

Hans Zirker

„Sagt nicht Drei!“

Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam

Mit aller verbalen Macht wehrt sich Karl Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ gegen die theologische „Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten“¹. Energisch hält er dagegen, daß sich der Islam seinen einen Götzen „gewissermaßen in Potenzierung allen sonstigen Heidentums“ aufbaue – nur in „noch größerer Primitivität“; deshalb sei es völlig verfehlt, hier Christen und Muslime in ihrem Glauben einander verbunden zu sehen: „Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, mit der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“² Doch noch der gereizte Ton dieser polemischen Abwehr läßt auf seine Weise eine Nähe der beiden Glaubenspositionen erkennen – in der Furcht, verwechselt oder auch nur ernsthaft aufeinander bezogen zu werden.

Im kontrastierenden Hintergrund steht letztlich die in der Aufklärung verbreitete Hochschätzung des islamischen Monotheismus, nach der „alles Wesentliche in Mahomets Lehre auf natürliche Religion hinauslaufe“³, „die mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war, und Mahomet selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus, indem er weit wahrhafter, weil vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zuschulden kömmt“⁴.

Wenn wir von unserem christlichen Verständnishorizont her auf den Islam schauen, sehen wir uns in eine Lage versetzt wie gegenüber keiner der großen Religionen sonst in unserer Welt: Nur der Islam formuliert sein Bekenntnis in ausdrücklicher Wahrnehmung des Christentums und letztlich in der Absetzung von ihm. Damit ist das Verhältnis vergleichbar dem der Christen gegenüber den Juden: Wie sich die neutestamentlichen Schriften immer wieder auf Israel und die Juden zurückbeziehen, so auch der Koran außerdem noch auf die Christen. Dabei sind diese für ihn nicht nur Gegenstand der Verkündigung – er spricht nicht nur über sie –, sondern sie sind immer wieder auch Adressaten – er spricht sie unmittelbar an. So auch an der Stelle, die in der Überschrift zitiert ist: „Ihr

Leute des Buchs, treibt es in eurer Religion nicht zu weit, und sagt über Gott nichts als die Wahrheit! Der Christus Jesus, der Sohn Marias, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten! Sagt nicht: Drei! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott“ (4, 171).

Grundlegende Voraussetzung des Koran ist dabei, daß er keinerlei neue Lehre bringen will, sondern nur das ins Bewußtsein rufen und bekräftigen, was die Menschen vom Anfang der Schöpfung an schon wissen mußten. Nach Sure 7, 172 waren alle Menschen schon vor ihrer irdischen Existenz von Gott zum Bekenntnis aufgefordert worden. „Bin ich nicht eurer Herr?“ Und alle sagten: „Doch, wir bezeugen es.“ So sollten sie sich ein für allemal festlegen – „damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.‘“

An dieses einfache Bekenntnis zu dem einen Herrn erinnerten die Propheten aller Völker und Zeiten, wenn es in Vergessenheit zu geraten drohte. Dementsprechend sagt Gott im Koran mit Blick auf die Christen: „Wir ließen nach ihnen [den früheren Propheten Israels] Jesus, den Sohn Marias, folgen, damit er bestätige, was von der Tora vor ihm war. Wir ließen ihm das Evangelium zukommen, das Rechtleitung und Licht enthält und das bestätigt, was von der Tora vor ihm war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herabgesandt hat; und diejenigen, die nicht nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat, das sind die Frevler“ (5, 46 f.).

Mohammed schließt sich demnach in seiner Verkündigung nicht nur an die vorhergehenden Propheten an, sondern er will inhaltlich auch in keiner Weise über sie hinausführen – entsprechend der Aufforderung von Sure 2 an alle Gläubigen: „Sagt: ‚Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt wurde, und an das, was herabgesandt wurde zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was Mose und Jesus zugekommen ist, und an das, was den Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied‘“ (2, 136). Daraus zieht der Koran schließlich die Konsequenz, daß die Muslime den „Leuten des Buchs“ trotz aller Differenzen sagen sollen: „Unser Gott und euer Gott ist einer“ (29, 46).

Freilich ist das christliche Bekenntnis zum dreifaltigen Gott für muslimische Theologie in doppelter Hinsicht eine „offenkundige Verderbnis“⁵: zum einen ein Abfall von „der *Natur*, in der Gott die Menschen erschuf“ (30, 30) – nämlich den einen Herrn anzuerkennen und sich selbst als dessen Diener zu verstehen –, und zum anderen von der *Verkündigung der Propheten*, die Gott sandte – auch von der Verkündigung Jesu.

Daß es den Juden und Christen zumeist nicht möglich war, die ursprüngliche Identität ihres Glaubens mit der Verkündigung des Koran zu erkennen, war die große Enttäuschung Mohammeds und führte faktisch zu der besonderen Reli-

gion „Islam“ – nach unserem üblichen Verständnis dieses Wortes. Aus islamischer Sicht dagegen müssen wir uns alle vom Anfang unserer Existenz her zunächst als „Muslime“ begreifen, das heißt in wörtlicher Übersetzung als Menschen, „die sich (Gott) anheimstellen“; Christen, Juden usw. werden wir dagegen erst durch die besonderen Bedingungen unserer Lebensgeschichte.

