahls, des Weiheamtes oder der Stellung des Papstes gekommen zu sein.

nerseits den Anspruch erhebt, das Evangelium mit zu enthalten, aber andererseits nur sehr wenige, ja fast keine Inhalte der Evangelien konkret präsentiert. Das Christentum erscheint im Koran fast ausschließlich im Rahmen der dogmatischen Meinungsverschiedenheit.

Es ist also wichtig, in einem Gespräch mit Muslimen nicht zuerst auf die Kraft unserer theologischen Argumente und Gedanken zu setzen, sondern von unserer Verwurzelung in der Botschaft Jesu zu erzählen und das Evangelium selbst sprechen zu lassen, das ja nicht nur ein Bericht oder ein theoretischer Text, sondern das Wort des Lebens ist. „Glauben“ bedeutet in den Evangelien ja gerade, dass man Jesus vertraut und nicht, dass man ein System von Lehrsätzen für wahr hält.

1.3 Diskussion über Glaubenslehrsätze: Warum?

Wenn es aber so ist, dass die Basis eines guten Miteinanders von Christen und Muslimen der Dialog des Lebens ist, der in einer gegenseitigen Achtung und Wertschätzung als Angehörige der großen Menschheitsfamilie wurzelt; wenn weiterhin der christliche Beitrag zu einem interreligiösen Gespräch zuallererst das Evangelium in den Mittelpunkt stellen muss; dann stellt sich natürlich die ganz wesentliche Frage, warum man die mit so vielen Streitigkeiten, Vorurteilen und historischen Missverständnissen belastete Frage nach der Wahrheit des Glaubens, nach der theologischen Struktur der Offenbarung, um die es in den Dogmen ja geht, überhaupt stellen soll. Es ist offensichtlich, dass diese Frage im überwiegenden Teil der Öffentlichkeit, auch innerhalb der Kirche, eindeutig beantwortet wird: Eine Auseinandersetzung über Glaubensgrundlagen wird als museales Gezänk angesehen, das mit einer langen Geschichte blutiger Konflikte einhergeht und auch heute unnötig das Gesprächsklima vergiftet. Ich halte diese Ansicht aber für irrig und bin davon überzeugt, dass sich die Frontstellung zwischen Islam und Christentum nur auflösen lässt, wenn man die dogmatische Fragestellung mit einbezieht.

Erstens ist es so, dass sich die Darstellung des Christentums im Koran vorrangig auf die Meinungsverschiedenheit über die Stellung Jesu bezieht. Das führt zu einer weit verbreiteten Abwehrhaltung unter Muslimen gegenüber dem Christentum insgesamt und zu einer Weigerung, sich überhaupt intensiver mit der Darstellung Jesu in den Evangelien zu befassen. Für einen echten Dialog ist es erforderlich, in dieser Beziehung eine größere Öffnung zu erreichen. Dazu ist es aber notwendig, bei Muslimen wenigstens ein Grundverständnis für die Anliegen zu erwecken, die der christlichen Dogmatik zugrunde liegen. Die unterschiedlichen Positionen können dabei ja durchaus bestehen bleiben, so lange ein Verständnis dafür erreicht wird, dass die christliche Sicht auf Jesus eben nicht einfach nur sinnlos, vernunftwidrig oder sogar gotteslästerlich ist. Nur so wird der Weg frei, sich über

Inhalte der Botschaft Jesu auszutauschen.

Zum zweiten ist eine Überwindung dieser gegenseitigen Sprach- und Verständnislosigkeit zwischen Christen und Muslimen auch deshalb wichtig, weil diese zu einer destruktiven Gruppenbildung und Grenzziehung führt. Ohne eine Annäherung und Verständigung auch in grundsätzlichen theologischen Fragen liegen die Grenzen zwangsläufig zwischen der muslimischen und der christlichen Religionszugehörigkeit, was zu einer natürlichen Solidarisierung zwischen dem friedfertigen und aufgeschlossenen Teil der Muslime mit den Extremisten führt. Man lehnt dann sicherlich deren Methoden und in gewisser Weise auch ihre Ziele ab, steht aber letztlich doch auf einer Seite, eben auf der Seite der wahren Religion. Christen können dann zwar als persönlich nette und integre Menschen angesehen werden, gehören aber trotzdem zu „den Anderen“.²⁰

Tatsächlich erfordert unsere heutige Situation aber eine ganz andere Form der Zusammengehörigkeit. Erforderlich ist eine Solidarisierung aller „Menschen guten Willens“, die sich gemeinsam für ein friedliches und gerechtes Miteinander, auf lokaler Ebene genauso wie weltweit, einsetzen. In diesem Miteinander wäre es dann nicht mehr so wichtig, ob der Nachbar Christ oder Muslim, sondern ob er verhärtet und intolerant oder aber zur Verständigung und zum gemeinsamen Engagement bereit ist. Diese Form der Zusammengehörigkeit lässt sich allerdings nicht einfach verordnen. Sie wird es nur geben, wenn sie sowohl von Christen als auch von Muslimen als theologisch begründet und stimmig empfunden wird. Dafür aber bedarf es einer Überwindung der Sprachlosigkeit in grundlegenden Glaubensfragen.

Schließlich gibt es noch einen dritten Grund, diese Thematik wieder aufzugreifen. Die Sinnhaftigkeit und Universalität, anders gesagt die Wahrheit der christlichen Dogmatik, hängt auch davon ab, dass es gelingt, sie in immer neuen kulturellen Zusammenhängen zu deuten, zu klären und zu einem Anlass fruchtbaren Nachdenkens werden zu lassen. Es reicht nicht aus, die bekannten Argumentationsmuster immer nur zu wiederholen und das mangelnde Verständnis alleine dem Gesprächspartner anzulasten. Die christologischen und trinitarischen Aussagen werden nur dann weiterhin eine Bedeutung haben können, wenn es gelingt, ihr Grundanliegen auch Nichtchristen verständlich zu machen. Wenn diese Übersetzung in andere kulturelle Kontexte nicht gelingt, dann verbleiben die Dogmen in einer Art „Kulturblase“, nämlich der philosophischen Theologie des ersten Jahrtausends, eingeschlossen. Sie werden zu einer erstarrten Sprachregelung, die kaum noch Einfluss auf den konkreten Glauben heutiger Menschen hat, vergleichbar mit einem wertvollen alten, von den

²⁰ Für Christen in Westeuropa stellt sich die Situation wenigstens zurzeit anders dar: extremistische und islamfeindliche Strömungen bedienen sich nicht so sehr der christlichen Weltanschauung, sondern berufen sich auf nationalistische und radikal-aufklärerische Ideologien. In dieses Milieu hineinzuwirken wäre durchaus auch wieder eine wichtige Aufgabe kirchlicher Verkündigung.

Großeltern geerbten Schrank, der zu unpraktisch zum Benutzen ist, und der zuerst vom Schlafzimmer ins Gästezimmer, dann auf den Speicher und schließlich doch auf den Sperrmüll wandert.

Um den christlich-islamischen Gegensatz aufzulösen, ist es also meiner Ansicht nach notwendig, dahin zu gehen, wo er begonnen hat, nämlich in die christologische Diskussion des 3. bis 7. Jahrhunderts. Das ist einerseits mühsam, andererseits aber auch spannend und erhellend für unseren eigenen Glauben. Die vorliegende Arbeit lädt dazu ein, sich auf diesen Weg zu begeben.

1.4 Aufbau der Arbeit

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich für den Verlauf des Textes folgender Aufbau: Zunächst werde ich noch einmal genauer nachvollziehen, wie die christologischen Lehraussagen der Kirche überhaupt entstanden sind. Dazu ist es notwendig, auf das allgemeine geistige Klima der Spätantike einzugehen, in dem diese Diskussion stattfand. Es wird außerdem gezeigt, wie eng die jeweiligen theologischen Positionen mit bestimmten Interpretationen von Evangelienstellen verbunden sind. Außerdem werden die wichtigsten Denkansätze kurz vorgestellt. Dieses zweite Kapitel der Arbeit basiert vor allem auf der „Dogmengeschichte der Christologie“ von Raymund Schwager SJ²¹, der die Entwicklung der christologischen Dogmen kenntnisreich, detailliert und verständlich darstellt.

In den Kapiteln 3 und 4 werde ich untersuchen, wie sich die islamische Haltung in ihrer Entstehung und Festlegung als Reaktion auf diese Diskussionen und in gewisser Weise als Beitrag dazu verstehen lässt. Dabei wird es im dritten Kapitel um das Verhältnis der jungen islamischen Gemeinde zu den Christen als schon bestehender Gemeinschaft, und im vierten Kapitel um die inhaltliche theologische Kritik an der christlichen Lehre gehen. Dieses vierte Kapitel bildet das inhaltliche Zentrum des ersten Teils der Arbeit, weil hier das grundlegende Problem im christlich-islamischen Verhältnis, nämlich die Frage nach der Stellung Jesu, thematisiert wird.

In beiden Kapiteln spielt eine Analyse der Worte des Korans, die sich auf das Christentum beziehen, eine große Rolle. Für die Analyse der Textstellen aus dem Koran beziehe ich mich auf das von Navid Kermani herausgegebene Buch „Und Jesus ist sein Prophet“ von Mehdi Bazargan.²² Bazargan bietet eine Zusammenstellung aller Verse des Korans, die sich mit dem Christentum befassen, und kommentiert sie aus traditionell-islamischer Sicht. Auch wenn man dieser Kommentierung als Christ oft nicht zustimmen kann, beeindruckt doch die freundschaftliche und unpolemische Art, in

²¹ Schwager, Raymund: Dogmengeschichte der Christologie (Vorlesungsmanuskript), publiziert Innsbruck 1995, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/178.html>, abgerufen 31.08.2017.

²² Bazargan war schiitischer Muslim und erster Ministerpräsident der islamischen Republik Iran. Aufgrund seiner liberalen und Gewalt ablehnenden Haltung trat er nach neun Monaten von seinem Amt zurück und war in den 80er und Anfang der 90er Jahre eine wichtige Persönlichkeit in der inneriranischen Opposition.

der Bazargan uns, die „verehrten christlichen Brüder und Schwestern“, anspricht. Bazargans Zusammenstellung bietet die wichtige Möglichkeit, sich der koranischen Sicht auf das Christentum in seiner Gesamtheit zu nähern und zu prüfen, wo es Missverständnisse, Gegensätze, aber auch Verständigungsmöglichkeiten gibt.

Das fünfte Kapitel deutet die christologische Dogmatik im Hinblick auf eine bestimmte Fragestellung. Ich möchte zeigen, dass ein wesentlicher Aspekt dieser Lehraussagen in einem grundsätzlichen Nachdenken über die Möglichkeit von Offenbarung, d.h. von einer Kommunikation zwischen dem ewigen Gott und dem endlichen Menschen besteht. Dabei wird die Offenbarungsgeschichte des Alten Testaments und schließlich die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in den Blick genommen.

Das sechste Kapitel bildet das Zentrum der Arbeit. Hier geht es um einen Vergleich der Offenbarungsstruktur im Islam und im Christentum. Wo gibt es Gemeinsamkeiten, wo Unterschiede? Wo hat das intensive theologische Denken in der frühen Kirche Problemfelder erschlossen, die im Islam unbearbeitet blieben? Und schließlich: wie kann man aus den koranischen Aussagen über Jesus einen Anschluss an die damaligen christlichen Fragestellungen erreichen, um so einen Ansatz zur Überwindung der Frontstellung zu erhalten?

Abschließend werden dann im siebten Kapitel einige Schlussfolgerungen für den christlich-islamischen Dialog gezogen. Dabei geht es sowohl um die Praxis dieses Dialogs und seine Zukunftsaussichten als auch um seine Einbettung in die gesellschaftlichen und politischen Realitäten, die den Rahmen für diesen Dialog bilden.

2 Die christologische Dogmengeschichte

2.1 Das geistige Umfeld der Kirche der ersten Jahrhunderte

Dogmen haben einen schlechten Ruf, das kann man nicht bestreiten. Dabei bedeutet das griechische Wort „Dogma“ schlicht „Lehrsatz“ oder sogar nur „Meinung“. Die christologischen und trinitarischen Dogmen entstanden in einem langen und intensiven Diskussionsprozess, in dem unterschiedliche Ansätze entwickelt, diskutiert, kritisiert, verworfen und schließlich in eine endgültige Fassung gebracht wurden. Diese endgültigen Fassungen vollbrachten die Leistung, die Einseitigkeiten und Schwächen der unterschiedlichen Ansätze zu überwinden und die grundsätzlichen Anliegen der ver-

schiedenen theologischen Schulen zu verbinden. Erst wesentlich später, als alle diese Prozesse schon lange vergangen und oft vergessen worden waren, gerannen diese Ergebnisse eines lebendigen Diskurses zu Formeln, deren Inhalt oft gar nicht mehr richtig verstanden wurde. Deshalb ist es ahistorisch, wenn man, wie es heute oft geschieht, Dogmen lediglich mit geistiger Verengung, Intoleranz und Rechthaberei verbindet.

Man muss sich deutlich vor Augen führen, in was für einem geistigen Klima die theologischen Diskussionen dieser Zeit stattfanden. Die mit Paulus beginnende christlichen Missionstätigkeit im hellenistischen Raum führte für das Christentum zu einer Notwendigkeit, sich mit den Fragestellungen und Denkmodellen der griechisch geprägten Philosophie auseinanderzusetzen. Die Frage nach der Bedeutung der Person Jesu und nach dem Wesen seiner Beziehung zu Gott bewegte dabei sehr viele Menschen, ja man kann sagen die Volksmassen. Auf den Marktplätzen der großen Städte im östlichen Mittelmeerraum führten Theologen öffentliche Streitgespräche und versammelten ihre Anhänger hinter sich, die sie lautstark unterstützten. Der Historiker Alexander Demandt schreibt: „Mit welcher Anteilnahme Glaubensfragen zumal in den Städten behandelt wurden, hat schon die Zeitgenossen verwundert. Gregor von Nyssa (PG, 46,557 B) beschreibt, wie die Byzantiner auf der Straße über das Unbegreifliche philosophierten: 'Wenn du jemanden nach dem Preise einer Ware fragst, hält er dir einen Vortrag über gezeugt und ungezeugt. Wenn du Brot kaufen willst, hörst du, der Vater sei größer als der Sohn und der Sohn sei dem Vater untergeordnet. Fragst du, ob das Bad fertig sei, so antwortet der Bademeister: Der Sohn Gottes ist aus Nichts geschaffen.'"²³

Als Musiker finde ich es besonders spannend, dass schon damals die Musik eine nicht unwesentliche Rolle bei der Verbreitung und Unterstützung der theologischen Lehren spielte. „Das emotionale Element äußert sich nicht zuletzt in der Bedeutung der Kirchenmusik für den Zusammenhalt der Gemeinden und für deren Kampf gegen den äußeren Gegner. Bereits Arius hatte seine Lehre durch gefällige Lieder verbreitet und war dadurch zum 'Vater des christlichen Kirchengesangs' geworden. Ambrosius von Mailand setzte seine Hymnen dagegen. Auch Apollinarius verfasste für seine Gemeinde heilige Gesänge, die von den Männern beim Umtrunk und von den Frauen in der Webstube gesungen wurden.“²⁴

Für uns ist das heute nur noch schwer nachzuvollziehen. Man kann es sich aber in etwa verdeutlichen, indem man den Fußball als Vergleich heranzieht. Fußball ist in unserer Gesellschaft von größtem öffentlichem Interesse. Es werden nicht nur riesige Geldsummen bewegt, sondern es gibt auch bei vielen Menschen ein umfangreiches und detailliertes Wissen über Taktik, Geschichte, Mann-

²³ Demandt, Alexander (2007): Die Spätantike, S.565

²⁴ Demandt 2007: S.565

schaftsaufstellungen usw. Was ist eine Viererkette? Warum gibt es keine Liberos und Vorstopper mehr? Wer schoss das entscheidende Tor im Finale der Weltmeisterschaft 1974? Ist es besser, Ballbesitzfußball oder Pressing mit schnellem Umschalten zu spielen? Braucht man noch Stürmer? Alle diese Fragen werden mit großer emotionaler Anteilnahme und oft mit viel Fachwissen in jeder Kneipe diskutiert. Und das alles, bei Licht besehen, für ein Spiel, bei dem 22 Spieler gegen einen Ball treten und versuchen, ihn in einen Kasten am gegnerischen Ende des Spielfeldes zu befördern. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Menschen in tausend Jahren all diese Diskussionen, und vor allem die sie häufig begleitenden Gewalttaten mit derselben Verständnislosigkeit betrachten werden, mit der wir heute auf die Streitigkeiten um die Dogmen schauen.

Das öffentliche Interesse inspirierte und befeuerte also die intensive theologische Diskussion im 3. bis 7. Jahrhundert und führte dadurch zu einer Inkulturation des Christentums in die hellenistische Gedankenwelt. Auf der anderen Seite entstanden dadurch aber auch tiefe Gräben und andauernde Streitigkeiten, die sowohl die Verbreitung des Christentums im arabischen und asiatischen Raum nachhaltig behinderten als auch den inneren Zusammenhalt des oströmischen²⁵ Reiches schwächten. Die oströmischen Kaiser schließlich missachteten den Grundsatz der Trennung von Religion und Politik, der doch im Evangelium so deutlich grundgelegt ist, und versuchten, zur Stabilisierung des Reiches eine einheitliche Sprachregelung durchzusetzen.²⁶ Statt zur Stabilisierung trug das allerdings nur zur weiteren Verschärfung der Spannungen bei.

2.2 Die Evangelien als Grundlage der theologischen Diskussion

Die wichtigsten Zeugnisse über das Leben Jesu, seine Lehre und sein Selbstverständnis sind die Evangelien. Diese sind aber keine neutralen Berichte, sondern beinhalten bereits theologische Sichtweisen und den Glauben der ersten Gemeinden. Sowohl als schriftliches Zeugnis über das Wirken Jesu als auch als Beginn der theologischen Reflexion bildeten sie die unhintergehbare Grundlage für die kommenden theologischen Diskussionen. Neben den von den Aposteln beglaubigten und auf ihrem Zeugnis beruhenden Evangelien gab es allerdings zunächst eine Vielzahl weiterer Schriften über das Leben Jesu, die die unterschiedlichen Einflüsse und Strömungen im frühen Christentum dokumentieren. In einem längeren Prozess, der bis zum Ende des 2. Jahrhunderts andauerte, wurden schließlich die vier heutigen Evangelien als kanonisch, d.h. die christliche Botschaft und den apo-

²⁵ oströmisch = byzantinisch

²⁶ Diese einheitliche Sprachregelung konnte je nach politischer Lage und Mehrheitsmeinung in der Bevölkerung durchaus wechseln. Es ging dem Kaiser also in der Regel keineswegs um eine „Wahrheit“, die er den Menschen aufzwingen wollte, sondern um realpolitischen Interessenausgleich.

stolischen²⁷ Glauben der Urkirche beinhaltend anerkannt. Aus heutiger Sicht kann man sagen, dass diese vier kanonischen Evangelien ein stimmiges und auch aus historischer Sicht in den Grundzügen glaubwürdiges Bild von Jesus und seinem Wirken zeichnen. Die sogenannten „apokryphen“, also nicht kanonischen Evangelien sind im Vergleich dazu mit vielen offensichtlich aus dem mythologischen Fundus unterschiedlicher Kulturen stammenden Wundergeschichten angereichert oder deuten die Person Jesu vor dem Hintergrund der Gnosis, einer damals weit verbreiteten esoterischen Erlösungslehre. Zu nennen wären hier etwa das Kindheitsevangelium nach Thomas, das Protevangelium des Jakobus, das gnostische Thomasevangelium oder das Philippusevangelium.

Die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes bildeten also den Grundstock für die weitere theologische Diskussion. Die Frage nach der Bedeutung Jesu und seiner Stellung im Verhältnis zum monotheistischen Gott des Alten Testaments spielt auch in diesen Evangelien schon eine wesentliche Rolle. Allerdings wird sie keineswegs abschließend geklärt und ist weit von einer schlüssigen und widerspruchsfreien Darstellung entfernt. „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16), antwortet Petrus auf die Frage Jesu, für wen seine Jünger ihn hielten. Im Hohepriesterlichen Gebet Jesu im Johannesevangelium wird die Einheit Jesu mit Gott, dem Vater besonders hervorgehoben (Johannes 17). Und im Zusammenhang mit seiner Selbstbezeichnung als Guter Hirte sagt er: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10,30) Andererseits verweist Jesus an anderen Stellen auf die Grenzen seines Wissens. Auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Endgerichts sagt er: „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.“ (Mk 13,32). Und auf die Bitte der Mutter der Apostel Jakobus und Johannes um Ehrenplätze für ihre Söhne im Reich Gottes antwortet er: „Den Platz zu meiner Rechten und zu meiner Linken habe nicht ich zu vergeben; dort werden die sitzen, für die mein Vater diese Plätze bestimmt hat.“ (Mt 20,23). Den größten Stein des Anstoßes bildet schließlich die Kreuzigung: Wie ist es möglich, dass Gott leidet und sogar stirbt? Was bedeutet es, wenn Jesus in seiner Todesstunde ausruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mt 27,46).

Diese Fragen zu klären und dabei zu einem schlüssigen und widerspruchsfreien Gesamtbild zu kommen, war die theologische Aufgabe der folgenden Jahrhunderte. Die dabei leitende Forderung nach Widerspruchsfreiheit ist dabei keineswegs selbstverständlich. In den mystischen Texten aller Religionen gibt es sogar das entgegengesetzte Verfahren: man versucht sich dem Göttlichen zu nähern, in dem man es in Paradoxien darstellt. Die Forderung nach Widerspruchsfreiheit folgt den von Sokrates, Platon und Aristoteles erarbeiteten Grundlagen philosophischer Wahrheitsfindung und stellt somit schon eine Inkulturation des Christentums in die hellenistische Kultur dar.²⁸

²⁷ apostolisch = auf dem Zeugnis der Apostel beruhend

²⁸ Man könnte sogar die These aufstellen, dass die ja auch uns Heutigen einleuchtende Forderung nach der Wider-

2.3 Das Konzil von Nicäa

Die vielschichtige und wechselvolle Geschichte des Ringens um die Grundsätze der Christologie kann hier nur in sehr groben Zügen nachgezeichnet werden. Ich will es aber trotzdem versuchen, weil nur so die Entstehung und Entwicklung der islamischen Sicht auf Jesus verständlich wird.

In der ersten Phase der christologischen Diskussion ging es vor allem um die Frage nach der Göttlichkeit Jesu und seinem Verhältnis zu Gott Vater. Während z.B. der Adoptianismus davon ausging, dass Jesus nur Mensch war, der in der Taufe im Jordan von Gott zum Messias gesalbt und erst durch die Auferstehung zum Sohn Gottes sozusagen adoptiert wurde, lehrte der Modalismus, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist in Gott nicht unterschieden, sondern nur verschiedene Erscheinungsweisen des einen Gottes seien. Bei allen Unterschieden ist bei beiden Lehren das Bemühen zu erkennen, das Erlösungshandeln Jesu zu verstehen, ohne das monotheistische Gottesbild zu beschädigen. Der Adoptianismus wurde aber verworfen, weil er die Göttlichkeit des Wirkens Jesu in Frage stellte. Der Modalismus hingegen widersprach vielen Evangelienstellen, die von einem dialogischen Verhältnis zwischen Gott Vater und Jesus sprechen.

Eine vorläufige und längere Zeit akzeptierte Antwort war die Logos-Theologie²⁹, die von dem griechischen Begriff des „Logos“ (Wort, aber auch Vernunft, Sinn) ausging. Jesus Christus war der Logos, der vom Vater ausging und durch den der Wille des Vaters der Schöpfung übermittelt wird. Dieser Logos hat in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen. Diese Vorstellung schließt nicht nur an Begriffe der griechischen Philosophie an, sondern auch an die jüdische Weisheitsliteratur, in der die Weisheit ebenfalls gelegentlich als Person dargestellt wird.

Die Frage war nun: gehört der Logos zu Gott, ist also ungeschaffen, oder ist er mit der Schöpfung zusammen von Gott geschaffen worden. Arius, ein Priester aus Alexandria³⁰, lehrte, dass der Logos vom Vater als vollkommenstes Geschöpf geschaffen wurde. Ungeschaffen sei nur der Vater, der auch dem Logos letztlich unerreichbar sei (Arianismus). Weil mit der Göttlichkeit des Logos, also Jesu Christi, auch die Göttlichkeit seiner Botschaft und seines Erlösungshandelns bestritten wurde, wandten sich die meisten Bischöfe dagegen. Auf dem Konzil von Nicäa erklärten sie als Glaubensbekenntnis der Kirche:

*„Ich glaube an den einen Gott [...]
und an Jesus Christus, den Sohn Gottes,
als Einziggeborener gezeugt vom Vater,
Gott von Gott, Licht vom Licht,*

spruchsfreiheit einer Aussage durch die dogmatischen Diskussionen des ersten Jahrtausends entscheidend befördert wurden. Aber das wäre ein anderes Thema.

²⁹ Bedeutende Vertreter der Logos-Theologie waren z.B. Origenes und Tertullian.

³⁰ Das antike Alexandria lag im heutigen Ägypten, im Mündungsdelta des Nils.

*gezeugt, nicht geschaffen,
wesensgleich mit dem Vater, durch den alles geworden ist.*“ (DH 125)

Geklärt war damit, dass der Sohn vor der Schöpfung wesenhafter Teil Gottes ist, dass er zwar nicht identisch mit dem Vater ist, aber Anteil an derselben Göttlichkeit hat. Dieser Sohn hat durch Maria „Fleisch angenommen“ und ist Mensch geworden.

Für uns heute, und gerade in der Diskussion mit dem Islam, ist ein Aspekt ganz wichtig: „gezeugt“ bedeutet in diesem Zusammenhang eben gerade nicht, dass Gott Vater wie ein heidnischer Gott einen Sohn gezeugt hat. Das würde nämlich bedeuten, dass der Sohn vor dieser Zeugung nicht existiert hätte, dass er sozusagen durch die Zeugung geschaffen wurde und natürlich auch dem Zeuger untergeordnet ist. So kennen wir das ja z.B. aus der griechischen Mythologie mit ihrer Götterfamilie. „Gezeugt“ bedeutet aber hier im Gegenteil, dass der Sohn ungeschaffen ist und von Ewigkeit her zum Wesen des Vaters gehört. „Zeugen“ und „Sohn“ werden hier also selbstverständlich nicht in ihrer konkret biologischen Bedeutung, aber auch nicht im Sinn einer mythologischen Generationenfolge verwendet, sondern als bildhafte philosophisch-theologische Begriffe, die die Einheit des Sohnes mit dem Vater ausdrücken sollen. In dieser Bedeutung wurde der Begriff schon im Alten Testament gebraucht, so z.B. im Psalm 2, dem sogenannten Königpsalm, in dem Gott dem schon erwachsenen Priesterkönig sagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ (Ps 2,7).

Ebenfalls hier ist schon der Hinweis sinnvoll, dass das, was das Konzil von Nicäa über den Sohn lehrt, im Islam in gleicher Weise über den Koran ausgesagt wird. In den wichtigsten Strömungen der traditionell-islamischen Theologie wird der Koran als ungeschaffen und als vor der Schöpfung bei Gott seiend betrachtet. Offensichtlich ist diese Ungeschaffenheit³¹ des Offenbarungsmediums eine unentbehrliche Voraussetzung, um die Göttlichkeit der Offenbarung annehmen zu können. Um diese Frage wird es dann vertieft im Kapitel 6 gehen.

2.4 Das Konzil von Chalcedon

Die Frage nach der Göttlichkeit Jesu Christi war mit dem Konzil von Nicäa dogmatisch geklärt. Offen blieb aber sowohl die Frage nach der Menschlichkeit Jesu und ihrer Beziehung zum ungeschaffenen Logos als auch die Frage nach der Beziehung von Vater, Sohn und Heiligem Geist untereinander.

Diese letztere Frage wurde relativ bald geklärt, indem man die Begriffe „Ousia“ (griech.: Wesen,

³¹ Ein anderes Wort für diese Ungeschaffenheit ist Präexistenz.

Sein) und „Hypostase“ (griech.: Seinsstufe, Grundlage), die zuvor einigermaßen unterschiedslos gebraucht worden waren, mit unterschiedlichen Bedeutungen besetzte. Vater, Sohn und Geist waren „homousious“, also vom selben Wesen, ewig und ungeschaffen. Sie waren aber unterschiedliche Hypostasen, also in etwa Seinsweisen, individuelle Ausformungen. Die Bedeutung des Wortes „Hypostase“ bleibt dabei immer etwas fließend und unscharf. Alle Beispiele (drei Aggregatzustände von Wasser, Dreiklang, Tuch mit drei Falten, etc.) bleiben ungenügend und führen, wenn man sie zu Ende denkt, in die Irre. Die Kirche bestätigt diese Ungeklärtheit, indem sie vom „Glaubensmysterium“ spricht, das letztlich der rationalen Erklärung unzugänglich bleibt.³² Klar ist aber, dass es um einen dialogischen Prozess innerhalb des ewigen Seins Gottes geht, dass Gott also nicht als in sich ruhende unbewegliche Monade gedacht werden kann, sondern als unerschöpfliche Kommunikation, deren Antrieb und Grund die Liebe ist. Diese Liebe ist die grundlegende Eigenschaft Gottes, wenn man Gott überhaupt so etwas wie Eigenschaften zuweisen kann.

Hier zeigt sich schon, dass der Vorwurf des Korans an die Christen, dass sie drei Götter verehrten, so nicht zutrifft. Man kann sicherlich kritisieren, dass die christliche Trinitätslehre in einem entscheidenden Punkt unscharf bleibt und einen Widerspruch nicht rational aufklärt. Aber um die Verehrung dreier einzelner Götter handelt es sich im Christentum definitiv nicht. Wenn man das erst einmal erkannt hat, dann wird vielleicht auch der Weg dafür frei, die positiven Anliegen in der Beschreibung des göttlichen Wesens, die der Lehre von der Dreifaltigkeit zugrunde liegen, auch aus nichtchristlicher Sicht zu würdigen.

Während also die Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist durch die Trinitätslehre geklärt worden war, führte die Frage nach der Menschlichkeit Jesu Christi hingegen zu ausufernden und praktisch unlösbaren Konflikten, über die es zu folgenschweren Kirchenspaltungen kam, die dann später in Wechselwirkung mit der Entstehung des Islam standen. Die Kontrahenten in diesem Streit waren die theologischen Schulen von Antiochien³³ und Alexandrien. Die jeweiligen Päpste in Rom und die Kaiser in Byzanz versuchten mehr oder weniger zu vermitteln; die einen um die Einheit der Kirche, die anderen um die Einheit des Reiches zu sichern.

In der antiochenischen Theologie wurden die menschliche und die göttliche Natur Christi stärker voneinander abgegrenzt und z.T. sogar gegeneinandergestellt. „Einerseits wollten sie verhindern, dass das menschliche Leiden Christi direkt dem ewigen Logos zugeschrieben und damit die Unveränderlichkeit Gottes in Frage gestellt wird. Andererseits sahen sie im Menschen Jesu (und in seinem

³² Katechismus der Katholischen Kirche, Abschnitt 237: „Die Trinität ist ein Glaubensmysterium im strengen Sinn, eines der in Gott verborgenen Geheimnisse [...] Sein innerstes Wesen als heilige Dreifaltigkeit stellt ein Geheimnis dar, das der Vernunft nicht zugänglich ist.“

³³ Antiochien lag im antiken Syrien und entspricht der Stadt Antakya in der heutigen Türkei.

Gehorsam) den eigentlichen Mittler unseres Heils. Bei der Betonung der Unterschiedenheit zwischen wahrer Gottheit und wahrer Menschheit gelang es dieser Theologie aber nicht, die Einheit in Christus ebenso überzeugend zum Ausdruck zu bringen.“³⁴

Die alexandrinische Theologie betonte hingegen vor allem die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus. Sie wollte damit die Göttlichkeit des Wirkens Jesu sicherstellen, der menschliches Fleisch angenommen hat, um auch die Menschen zu vergöttlichen. Die menschliche Natur Jesu und ihre Eigenständigkeit wurde durch diese Sichtweise aber fast bedeutungslos.

Es kam zu einer Reihe von Konzilen und Gegenkonzilen, bei denen sich die Kontrahenten gegenseitig exkommunizierten, vorläufig versöhnten und wieder zerstritten. Papst und Kaiser unterstützten dabei mal die eine, mal die andere Seite und gerieten dabei gelegentlich zusätzlich miteinander in Konflikt. Schließlich kam es beim Konzil von Chalcedon³⁵ unter dem Einfluss eines päpstlichen Lehrschreibens zu einer Einigung. Im Konzilstext heißt es über Jesus Christus:

„Derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch [...] ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird“ (DH 301f.)

Diese Formulierung hat die Zeiten überdauert und ist das gemeinsame Glaubensbekenntnis fast aller Christen. Sie zeigt auch gut das Wesen der dogmatischen Konzilsentscheidungen. Gegen theologische Einseitigkeiten und für absolut erklärte Einzelmeinungen setzt sie auf Integration, Offenheit und Verständigung. Dadurch haben die Dogmen bis in unsere Zeit hinein eine ausgleichende, stabilisierende und unterschiedliche Glaubenserfahrungen verbindende Funktion.

Obwohl das Konzil von Chalcedon für die überwiegende Mehrheit der heute lebenden Christen eine zwar oft nur noch wenig reflektierte, aber dennoch unverzichtbare Grundlage ist, bewirkte es in den Jahren nach 451 keine Versöhnung der Streitparteien. Eine unheilvolle Rolle spielte dabei die persönliche Gegnerschaft der jeweiligen theologischen Führungspersönlichkeiten. Cyrill, der Patriarch von Alexandrien, hatte schon vor dem Konzil von Chalcedon eine Einigung davon abhängig gemacht, dass Nestorius, Patriarch von Konstantinopel und theologische Leitfigur der Antiochener, verurteilt und exkommuniziert würde. Die Antiochener gaben nach, um eine Einigung zu erzielen. Nestorius aber geschah dadurch großes Unrecht, da er immer verständigungsbereit gewesen war und die ihm zugeschriebene Aufspaltung Jesu in zwei Personen (der menschlichen und der göttlichen) nie vertreten hat. Viele seiner Anhänger akzeptierten die Verurteilung des Nestorius nicht und es kam zu einer Abspaltung, der sogenannten nestorianischen Kirche, die ein intensives Eigenleben

³⁴ Schwager 1995: S. 67

³⁵ Chalcedon lag in der Nähe von Konstantinopel und ist heute der Istanbuler Stadtteil Kadiköy.

und eine große missionarische Kraft im arabischen und asiatischen Raum entwickelte.

Cyrrill selbst hingegen blieb trotz der Einigung in seiner Haltung zum Konzil von Chalcedon schwankend, sodass seine Anhänger sich in ihrer Ablehnung der Zweinaturenlehre bestärkt sahen. Für sie verschmolzen die beiden Naturen in Jesus Christus zu einer einzigen, gottmenschlichen Natur. Da sie nur an eine Natur in Jesus glaubten, nennt man sie Monophysiten.³⁶ Dieser Glaube an Jesus Christus als Gottmensch, der von den anderen Menschen in jeder Hinsicht grundsätzlich unterschieden ist, hat große Ähnlichkeit mit heidnischen mythologischen Vorstellungen, nach denen Götter in Menschengestalt auf die Erde herabsteigen und große Taten vollbringen können. Es wird sich zeigen, dass der entstehende Islam sich in seinem Jesusbild vor allem mit der monophysitischen Form des Christentums auseinandersetzte.

