

»Der stets größere Gott« als der sich barmherzig zuwendende Gott

Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen

Andreas Renz/Mohammad Gharaibeh

Mit dem Tagungsthema »Der stets größere Gott« ist das Theologische Forum Christentum – Islam in den Kernbereich des Selbstverständnisses und damit auch des Verhältnisses beider Religionen zueinander vorgestoßen. Gemeinsam ist Christen und Muslimen der Glaube an die Einzigkeit, Allmacht, Transzendenz Gottes, aber auch an sein Wirken in der Welt, seine Gegenwart, seine Immanenz. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen reflexiv zu fassen, ist seit jeher die große Herausforderung theologischen Bemühens in beiden Religionen und hat zu höchst unterschiedlichen, ja zum Teil sogar gegensätzlichen Erklärungsversuchen selbst innerhalb der Religionen geführt. Das Forum konnte und wollte dabei keineswegs sämtliche sich mit diesem Thema stellenden Problemkreise auch nur annähernd aufarbeiten, musste sich vielmehr darauf beschränken, einige Schneisen in das Geflecht der Fragestellungen zu schlagen.

So ging es unter anderem nicht darum, gegenüber dem aktuellen Atheismus die Sinnhaftigkeit des Glaubens an die Existenz Gottes darzulegen, obwohl auch dies eine wichtige Aufgabe für Christen und Muslime ist, der sie sich heute gemeinsam stellen könnten und müssten.¹ Die Existenz Gottes und die Sinnhaftigkeit des Glaubens daran wurden vorausgesetzt; diskutiert, reflektiert und verglichen aber wurden die von Schrift und Tradition vorgegebenen Gottesvorstellungen. Vorausgesetzt

1 Vgl. dazu etwa *Alexander Loichinger*, Frage nach Gott, Paderborn 2003; *Magnus Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Freiburg/Basel/Wien 2008; *Gregor M. Hoff*, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.

wurde außerdem, dass Christen und Muslime vom Selben sprechen, wenn sie von und über Gott reden. Es gab übrigens auch während und nach der Tagung keinen Anlass, diese Voraussetzungen grundsätzlich in Frage zu stellen.

1. Die Frage nach der angemessenen Hermeneutik der Gottesrede

Schon der Auftakt der Tagung mit dem von einem anspruchsvollen Idiolekt geprägten Eröffnungsvortrag Hafizovićs stellte die Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer vor eine große Herausforderung, zumal der bosnische Theologe leider nicht selbst Rede und Antwort stehen konnte. Man muss sich nicht der neuplatonisch-mystisch geprägten Sprach- und Denkwelt Hafizovićs anschließen, wenngleich die von ihm mit großer Kenntnis kongenial hergestellten religionsübergreifenden Bezüge höchst bedeutsam und anregend sind. Und doch wurden bei dem von ihm gewählten Einstieg ins Thema schon wesentliche Aspekte deutlich, die sich wie ein roter Faden durch die Tagung zogen: Erstens, Hafizović betont zu Recht die Notwendigkeit der Erfahrungsbezogenheit jeglicher Gottesrede. Fehlt diese Erfahrung, wird die Rede von Gott zum leeren Gefasel, zur bloßen Worthülse. Theologische Sprache ist »Sprache der Ergriffenheit, der Liebe und der Zugehörigkeit«.²

Zweitens, weil es sich bei der Gottesrede um die Versprachlichung der Erfahrung des Unendlichen handelt, ist sie ganz wesentlich bildhafte, symbolhafte, metaphorische, analoge Sprache: »Die Gott-Metaphern versinnlichen Gott, aber sie bilden ihn nicht ab; sie nennen ihn, aber sie legen ihn nicht begrifflich fest; sie sprechen sein Wesen und sein Wollen aus, aber sie leiten kein Glaubensgesetz daraus ab.«³ Wird dieser Charakter von Gottesrede vergessen, steht sie in der Gefahr, rationalistisch, abstrakt, spekulativ zu werden.

Middelbeck-Varwick und Yaşar jedoch warnen in ihrem Kommentar zu Hafizović ganz richtig vor einer Entgegensetzung von Glaubenserfahrung und Glaubensreflexion: Theologie als systematisch reflektierende Glaubenswissenschaft muss in Erfahrung wurzeln, umgekehrt bedarf die Glaubenserfahrung der rationalen Reflexion. Ein Rückzug auf die reine

2 *Jürgen Werbick*, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 24.