Dieses innerhalb des Spektrums der Religionen unserer Welt einmalige Selbstverständnis des Islam bedeutet für das Christentum eine unvergleichliche Herausforderung. In seinem Glauben an die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist für einen weiteren Propheten, für eine neue korrigierende Prophetie, die faktisch die Religionsgeschichte wieder öffnet und zu einer konkurrierenden Religion führen muß, kein Platz.

Das Mittelalter hindurch suchte man die gegebene Situation durch gewaltige Karikaturen Mohammeds und des Islam zu bewältigen; doch auch heute noch liegen die Verlegenheiten offen zutage: Das Zweite Vatikanische Konzil konnte bei seiner so bemerkenswert hochschätzenden Würdigung des Islam nichts sagen zu Mohammed, nichts zum Koran – noch nicht einmal die Wörter kommen vor (und im übrigen ist selbst vom „Islam“ als der Glaubensgemeinschaft nicht die Rede, sondern nur von den gläubigen „Muslimen“)⁶.

In der Theologie führt die unsichere Zurückhaltung gegenüber dem Islam weithin dazu, daß gerade diese eine der nichtchristlichen Religionen mehr oder minder unausgesprochen auf einem religiös und intellektuell relativ geringen Rang eingestuft wird. Da der Islam schon in seinen ersten Urkunden über das Christentum spricht – und besonders über dessen Lehre von der Gottessohnschaft Jesu und der Trinität Gottes –, ist die christliche Theologie von Anfang an bis heute geneigt, dem Islam ein kräftiges Maß theologischer Ignoranz oder Verständnislosigkeit zu unterstellen. Die Gegensätze werden dann vor allem auf flüchtige Kenntnisaufnahme des christlichen Glaubens zurückgeführt, auf mangelnde Vertrautheit mit den biblischen Traditionen, auf unzuverlässige Gewährsmänner und ähnliches mehr. Aber auch wenn all dies faktisch mit im Spiel ist, kann es der christlichen Theologie nicht hinreichen, sich darauf zu berufen.

Die Ablehnung der Trinität als Abwehr von Polytheismus

Wenn der Islam sich im Blick auf Gott mit aller Macht gegen irgendeine Dreiheit wendet, dann wehrt er in erster Linie die Vielheit von Göttern überhaupt ab. Polytheismus war in seiner ursprünglichen religiösen Umwelt ein selbstverständlicher Tatbestand. Da gab es nicht nur „den Gott“, *Allah*, sondern auch eine im Namen schon entsprechende Göttin *Allat*; daneben aber noch viele andere himmlische Akteure. Interessanterweise berichtet uns eine zuverlässige Überlieferung, daß im Heiligtum zu Mekka, als es durch Mohammed von den „Götzen-

standbildern“ gereinigt wurde, auch ein Bildwerk Marias und Jesu beseitigt wurde – mit angemessener Ehrfurcht⁷. Offensichtlich war die religiöse Landschaft Arabiens zur Zeit Mohammeds stark synkretistisch geprägt. Bestimmte Orte hatten ihre Schwerpunkte der Verehrung, besonders wenn sie wie Mekka Wallfahrtszentren waren; demnach waren auch bestimmte Stämme mit dem Kult besonderer Gottheiten verbunden. Wer reiste – und dies war die Lebensform sowohl der Nomaden wie der Handelsleute –, kam also immer wieder in den besonderen Einflußbereich anderer Götter. Dies schwächte zugleich das Ansehen und die Geltung jedes einzelnen. Deshalb scheint schließlich der Glaube an ein anonymes „Schicksal“, an den unerbittlichen Lauf der „Zeit“ (dahr), mächtiger gewesen zu sein als die Bindung an jeweils verehrte Gottheiten. So heißt es im Koran von den Ungläubigen: „Sie aber sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben; nur die Zeit läßt uns verderben.‘ Aber sie haben kein Wissen darüber; sie stellen nur Mutmaßungen an“ (45, 24).

In der Umwelt Mohammeds gab es jedoch auch einzelne Fromme, die – ohne einer konkreten Religion anzugehören, also auch ohne Christ oder Jude zu sein – nur einen einzigen Gott bekannten. Man nannte sie *Hanife*. Für den Islam sind sie die Zeugen dafür, daß sich die Menschen allen geschichtlichen Religionen voraus schon dem einen wahren Gott anheimstellten, das heißt „Muslime“ waren. So hält der Koran Juden und Christen kritisch entgegen: „Ihr Leute des Buchs, warum streitet ihr über Abraham, wo die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? ... Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war ein gottergebener Anhänger des reinen Glaubens [oder: ein muslimischer Hanif], und er gehörte nicht zu denen, die [Gott noch jemanden anderen] beigesellen“ (3, 65.67).

Mohammeds Botschaft schloß sich also dieser „Religion“ der Hanife an; doch im Unterschied zu deren Beschränkung auf die private Frömmigkeit ging es ihm darum, seine soziale Umgebung zu verändern. Dies rief den energischen und aggressiven Widerstand der Mekkaner hervor, wohl aus verschiedenen Gründen: Zum einen konnten sie die Bedeutung ihrer Stadt als Wallfahrtszentrum gefährdet sehen (doch die spätere Geschichte zeigte, daß diese Furcht letztlich nicht gerechtfertigt war); zum andern aber – vielleicht vor allem – sahen sich die Mekkaner durch die drohende Gerichtspredigt Mohammeds in ihrem Selbstbewußtsein getroffen. Mit den vielen Göttern hatte man sich auch moralisch günstiger arrangiert. Die Verkündigung des einen Gottes ließ diese selbstgefällige Beruhigung nicht mehr zu. Denen, die sagten: „Es gibt nur unser diesseitiges Leben; wir sterben, und wir leben, und wir werden nicht auferweckt“ (23, 37), hielt Mohammed die Worte des Koran entgegen: „Jeder wird den Tod erleiden. Ihr werdet euern Lohn am Tag der Auferstehung zugeteilt bekommen. Wer vom Feuer entfernt und in den Garten geführt wird, der hat das Ziel erreicht. Das diesseitige Leben ist nichts als eine betörende Nutznießung“ (3, 185).