2.5 Die Situation nach Chalcedon

Nach dem Konzil von Chalcedon ergab sich also für den östlichen Mittelmeerraum die Situation, dass sich drei große christliche Strömungen gegenüber standen.³⁷ Erstens die Anhänger des Konzils von Chalcedon, zu denen die meisten Bischöfe und auch der Kaiser gehörten und aus denen dann die orthodoxe Kirche hervorging. Zweitens die Gegner der Zweinaturenlehre, die vor allem in Ägypten, aber auch im arabischen Raum präsent waren. Die Kirchen, die in Gegnerschaft zum Konzil von Chalcedon standen, waren die koptische (ägyptische), die westsyrische, die armenische und die äthiopische Kirche. Und drittens die nestorianische Kirche, die die beiden Naturen in Jesus noch einmal deutlicher unterschied als es das Konzil von Chalcedon getan hatte. Diese Lehre wurde vor allem von der ostsyrischen Kirche vertreten. Die Nestorianer wurden recht bald aus den Grenzen des oströmischen Reiches verdrängt und hatten ihr Zentrum in Persien, von wo aus sie eine aktive Mission sowohl in den arabischen Raum als auch nach Asien betrieben. Diese Mission war erfolgreich. So gab es in der Mongolei bis ins 13. Jahrhundert hinein eine belegte Präsenz nestorianischer

³⁶ Die heute noch bestehenden Kirchen, die das Konzil von Chalcedon ablehnen, bezeichnen sich selbst nicht als Monophysiten, sondern als Miaphysiten. Sie wollen damit betonen, dass sie nicht die Menschheit Jesu als solche ablehnen, sondern die Formulierung des Dogmas, nach der die menschliche und die göttliche Natur in Jesus vollständig erhalten blieben. (griech.: mono = eins; mia = einzig). Den reinen Monophysitismus, nach dem Jesus nur eine göttliche Natur hatte, weisen sie auch zurück. Das hat dazu geführt, dass es im ökumenischen Dialog zwischen diesen orientalischen Kirchen und der katholischen Kirche zu einer weitgehenden Verständigung gekommen ist.

³⁷ Im westlichen Europa stellte sich die Situation vollständig anders dar. Zum einen befand sich hier ja der direkte Jurisdiktionsbereich des Papstes, der die Ergebnisse von Chalcedon unterstützte und ja auch entscheidend mit beeinflusst hatte. Zum anderen standen die westlichen Regionen unter dem Eindruck der Völkerwanderung, die zu immer neuen Verwüstungen führte, so dass eine differenzierte theologische Diskussion mit einer Herausbildung von Denkschulen unmöglich war. Und drittens war unter den eindringenden germanischen Völkern der Arianismus weit verbreitet, der ja schon die Gottheit Jesu und damit das Konzil von Nicäa ablehnte. Erst das Vordringen des Islam bis nach Spanien und die darauffolgende Gründung des Frankenreichs in Zentraleuropa mit dem Bündnis zwischen dem Papst und den Frankenkönigen führten hier zu einer Klärung und zu staatlich-religiösen Organisationsformen, die für das gesamte europäische Mittelalter grundlegend wurden.

Christen.

Die jeweiligen Kaiser in Byzanz versuchten zu vermitteln, organisierten Konzile, auf denen Kompromissvorschläge debattiert, beschlossen und wieder verworfen wurden, und ließen zweimal sogar den Papst entführen, um ihn zu zwingen, den Monophysiten entgegenzukommen.³⁸ Mal ließen sie die Monophysiten verfolgen, mal die Anhänger des Konzils von Chalcedon. All das führte zu tiefen Spaltungen und zu einer inneren Schwächung des oströmischen Reiches.

Auf der arabischen Halbinsel, die ja außerhalb der Reichsgrenzen lag, waren alle drei Richtungen ebenfalls präsent und betrieben Mission. Immer wieder gewann die eine oder andere Gruppierung die Unterstützung eines lokalen Fürsten, der dann einen nestorianischen oder monophysitischen Kleinstaat errichtete, der aber selten länger Bestand hatte.³⁹ Zusätzlich gab es kleine Gemeinschaften christlicher Sekten, die sich schon früher und radikaler vom Hauptstrom der christlichen theologischen Entwicklung getrennt hatten.⁴⁰ Es gab gnostische Gruppen, die überhaupt bestritten, dass Jesus einen menschlichen Leib gehabt habe. Es gab Ebioniten, die sich als Juden verstanden und in Jesus den Messias sahen, aber die Lehre vom Erlösungstod Jesu am Kreuz ablehnten. Die Mariamiten und die Collyridianer waren extreme Formen des Monophysitismus, die Maria als göttlich und als dritte Person der Dreifaltigkeit verehrten. Die Collyridianer gingen dabei sogar bis zu der Behauptung, dass Maria keinen irdischen, sondern einen himmlischen Leib gehabt habe. Spätestens hier ist die Grenze zu einem Götterpantheon heidnischer Prägung vollständig aufgehoben. Außerdem, und ganz unabhängig von den unterschiedlichen Ausprägungen des christlichen Glaubens, gab es in Arabien auch noch eine aktive und erfolgreiche jüdische Mission, die zum Übertritt ganzer Familienclans zum Judentum führte.

In diesem vielfältigen, mit Auseinandersetzungen gefüllten und vor Spannung vibrierenden Klima trat nun ein neuer Akteur auf: Mohammed, der Prophet und Stifter einer neuen Religion, die eine Lösung für alle diese Streitigkeiten anbot: den Islam.

³⁸ Papst Vigilius 553 und Papst Martin 653

³⁹ Anm. 2019: Die byzantinische, also orthodoxe Reichskirche war in Arabien nicht institutionell durch Bischöfe vertreten. Sie hatte also auch wenig Möglichkeiten, in politische Prozesse innerhalb der arabischen Halbinsel einzugreifen. (Vgl.: Khorchide/von Stosch, S.61)

⁴⁰ Anm. 2019: Ausgehend von der Tatsache, dass die Existenz dieser Sekten nur äußerst schwach bezeugt ist, gehen Khorchide und von Stosch davon aus, dass diese Sekten nicht real existierten. Sie weisen stattdessen darauf hin, dass diese den Sekten zugeordneten Glaubensvorstellungen durchaus auch im Volksglauben der großen Kirchen präsent waren und dadurch das Erscheinungsbild dieser Kirchen mitprägten. (Vgl.: Khorchide/von Stosch, S. 54). Allerdings spricht auch der Koran selbst häufig von Sekten, so dass sie, in welcher Ausprägung auch immer, durchaus eine wahrnehmbare Realität im damaligen Arabien gewesen zu sein scheinen.

3 Der Islam und die Christen

3.1 Mohammed und die Entstehung des Islam

Mohammed wurde um das Jahr 570 herum als Sohn einer vornehmen Familie in Mekka geboren. Sein Vater starb vor seiner Geburt und die ersten beiden Lebensjahre verbrachte er wie damals üblich bei seiner Amme und ihrem Stamm, der nomadisch in der Wüste lebte. Als er sechs Jahre alt war, starb auch seine Mutter. Mohammed kam zu seinem Großvater und, nach dessen Tod zwei Jahre später, zu seinem Onkel Abu Talib, dem jüngeren Bruder seines Vaters. Als junger Mann arbeitete er als Schafhirte und nahm an Handelskarawanen teil.

Durch seine Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit erarbeitete er sich schon in jungen Jahren einen guten Ruf als Kaufmann. Im Jahr 595 heiratete er seine damalige Arbeitgeberin, die reiche Kaufmannswitwe Chadidscha. Der Überlieferung nach war Chadidscha 15 Jahre älter als Mohammed, was allerdings nicht gut mit der Tatsache übereinstimmt, dass sie mindestens fünf gemeinsame Kinder hatten.⁴¹ Durch seine Karawanenzüge bereiste Mohammed die ganze arabische Halbinsel und die angrenzenden Gebiete. Dabei kam er auch mit den vielen verschiedenen Formen des Christentums und mit Juden in Kontakt und lernte ihre jeweiligen Lehren kennen.

Mohammed lebte das Leben eines erfolgreichen Kaufmanns und Familienvaters, bis seine Söhne eines Tages überraschend starben.⁴² Dadurch erschüttert, zog er sich immer wieder für längere Zeit ins Gebirge zurück, wo er 610 seine erste Offenbarung empfing. Der erste Mensch, dem er davon erzählte, war seine Frau, die ihm glaubte und ihn bestärkte. In den folgenden Jahren bildete sich in Mekka um Mohammed eine kleine Gemeinschaft, die seiner Lehre von der Anbetung des einen Gottes folgte. Zu dieser Zeit sah er noch keinen Unterschied zwischen seiner Lehre und dem Glauben der Juden und Christen.

Im Jahr 619 starben sowohl seine Frau als auch sein Onkel Abu Talib, der ihn immer vor Anfeindungen geschützt hatte. Der Druck auf Mohammed und seine Gemeinschaft wuchs, da die meisten Mekkaner ihren traditionellen Polytheismus nicht aufgeben wollten. Das hatte auch wirtschaftliche Gründe, weil die Kaaba in Mekka ein heidnisches Wallfahrtszentrum war, mit dem gute Geschäfte gemacht wurden. Als dieser Druck schließlich in Todesdrohungen überging, kam es im Jahr 622 zur sogenannten Hidschra, der Auswanderung bzw. Flucht Mohammeds und seiner Gefährten in die 440 Kilometer entfernte Stadt Yathrib, die später in Medina („Stadt des Propheten“) umbenannt wurde.

⁴¹ Mit Chadidscha führte Mohammed eine monogame Ehe. Erst nach ihrem Tod und in seiner Zeit in Medina heiratete er, der arabischen Sitte folgend, mehrere Frauen.

⁴² Die genaueren Umstände ihres Todes sind nicht bekannt.

Durch geschicktes Taktieren und begünstigt durch die internen Streitigkeiten der Einwohner von Medina übernahmen Mohammed und seine Anhänger innerhalb weniger Jahre die politische Macht in der Stadt und verbreiteten ihre religiösen Ideen. In dieser Zeit begann auch die kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre, die im Koran dokumentiert ist.

Auf die Übernahme der Macht in Medina erfolgte die militärische Auseinandersetzung mit der Stadt Mekka. Es gab mehrere Feldzüge von beiden Seiten aus, die im Ergebnis dazu führten, dass Mekka im Jahr 630 fast kampflos eingenommen wurde. Auf dieser Grundlage erfolgte eine blitzartige Expansion des neuen islamischen Reiches, die sich auch nach Mohammeds Tod im Jahre 632 fortsetzte. Dabei verstärkten sich der Gründungsimpuls der neuen Religion, ein geschicktes und entschlossenes militärisches Vorgehen und eine für die damalige Zeit kluge und tolerante Staatsorganisation gegenseitig.

Die neue Religion, der Islam, basierte auf dem Koran, der von Mohammed in Offenbarungen empfangen und mündlich vorgetragen worden war. Die sprachliche Wucht und Eleganz sowie die musikalische Qualität der in Reimform gebildeten Verse muss einen ungeheuren Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht haben⁴³ und beeindruckt und inspiriert Muslime bis heute. In dieser Arbeit geht es aber nicht um die formalen und ästhetischen Aspekte des Korans insgesamt, sondern ausschließlich um die Textstellen, die eine Reaktion auf das Christentum darstellen, das Mohammed auf der arabischen Halbinsel vorfand.

3.2 Vorbemerkung zur Interpretation der Koranzitate

In den folgenden Abschnitten werden die Aussagen des Korans über die Christen und über die christliche Religion untersucht. Dazu sind einige einleitende Bemerkung sinnvoll. Ich beschränke mich im Folgenden auf die Aussagen des Korans, weil dieser die entscheidende und bleibende Glaubensgrundlage für die Muslime ist. Die Sunna, die islamische Überlieferung über das Leben Mohammeds, habe ich hingegen nicht berücksichtigt, weil sie gegenüber dem Koran immer ein geringeres Gewicht hat und außerdem in der Frage des Verhältnisses zum Christentum keine Widersprüche zu den koranischen Aussagen entstehen. Alles, was sich in der christlich-islamischen Geschichte an gewaltsamen Auseinandersetzungen, Fehlinterpretationen, Missverständnissen und Missbräuchen von Religion zu Machtzwecken ereignet hat, habe ich ebenfalls außer Acht gelassen. Zum einen, weil es hier darum geht, über einen Weg zur Weiterentwicklung des Religionsdialoges nachzudenken, zum anderen, weil auch Christen das Evangelium als ihre entscheidende Grundlage

⁴³ Der Koran nimmt an verschiedenen Stellen selbst darauf Bezug, indem er die Gegner des Islam fragt, ob sie in der Lage seien, auch nur eine einzige gleichartige Sure zu verfassen.

betrachten und nicht die Kirchengeschichte mit all ihren Wirrungen und ihrem menschlichen Versagen. Ich nehme damit die Ermahnung aus Nostra Aetate auf, in der dazu aufgerufen wird, „das Vergangene beiseite zu lassen“ und „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen“. (NA)

Eine wichtige Hilfe bei der Untersuchung war das Buch „Und Jesus ist sein Prophet“ von Mehdi Bazargan. Bazargan stellt die Koranverse, die sich mit Jesus und dem Christentum befassen, in der Reihenfolge ihrer Entstehung zusammen. Diese Vorgehensweise ist deshalb so wertvoll, weil die Suren im Koran eben nicht nach dem Zeitpunkt ihrer Verkündigung, sondern nach dem rein technischen Prinzip ihrer Länge angeordnet sind.⁴⁴ Die zeitliche Reihenfolge erlaubt es hingegen, die Verse im Hinblick auf den geschichtlichen Kontext einzuordnen und die Entwicklung der Haltung Mohammeds nachzuvollziehen. Bazargan hält sich dabei an die traditionelle Reihenfolge der islamischen Theologie. In dieser gab es seit der islamischen Frühzeit die „Wissenschaft der Anlässe der Offenbarung“ (Asbāb al-nuzūl), die u.a. deshalb sorgfältig gepflegt wurde, um bei widersprüchlichen Aussagen im Koran klären zu können, welche die wichtigere ist. Diese so entstandene zeitliche Abfolge wird von der westlichen Wissenschaft im Wesentlichen bestätigt.⁴⁵

Muslimische Leser dieser Arbeit werden vielleicht verwundert darüber sein, dass ich Ausdrücke wie „Mohammed sagt ...“, „Im Koran steht ...“ oder ähnliche weitgehend synonym verwende. Dahinter steht die Auffassung, dass sich der Koran nicht verstehen lässt, ohne Mohammeds Persönlichkeit, seinen Lebenslauf und seinen geschichtlichen und kulturellen Hintergrund in die Betrachtung mit einzubeziehen. Meiner Meinung nach lässt sich dies gerade an der Entwicklung seiner Haltung gegenüber den Christen und an seiner Argumentation in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Christentum deutlich ablesen.

Diese Art der Textinterpretation widerspricht möglicherweise einer Sichtweise, nach der der Koran Mohammed wörtlich diktiert wurde und insofern unabhängig von seiner Person und seinen Lebensumständen ist. Trotzdem ist sie in keiner Weise abwertend oder überheblich gegenüber dem Islam gemeint. Sie reflektiert vielmehr die katholische Überzeugung, dass die heiligen Schriften zwar von Gott inspiriert, aber von Menschen verfasst worden sind. Das 2. Vatikanische Konzil sagt in der Konstitution „Dei Verbum“, dass die Schreiber der biblischen Texte „echte Verfasser“ (DV 11) sind und betont, dass die Aussageabsicht und die geschichtliche Situation dieser Verfasser sorgfältig erforscht werden soll, um die wahre Bedeutung der heiligen Schriften erfassen zu können. „Da Gott

⁴⁴ Abgesehen von der ersten Sure (Al-Fatiha = Die Eröffnerin des Buches), die eine kurze Einleitung darstellt, sind die Suren der Länge nach angeordnet: Der Koran beginnt mit den längsten Suren und endet mit den kürzesten. Das führt dazu, dass der westliche Leser, der mit dem Lesen in der Regel „von vorne anfängt“, zunächst auf lange Gesetzestexte und erst viel später auf die wesentlichen spirituellen und theologischen Grundlagen des Islam stößt. In Gegensatz dazu gibt es im arabischen Denken viel weniger die Erwartung eines inhaltlich geordneten Textaufbaus.

⁴⁵ Siehe dazu: Kermani, Navid (2006): Einführung, in: Bazargan, Mehdi: Und Jesus ist sein Prophet, S. 17 f.

in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muss der Schrifterklärer, um zu erfassen was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte. [...] Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muss man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren.“ (DV 12)

Ich würde mich freuen, wenn die Übertragung dieser Interpretationsgrundsätze auf den Koran nicht als Ärgernis oder Provokation gewertet würde, sondern als christlicher Beitrag zu einem offenen und freundschaftlichen Dialog und vielleicht sogar als Vorschlag, die traditionelle Sichtweise auf den Text des Korans noch einmal neu zu durchdenken. Die bereits existierende Weiterentwicklung der Koran-Hermeneutik durch zeitgenössische islamische Theologen bietet dafür gute Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte.

3.3 Die positive Würdigung der Christen

Wenn man die das Christentum betreffenden Passagen im Koran im Zusammenhang liest, fällt zunächst die positive Grundhaltung auf, mit der Mohammed über die Christen spricht. Auf seinen Reisen hatte er viele Formen des Christentums kennen- und offensichtlich schätzen gelernt.

*Und siehe, unter dem Volk der Schrift, wahrlich, da gibt es solche, die an Gott glauben und an das, was zu euch hinabgesandt ward, und was hinabgesandt ward zu ihnen, sich zu Gott demütigend und nicht um einen winzigen Preis die Zeichen Gottes verkaufend. Sure 3,199*⁴⁶

*Siehe sie, die da glauben, und die Juden und die Nazarener und die Sabäer - wer immer an Gott glaubt und an den jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn beim Herrn, und Furcht komme nicht über sie, und nicht werden sie traurig sein. Sure 2,62*⁴⁷

Beide Verse beinhalten die Botschaft, dass es vor Gott nicht auf die Religionszugehörigkeit ankommt, sondern auf die Bereitschaft, Gott zu dienen und ein gutes und rechtschaffenes Leben zu führen. Wer dazu bereit ist, der kann ohne Furcht sein und Gott wird ihn belohnen. Gerade diese letzte Botschaft war Mohammed sogar so wichtig, dass er sie an anderer Stelle im Koran noch einmal fast wörtlich wiederholt, nämlich in Sure 5, 69.

In den ersten Jahren seiner Sendung ging Mohammed davon aus, dass es keinen wesentlichen Un-

⁴⁶ Als „Volk der Schrift“ bezeichnet der Koran Christen und Juden.

⁴⁷ Als Nazarener werden im Koran die Christen bezeichnet. Sabäer sind die sogenannten Johanneschristen.

terschied zwischen seiner Botschaft und der Lehre der Christen und Juden gebe. Offenbar gab es in Mekka Christen, die das ebenso empfunden haben:

Diejenigen, denen wir die Schrift zuvor gaben, die glauben daran. Und wenn es ihnen verlesen wird, sprechen sie: „Wir glauben daran; es ist die Wahrheit von unserem Herrn. Siehe, wir waren Muslime, bevor es kam.“ Sure 28,52-53 ⁴⁸

Erst im Laufe der Zeit nahm er wahr, dass es Meinungsverschiedenheiten in vielen Fragen gab. Dies führte aber wenigstens zunächst nicht zu einer Feindseligkeit von seiner Seite aus, sondern er fordert seine Anhänger und auch Juden und Christen dazu auf, ein friedliches und konstruktives Glaubensgespräch zu führen, das einen vermittelnden und auf Gemeinsamkeiten hinweisenden Charakter haben sollte:

Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn in bester Weise, außer mit jenen von ihnen, die ungerecht handelten; und sprecht: „Wir glauben an das, was zu uns herangesandt ward und herabgesandt ward zu euch; und unser Gott und euer Gott ist ein einiger Gott, und ihm sind wir ergeben.“ Sure 29,46

Betet nichts außer Gott an und kommt bei einem Wort zusammen, das unser gemeinsames von Abraham überkommenes Erbe ist! Sure 3,64

Im Laufe der Jahre stellte sich heraus, dass nicht nur die dem Polytheismus verbundenen Menschen, sondern auch viele Juden und Christen dem neuen Propheten und seiner Botschaft ablehnend gegenüberstanden. Das führte zu zunehmenden Spannungen zwischen den Anhängern Mohammeds und denen der älteren Religionen. Mohammed bzw. der Koran ist aber auch in dieser Situation um Differenzierung bemüht. Das entscheidende Kriterium ist dabei nicht, ob sich Juden und Christen der neuen Religion anschließen, sondern ob sie sich ihrerseits fair und konstruktiv verhalten. Der Koran fordert sie dazu auf, der Botschaft der Tora und des Evangeliums treu zu bleiben. Ganz offensichtlich hatte Mohammed dabei mit einer bestimmten, nicht näher definierten Christengemeinde gute Erfahrungen gemacht, so dass er sie an zwei Stellen hervorhebt:

Und so sie erfüllten die Tora und das Evangelium und was zu ihnen vom Herrn hinabgesandt ward, wahrlich, sie speisten von (dem, was) über ihnen und unter ihren Füßen. Unter ihnen ist eine Gemeinde, welche die rechte Mitte inne hält; doch viele von ihnen - schlimm ist was sie tun. Sure 5,66

Nicht sind alle gleich. Unter dem Volk der Schrift ist eine fest stehende Gemeinde, welche die Zeichen Gottes zur Zeit der Nacht liest und sich niederwirft. Sure 3,113

Sogar zur Zeit der entscheidenden militärischen Auseinandersetzungen mit Mekka und den umliegenden Stämmen und nach einer Zeit ausführlicher inhaltlicher Kritik am Christentum findet Mohammed positive Worte über die Christen, allerdings nicht über die Juden, die zu den entschiedens-

⁴⁸ D.h. die Juden und Christen, denen die neue Schrift, nämlich der Koran, verkündet wird.

ten Gegnern seiner Machtübernahme in Medina gehörten. Auch hier findet sich ein Echo guter Erfahrungen, die Mohammed offensichtlich mit christlichen Ordensleuten gemacht hat.

Wahrlich, du wirst finden, dass unter allen Menschen die Juden und die, welche Gott Götter zur Seite stellen, den Gläubigen am meisten feind sind, und du wirst finden, dass den Gläubigen diejenigen, welche sprechen: „wir sind Nazarener“, am freundlichsten gegenüberstehen. Solches, dieweil unter ihnen Priester und Mönche sind und sie nicht hoffärtig sind. Sure 5,82 ⁴⁹

3.4 Das Konzept der Religionstoleranz

Dieses positive Bild, das der Koran in seinen frühen Suren vom Judentum und vom Christentum zeichnet, setzt sich fort in einem Konzept der Religionstoleranz. Auch in einem von Mohammed angestrebten islamischen Staatswesen sollen Christen und Juden nach den Regeln ihrer Religion leben können. „Islam“ hat dabei für den Koran nicht nur die Bedeutung einer bestimmten Religionspraxis, sondern darüber hinaus die allgemeine Bedeutung eines rechtschaffenen Lebens im Glauben an Gott. In diesem Sinne werden auch Abraham, Mose, Maria und Jesus als Muslime bezeichnet, auch wenn sie nicht den Islam als konkrete Religion praktiziert haben.

Sprich: „Wir glauben an Gott und was auf uns herabgesandt ward, und was herabgesandt ward auf Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und die Stämme, und was gegeben ward Mose und Jesus und den Propheten von ihrem Herrn; wir machen keinen Unterschied zwischen Einem von ihnen, und ihm sind wir ergeben.“ Sure 3,84

Diese [Christen und Juden] glauben an Gott und an den jüngsten Tag und heißen was Rechtens ist und verbieten das Unrechte und wetteifern in guten Werken; und sie gehören zu den Rechtschaffenen. Und was sie Gutes tun, nimmer wird es ihnen bestritten; und Gott kennt die Gottesfürchtigen. Sure 3,114-115

Alle monotheistischen Religionen werden also bestätigt und ihre Anhänger aufgefordert, den jeweiligen Glauben möglichst gut und treu zu bewahren und zu leben. Der Satz „Und was sie Gutes tun, nimmer wird es ihnen bestritten“, wirkt tatsächlich wie eine Vorwegnahme der Äußerung von Nostra Aetate, in der es heißt: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“ (NA 2)

Obwohl der Koran nur die monotheistischen Religionen als gute Religionen anerkennt und entschieden gegen alle anderen Religionen Stellung bezieht, gibt es sogar eine Stelle, die als Forderung angesehen werden kann, auch diese in Freiheit ihren Glauben praktizieren zu lassen und die Entscheidung darüber Gott alleine zu überlassen.

Siehe, die Gläubigen und die Juden und die Sabier und die Christen und die Zoroas-

⁴⁹ Hoffärtig = überheblich, arrogant

*trier und die, die Gott andere Götter beigesellen – Gott wird zwischen ihnen entscheiden am Tag der Auferstehung; siehe Gott ist Zeuge aller Dinge. Sure 22,17*⁵⁰

Diese im Koran geforderte Religionstoleranz ist sogar ein wichtiges Argument, das Mohammed gegenüber dem Judentum und dem Christentum vorbringt. Er wirft ihnen vor, die anderen Religionen nicht zu akzeptieren, sondern einen Heilsexklusivismus zu betreiben, der allen Andersgläubigen den Zugang zum Paradies abspricht. Sein Argument könnte dabei das eines modernen Religionskritikers sein: Bringt doch einen Beweis dafür vor!

Und sie sprechen: „Nimmer geht ein ins Paradies ein anderer denn Juden oder Nazarener“. Solches sind ihre Wünsche. Sprich: „Bringt her euren Beweis, so ihr wahrhaftig seid.“ Sure 2,111

Und sie sprechen: „Werdet Juden oder Nazarener, auf dass ihr geleitet seid.“ Sprich: „Nein; die Religion Abrahams, der den rechten Glauben bekannte und kein Götzen-diener war, ist unsere Religion.“ Sure 2,135

Sprecht: „Wir glauben an Gott und was Er zu uns niedersandte, und was er niedersandte zu Abraham und Ismael und Isaak und den Stämmen, und was gegeben ward Mose und Jesus, und was gegeben ward den Propheten von ihrem Herrn. Keinen Unterschied machen wir zwischen einem von ihnen; und wahrlich, wir sind Muslime.“ Sure 2,136

In einem weiteren Vers sagt der Koran, dass es bei dieser Toleranz weder um Taktik noch um ein menschliches Zugeständnis geht, sondern dass diese anderen Religionen heilsgeschichtlich notwendig sind. In ihnen äußert sich der universale Heilswille Gottes, der möchte, dass es unterschiedliche Formen des Glaubens gibt, damit die Menschen sich im Dialog bereichern und „im Guten wetteifern“:

Und so Gott es wollte, wahrlich, er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will er euch prüfen in dem was Er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid.“ Sure 5,48

Diese Religionstoleranz war für die damalige Zeit etwas Ungewohntes und Neues. Man braucht nur einmal die Religionspolitik des Kaisers von Byzanz oder die Sachsenmission Karls des Großen als Vergleich dazu heranzuziehen. Sie hat die rasche Expansion des islamischen Reiches auch in Gebieten mit christlicher Bevölkerungsmehrheit überhaupt erst ermöglicht⁵¹ und dazu geführt, dass es über Jahrhunderte hinweg islamische Staatwesen gab, in denen Muslime, Juden und Christen einigermaßen friedlich zusammenlebten.⁵²

⁵⁰ Die Zoroastrier sind eine dualistische persische Religion, die von Zarathustra (ca. 600 v. Chr.) gegründet wurde.

⁵¹ Es ist tatsächlich so, dass die monophysitischen Christen in Ägypten die islamischen Heere als Befreier vom Joch des byzantinischen Staatskirchentums freudig begrüßt haben.

⁵² Erst in unserer Zeit ist diese Religionsvielfalt zusammengebrochen. Die Gründung des Staates Israel führte zur Ver-

Aus heutiger Sicht muss man sagen, dass die im Koran festgelegte Form der Toleranz zwar ein erheblicher geschichtlicher Fortschritt war, aber von den modernen Vorstellungen von Religionsfreiheit in einem demokratischen Gemeinwesen weit entfernt ist. Die Toleranz wurde gewährt auf der Basis einer unhinterfragbaren Dominanz des Islam. Christen und Juden mussten eine Sondersteuer bezahlen und durften keinen der Berufe ausüben, die mit politischer oder militärischer Macht einhergingen. Muslimische Männer durften christliche Frauen heiraten, deren Kinder dann automatisch Muslime waren, während umgekehrt die Heirat muslimischer Frauen mit christlichen Männern verboten war. Andere als die drei abrahamitischen Religionen waren überhaupt nicht zugelassen, auch wenn der oben zitierte Koranvers die Entscheidung über diese eigentlich Gott vorbehält.

Es gibt daher heute auch in muslimischen Ländern mehr immer mehr gesellschaftliche Kräfte, die das Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens auf der Basis eines religionsneutralen Staates befürworten, der allen Menschen, gleich welcher Weltanschauung, gleichberechtigte demokratische Teilhabe gewährt. Aus europäischer Sicht sollte man allerdings nicht vergessen, dass es auch bei uns diese Form des Staates erst seit wenigen Jahrhunderten gibt, und dass sie sich in Europa erst nach dem 2. Weltkrieg mehrheitlich, und gesamteuropäisch sogar erst nach dem Zusammenbruch des Kommunismus durchgesetzt hat.⁵³ Die katholische Kirche als Ganzes hat erst vor wenigen Jahrzehnten, mit dem 2. Vatikanischen Konzil, erkannt, dass die Weltanschauungsneutralität des Staates dem Wesen des Evangeliums und der in ihm grundgelegten Würde jedes Menschen am besten entspricht. Mit dem Konzilsdokument „Dignitatis Humanae“, der Erklärung über die Religionsfreiheit, gab sie die Forderung auf, den Katholizismus in möglichst vielen Ländern als Staatsreligion zu verankern. Wenn man also das Gesamtbild betrachtet, gibt es aus westlicher bzw. katholischer Sicht weder Grund zum Hochmut gegenüber dem Islam noch einen Anlass zur sentimental Verklärung der Gesellschaftsform des „alten Orients“.

3.5 Die Aufforderung zur Gegnerschaft

Trotz der anfänglichen positiven Haltung Mohammeds zu Christen und Juden, und obwohl er ein Konzept von Religionstoleranz entwickelt hatte, das ihren Religionen einen positiven Platz innerhalb der islamischen Gesellschaft einräumte, weigerten diese sich offensichtlich, ihn als Propheten

treibung von zum Teil uralten jüdischen Gemeinschaften aus den arabischen Staaten. Der Konflikt zwischen den westlichen und den islamischen Staaten in den letzten Jahrzehnten führte außerdem zu Christenverfolgungen und Massenvertreibungen. Mit der gesellschaftlichen Realität der ersten islamischen Jahrhunderte haben diese Vorgänge aber nichts zu tun.

⁵³ Dass diese Entstehung eines demokratischen Europa auch keine geschichtliche Selbstverständlichkeit ist, sondern immer wieder verteidigt werden muss, zeigt das Erstarken antidemokratischer und nationalkonservativer Kräfte in vielen Ländern Europas.

einer neuen Religion anzuerkennen. Stattdessen forderten sie ihn auf, sich mit seinen Anhängern einer ihrer Glaubensrichtungen anzuschließen. Das ist auch verständlich, wenn man bedenkt, dass Mohammed, ungeachtet seiner Wertschätzung der älteren Schriftreligionen, die Deutungshoheit und die Entscheidung darüber, was in diesen Religionen gut und richtig ist, für sich beanspruchte. Der folgende Koranvers bringt Mohammeds Selbstverständnis in dieser Frage deutlich zum Ausdruck:

Ich glaube an das Buch, das Gott hinabgesandt hat, und geheißen ward mir, gerecht zwischen euch zu richten. Gott ist unser Herr und euer Herr; uns sind unsre Werke und euch sind eure Werke; kein Streit sei zwischen uns und euch. Gott wird uns versammeln, und zu ihm ist der Heimgang. Sure 42,15

Dass es nicht unbedingt auf Begeisterung stößt, wenn jemand zu einer bestehenden Gemeinschaft kommt und sagt: „Geheißen ward mir zwischen euch zu richten“, ist nicht verwunderlich und hat nur bedingt mit Arroganz und Überheblichkeit zu tun. Und zwar auch dann, wenn er hinzufügt: „Und kein Streit sei zwischen uns und euch“, denn offensichtlich lässt sich der Streit nur vermeiden, indem sich Christen und Juden der koranischen Sicht der Dinge fügen. Für Mohammed war diese Haltung aber aufgrund seines Sendungsbewusstseins zutiefst enttäuschend.⁵⁴ Er wandte sich deshalb in zunehmendem Maße gegen Christen und Juden.

Nicht werden die Juden und die Nazarener mit dir zufrieden sein, es sei denn du folgst ihrer Religion. Sprich: „Siehe, Gottes Leitung, das ist die Leitung.“ Sure 2,120

Auch hier wendet sich Mohammed jedoch nicht gegen den Glauben der Juden und Christen, sondern dagegen, dass sie sein Konzept der abrahamitischen Gemeinschaft der Schriftreligionen nicht annehmen. Sie können es allerdings auch deshalb nicht annehmen, weil der Koran in dieser Frage den Kern des christlichen und jüdischen Glaubens verfehlt. Wie ich noch ausführlicher darlegen werde, sind Judentum und Christentum eben keine Schriftreligionen, wenigstens nicht in erster Linie, sondern geschichtliche Offenbarungsreligionen, ein sich in der Geschichte entfaltender Dialog zwischen Gott und den Menschen. Außerdem gibt es auch jenseits der dogmatischen Streitigkeiten erhebliche inhaltliche Unterschiede zwischen dem Leben und der Lehre Jesu und der Lehre des Korans, auf die dieser jedoch in keiner Weise eingeht.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten und der von Mohammed als falsch und enttäuschend empfundenen Zurückweisung ist seine Reaktion zwar ablehnend und selbstbewusst, aber nicht aggressiv. Er ruft nicht zur Gewalt auf, sondern fordert seine Anhänger auf, die Entscheidung Gott zu überlassen:

⁵⁴ Wie man diese Haltung bewertet, gehört bereits in den Bereich des Glaubens. Als Muslim wird man diesen Anspruch Mohammeds auf Deutungshoheit wahrscheinlich bejahen und vielleicht seine Geduld und Geistesweite loben. Als Nichtmuslim wird man dieses Verhalten aber als übergriffig und anmaßend empfinden. Hier ist daher viel gegenseitige Geduld im Gespräch notwendig.