3 *Jürgen Werbick*, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 64.

Gotteserfahrung ist nicht möglich, weil diese immer und unausweichlich durch Sprache, Religion, Kultur geformt ist. Dies gilt letztlich auch für Offenbarungstexte, die in zeitbedingte Sprachformen gekleidet sind (vgl. Bechmann), und es gilt ebenso für die mystische Gotteserfahrung (vgl. 4.).

Damit ist eine erste wichtige Erkenntnis festzuhalten: Es gibt nicht zwei verschiedene Zugänge zu Gott, einen direkten, über Erfahrung vermittelten, und einen indirekten, durch menschliche Rede vermittelten. Wir haben es »nicht mit zwei Tatsachen zu tun: mit Gott und der Rede über ihn, sondern nur mit einer Tatsache: der menschlichen Rede von Gott«. ⁴ Dies heißt zugleich, dass »wir unsere Gottesbegriffe und -bilder nicht auf ihre Angemessenheit überprüfen können, indem wir sie direkt mit der Wirklichkeit Gottes vergleichen. Wir können sie nur mit anderen Gottesbegriffen vergleichen« ⁵, korrigieren, kritisieren.

Zweitens ist festzuhalten: Rede von Gott ist nur in menschlichen Begriffen möglich – eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Doch dies gilt auch für Offenbarungstexte, weil auch sie sich menschlicher Rede bedienen, um überhaupt von Menschen verstanden werden zu können, selbst wenn sie als »Selbstmitteilung Gottes« verstanden werden (vgl. Khorchide, Ragab). ⁶ Auch wenn sich diese Rede von Gott häufig nicht-wörtlicher Sprache bedient, heißt dies nicht, dass diese Sprachformen nicht wahr wären, und es heißt auch nicht, dass nur nicht-wörtliche Gottesrede möglich wäre: »Wenn man über Gott sinnvollerweise in Analogien/Metaphern/Mythen sprechen kann, dann muss man über ihn auch in mehr oder weniger wörtlicher Rede sprechen können. Denn das Grundproblem figurativer Rede besteht darin, dass deren Verständnis immer schon eine Übersetzungsleistung auf Seiten des Hörers voraussetzt.« ⁷ Da die Über-

4 *Armin Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg/Basel/Wien 2006, 12.

5 *Kreiner*, Antlitz (s. Anm. 4), 12.

6 Vgl. dazu *Nasr Hamid Abu Zaid*, Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Freiburg i. Br. 2008, bes. 122–158. Zum Offenbarungs- und Schriftverständnis in beiden Religionen vgl. *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar* (Hg.), »Nahe ist dir das Wort ...« Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010; *Anja Mittelbeck-Varwick*, Der eine Gott, »der zu den Menschen gesprochen hat« (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), 148–167.

7 *Kreiner*, Antlitz (s. Anm. 4), 108; vgl. auch *Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Göttingen 1999.

setzungsleistung beim Hörer individuell ausfällt, führt dies letztlich zu einer Art »subjektiven« Auslegung figurativer Rede.⁸

In der islamischen Tradition hat dieser Umstand zu einer weit verbreiteten Position geführt, die die Subjektivität in der Auslegung durch kommentarlose Akzeptanz zu umgehen gesucht hat. Anders als Ansätze, die die Offenbarung ausschließlich wörtlich oder allegorisch auslegen, spricht sich diese Position für eine Akzeptanz mehrdeutiger Verse aus, ohne ihre Bedeutung (*bi-lā kaifā*) zu hinterfragen.⁹ Dann aber »ist das Wort Gottes ein Wort ohne Bedeutung, jedenfalls ohne eine Bedeutung, die vom Menschen nachvollzogen oder jemals eingesehen werden könnte.«¹⁰

2. Personalität und Transpersonalität Gottes

Die Problematik der angemessenen Gottesrede lässt sich sehr schön am Beispiel der Frage nach der Personalität und Geschlechtlichkeit bzw. Transpersonalität und Ungeschlechtlichkeit Gottes zeigen. Stärker und häufiger als im Koran wird Gott in der biblischen Tradition mit personalen und geschlechtlichen bis hin zu sehr anthropomorphen Eigenschaften und Bildern dargestellt. Gleichzeitig hält die Bibel selbst bereits hermeneutische Gegengewichte bereit: das Bilderverbot, den deutungsoffenen Gottesnamen, die Absage an zu anthropomorphe oder androzentrische Gottesbilder (vgl. Kuhlmann). Im Koran sind diese anti-anthropomorphen Impulse noch stärker ausgeprägt (vgl. Müller). Der Hauptaspekt

8 Vgl. auch *Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Fūrak al-Iṣbahānī al-Aṣʿarī*, k. Muškil al-ḥadīṯ (= Mehrdeutige Überlieferungen), ed. Daniel Gimaret, Damaskus 2003, 2–4.