Diesem Ernst des Gerichts gegenüber sollte es keinen Ausweg geben. Dafür stand das Bekenntnis zu dem einen Gott, der keinen anderen neben sich hat. Denn wo mehrere sind, können sie untereinander in Rivalität geraten, um ihre jeweiligen Einflußsphären streiten, und sich so ihre Macht selbst ruinieren. „Es gibt keinerlei Gott neben ihm, sonst würde jeder Gott das für sich wegnehmen, was er geschaffen hat, und die einen von ihnen würden sich gegen die anderen erheben“ (23, 91).

In die traditionelle Theologie ging dieser Gedanke als „der Beweis aus der wechselseitigen Behinderung“ ein: In der polytheistischen Welt müßten die Folgen des himmlischen Widerstreites über „den Lauf von Himmel und Erde, über die Bahnen von Sonne, Mond und Sternen und die Berechnung des Tages, der Nacht und der Stunden“ sichtbar sein, doch „da all dies harmonisch arbeitet, ist bewiesen, daß das Universum einen weisen und wissenden Lenker hat, dem niemand sein Lenken streitig macht und gegen dessen Berechnungen sich niemand stellt“⁸.

Wo Juden und Christen nicht unzweifelhaft mit gleicher Radikalität auf der Einzigkeit Gottes bestehen wie der Koran, sieht dieser sie im Bannkreis des Polytheismus. Die massivsten Vorwürfe treffen dabei die Christen: „Sie sagen: ‚Gott hat sich ein Kind genommen.‘ Nein! Ihm gehört, was im Himmel und auf der Erde ist. Alle sind ihm ergeben“ (2, 116). „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Christus, der Sohn Marias.‘ Der Christus sagte: Ihr Kinder Israels, dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn! Wer Gott beigesellt, dem verwehrt Gott den Garten. Seine Heimstatt ist das Feuer. Die Unrecht tun, werden keine Helfer haben. Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhaft Strafe treffen“ (5, 72f.).

So unterscheiden sich die Christen nach der Überzeugung des Koran in ihren Vorstellungen nicht von den Polytheisten, die meinen, Gott würde sich mit einer Frau paaren, um so ein Kind zu bekommen. Auf sie trifft also auch zu, was Sure 6 allgemeiner sagt: „Sie haben Gott Teilhaber gegeben: ... sie haben ihm Söhne und Töchter angedichtet ohne Wissen. ... Der Schöpfer der Himmel und der Erde – woher soll er ein Kind haben, wo er doch keine Gefährtin hat?“ (V. 100f.).

Wir finden im Koran nicht den geringsten Ansatz dafür, die christliche Rede vom Sohn Gottes von dieser polytheistischen abzuheben. Bezeichnenderweise lautet ein Argument in Sure 5, 75: „Der Christus, der Sohn Marias, ist nichts anderes als ein Gesandter. Seine Mutter ist eine aufrichtige Frau. Beide aßen Speise ...“ Damit scheint der nichtgöttliche, ganz menschliche Charakter bewiesen. Dementsprechend verweist der mittelalterliche muslimische Theologe Al-Ghazâlî (gest. 1111) in seiner „Schrift wider die Gottheit Jesu“ auf Jesu „Sprache,

Müdigkeit, Hunger, Durst, Schlaf, die Geburt von einer Mutter und – wie sie meinen, daß es sich bei der Kreuzigung gezeigt habe – Schmerzempfindung, wenn er sagte: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“; und die Folgerung scheint hier eindeutig: „Das alles macht unmöglich, daß er Gott ist“⁹.

So wird schließlich in Sure 5 Jesus selbst von Gott zur Rechenschaft gezogen: „Jesus, Sohn der Maria, warst du es, der zu den Menschen sagte: Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern?“ Er sagte: ‚Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, so wüßtest du es... Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was du mir befohlen hast, nämlich: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!‘“ (5, 116f.).

Nun könnte man es sich gerade mit Berufung auf dieses Zitat leichtmachen und in ihm den Beweis dafür finden, daß hier Mohammed in völliger Unkenntnis des christlichen Dogmas einem massiven Irrtum unterlegen sei; denn selbstverständlich trifft dies nicht die christliche Trinität. Aber zum einen wissen wir nicht, ob sich hier der Koran nicht doch gegen Vorstellungen wendet, die zur Zeit Mohammeds faktisch unter bestimmten christlichen Gruppen verbreitet waren und ihre Frömmigkeit prägten; zum andern – und dies ist erheblicher – entspricht das, was Jesus in dieser Sure als sein Bekenntnis bekräftigt („Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!“), in der theologischen Struktur letztlich dem, was wir aus den neutestamentlichen Evangelien als Glauben Jesu entnehmen können; selbst das Johannesevangelium läßt ihn noch beten: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“ (17, 3).