Und sie sprechen: „Werdet Juden oder Nazarener, auf dass ihr geleitet seid.“ Sprich: „Nein, die Religion Abrahams, der den rechten Glauben bekannte und kein Götzendie-ner war, ist unsere Religion.“ Sure 2,135

Glauben sie demnach, was ihr glaubt, so sind sie geleitet; wenden sie sich jedoch ab, dann sind sie Abtrünnige, und Gott wird dir wider sie genügen, denn er ist der Hören-de, Wissende.“ Sure 2,137

Allerdings beginnt er, sich in zunehmendem Maße von Christen und Juden zu distanzieren. Hatte er zu Beginn seiner Sendung ein positives Verhältnis zu Gläubigen beider Religionen, fordert er nun seine Anhänger auf, den Kontakt mit ihnen zu vermeiden:

O die ihr glaubt, nehmt nicht die Juden und Christen zu Freunden; sie sind unterein-ander Freunde, und wer von euch sie zu Freunden nimmt, siehe, der ist von ihnen. Sie-he, Gott leitet nicht ungerechte Leute. Sure 5,51⁵⁵

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch seine Kritik an anmaßendem und unmoralischem Verhalten der geistlichen Führer von Juden und Christen. Der folgende Vers beinhaltet einen Kritikpunkt, der auch in der europäischen Geschichte immer wieder gegen die Kirche vorgebracht wurde und genau-so gut in einem zeitgenössischen religionskritischen Buch stehen könnte:

O ihr, die ihr glaubt, siehe, wahrlich viele der Rabbinen und Mönche fressen das Gut der Leute unnützlich und machen abwendig von Gottes Weg. Aber wer da Gold und Silber aufspeichert und es nicht spendet in Gottes Weg, ihnen verheiß ich schmerzliche Stra-fe. Sure 9,34

In der folgenden Zeit kam es dann offensichtlich zu einer weiteren Eskalationsstufe mit militäri-schen Auseinandersetzungen. Hier muss man sich aber noch einmal die damalige geschichtliche Si-tuation vor Augen führen. Die westliche Geschichtsschreibung fokussiert sich heute vor allem auf die Rolle des Islam. Zum vollständigen Bild gehört jedoch, dass alle beteiligten Gruppen in diesem Konflikt nach denselben Grundsätzen handelten. Und die bestanden darin, dass Staat und Religion selbstverständlich miteinander verknüpft waren und dass man in Konflikten genauso selbstverständ-lich militärische Gewalt einsetzte. Die Religionspolitik des byzantinischen und des fränkischen Rei-ches wurde in diesem Kontext bereits erwähnt. Vor diesem Hintergrund wirkt der folgende Vers noch relativ moderat, obwohl er für die heutige Zeit natürlich unannehmbar ist. Die „Schriftbesit-zer“ sollen bekämpft werden, aber nur so lange, bis sie ihre Niederlage eingestehen und Tribut ent-richten. Von einer Zwangsbekehrung oder sogar einer Vernichtung ist nicht die Rede:

Kämpfet wider jene von denen, welchen die Schrift gegeben ward, die nicht glauben

⁵⁵ Anm. 2019: Khorchide und von Stosch weisen darauf hin, dass das arabische Wort für „Freund“, das hier verwendet wird, nicht so sehr private persönliche Beziehungen meint, sondern gesellschaftliche Vertragsbeziehungen und Loy-alitätsverhältnisse. Sie stellen den Vers außerdem in den größeren Kontext, der die Deutung nahelegt, dass der Vers sich nicht gegen alle Juden und Christen richtet, sondern nur gegen diejenigen, die den Islam verspotten und lächer-lich machen. (Vgl.: Khorchide/von Stosch, S. 171)

an Gott und an den jüngsten Tag und nicht verwehren, was Gott und sein Gesandter verwehrt haben, und nicht bekennen das Bekenntnis der Wahrheit, bis sie den Tribut aus der Hand gedemütigt entrichten. Sure 9,29

Im darauffolgenden Vers heißt es dann allerdings:

Und es sprechen die Juden: „Uzair ist Gottes Sohn.“ Und es sprechen die Nazarener: „Der Messias ist Gottes Sohn.“ Solches ist das Wort ihres Mundes. Sie führen ähnliche Reden wie die Ungläubigen zuvor. Gott schlag sie tot! Wie sind sie verständnislos! Sure 9,30

Dieser Vers beinhaltet eine Merkwürdigkeit: offensichtlich war Mohammed mit jüdischen Sekten zusammengetroffen, die Esra (arabisch Uzair) als Gottessohn verehrten. Das ist aber weder biblisch noch an anderer Stelle bezeugt. Der in der Sure vorgebrachte Vorwurf geht also ins Leere. Der analoge Vorwurf an die Christen bezüglich ihrer Verehrung Jesu als Sohn Gottes wird in den nächsten Kapiteln noch einmal genauer auf seinen sachlichen Gehalt und seine Stimmigkeit hin untersucht. Aber schon hier kann man einen Einwand geltend machen: wenn der Vorwurf an die Juden offensichtlich unzutreffend ist, warum soll dann nicht dem Vorwurf an die Christen ein Missverständnis oder wenigstens eine Einseitigkeit zu Grunde liegen? Der Satz „Gott schlag sie tot!“ ist ein unakzeptabler Höhepunkt der Auseinandersetzung. Allerdings kann man den Satz auch als wuchtige Spontanäußerung verstehen, vergleichbar Martin Luthers oft noch viel drastischeren Sprüchen gegen Papst, Juden und Muslime. Diese werden heute zwar kritisch gesehen, stellen aber seine Stellung als Reformator und Gründer der lutherischen Kirche nicht in Frage. Und: Dieser Ausspruch des Korans ist trotz allem keine konkrete Aufforderung an die Muslime, Christen zu töten.

Erstaunlicherweise verschärft sich die Tonlage in den letzten beiden Lebensjahren Mohammeds nicht noch weiter. Es folgt im Gegenteil in seinem vorletzten Lebensjahr eine erneute inhaltliche Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, die im folgenden Kapitel dargestellt wird. Und gegen Ende seines Lebens schlägt Mohammed einen wiedergewonnenen versöhnlichen Ton an. Er erlaubt Freundschaften zwischen Muslimen und Christen, gemeinsames Essen und sogar verwandtschaftliche Beziehungen. Wenn ein Muslim eine christliche Frau heiratet, darf diese nicht schlechter gestellt werden als eine Muslimin. Sie soll ihre Morgengabe erhalten und hat Anspruch auf Respekt und die im Rahmen der damaligen Zeit definierte eheliche Treue⁵⁶. Der umgekehrte Fall, also die Ehe zwischen einem nichtmuslimischen Mann mit einer Muslimin, ist allerdings nicht gestattet, was diese Regelung für Nichtmuslime letztlich unakzeptabel macht:

Heute sind euch die guten Dinge erlaubt und die Speise derer, denen die Schrift gegeben ward, ist euch erlaubt, wie eure Speise ihnen erlaubt ist. Und erlaubt ist euch zu heiraten züchtige Frauen, die gläubig sind, und züchtige Frauen von denen, welchen

⁵⁶ Die Eheschließung mit mehreren Frauen war ja erlaubt.

die Schrift vor euch gegeben ward, so ihr ihnen ihre Morgengabe gegeben habt und züchtig mit ihnen lebt ohne Hurerei und keine Konkubinen nehmt. Sure 5,5

3.6 Bewertung aus christlicher Sicht

In der Zusammenschau kann man sagen, dass das im Koran beschriebene Verhältnis zwischen dem Islam und den anderen Religionen vielfältig und spannungsreich ist. Von der anfänglichen Freundschaftlichkeit und dem daraus erwachsenen Konzept der Religionstoleranz geht es über in eine Phase der intensiven Auseinandersetzungen und der Distanzierungen, die in Aufforderungen zum gewaltsamen Kampf münden. Zum Ende hin gibt es wieder Zeichen eines positiveren Verhältnisses. Vieles an diesem Verlauf ist geschichtlich und machtpolitisch begründet und dadurch auch verständlich zu machen. Dem steht allerdings das traditionelle Auslegungsprinzip der islamischen Theologie entgegen, nach dem bei widersprüchlichen Versen der zuletzt geoffenbarte der entscheidende ist. Dieses Prinzip, die Abrogation, ist im Koran selbst verankert, also nicht so einfach außer Kraft zu setzen.⁵⁷ In Kombination mit der geschichtlichen Situation führt dieses Prinzip dazu, dass die negativen Äußerungen über die Christen ein höheres Gewicht haben als die positiven, weil sie später geoffenbart wurden. Lediglich der letzte zitierte Vers bringt die Dinge wieder einigermaßen ins Gleichgewicht.

Aus christlicher bzw. nichtmuslimischer Sicht lässt sich daher sagen, dass der Koran zwar zahlreiche positive Ansätze für ein gutes Miteinander der Religionen enthält. Um diese zur Geltung zu bringen und fruchtbar zu machen, ist aber ein intensives Nachdenken in der islamischen Theologie erforderlich, das dann auch zur Revision von seit Jahrhunderten praktizierten Deutungsansätzen führen müsste. Dieses Nachdenken findet an vielen Orten statt, auch und nicht zuletzt in Europa.⁵⁸

4 Die theologische Kritik des Korans am Christentum

Ein gutes gesellschaftliches Miteinander der Religionen bedeutet natürlich nicht, dass man in Fragen der Religion und Spiritualität immer einer Meinung ist. Es bedeutet auch nicht, dass man den je eigenen Wahrheitsanspruch aufgibt. Die Geschichte der christlich-islamischen Auseinandersetzung ist auch eine Geschichte unterschiedlicher Gotteserfahrungen und Gottesbilder. Daran ist nichts

⁵⁷ Sure 2,106: „Wenn wir einen Vers tilgen oder in Vergessenheit geraten lassen, bringen wir einen besseren oder einen, der ihm gleich ist [...]“.

⁵⁸ Ausführliche Informationen dazu bietet z.B. die Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, die im Herder-Verlag erscheint

Schlechtes, solange die Diskussion darüber von gegenseitiger Achtung und selbstverständlicher Gewaltfreiheit geprägt ist. Im Gegenteil: Nur so lassen sich gemeinsame Wege für eine gute Zukunft finden und nur im ständigen Dialog mit anderen religiösen Erfahrungen und Überzeugungen lassen sich Einseitigkeiten und Verhärtungen in der eigenen Haltung überwinden. Aus diesem Grunde ist eine immer wieder erneuerte Auseinandersetzung mit der inhaltlichen Kritik des Korans am Christentum unerlässlich.

Die theologische Kritik des Korans am Christentum hat drei unterschiedliche Stoßrichtungen. Das ist erstens die Ablehnung des Begriffes „Sohn Gottes“ als Bezeichnung für Jesus. Zweitens ist es die Ablehnung des Kreuzestodes Jesu, der vom Koran als historische Tatsache bestritten wird. Und als dritter kritischer Punkt wird die Zerstrittenheit der Christen, ihre Spaltung in zahlreiche Sekten sowie die Unglaubwürdigkeit ihrer Lebensführung angeführt. Diese drei Bereiche und ihre Verknüpfung mit den innerchristlichen Streitigkeiten bei der Entwicklung der christologischen Dogmatik werden im Folgenden beleuchtet.

4.1 Die Ablehnung des Begriffes „Sohn Gottes“

Der zentrale Kritikpunkt des Korans am Christentum ist die Ablehnung der christlichen Überzeugung, dass Jesus der Sohn Gottes ist. Immer wieder wird dagegen die Einheit und Einzigkeit Gottes hervorgehoben.⁵⁹ Der deutsche Dichter und Orientalist Friedrich Rückert hat diese Grunderfahrung des Islam in seiner Koranübertragung in einer auch für westliche Leser eindrucksvollen Weise zum Ausdruck gebracht:

*Sprich: Gott ist einer / ein ewig reiner /
hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner /
und nicht ihm gleich ist einer. Sure 112*

Aus dieser Betonung der Einheit Gottes leitet sich Mohammeds Ablehnung einer Gottessohnschaft ab, da sie diese Einheit in Frage stellen würde.⁶⁰ Dieser Zusammenhang wird im folgenden Vers klar benannt:

*Gott ist nur ein einziger Gott; Preis ihm, dass ihm sein sollte ein Sohn! Sein ist, was
ist in den Himmeln und was auf Erden, und Gott genügt als Beschützer. Sure 4,171*

Bei einer Betrachtung weiterer Verse bemerkt man aber, dass Mohammed eine Vorstellung von Got-

⁵⁹ Diese Betonung der Einheit und Größe Gottes wird von vielen Autoren mit der Naturerfahrung der Wüste in Verbindung gebracht. Man kann in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass Wüstenerfahrungen auch für Charles de Foucauld und Louis Massignon, Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs im 20. Jahrhundert, prägend waren.

⁶⁰ Dass dem tatsächlich so ist, zeigt die Intensität der innerchristlichen theologischen Diskussion, die einige Jahrhunderte brauchte, um zu einem zufriedenstellenden Abschluss zu kommen.

tessohnschaft hatte, die sich von derjenigen der christlichen Konzile deutlich unterschied. Das beginnt mit seiner Verwendung des Wortes „zeugen“, wie sich im folgenden Koranvers zeigt:

Nicht steht es Gott an, einen Sohn zu zeugen. Preis sei ihm! Wenn er ein Ding beschließt, so spricht er nur zu ihm: „Sei!“ und es ist. Sure 19,36

Offensichtlich wird das Wort „zeugen“ hier in einem mythologischen oder sogar biologischen Sinn verwendet: In diesem Sinne würde Gott einen Sohn zeugen, der vorher noch nicht existiert hätte, der also durch die Zeugung ins Leben gerufen worden wäre. Dies lehnt Mohammed ab, weil Gott Schöpfungsakte alleine durch sein Wort und seinen Willen setzt: Er spricht „Sei!“ und es ist.

Diese Interpretation des Wortes „zeugen“, das der Verwendung in heidnischen Mythologien entspricht, ist aber keineswegs das, was das Konzil von Nicäa meint, wenn es vom Sohn Gottes sagt: „Gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich mit dem Vater, durch den alles geworden ist.“⁶¹ Vielmehr sagt das Konzil damit aus, dass es nie einen Zustand gab, in dem der Sohn nicht existierte. „Gezeugt“ bedeutet, dass der Sohn von Ewigkeit her zum Wesen des Gottes gehört, dass es eben keinen Zeitpunkt gab, an dem der Sohn in einem natürlichen oder mythologischen Sinn ins Leben gerufen wurde. Dieses Verständnis von der göttlichen Natur Jesu setzt als Ergänzung voraus, dass es auch eine vollständige und eigenständige menschliche Natur gibt. Diese Ergänzung wurde vom Konzil von Chalcedon auch deutlich formuliert.⁶² Es zeigt sich also, dass sich Mohammed in seiner Kritik stark auf die monophysitische Form des Christentums bezieht, in der Jesus ja tatsächlich in einer mythologisch gefärbten Weise als Gottmensch mit einer eigenen und einheitlichen gottmenschlichen Natur betrachtet wurde. Dass Mohammed gar nicht auf die Zweinaturenlehre und vor allem nicht auf die von christlichen Theologen immer wieder deutlich hervorgehobene menschliche Natur Jesu eingeht, zeigt folgender Vers:

Nicht ist der Messias, der Sohn der Maria, etwas anderes als ein Gesandter; vorausgegangen sind ihm Gesandte, und seine Mutter war aufrichtig. Beide aßen Speise. Schau, wie wir ihnen die Zeichen deutlich erklären! Alsdann schau, wie sie sich abwenden. Sure 5, 75

Demnach konnte Jesus nicht Sohn Gottes sein, weil er Speise zu sich nahm, also offensichtlich menschliche Bedürfnisse hatte. Ein heutiger Christ würde darauf antworten: selbstverständlich aß und trank Jesus, selbstverständlich hatte er menschliche Bedürfnisse. Er war glücklich, traurig, gelegentlich sogar zornig und sicherlich auch mal krank und enttäuscht. Kurzum: er war genauso ganz Mensch wie er ganz Gott war. Und genau das entspricht ja auch dem vom Konzil von Chalcedon formulierten Dogma, das sagt: „Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen

⁶¹ Vgl. Kapitel 2.3.

⁶² Vgl. Kapitel 2.4.

der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch.“ (DS 301-303)⁶³

Aus diesen Versen lässt sich also schließen, dass sich die Ablehnung der Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes im Koran gar nicht so sehr gegen die orthodoxe, von den Konzilen beschlossene Lehre der Kirche richtet, sondern gegen die monophysitische Lehrmeinungen, die im arabischen Raum zur Zeit Mohammeds verbreitet waren. Dass der Koran auch ein Echo der vielfältigen religiösen Einflüsse im damaligen Arabien ist, zeigt sich in folgendem Vers:

Und (Gott) wird ihn (Jesus) entsenden zu den Kindern Israel. Sprechen wird er: „Siehe, ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. Siehe, ich will euch erschaffen aus Ton die Gestalt eines Vogels und will in sie hauchen, und sie soll werden ein Vogel mit Gottes Erlaubnis.“ Sure 3, 49

Diese Wundergeschichte des Tonvogels, der durch den Hauch Jesu zum Leben erweckt wird, findet sich nicht in den vier kanonischen Evangelien, sondern im apokryphen Kindheitsevangelium des Thomas. Interessant ist, dass hier mit dem Anhauchen des Tonvogels eine Verbindung zur Erschaffung des Menschen in der Genesis hergestellt wird. Auch der Mensch wird ja nach dem zweiten Kapitel der Genesis aus Ackerboden geschaffen und durch den Anhauch Gottes zum Leben erweckt. Jesus wird dadurch in eine Reihe mit dem Schöpfergott gestellt, ohne dass sich Mohammed daran stört. Ihm reicht es aus, darauf hinzuweisen, dass Jesus all das „mit Gottes Erlaubnis“ tun konnte. Offensichtlich hatte Mohammed keine Schwierigkeiten, Jesus als außergewöhnlichen Wundertäter anzuerkennen. Ihm ging es um die Abwehr polytheistischer Vorstellungen und um die Anerkennung der alleinigen Macht Gottes. Das zeigt auch der folgende Vers:

Nimmer ist der Messias zu stolz, ein Diener Gottes zu sein, und auch nicht die nahestehenden Engel. Sure 4, 172

Mohammed sieht also im Gehorsam Jesu gegenüber Gott ein entscheidendes Argument gegen die Göttlichkeit Jesu, dessen Stellung als der verheißene Messias aber ausdrücklich bestätigt wird. Göttlichkeit und Gehorsam sind hier zwei Dinge, die sich für Mohammed gegenseitig ausschließen.⁶⁴

⁶³ Anm. 2019: Khorchide und von Stosch belegen allerdings, dass dieser Vers des Korans Bezug auf eine ausführliche innerchristliche Diskussion über die Frage nimmt, ob Jesus (und daraus folgend auch Maria) wirklich essen musste, oder ob er einen der Vergänglichkeit nicht unterworfenen Leib hatte und nur freiwillig und aus eigenem Entschluss gegessen habe. Diese These wurde nicht nur von christlichen Splittergruppen vertreten, sondern war in allen Kirchen bis hin zur orthodoxen Reichskirche weit verbreitet. Das bedeutet, dass sich dieser Vers des Korans nicht nur an unbedeutende Sekten richtet, sondern ein wichtiges und notwendiges Korrektiv zu einer Fehlentwicklung in der frühen Kirche darstellt. (Vgl.: Khorchide/von Stosch, S.37)

⁶⁴ Anm. 2019: Khorchide und von Stosch weisen darauf hin, dass die Bezeichnung Jesu als „Diener Gottes“ nicht zwangsläufig als Angriff aus die zentrale Stellung Jesu im Christentum angesehen werden muss. Es kann sich auch um die Übernahme eines der wichtigsten Hoheitstitel des Messias im Judentum und im Christentum handeln: des „Gottesknechts“. (vgl. z.B. die Gottesknechtslieder bei Jesaja). Diese Deutung liegt nahe, weil der Koranvers sich im Umfeld einer Sure befindet, die auch andere Hoheitstitel Jesu behandelt. Sie wird ebenfalls durch die Verwandtschaft der Worte „ebed“ (hebräisch: Knecht) und „abd“ (arabisch: Diener) gestützt. (Vgl.: Khorchide/von Stosch, S. 109)

Damit verkennt er jedoch das zentrale Anliegen der christlichen dogmatischen Diskussion. Denn in dieser wurde von Anfang an die Auffassung vertreten, dass die Gottessohnschaft Jesu gerade in seinem Gehorsam gegenüber dem Vater wurzelt und sich darin verwirklicht. Ein ungehorsamer Sohn Gottes - das wäre allenfalls in einer mythologischen Betrachtungsweise möglich, aber nicht im christlichen Verständnis, nach dem Vater und Sohn wesensgleiche Seinsweisen innerhalb des einen Gottes sind. Dies war auch schon lange vor der dogmatischen Diskussion und Festlegung ein wesentlicher Bestandteil der Christusdeutung im Neuen Testament. Der Hebräerbrief betont, dass die Stellung Jesu und sein Heilshandeln untrennbar mit seinem Gehorsam zusammenhängen:

Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, zum Urheber ewigen Heils geworden.
Hebr 5, 8

Und im Christus-Hymnus des Philipperbriefs schlägt Paulus einen weiten Bogen von der Gottessohnschaft über den Gehorsam und das Kreuz bis hin zur Verherrlichung durch Gott den Vater.

Christus Jesus war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: „Jesus Christus ist der Herr“ - zur Ehre Gottes des Vaters. Phil 2, 6-11

Auch wenn beide Textstellen viele Jahrhunderte vor den entscheidenden christlichen Konzilen und vor der Entstehung des Korans geschrieben wurden, beinhalten sie doch schon alle wichtigen Aspekte, um die dann später gestritten wurde und wirken wie eine Antwort auf die islamischen Argumente gegen die Gottessohnschaft Jesu.

Eine wichtige Rolle bei der weiteren Vertiefung des Christusbildes der Kirche spielte das Gebet Jesu im Garten von Gethsemane in der Nacht vor seiner Verhaftung. Dort ringt er mit seiner Aufgabe und dem kommenden Leiden und betet:

Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber! Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst! Mt 26,39

Nach Aussage der Evangelien ist also auch für Jesus selbst seine Beziehung zu Gott als eine Beziehung vom Sohn zum Vater dadurch begründet, dass er Gottes Willen zu seinem eigenen macht. Er ist deshalb Sohn Gottes, ja gleichen Wesens mit Gott Vater, weil er als Mensch vollkommen in die ihm von Gott übertragene Aufgabe einwilligt. Die Einung von göttlicher und menschlicher Natur in der geschichtlichen Person Jesu wird durch seinen freiwilligen Gehorsam vollzogen.

Um diese Verbindung zwischen Jesus und Gott als eine Verbindung zwischen Sohn und Vater ver-

stehen zu können, ist es notwendig, mit der orthodoxen christlichen Lehre über die Dreifaltigkeit vertraut zu sein und ihre philosophischen Grundlagen zu verstehen. Mohammed berücksichtigt in seiner Kritik diese Lehre aber nicht, offensichtlich hatte er Gruppierungen kennengelernt, die andere, weitaus mythologischer geprägte Auffassungen vertraten. Die Aussagen des Korans zum Thema Dreifaltigkeit sind ein deutliches Echo auf die Lehre der Mariamiten und Collyridianer, die Maria als Bestandteil der Dreifaltigkeit und als göttlich verehrten.

Und wenn Gott sprechen wird: „O Jesus, Sohn der Maria, hast du zu den Menschen gesprochen: 'Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Gott an'?“ Dann wird er antworten: „Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sprechen, das nicht wahr ist.“ Sure 5,116

Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: „Siehe, Gott ist ein dritter von drei.“ Aber es gibt keinen Gott denn den einen Gott. Sure 5,73

Was Mohammed hier angreift, ist ein polytheistisches Konzept, das aus dem „Personal“ der Evangelien eine Art Götterfamilie heidnischer Prägung macht. Er vertritt hiermit eine Auffassung, die vollkommen derjenigen der Gesamtkirche entspricht. Es gibt in dieser Frage keinen Dissens zwischen Christentum und Islam. Der Glaube an eine Dreieinigkeit aus voneinander unabhängigen Götterpersonen ist von allen Konzilen einhellig abgelehnt worden und war nie kirchliche Lehre.⁶⁵

Wenn man die Kritik des Korans an der Lehre von der Gottessohnschaft Jesu im Zusammenhang betrachtet, ergibt sich ein spannungsreiches Bild. Der Koran präsentiert eine facettenreiche und vielfältige Reaktion auf die unterschiedlichen Strömungen des Christentums in Arabien. Allerdings geht er nur unzureichend auf die tatsächliche, in den Konzilen von Nicäa und Chalcedon abschließend formulierte christliche Lehre ein. Weder die Zweinaturenlehre, nach der Jesus sowohl wahrer Mensch als auch wahrer Gott ist, noch die Beziehung zwischen Sohn und Vater, die im Gehorsam und im betenden Dialog wurzelt, werden in der Kritik am Christentum berücksichtigt. Ohne die eigenständige spirituelle Ausrichtung des Islam in Frage zu stellen, die in der Erfahrung der Einheit und Größe Gottes liegt, kann man also durchaus sagen, dass die koranische Ablehnung der christlichen Dogmatik wenigstens zum Teil in einem Missverständnis begründet ist.

Dieser Eindruck wird umso stärker, wenn man sich weitere Verse des Korans anschaut, in denen Begriffe in positiver Weise verwendet werden, die in der christlichen Dogmatik eine große Rolle

⁶⁵ Anm. 2019: Auch in dieser Frage weisen Khorchide und von Stosch nach, dass es sich sowohl bei der übertriebenen Marienverehrung als auch bei der Vorstellung einer Dreifaltigkeit, die aus drei unabhängigen Personen besteht, keineswegs um eine Randerscheinung, sondern um weitverbreitete Glaubensvorstellungen in den antichalcedonischen Kirchen handelt. Auch wenn die koranische Kritik also die Lehre der Konzile und den Glauben der meisten heutigen Christen nicht betrifft, war sie demnach für Arabien und den östlichen Mittelmeerraum zur Zeit der Entstehung des Korans berechtigt. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die orthodoxen Christen Arabiens, die sogenannten Melkiten, sich von der Kritik des Korans wohl nur begrenzt angegriffen fühlten. (Vgl. Khorchide/von Stosch: S. 53, S 64)

spielen. Hierbei handelt es sich um die Bezeichnung Jesu als „herabgesandtes Wort Gottes“ und um die mehrfache Erwähnung des Heiligen Geistes. Die Untersuchung dieser beiden Begriffe, die eine überraschende und deutliche Gemeinsamkeit zum Christentum herstellen, werden in den folgenden Abschnitten genauer betrachtet.

4.2 Jesus als Gottes „Herabgesandtes Wort“

Die Bezeichnung Jesu als „Logos“, als fleischgewordenes Wort Gottes, die für das Christusbild des Johannesevangeliums grundlegend ist, spielt eine große Rolle im Nachdenken christlicher Theologen über die Gottessohnschaft Jesu und sein Verhältnis zum Vater. Wenn Jesus das Wort Gottes ist, dann muss er nach christlicher Überzeugung göttlich sein, denn das Wort Gottes ist von Gott selbst zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Umso überraschender ist es, dass diese Bezeichnung bzw. Beschreibung der Rolle Jesu auch im Koran an mehreren Stellen auftaucht. Hier heißt es:

Dies ist Jesus, der Sohn der Maria - das Wort der Wahrheit, das sie bezweifeln.
Sure 19,34

Gedenke, da die Engel sprachen: „O Maria, siehe, Gott verkündet dir ein Wort von ihm; sein Name ist der Messias Jesus, der Sohn der Maria, angesehen hienieden und im Jenseits und einer der Gott Nahen. Sure 3,45

O Volk der Schrift, überschreitet nicht euren Glauben und sprecht vor Gott nur die Wahrheit. Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er in Maria legte, und Geist von ihm. Sure 4,171

Auch wenn man bedenkt, dass der griechische Begriff „Logos“ eine vielfältige und im Verlauf des christlichen theologischen Diskurses immer weiter ausdifferenzierte Bedeutungsgeschichte hat und deshalb nicht ohne weiteres mit der koranischen Verwendung des Begriffs „Wort“ identifiziert werden kann, überrascht doch die Klarheit und offenkundige Vorbehaltlosigkeit, mit der diese Bezeichnung im Koran gebraucht wird. Dass es sich nicht um eine zufällig „hineingerutschte“ Redewendung handelt, zeigt sich darin, dass sie insgesamt dreimal vorkommt. Besonders deutlich wird das an der dritten zitierten Stelle, in der die Christen aufgefordert werden „die Grenzen ihres Glaubens nicht zu überschreiten.“ Denn der Koran bejaht offensichtlich die Bezeichnung Jesu als „sein (Gottes) Wort, das er in Maria legte“. Man überschreitet die Grenzen des Glaubens aus islamischer Sicht also nicht, indem man an Jesus als das Wort Gottes glaubt; der Koran stößt sich lediglich an der Verwendung des Titels „Sohn Gottes“ für Jesus.

Als Christ kann man das durchaus so verstehen, dass damit die Grundlage für einen Konsens zwischen Islam und Christentum gelegt ist. Denn der Glaube daran, dass Jesus das herabgesandte,

fleischgewordene Wort Gottes ist, ist ja der Ausgangspunkt für die gesamte weitere christliche Theologie. „Sohn Gottes“ bedeutet im christlichen Sinne eben nicht, dass durch die Sohnschaft eine christliche Götterfamilie entsteht, sondern dass Jesus als das Wort Gottes bestätigt und hervorgehoben wird. Die Konzilien erläutern, entfalten und vertiefen diesen Glauben dann noch einmal mit den Mitteln, die der griechischen Philosophie entnommen sind.

4.3 Der Geist Gottes in der Darstellung des Korans

Eine weitere überraschende Formulierung in der oben zitierten Sure 4, Vers 171 ist der Ausdruck „und Geist von ihm“ (also von Gott) für Jesus. Als Christen hören wir hier deutliche Anklänge an den Begriff des „Heiligen Geistes“, der als göttlich identifiziert wird. Dieser Bezug auf den Geist Gottes findet sich im Koran noch an einigen weiteren Stellen. Diese insgesamt viermalige Erwähnung schließt aus, dass es sich dabei um eine begriffliche Ungenauigkeit oder eine unabsichtliche Verwendung einer christlichen Redewendung handelt:

[...] da sandten wir Unseren Geist zu ihr (Maria), und er erschien ihr als vollkommener Mann. Sure 19,17

Dann wird Gott sprechen: „O Jesus, Sohn der Maria, gedenke Meiner Gnade gegen dich und deine Mutter, als ich dich mit dem Heiligen Geist stärkte, auf dass du reden solltest zu den Menschen in der Wiege und als Erwachsener. Sure 5,110

Und wir gaben Jesus, dem Sohn der Maria, die deutlichen Zeichen und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist [...] Sure 2,253

Der Koran schließt sich damit der Darstellung der Evangelien an, in denen auf unterschiedliche Weise vom Heiligen Geist die Rede ist. Während aber in der christlichen Theologie rasch ein umfassendes Nachdenken darüber einsetzte, wie das Verhältnis zwischen Gott, Jesus und dem Heiligen Geist zu deuten sei und wie sich die Göttlichkeit des Geistes mit dem monotheistischen Gottesbild vereinbaren lässt, bleiben diese Fragen im Koran einfach offen. Dabei stellt gerade die Formulierung in Sure 4,171 ein erhebliches Problem in Bezug auf die Einheit und Einzigkeit Gottes dar:

Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er in Maria legte, und Geist von ihm. Sure 4,171

Auch wenn dieses im Koran genannte Wort Gottes nicht mit dem christlichen „Logos“ identifiziert werden kann, muss es trotzdem ebenfalls göttlich sein, weil es ja von Gott ausgeht. Wenn aber, wie es der Koran tut, dieses göttliche Wort mit der Person Jesu identifiziert wird, stellt sich die Frage nach der Göttlichkeit der Person Jesu. Diese Frage weitet sich noch aus, wenn man bedenkt, dass der Koran Jesus nicht nur mit dem göttlichen Wort identifiziert, sondern auch als „Geist von ihm“

(von Gott) bezeichnet. Denn auch dieser Geist Gottes muss, wenn die Bezeichnung sinnvoll sein soll, göttlich sein. Gleichzeitig kann dieser Geist aber nicht ohne weiteres mit dem „Messias Jesus“ gleichgesetzt werden, weil dieser ja nicht reiner Geist, sondern ein geschichtlich fassbarer Mensch war, von dem es an anderer Stelle im Koran heißt, dass er Speise aß.

Als Christ muss man hier vorsichtig sein. Eine kurzschlüssige Interpretation dieser Koranaussagen auf die christliche Lehre von der Trinität ist sicherlich nicht möglich, da die verwendeten Begriffe in beiden Religionen in einer komplexen und je unterschiedlichen Deutungsgeschichte geformt wurden. Trotzdem ergibt sich hier eine Brücke zu den Problemen, mit denen sich die systematische Theologie der Kirche über Jahrhunderte hinweg befasst hat. Allerdings werden sie nicht sorgfältig auf ihre theologischen Konsequenzen hin untersucht, sondern stehen in einer gewissen Widersprüchlichkeit nebeneinander. Diese Widersprüchlichkeit hat offenbar weder Mohammed noch die islamische Theologie späterer Zeiten gestört. Das kann verschiedene Gründe haben, so z.B. die unterschiedlichen Denktraditionen in der griechischen und der arabischen Welt oder auch die von Mohammed als abschreckend empfundenen sektiererischen Tendenzen in der ausufernden theologischen Diskussion der Spätantike.

Aus christlicher Sicht kann man also sagen, dass viele Verse im Koran eine enge Verbindung zur christlichen Dogmatik herstellen. Eine Reihe von Missverständnissen, die unübersichtliche und widersprüchliche religiöse Situation in Arabien sowie eine vom Christentum deutlich unterschiedene spirituelle Grunderfahrung führten aber dazu, dass der Islam diese Fäden nicht aufnahm. Hier muss ein erneuerter interreligiöser Dialog ansetzen, um Missverständnisse zu klären, die gegenseitigen Anliegen deutlich zu machen und zu fragen, ob es in einigen Punkten nicht doch mehr Gemeinsamkeiten gibt, als man bisher dachte. Wie man an den angeführten Versen aus dem Koran gesehen hat, gibt es hierfür bei den Fragen nach der Stellung Jesu, nach dem Wesen des Heiligen Geistes und nach der Beziehung zwischen dem Schöpfergott, dem Messias (griechisch: Christus) Jesus und dem Heiligen Geist genügend Anknüpfungspunkte, um ein Gespräch fruchtbar zu machen.

4.4 Die Ablehnung der Kreuzigung

Während es bei der Frage nach der Gottessohnschaft Jesu und den innergöttlichen Beziehungen also durchaus Ansatzpunkte zu einer Verständigung gibt, widersprechen sich in einem weiteren Punkt christliche und islamische Aussagen ganz unvermittelt. Es handelt sich hier um die Kreuzigung Jesu, bzw. um die Frage, ob Jesus tatsächlich gekreuzigt wurde.

Das Leiden und der Kreuzestod Jesu ist der große und unentrinnbare Stachel im Fleisch des Chris-

tentums. Wie kann Gott es zulassen, dass jemand, der so durch und durch gut war, der so ein überzeugendes Charisma besaß, der mit solch selbstverständlicher Autorität auch in fundamentalen Glaubensfragen auftrat und durch seine Heilungen und wunderbaren Zeichen beglaubigt war, ein so grausames und erniedrigendes Ende erleben musste? An dieser Frage arbeiten sich Christen bis heute ab, und die Konfrontation mit dieser Erschütterung wird das Christentum für alle Zeiten begleiten.

Schon in den Evangelien nimmt die Darstellung der Passion einen weit überproportionalen Raum ein. Vielleicht hätten die Apostel und die ersten Gemeinden die Kreuzigung lieber verschwiegen und verdrängt. Aber es war unmöglich, die bedrängende Realität dieses Ereignisses einfach zu ignorieren. Auch die Erfahrung der Auferstehung Jesu und die Begegnungen mit dem Auferstandenen konnten nach dem Zeugnis der Evangelien und der Apostelgeschichte diese Erschütterung nur abmildern, aber nicht aufheben. Richtungsweisend für das gesamte Christentum wurde dann sehr bald die Deutung des Paulus, der die Kreuzigung als Sühne für die Schuld der Menschen und als letztgültiges Opfer vor Gott und durch Gott verstand, das notwendig war, um die zerstörte Beziehung zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen. „Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben.“ (Röm 3,25)

Von Anfang an gab es aber auch andere Versuche, die Kreuzigung gedanklich zu bewältigen. Die Ebioniten sahen Jesus zwar als den Messias an, lehnten aber die Sühnetheologie des Paulus ab. Allerdings konnten sie dadurch keine Antwort auf den Sinn des Kreuzestodes geben. Gnostische Strömungen hingegen vertraten die Ansicht, dass Jesus nur einen Scheinleib gehabt habe, die Kreuzigung also auch nur eine scheinbare gewesen sei, die seine wahre, geistige Person nicht betroffen habe. Nach der Lehre der Monophysiten wiederum hatte Jesus eine einheitliche gottmenschliche Natur, die zum Leiden nicht fähig war. Um die paulinische Theologie von der Erlösung durch das Leiden am Kreuz aufrecht zu erhalten, wurde die Vorstellung entwickelt, dass Jesus mit der Erlaubnis des Vaters für die Zeit der Kreuzigung leiden konnte, um dadurch das Heil der Menschen zu bewirken. In der nestorianischen Kirche schließlich wurde die Trennung der Naturen Jesu betont, um sagen zu können, dass nur die menschliche, nicht aber die göttliche Natur Jesu am Kreuz gelitten habe. Ein allmächtiger Gott, der leidet: das war für die allermeisten Menschen des ersten Jahrtausends (und vielleicht auch der heutigen Zeit) ein großes Rätsel und im Grunde unvorstellbar.

Ablesbar ist das auch an der christlichen Kunstgeschichte. Aus den ersten Jahrhunderten gibt es keine Kreuzesdarstellungen. Jesus wurde symbolisch dargestellt als Fisch, als Christusmonogramm XP oder als Hirte. Später kam dann das Bildnis des Pantokrators, des Weltenherrschers hinzu. Bildliche und figürliche Darstellungen von Jesus am Kreuz gibt es erst seit dem Ende des ersten Jahrtausends

in der westlichen Kirche, wobei in der romanischen Epoche⁶⁶ nur der triumphierende Christus am Kreuz und erst seit der Gotik⁶⁷ der leidende Christus gezeigt wurde. Erst seit dieser Zeit begannen Menschen auch, ihr persönliches Leid mit dem Leid Jesu zu identifizieren. Das wird z.B. an den Pestkreuzen während der großen europäischen Pestepidemien sichtbar, auf denen Jesus mit Pestbeulen abgebildet ist. Im 20. Jahrhundert schließlich erhält diese Deutung des Leidens Christi durch den Bezug auf die unterdrückten und gequälten Armen vor allem der südlichen Kontinente auch eine politische Dimension, was zu Darstellungen des leidenden Christus im Kreise von Landlosen oder indigenen Menschen geführt hat.