Muslimische Theologen entnehmen heute mit Zufriedenheit und nicht selten auch mit einer gewissen Schadenfreude den Veröffentlichungen unserer Exegeten das Eingeständnis, daß Jesus sich nicht selbst als Gott verkündet habe¹⁰; und sie weisen darauf hin, daß man dies schon immer hätte wissen können, wenn man nur auf den Koran gehört hätte. Selbst in religiösen Kleinschriften, wie sie etwa an den Buchständen vor Kairos Moscheen ausgelegt sind, registriert man in polemischer Vereinfachung die Ergebnisse christlicher Bibelwissenschaft.

Aber erheblicher als eine solche vordergründige Herausforderung ist der Tatbestand, daß es dem Christentum mit seiner Entfaltung der Christologie – und den vielfältigen Streitigkeiten darüber, die auch der Koran registriert – nicht gelang, von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus so zu sprechen, daß der Vorwurf des Polytheismus erst gar nicht aufkommen konnte. Sein Bekenntnis zu Christus erfährt vielmehr bis heute gerade aus der unmittelbaren religionsgeschichtlichen Umgebung deutlichen Widerspruch: „Die von Judentum und Islam an die Adresse des Christentums gerichtete Frage lautet: Ist das Christentum mit seinem trinitarischen Bekenntnis dem Bekenntnis zum einen Gott nicht doch wieder untreu geworden?“¹¹ Freilich können wir auf eine derartige rhetorische Frage theologisch leicht antworten: Nein, die christliche Gotteslehre ist selbst-

verständlich nicht polytheistisch. Die Frage könnte jedoch auch anders lauten: Hat die christliche Dogmengeschichte für viele Menschen – insbesondere Juden und Muslime, aber vielleicht auch für zahlreiche Christen, die sich im Lauf der Geschichte dem Islam anschlossen – das Bekenntnis zu dem einen Gott verdunkelt, gefährdet, belastend kompliziert? Dann werden wir uns mit der Beantwortung der Frage schwerer tun.

Das Bekenntnis zur Einheit Gottes in den Konsequenzen muslimischen Glaubens und Lebens

Das muslimische Bekenntnis „Es gibt keinen Gott außer dem einen Gott“ ist eine negative Formulierung, wendet sich also gegen andere Annahmen. Dies haben wir gerade gesehen. Doch gewinnt es seine eigentliche Bedeutung nicht aus solchem Gegensatz, nicht aus der Ablehnung von anderem. Die Verkündigung des Koran artikulierte sich in dem Maß nachdrücklicher monotheistisch, als sie die Mekkaner von der *Unausweichlichkeit des Gerichts*, von der *uneingeschränkten Macht des Schöpfers* überzeugen wollte.

Wie der jüdisch-christliche Glaube setzt der muslimische sein Vertrauen darauf, daß die gesamte Welt, die Geschichte aller Völker und das Leben jedes Menschen in der Hand und im Blick einer einzigen Macht liegt; kein Raum und keine Zeit soll sich ihr entziehen, sich ihr gar entgegenstellen können. Darin besteht letztlich der Kern jedes monotheistischen Bekenntnisses. In Ps 139, 7–12 lesen wir: „Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nehme ich die Flügel des Morgenrots und lasse mich nieder am äußersten Meer, auch dort wird deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen. Würde ich sagen ‚Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben‘, auch die Finsternis wäre für dich nicht finster, die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie Licht.“ Und ganz ähnlich verkündet der Koran: „Gottes ist der Osten und der Westen. Wohin immer ihr euch wendet, dort ist das Antlitz Gottes. Gott ist umgreifend und wissend“ (2, 115). Die Wirklichkeit soll im Grund nicht bestimmt sein von Abgrenzung und Zwiespalt, von Widerspruch und Rivalität, sondern sie soll ihren Bestand haben in umfassender Ordnung, aus der Einheit eines Willens.

In diesem Sinn sagt der berühmte „Thronvers“ von Sure 2, für Muslime eine der bekanntesten Stellen des Koran: „Gott – es gibt keinen Gott außer ihm, dem Lebenden, dem Beständigen. Nicht überkommt ihn Schlummer und nicht Schlaf. Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Wer ist es, der bei ihm Fürsprache einlegt, außer mit seiner Erlaubnis? Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, sie aber begreifen nichts von seinem Wissen, außer was er

will. Sein Thron umfaßt die Himmel und die Erde, und es fällt ihm nicht schwer, sie zu bewahren. Er ist der Erhabene, der Gewaltige“ (2, 255). Dementsprechend bindet Sure 3, 18 das Bekenntnis zum einen Gott an das Vertrauen, daß durch ihn die Welt die erhoffte soziale Ordnung gewinne: „Er setzt die Gerechtigkeit durch. Es gibt keinen Gott außer ihm, dem Mächtigen, dem Weisen.“

Damit hat das monotheistische Bekenntnis für den Islam zugleich auch eine eminent *politische Dimension*: Es ist Ausdruck für den entschiedenen Willen, Einheit herzustellen und zu wahren, letztlich die gesamte Menschheit zusammenzuführen. Goethe faßte deshalb Mohammeds Wirken in das pointierte Wort: „Nur durch den Begriff des Einen / hat er alle Welt bezwungen.“¹² In der für den Islam programmatischen Vokabel „at-tawhīd“ – „die Einigung“¹³ – ist der Blick auf Gott mit dem auf die gesellschaftliche Realität untrennbar verbunden.

Diejenigen, die Gott noch jemanden „beigesellen“, setzen auf die Partikularität ihrer Sondergruppen; sie wollen nicht das eine Haus des Friedens, sondern den Zwiespalt. „Viele von den Leuten des Buchs möchten euch gern, nachdem ihr gläubig geworden seid, wieder zu Ungläubigen machen, aus dem Neid ihrer Seelen, nachdem ihnen die Wahrheit deutlich wurde“ (2, 109). „Sie sagen: ‚Nur die werden den Garten betreten, die Juden oder Christen sind.‘ Das sind ihre Wünsche. Sag: ‚Bringt euren Beweis, falls ihr wahr redet!‘ ... Die Juden sagen: ‚Die Christen haben keine Grundlage‘; und die Christen sagen: ‚Die Juden haben keine Grundlage.‘ Dabei lesen sie das Buch. So reden diejenigen, die nicht Bescheid wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das urteilen, worüber sie uneins waren“ (2, 111.113). Gott will die Einheit der Menschen – „aber sie spalteten sich in ihrer Sache untereinander nach Büchern auf, und jede Partei freute sich über das, was sie hatte. Laß sie für eine Weile in ihrem Abgrund“ (23, 53 f.).

Demgegenüber setzt der Koran auf die eine muslimische Glaubensgemeinschaft – die „*Umma*“ –, die dem einen Gott entspricht und in der die Zersplitterung der Menschheit überwunden sein müßte: „Haltet alle am Seil Gottes fest, und spaltet euch nicht! Gedenket der Gnade Gottes euch gegenüber, als ihr Feinde wart und er Vertrautheit zwischen euren Herzen stiftete, so daß ihr durch seine Gnade Brüder wurdet; und als ihr euch am Rande einer Feuergrube befandet und er euch davor rettete. So macht euch Gott seine Zeichen deutlich ... Seid nicht wie diejenigen, die sich spalteten und uneins wurden, nachdem die klaren Beweise zu ihnen gekommen waren. Bestimmt ist für sie eine gewaltige Strafe“ (3, 103.105).

Es ist für Muslime ein gewaltiges Trauma, daß auch unter ihnen bald nach dem Tod des Propheten die Zerwürfnisse einsetzten und sie bis heute ein Bild der Zerstrittenheit abgeben. Gegenwärtig wird es angesichts mancher politischer, kultureller und religiöser Aufbrüche etwas von Zuversicht überdeckt; aber der melancholische Rückblick in die Vergangenheit des Ursprungs in Mekka und

Medina liegt immer nahe. Schon vom Propheten überliefert seine erste Biographie aus dem 8. Jahrhundert, daß er unmittelbar vor seinem Tod beim Gang über den Friedhof ausgerufen habe: „Friede sei über euch, o ihr Volk der Gräber! Freut euch, daß ihr nicht mehr seid, wo die Lebenden sind! Wie Fetzen der finsternen Nacht nahen die Versuchungen [oder nach späterem Sprachgebrauch: Bürgerkriege, Spaltungen der Gemeinde], eine nach der anderen, die letzte schlimmer als die erste.“¹⁴ Der Glaube an den einen Gott verlangt nach muslimischer Überzeugung auch in den irdischen Verhältnissen die Anerkennung letztlich nur einer einhelligen Autorität; aus dem Bekenntnis: „Das Urteil liegt allein bei Gott“ (6, 57) folgt als religiös-politische Konsequenz: „Ihr Gläubigen, gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und denen von euch, die den Befehl haben! Wenn ihr über etwas streitet, so bringt es vor Gott und den Gesandten, falls ihr an Gott und den Jüngsten Tag glaubt. Das ist besser und führt zu einem schöneren Abschluß“ (4, 59)¹⁵.

So kann sich der Islam infolge seines radikalen Monotheismus auch nicht den neuzeitlichen Vorstellungen einer säkularen Welt mit einer Pluralität religiösweltanschaulicher Standorte und einer Trennung von religiösem und staatlichem Zuständigkeitsbereich anschließen. „Säkularisierung“ ist im muslimischen Raum durchweg ein schlimmes Schmähwort für die westlich dekadenten Verhältnisse, in denen das Christentum seine prägende Kraft verlor und die Gesellschaft dem moralischen Ruin überließ¹⁶. Wer dagegen bekennt, daß es einen Gott gibt, dem alles untersteht, der wird seinem Willen keinen Lebensbereich entziehen. Der Satz des Koran „Gott gehört die Herrschaft der Himmel und der Erde“ (9, 116) hat wohl auch wie die ähnliche Bitte des Vaterunsers eine eschatologische Dimension – Gott wird seine Herrschaft durchsetzen –, aber weit mehr als im neutestamentlichen Zusammenhang wird hier ein Anspruch erhoben über die gegenwärtige Welt in all ihren Dimensionen.

Zugleich wird Gott selbst jedoch mit dem Bekenntnis zu seiner absoluten Einzigkeit aller weltlichen Wirklichkeit radikal entzogen. Er läßt ihr seine Weisungen zukommen, teilt sich ihr aber selbst nicht mit; denn nichts Welthaftes könnte ihn vermitteln; nicht einmal im Vergleich kann ihm etwas zur Seite gestellt werden. „So führt für Gott keine Gleichnisse an! Gott weiß; ihr aber wißt nicht“ (16, 74). Alle Offenbarung Gottes gewährt uns nur eine Sprache über ihn, die für uns zuverlässig hinreicht, ohne daß wir zu sagen wüßten, wie sie auf Gott zutrifft. Deswegen kann muslimische Theologie beschwörend sagen: „Denkt über alles nach, nur nicht über das Wesen Gottes!“¹⁷ Über dieses Problem der Leistungsfähigkeit religiöser Sprache gab es in muslimischer Theologie heftige Auseinandersetzungen.