Viele der frühen Versuche, die Kreuzigung zu deuten und abzumildern, zirkulierten auch im arabischen Raum und waren Mohammed vielleicht bekannt. Jedenfalls war es auch für ihn unvorstellbar, dass Gott seinen Gesandten Jesus, den Messias, so schimpflich sterben lassen könnte. Bekräftigt wurde er in dieser Haltung sicherlich durch seinen eigenen prophetischen, politischen und militärischen Erfolg, der im Koran immer wieder als Beweis für die Wahrheit des Islam herangezogen wird. Um Jesus in die Linie der von Gott beauftragten Gesandten hineinnehmen zu können, präsentiert er eine klare und überraschende Lösung: er bestreitet die Kreuzigung als historische Tatsache und sagt, dass Gott die anwesenden Zeugen getäuscht und in die Irre geführt habe. Diese Haltung zur Kreuzigung Jesu ist für den gesamten Islam bis heute prägend und weitgehend unumstritten:

Und weil sie sprachen: „Siehe, wir haben den Messias Jesus, den Sohn der Maria, den Gesandten Gottes, ermordet“ - doch ermordeten sie ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern einen ihm ähnlichen - [...] darum verfluchten Wir sie. Und siehe, die über ihn uneins sind, sind wahrlich im Zweifel betreff seiner. Sie wissen nichts von ihm, sondern folgen nur Meinungen; und nicht töteten sie ihn in Wirklichkeit, sondern es erhöhte ihn Gott zu Sich; und Gott ist mächtig und weise. Sure 4, 157-158

Um diese Darstellung der Ereignisse zu glauben, muss man allerdings bereits gläubiger Muslim sein. Die historische Tatsache der Kreuzigung ist durch unterschiedliche Quellen bezeugt und keine der beteiligten Gruppen, also weder Christen noch Juden noch Römer hat sie jemals in Zweifel gezogen. Um die Darstellung des Korans für wahr zu halten, muss man also davon überzeugt sein, dass tatsächlich ein Engel fast sechshundert Jahre später Mohammed die göttliche Wahrheit über die damaligen Ereignisse offenbart hat, eine Wahrheit, die allen anwesenden Augenzeugen verborgen geblieben war.⁶⁸

⁶⁶ ca. 1000 - 1200

⁶⁷ ca. 1150 - 1500

⁶⁸ Anm. 2019: Ausgehend von einer etwas anderen, ebenfalls möglichen Übersetzung des Koranverses schlagen Khorchide und von Stosch eine andere Deutung vor. „Doch sie haben ihn nicht getötet und auch nicht gekreuzigt, sondern es kam ihnen nur so vor.“ Das könnte auch bedeuten, dass der Koran nicht die Kreuzigung als historische Tatsache bestreiten will, sondern die daraus abgeleitete Behauptung des Scheiterns Jesu, die von damaligen jüdischen Gruppen durchaus behauptet wurde. In diesem Sinne stellt ja auch das Johannesevangelium die ungebrochene Souveränität Jesu auch während der Passion besonders heraus. Allerdings räumen auch Khorchide und von Stosch

Die Ablehnung der Passionsdarstellungen der Evangelien ist aber nicht nur eine geschichtliche Behauptung, sondern hat vor allem einen theologischen Hintergrund. Der Islam hebt die Einheit und Größe Gottes hervor, die sich in der Schönheit der Welt, aber auch im Erfolg und Glanz seiner Gesandten äußert. Das fundamentale Scheitern Jesu, dass sich in der Kreuzigung manifestiert, steht im äußersten Gegensatz zum islamischen Gottesbild. Wie sehr die Kreuzigung auch für liberale und weltanschaulich aufgeschlossene Muslime unserer Tage ein Stein des Anstoßes ist, zeigt folgendes Zitat aus Navid Kermanis Bildmeditation über eine Kreuzigungsdarstellung: „Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. Nicht, dass ich die Menschen, die zum Kreuz beten, weniger respektiere als andere betende Menschen. Es ist kein Vorwurf. Es ist eine Absage. Gerade weil ich ernstnehme, was es darstellt, lehne ich das Kreuz rundherum ab. Nebenbei finde ich die Hypostasierung des Schmerzes barbarisch, körperfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung, über die wir uns freuen, die wir genießen sollen, auf dass wir den Schöpfer erkennen.“⁶⁹

In der Tat hat es das im westlichen Christentum des zweiten Jahrtausends gegeben: eine ungesunde Fokussierung, ja eine Verherrlichung des Leidens, die gelegentlich eine lebens- und körperfeindliche Atmosphäre und eine mit der Lehre Jesu nicht vereinbare Geringschätzung der geschaffenen Welt hervorgebracht hat. Hier ist eine Selbstbesinnung, eine Korrektur der eigenen Haltung nicht nur im Lichte der islamischen Kritik, sondern auch des Humanismus und der Aufklärung sinnvoll und notwendig. Diese selbstkritische Korrektur hat im Christentum der letzten Jahrhunderte Schritt für Schritt durchaus stattgefunden.

Allerdings kommt auch eine bereinigte und erneuerte christliche Sichtweise auf die Kreuzigung nicht an einem fundamentalen Punkt vorbei: es gibt eine überwältigende historische Wahrscheinlichkeit dafür, dass diese Kreuzigung Jesu ein Faktum ist, dass sie real stattgefunden hat. Und mit diesem Faktum ertönt eine schreiende Frage durch die Geschichte der Welt: Wie kann es sein, dass der gute und barmherzige Gott seinen geliebten Sohn (oder eben aus islamischer Sicht: seinen Gesandten, den Messias) einem solchen brutalen Leiden, einer solchen Qual und Erniedrigung ausgesetzt hat? Und daran anschließend: Wie kann es sein, dass Gott das oft unermesslichen Leiden so vieler unschuldiger Menschen, von Kindern, Kranken, Gerechten, klar erkennbar zulässt?

Dass der Islam sich dieser Frage nicht ausgesetzt hat, zeigen die beiden Verse, in denen Tod und Auferstehung Jesu erwähnt werden. Der Tod Jesu wird als „verscheiden“ und „sterben“ bezeichnet

ein, dass die überwältigende Mehrheit der muslimischen Kommentatoren und Gläubigen diesen Vers so versteht, dass anstelle von Jesus ein anderer (hierzu gibt es unterschiedliche Thesen) gekreuzigt wurde. Khorchide und von Stosch weisen aber auf die bedeutenden inneren Widersprüche hin, die durch eine solche Auffassung entstehen. Wie ist es mit dem Bild eines barmherzigen Gottes vereinbar, dass er diejenigen, die Jesus bis zuletzt die Treue hielten, hilflos der Verzweiflung über den schmachvollen Tod ihrer Leitfigur überlässt? (Vgl.: Khorchide/von Stosch, S. 149)

⁶⁹ Kermani, Navid (2009): Warum hast Du uns verlassen? Bildmeditation, in: Neue Züricher Zeitung vom 14.3.2009

und dadurch verharmlost. Der Akzent der Verse liegt auf dem Erfolg, den Gott seinem Gesandten schenkt und auf der Erhöhung zu Gott nach dem irdischen Leben.

Gedenke, da Gott sprach: „O Jesus, siehe, ich will dich verscheiden lassen und will dich erhöhen zu Mir und will dich von den Ungläubigen säubern und will deine Nachfolger über die Ungläubigen setzen bis zum Tag der Auferstehung.“ Sure 3,55

Und Frieden auf den Tag meiner Geburt und den Tag, da ich sterbe, und den Tag, da ich erweckt werde zum Leben!“ Sure 19,33

An diesem Punkt wird deutlich, dass es im Islam keine vertiefte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Leiden der Menschen gegeben hat. Dabei ist diese Frage auch bei einer Bestreitung der Kreuzigung Jesu für Muslime genauso bedrängend wie für Christen, ja wie für alle Menschen überhaupt. Sie erhält sogar noch eine schärfere Form: Was ist das für ein Gott, der seine Lieblinge und Gesandten durch außergewöhnliche und sehr unwahrscheinliche Wunder vor dem Leiden bewahrt, alle anderen Menschen jedoch nicht?⁷⁰

Die allermeisten Christen suchen das Leid nicht. Auch sie würden gerne in einer friedlichen und liebevollen Welt leben, in der Menschen einander vertrauen und beistehen und gemeinsam die Schönheit der Welt genießen. Aber sie sehen: die Welt ist oft nicht so. Leiden, Unterdrückung, Krankheit und Katastrophen spielen in jedem menschlichen Leben eine Rolle, mal mehr, mal weniger. Der Blick auf das Kreuz hilft ihnen, sich dieser Tatsache zu stellen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Diese intensive christliche Auseinandersetzung mit dem Leiden Jesu und dem Leiden der Menschen hat zahlreiche positive Früchte getragen:

Sie hat es unzähligen Menschen ermöglicht, ihr eigenes Leiden anzunehmen und in dem Bewusstsein zu bewältigen, dass Gott auch seinen eigenen Sohn, also letztlich sich selbst, nicht vor diesem Leiden verschont.

Sie hat es ermöglicht, dass persönlich nicht betroffene Menschen vor dem Leid anderer nicht die Augen verschließen, sondern sich ihm öffnen und den Leidenden zu helfen versuchen.⁷¹

Der Glaube an die Versöhnung durch das Kreuz hat es ermöglicht, dass sich Menschen ihren je eigenen Verfehlungen und schuldhaften Verstrickungen in vorher undenkbarer Weise stellen und eine Umkehr vollziehen.

Dadurch wurde es vielen Menschen seelisch möglich, auch schwerste erlittene Ungerechtigkeiten

⁷⁰ Anm. 2019: Khorchide und von Stosch weisen allerdings darauf hin, dass der Koran die Möglichkeit der Verfolgung und sogar der Ermordung der Gesandten Gottes nicht vollständig ignoriert, sondern an einigen Stellen erwähnt. (Vgl. Khorchide/von Stosch, S. 226) Im Vergleich zum Christentum spielt dieser Gedanke aber nur eine untergeordnete Rolle und der Koran bietet auch keine schlüssige Deutung dafür an.

⁷¹ Die Haltung, vor dem Leiden anderer zu fliehen ist ja deshalb so weit verbreitet, weil sie naturhaft und evolutionär bedingt ist: bloß nicht mit der Krankheit anstecken, bloß nicht hineingezogen werden in das Unglück der Anderen.

zu vergeben, auf Rache zu verzichten und einen Neuanfang zu suchen.

Die gesellschaftliche Situation in Europa mit ihrem Gesundheits- und Sozialsystem, dem Strafrecht, dem Neuanfang nach den schweren Zerstörungen der beiden Weltkriege und vielem mehr zeigt deutlich, dass es sich hier nicht um bloße Thesen und um eine äußerliche Rechtfertigung der eigenen Glaubensstradition handelt. Vielmehr hat die lange Tradition des Christentums in Europa eine tiefgreifende und immer wieder handlungsprägende Haltung gegenüber dem Leiden hervorgebracht, die die europäische Gesellschaftsstruktur sowie die kollektive psychische Disposition mit bestimmt hat.

Paradigmatisch zeigt sich das an der Bekehrungsgeschichte des hl Franziskus von Assisi. Bei einem Ausritt begegnet er einem Aussätzigen. Aufgrund einer vorher empfangenen göttlichen Vision begnügt er sich nicht damit, dem Aussätzigen etwas Geld hinzuwerfen und weiterzureiten, sondern er steigt vom Pferd und umarmt ihn. Von dieser Begegnung, in der er eine Begegnung mit dem leidenden Christus erkennt, wird er zutiefst berührt und verändert. Er beginnt, den Aussätzigen regelmäßig zu helfen; er entsagt seinem Reichtum und führt ein Leben an der Seite der Armen und Kranken. Noch in seinem Testament bezeichnet er dieses Ereignis als den entscheidenden Wendepunkt in seinem Leben. Konsequenterweise waren es dann auch Franziskaner, und gerade auch die franziskanische Laienbewegung, die die ersten Krankenhäuser in Europa gründeten und so den Grundstein für das heutige Sozial- und Gesundheitssystem legten. Bekannt ist in Deutschland das Beispiel der heiligen Elisabeth von Thüringen.

Es lassen sich also zwei Dinge festhalten: Erstens besteht in der Frage, ob Jesus gekreuzigt wurde oder nicht, eine nicht vermittelbare Meinungsverschiedenheit zwischen dem Koran und den Evangelien und zwischen Islam und Christentum überhaupt. Zweitens geht es bei dieser Frage nicht nur um eine historische oder theologische Bewertung, sondern um die gesamte Haltung gegenüber dem Leiden der Menschen, seine Deutung und seine persönliche und davon ausgehend auch gesellschaftliche Bewältigung.

Die Frage nach dem Kreuz ist also für das Christentum zentral, und sie ist im Grunde als Frage nach dem Leid auch für jedes menschliche Leben zentral. Aufgabe in einem interreligiösen Gespräch kann es also für Christen nur sein, auf die inneren Anliegen der christlichen Haltung hinzuweisen. Umgekehrt kann allerdings die Anfrage durch den Islam den Christen helfen, sich von Fehlformen der Leidensmystik, vor kurzschlüssigen Vereinfachungen und vor allem von vorschneller Akzeptanz von Ungerechtigkeit und Leid zu befreien.⁷²

⁷² Es gibt gelegentlich die problematische Haltung, den Armen unter Hinweis auf das Kreuz Christi eine geduldige Akzeptanz ihrer Unterdrückung zu empfehlen. Diese Haltung ist natürlich komplett unmöglich, wenn man nicht nur auf das Sterben Jesu, sondern auch auf sein Leben und seine Lehre schaut.

Während also, wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt, in der dogmatischen Diskussion über die Frage der Gottessohnschaft Jesu eine ganze Reihe von Verbindungen und Anknüpfungspunkten für eine konstruktive Diskussion bestehen, wird man sich im Gespräch über die Kreuzigung Jesu und die Deutung menschlichen Leidens auf eine lange Phase des geduldigen Dialogs, des gegenseitigen Zuhörens und des Wartens auf das versöhnende und klärende Wirken des Geistes Gottes einstellen müssen. Richtschnur der christlichen Haltung kann dabei aber nur sein, was der Apostel Paulus schon vor allen theologischen und dogmatischen Diskussionen gesagt hat:

Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. 1 Kor, 1,23-24

4.5 Die Zerstrittenheit der Christen

Wenn man die bisher behandelten Kritikpunkte des Korans am Christentum betrachtet, also die Fragen nach der Gottessohnschaft Jesu und nach der Kreuzigung, bemerkt man eine durchgängige Linie in der Art der Argumentation. Die Lösungen, die der Koran anbietet, sind klar verständlich, einfach und lebensstauglich. Keine komplizierten philosophischen Gedankengänge, keine ausufernden Diskussionen über göttliche und menschliche Natur, keine schwer verständliche Sühnetheologie und keine asketische Leidensmystik. Jesus war Mensch, sonst nichts. Und weil Gott seine Gesandten nicht im Stich lässt, wurde er auch nicht gekreuzigt.

Diese Form der Argumentation wurzelt im lebenspraktischen und auf den Alltag der Menschen bezogenen Ansatz des Islam. Die Ausrichtung auf das alltägliche Leben erfordert, dass die göttliche Botschaft einfach, klar und verständlich sein muss.

Und wahrlich, wir machten den Koran leicht zur Ermahnung; gibt es aber einen, der sich ermahnen lässt? Sure 54,22

Diese betonte Einfachheit und Verständlichkeit der islamischen Lehre⁷³ hat aber auch mit einer wichtigen gesellschaftlichen Erfahrung zu tun, die Mohammed in der religiösen Landschaft Arabiens gemacht hat: der Erfahrung der Uneinigkeit und der Zersplitterung, die eine wirkungsvolle Verkündigung des christlichen Glaubens verhinderte. Die Vielzahl der vorhandenen Denkrichtungen und Sekten wurde bereits vorgestellt. Alle diese Gruppierungen versuchten, ihren Einfluss zu vergrößern oder zu verteidigen und gingen dabei unterschiedliche politische Bündnisse ein mit dem Ziel, ihre jeweilige Lehre als Staatsreligion zu etablieren.

⁷³ Diese Einfachheit darf man auf keinen Fall mit Einfältigkeit oder Beschränktheit gleichsetzen. Auch ein gregorianischer Choral oder ein romanisches Kirchengebäude sind in diesem Sinne einfach.

Mohammed lehnte diese Zerstrittenheit zutiefst ab. Er betrachtete sie als eine Folge der Abwendung vom wahren und einfachen Glauben, wie er durch die Propheten und Jesus von Gott geoffenbart worden war. Die durch die Zersplitterung bewirkte Machtlosigkeit der christlichen Gruppierungen sah er sogar als eine Strafe Gottes an:

Doch die Sekten sind untereinander uneinig; und wehe den Ungläubigen vor der Zeugnisstätte eines gewaltigen Tages! Sure 19,37

Und mit denen, welche sprechen: „Siehe, wir sind Nazarener“ schlossen Wir einen Bund. Sie aber vergaßen einen Teil von dem, was ihnen gesagt ward; darum erregten wir Feindschaft und Hass unter ihnen bis zum Tag der Auferstehung. Sure 5,14

Und da Jesus mit den deutlichen Zeichen kam, sprach er: „Ich bin mit der Weisheit zu euch gekommen und um euch etwas von dem zu erklären, worüber ihr uneins seid. So fürchtet Gott und gehorcht mir.“ Sure 43,63

Doch die Sekten waren uneins untereinander, und wehe den Ungerechten ob der Strafe eines schmerzlichen Tages“ Sure 43,65

Diese Sichtweise prägte auch die politische Struktur des islamischen Staatswesens und das Konzept der Religionstoleranz. Weil Mohammed die rechthaberischen und destruktiven Lehrstreitigkeiten als eine Folge der Abwendung von Gottes Botschaft betrachtete, sah er offensichtlich auch keinen Sinn darin, sich in diese Streitigkeiten zu verstricken. Was er vorlegte, waren klare theologische Lösungen auf der einen Seite, und auf der anderen Seite das Angebot an alle unterschiedlichen christlichen und jüdischen Gruppierungen, unbehelligt im islamischen Staatswesen ihren Glauben praktizieren zu können.⁷⁴

Es wäre aber zu kurz gegriffen, würde man den Ansatz des Korans ausschließlich als negative Reaktion auf die innerchristlichen Streitigkeiten ansehen. Die spirituelle Grunderfahrung des Islam ist die der Einheit und Einfachheit Gottes. Die Einfachheit der Sprache und Argumentation stellt also auch in theologischer Hinsicht ein positives Wesensmerkmal dar. Sie korrespondiert aus islamischer Sicht mit den wichtigsten Eigenschaften Gottes und ist dadurch in sich selbst eine theologische Aussage. Wenn Gott Eins ist, dann muss auch das Sprechen von Gott einfach und klar sein.

Wie kann man nun aus christlicher Sicht mit der koranischen Kritik und der aus ihr erwachsenen Theologie umgehen? Zunächst einmal muss sie Anlass für eine deutliche Selbstkritik sein. Die Aufforderung zur Einheit ist eine wichtige Forderung Jesu, genauso wie sein Auftrag an die Apostel, das Evangelium, also die „frohe Botschaft“ zu verkünden. Viele Theologen in der damaligen Kirche

⁷⁴ Diesen Stand hat die europäische Gesellschaftsordnung erst wieder mit der preußischen Aufklärung und dem Grundgesetz Friedrichs II. erreicht: „In meinem Staat kann jeder nach seiner Façon selig werden.“ In konfessionell geprägten Städten wie Köln oder Hamburg waren Kirchen der jeweils anderen Konfession bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht erlaubt.

fürten hingegen verbissene und rechthaberische Diskussionen über Einzelfragen, anstatt das Evangelium in den Mittelpunkt zu stellen und darüber zur Einheit zu finden. Im Vordergrund stand nicht die Lehre Jesu, sondern die Lehre über Jesus, also letztlich die eigene Meinung. Dieses Verhalten stellte eine Deformation des Christentums dar; die koranische Kritik ist in diesem Punkte berechtigt. Der Jesuit Raymund Schwager geht in seiner Dogmengeschichte der Christologie so weit zu sagen: „Der Aufstieg des Islam ist als innerweltliches Gericht über eine sich endlos streitende Christenheit zu verstehen. Die Perversion der christlichen Sendung lag allerdings nicht nur bei den Kaisern, sondern mehr noch bei jenen Bischöfen, Mönchen und Laien, die fanatisch an ihren partikulären Theologien – im Gegensatz zur weit universelleren Sprache der Dogmen – festhielten.“⁷⁵

Diese Selbstkritik muss auch die heutigen Christen einschließen und ist eine dringliche Aufforderung zur ökumenischen Zusammenarbeit. Es kann bei einem Bemühen um die Einheit allerdings nicht darum gehen, möglichst schnell eine einheitliche theologische Lösung für alle Einzelfragen zu finden. Genau das würde ja wieder in den verbissenen Streit vergangener Jahrhunderte zurückführen. Es kann nur darum gehen, die Vielfalt der Glaubenserfahrungen in der Kirche, die ja auch ein großer Schatz ist, zuzulassen und wertzuschätzen. Geistesweite, Gelassenheit und Vertrauen in die Führung des Heiligen Geistes ermöglichen es, Meinungsverschiedenheiten auch einfach stehen zu lassen und das Verbindende und Gemeinsame zu betonen.

Wenn man allerdings aus heutiger Sicht auf die innerchristlichen dogmatischen Streitigkeiten des ersten Jahrtausends zurückblickt, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Auf lange Sicht, im Blick zurück durch die Jahrhunderte, ist es nämlich nicht so, dass die christologischen Dogmen in ihrer endgültigen Form zu ständig andauernden Zerwürfnissen und bis heute anhaltenden Streitigkeiten geführt haben. Ganz im Gegenteil: die Ergebnisse der Konzile von Nicäa und Chalcedon und darauf aufbauend von Konstantinopel III⁷⁶ werden heute von über 95% der Christen anerkannt und bilden die Basis der christlichen Lehre über die Stellung Jesu und des Heiligen Geistes in Bezug auf das monotheistische Gottesbild. Sie haben also nach einer Phase der Streitigkeiten und Spaltungen maßgeblich zu einer Befriedung und zur Einheit der Kirche beigetragen. Auch wenn die Einheit der Christen immer noch weit hinter dem Idealbild zurückbleibt, gibt es doch heute in diesem Fragenkomplex eine gemeinsame Grundlage, die die Aufsplitterung der Christen zur Zeit der Entstehung des Islam verblassen lässt.

Im Gegenzug hat sich gezeigt, dass die Einfachheit der Theologie die islamische Welt nicht vor in-

⁷⁵ Schwager, Raymund (1995): S. 147

⁷⁶ Das 3. Konzil von Konstantinopel fand im Jahre 680/81 statt und befasste sich mit der Frage, ob Jesus einen echten menschlichen Willen gehabt habe und wie sich dieser zum göttlichen Willen verhält. Es lehrte, dass es in Jesus einen je selbständigen menschlichen und göttlichen Willen gebe, die aber vollkommen zusammenwirken.

neren Auseinandersetzungen, Kriegen und Spaltungen bewahrt hat. Sicher: die Begründungen für diese Spaltungen lagen dann nicht im theologischen, sondern eher im politischen Bereich, so z.B. schon bei der Abspaltung der Schiiten wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Propheten Mohammed. Die Resultate, nämlich kriegerische Auseinandersetzungen und verbissenes Lagerdenken, bleiben aber die gleichen. Bis heute ist die sogenannte „Umma“, die friedliche und gerechte staatlich-religiöse Einheit der islamischen Welt nur eine theologische und politische Wunschvorstellung die weit von einer Realisierung entfernt ist.

4.6 Zwischenfazit

Wenn man sich die dreifache Kritik des Korans am Christentum noch einmal in ihrer Gesamtheit anschaut, ergibt sich ein vielschichtiges Bild. Jeder dieser Kritikpunkte führt zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen und erfordert dabei eine andere und jeweils angemessene Haltung.

Die Kritik an den Spaltungen der Christenheit und an sektiererischen Theologien war zur Zeit Mohammeds berechtigt und ist auch heute Anlass für eine selbstkritische Reflexion. Sie macht deutlich, wie wichtig die im Evangelium verankerte Forderung nach der Einheit der Christen ist und wie sehr kleinliche Streitigkeiten die Botschaft Jesu verdunkeln. Der ökumenische Dialog der letzten Jahrzehnte stellt einen guten Beginn dar, der mit Engagement und Ausdauer weiterverfolgt werden muss. Die Einsicht in die Berechtigung dieser Kritik sollte aber auch dazu führen, innerchristliche Meinungsverschiedenheiten über derzeit aktuelle oder zukünftig auftauchende Themen mit Gelassenheit, Liebe und Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes auszutragen und gegebenenfalls auszuhalten.

Die Kritik des Korans richtet sich aber auch an die Muslime selbst. Auch sie sind aufgefordert, Spaltungen zu überwinden, Streitigkeiten zu beenden und dem Frieden und der Vergebung auch im politischen Bereich Vorrang vor dem Konflikt zu geben.

Eine ganz andere Situation ergibt sich bei der unterschiedlichen Haltung von Islam und Christentum zur Kreuzigung Jesu. Die Aufnahme der Botschaft vom Kreuz und die innere Anteilnahme daran sind der prägende Grund des Christentums. Diese Botschaft hat auf vielfältige Weise die Selbst- und Weltdeutung, das Gottesbild und die Spiritualität des Christentums nicht nur beeinflusst, sondern hervorgebracht. Wenn es Christen gelingt, auf eine neue und verständliche Weise davon zu sprechen, könnte dies auch die Muslime zu einer intensiveren Beschäftigung mit den daraus hervorgehenden Fragen anregen. Die wichtigste dieser Fragen, die im Islam keine differenzierte Antwort finden, ist sicherlich diejenige nach dem menschlichen Leid. Die z.B. in islamischen Informations-

blogs anzutreffende Aussage „Gott ist allmächtig, und er will es eben so“ ist in dieser Form zutiefst unbefriedigend und unvereinbar mit der Vorstellung von der Barmherzigkeit Gottes, die ja auch im Koran immer wieder hervorgehoben wird.

Ein vertieftes Eingehen auf diese Problematik ist im Rahmen dieser Arbeit und ihrer Aufgabenstellung nicht möglich. Dafür wäre eine genaue Untersuchung sowohl der unterschiedlichen Formen christlicher Kreuzestheologie als auch islamischer Gedanken zum Leid Unschuldiger notwendig. Dass dieses Thema auch in der islamischen Theologie virulent ist, hat sich über die Jahrhunderte hinweg immer wieder gezeigt. Die Gründerfigur der Schiiten, der zweitgrößten islamischen Konfession, ist der Kalif Ali, dessen gewaltsamer Tod zur schiitischen Abspaltung⁷⁷ führte und der die schiitische Frömmigkeit und ihre Haltung zum Leid maßgeblich prägt. Die zentrale Gestalt des Sufismus, der mystischen Tradition des Islam, ist der Mystiker Al-Hallaj, der im Jahre 922 in Bagdad gekreuzigt wurde und von Anhängern des Sufismus als Märtyrer angesehen wird. Sogar in der pervertierten Form der Selbstmordattentäter im heutigen radikalen Islamismus ist die Frage nach dem Sinn von Leid und Tod implizit enthalten. All dies zeigt, dass die in der Kreuzigung Jesu enthaltenen Fragen nicht einfach unbeantwortet gelassen werden können. Dieser gesamte Fragenkomplex wäre aber das Thema für eine eigene Arbeit und kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Die vielversprechendsten Ansätze für einen ernsthaften und vertieften christlich-islamischen Dialog bietet die Frage nach der Gottessohnschaft Jesu. Hier zeigt sich, dass der bereits im Vorwort dargelegte spontane Anlass für die Entstehung der Arbeit, der auch die Betitelung bestimmt hat, intuitiv in die richtige Richtung führt. Die genaue Analyse sowohl der Entstehung der christlichen Dogmatik als auch der koranischen Kritik daran führt zu dem Schluss, dass die unübersichtliche religiöse Situation im Arabien des 7. Jahrhunderts zu einer Reihe von Missverständnissen und Fehldeutungen geführt hat, die möglicherweise in einem geduldigen Gespräch geklärt werden können.

Hierbei geht es einerseits um die begriffliche Nähe, die einige Suren des Korans zur christlichen Glaubensüberzeugung haben, vor allem die Aussage „Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er in Maria legte, und Geist von ihm.“ (Sure 4,171). Es geht aber auch um die, beide Religionen betreffende, Frage nach einem vertieften Verständnis von Offenbarung überhaupt.

Das intensive Nachdenken christlicher Theologen über das Wesen Gottes und die Stellung Jesu bildet dabei einen entscheidenden Ansatzpunkt. In diesem Nachdenken geht es implizit um Fragen wie: Wie verbindet sich Göttliches mit Menschlichem? Wie kann es eine Kommunikation zwischen dem ewigen Gott und dem endlichen Menschen geben? Wie kann der Mensch angesichts seiner

⁷⁷ Die Schiiten heißen vollständig Schi'at Ali, was Partei Alis bedeutet.

schuldhaften Verstrickungen vor Gott überhaupt bestehen?

Dass der Koran eine gewisse Widersprüchlichkeit hinnimmt, wenn er Jesus als „Wort Gottes“ und „Geist von Gott“ bezeichnet, über die damit verbundene Frage nach der Göttlichkeit Jesu aber nicht weiter nachdenkt, wurde ja schon erwähnt. Es entsteht der Eindruck, dass die Einfachheit und Klarheit der islamischen Theologie hier deutliche Leerstellen freilässt, die aber für eine genauere Bestimmung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen und vor allem der Möglichkeit einer Kommunikation zwischen Gott und den Menschen von zentraler Bedeutung sind. Ein Dialog in dieser Frage kann für die islamische Theologie ein Anstoß sein, über diesen Fragenkomplex genauer nachzudenken. Dass es in der Frühzeit des Islam durchaus Ansätze dafür gab, wird im Kapitel 6 noch gezeigt werden.

Die Auseinandersetzung mit der islamischen Kritik bietet aber auch für die christliche Theologie eine große Chance, und das in dreifacher Hinsicht. Zum einen stellt sie eine Aufforderung dar, den Begriff „Sohn Gottes“ neu zu durchdenken, zu klären und von eventuellen Fehldeutungen zu befreien. Zum anderen bietet sie die Möglichkeit, noch einmal neu und vom heutigen Standpunkt aus darüber nachzudenken, was die Bezeichnung Jesu als „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, unvermischt und ungetrennt“ für die Beziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt bedeutet und inwieweit die Göttlichkeit des Offenbarungsmediums (im Christentum die Person Jesu, im Islam der Koran) eine Grundvoraussetzung für eine Kommunikation zwischen Mensch und Gott ist. Und schließlich ist eine Konfrontation mit der islamischen Grunderfahrung der Unendlichkeit, Ewigkeit und Einheit Gottes ein hilfreicher Impuls, da es sich hierbei ja auch um eine christliche Glaubensüberzeugung handelt, die aber in der Spiritualität der westlichen Kirche oft in den Hintergrund rückt. Die Einfachheit der koranischen Lehraussagen und ihre klare Verständlichkeit sind eine zusätzliche Herausforderung, die dazu anregen kann, sich nicht in einer überkomplexen Theologensprache zu verlieren, sondern die Anliegen des christlichen Offenbarungsverständnisses in einer Sprache zu formulieren, die nicht nur für Muslime, sondern auch für westliche religions skeptische Menschen verständlich ist.

Im folgenden Kapitel werde ich der Frage nach den Möglichkeiten und Voraussetzungen von Offenbarung auf der Basis der jüdischen Offenbarungsgeschichte sowie der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus nachgehen. Darauf aufbauend kann dann in Kapitel 6 untersucht werden, welches Verständnis von Offenbarung in der christologischen Dogmatik enthalten ist und inwieweit die hier gefundenen Erkenntnisse auch für die Deutung des islamischen Offenbarungsverständnisses hilfreich sein können. Im Lichte der Ergebnisse dieser Analyse kann dann versucht werden, eine Annäherung beider Sichtweisen im Verständnis der Offenbarung Gottes zu erreichen.

5 Grundlagen eines christlichen Verständnisses von Offenbarung

5.1 Die Grundannahme der Transzendenz: Gott ist der „Ganz Andere“

5.1.1 Der Begriff der Transzendenz

Die meisten Christen in Westeuropa sind in einem volkscirchlich geprägten, kulturell und sozial in die Gesellschaft eingebundenen kirchlichen Umfeld aufgewachsen. In Predigten und theologischen Schriften wird vor allem der „Nahe Gott“ hervorgehoben, der in Jesus Christus Mensch geworden ist und uns Bruder, Freund und liebevoller Vater sein möchte.⁷⁸ Diese Form der Theologie rührt aus der verständlichen und sinnvollen Abwendung vom Bild eines übermächtigen und strafenden Gottes her, der in der Vergangenheit zur Stabilisierung gesellschaftlicher Machtstrukturen bis hin zur Legitimation von Vernichtungskriegen benutzt wurde.

Die existentielle Erschütterung aber, die die Ahnung eines Gottes hervorruft, der jenseits der natürlichen Welt, jenseits jeder denkbaren menschlichen Erfahrung, jenseits der gesamten Schöpfung, also auch jenseits von Raum und Zeit in einem für uns völlig unzugänglichen ewigen Sein „ist“, ist den meisten Menschen sehr fremd. Und doch ist diese Erschütterung die Basis der monotheistischen Gotteserfahrung und aller daraus hervorgegangenen Religionen. Der evangelische Theologe Karl Barth hat diese Erfahrung in dem Wort zusammengefasst, dass Gott der „Ganz Andere“ ist. In der philosophischen Begrifflichkeit spricht man von der Transzendenz Gottes, also von seiner „Seinsweise“ jenseits jeder möglichen wissenschaftlichen, aber auch theologischen und spirituellen Erkenntnis.

Die Transzendenz Gottes ist das fundamental Neue in der alttestamentlichen Gotteserfahrung und sie markiert den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem „Einen Gott“ und „den Göttern“. Denn die mythologischen Gottheiten personifizieren immer Kräfte, die innerhalb der Welt wirken, seien es Naturkräfte wie Gewitter, Sonne oder Meer, oder aber naturhaft-geistige Kräfte wie Fruchtbarkeit, Weisheit, kriegerische Aggression oder erotische Liebe. Sie sind also nicht transzendent, sondern immanent, d.h. sie gehören zur geschaffenen natürlichen Welt dazu. Die Vorstellung eines außerhalb stehenden Gottes, der dies alles erschaffen hat, ist sozusagen die abrahamitische Wende in der menschlichen Religionsgeschichte.

⁷⁸ Karikaturhaften Ausdruck findet diese Haltung in Bildern vom freundlichen, etwas verschrobenen alten Mann mit Bart, oder auch in der rheinischen Redewendung „Den lieben Gott einen guten Mann sein lassen“, die angewandt wird, wenn man kurzentschlossen moralische Bedenken beiseite schiebt, um einen Vorteil für sich zu erlangen.

5.1.2 Die Transzendenz Gottes im Alten Testament

Die Erfahrung der Transzendenz des Einen Gottes durchzieht die Erzählungen von Gottesbegegnungen im Alten Testament. Schon in den ersten Versen der Genesis, in der Beschreibung der Welt im ersten Zustand ihrer Erschaffung, leuchtet das Unheimliche und Unerklärliche des Schöpfungswerkes auf. Besonders deutlich wird das in der Übersetzung Martin Bubers, die bewusst auf ein eingängiges Deutsch verzichtet, um so nahe wie möglich am hebräischen Urtext zu bleiben:

*Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal.
Finsternis über Urwirbels Antlitz.
Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser.
Gen 1,1-2⁷⁹*

Alle Begegnungen Gottes mit den Menschen, z.B. der Bundesschluss mit Abraham oder die Berufung des Mose, sind mit dem Gefühl des Schreckens und der Überwältigung angesichts der unerklärlichen und für menschliche Verhältnisse nicht fassbaren Existenz Gottes verbunden. Nur mit geschlossenen oder verhüllten Augen kann der Mensch die Gegenwart Gottes überhaupt ertragen.⁸⁰

Bei Sonnenuntergang fiel auf Abraham ein tiefer Schlaf; große, unheimliche Angst überfiel ihn. Gen 15,12

Als der Herr sah, dass Mose näher kam, um sich das anzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. Der Herr sagt: Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden. Dann aber fuhr er fort: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen. Ex 3,4-6

Auch dem Propheten Elija erscheint Gott, als er sich in einer existentiellen Krise befindet und an seiner Berufung zweifelt. Doch Gott ist nicht in den großen naturhaften Zeichen, dem Sturm, dem Erdbeben und dem Feuer. Er offenbart sich in einem leisen Säuseln, vor dem Elija das Gesicht verbergen muss, um es überhaupt zu ertragen:

Der Herr antwortete: Komm heraus und stell dich auf den Berg vor den Herrn! Da zog der Herr vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, ging ihm voraus. Doch der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der Herr war nicht in dem Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln. Als Elija es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle. 1 Kön 19,11-13

Die Konfrontation mit der Unendlichkeit Gottes prägt nicht nur die Berufungsgeschichten der her-

⁷⁹ Buber, Martin: Die fünf Bücher der Weisung

⁸⁰ Die weiteren Zitate Bibelzitate stammen aus der „Einheitsübersetzung“, die verständlicher und klarer in ihrem Duktus ist und an diesen Stellen inhaltlich von der Buber-Übersetzung nicht abweicht.

ausragenden Persönlichkeiten in der Geschichte Israels. Sie wird auch von den Propheten und der Weisheitsliteratur immer wieder hervorgehoben. Der Prophet Jesaja findet eindrückliche Bilder für die Relation zwischen dem ewigen Gott und den endlichen Menschen:

Seht, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer, sie gelten so viel wie ein Stäubchen auf der Waage. Ganze Inseln wiegen nicht mehr als ein Sandkorn. Jes 40,15

Es gibt nichts, wodurch der Mensch von sich aus diese Distanz aufheben könnte. In einer tatsächlich sehr komischen Karikatur beschreibt Jesaja den armseligen Versuch der Menschen, sich selbst Götterbilder zu machen:

Dabei hilft einer dem anderen; er sagt zu seinem Bruder: Pack an! So ermuntert der Handwerker den Goldschmied, der, der glättet, den Schmied am Amboss; er sagt: Die Lötung ist gut!, dann befestigt er das Ganze mit Nägeln, damit es nicht wackelt. Jes 41,6-7⁸¹

Jesaja fragt dann, wie man angesichts der unendlichen Größe und Ewigkeit Gottes überhaupt auf die Idee zu solch lächerlichen Versuchen der Gottesverehrung kommen kann:

Wisst ihr es nicht, hört ihr es nicht, war es euch nicht von Anfang an bekannt? Habt ihr es nicht immer wieder erfahren seit der Grundlegung der Erde? Er ist es, der über dem Erdenrund thront; wie Heuschrecken sind ihre Bewohner. Wie einen Schleier spannt er den Himmel aus, er breitet ihn aus wie ein Zelt zum wohnen. Jes 40,21-22

5.1.3 Transzendenz im naturwissenschaftlichen Weltbild

Auch die enormen Fortschritte der westlichen Naturwissenschaften haben die bedrängende Unerklärlichkeit der Transzendenz nicht aufheben können. Sie haben sie in mehrfacher Hinsicht sogar noch verschärft.

Zum einen gehen alle heute vertretenen kosmologischen Erklärungsmodelle davon aus, dass das Universum, also die gesamte natürliche Welt, tatsächlich eine Grenze hat. Und das sowohl in zeitlicher als auch in gewisser Weise in räumlicher Hinsicht. Die Urknalltheorie legt schlüssige Beweise dafür vor, dass das Universum einen definierten Anfang hat, dass es also ein „vor“ der Entstehung der Welt gibt. Das Wort „vor“ ist irreführend, weil es einen Zeitverlauf voraussetzt; aber der Zustand eines zeitlosen Nichts, in dem es kein Universum gibt, ist für unser menschliches Bewusstsein weder vorstellbar noch benennbar. Ähnlich geht es dem menschlichen Bewusstsein mit der räumlichen Gestalt des Universums, die nach den Aussagen der Relativitätstheorie in einer für uns unvorstellbaren vierten Dimension gekrümmt und dadurch in sich abgeschlossen, also begrenzt ist.⁸²

⁸¹ Die Einheitsübersetzung stellt diese Verse direkt vor das folgende angeführte Zitat. Ins Kapitel 41, wo sie ohne inhaltlichen Zusammenhang stehen, sind sie offensichtlich durch eine fehlerhafte Überlieferung geraten.

⁸² Dass es sich bei der Relativitätstheorie nicht um haltlose Spekulationen handelt, kann man daran erkennen, dass sie eine unentbehrliche Grundlage für die Weltraum- und Atomforschung ist und zahlreiche konkrete Ergebnisse her-

Zum anderen haben Teilchenphysik und Astronomie den menschlichen Erkenntnishorizont in unvorstellbarem Maße in die Welt des Allerkleinsten und des Allergrößten erweitert. Jeder noch so kleine Wassertropfen besteht aus einer unfassbar großen Menge von Elementarteilchen, die sich nach genau zueinander passenden Gesetzen zu Atomen und Molekülen formieren. Am anderen Ende des Größenspektrums ist unsere Erde nur ein winziger Bestandteil der Milchstraße, die aber wiederum nur eine unter unzähligen anderen Galaxien ist, die sich in der unermesslichen Weite des Weltalls verteilen. Und all das, Mikro- und Makrokosmos, bewegt sich nach einheitlichen, vom Kleinsten bis zum Größten gültigen Gesetzen, die es ermöglicht haben, dass Atome, Moleküle, Leben und schließlich ein bewusstseinsbegabtes Lebewesen wie der Mensch entstehen konnten.

Es gibt also aus naturwissenschaftlicher Sicht eine unermesslich große, differenzierte, vielgestaltige und doch einheitliche Welt, die aber weder unendlich noch ewig ist, sondern eine Grenze hat. Was „hinter“ dieser Grenze ist, liegt jenseits des erforschbaren Bereichs, es ist naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht zugänglich. Die Frage, ob das Universum durch Zufall aus dem Nichts entstanden ist, oder ob es von dem transzendenten Gott geschaffen wurde, ist also aus wissenschaftlicher Sicht offen.⁸³ Sicher: bei dem Gedanken, dass jenseits des Universums ein ewiger Gott existiert, der die gesamte natürliche Welt erschaffen hat, wird man von einem beunruhigenden Schwindelgefühl ergriffen und ist geneigt, diese Vorstellung für einen surrealen Traum zu halten. Dieses surreale Schwindelgefühl stellt sich aber genauso bei der Vorstellung ein, dass dieses Universum mit seinen genau aufeinander abgestimmten Grundkräften und Teilchenstrukturen durch Zufall aus dem Nichts entstanden sein sollte. In Abwandlung eines Songtextes der Punk-Band „Die Toten Hosen“ könnte man hier also sagen: Kein Gott ist auch keine Lösung!⁸⁴

Die Naturwissenschaften lassen die Frage nach Gott also offen, und zwar nicht, weil der Erkenntnisstand zu gering ist, sondern aus grundsätzlichen Gründen: was jenseits der natürlichen Welt liegt, kann mit den Mitteln der Naturwissenschaft nicht erkannt werden. Die Basis der monotheistischen Religionen kann daher nicht das Wissen, sondern nur der Glaube sein. Jede mögliche Vorstellung von Gott setzt deshalb voraus, dass es eine Offenbarung gibt, in der Gott sich den Menschen mitteilt. Die hier auftauchende Frage ist, inwieweit es überhaupt möglich sein soll, dass der unendliche und ewige Gott sich in einer Weise mitteilt, die der endliche und angesichts der Größe des Universums winzige Mensch verstehen kann. Wie kann es zu einer Kommunikation zwischen zwei Wesen kommen, die sich in allen denkbaren Kategorien fundamental unterscheiden? Um die Klärung dieser Frage soll es in den nächsten Abschnitten gehen.

vorgebracht hat.

⁸³ Das betrifft auch die heute populäre Theorie der Multiversen. Diese Theorie ist weder zu beweisen noch zu widerlegen; sie gehört dem Bereich des Glaubens und nicht dem der Wissenschaft an.

⁸⁴ Vgl: Die Toten Hosen: Kein Alkohol ist auch keine Lösung!, CD „Auswärtsspiel“, 2002

5.2 Grundvoraussetzungen von Kommunikation: Ähnlichkeit, Eingebundenheit und Veränderung

Für die Kommunikation im innerweltlichen Bereich gibt es zahlreiche Theorien und Modelle mit soziologischen, psychologischen und systemtheoretischen Ansätzen. Dabei geht es um Kommunikation zwischen Menschen, zwischen elektronischen Systemen und sogar zwischen Mensch und Tier. Bei allen Unterschieden dieser Modelle gibt es einige grundlegende Gemeinsamkeiten. Kommunikation setzt einen Sender, einen Empfänger und eine Botschaft voraus. Eine wesentliche Grundbedingung für das Gelingen von Kommunikation ist dabei eine Ähnlichkeit, eine Kompatibilität von Sender und Empfänger.

Im technischen Bereich kann man das Beispiel des Rundfunks heranziehen. Der Radiosender sendet seine Botschaft mit einer bestimmten Wellenlänge. Der Radioempfänger kann diese Sendung nur empfangen, wenn er auf genau diese Wellenlänge eingestellt ist. Ist das nicht der Fall, kommen diese Radiowellen zwar bei ihm an, werden aber von ihm nicht registriert und verarbeitet. Genauso ist es mit Computerdateien. Diese werden mit einem bestimmten Computerprogramm erstellt (Word, Photoshop, etc.). Auf einem anderen Computer können diese Dateien nur geöffnet und bearbeitet werden, wenn auf diesem Computer dasselbe Programm installiert ist, oder eines, das in der Lage ist, diese Dateiformate zu „übersetzen“, also für das eigene Programm kompatibel zu machen.

Für die zwischenmenschliche Kommunikation ist es unerlässlich, dass Sender und Empfänger dieselbe Sprache sprechen. Eine auf Deutsch, Chinesisch, Englisch oder einer anderen Sprache formulierte Botschaft kann nur verstanden werden, wenn sowohl Sender als auch Empfänger diese Sprache beherrschen. Das alleine genügt aber noch nicht. Zum Verständnis einer Botschaft ist es auch notwendig, dass Sender und Empfänger bis zu einem gewissen Grad denselben Erfahrungshorizont haben. Wer aus einem Land kommt, in dem hauptsächlich Palmen wachsen, wird unter dem Begriff „Baum“ etwas Anderes verstehen als jemand, der aus einem Land mit vorherrschendem Nadelbaumbewuchs stammt. Und beide haben wiederum eine andere Vorstellung als jemand, der beim Wort „Baum“ an einen Laubbaum denkt. Dies sind relativ einfache Verständigungsprobleme, die durch Zuhilfenahme von Erklärungen, Bildern und spezifizierten Bezeichnungen zu überwinden sind.

Deutlich schwieriger wird es, wenn von sozial und kulturell eingebundenen komplexen Begriffen wie „Ehe“, „Staat“ oder „Gerechtigkeit“ die Rede ist. In diesen Worten schwingt unausweichlich die gesamte Lebenserfahrung desjenigen mit, der diese Begriffe verwendet oder hört. Da diese Lebenserfahrung die Persönlichkeit eines Menschen weitgehend unwiderruflich prägt, ist die Bedeutung dieser Worte für einen Menschen auch nicht durch einfache Informationen veränderbar. Man

kann durch genauere Informationen zwar rational verstehen, dass der Kommunikationspartner mit dem Wort etwas anderes verbindet; dem intuitiven und damit handlungsprägenden Erleben wird diese andere Bedeutung aber unzugänglich bleiben. Obwohl man dieselben Worte in derselben Sprache benutzt, entstehen Missverständnisse und Fremdheit.

Man kann also sagen: Einerseits dient die menschliche Kommunikation zwar dem Austausch von Informationen und Erfahrungen. Andererseits kann sie aber nur gelingen, wenn es einen schon angelegten Vorrat an gemeinsamen Erfahrungen und Deutungsmustern gibt.

Hier wird deutlich, dass Kommunikation ein komplexer Prozess ist, in den beide Partner eingebunden sein müssen, wenn er gelingen soll. Die Botschaft wird verstanden auf der Basis bereits gemachter gemeinsamer Erfahrungen und verstandener Botschaften. Die neue Botschaft schließt sich an diese gemachten Erfahrungen an und führt den Prozess gemeinsamen Verständnisses weiter. In diesem Prozess bleiben die Partner auch nicht mit sich identisch; sowohl Sender als auch Empfänger entwickeln sich weiter und verändern sich. Prüfstein für das Gelingen dieser Kommunikation ist das gemeinsame Handeln in der Realität. Um ein gemeinsames Ziel zu erreichen, ist es notwendig, die Botschaften immer wieder auf ihre Verständlichkeit zu überprüfen und Missverständnisse auszuräumen. Durch diesen Prozess erweitert sich langsam aber stetig die gemeinsame Erfahrungsgrundlage, auf deren Basis dann weitere und komplexere Botschaften ausgetauscht werden können.

Wie mühsam und langwierig das ist, erfahren immer wieder Eltern, wenn sie den Spracherwerb und die soziale Integration ihrer Kinder in Familie und Gesellschaft begleiten. Das Neugeborene und seine Eltern müssen sich die gemeinsame Erfahrungs- und Verständigungsgrundlage in einem gemeinsamen Prozess von Grund auf neu erarbeiten. An diesem Vorgang sind neben den Eltern auch noch viele andere Akteure beteiligt: Das gesellschaftliche Umfeld in seinen vielfältigen Ausprägungen von der Nachbarschaft bis hin zur Weltpolitik; und die familiären und kulturellen Traditionen, die oft von längst verstorbenen Menschen geprägt wurden.

Wenn man das Offenbarungsgeschehen Gottes mit den Menschen unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, erkennt man, um welch ungeheuren Vorgang es sich hierbei handeln muss. Es stellen sich zwei nach menschlichen Maßstäben unlösbare Probleme. Zum einen: Wie kann es sein, dass sich der ewige, unendliche und unwandelbare Gott in einen Prozess einbindet, der nicht nur Ähnlichkeit, sondern sogar gemeinsames Handeln und gegenseitige Veränderung und Weiterentwicklung voraussetzt? Zum anderen: Wie kann der Mensch, der von Gott nichts weiß, der im Hinblick auf Gott über keinerlei Erfahrungsgrundlage verfügt und der sich auf Grund seiner zeitgebundenen und begrenzten Existenz Ewigkeit und Unendlichkeit noch nicht einmal vorstellen kann, überhaupt in eine Kommunikation mit Gott eintreten?

Der folgende Abschnitt untersucht, welche Antwort das Alte Testament und die Geschichte des Volkes Israel auf diese Fragen geben. In erstaunlicher Weise stellt sich dabei heraus, dass alle genannten Bedingungen für eine gelingende Kommunikation, nämlich die Ähnlichkeit der Partner, die Eingebundenheit in einen gemeinsamen Prozess und die gegenseitige Weiterentwicklung bzw. Veränderung, zum Tragen kommen.

5.3 „Nach seinem Bilde geschaffen“: Grundlagen göttlicher Offenbarung im Alten Testament

Die wichtigste und unentbehrliche Voraussetzung für das Zustandekommen einer Kommunikation ist die Ähnlichkeit der Partner, das Vorhandensein einer gemeinsamen Sprache, eines gemeinsamen Horizontes möglicher Erkenntnisse und Erfahrungen. Wenn aber der transzendente Gott der „Ganz Andere“ ist, wie oben gesagt wurde, liegt hier auch das größte Problem. Wie kann es sein, dass der ewige Gott und der begrenzte Mensch diesen gemeinsamen Erkenntnishorizont haben und zu einer gemeinsamen Sprache finden können?

Die Schöpfungserzählung der Genesis findet hier eine klare und für jedes Verständnis von Offenbarung grundlegende Antwort: Der Mensch kann Gott verstehen, weil er von Gott ihm ähnlich geschaffen wurde, also weil Gott diese Verständigung von Anbeginn der Schöpfung an so wollte:

Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über die Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.⁸⁵ Gen 1,26-27

Diese Formulierung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist kritisiert worden als Ausdruck eines Anthropomorphismus, also des menschlichen Wunsches, sich Gott nach dem Bild des Menschen vorzustellen. In der Tat besteht diese Gefahr und das Alte Testament weist auch immer wieder darauf hin. Das zweite Gebot der zehn Gebote fordert die Menschen auf, sich kein Bildnis von Gott zu machen, und auf die Frage des Mose nach dem Namen Gottes gibt Gott keine fassbare, abschließende Antwort:

Da sagte Mose zu Gott: Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der „Ich-bin-da“. Und er fuhr fort: So sollst Du zu den Israeliten sagen: Der „Ich-bin-

⁸⁵ In dieser Formulierung wird ausgesagt, dass das Menschsein sich nur gemeinsam in seiner männlichen und weiblichen Komponente vollständig verwirklicht. Die Gleichwertigkeit und daraus hervorgehend die Gleichberechtigung von Mann und Frau wird hier entscheidend grundgelegt.

*da“ hat mich zu euch gesandt.*⁸⁶ Ex 3,13-14

Bei genauerer Betrachtung ist aber die Annahme, dass der Mensch als Geschöpf Gottes eine Ähnlichkeit zu Gott hat, keineswegs unplausibel. In der Schöpfung verwirklicht sich der Schöpfer selbst, sie ist zwar unterschieden von ihm, trägt aber seine Spuren. Innerweltlich kann man das verdeutlichen am Verhältnis des Künstlers zu seinem Kunstwerk, das ja (wenn es denn gelungen sein soll) auch immer die Persönlichkeit des Künstlers in sich trägt und abbildet. Obwohl Gott also immer der ganz Andere, der unendlich viel Größere bleibt, sind im Menschen doch Erkenntnishorizonte angelegt, aufgrund derer er Gottes Wirken und Gottes Botschaften wenigstens grundsätzlich empfangen und in begrenzter Weise auch verstehen kann.

Trotz dieser geschaffenen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott bleibt aber die Distanz zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen dem ewigen Gott und dem endlichen Menschen bestehen. In diesem Spannungsverhältnis kann eine Kommunikation nur von Gott selbst ausgehen. Es ist zunächst einmal nicht der Mensch, der Gott sucht, sondern es ist Gott, der zum Menschen spricht. Gott offenbart sich den Menschen mitten in ihrem Leben, in ihrem Alltag. Die Ehrfurcht und der Schrecken, der die von Gott angesprochenen Menschen befällt, wurden im ersten Abschnitt ja schon erwähnt. Ob bei Abraham, Jakob, Mose, Samuel, Jesaja oder anderen Persönlichkeiten des Alten Testaments: die Erfahrung der Ungeheuerlichkeit, des plötzlichen Einbruchs einer unerwarteten Realität, die das bisher bekannte Leben in Frage stellt, ist allen gemeinsam.

Was aber ist die göttliche Botschaft, was sagt Gott zu den Menschen? Die Botschaft Gottes hat zunächst einmal keinen sprachlichen Inhalt, sie ist keine Rede, erst recht keine theologische Rede. Sie ist vielmehr das Angebot eines Bundes. Sie ist Gottes Angebot, mit den Menschen, und zwar ganz konkret mit Abraham und seinen Nachkommen, einen gemeinsamen Weg zu gehen, auf dem Gott diese Menschen beschützt und sie Gott treu bleiben. Im vorigen Abschnitt wurde dargelegt, dass Kommunikation die Eingebundenheit der Partner in eine gemeinsame Lebenserfahrung voraussetzt. Der von Gott gestiftete Bund mit dem Volk Israel ist die Grundlage für eine gemeinsame Erfahrung, innerhalb derer Kommunikation stattfinden kann.

Alle anderen Formen der Gottesbeziehung wie prophetische Botschaften, liturgischer Gottesdienst, persönliches Gebet und sogar das Gesetz des Mose fügen sich in diesen Zusammenhang ein. Das in der Tora⁸⁷ niedergelegte Gesetz („Weisung“), das Mose am Sinai empfing, ist zunächst einmal kein allgemeingültiges Gesetz, dass alle Menschen zu einer guten und gerechten Lebensführung anhalten soll. Vielmehr ist die Einhaltung dieses Gesetzes Bestandteil des besonderen Bundes Gottes mit Is-

⁸⁶ In der Übersetzung von Martin Buber heißt es: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde.“

⁸⁷ Die Tora sind die fünf Bücher Mose im Alten Testament: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium.

rael und deshalb auch nur für Juden verpflichtend. Das schließt nicht aus, dass in diesem Gesetz auch ethische Grundsätze formuliert werden, die für alle Menschen gelten. Aber darum geht es nicht in erster Linie. Es geht um die gegenseitige Bundesverpflichtung: Die Verpflichtung Gottes, sein Volk zu beschützen, und diejenige Israels, das Gesetz zu halten.⁸⁸

Als dritte Voraussetzung für eine gelingende Kommunikation wurde genannt, dass sich die Partner in einem solchen Prozess auch verändern. Hierin liegt ein philosophisch-theologisches Problem. Denn wie soll es möglich sein, dass der ewige, unwandelbare Gott sich verändert? Das Alte Testament lässt die Frage offen, es interessiert sich nicht für abstrakte theologische Grundsatzfragen, sondern für die Faktizität des Handelns Gottes mit den Menschen.⁸⁹ Und in diesem Zusammenhang legt das Alte Testament tatsächlich an vielen Stellen davon Zeugnis ab, dass dieser Bund Gottes mit dem Volk Israel ein offener Dialog ist, der wechselseitige Veränderungen beinhaltet. Einige wenige Beispiele seien hier genannt:

- In Gen 18, 23-33 verhandelt Abraham mit Gott über die Rettung bzw. Vernichtung der Stadt Sodom. Er ringt Gott die Zusage ab, dass er die Stadt verschont, wenn sich eine bestimmte Zahl Gerechter in ihr findet. In diesem Ringen handelt er Gott von 50 auf 10 Gerechte herunter, wegen derer die Stadt verschont werden solle.⁹⁰
- Nach dem Bruch des Bundes am Sinai durch die Verehrung des goldenen Kalbs durch die Israeliten will Gott das Volk vernichten. Mose aber gelingt es, Gott von seinem Vorhaben abzubringen und ihn davon zu überzeugen, Israel eine zweite Chance zu geben. „Da ließ sich der Herr das Böse reuen, dass er seinem Volk angedroht hatte“, heißt es in Ex 32, 14.
- Nachdem in der Königszeit der immer deutlichere Abfall Israels von seinem Bund mit Gott zur Vernichtung zuerst des Nordreiches und dann des Südreiches mit der Hauptstadt Jerusalem geführt hatte, verkündet der Prophet Ezechiel, dass Gott Israel wieder in sein Land führen und ihm seine Sünden vergeben werde. Dabei erklärt Gott durch die Botschaft Ezechiels, dass er nicht um Israels willen so handelt, sondern um seinen Namen wiederherzustellen, der durch die Untreue und Vertreibung der Israeliten entweiht wurde.⁹¹

⁸⁸ Volk ist hier nicht unbedingt im ethnischen Sinne zu verstehen. Man kann ja auch als Nichtjude zum Judentum konvertieren. Dies ist aber ein langwieriger Prozess, in dem der Konvertit nicht nur seine religiösen Überzeugungen, sondern in gewissem Sinne auch seine Volkszugehörigkeit wechselt.

⁸⁹ Die hier ausgeführten Gedanken über die Offenbarungsgeschichte Gottes im jüdischen Glauben basieren auf den Texten des Alten Testaments. Moderne Ansätze jüdischer Theologie konnten im Rahmen dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden, da es hier um die im Judentum des Alten Testaments grundlegende Basis des christlichen Verständnisses von Offenbarung geht.

⁹⁰ Es stellt sich dann heraus, dass dieses Verhandeln nichts nützte, weil sich in der Stadt kein einziger Gerechter mit Ausnahme von Abrahams Neffen Lot fand. Sodom wurde also vernichtet, was aber nichts daran ändert, dass es Abraham gelang, die ursprüngliche Absicht Gottes zu verändern.

⁹¹ Vgl. Ezechiel 36,24-28

Einen bewegenden Ausdruck findet das dialogische Verhältnis, dieser auf wechselseitige Veränderung angelegte Bund, in den Psalmen. In diesen wird Gott immer wieder angefleht, an seinen Bund zu denken, seinen Zorn aufzugeben und dem Beter bzw. dem Volk Israel wieder glückliche Tage zu schenken. Das besondere Verhältnis, das in dem Bund zwischen Gott und seinem Volk begründet ist, prägt das Selbstverständnis des Judentums bis heute.

Dabei bleiben aber einige Fragen ungeklärt: Wie ist dieser durchaus menschlich gedachte Bund mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes vereinbar? Wie ist die Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, die im Alten Testament immer hinter einem Schleier der Gottesfurcht verborgen ist, genauer denkbar? Oder, abstrakter gefragt: Wo ist die Schnittstelle zwischen transzendtem Gott und geschaffenen Menschen? Und: Warum ist dieser Bund nur auf das Volk Israel begrenzt, bzw. wie können die anderen Völker Zugang zur göttlichen Offenbarung finden?

In den prophetischen Schriften bietet das Alte Testament bereits selbst einen entscheidenden Ansatz zur zukünftigen Lösung dieser Fragen. Es ist die Verheißung des Messias, der das Reich der Gerechtigkeit und Gottesnähe aufbauen soll, das allen Menschen zugänglich ist.⁹² Nach christlichem Verständnis ist dieser Messias Jesus von Nazareth. Darin liegt das unterscheidend Christliche. In seiner Botschaft muss man nach Antworten auf diese offenen Fragen suchen.

5.4 Jesus Christus als Selbstoffenbarung Gottes

Die Begegnung mit Jesus von Nazareth war für viele der Menschen, mit denen er zusammentraf, eine einschneidende und lebensverändernde Erfahrung. Das gilt für die Apostel, die für ihn ihren Beruf und ihre Familie verließen, das gilt für die Menschen, die durch ihn Vergebung, Heilung und Befreiung von dämonischen Mächten erfuhren, und es gilt für die Volksmengen, die erstaunt und erschüttert seinen Predigten zuhörten. Zwei kurze Zitate aus den Evangelien können das illustrieren:

Als Jesus seine Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der göttliche Vollmacht hat, und nicht wie einer ihrer Schriftgelehrten. Mt 7,28

Außer sich vor Staunen sagten sie: er hat alles gut gemacht; er macht, dass die Tauben hören und die Stummen sprechen. Mk 7,37

Diese letzte Textstelle weist bereits auf die Bedeutung hin, die das Wirken Jesu im jüdischen Kontext seiner Zeit hatte. Es sind die messianischen Zeichen, an denen das Volk den von Gott gesandten

⁹² Vgl. Jesaja 2,2-7 sowie zahlreiche andere Textstellen bei unterschiedlichen Propheten. Dieses von den Propheten verkündete endzeitliche Reich wird dabei als geschichtliches Geschehen gedacht, das sich innerhalb dieser Welt verwirklicht.

Retter, den Messias, erkennen soll. Der Prophet Jesaja sagt:

Seht, hier ist euer Gott! Die Rache Gottes wird kommen und seine Vergeltung; er selbst wird kommen und euch erretten. Dann werden die Augen der Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf. Jes 35,4-6

Konsequenterweise antwortet Petrus auf die Frage Jesu, für wen die Jünger ihn halten, dann auch:

Du bist der Messias, der Sohn des ewigen Gottes. Mt 16,16

Die Erfahrung des Heilwerdens, der Vergebung und der Gottesnähe macht sich für die Apostel und auch für die vielen anderen Menschen nicht an einer bestimmten Eigenschaft Jesu fest, etwa seiner theologischen Lehre, seinem Gerechtigkeitsinn oder seiner Heilkunst, sondern sie bezieht sich auf seine ganze Person. Jesus überbringt keine Botschaft, er ist die Botschaft, er ist in seiner gesamten Existenz die Verkörperung göttlichen Handelns und göttlicher Liebe; er ist die Selbstoffenbarung Gottes.

In den Augen seiner Anhänger erfüllt Jesus durch sein Wirken die messianische Prophezeiung; er begründet in seiner Person das neue Gottesreich, das den Bund Gottes mit dem Volk Israel auf alle Völker erweitert. Auf diesen Aspekt legt vor allem das Matthäusevangelium, das sich an jüdenchristliche Gemeinden in Palästina richtet, besonderen Wert. In der Bergpredigt wird Jesus als der neue Moses dargestellt, der das Gesetz des Neuen Bundes verkündet. Wie Mose das Gesetz vom Berg Sinai herabbrachte, verkündet Jesus auf dem Berg seinen Jüngern das neue Gesetz. Im gesamten Text des Matthäusevangeliums sollen zahlreiche Zitate aus dem Alten Testament begründen, dass Jesus tatsächlich der verheißene Messias ist. Und in seiner Darstellung des letzten Abendmahls schildert Matthäus die bewusste Einsetzung dieses Neuen Bundes durch Jesus:

Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn seinen Jüngern mit den Worten: Trinkt alle daraus. Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Mt 26,27-28

In der Schilderung des Matthäus, nach der Jesus seinen Jüngern den Wein als sein Blut zu trinken gegeben hat, liegt eine ungeheure Provokation. Der Genuss von Blut war in den jüdischen Speisegesetzen streng untersagt. Dadurch, dass es bei Matthäus trotzdem ein Zeichen des Neuen Bundes ist, macht er deutlich, dass Jesus das Gesetz des Mose in einen neuen, veränderten Deutungsrahmen stellt. Das umstürzend Neue, das durch Jesus in die Welt gekommen war, wird auch an seiner Schilderung der Todesstunde Jesu deutlich:

Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei. Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich. Mt 27,51

Der Vorhang im Tempel teilte den Bereich des Heiligen vom Allerheiligsten ab. Sein Zerreißen zeigt an, dass die Schranke zwischen Gott und den Menschen jetzt beseitigt ist, dass alle Menschen Gott begegnen können. Jesus Christus stiftet in seiner Person, in seinem Tod und seiner Auferstehung eine ganz neue Form der Gottesbeziehung. Diese neue Beziehung zu Gott bestimmte das Jesusbild der ersten Gemeinden. Schon Paulus betont im Kolosserbrief, der nur etwa dreißig Jahre nach dem Wirken Jesu verfasst wurde, die Einheit Gottes mit Jesus, der selbst die göttliche Offenbarung ist und dadurch Anteil am Wesen Gottes hat:

Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.
Kol 1,15-18

Durch das Wirken Jesu und die Erfahrung, dass Gott sich in Jesus selbst offenbart, löst sich die Begegnung mit Gott aus der Sphäre des Namenlosen, Verhüllten und Furchterregenden, die den Beginn der monotheistischen Gotteserfahrung umgeben hatte. Die Vermittlung Jesu eröffnet allen Menschen ungeachtet ihrer Fähigkeiten, ihrer Herkunft und ihrer Volkszugehörigkeit den Zugang zu Gott und zum göttlichen Heil .

Das erklärt die große geistige Anziehungskraft des Christentums in den ersten Jahrhunderten, die aller Ausgrenzung und Verfolgung standhielt. Es führt aber auch zu neuen Fragen und neuen Problemen. Wie kann es sein, dass ein der Natur unterworfenen Mensch die Verkörperung, ja die Verwirklichung der göttlichen Offenbarung sein soll? Wie kann die Einheit Gottes gewahrt bleiben, wenn die göttliche Selbstoffenbarung durch einen mit ihm nicht identischen Menschen geschieht?

Hier sind wir wieder bei den Fragen angekommen, die dem Beginn dieser Arbeit zugrunde lagen. Genau diese Probleme wurden von der christologischen Diskussion der ersten Jahrhunderte thematisiert. Es ist aber im Verlauf dieses Kapitels klargeworden, dass es sich bei dieser Diskussion nicht um theologische Spitzfindigkeiten handelt, sondern um die für Christen und auch Muslime zentrale Frage, wie eine Offenbarung, eine Kommunikation Gottes mit den Menschen möglich ist. Jenseits der in Kapitel 4 dargestellten Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Sicht auf Jesus Christus soll nun im folgenden Kapitel untersucht werden, welche Bedeutung die christologischen Lehraussagen der Kirche für das Offenbarungsverständnis im Christentum, aber auch im Islam haben bzw. haben können.

6 Offenbarung im Koran und in den christologischen Dogmen

6.1 Islam und Christentum: Schriftreligion und geschichtliche Offenbarungsreligion

Um das Offenbarungsverständnis im Christentum und im Islam angemessen untersuchen zu können, muss man sich zunächst einmal die Frage nach der Struktur der jeweiligen Offenbarung stellen. In welcher Form wendet sich Gott an die Menschen; wie und wodurch möchte er ihnen seine Botschaft mitteilen?

Hier kommt der Begriff der Schriftreligion bzw. Buchreligion ins Spiel. Dieser Begriff hat zwei unterschiedliche Wurzeln. Zum einen verwendet der Koran den Begriff „Volk der Schrift“⁹³ als Bezeichnung für Juden und Christen, um die Gemeinsamkeit der auf Abraham zurückgehenden Religionen zu betonen. Dieser Bezeichnung liegt die Auffassung zugrunde, dass es nur eine göttliche Botschaft gibt, die im Laufe der Geschichte durch unterschiedliche Propheten verkündet wurde. Diese Botschaft ist „die Schrift“, also der Koran.

Zum anderen wurde das Wort „Buchreligion“ in der Religionswissenschaft seit dem 19. Jahrhundert verwendet, um kulturell angeblich höherstehende Religionen von mündlich tradierten Formen der Gottesverehrung abzugrenzen. In diesem Sinne gehören dann auch Hinduismus und Buddhismus sowie einige andere Religionen zu den Schriftreligionen dazu.⁹⁴

Bezogen auf den Vorgang göttlicher Offenbarung in den monotheistischen Religionen erzeugt die Bezeichnung des Christentums als Schriftreligion aber ein bedeutsames Missverständnis. Sicherlich spielen die heiligen Schriften, vor allem die Evangelien, auch im Christentum eine zentrale Rolle. Aber sie sind nicht selbst das Primäre der Offenbarung Gottes. Dieses liegt für Christen in der Person Jesu, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung. Die Evangelien hingegen berichten und geben Zeugnis von diesem Offenbarungsereignis. Als ein solches Zeugnis, das ja wiederum theologische Perspektiven und Deutungen enthält, sind sie dann in sekundärer Weise auch Bestandteile der Offenbarung. Aber die entscheidende Selbstoffenbarung Gottes, die Grundlegung für die Beziehung zwischen Gott und den Menschen, ist in christlicher Sicht Jesus von Nazareth und sein geschichtliches Wirken. Das Christentum ist daher keine Schriftreligion, sondern eine geschichtli-

⁹³ „Schrift“ und „Buch“ sind in diesem Zusammenhang synonym.

⁹⁴ Die Verwendung des Begriffs in dieser Bedeutung wertet mündlich tradierte Kulturen in problematischer und unzutreffender Weise ab und bleibt blind für den Sinn und die Notwendigkeit von Ritualen. Außerdem mangelt es ihm an begrifflicher Schärfe: mündliche und schriftliche Tradierungen gehen oft Hand in Hand und sind schwer voneinander abzugrenzen. Deswegen wird der Begriff heute in der Religionswissenschaft praktisch nicht mehr verwendet.

che Offenbarungsreligion.

Im Gegensatz dazu ist der Islam tatsächlich und ausdrücklich eine Schriftreligion. Gott offenbart sich hier nicht durch einen Menschen oder einen Eingriff in die menschliche Geschichte, sondern er offenbart sich in Form eines Textes, nämlich des Korans. Sowohl der Koran selbst als auch die islamische theologische Tradition legen viel Wert auf die Feststellung, dass dieser Text wörtlich geoffenbart wurde, dass Mohammed nur das passive Werkzeug, sozusagen der Mund der göttlichen Offenbarung war. Die Schönheit, sprachliche Perfektion und dichterische Kraft des Korans wird als Beweis für seine direkte göttliche Herkunft angesehen. Und es wird darauf verwiesen, dass Mohammed über keinerlei kulturelle Bildung verfügte, die es ihm ermöglicht hätte, solch ein Buch selbst zu verfassen.