Der radikal eine Gott ist zugleich der absolut Verborgene. Er ist uns nahe; aber wir haben keinen Zugang zu ihm. Nur wer ihm etwas oder jemanden beigesellt, meint, es gäbe zu ihm Vermittlungen. Deshalb betont der Koran: „Gäbe es

neben ihm noch Götter, wie sie [die Ungläubigen] sagen, dann würden sie nach einem Weg suchen, zum Herrn des Thrones zu gelangen“ (17, 42). Dieser Weg aber ist verwehrt.

Deshalb kann man jedoch keinesfalls sagen – wie man dies gelegentlich auf christlicher Seite tut –, daß Gott für den Islam „der starre, unbewegte, einsame Gott“ wäre, für den biblischen Glauben dagegen „der lebendige Gott in liebender Gemeinschaft“¹⁸; daß man Gott außerhalb des trinitarischen Glaubens für „ein höchst einsames Wesen“ hielte, „das als Gegenüber notwendig der Welt bedürfte und das eben damit sein Gottsein verlieren würde“¹⁹. Eine solche Alternative ist viel zu grob. Auch nach dem Koran ist Gott „barmherzig und liebevoll“ (11, 90); er wendet sich den Gläubigen zu als denjenigen, „die er liebt und die ihn lieben“ (5, 54)²⁰. Freilich hebt dies nach muslimischer Überzeugung nicht die Distanz von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf in einer sie umgreifenden Gemeinschaft auf; und keinesfalls macht er gar Gott der Menschen bedürftig.

Die Anerkennung der Einheit und Einzigkeit Gottes ist demnach für den Islam die unabdingbare Voraussetzung und Forderung des rechten Glaubens schlechthin – von seiner spirituellen und theologischen Bedeutung bis zu seinen politischen Konsequenzen. Alle menschlichen Vergehen dürfen mit der Barmherzigkeit Gottes rechnen, nicht aber die Verweigerung dieses Bekenntnisses: „Wahrlich, Gott vergibt nicht, daß ihm beigesellt wird; doch er vergibt, was darunter ist, wem er will. Aber wer Gott beigesellt, der hat eine gewaltige Sünde ausgeheckt“ (4, 48). Nach der uns christlich gewohnten Sprache wäre dies also „die Sünde wider den Heiligen Geist“, von der es im Evangelium ebenfalls heißt: „Aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben“ (Mt 12, 31).

Das christliche Bekenntnis zu Gott angesichts des muslimischen Monotheismus

Für das Verhältnis des christlichen und des muslimischen Glaubens an Gott ergab sich im Vorhergehenden, daß zwar einerseits die im Koran abgelehnte Dreiheit Gottes und Gottessohnschaft Jesu dem christlichen Bekenntnis nicht entspricht und deshalb das, was Christen mit ihrem trinitarischen Gottesbild meinen, im Koran nirgends auch nur andeutungsweise im Blick ist; daß aber andererseits die Verkündigung des Koran trotzdem der christlichen Lehre vom dreifaltigen Gott prinzipiell entgegensteht; eine versöhnende Vermittlung ist nicht in Sicht.

Diese Situation läßt aber immer noch die Frage zu, ja macht sie sogar dringlich, ob und wie sich der christliche Glaube angesichts des muslimischen Monotheismus überhaupt verständlich formulieren kann. Dies ist nicht erst ein Problem des interreligiösen Dialogs, sondern schon des christlichen Selbstverständ-

nisses in der Wahrnehmung des Islam²¹. Vor allem drei Gesichtspunkte sind dabei erheblich, die gewiß nicht die ganze Trinitätstheologie ausmachen, aber im Gespräch mit dem Islam beachtet werden sollten – zum Gewinn vielleicht auch für ein einfacheres christliches Reden von Gott:

1. Christen bekennen auf der Grundlage der neutestamentlichen Zeugnisse, daß sie selbstverständlich und ohne Einschränkung im Glauben Israels stehen wollen.

„Niemand ist gut außer Gott, dem einen“, lesen wir als ein Wort Jesu in den Evangelien nach Markus (10, 18) und Lukas (18, 19). „Gott ist einer“, schreibt Paulus in zweien seiner Briefe (Röm 3, 30; Gal 3, 20). „Du glaubst: Es gibt nur den einen Gott – und damit hast du recht“, lesen wir im Jakobusbrief (2, 19), einer relativ späten Schrift des Neuen Testaments. Was immer Christen darüber hinaus noch sagen mögen, es darf nicht gegen diese Grundüberzeugung stehen, die sie vom jüdischen Glauben gewonnen haben. Das zentrale biblische Wort „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist einziger Herr“, dieses Wort, das als Rede von Mose an sein Volk überliefert ist (Dtn 6, 4), greift im Neuen Testament Jesus auf, als ihn einer der Schriftgelehrten fragt: „Welche Weisung ist die allererste?“ – „Da antwortete Jesus: Die erste ist: Höre Israel: Der Herr, unser Gott, ist einziger Herr“ (Mk 12, 28 f.).

2. Daß sich Gott offenbart, heißt nach biblischem Glauben letztlich: Er teilt sich uns selbst mit.

Im Verständnis der Bibel läßt Gott den Menschen nicht nur seine Weisung zukommen; er sagt ihnen nicht nur etwas, sondern er geht selbst auf sie zu, damit sie mit ihm Gemeinschaft haben; er will also nicht nur unter den Menschen Gemeinschaft stiften, sondern mit ihnen. Dementsprechend vergleicht der Prophet Hosea die Beziehung Israels zu Gott mit einer Ehe und läßt ihn zu seinem Volk sagen: „Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen; ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen“ (2, 21 f.). Und beim Propheten Jeremia mahnt Gott sein Volk mit den Worten: „Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist“ (2, 2).

So sieht die christliche Theologie – in der Entfaltung der biblischen Glaubenszeugnisse – auch die *Gnade* Gottes letztlich nicht als bloße Unterstützung, Leitung, Rettung durch Gott, sondern als Gegenwart Gottes selbst: Er läßt die Menschen an seiner eigenen Wirklichkeit, seinem Leben teilhaben, so daß schließlich der 2. Petrusbrief – in einer sehr gewagten Sprache – den Gläubigen sagen kann, daß „ihr ... an der göttlichen Natur Anteil erhaltet“ (1, 4). Der christliche Glaube hat mit der Formulierung des Paulus das Ziel vor Augen, daß am Ende „Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15, 28). Der Weg der Menschen führt demnach nicht nur in die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern zugleich über

diese hinaus zu Gott selbst. (In der islamischen Welt finden wir dieses Denken bei der Mystik und dem von ihr ausgehenden Strom einer Frömmigkeit, die erfüllt ist von der alles umgreifenden Wirklichkeit Gottes.)

In solcher Sicht liegt es nahe, daß die Bibel Gott nach dem Bild familiärer Beziehungen auch *Vater* nennen kann, nicht nur im Blick auf Jesus von Nazaret, sondern auch schon für das Volk Israel und seinen König, etwa David und Salomo. Sie alle können „Söhne“ Gottes heißen. In diesem Sinn nennt Paulus Jesus den „Erstgeborenen von vielen Brüdern“ (Röm 8, 29); in Gemeinschaft mit ihm sind sie also alle „Kinder Gottes“. Damit steht Paulus schließlich auch der Sprache Jesu selbst nahe, der für Gott die Anrede „Vater“ wählte, dabei sogar recht ungewöhnlich das besonders familiär-innige Wort „Abba“; der seine Jünger aufforderte, ebenso zu beten, und in der Bergpredigt seinen Zuhörern sagt: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet“ (Mt 5, 44f.).

Damit die Unvergleichlichkeit Gottes dennoch nicht vergessen werde, lehrt Jesus in einem der Evangelien: „Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel“ (Mt 23, 9). So ist die biblische Rede vom „Vater“ und seinen „Kindern“ deutlich abgesetzt von den irdischen Beziehungen, die auf geschlechtlicher Zeugung und biologischer Abstammung beruhen.

Gelegentlich wird dies auch von muslimischen Theologen gesehen, aber den Christen gerade apologetisch entgegengehalten unter der offensichtlichen Annahme, daß diese sich nach ihrer dogmengeschichtlichen Vergangenheit einer solchen übertragenen Bedeutung keinesfalls mehr anschließen könnten²². Hier müßte eigentlich eine weiterreichende Verständigung möglich sein, zumal man auch von muslimischer Seite schon darauf verwiesen hat, daß der Koran der biblischen Benennung Gottes als „Vater“ nicht völlig fernstehe, wenn er seinerseits Gott immer wieder den „Barmherzigen und Erbarmenden“ nennt²³. Doch trotz alledem sind an dieser Stelle die Differenzen der religiösen Sprache letztlich theologisch und spirituell so erheblich, daß man nicht mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus sagen kann: „Das Bekenntnis zum einen Gott, dem allmächtigen Vater, ist Christen und Juden, in etwa auch den Muslimen, gemeinsam.“²⁴

3. Nach biblischem Glauben läßt Gott seine Nähe erkennen in der Liebe der Menschen.

Nirgends in den Evangelien sagt Jesus selbst, daß er „Gott“ sei; aber diejenigen, die sahen, wie er für sie da war, wie er sie lehrte, mit ihnen lebte und schließlich am Kreuz starb, sie erkannten in ihm die Zuwendung, die Nähe, die Offenbarung Gottes. Der Mensch Jesus wurde für sie die Stelle, an der sie sagen konnten: Wir haben erfahren, daß Gott mit uns ist.

Dies macht gerade das Johannesevangelium deutlich, das in seiner Weise, über

Jesus Christus zu sprechen, am weitesten geht. Wo sich hier zunächst Jesus bendend an den „einzigen wahren Gott“ wendet, ist er selbst also gerade nicht „Gott“, sondern „der Gesandte“ (17, 3); Gott steht ihm als der andere gegenüber. Wenig später aber bekennt im selben Evangelium einer der Jünger seinen Glauben, indem er sich Jesus mit den Worten zuwendet: „Mein Herr und mein Gott“ (20, 28). Damit soll jedoch das vorhergehende Gebet Jesu nicht aufgehoben sein, sondern erfüllt werden: daß Menschen durch den Mitmenschen Jesus und in ihm „den einzig wahren Gott“ erkennen.