Wenn man vor diesem Hintergrund die Offenbarungsstruktur in Islam und Christentum vergleicht, sieht man, dass das Verhältnis von heiliger Schrift und göttlichem Gesandten bei den beiden Religionen vertauscht ist. Im Christentum ist Jesus Christus die Offenbarung Gottes und die Evangelien bezeugen dies. Im Islam hingegen ist der Koran die Offenbarung Gottes, während Mohammed der Bote, der Überbringer der göttlichen Botschaft ist. Bei den beiden Religionen liegt die Analogie also nicht zwischen Jesus und Mohammed bzw. den Evangelien und dem Koran. Sondern es entsprechen sich Jesus und der Koran als primäre Offenbarungsquelle sowie die Evangelien und Mohammed als Übermittler der Offenbarung. Um genauer zu untersuchen, wie und unter welchen Voraussetzungen eine Offenbarung des transzendenten Gottes in die natürliche Welt geschehen kann, muss man also aus christlicher Sicht die Person Jesu, aus islamischer Sicht hingegen den Koran in den Blick nehmen. Das soll in den folgenden Abschnitten geschehen.

6.2 Kommunikation und Offenbarung in der christologischen Dogmengeschichte

Vor dem Hintergrund der in Kapitel 5 angestellten Überlegungen erschließt sich nun der Fragehorizont, vor dem die christologische Diskussion der ersten Jahrhunderte um ein Verständnis der Person Jesu gerungen hat. Es geht um die Überwindung des Abgrunds, der zwischen dem transzendenten, ewigen Gott und dem endlichen, geschaffenen Menschen besteht. Wie muss eine göttliche Botschaft beschaffen sein, damit der Mensch Gott überhaupt verstehen kann? Und wie kann diese Botschaft bewirken, dass der Mensch sogar in eine Gemeinschaft mit Gott eintreten kann?

6.2.1 „Eines Wesens mit dem Vater“

Die erste notwendige Voraussetzung ergibt sich aus den weiter oben dargelegten Gedanken über Kommunikation im Allgemeinen. Eine Botschaft ist mit dem Sender untrennbar verbunden, sie repräsentiert seine Persönlichkeit und sein Sein. Wenn die Botschaft also wirklich etwas vom Wesen Gottes mitteilen will, muss sie aus Gott entspringen und Anteil an Gott haben. Eine Botschaft, die lediglich nach menschlichem Format und Fassungsvermögen „von Gott“ oder „über Gott“ spricht, könnte letztlich nichts Wahrhaftes aussagen, sondern würde auf den Bereich des Innerweltlich-menschlichen begrenzt bleiben. Wenn die Botschaft wirklich etwas von Gott aussagen will, muss sie selbst göttlich sein.

Diese Botschaft Gottes an die Menschen ist nach christlichem Verständnis Jesus Christus. Es geht hierbei nicht nur um eine verbale Nachricht, eine Lehre oder ein Gesetz, sondern um das Angebot Gottes zu einer wirklichen Gemeinschaft mit den Menschen, die in der Person Jesu gestiftet wird. Da also Jesus die Botschaft Gottes ist, muss er auch selbst Anteil am Wesen Gottes haben. Schon die ersten theologischen Texte des Christentums im Neuen Testament weisen darauf hin, wenn z.B. Paulus im Brief an die Kolosser sagt: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“, und: „Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen.“ (Kol 1, 15 und 19). Auch bei der Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes in den Evangelien geht es um diese Wesensgleichheit Jesu mit Gott, die offensichtlich die Bedingung dafür ist, dass er die Menschen in eine Gemeinschaft mit Gott hineinführen kann.

Nach langen Diskussionen fand das Konzil von Nicäa für die Stellung Jesu schließlich die Worte: „Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den alles geworden ist.“ (DH 125). Damit sagt das Konzil aus, dass Jesus deshalb die Botschaft Gottes sein kann, weil er selbst Anteil am Wesen Gottes hat, weil er selbst göttlich ist.

Der Ausdruck „gezeugt nicht geschaffen“ weist auf einen weiteren Aspekt hin. Es wurde ja schon gesagt, dass „zeugen“ hier nicht im Sinne einer mythologischen Generationenfolge aufzufassen ist. Der Begriff sagt vielmehr aus, dass Jesus in einer noch zu klärenden Weise nicht geschaffen wurde und somit kein Teil der Schöpfung ist. Diese Ungeschaffenheit, also die ewige Existenz in Gott, bezeichnet man als „Präexistenz“. Auch diese Lehre des Konzils von Nicäa ist bereits im Neuen Testament grundgelegt: „Er ist vor aller Schöpfung, alles hat in ihm Bestand“, sagt Paulus im Kolosserbrief. Und im Prolog des Johannesevangeliums heißt es über Jesus: „Im Anfang war das Wort; und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1), und etwas später: „Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“

(Joh 1,17)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass es sich bei der Lehre von der Göttlichkeit Jesu nicht um eine vorgängige These spekulativer Theologie handelt, in die der geschichtliche Mensch Jesus von Nazareth dann hineingepresst wurde. Es geht vielmehr zunächst einmal um die existentielle Erfahrung der Menschen, die Jesus begegneten und die in dieser Begegnung Gottesnähe, Vergebung, Neuanfang und Heilungsmacht erlebten. Diese Erfahrung verdichtete sich zu dem Bewusstsein, dass in der Person Jesu Gott selbst den Menschen begegnet. Erst in einem weiteren Schritt wurde sie dann theologisch durchdacht und schließlich in die Form der Lehraussagen des Konzils von Nicäa gebracht.

6.2.2 „In allem uns gleich außer der Sünde“

Mit dem Konzil von Nicäa war also die erste philosophisch-theologische Grundvoraussetzung für eine Kommunikation Gottes mit den Menschen geklärt: Da eine Botschaft immer unmittelbar vom Sender ausgeht und von ihm nicht getrennt werden kann, muss Jesus, der in seiner Person die Botschaft Gottes ist, Anteil am Wesen Gottes haben. Dies wird durch die Beziehungsbezeichnung „Vater - Sohn“ ausgesagt.

Eine zweite Grundbedingung ist dabei aber noch nicht beachtet worden. Damit der Empfänger einer Botschaft diese auch verstehen kann, muss die Botschaft Teil der Erfahrungswelt, ja der Persönlichkeit des Empfängers werden können. Menschen können die Botschaft Gottes nur verstehen, wenn sie auch menschlich ist. Auch hierfür gilt: Da Jesus selbst diese Botschaft ist, muss er selbst auch ganz und gar menschlich, also wahrhaft Mensch sein.⁹⁵

Die Menschheit Jesu wird in den Evangelien tatsächlich immer wieder hervorgehoben, wenn er als hungrig, traurig, zornig oder enttäuscht dargestellt wird. Er ist Versuchungen ausgesetzt, er zweifelt an seiner Sendung und er erleidet reale Schmerzen. Die Bedeutung der Botschaft Jesu für uns, die alltäglichen, durchschnittlichen und schwachen Menschen, besteht darin, dass er diese Anfechtungen überwindet und vollkommen in Gottes Willen einwilligt. Für diese Dynamik der göttlichen Offenbarung hat der Hebräerbrief berührende Worte gefunden, indem er Jesus mit einem Hohepriester vergleicht:

Wir haben ja nicht einen Hohepriester, der nicht mitfühlen könnte mir unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat. (Hebr 4,15)

⁹⁵ Mit der damaligen Versuchung, Jesus in mythologischer Weise zum Göttersohn oder Halbgott umzudeuten, hat das zeitgenössische westliche Christentum eher weniger zu tun. Aber auch die heute häufig vorkommende Interpretation Jesu als literarische Gestalt oder als dekonstruierbare religionspsychologische Figur nimmt ihm seine Menschlichkeit. Wirkliche Menschlichkeit setzt ein historisches Geschehen, ein reales Leben Jesu voraus.

Wie wichtig die Menschlichkeit eines Hohepriesters ist, betont und begründet der Hebräerbrief wenig später noch einmal:

Denn jeder Hohepriester wird aus den Menschen ausgewählt und für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen. Er ist fähig, für die Unwissenden und Irrenden Verständnis aufzubringen, da auch er der Schwachheit unterworfen ist. (Hebr 5,1-2)

Diese Notwendigkeit nicht nur des Göttlichen, sondern auch des Menschlichen in Jesus beschäftigte die christliche Theologie lange Zeit und fand ihren Ausdruck im Konzil von Chalcedon. Gegen viele Widerstände betonte es die vollwertige Menschlichkeit Jesu und formulierte: „derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde“. (DH 301) Damit war klar, dass die menschliche Natur Jesu unbedingte Voraussetzung dafür ist, dass Gott sich den Menschen personal innerhalb dieser Welt offenbart.

6.2.3 „Und das Wort ist Fleisch geworden“

Um also einerseits zu erklären, wie die Botschaft Jesu überhaupt etwas von Gott aussagen kann, und andererseits zu begründen, warum diese Botschaft für uns Menschen verständlich sein kann, wurde von der Kirche die Lehre von den zwei Naturen Jesu formuliert. Auch wenn die göttliche Natur, der Logos, von Ewigkeit her existiert, wird sie für die Menschen nur erlebbar in ihrer Vereinigung mit der menschlichen Natur im geschichtlich fassbaren Leben Jesu. Göttliche und menschliche Natur müssen dabei in einem dynamischen Geschehen zusammenwirken. Da der Mensch die Ewigkeit Gottes niemals auch nur annähernd erfassen kann, kann er den Logos, also den Sohn in seiner ewigen Existenz, immer nur in Verbindung mit der menschlichen Natur, d.h. in der Begegnung mit dem Menschen Jesus von Nazareth erfahren.⁹⁶

Der entscheidende geschichtliche Ort, an dem die Einung beider Naturen stattfindet, ist dabei die Geburt Jesu. Insofern sprechen wir an Weihnachten auch zu Recht von der „Menschwerdung Gottes“. Im Prolog des Johannesevangeliums, aus dem ja schon weiter oben zitiert wurde, wird dieses Ereignis mit den Worten beschrieben:

Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Joh 1,14

Aufbauend auf dieser Aussage des Johannesevangeliums sagt das Konzil von Chalcedon: „derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau

⁹⁶ Wie genau sich Göttliches und Menschliches in Jesus verbinden, bleibt dabei letztlich undurchdringlich. Das Konzil formuliert keine positive Lehre von dem Verhältnis der beiden Naturen Jesu, sondern spricht nur davon, wie sie sich nicht zueinander verhalten. Es heißt über das Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Natur, dass sie „unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt“ sind.

(und) Gottesgebälerin, geboren [...] wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe“.
(DH 301f.)

Die Bedeutung dieser Aussage liegt darin, dass sich im Ereignis der Menschwerdung der ewige, transzendente Gott in die menschliche Geschichte einbindet. Er sendet nicht nur eine Botschaft an die Menschen, sondern er begründet eine Gemeinschaft mit den Menschen, die durch das Heilshandeln Jesu gestiftet wird. Was weiter oben als Voraussetzung von Kommunikation herausgestellt wurde, nämlich die Einbindung der Kommunikationspartner in einen gemeinsamen Prozess⁹⁷, verwirklicht sich in der Person Jesu Christi. In ihm ist in einer vorher unvorstellbaren Weise die Schranke zwischen dem ewigen Gott und den geschaffenen und endlichen Menschen aufgehoben.

Die Existenzform Jesu ist dabei nicht halb Gott und halb Mensch; er ist auch kein göttlich-menschliches Mischwesen; er ist auch nicht der geistige Logos, der sich einen menschlichen Körper sozusagen wie ein Kleid angezogen hat. Sondern er ist in jedem Moment seines Lebens vollkommen Mensch (auch geistig und seelisch vollkommen Mensch) und vollkommen Gott. Man kann in gewisser Weise sagen, dass sich seine Göttlichkeit darin verwirklicht, dass er vollkommen und auf ganz neue Weise Mensch war.

Da diese Existenzform Jesu, die Menschwerdung Gottes in Jesus, mit der Geburt Jesu beginnt und sich von da aus bruchlos entfaltet, ist die Bezeichnung Marias als Gottesgebälerin auch kein Rückfall in mythologisches Denken, sondern Ausdruck der von Gott selbst gewollten und vollzogenen Einbindung seiner selbst in die geschaffene Welt.

6.2.4 „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“

Die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes wird in den christologischen Lehraussagen also dadurch begründet, dass sich Gott in Jesus Christus selbst offenbart und in die menschliche Geschichte einbindet. Es gibt aber auch die umgekehrte Blickrichtung: Die Evangelien legen an zahlreichen Stellen Zeugnis davon ab, dass Jesus Gott im Gebet und im Gespräch mit seinen Jüngern als „Abba“, als lieben Vater ansprach. In dieser Anrede kommt eine tiefe Verbundenheit und ein absolutes Vertrauen zum Ausdruck, das Jesus Gott als dem Liebenden und Barmherzigen entgegenbrachte.⁹⁸ Diese Ver-

⁹⁷ Vgl. Kapitel 5.2

⁹⁸ In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass die Anrede Gottes als „Vater“ ihre Wurzeln bereits im Alten Testament hat und öfter verwendet wird. Ein wichtiges Beispiel ist die Abschiedsrede des Mose an das Volk Israel, in der er kurz vor seinem Tod sagt: „Ist das Euer Dank an den Herrn, du dummes verblendetes Volk? Ist er nicht dein Vater, dein Schöpfer?“ (Deut 32,6), und etwas später: „Da sah der Herr, dass er geschmäht wurde von seinen Söhnen

bundenheit trug ihn auch durch die dunkelsten Stunden seines Lebens, durch Verrat, Verhaftung, Abwendung der Jünger und schließlich die Kreuzigung. Im Gebet im Garten von Getsemani in der Nacht seiner Gefangennahme betete Jesus:

Abba, Vater, alles ist dir möglich, lass diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht was ich will, sondern was du willst! Mk 14,36

In freier menschlicher Willensentscheidung unterwirft er sich dem Plan Gottes und überwindet seine natürliche Angst. Durch dieses Einverständnis mit Gottes Willen bleibt er in der Beziehung zum Vater, was auch immer geschehen mag. In der Sprache der Dogmen könnte man sagen: In der Bereitschaft zum Gehorsam verbindet sich immer wieder und in freier Entscheidung der göttliche Logos mit der menschlichen Existenz Jesu. Die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes erweist sich als dynamischer Prozess, der sich im Leben Jesu kontinuierlich vollzieht. Dadurch wird Jesus als der wahre Sohn des Vaters bestätigt. Diese Bereitschaft hält auch der Situation äußerster Verlassenheit stand, wenn Jesus am Kreuz ruft:

Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen? Mt 27,46

Dieser Ausruf trifft den Kern des Heilshandelns Jesu und ist so nahe am Geheimnis seines Lebens, dass die Evangelisten Matthäus und Markus ihn auch auf Aramäisch, der Muttersprache Jesu, überliefern:

Eli, Eli, lema sabachthani? Mt 27,46

Dadurch, dass Jesus sich dieser Situation der Verlassenheit aussetzt, trägt er seine Beziehung zum Vater bis in die äußerste Gottferne hinein. Tatsächlich ist in diesem Ruf bereits ein Keim der Zuversicht auf die letztendliche Errettung angelegt, da es sich um den wörtlichen Beginn von Psalm 22 handelt, der mit der Rettung aus der Todesnot endet.⁹⁹ Die Beziehung zwischen Gott und Jesus erweist sich als so unverbrüchlich, dass sie auch diese Prüfung aushält. Und so kann der Evangelist Lukas als letztes Wort Jesu überliefern:

Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Lk 23,46

Dadurch, dass Jesus vollkommen im Einklang mit dem Willen Gottes handelt, stellt er die Beziehung zwischen Gott und den Menschen wieder her, die am Beginn der Schöpfung gegeben war und die der Mensch durch seine Selbstherrlichkeit zerstört hat.¹⁰⁰ Hier schließt sich der Kreis zu der im Kapitel 5.3 herausgestellten Voraussetzung für eine Kommunikation zwischen Gott und den Men-

und Töchtern, die seinen Zorn erregten“ (Deut 32,19)

⁹⁹ Der letzte Vers von Psalm 22 lautet: „Vom Herrn wird man dem künftigen Geschlecht erzählen, seine Heilstat verkündet man dem kommenden Volk; denn er hat das Werk getan.“

¹⁰⁰ Vgl. die Erzählung vom Sündenfall in Gen 3.

schen: Der Mensch kann Gott verstehen und mit ihm Gemeinschaft haben, weil er Gott ähnlich ist, weil er von Gott als sein Ebenbild geschaffen wurde. Durch seinen Gehorsam erneuert Jesus diese ursprüngliche Beziehung. Er handelt da richtig, wo Adam sich falsch verhalten hatte¹⁰¹ und ist dadurch als Mensch wieder das, was Gott zu Beginn der Schöpfung für alle Menschen wollte: Abbild Gottes, jemand, der in selbstverständlichem Vertrauen auf Gott und in einer lebendigen Beziehung zu ihm lebt.¹⁰² „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“, heißt es im Kolosserbrief. Und, im Hinblick auf die Wiederherstellung der zerstörten Gottesbeziehung der Menschen: „Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen.“ (Kol 1,12-20)

Diese Wiederherstellung der vollständigen Gottesbeziehung des Menschen durch Jesus beschränkt sich nicht auf seine eigene Person. Sein Heilshandeln ermöglicht es, dass auch andere Menschen an der Versöhnung und der Wiederherstellung der Beziehung zu Gott Anteil haben. Nicht nur er selbst redet Gott als Vater an, sondern er bietet auch allen anderen Menschen an, Gott als ihren Vater zu betrachten. Als die Jünger ihn bitten, sie beten zu lehren, lehrt er sie das „Vater unser“. Dieses Gebet ist zur Grundform des christlichen Betens schlechthin geworden. Im Gleichnis vom Vater und seinen beiden Söhnen vergleicht er Gott mit einem weisen und liebevollen Vater, der jedem, der umkehrt, eine neue Chance gibt.¹⁰³ Und bei der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen am Ostermorgen sagt er zu ihr:

Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. (Joh 20,17)

In Jesus Christus ist es in ganz neuer und als skandalös empfundener Weise Realität geworden: der endliche, schwache Mensch kann in Gemeinschaft mit dem ewigen transzendenten Gott stehen und im Vertrauen auf diese Gemeinschaft sein Leben führen. Die christologischen Dogmen der Kirche versuchen, soweit es möglich ist, das Geheimnis dieser Beziehung zu klären, zu ordnen und in einer allgemeinen und der Vernunft zugänglichen Sprache auszusagen. Wie der Verlauf der Kirchengeschichte zeigt, haben diese Aussagen nach anfänglichen Streitigkeiten und Spaltungen ein stabiles Fundament und eine gemeinsame Basis für viele unterschiedliche Glaubenserfahrungen bereitgestellt.

¹⁰¹ Adam wird auch von der katholischen Exegese in gewisser Weise als mythologische Gestalt angesehen, in der in beispielhafter Weise der Prozess der Abwendung des Menschen von Gott dargestellt wird.

¹⁰² Der Gehorsam ist also nicht, wie oft behauptet wird, als Ausdruck einer unfreien und sklavenähnlichen Beziehung zu Gott zu verstehen, sondern als Zeichen eines tiefen Vertrauens darauf, dass die Pläne Gottes auch für das eigene Leben in jeder Situation angemessen und gut, ja liebevoll sind.

¹⁰³ Vgl. Lukas 15,11-32

Der bisherige Verlauf der Arbeit zeigt auch, dass der Vorwurf des Islam, das Christentum stelle Gott andere Götter zur Seite und betreibe einen Rückfall in mythologische Vorstellungen, nicht zutrifft. Es stellt sich im Gegenteil die Frage, ob die grundlegenden Anliegen der Dogmen, nämlich eine Klärung der Voraussetzungen von Offenbarung sowie die Auswirkungen einer solchen Offenbarung auf die Einheit Gottes, in der islamischen Theologie mit ausreichender Intensität und Genauigkeit thematisiert worden sind. Diese Frage soll im folgenden Abschnitt aufgegriffen werden.

6.3 Transzendenz und Offenbarung im Islam

Im vorherigen Abschnitt wurde die Bedeutung der christologischen Dogmen für eine schlüssige Erklärung der Beziehung Gottes zu den Menschen herausgearbeitet. Nun sollen die gleichen Fragen an den Islam und sein spezifisches Verständnis von Offenbarung gestellt werden. Diese Fragen betreffen nicht nur die Sachebene, sondern auch und vor allem wesentliche persönliche Glaubensüberzeugungen. Deshalb ist es für mich zunächst einmal wichtig, über meinen eigenen Standpunkt Rechenschaft zu geben.

Als überzeugter katholischer Christ gehe ich auch ohne theologisches Studium seit Jahrzehnten mit der christlichen Lehre um. Ihre Formulierungen und ihre Grundlage in den Texten des Evangeliums sind mir vertraut, und theologisches Detailwissen fügt sich in diesen Rahmen ein. Es geht hierbei nicht lediglich um sachliches Wissen, sondern vor allem um eine persönliche Lebenshaltung und Weltsicht, die mit der christlichen Lehre verwoben ist.

Den Islam als Religion betrachte ich hingegen zwar ebenfalls seit meiner Jugend mit Sympathie, allerdings als interessierter Gast von außen. Da ich kein Islamwissenschaftler bin, sind mir die innerislamischen Debatten nur in Ausschnitten bekannt. Ziel des folgenden Abschnitts kann also nicht eine sachlich umfassende und wissenschaftlich fundierte Darstellung sein. Noch viel weniger steht es mir zu, Muslimen Ratschläge in Bezug auf ihre Religion zu geben. Zwar werde ich auch einige Grundlagen erklären, die im Zusammenhang mit der Thematik stehen; im Wesentlichen aber geht es um eine Anfrage an die Muslime und die islamische Theologie: Wie kann es eine Offenbarung geben, die sowohl von Gott ausgeht und etwas von ihm aussagt, als auch für die Menschen verständlich ist? Und wie verhält sich diese Offenbarung dann zur Einheit Gottes? Genau diese Fragen beschäftigten ja die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte, und sie sollen nun in Bezug auf den Islam erörtert werden.

6.3.1 Tauhid - Der Glaube an die Einheit Gottes

Schon mehrfach wurde angedeutet, dass dem Islam eine eigenständige, vom Christentum unterschiedene Gotteserfahrung zugrunde liegt, die die islamische Spiritualität und Theologie entscheidend prägt. Diese liegt in der Erfahrung der Einheit und unendlichen Größe und Macht Gottes. Der Glaube an die Einheit Gottes hat im Islam einen eigenen Namen, sie wird als „Tauhid“ bezeichnet. Immer wieder und in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen wird im Koran auf diese Einheit Bezug genommen, sie hervorgehoben und davor gewarnt, von ihr abzuweichen. Zusammenfassend kann hier noch einmal die Sure 112 zitiert werden. Es lohnt sich, diesen Text mehrfach zu lesen und ihn in aller Ruhe auf sich wirken zu lassen:

*Sprich: Gott ist einer / ein ewig reiner /
hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner /
und nicht ihm gleich ist einer.*
Sure 112, Übertragung: Friedrich Rückert

Viele Autoren heben hervor, dass dieser Tauhid, der unbedingte Glaube an die Einheit Gottes, mit der Naturerfahrung der Wüste in Verbindung steht. In der unermesslichen Weite der Wüste wird der Mensch klein und schutzbedürftig. Ihre Gesetzmäßigkeiten sind eindeutig und unumstößlich; wer sich nicht danach richtet, indem er z.B. zu wenig Wasser mit auf den Weg nimmt, begibt sich in Lebensgefahr. Der Nachthimmel mit seinen zahllosen Sternen lässt die Unermesslichkeit, aber auch die Schönheit Gottes erahnen,¹⁰⁴ und obwohl die Sterne unerreichbar sind, bieten sie in der sich ständig verändernden Dünenlandschaft der Wüste eine sichere Orientierung. Mohammed war mit all dem zutiefst vertraut. In seinen ersten Lebensjahren hatte er bei einem Beduinenstamm gelebt, und als junger Kaufmann begleitete er zahlreiche Karawanenzüge durch die Wüste. Die Betonung der Einheit und Transzendenz Gottes erhält vor diesem Hintergrund eine innere Schlüssigkeit. Auch der Sinn für Abstraktion und Schönheit in der islamischen Kultur, der sich z.B. in der Gestaltung der Moscheen zeigt, lässt sich so verstehen.

Bei all ihrem Nachdenken über Gott und seine Offenbarung haben islamische Theologen im Glauben an die Einheit Gottes immer den höchsten Wert gesehen. Dass dies zu theologischen Problemen und Widersprüchen führt, zeigt sich in der innerislamischen Diskussion über die Stellung des Korans, die in den ersten Jahrhunderten nach der Entstehung des Korans geführt wurde. Um sie soll es im folgenden Abschnitt gehen.

¹⁰⁴ Dieser Nachthimmel spielt auch schon bei der Berufungsgeschichte Abrahams eine Rolle, wenn Gott Abraham verspricht, dass seine Nachkommen so zahlreich wie die Sterne am Himmel sein werden.

6.3.2 Die Diskussion über die 'Erschaffenheit des Korans'

Von Anfang an war der Koran die zentrale Grundlage der islamischen Theologie, Frömmigkeit, Rechtsordnung und Staatsform. Für die Muslime war der Koran der Ort, an dem Gott ihnen begegnete und durch den Gott zu ihnen sprach. Sie erlebten den Koran als Ansprache Gottes an die Menschen, als „Rede Gottes“, arabisch Kalam Allah. Daraus entwickelte sich rasch die Auffassung, dass der Koran selbst göttlich ist und bei Gott von Ewigkeit her existiert. Er wurde also in einer Weise als präexistent betrachtet, die analog zu der Lehre von der Präexistenz Jesu im Christentum ist. In dieser Auffassung wurden die Muslime durch einige Verse des Korans bestätigt:

Ja, es ist ein ruhmvoller Koran, auf verwahrter Tafel. Sure 85,21

*Und siehe, wahrlich, das ist ein großer Schwur, wenn ihr es wüsstet -,
Siehe, es ist wahrlich ein edler Koran
In einem verborgenen Buche.
Sure 56,76-78*

Diese Verse wurden so interpretiert, dass der Koran von Ewigkeit her bei Gott auf einer „verwahrten Tafel“ existiert und von Gott aus seiner ewigen Transzendenz heraus an Mohammed gesandt wurde. Dies geschah in der Nacht Al-Qadr, der „Nacht des Schicksals“, von der es im Koran heißt:

Wahrlich, Wir haben ihn [den Koran] in der Nacht Al-Qadr geoffenbart Sure 97,1

Wie die Christenheit waren also auch die Muslime davon überzeugt, dass die Offenbarung selbst göttlich sein muss, wenn sie Gottes Wahrheit und Willen enthalten und etwas von Gott aussagen soll.

Zu dieser Auffassung entstand schon bald eine Gegenposition, die Lehre von der „Erschaffenheit des Korans“, arabisch Chalk al-Qur'an. Die Theologen, die sie vertraten, lehrten, dass der Koran nicht anfangs ewig und göttlich sei, sondern von Gott geschaffen wurde. Auch die Anhänger der Erschaffenheit des Korans konnten sich dabei auf Textstellen im Koran berufen, nämlich auf die Verse, in denen Gott von sich sagt, dass er den Koran „gemacht“ habe.

*Siehe, Wir machten es zu einem arabischen Koran, auf dass ihr vielleicht begriffet.
Sure 43,3*

Jedoch machten wir es [das Buch] zu einem Licht, mit dem Wir leiten, wen Wir wollen von unseren Dienern. Sure 42,52

Aus der Formulierung „gemacht“ schlossen sie, dass der Koran nicht von Ewigkeit her göttlich ist, sondern von Gott unterschieden ist und von ihm geschaffen wurde. Es ging den Vertretern der Lehre von der Erschaffenheit dabei um ihr zentrales Anliegen, die Betonung der absoluten Einheit Gottes. Wenn Gott vollkommen Eins ist, dann kann es außer Gott nichts Ewiges geben, und da der Koran

nicht mit Gott identisch ist, kann er auch nicht von Ewigkeit her existieren, sondern muss erschaffen worden sein.¹⁰⁵

Die wichtigste Theologengruppe, die an die Erschaffenheit des Korans glaubte, waren die Mu'taziliten. Ihr Ziel war es, den islamischen Glauben mit den Mitteln der Vernunft verständlich zu machen. Dabei stand der Glaube an die Einheit und Transzendenz Gottes im Zentrum ihres Denkens. Die Mu'taziliten wurden politisch stark gefördert, und in der Zeit des Kalifen al Ma'mum (833-848) gab es sogar eine systematische Verfolgung ihrer theologischen Gegner, die sogenannte Mihna.

Dennoch ließen sich die meisten Muslime und islamischen Theologen nicht vom Glauben an die Göttlichkeit und damit Unerschaffenheit des Korans abbringen. Sie stützten ihre Argumentation auch auf einen Vers in Sure 16, in dem es heißt:

*Unser Wort zu einem Ding, wenn wir es wollen, ist nur, dass Wir zu ihm sprechen:
„Sei“, und so ist's. Sure 16,40*

Wenn Gott durch seine Rede erschafft, dann muss diese Rede, und damit ebenfalls der Koran als Teil der Rede Gottes, göttlich sein. Der Theologe Ahmad ibn Hanbal fasste die Argumentation der muslimischen Orthodoxie folgendermaßen zusammen: „Nichts von Gott ist erschaffen, und der Koran ist von Gott.“¹⁰⁶ Die auf ibn Hanbal zurückgehende Rechtsschule, die sogenannten Hanbaliten, nahm in Bezug auf die Göttlichkeit des Korans eine noch radikalere Haltung ein als frühere orthodoxe Theologen. Den Hanbaliten zufolge ist nicht nur der Koran im Himmel unerschaffen, sondern auch jede seiner Abschriften auf der Erde, die Rezitation des Korans sowie der auswendig gelernte Koran in den Herzen der Menschen. Dadurch erreichten die Hanbaliten, dass der Umgang mit dem Koran, also das Hören, die Rezitation, das Auswendiglernen und die Abschrift, eine reale Begegnung mit dem Göttlichen ermöglichte. Allerdings konnten sie keine Antwort darauf geben, wie sich der Koran zu Gott selbst verhält und wie sich dieses Verhältnis auf die Einheit Gottes auswirkt. Für die Lehre von der Göttlichkeit des Korans nahmen sie also in Kauf, dass sie sich bewusst jeder philosophisch-theologischen Diskussion verweigerten und die Vernunft als Mittel der religiösen Erkenntnis ablehnten.

Eine vermittelnde Position nahmen die sogenannten Ascheriten¹⁰⁷ ein. Anders als die Hanbaliten differenzierten sie zwischen dem im Himmel verwahrten Koran und seinen Ausdrucksformen auf der Erde. Nach ihrer Lehre war der Koran im Himmel göttlich und ungeschaffen, seine Ausdrucksformen, also Schrift und Rezitation aber geschaffen. Außerdem entwickelten die Ascheriten eine Lehre von den Attributen Gottes, also z.B. dem Wissen, der Rede, der Barmherzigkeit und der Macht Got-

¹⁰⁵ Vgl. Stosch, Klaus von (2009): S. 5

¹⁰⁶ Vgl. Madelung, 1974, S. 524.

¹⁰⁷ Benannt nach dem Theologen al-Asari.

tes, die auch im Koran genannt werden. Sie stellten fest, dass diese Attribute zwar nicht mit Gott identisch, aber auch nicht von ihm unterschieden sind. Die Attribute sind Erscheinungsweisen Gottes, die aber nicht in sich selbst existieren können, sondern in die Einheit Gottes eingebunden sind. Da der Koran die Rede Gottes ist, trifft diese Aussage also auch auf ihn zu: er ist göttlich, ohne mit Gott identisch zu sein. Auf diese Weise konnte man eine Ewigkeit und Göttlichkeit des Korans annehmen, ohne die Einheit Gottes in Frage zu stellen.

Wenn man an die Entwicklung der christologischen Dogmatik zurückdenkt, stellt man fest, dass es in der Position der Ascheriten eine Ähnlichkeit sowohl zur Zweinaturenlehre als auch zur Lehre von der Trinität gibt. Das wurde von islamischen Theologen auch durchaus gesehen. Allerdings wollten sie diese Ähnlichkeit bewusst vermeiden, um die Kritik des Korans am Christentum aufrechterhalten zu können.¹⁰⁸ Das führte dazu, dass die Lehre der Ascheriten mit Misstrauen betrachtet und nach einer gewissen Zeit nicht mehr weiterentwickelt wurde. Die unterschiedlichen Auffassungen und theologischen Schulen bestehen aber bis heute. Da es im Islam kein bischöfliches oder päpstliches Lehramt gibt, gibt es keine Instanz, die eine endgültige Klärung bewirken könnte. Auch die im Koran enthaltene Kritik an theologischen Streitigkeiten und Sektierertum¹⁰⁹ führte dazu, dass man die unterschiedlichen Positionen schließlich nebeneinander gelten ließ. Ein weiterer Grund für das Verstummen der Debatte liegt schließlich in der Eroberung und Vernichtung der islamischen Zentren im Nahen Osten durch die Mongolen im 13. Jahrhundert, die mit der Auslöschung weiter Teile der Bevölkerung die erste islamische Blütezeit beendete.

Die Diskussion über die Stellung des Korans ist aber unterschwellig durchaus noch vorhanden und relevant für die weitere Entwicklung des Islam. Sie hat in den letzten Jahrzehnten sogar noch einmal eine besondere Dynamik gewonnen. Die Auffassung der Hanbaliten, nach der der Koran nicht nur im Himmel, sondern auch in jeder seiner Ausdrucksformen göttlich ist, prägt das Weltbild islamistischer, insbesondere salafistischer Strömungen, und ist Grundlage der Rechtsordnung einiger islamischer Staaten, vor allem Saudi-Arabiens. Nach dieser Auffassung ist der Koran in jeder seiner Formulierungen Wort Gottes und muss daher wörtlich verstanden und befolgt werden und ist einer inhaltlichen Auslegung und Weiterentwicklung nicht zugänglich. Gleichzeitig gibt es, vor allem in Europa, theologische Positionen, die im Koran universelle von zeitgebundenen Aussagen unterscheiden wollen. Und ein vor kurzem im Online-Portal Qantara veröffentlichter Artikel berichtet sogar über eine breite Diskussion in der schiitischen Theologie darüber, ob die Offenbarung an Mohammed vielleicht nur ein Traum war.¹¹⁰

¹⁰⁸ Vgl. Stosch, Klaus von (2009): S. 6

¹⁰⁹ Vgl. Kapitel 5.5

¹¹⁰ Vgl. Sadrzadeh, Ali (2016): Rütteln an den Grundfesten der Schia, abrufbar unter: <http://de.qantara.de/content/exiliranische-gelehrte-rutteln-an-den-grundfesten-der-schia> [9.1.2017]

Jede Form einer theologischen, ethischen oder gesellschaftlichen Weiterentwicklung des Islam¹¹¹, jede historisch-kritische Reflexion und letztlich auch eine weitere Verständigung mit dem Christentum setzt voraus, dass die Stellung des Korans in Bezug auf Gott von muslimischen Theologen neu durchdacht wird. Offensichtlich, und von der westlichen Öffentlichkeit wenig beachtet, ist diese Diskussion auch in vollem Gange.

6.4 Die theologischen Anfragen des Christentums an den Islam

An einigen Stellen ist bisher schon angeklungen, dass die Argumentation sowohl des Korans als auch der islamischen Theologie aus christlicher Sicht einige Probleme und innere Widersprüche enthält, die Anlass für Anfragen und Einwände sind. Diese sollen in diesem Abschnitt noch einmal klar formuliert und im Zusammenhang dargestellt werden. Dabei geht es zunächst um die theologischen Positionen der islamischen Orthodoxie, dann um die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten der mu'tazilitischen und ascheritischen Theologenschulen, und schließlich um die Frage nach der Einheit Gottes im Verhältnis zu seinen Attributen.