Deshalb hängen in christlicher Theologie *Gotteslehre* und *Anthropologie* eng miteinander zusammen: Von Gott zu sprechen verlangt, daß man dabei auf den Menschen schaut. Die eine Perspektive ist nicht ohne die andere zu haben; beide erhellen einander. Für muslimische Theologie ist ein solcher Zusammenhang nicht gegeben; es kann ihr nur darum gehen, den *Willen* Gottes zu erkennen, nicht *ihn selbst* – gar vermittelt über das Selbstverständnis des Menschen. Wo dieser Unterschied übersehen wird, kann Theologie geradezu „als Dialoghinder-
nis“²⁵ wirken.

Demgegenüber wäre es für das komplizierte Verhältnis von Christentum und Islam schon ein Gewinn, wenn sich die schlichte Einsicht durchsetzte, daß es bei dem trinitarischen Glauben der Christen nicht um die Zahlen „eins“ und „drei“ geht; schon gar nicht (wie muslimische Apologetik vielfach immer noch anzunehmen scheint) darum, daß Jesus ein Mensch war – diese Überzeugung müßte allen Seiten eine selbstverständliche Gemeinsamkeit sein –, sondern daß nach christlichem Glauben ein Mensch als Zeichen Gottes, als seine Sprache, seine Gegenwart erfahren werden kann. Dann wird allerdings auch „der Gegensatz zwischen dem eschatologischen Anspruch Jesu einerseits (mit der christlichen Theologie und Trinitätslehre als Folge) und der Prophetie Mohammeds andererseits (mit der Folge der Unüberholbarkeit des Korans)“²⁶ um so deutlicher hervortreten.

ANMERKUNGEN

¹ Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1 (Zollikon 1948) 505. ² Ebd.

³ G. E. Lessing, Von der Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten (1774), in: Lessings Werke, Bd. 18 (Berlin 1970) 46.

⁴ Ders., Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit, ebd. Bd. 17, 186, von Lessing offensichtlich genüßvoll referierend wiedergegeben.

⁵ So der muslimische Theologe Ibn Taymiyya (gest. 1328): Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiyya an den König von Zypern (Würselen 1984) 26.

⁶ Vgl. H. Zirker, Christentum und Islam (Düsseldorf 1989) 46–52.

⁷ Vgl. A. J. Wensinck, Ka'ba, in: Handwörterbuch des Islam (Leiden 1976) 240.

- ⁸ F. Kholeif, Der Gott des Korans, in: Der Gott des Christentums und des Islams, hrsg. v. A. Bsteh (Mödling 1978) 72.
- ⁹ Zit. in: Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie. Jesus der Offenbarer I, bearb. v. F.-J. Niemann (Graz 1990) 119.
- ¹⁰ Vgl. Salâh al-'Adjmâwî, *nasrâniyya îsâ wa masihiyyat bûlus* (Das Christentum Jesu und das Christentum des Paulus) (Kairo 1409/1989) 199–234 („Die Reden der Wissenschaftler des Westens über die Verkündigung der Inkarnation Gottes im Christus, dem Herrn“).
- ¹¹ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 294.
- ¹² J. W. von Goethe, West-östlicher Diwan, in: Weimarer Ausg., Bd. 6, 289.
- ¹³ Vgl. aus der Neuzeit vor allem M.'Abduh, *Risâlat at-tawhid* (Kairo 1897), engl.: *The Theology of Unity* (London 1966).
- ¹⁴ Ibn Ishâq, Das Leben des Propheten (Tübingen 1976) 147.
- ¹⁵ Zum Zusammenhang von Monotheismus und politischer Herrschaft vgl. T. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 2 (München 1981) 101.
- ¹⁶ Vgl. P. Antes, Ethik und Politik im Islam (Stuttgart 1982) 15–17; B. Tibi, Die Krise des Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter (München 1981) 162 f.
- ¹⁷ Ibn 'Abbas (gest. 688), zit. bei F. Kholeif (s. Anm. 8) 70.
- ¹⁸ Ev. Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens (Gütersloh 1975) 411.
- ¹⁹ W. Kasper (s. Anm. 11) 295, im Vergleich von Judentum, Christentum und Islam rhetorisch fragend.
- ²⁰ Vgl. A. Falaturi, Der Islam – Religion der Rahma, der Barmherzigkeit, in: *Universale Vaterschaft Gottes*, hrsg. v. dems. (Freiburg 1987) 67–87.
- ²¹ Vgl. R. Caspar, Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung, in: *Concilium* 21 (1985) 46–54.
- ²² Vgl. Hâmid 'Abd al-Qâdir, *al-islâm, zuhûruhu wa-ntisârûhu* (Der Islam – sein Erscheinen und sein Sieg) (3. Aufl., Kairo o. J.) 45; S. al-'Adjmâwî (s. Anm. 10) 114.
- ²³ Vgl. A. Falaturi (s. Anm. 20).
- ²⁴ Kath. Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Kevelaer 1985) 75.
- ²⁵ Vgl. P. Antes, Theologie als Dialoghindernis, in: „Ihr alle aber seid Brüder“, hrsg. v. L. Hagemann u. E. Pulsfort (Würzburg 1980) 29–39.
- ²⁶ W. Pannenberg, Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, hrsg. v. A. Bsteh (Mödling 1987) 194.