6.4.1 Der Koran und die islamische Orthodoxie

Eines der zentralen Themen ist aus christlicher Sicht die Frage nach der Stellung des Korans. Dass hier ein Problem besteht, zeigt ja nicht zuletzt die intensive innerislamische Diskussion über die Erschaffenheit des Korans. Dabei geht es sowohl um das Verhältnis des Korans zu Gott und der göttlichen Einheit als auch um die Frage nach der Stellung des Korans in der menschlichen Geschichte, also nach seinem Verhältnis zu den Menschen.

Die erste Frage lautet: Wenn der Koran, wie es die islamische Orthodoxie lehrt, unerschaffen und von Ewigkeit her göttlich ist, wie kann dann die Einheit Gottes gedacht werden? Denn offensichtlich ist der Koran nicht identisch mit Gott, dem Schöpfer der Welt. Wenn der Koran aber wie Gott selbst ebenfalls göttlich und ewig ist, wird dadurch eine innere Differenzierung in das Gottesbild hineingetragen, die es letztlich unmöglich macht, die Lehre von der absoluten Einheit Gottes zu vertreten. Es geht hier nicht darum, dem Islam diesen Widerspruch vorzuwerfen. Es geht vielmehr um die Anfrage, ob die islamische Verurteilung der christlichen Trinitätslehre und der in ihr formulierten inneren Differenzierung Gottes angesichts dieses Widerspruchs noch durchzuhalten ist.

¹¹¹ Eine Weiterentwicklung ist für jede Religion wichtig, ja lebensnotwendig, auch für das Christentum. Die Anfrage an eine Weiterentwicklung des Islam entstammt also nicht einer Haltung der Überheblichkeit.

Die zweite Frage ist: Wenn der Koran tatsächlich göttlich ist, wie kann er dann von den Menschen, denen das Wesen Gottes grundsätzlich unzugänglich ist, überhaupt eindeutig verstanden werden? Konkret wird diese Fragestellung in der Stellung der arabischen Sprache. Die islamische Orthodoxie lehrt, dass auch der ungeschaffene Koran bei Gott auf Arabisch und in arabischen Schriftzeichen aufbewahrt wird. Hier wird allerdings die Funktionsweise von Sprache zum Problem. Sprache ist ja nichts Statisches und Unveränderliches, sondern ein dynamisches kommunikatives System. Die Bedeutung von Worten ist im geschichtlichen Verlauf keineswegs gleichbleibend und sie hängt von der Situation ab, in der sie gebraucht werden. Es kann also nicht davon ausgegangen werden, dass die Beibehaltung des Wortlautes auch ein Gleichbleiben der inhaltlichen Bedeutung garantiert. Ein einfaches Beispiel hierfür sind die koranischen Aussagen zur Religionstoleranz oder zu den Frauenrechten. In der gesellschaftlichen Situation zur Zeit der Entstehung des Islam waren sie ein großer Fortschritt. Sie ermöglichten das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und sie gaben den Frauen weitaus größere Rechte, als sie in vorislamischen Gesellschaftsformen gewährt wurden. In der heutigen Welt sind sie aber unzureichend und führen, wörtlich verstanden, zu Unfreiheit, Unterdrückung und Gewalt. Es bedarf also auch einer menschlichen, das heißt geschichtlichen Sicht auf den Koran, der eine Weiterentwicklung der islamischen Lehre im Einklang mit den ursprünglichen Motivationen dieser Aussagen ermöglicht. Hier stellt sich dann die Frage, wie und in welcher Weise der Wortlaut des Korans neu interpretiert werden kann, und wie sich diese Neuinterpretation mit der Aussage von der Göttlichkeit des Korans vereinbaren lässt.

6.4.2 Der mu'tazilitische und der ascheritische Lösungsweg

Auf den ersten Blick scheint es so, dass die Lehre der Mu'taziliten von der Erschaffenheit des Korans diese Probleme lösen könnte. Wenn der Koran selbst nicht göttlich ist, kann die Einheit Gottes gedanklich besser durchgehalten werden. Gleichzeitig hat der Koran dann nicht mehr dieselbe göttliche Autorität, als wenn er von Ewigkeit her in Gott existierte und dadurch eine Erscheinungsweise Gottes ist. Bei näherem Hinsehen erweist sich das aber als Fehlschluss. Wenn Gott wirklich, wie die Mu'taziliten behaupten, absolut Eins und in einer undurchdringlichen Transzendenz verborgen ist, ist ein realer Kontakt der menschlichen mit der göttlichen Sphäre unmöglich und kann auch nicht durch den Koran gewährleistet werden. Denn dieser wurde dann genau wie der Mensch von Gott erschaffen und ist somit Teil der erschaffenen Welt. Der Koran wäre eine von Gott verfasste Handlungsanweisung an die Menschen, die es ihnen ermöglichte, auch ohne wirklichen Kontakt zu Gott ein rechtschaffenes Leben zu führen und ins Paradies zu gelangen.

Da diese Handlungsanweisung aber aus der unbegreiflichen und für Menschen unzugänglichen Tie-

fe des göttlichen Seins käme, wäre sie für Menschen nicht veränderbar oder der Interpretation zugänglich. Denn wie könnte der Mensch es ohne göttlichen Beistand, ohne Beziehung zu Gott, wagen, vom Wortlaut dieser Handlungsanweisung abzuweichen? Welche Instanz könnte es geben, die eine solche Abweichung vom Wortlaut legitimierte? Das im Koran formulierte Gesellschaftsmodell wäre also für alle Zeiten unveränderlich und definitiv festgeschrieben. Welche Probleme daraus entstehen, wurde ja am Beispiel der Religionsfreiheit und der Frauenrechte schon dargelegt.¹¹² Diese Probleme sind in der gesellschaftlichen Realität fundamentalistischer Staaten ständig präsent und zeigen, dass eine fruchtbare gesellschaftliche Entwicklung durch ein wortgetreues Koranverständnis stark behindert oder sogar unmöglich gemacht wird.

Aus christlicher Sicht ist also der verheißungsvollste Weg für einen konstruktiven Dialog die Lehre der Ascheriten, die zwischen dem Inhalt des Korans und seinen Ausdrucksformen differenzierten. Wenn der Inhalt des Korans unerschaffen und ewig ist, dann ermöglicht der Umgang mit ihm auf der spirituellen Ebene die Begegnung mit Gott. Wenn seine Ausdrucksweise gleichzeitig als erschaffen, also in gewisser Weise als zeitgebunden betrachtet wird, ist sie offen für eine Auslegung und eine Befragung der einzelnen Textstellen auf die ihnen zugrundeliegenden inhaltlichen Motivationen. Die Diskussion könnte dann innerislamisch darüber geführt werden, was den Inhalt, den unveränderlichen göttlichen Kern des Korans bildet, und was als Ausdrucksform zeitgebunden und veränderbar ist. Diese Diskussion müsste auch die Funktionsweise von Sprache und ihre Stellung in der gesellschaftlichen Entwicklung reflektieren und könnte offen für Anregungen von außen, aus dem nichtmuslimischen Bereich, sein.

Die Lehre der Ascheriten wurde allerdings, wie Klaus von Stosch in seinem Aufsatz „Der muslimische Offenbarungsanspruch“¹¹³ darlegt, auch deshalb angegriffen und nicht allgemein akzeptiert, weil sie große Ähnlichkeit mit der christlichen Zweinaturenlehre hatte. Hier schließt sich eine Anfrage christlicherseits an: Ist es wirklich sinnvoll, diese Form jahrhundertlang praktizierter Kontroverstheologie weiterzuführen? Ist es nicht an der Zeit, angesichts einer Welt, in der alle Menschen unausweichlich in einem Boot sitzen, eine Theologie der Verständigung und der Gemeinsamkeit zu entwickeln? Ist es nicht gerade aus unserer Verantwortung vor Gott heraus erforderlich, diese Verständigung anzustreben, um Ausgrenzung, Hass und Gewalt zu überwinden? Und: Ist es nicht auch aus islamischer Sicht destruktiv, die eigene theologische Entwicklung zu blockieren, nur weil eine entscheidende philosophische Hilfestellung bereits vor der Entstehung des Islam im Christentum entwickelt wurde? Widerspricht das nicht der Haltung Mohammeds, der aus den älteren monotheis-

¹¹² Ein weiteres Beispiel wären die im Koran festgelegten, für die damalige Zeit gemäßigten, aus heutiger Sicht aber unakzeptabel harten Körperstrafen.

¹¹³ Vgl. Stosch, Klaus von (2009): S. 6

tischen Religionen all das übernahm und bestätigte, was ihm als gut und richtig erschien?

Das Gelingen des christlich-islamischen Dialogs und darauf aufbauend die kulturelle und politische Verständigung der islamischen und der westlichen Gesellschaften hängen davon ab, dass die islamische Theologie in ihrer Mehrheit bereit ist, diese überkommene Frontstellung aufzugeben und stattdessen die Gemeinsamkeiten der Religionen zu suchen und gedanklich zu entwickeln. Letztlich entspräche dies ja auch der Intention des Korans, der diese Gemeinsamkeit der Religionen mehrfach und deutlich verkündet.

6.4.3 Gottes Einheit im Verhältnis zu seinen Attributen

Die Frage, ob die Einheit Gottes absolut zu setzen ist, stellt sich aber nicht nur in Bezug auf die Stellung des Korans zu Gott. Im Koran selbst werden Gott zahlreiche Attribute zugeschrieben: Eigenschaften wie Barmherzigkeit, Allmacht und Größe, aber auch Wesensanteile wie Gottes Rede, sein Wissen oder seine Kraft. Der Koran selbst bestätigt diese Attribute ausdrücklich, in dem er sagt:

Und Allahs sind die schönsten Namen. Drum ruft ihn mit ihnen und verlasset jene, welche Seine Namen verketzern. Sure 7,180

Diese Anrufung der Namen Gottes hat sich im Islam zu einer Form der Frömmigkeit entwickelt. Die traditionelle Lehre zählt 99 Attribute auf, die sogenannten 99 schönen Namen Gottes, deren Anrufung als wichtige Gebetsform gilt.¹¹⁴

Es ist leicht ersichtlich, dass auch durch diese Attribute eine innere Differenzierung in das Gottesbild hineingetragen wird, die nicht mit der Vorstellung eines absolut einheitlichen und den Menschen unzugänglichen Gottes zusammenpasst. In der Anrufung seiner Namen erweist sich Gott als vielfältig und – in Ansätzen – auch als der menschlichen Sprache zugänglich. Das wird besonders daran deutlich, dass auch die Einheit Gottes selbst zu den genannten Attributen gehört.

Der islamischen Theologie stellte sich nun die Frage, ob diese Attribute selbst göttlich sind oder nicht. Anders gefragt: ob sie metaphorisch zu verstehen sind oder ob ihnen in Gott eine eigene Existenz zukommt. Auf diese Frage geben die verschiedenen Theologenschule unterschiedliche Antworten, die darzustellen hier zu weit führen würde. Von besonderem Interesse ist aus christlicher Sicht erneut die Auffassung der ascheritischen Schule, die der christlichen Trinitätslehre sehr nahe

¹¹⁴ Der heilige Franziskus von Assisi verfasste nach seiner Rückkehr aus Palästina im Jahr 1220 ebenfalls ein Gebet, das aus einer Reihung von Gottes Attributen besteht, den sogenannten „Lobpreis Gottes“. Man kann vermuten, dass dieses Gebet durch die islamischen 99 schönen Namen inspiriert wurde (vgl. Franziskus von Assisi, Schriften, S. 208).

kommt. Demnach sind die Attribute Gottes weder identisch noch nicht-identisch mit ihm. Sie haben ein eigenständiges Sein, existieren aber nicht durch sich selbst, sondern durch ihre Einbettung in das Wesen Gottes.¹¹⁵ Allerdings wurde auch in dieser Frage die Diskussion nicht zu einem konsequenten Ende geführt. In der islamischen Orthodoxie setzte sich die Auffassung durch, dass das Wesen Gottes rationalen Überlegungen letztlich nicht zugänglich und eine philosophisch geprägte Diskussion damit überflüssig sei.

Aus christlicher Sicht ist dieser Abbruch der innerislamischen Diskussion darüber, wie die Einheit Gottes genauer zu fassen ist und wie man die göttliche Offenbarung verständlich machen kann, sehr problematisch. Sie ist vor allem deshalb unbefriedigend, weil die Verurteilung der christlichen Lehre durch die islamische Theologie nach wie vor aufrechterhalten wurde, obwohl diese selbst auch nicht zu überzeugenderen Lösungen gelangt ist. Offensichtlich konnten die Gründe, die aus einer philosophisch-theologischen Sicht gegen eine Absolutsetzung der Einheit Gottes sprechen, von den islamischen Theologenschulen nicht entkräftet werden. Jedes menschliche Sprechen von Gott, jede Annahme einer göttlichen Offenbarung führt offenbar zwangsläufig zu einer Differenzierung des Gottesbildes.

6.4.4 Christliches und islamisches Gottesverständnis: Denken in unterschiedlichen Kategorien

Die Einheitserfahrung des Islam ist durch diese Schwierigkeiten nicht gegenstandslos geworden. Sie stützt sich allerdings auf Grundlagen und Erfahrungen in anderen Bereichen der menschlichen Existenz. Die Entwicklung der islamischen Theologie, die sich schließlich von der philosophischen Diskussion ab- und anderen Schwerpunkten zuwandte, zeigt das sehr deutlich.

Zum einen rückte die Schaffung einer alle Lebensbereiche umfassenden islamischen Gesellschaftsordnung in das Zentrum des theologischen Denkens. Dabei gingen ethische, juristische und gesellschaftspolitische Gedankengänge Hand in Hand und verfolgten das Ziel eines einheitlichen und Einheit stiftenden islamischen Lebens- und Gesellschaftsentwurfes. Es ging also in der Theologie nicht so sehr um Orthodoxie, also die wahre Rede von Gott, sondern um Orthopraxie, also eine die Einheit Gottes widerspiegelnde islamische Lebenspraxis. Nicht umsonst werden die verschiedenen theologischen Ausrichtungen im Islam als Rechtsschulen bezeichnet. Diese Haltung findet seinen kulturellen Ausdruck in der Gestaltung der Moscheen, die nicht nur Stätten der Predigt und des Gebets, sondern auch Orte der alltäglichen Begegnung und Lebensgestaltung sind.

Zum anderen betonte die mystische Lehre der Sufis die spirituelle Erfahrung der Einheit, nicht nur

¹¹⁵ Vgl. Stosch, Klaus von (2009): S. 10

Gottes, sondern auch des Menschen mit Gott. Ohne die lebenspraktische Seite des Islam und die zentrale Stellung des Korans in Abrede zu stellen¹¹⁶, rückte die individuelle Erfahrung des Eins-werdens mit Gott in den Vordergrund und wurde durch Musik, rituellen Tanz und die Rezitation des Korans praktiziert. Die Sufi-Gemeinschaften stellen keineswegs eine kleine Minderheit im Islam dar, sondern haben türkische und nordafrikanische Frömmigkeitsformen über Jahrhunderte hinweg stark beeinflusst. Auch dieser mystische Grundzug des Islam zeigt sich in der Gestaltung der Moscheen, besonders in der abstrakten und dennoch emotional anziehenden Klarheit der Architektur und der Ornamente, die den Menschen zugleich auf sich selbst und auf die Absolutheit Gottes zurückführt.

Es wird also deutlich, dass die theologischen Aussagen des Christentums zum Gottesbild und zum Verständnis von Offenbarung auf einer anderen Ebene liegen und auf einer zum Islam unterschiedlichen Form der Weltwahrnehmung beruhen. Sie sind geprägt durch die Begegnung des Christentums mit der griechischen Philosophie und der ihr zugrundeliegenden Betonung des menschlichen Verstandes. Die Entscheidung des Hauptstroms der islamischen Theologie, sich nicht weiter mit philosophischen Gedankengängen auseinanderzusetzen, soll und kann christlicherseits zunächst einmal nicht in Frage gestellt werden und hat ja zu einer eigenständigen Form der Spiritualität und der Religionspraxis geführt. Da die islamische Orthodoxie diese Entscheidung aber getroffen hat, ist es problematisch, dass sie die Ergebnisse der christlichen philosophisch-theologischen Überlegungen kritisiert, obwohl ihr die Grundlagen und inneren Gesetzmäßigkeiten dieser Überlegungen fremd und vielleicht sogar unbekannt sind. Dadurch, dass sich Christentum und Islam auf unterschiedliche Ebenen beziehen (im Christentum der Versuch eines philosophischen Verständnisses, im Islam die lebenspraktische oder mystische Einheitserfahrung), kann eine solche Kritik nicht wirklich sachgerecht sein.

Aus christlicher Sicht muss man in diesem Zusammenhang letztlich doch die Frage stellen, ob die Beendigung der philosophischen Diskussion im Islam nicht ein Fehler war. Das zeigt sich besonders deutlich an einem der oben beschriebenen Pfeiler der islamischen Theologie, nämlich der juristischen und lebenspraktischen Herangehensweise. Solange die Stellung des Korans nicht geklärt und ein differenziertes Verständnis von Offenbarung erreicht ist, scheint es mir für die praktische Ethik im Islam keinen anderen glaubenstreuen Weg, als den Koran wörtlich zu verstehen. Für alle religiös-lebenspraktischen Reformbewegungen im Islam bis hin zu den Salafisten, die in der heutigen Situation für sich beanspruchen, die islamische Avantgarde zu sein, war und ist der Koran in seiner wörtlichen Auslegung der zentrale Bezugspunkt. Liberale und westlich beeinflusste Muslime müs-

¹¹⁶ Hier liegt ein bedeutender Unterschied zur christlichen Mystik, die ihren Ort bis in unsere Zeit hinein immer in der Abgeschlossenheit des Klosters hatte und dadurch dem Alltagsleben entrückt war.

sen sich den Vorwurf gefallen lassen, die göttliche Offenbarung nicht ernst zu nehmen und sie nach persönlichem Belieben oder sogar aufgrund westlichen Drucks eigenmächtig zu verändern. Diese Situation wird so lange Bestand haben, bis sich in der islamischen Theologie ein differenzierteres Verständnis von Offenbarung durchgesetzt hat, das eine Treue zu den unaufgebbaren Grundsätzen des Islam mit einer Abkehr von einem wörtlichen Verständnis des Korans verbindet. Eine theologische Weiterentwicklung setzt aber voraus, dass die Diskussion aus der Frühzeit des Islam wieder aufgenommen wird. Eine erneute, diesmal konstruktive Auseinandersetzung mit dem Verlauf und den Ergebnissen der christlichen dogmatischen Diskussion der ersten Jahrhunderte könnte eine islamische Erneuerung in dieser Richtung fördern und gleichzeitig zu einer Verständigung zwischen beiden Religionen führen.¹¹⁷

6.5 Die koranischen Aussagen über Jesus: Zugang zu einem gemeinsamen Verständnis?

Eine erneuerte Rezeption der christlichen Dogmengeschichte in Verbindung mit den philosophischen Bestrebungen im frühen Islam könnte also dabei helfen, die Stellung des Korans neu zu bestimmen. Im Koran selbst gibt es einige Verse, die die Frage nach einem solchen erneuerten Nachdenken unterstützen. Der Schlüssel zu einer christlich-islamischen Annäherung und zu einem gemeinsamen Verständnis kann dabei der Koranvers über Jesus sein, der in Kapitel 4.2 schon einmal hervorgehoben wurde:

Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er in Maria legte, und Geist von ihm. Sure 4,171

Hierbei gilt es allerdings zu berücksichtigen, dass in diesem Vers für „Wort“ Gottes der arabische Begriff „Kalima“ verwendet wird, während die „Rede“ Gottes an anderer Stelle als „Kalam“ bezeichnet wird. Durch seine Rede erschafft Gott, was er will. Auch der Koran ist nach islamischer Überzeugung Teil der Rede Gottes, der Kalam Allah, während für Jesus das Wort „Kalima“ benutzt wird. Hier gibt es also durchaus einen Unterschied zu der christlichen Auffassung, nach der Jesus als der „Logos“ mit dem Schöpferwort Gottes identifiziert werden kann.¹¹⁸

Aber auch die Bezeichnung „Kalima“ für Jesus bedeutet, dass er in seiner menschlichen Existenz eines der Attribute Gottes ist. Wie oben gezeigt wurde, betrachten wichtige islamische Rechtsschu-

¹¹⁷ Die Betonung der philosophischen Theologie durch Papst Benedikt XVI. (2005-2013) ist also nicht nur als Versuch einer Stärkung der christlichen Tradition zu sehen. Es zeigt sich vielmehr, dass diese Form des Denkens einen europäischen und zugleich universellen Beitrag zu einer globalen Menschheitskultur darstellt, der auch und gerade im Dialog mit dem Islam unverzichtbar ist.

¹¹⁸ Vgl. Kapitel 2.3

len diese Attribute nicht als getrennt von Gott. Sie sind in das Wesen Gottes eingebettet, ohne mit Gott identisch zu sein.¹¹⁹ Müsste nicht also die Auffassung, dass Jesus als Attribut Gottes Anteil am Wesen Gottes hat, mit der Lehre vieler islamischer Theologen vereinbar sein?

In Kapitel 4.3 wurde festgestellt, dass die Argumente, die der Koran gegen die Göttlichkeit Jesu aufführt, nämlich seine menschlichen Bedürfnisse und sein Gehorsam gegenüber Gott, die gültige christliche Lehre der Konzile gar nicht betreffen, sondern sich mit problematischen Tendenzen im damaligen Christentum, vor allem den monophysitischen Strömungen in Arabien und dem östlichen Mittelmeerraum, auseinandersetzen. Im Zusammenhang mit der oben dargestellten Deutung Jesu als Attribut Gottes könnte also eine Verbindung zwischen der christlichen Glaubensüberzeugung und der Lehre des Korans als möglich betrachtet werden.

Auch in Bezug auf die Stellung des Heiligen Geistes und die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit gibt der oben zitierte Koranvers neue Impulse. Jesus wird nämlich nicht nur als Gottes Wort bezeichnet, sondern auch als „Geist von ihm“ (Gott). In Kapitel 4.4 wurde bereits festgehalten, dass hier eine enge, unauflösbare, aber vom Koran nicht weiter philosophisch durchdachte Verbindung zwischen Gott, Jesus und dem Geist Gottes ausgesagt wird. Jesus wird mit dem Geist Gottes identifiziert, obwohl er nicht mit ihm deckungsgleich sein kann, da er ja eine körperliche Existenz hatte. Gleichzeitig muss der Geist Gottes ebenfalls göttlich sein, wenn die Bezeichnung sinnvoll sein soll.

Angesichts dieses Befundes kann man eine Akzeptanz der richtig verstandenen Dreifaltigkeitslehre durchaus für möglich halten. Zwar bleiben auch hier Differenzen: Attribute Gottes sind nicht zwangsläufig mit den Hypostasen der Trinität gleichzusetzen. Und sicherlich wird sich aus islamischer Sicht die Frage erheben, warum in der Trinitätslehre nur von drei Hypostasen die Rede ist, während der Koran so viel mehr Attribute Gottes benennt. Trotzdem gibt es eine enge Verbindung zwischen der Aussage islamischer Theologen, dass die Attribute Gottes göttlich sind ohne mit Gott identisch zu sein, und der christlichen Lehre, dass Vater, Sohn und Geist einerseits Anteil am selben Wesen haben, aber zugleich drei unterschiedliche Hypostasen, also Seinsstufen sind.

Die Erkenntnis bei Muslimen und Christen, dass es im Verständnis der Einheit Gottes im Verhältnis zu seiner Offenbarung gemeinsame Fragestellungen gibt, auf die in beiden Religionen ähnliche theologische Antworten gefunden werden können, kann den Weg frei machen zu einer von Grund auf veränderten Gesprächsgestaltung. Die Diskussion hätte dann nicht mehr die Frage nach der „wahren Religion“ zum Thema, sondern die von Gott geoffenbarten Inhalte in Evangelium und Koran.

¹¹⁹ Vgl. Kapitel 4.4.3

Diese Form der Diskussion ist auch aus islamischer Sicht richtig und notwendig, weil der Koran selbst die ähnlichen Grundanliegen aller monotheistischen Religionen betont.¹²⁰ In Sure 5,48 wird die Existenz der unterschiedlichen Religionen ausdrücklich als positiv bewertet. Vor Gott haben die unterschiedlichen religiösen Traditionen ihren Eigenwert und die Gläubigen sind aufgefordert, im Guten zu wetteifern. Nicht die unterschiedlichen Glaubenserfahrungen und theologischen Gedankengänge sind also das Problem, sondern die Verengung auf die jeweils eigene Sicht und die daraus folgende Abwertung des jeweils anderen. Es kann nicht darum gehen, die eigene Religion für die einzig wahre zu erklären, sondern darum, aufgrund der je eigenen Überzeugung die Welt zum Guten zu verändern, also letztlich den Menschen zu dienen. Der hier noch einmal zitierte Koranvers kann durchaus als Leitspruch über der Aufgabenstellung der Religionen im 21. Jahrhundert angesehen werden:

Und so Gott es wollte, wahrlich, er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will er euch prüfen in dem was Er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid.
Sure 5,48

7 Fazit und Schlussfolgerungen

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Bis hierhin hat die vorliegende Arbeit einen weiten Weg zurückgelegt und viele auf den ersten Blick weit auseinanderliegende Themen berührt: die katholische Missionstheologie des 20. Jahrhunderts; die Entstehung der christologischen und trinitarischen Dogmen im ersten christlichen Jahrtausend; das Verhältnis des entstehenden Islam zu den Christen sowie seine theologische Kritik am Christentum; die unterschiedlichen Aspekte eines Verständnisses von göttlicher Offenbarung; und schließlich die Anwendung dieses Offenbarungsverständnisses auf das Christentum und den Islam, woraus sich einige Anfragen und Einwände aus christlicher Sicht bezüglich der islamischen theologischen Entwicklung ergeben haben.

Nun soll der Blick wieder auf die zentrale Fragestellung der Arbeit gerichtet werden: die Frage nach dem unterschiedlichen Verständnis von Offenbarung im Islam und im Christentum, die sich in der Auseinandersetzung über die Stellung Jesu im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung konkretisiert. Die Zusammenfassung der Ergebnisse trägt die Erkenntnisse zusammen, die sich in Be-

¹²⁰ Vgl. Kapitel 3.3

zug auf diese Fragestellung ergeben haben. Sie gliedert sich in fünf Einzelpunkte, die dann im darauffolgenden Abschnitt auf ihre Konsequenzen für die Praxis des christlich-islamischen Dialogs hin untersucht werden sollen.

1. In der theologischen und historischen Betrachtung der Koranverse, die sich mit dem Christentum befassen, hat sich herausgestellt, dass der Koran auf vielfältige Weise in die christologische und trinitarische Diskussion des frühen Christentums eingebunden ist. Der Koran ist Bestandteil der biblischen Deutungsgeschichte.¹²¹ Als solcher reflektiert er dabei in besonderer Weise das religiöse Meinungsspektrum auf der arabischen Halbinsel und entwickelt seine eigene Haltung in Abgrenzung und Zustimmung zu den Lehren der unterschiedlichen christlichen Strömungen.
2. Durch die Fokussierung des Korans auf die im arabischen Raum präsenten Vorstellungen wird die eigentliche, von den Konzilen festgelegte und für das Christentum bis heute maßgebliche Lehre nur unzureichend berücksichtigt. Die konkreten Kritikpunkte des Korans an der Bezeichnung „Sohn Gottes“ richten sich weder gegen die Zweinaturenlehre noch gegen ein differenziertes christliches Verständnis von Trinität. Es gibt sogar einige Koranverse, die eine überraschende Gemeinsamkeit zwischen beiden Religionen in Bezug auf die Stellung Jesu herstellen. Die Ablehnung der christlichen Lehre durch den Koran basiert also zum Teil auf einem falschen Verständnis dessen, was im Christentum mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ gemeint ist.
3. Um die innere Dynamik und das starke Konfliktpotential der Diskussion über die Stellung Jesu zu verstehen, muss man die Motivation erkennen, die dieser Diskussion zugrunde liegt. Diese besteht in der Frage, wie und auf welchem Wege eine Kommunikation zwischen Gott und den Menschen überhaupt denkbar ist. Die entscheidende Frage lautet: Wie ist es möglich, dass sich der ewige und transzendente Gott den endlichen und geschaffenen Menschen offenbaren kann?
4. Es stellt sich dabei heraus, dass jedes Sprechen von Gott, jede Annahme von Offenbarung eine Differenzierung in die Gottesvorstellung hineinträgt, die eine Absolutsetzung der Einheit Gottes unmöglich bzw. selbstwidersprüchlich macht. Wie die innerislamische Auseinandersetzung über die Erschaffenheit des Korans gezeigt hat, steht der Islam bezüglich des Korans dabei vor denselben Problemen wie das Christentum in Bezug auf die Stellung Jesu. Entweder der Koran ist göttlich; dann stellt er die Einheit Gottes in Frage. Oder er ist erschaffen; dann kann er keine Verbindung zwischen Gott und den Menschen gewährleisten.

¹²¹ Vgl. Bazargan, Mehdi (2006), Vorwort von Navid Kermani, S.19

Bei der Bewertung dieser gesamten Diskussion muss man im Auge behalten, dass dieses Problem keineswegs rein spekulativ ist, sondern die Frage nach den Interpretations- und Entwicklungsmöglichkeiten der koranischen Lehre maßgeblich beeinflusst.

5. Um die Auswirkungen der jeweiligen Offenbarungsverständnisse auf die Lehre von der Einheit Gottes richtig beurteilen zu können, muss man die unterschiedlichen geistigen Ebenen berücksichtigen, auf denen im Christentum und im Islam das Sprechen von dieser Einheit verortet ist. Die christliche Dogmatik entstammt einer Form der Theologie, die von der griechischen Philosophie beeinflusst ist und in der rationalen Erklärbarkeit und Widerspruchsfreiheit durch eine differenzierte Betrachtungsweise erreicht werden sollen. Dadurch ergibt sich eine Gottesvorstellung, die offen für innere Differenzierungen ist. Die Einheitserfahrung des Islam basiert hingegen auf der mystischen Erfahrung der Einswerdung mit Gott, wie sie in der Sufi-Tradition angestrebt wird, sowie der einheitlichen Lebensgestaltung im orthodoxen Islam, die alle Bereiche des menschlichen Lebens mit ihren seelischen, körperlichen und gesellschaftlichen Komponenten umfasst. Wenn man diese unterschiedlichen Ebenen der religiösen Erfahrung berücksichtigt, ergibt sich nicht unbedingt ein unauflöslicher Widerspruch zwischen christlicher und islamischer Glaubensauffassung.

7.2 Konsequenzen für die Praxis des christlich-islamischen Dialogs

Welche Schlussfolgerungen lassen sich nun aus diesen Ergebnissen für die Praxis des christlich-islamischen Dialogs ziehen? Wenn man die in dieser Arbeit aufgezeigte Verbindung der koranischen Lehre mit der christlichen Dogmatik sowie die Ähnlichkeit der theologischen Probleme bezüglich des Verständnisses von göttlicher Offenbarung ernst nimmt, dann ergibt sich vor allem eine Konsequenz: Es ist sinnvoll, auch das Gespräch über die theologische Grundsatzfrage des Offenbarungsverständnisses zu suchen, um die Missverständnisse und kulturell bedingten Meinungsverschiedenheiten zu klären, die den Islam in seiner Entstehungszeit zu einer Ablehnung der christlichen Lehre geführt haben.

Für ein solches Gespräch spricht der eindeutige Befund, dass die Ablehnung des Christentums durch den Koran auf der Auseinandersetzung mit christlichen Strömungen beruht, die selbst nicht auf dem Boden der gültigen Konzilsentscheidungen der Kirche standen. Dafür spricht auch die Erkenntnis, dass der Koran Formulierungen über die Stellung Jesu enthält, die dem christlichen Glaubensbekenntnis sehr nahekommen. Und schließlich spricht dafür, dass es in der islamischen Theologie bezüglich der Stellung des Korans zu Gott und des Verhältnisses Gottes zu seinen Attributen

schon Ansätze gab, die erstaunliche Parallelen zur christlichen Lehre von den zwei Naturen Jesu und der Dreifaltigkeit enthalten.¹²²

Die Gedankengänge und Argumentationsformen der christlichen Dogmatik sind nicht zwangsläufig etwas spezifisch Christliches. Sie entstammen einer griechisch geprägten philosophischen Denkweise und sind für die Kirche sozusagen ein geistiges Werkzeug, um das Offenbarungs- und Erlösungshandeln Gottes in Jesus Christus besser verständlich zu machen. Was spräche dagegen, sich dieses geistige Werkzeug auch von islamischer Seite aus zu Nutze zu machen, um die Stellung des Korans besser zu verstehen und aus der Verengung auf ein wörtliches Verständnis zu befreien? Wie sich im Verlauf der Arbeit gezeigt hat, setzt eine konstruktive Weiterentwicklung des Islam und der Botschaft des Korans voraus, dass man die menschlich-geschichtliche Dimension dieser Botschaft anerkennt, ohne die göttliche Dimension aufzugeben.

Aber auch für die christliche Seite kann dieses Gespräch fruchtbar und nutzbringend sein. Es kann dazu verhelfen, einen neuen Blick auf die dogmatischen Grundlagen des Christentums zu entwickeln und sich von Einseitigkeiten und falschen Denkgewohnheiten zu befreien. Der kritische Blick des Korans auf das Christentum ist eine Herausforderung für die christliche Theologie. Wenn man die kirchlichen Lehraussagen aus dem ersten Jahrtausend richtig versteht und gut erklärt, sind sie keine verstaubten Relikte aus einer fernen Vergangenheit, sondern ein wichtiger europäisch-christlicher Beitrag zu einem universalen Verständnis von göttlicher Offenbarung.

Es hat in der christlichen Kirchengeschichte in jüngerer Zeit zwei Einigungen gegeben, die jahrhundertalte Spaltungen auf einer fundamentaltheologischen Ebene überwunden haben. Das ist zum einen die Einigung der katholischen mit der koptischen Kirche, in der die Meinungsverschiedenheit bezüglich des Konzils von Chalcedon geklärt wurde.¹²³ Und zum anderen ist es die gemeinsame Erklärung der katholischen und evangelischen Kirche zur Rechtfertigungslehre aus dem Jahr 1999, die den zentralen Streitpunkt und Anlass für die Reformation weitgehend ausgeräumt hat. Beide Einigungen haben zwar die faktische organisatorische Trennung der Kirchen nicht beendet. Aber sie haben mitgeholfen, ein Klima der gegenseitigen Wertschätzung zu schaffen, in dem man den anderen auch in seiner spezifischen Form der Frömmigkeit und Glaubensgestaltung respektiert und anerkennt. Beide Beispiele machen Mut dazu, auch beim Gespräch mit dem Islam einen langen Atem zu haben und auf ein Wachsen des gegenseitigen Verständnisses und der Wertschätzung zu hoffen.

Der geeignete Ort für diese Diskussion ist sicherlich zunächst einmal die theologische Forschung, sowohl an den Universitäten des Westens als auch an den dafür offenen Lehrstätten der islamischen

¹²² Vgl. Kapitel 4.4.2 über die Lehre der Ascheriten.

¹²³ 1988 wurde von beiden Kirchen ein Dokument angenommen, das die Meinungsverschiedenheiten unter Verzicht auf belastete Formulierungen klärt.

Welt. Wie weiter oben mehrfach gezeigt wurde, findet sie dort durchaus auch schon statt. Meiner Ansicht nach reicht das aber nicht aus. Auch in den vielen christlich-islamischen Gesprächskreisen auf Gemeindeebene oder im privaten Gespräch sollte man dieser Thematik nicht ausweichen. Sicherlich gelten hier zunächst einmal die am Anfang der Arbeit aufgestellten Grundsätze, nach denen das Leben wichtiger als die Lehre und, aus christlicher Sicht, das Evangelium wichtiger als die Dogmatik ist.¹²⁴ Doch eine Zweiteilung des Gesprächs in eine akademische Debatte an den Universitäten und eine lediglich lebenspraktische Gesprächsführung in den Gemeinden führt auf Dauer in eine Sackgasse. Die Ergebnisse des akademischen Diskurses bleiben fruchtlos, wenn sie nicht mit Verständnis und Unterstützung der vielen Gläubigen in den Gemeinden rechnen können.¹²⁵ Wenn es nicht gelingt, ein erneuertes Verständnis für die Fragestellungen zu erwecken, die der christlichen Dogmatik zugrunde liegen, besteht die Gefahr, dass sich sowohl islamische als auch christliche Gemeinden auf ihr traditionelles Glaubensverständnis zurückziehen und im über Jahrhunderte eingeübten Lagerdenken verharren. Erst eine Öffnung für ein gemeinsames Verständnis von Offenbarung kann den Weg dafür eröffnen, sich intensiver und auch aus religiöser Sicht mit den Inhalten der jeweiligen Offenbarungen auseinanderzusetzen und schließlich auch in gesellschaftlichen Fragen Gemeinsamkeiten zu finden, die über pragmatisch geprägte Koalitionen in Einzelfragen hinausgehen.

7.3 Wie können die Religionen voneinander lernen?

Die Fragen, wie und auf welche Weise Religionen voneinander lernen können, und vor allem, was Islam und Christentum sich gegenseitig zu geben haben, eröffnen ein weites Feld, das hier nur in groben Zügen angerissen werden kann und in dem meine Ausführungen an dieser Stelle natürlich meine persönlichen Neigungen und Erfahrungen widerspiegeln.

In einem ersten Schritt muss man sich darüber klar werden, dass Religionen keine offenen und beliebig miteinander kombinierbaren Systeme sind. Der in der postmodernen Philosophie entwickelte Gedanke der Dekonstruktion, nach dem Religionen sozusagen in ihre spirituellen, ethischen und kulturellen Einzelteile zerlegt und beliebig neu zusammengesetzt werden können, führt in die Irre, weil er die grundlegende Eigenschaft von Religionen ignoriert. Religionen sind Wege, die zu einer Begegnung mit Gott führen möchten. Dabei gehen sie von einem spirituellen Grundimpuls aus, der

¹²⁴ Vgl. Kapitel 1.2.1 und 2.2

¹²⁵ Diesen Effekt hat die Verdrängung des innerislamischen philosophischen Diskurses durch das Glaubensempfinden der Mehrzahl der muslimischen Gläubigen im Mittelalter deutlich aufgezeigt. Auch in der Kirchengeschichte gibt es Beispiele dafür, dass eine zu abgehobene theologische Argumentation sich im religiösen Leben der Gläubigen letztlich nicht durchsetzen konnte. Die katholische Kirche erkennt diesen Vorgang auch durchaus als gottgewollt an, wenn sie in der Konstitution „Lumen Gentium“ des 2. Vatikanischen Konzils vom übernatürlichen Glaubenssinn des Gottesvolkes spricht.

alle anderen menschlichen Erfahrungen und Lebensbereiche prägt und eine bestimmte Ordnung in der Sichtweise auf Gott, die Welt und das menschliche Leben schafft.

In der Entfaltung dieses Grundimpulses bilden Religionen eine spezifische Gestalt aus, in der die einzelnen Elemente organisch auseinander hervorgehen und aufeinander bezogen sind. Jede Religion hat dadurch sozusagen Vorder- und Rückseiten, helle und dunkle Elemente, Stärken und Schwächen. Da diese Vor- und Nachteile untrennbar miteinander verwoben sind, kann man sie nicht voneinander trennen, ohne den Charakter der Religion als Weg zu Gott zu beschädigen. Auf diesen durch die jeweilige Religion geprägten Weg zu Gott, auf dem sich der einzelne Mensch befindet, muss er sich in gewisser Weise vorbehaltlos einlassen, wenn sein religiöses Leben sinnvoll sein soll. Insofern ist für jeden Menschen die Religion, die er praktiziert, zwangsläufig die „wahre Religion“; genau wie der Ehepartner, mit dem man gemeinsam das Leben erlebt und gestaltet, eben dadurch der „wahre“ und richtige Ehepartner ist.¹²⁶

Der Prozess des Voneinander-Lernens kann also nicht darin bestehen, dass man leichtfertig Traditionen für wertlos erklärt und durch Elemente anderer Religionen und Weltanschauungen ersetzt. Vielmehr besteht er aus einem geduldigen Zuhören auf die Erfahrungen und gedanklichen Strukturen der jeweils anderen Religion, wodurch es zu einer Vertiefung des eigenen Verständnisses und dadurch im Laufe der Zeit zu einer Annäherung kommen kann. Nur vor diesem Hintergrund kann man die Bedeutung der spezifischen Beiträge erfassen, die die einzelnen Religionen für ein globales Miteinander der Menschen leisten können.

Im bisherigen Verlauf der Arbeit ist bereits einige Male angeklungen, was ich persönlich sowohl im Christentum als auch im Islam, gerade in der Unterschiedlichkeit der beiden Religionen, für wertvoll und universal bedeutsam halte. Diese Punkte möchte ich hier noch einmal zusammenfassen. Da ich ja aus christlicher Perspektive schreibe, werde ich zunächst einmal darstellen, was im Lichte der vorliegenden Untersuchung der Beitrag des Christentums im weltweiten Dialog der Religionen sein könnte.

Der erste wichtige Punkt, der aus der vorliegenden Arbeit hervorgeht, ist die philosophische Differenzierung in der christlichen Theologie. Das Christentum hat den gedanklichen Reichtum und die begriffliche Schärfe der griechischen Philosophie gleichzeitig als Herausforderung und als Hilfestellung zum Verständnis der eigenen Glaubenserfahrung angenommen. Mit großer Intensität und Hingabe haben christliche Theologen darüber nachgedacht, wie sich das Ereignis der Selbstoffenba-

¹²⁶ Der postmoderne Versuch, die Religionen in ihre Einzelelemente aufzuspalten, die dann auf einem Markt der Sinn-suche beliebig zur Verfügung stehen, führt letztlich, wie sich immer wieder beobachten lässt, zu innerer Leere, zur Suche nach immer neuen und spektakuläreren spirituellen Erfahrungen und zu einer ungesunden Fixierung auf das eigene Ich. In der katholischen Theologie kursiert dafür der Begriff des „Heilsegoismus“.

rung Gottes in Jesus Christus mit philosophischen Mitteln klären und so weit wie möglich verständlich machen lässt. Die gefundenen Lösungen haben dem Christentum Struktur und Festigkeit, aber auch Flexibilität und Entwicklungsfähigkeit gegeben. Durch sie ist es möglich, den Glauben an Jesus Christus auch unter veränderten kulturellen Bedingungen neu zu erfahren und weiterzuentwickeln, ohne die Verbindungen zum Evangelium und zur Tradition der Kirche zu schwächen oder sogar aufzugeben.¹²⁷

Die im Gottesbild gegebene Differenzierung hat es ebenfalls erleichtert, ausgehend von der Lehre Jesu die Stellung der Religion in der Gesellschaft differenziert zu betrachten. Die Unabhängigkeit von Staat und Kirche, der Eigenwert von Kultur, Kunst, Wissenschaft und den vielen anderen menschlichen Lebensbereichen gegenüber der Religion kann so auch aus dem Glauben heraus begründet werden. Aus diesem Grund ist es kein Zufall, dass der säkulare demokratische Staat, in dem Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung frei und friedlich zusammenleben können, im christlichen Europa zuerst gedacht und dann schrittweise verwirklicht wurde. Auch wenn diese Form der Gesellschaftsordnung in unserer Zeit wieder weltweit unter Druck geraten ist, gibt es doch keine andere, die ein ähnlich großes Maß an individueller Freiheit mit gesellschaftlichem Zusammenhalt vereinbaren kann. Deshalb ist sie für fortschrittliche und freiheitsliebende Menschen weltweit gerade in nichtdemokratischen Gesellschaften nach wie vor beispielhaft und erstrebenswert.

Der zweite wichtige Punkt ist die intensive Auseinandersetzung mit dem Sinn und der Bewältigung menschlichen Leids, die dem Christentum in der Nachfolge des gekreuzigten Christus aufgegeben ist. Wie keine andere Religion hat das Christentum es vermocht, die unausweichliche Konfrontation mit dem Leid, die in jedem menschlichen Leben stattfindet, in ein positives und lebensbejahendes Menschen- und Gottesbild zu integrieren. Aus der Konfrontation mit dem Leiden Jesu geht eine zutiefst heilsame Kraft hervor, die es Menschen ermöglicht, das eigene Leiden anzunehmen, fremden Menschen im Leid beizustehen, die eigenen Schwächen anzuerkennen und anderen Menschen ihre Schwächen zu vergeben. Auf die heilsame Provokation des Kreuzes kann das Christentum, aber auch die gesamte die Welt, nicht verzichten.

Die beiden Punkte, die ich am Islam hervorheben möchte, stellen in gewisser Weise ein Gegenteil zu den oben genannten Eigenschaften des Christentums dar. Trotzdem halte ich sie ebenfalls für wertvoll und unersetzlich. Das zeigt, dass es im Dialog der Religionen nicht um ein entweder/oder bzw. ein richtig/falsch gehen kann, sondern um eine Wertschätzung der positiven Elemente einer je-

¹²⁷ In der heutigen Situation handelt es sich dabei um sehr unterschiedliche Kulturen. Eine christliche Verkündigung im säkularen Europa muss sich zwangsläufig von der Verkündigung im afrikanischen oder asiatischen Kontext unterscheiden. Die zentrale Aufgabe ist dabei, die Balance zwischen Einheit und Vielfalt zu wahren.

den Religion. In dieser gegenseitigen Wertschätzung kann eine gemeinsame Erkenntnis des göttlichen Grundes wachsen, auf dem diese unterschiedlichen Erscheinungsformen stehen.

Oben wurde die philosophische Differenzierung im Christentum erwähnt. Ihr gegenüber steht die islamische Grunderfahrung der Einheit. Diese Einheit wird erfahren und gelebt in der täglichen Gebetspraxis, die mit ihren ausgeprägten Gebetshaltungen Körper und Geist vereint; in der mystischen Einswerdung des Menschen mit Gott, wie sie die Sufi-Tradition lehrt; und schließlich im einheitlichen Lebens- und Gesellschaftsentwurf des Islam.

Gerade dieser letzte Punkt zeigt auch die Probleme und totalitären Versuchungen auf, die mit solch einem gesellschaftlichen Einheitskonzept auf religiöser Basis verbunden sind. Trotzdem, und gerade mit Blick auf die zahlreichen individuellen psychischen Probleme in den westlichen Gesellschaften, zeigt es sich, dass der Mensch ohne diese Erfahrung der Einheit nicht leben kann. Als Menschen brauchen wir ein geistiges Zentrum in unserer Seele und eine spirituelle Erfahrung von Einheit, um die unterschiedlichen Facetten unserer Persönlichkeit und die verschiedenen Rollenerwartungen, die an uns herangetragen werden, zusammenzuhalten und zu einer gelingenden Lebensgestaltung zu verbinden. Wie sich dieser vom Islam ausgehende Impuls der Einheit in ein konstruktives Miteinander der unterschiedlichen Weltanschauungen integrieren lässt, ist heute noch nicht absehbar und bedarf geduldigen Nachdenkens und vieler Gespräche. Klar ist jedoch, dass die islamische Betonung der spirituellen, aber auch der lebenspraktischen Einheit eine Herausforderung für die westliche Gesellschaftsform ist, in der eine immer weiter geführte Differenzierung der Lebensbereiche zu einer Zersplitterung des Individuums und einer tiefgreifenden Sinnkrise geführt hat.¹²⁸

Aus der Einheitserfahrung des Islam geht als zweiter Punkt ein wichtiger kultureller Wesenszug hervor: der Islam ist schön. Am deutlichsten sichtbar wird das in der Gestaltung der Moscheen. Moscheen sind Bauwerke mit einer wunderbaren Klarheit und Leichtigkeit; die Farbgestaltung und die Ornamente verbinden Abstraktion und menschliche Wärme. In zwangloser Weise sind sie Orte sowohl für die Gottesverehrung als auch für das soziale Leben. Sogar die Waschgelegenheiten in den Innenhöfen, die der rituellen Waschung von Füßen, Händen und Gesicht vor dem Gebet dienen, sind gleichzeitig praktisch angeordnet und ästhetisch gestaltet und verbinden dadurch Alltagsleben und Schönheit der Gestaltung. Diese Form der Durchdringung des Alltags mit religiös geprägter Schönheit ist eine Inspiration auch für die westliche Gesellschaft, in der Schönheit entweder hemmungslos kommerzialisiert oder aber auf bestimmte Orte beschränkt wird, die sogenannten „Kulturtempel“ wie Museen oder Konzerthäuser.

¹²⁸ In der katholischen Kirche ist die Einheitserfahrung in der Eucharistie, also der Abendmahlsfeier, verortet. Die Bischöfe und der Papst haben deshalb gute Gründe, wenn sie diese hier gegebene Einheitserfahrung nicht relativieren oder schmälern wollen, auch wenn das in der Ökumene mit den evangelischen Kirchen zu Spannungen führt.

Dieser ästhetische Sinn des Islam ist nicht ohne weiteres auf das Christentum übertragbar. Denn das Zentralgeschehen des Christentums ist ja ein Bruch, ein zutiefst hässliches und verzerrtes Ereignis, nämlich die Kreuzigung Jesu. Das wird an der Gestaltung der Kirchengebäude deutlich, in der ja die Darstellung des Leidens Jesu und, davon ausgehend, des Leidens vieler Heiliger und Märtyrer, eine große Rolle spielt.¹²⁹ Wie weiter oben gesagt wurde, ist diese Auseinandersetzung mit dem Leid ja gerade einer der zentralen positiven Wesenszüge des Christentums. Insofern stehen sich mit der Gestaltung der Schönheit im Islam und der Gestaltung des Bruches im Christentum zwei in sich schlüssige und universal wertvolle Konzepte gegenüber. Diese sind nicht miteinander vereinbar, aber in gewisser Weise komplementär.¹³⁰

Gerade in dieser Komplementarität können beide Ansätze auf ihre je eigene Weise inspirierend und hilfreich wirken, sie können unterschiedlich geprägte Wege zu Gott eröffnen. Deshalb ist zunächst einmal die gegenseitige Akzeptanz sowie eine gesunde Neugier auf die Werte des anderen entscheidend. Wie und in welcher Form sich beide Religionen beeinflussen, welche Erfahrungen, Gedanken und Grundhaltungen an welcher Stelle ihren Ort finden, das wird die Zeit, genauer gesagt der Geist Gottes zeigen. Uns Menschen bleibt der Auftrag, diesen Prozess möglichst friedlich zu gestalten.

7.4 Einbettung des Dialogs in die gesellschaftliche Wirklichkeit

Um die Möglichkeiten und Perspektiven des christlich-islamischen Dialogs richtig einschätzen zu können, ist es wichtig, sich über die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im Klaren zu sein. Diese sind in Westeuropa völlig anders als in den Ländern des Nahen Ostens und diese unterscheiden sich wiederum von der Situation in Afrika, wo christlich und islamisch geprägte Regionen aneinandergrenzen.

7.4.1 Die westlichen Demokratien

Die besten Bedingungen für ein gelingendes Glaubensgespräch auch über theologische Streitfragen gibt es in Westeuropa. Die westeuropäischen Länder sind weitgehend stabile Demokratien mit dem Recht auf freie Meinungsäußerung, in denen niemand befürchten muss, aufgrund seiner weltanschaulichen oder theologischen Haltung in Gefahr zu geraten oder Repressionen ausgesetzt zu wer-

¹²⁹ Besonders deutlich wird dies in Kirchengestaltungen des Barock, die die Schönheit besonders betonen möchten. Die Ästhetisierung des Leids, die dort anzutreffen ist, wirkt sentimental und verkitscht bis hin zu einer problematischen Faszination für den Schmerz. In christlichen Sakralbauten, die eine wirklich ausgewogene Schönheit ausstrahlen, etwa romanischen oder orthodoxen Kirchen, tritt die Darstellung des Leidens Christi hingegen stark zurück und wird ersetzt durch die Betonung des auferstandenen Christus.

¹³⁰ komplementär = sich ergänzend

den.¹³¹ Ein offener Meinungs austausch und eine Hinterfragung sowohl der eigenen Tradition als auch derjenigen des Dialogpartners sind möglich, auch wenn sich das gesellschaftliche Klima in den letzten Jahren durchaus verschärft hat.

Die Präsenz der Muslime in den westeuropäischen Ländern ist hauptsächlich durch die Einwanderung in den letzten fünfzig Jahren zustande gekommen. Dies bietet eine große Chance. Angesichts der Notwendigkeit, in einer neuartigen und fremden gesellschaftlichen Umgebung zurecht zu kommen, sind viele Muslime auf der Suche nach einer Neubewertung ihrer religiösen Traditionen. Gleichzeitig stellt dieser Zuzug muslimischer Einwanderer mit ihrer oftmals starken Religiosität eine Herausforderung an das etablierte Christentum dar, das in Westeuropa eine Schwächephase erlebt. Beide Religionsgemeinschaften suchen also nach neuen Antworten auf die Fragen der heutigen Zeit. Gleichzeitig befinden sie sich in einer Situation, in der die Konflikte der Vergangenheit nicht einfach weitergeführt werden können, ohne das Zusammenleben der Menschen in Europa massiv zu beeinträchtigen. Man kann also sagen, dass der christlich-islamische Dialog nicht nur möglich und sinnvoll, sondern auch notwendig ist.

An den europäischen Universitäten kann man den Dialog zwischen den Religionen auf akademischer Ebene führen. In den letzten Jahren hat es Neugründungen von Instituten gegeben, in denen dieser Dialog eine herausgehobene Rolle spielt, so etwas das Zentrum für Islamische Theologie in Münster, zu dessen Aufgaben auch die Ausbildung von islamischen Religionslehrern für staatliche Schulen zählt, sowie das Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften in Paderborn.

Parallel dazu gibt es auf lokaler Ebene zahlreiche christlich-islamische Begegnungsinitiativen, die von dem Engagement Ehrenamtlicher getragen werden. Über diese Initiativen können die Gläubigen an der Basis erreicht werden, deren Einbindung für das Gelingen einer Verständigung unabdingbar ist. Eine wichtige Aufgabe wird darin bestehen, die Ergebnisse der akademischen Forschung auch in diesen lokalen Basisinitiativen bekannt zu machen und zu einer Verbindung zwischen dem theologischen Diskurs und dem konkreten Zusammenleben der Religionen zu führen.

Die Flüchtlingskrise des Jahres 2015, die islamistischen Terroranschläge, das Erstarken rechtspopulistischer Parteien und die Wiederkehr nationalkonservativer und sogar faschistischer Ideologien stellen eine Gefahr für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft,

¹³¹ Das wird paradoxerweise gerade durch diejenigen bestätigt, die lautstark behaupten, dass wir uns in einer „Meinungsdiktatur“ befänden. Die Gewöhnung an die freie Meinungsäußerung hat bei diesen Menschen offensichtlich dazu geführt, dass sie schon verbale Zurückweisung und deutlich formulierte Kritik an ihren Auffassungen als Repression wahrnehmen. Angesichts dessen, was wirkliche Repression in anderen Erdregionen bedeutet, ist das eine traurige Absurdität.

Religion und Weltanschauung dar. Umso wichtiger ist eine Verständigung islamischer und christlicher Gemeinden, um gemeinsam ein Zeugnis gelingenden Zusammenlebens zu geben. Nirgendwo auf der Welt gibt es bessere Bedingungen dafür als in Europa. Es ist eine der zentralen Aufgaben der katholischen Kirche Europas, auf der Grundlage des Evangeliums und der Texte des 2. Vatikanums an diesem Dialog festzuhalten, ihn geduldig zu führen und dadurch zu einer Überwindung der jahrhundertelangen Gegnerschaft mit dem Islam zu kommen. Ich bin davon überzeugt, dass hierin der entscheidende Punkt liegt, in dem sich die Glaubensstärke und Glaubenstreue der Christen des 21. Jahrhunderts zeigen.

7.4.2 Die globalisierte Welt

Die Bedingungen für einen Dialog der Religionen oder auch nur für ein friedliches Zusammenleben von Christen und Muslimen in anderen Regionen der Erde weichen erheblich von der Situation in Westeuropa ab und variieren von Land zu Land so stark, dass eine pauschale Betrachtungsweise nicht möglich ist. Hier soll lediglich ein kurzes Schlaglicht auf die jeweilige Situation im Nahen Osten und in Afrika geworfen werden.

Auf der arabischen Halbinsel ist der Islam entstanden und auch in den anderen Ländern des Nahen Ostens war er schon sehr früh die dominierende Religion; hier hat er die Blütezeit der ersten islamischen Jahrhunderte erlebt. Auf der Basis des im Koran verankerten Konzepts der Religionstoleranz gab es über Jahrhunderte hinweg ein einigermaßen friedliches Miteinander von islamischer Mehrheitsgesellschaft und christlichen Minderheiten, von dem Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft dieser Erdregion stark profitiert haben.

Dieses Zusammenleben ist mittlerweile zu großen Teilen der Vernichtung anheimgefallen. Sowohl die innerislamische Radikalisierung als auch unkluges und zum Teil völkerrechtswidriges Eingreifen westlicher Staaten¹³² haben zu einer Zerstörung der christlichen Gemeinschaften und einer weitgehenden Vertreibung der Christen geführt. Die staatlichen Strukturen sind in vielen Ländern aufgelöst, es herrschen Terror und Bürgerkrieg. In dieser Situation ist an einen offenen und friedlichen Dialog, in dem auch strittige Themen zur Sprache kommen, nicht zu denken. Es kann nur darum gehen, die christliche Präsenz so weit wie möglich zu stabilisieren und insgesamt jede Möglichkeit zu einer Wiedergewinnung des Friedens und zum Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen wahrzunehmen. Eine konsistente und kluge westliche Außenpolitik, die sich nicht auf die Durchsetzung kurzfristiger Interessen beschränkt, sondern Aspekte der Menschenrechte und der Religionsfreiheit stärker zur Geltung bringt, könnte hier helfen, ist aber leider nicht in Sicht.¹³³

¹³² Beispielhaft sei hier der Einmarsch der USA in den Irak im Jahr 2003 genannt.

¹³³ Besonders problematisch ist meiner Meinung nach die seit Jahrzehnten andauernde Unterstützung und Militärpart-

Auf Dauer werden sich die arabischen und nordafrikanischen Länder einer tiefgreifenden Reform ihrer Gesellschaftsordnung und ihres Religionsverständnisses nicht entziehen können. Der überwiegende Teil der jungen Menschen möchte frei leben und ist von der westlichen Lebensart fasziniert. Die Frauen, die durch das Internet weltweite Vergleichsmöglichkeiten haben, werden ihre andauernde Unterdrückung durch ein traditionalistisches Rechtsverständnis nicht akzeptieren. Und es gibt ernstzunehmende Hinweise auf eine durchaus relevante Zahl von individuellen Hinwendungen zum Christentum.¹³⁴ Auch wenn die im sogenannten Arabischen Frühling aufgekeimten Hoffnungen mittlerweile erloschen sind, wird sich der dieser Bewegung zugrunde liegende Impuls wieder neu Bahn brechen, da die Bedürfnisse der Menschen ja bestehen bleiben. Alle diese Faktoren werden in den nächsten Jahrzehnten hoffentlich dazu führen, dass ein Zusammenleben von Christen und Muslimen auch in den Ländern des Nahen Ostens wieder möglich sein wird. Die Kirche sollte darauf vorbereitet sein, dass der Religionsdialog in einer solchen Situation eine wichtige Rolle spielen wird. Christlichen Ordensgemeinschaften kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, da sie durch ihr mutiges und gewaltfreies Ausharren auch in schwierigen Situationen Respekt in der muslimischen Bevölkerung genießen und außerdem im Koran ausdrücklich positiv erwähnt werden.¹³⁵

Für das Afrika südlich der Sahara stellt sich die Situation wiederum vollkommen anders dar. Jahrhundertlang war Afrika der islamische Kontinent schlechthin. Er war Ziel einer langsam nach Süden voranschreitenden Missionierung und aus arabischer Sicht eine wichtige Quelle für Rohstoffe und Sklaven. In der Sahel-Region entstanden islamische Staaten mit einer hoch entwickelten Kultur. Lediglich Äthiopien im Osten Afrikas war seit der Antike ein christliches Land.¹³⁶ Erst im Zuge der Einflussnahme der europäischen Kolonialmächte fasste das Christentum in weiten Teilen Afrikas Fuß. Die Verbreitung des Christentums in der afrikanischen Bevölkerung entwickelte allerdings eine Dynamik, die weit über die Kolonialzeit hinausreichte. Es entstand eine afrikanische Form des Christentums mit einer eigenen Spiritualität, die sogar zu einer eigenen vom Papst anerkannten katholischen Liturgie geführt hat, dem kongolesischen Ritus.¹³⁷ Afrikanische Kirchen waren schon früh selbständig und christliche Führungspersonlichkeiten spielten eine große Rolle bei der Überwindung der Kolonialherrschaft.¹³⁸ Heute gibt es fast so viele Christen wie Muslime in Afrika, und

nerschaft mit Saudi-Arabien, einem Land, das eine besonders engstirnige und menschenfeindliche Form des radikalen Islam zur Staatsdoktrin erhoben hat und diese weltweit, von Bosnien bis Uganda und von Indonesien bis Mali, propagiert und fördert.

¹³⁴ Solche Berichte sind immer mit Vorsicht zu betrachten, da diese Konversionen in islamischen Staaten ja illegal sind und deshalb im Verborgenen vollzogen werden. Ausführliche Einschätzungen der Situation in unterschiedlichen Ländern gibt das evangelikale Informationsportal www.opendoors.de

¹³⁵ Vgl. Kapitel 3.3

¹³⁶ Tatsächlich wird sogar schon in der Apostelgeschichte von der Bekehrung eines äthiopischen Hofbeamten berichtet. Hier wird deutlich, was für lange Traditionslinien die religiöse Entwicklung der Völker prägen (vgl. Apg 8,26-40).

¹³⁷ Vgl.: https://de.wikipedia.org/wiki/Zairischer_Messritus

¹³⁸ So war z.B. Leopold Senghor, der erste Staatspräsident des zu 95% muslimischen Senegal, ein Christ.

der Kontinent teilt sich in eine nördliche, muslimisch geprägte, und eine südliche, vom Christentum beeinflusste, Hälfte. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die Verwurzelung des Christentums oft nicht sehr tiefgehend ist und animistische und afrikanisch-traditionelle Vorstellungen und Rechtsformen weiterhin eine große Bedeutung für das Leben der Menschen haben.

Die Grenzlinie zwischen beiden Religionen erstreckt sich vom Westen, wo Länder wie die Elfenbeinküste und Nigeria in eine nördliche islamische und eine südliche christliche Hälfte geteilt sind, über die Zentralafrikanische Republik und den Südsudan bis nach Kenia, wobei die ostafrikanische Küste bis hin zu Tansania im Süden islamisch geprägt ist. In vielen dieser Länder leben Christen und Muslime friedlich zusammen, wozu auch beiträgt, dass die meisten afrikanischen Menschen an ideologischen oder theologischen Streitfragen nicht interessiert sind. Der Glaube des anderen, egal ob christlich, islamisch oder animistisch, wird grundsätzlich respektiert. Immer wieder kommt es aber auch zu Spannungen und gewaltsamen Auseinandersetzungen, die oft weniger mit Religion als mit ethnischen Rivalitäten und sozialen Konflikten zu tun haben. Aufgabe eines Religionsdialoges ist hier vor allem, in diesen Konflikten zu vermitteln und ein gemeinsames Klima der Verständigung und des Ausgleichs zu schaffen. Wenig beachtet von der westlichen Öffentlichkeit gelingt dies auch in vielen Situationen.¹³⁹ Gerade für die afrikanischen Probleme erweist es sich als außerordentlich wertvoll, dass mit dem Dokument „Nostra Aetate“ des 2. Vatikanums ein Fundament gelegt wurde, das diesen Ausgleich zwischen christlichen und islamischen Bevölkerungsgruppen auch theologisch begründet.

Die beiden kurzen Beschreibungen der nahöstlichen und der afrikanischen Probleme zeigen eindringlich, wie wichtig das Gelingen des Religionsdialoges in Europa ist. Hier können in einem vergleichsweise friedlichen und offenen Klima theologische Lösungen gefunden werden, die auch in anderen Erdregionen zu einer Befriedung der religiösen Gegensätze beitragen und dadurch helfen können, Krieg und Gewalt zu überwinden. Obwohl diese Konflikte immer auch soziale, wirtschaftliche und ethnische Ursachen haben, trägt die religiöse Dimension doch entscheidend zu ihrer Verschärfung oder aber zu ihrer Lösung bei. Europäische Christen und Muslime sollten sich in diesem Punkt ihrer Verantwortung bewusst werden und in ihrem Bemühen um gegenseitiges Verständnis und ein gemeinsames Hören auf den Willen Gottes nicht nachlassen. Wo sonst, wenn nicht hier, sollte diese Verständigung gelingen?

¹³⁹ Ein Beispiel dafür sind die gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der islamischen Seleka und der christlich geprägten Anti-Balaka in der Zentralafrikanischen Republik im Jahre 2013, in der Religionsführer beider Religionen gemeinsam zum Frieden aufgerufen haben (vgl. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/ausgezeichnete-manner-des-friedens>).

Schlusswort

Im Verlauf dieser Arbeit wurde neben vielem anderen auch spürbar, wieviel Hingabe, wieviel Nachdenken und wieviel Sehnsucht nach einer Beziehung zu Gott hinter dem Einsatz unzähliger Menschen für ihren Glauben und für das Verständnis dieses Glaubens steckt.

Um Glauben und Religion in unserer und für unsere Zeit zu deuten und zu verstehen, müssen wir diesen Einsatz fortsetzen, geduldig und leidenschaftlich. Es muss ein Einsatz unter veränderten Vorzeichen sein: nicht mehr die Abgrenzung der Religionen, das Beharren auf dem je eigenen, als absolut verstandenen Weg zu Gott ist der Auftrag. Sondern es geht um die Neuentdeckung der Gemeinsamkeiten und genauso um eine Offenheit für die Werte der jeweils anderen Religion.

Geschehen kann das nur auf der Grundlage einer Verankerung in der eigenen Tradition. Deshalb soll das letzte Wort dieser Arbeit dem heiligen Franz von Assisi gehören. Auf der Basis eines festen Glaubens an Jesus Christus und an die Wahrheit des Evangeliums war er in der Lage, den Muslimen friedlich und vorurteilsfrei zu begegnen und sich von ihrer Glaubenspraxis inspirieren zu lassen. Sein „Lobpreis Gottes“, den er kurz nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land verfasste, ist ein deutliches Echo der „Schönen Namen Gottes“, den 99 göttlichen Attributen, die in der islamischen Frömmigkeit eine so große Rolle spielen:

Lobpreis Gottes (Für Bruder Leo)

Du bist der heilige Herr,
der alleinige Gott,
der Du Wunderwerke vollbringst.

Du bist der Starke,
Du bist der Große,
Du bist der Erhabenste.
Du bist der allmächtige König,
Du heiliger Vater,
König des Himmels und der Erde.

Du bist der dreifaltige und eine Herr, der Gott aller Götter.

Du bist das Gute, jegliches Gut, das höchste Gut,
der Herr, der lebendige und wahre Gott.

Du bist die Liebe, die Minne.

Du bist die Weisheit.

Du bist die Demut.

Du bist die Geduld.

Du bist die Schönheit.

Du bist die Milde.

Du bist die Sicherheit.

Du bist die Ruhe.

Du bist die Freude.

Du bist unsere Hoffnung und Fröhlichkeit.

Du bist die Gerechtigkeit.

Du bist das Maßhalten.

Du bist all unser Reichtum zur Genüge.

Du bist die Schönheit.

Du bist die Milde.

Du bist der Beschützer.

Du bist unser Wächter und Verteidiger.

Du bist die Stärke.

Du bist die Erquickung.

Du bist unsere Hoffnung.

Du bist unser Glaube.

Du bist unsere Liebe.

Du bist unsere ganze Wonne.

Du bist unser ewiges Leben:

Großer und wunderbarer Herr,

allmächtiger Gott, barmherziger Retter.

Literaturverzeichnis

Quellen:

Die Bibel wird zitiert nach: Die Bibel. Einheitsübersetzung 1980

Der Koran wird zitiert nach: Der Koran. Aus dem Arabischen Übersetzt von Max Henning. 1960, Stuttgart: Reclam Verlag

Kirchliche Dokumente

Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Lateinisch – Deutsch, 41., verbesserte und erw. Ausg., Freiburg 2007. Abgekürzt DH

Dokumentes des Zweiten Vatikanischen Konzils:

Nostra aetate. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zitiert nach: *Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert* (1966): *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg ⁶1969. Abgekürzt NA.

Dei Verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, zitiert nach: *Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert* (1966): *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg ⁶1969. Abgekürzt DV.

Amirpur, Katajun, (Hrsg.) (2009): *Unterwegs zu einam anderen Islam - Texte iranischer Denker*. Freiburg i. Br.: Herder Verlag

Angenendt, Arnold (2007): *Toleranz und Gewalt – Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff Verlag

Apokryphe Bibel (1991). Augsburg: Pattloch Verlag

Bazargan, Mehdi (2006): *Und Jesus ist sein Prophet*. München: Verlag C.H. Beck

Bey, Essad (1993): *Mohammed*. München: dtv

Buber, Martin / Rosenzweig, Franz (1992): *Die fünf Bücher der Weisung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Bürkert-Engel, Barbara (2000): *Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen*. Münster: Lit Verlag

Demandt, Alexander (2007): Die Spätantike. München: C.H. Beck

Der Koran in der Übertragung von Friedrich Rückert (2012). Köln: Anaconda Verlag

Erguner, Kudsi (2005): Journeys of a Sufi Musician. London: Saqi Books

Franziskus – Jorge Maria Bergoglio (2013): Evangelii Gaudium. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, Bonn

Franziskus von Assisi (1984): Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi. Werl: Dietrich-Comelde Verlag

Hoebrechts, Jan (2001): Feuerwandler – Franziskus und der Islam. Kevelaer: Butzon & Bercker

Kamphoevener, Elsa Sophia von (1963): Islamische Christuslegenden. Zürich: Arche Verlag

Katechismus der Katholischen Kirche (1993). München: R. Oldenbourg Verlag

Kermani, Navid (2009): Warum hast Du uns verlassen? Bildmeditation, Neue Züricher Zeitung vom 14.3.2009

Körner, Felix, (Hrsg.) (2006): Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Freiburg i.Br., Herder Verlag

Khorchide, Mouhanad und von Stosch, Klaus (2018): Der andere Prophet - Jesus im Koran. Freiburg: Herder Verlag

Lull, Ramon (1998): Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Stuttgart: Reclam Verlag

W. Madelung: The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran. Orientalia Hispanica vol.1, ed. J.M. Barral, (Leiden: 1974)

Manselli, Raoul (1989): Franziskus, der solidarische Bruder. Freiburg: Herder Verlag

Pius IX. (1864): Syllabus Errorum, Enzyklika „Quanta Cura“. Zitiert nach:
http://kathpedia.com/index.php?title=Syllabus_errorum (Wortlaut)

Pius X. (1917): Codex Iuris Canonici. Zitiert nach:
<http://www.judentum.org/judenmission/christlicher-fundamentalismus/ostern-passah.html>

Sadrzadeh, Ali (2016): Rütteln an den Grundfesten der Schia. Abrufbar unter:
<http://de.qantara.de/content/exiliranische-gelehrte-rutteln-an-den-grundfesten-der-schia?nopaging=1>
[9.1.2017]

Schwager, Raymund (1995): Dogmengeschichte der Christologie – Vorlesungsmanuskript einer Vor-

lesung an der Universität Innsbruck. Abrufbar unter:
<https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/178.html> [9.1.2017]

Six, Jean Francois (1998): Abenteuer der Liebe Gottes – 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon. Würzburg: Echter Verlag

Spiegel, Paul (2003): Was ist koscher? Jüdischer Glaube – jüdisches Leben. München: Ullstein Verlag

Stosch, Klaus von (2009): Der muslimische Offenbarungsanspruch. Herder Korrespondenz Spezial 2/2009, S. 60-64. Abrufbar unter: https://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/fakultaet/Institute/kath-theologie/Systematische_Theologie/Prof._Dr._Klaus_von_Stosch/Publikationen/3._Artikel_Articles/20._Islam_ZKT.pdf [9.1.2017]

von Stosch, Klaus und Khorchide, Mouhanad (2018): Der andere Prophet - Jesus im Koran. Freiburg: Herder Verlag