9 Zur *bi-lā kaifā*-Doktrin vgl. *Binjamin Abrahamov*, The *Bi-lā Kayfa* Doctrine and its foundations in Islamic Theology, in: *Arabica* 42,3 (1995), 365–379. Vgl. für einen ḥanbalitischen Gelehrten exemplarisch *Muḥammad b. Aḥmad as-Saffārīnī*, k. Lawāmiʿ al-anwār al-bahīya wa-sawāṭir al-asrār al-aṭariya li-ṣarḥ ad-durra al-muḍīya fi ʿaqd al-firqa al-marḍīya (= Strahlende Lichter und verborgene Geheimnisse zum Kommentar der leuchtenden Perle in der Darlegung der Glaubenslehre der erretteten Gruppe), hg. Muḥammad Muḥid al-Ḥaimī, Damaskus ²1982, 231 f.

10 *Reinhard Leuze*, Das Christentum. Grundriss einer monotheistischen Religion, Göttingen 2010, 36.

des koranischen Gottesbildes ist die Andersartigkeit Gottes, die auf dem Vers »Nichts ist ihm gleich« (Sure 42,11) gründet.¹¹

Konsequent weitergedacht führt sie letztlich in eine absolute Transzendenz Gottes, dennoch kommt man an der Personalität Gottes – ob in Bibel oder Koran – nicht vorbei: In beiden Kontexten »spricht«, »sieht«, »hört« Gott usw. – alles Eigenschaften oder Fähigkeiten, die einer Person zukommen. In beiden Kontexten ist Gott König, Herr, Richter usw. – ebenfalls eindeutig personale Kategorien, die zudem männlich konnotiert sind. In der Personalität Gottes sind letztlich seine Eigenschaften wie Erkenntnis, Wille, Macht, Güte usw. begründet.¹²

Christliche wie islamische Theologie betonen angesichts dieser Tatsachen stets die Übersteigerung menschlicher Eigenschaften durch Gott: Gott kommen diese Eigenschaften zu, jedoch in einer ungleich vollkommeneren Weise als dem Menschen. Gottes Personsein muss sich also vom menschlichen Personsein gravierend unterscheiden, was mit der klassischen Analogielehre zum Ausdruck gebracht wird: Die Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch ist größer als die Ähnlichkeit.¹³ Dennoch muss man, um überhaupt sinnvolle Aussagen über Gott machen zu können, angeben können, worin die Ähnlichkeit und worin die Unähnlichkeit besteht. Dies gilt auch für metaphorische Aussagen wie etwa bei der Bezeichnung und Anrede Gottes als »Vater« in der biblischen und christlichen Tradition. Den Vaterbegriff mit all seinen menschlichen Konnotationen und Aspekten auf Gott zu übertragen, würde zu Absurditäten führen (deshalb ist im »Vaterunser« ja vom »Vater im Himmel« die Rede).

Es bedarf somit einer Hermeneutik, diejenigen Aspekte des auf Gott zutreffenden Vaterbegriffs von denen zu unterscheiden, die nicht auf Gott zutreffen. Analogien und Metaphern müssen also auch in wörtliche

11 Vgl. dazu *William Montgomery Watt*, Some muslim discussions of anthropomorphism, in: Glasgow University Oriental Society Transactions 13 (1949), 1–10, 2.

12 Zur christlichen Lehre von den Eigenschaften Gottes vgl. *Wolf Krötke*, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von den Gottes »Eigenschaften«, Tübingen 2001.

13 So formulierte das 4. Laterankonzil 1215: »quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (»Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre« [DH 806]). Vgl. auch *Karl Rahner*, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. von Albert Raffelt, Freiburg i. Br. 2004, 25 f.

Rede – wenn auch nicht vollständig und eindeutig – übersetzbar sein, um überhaupt verstanden zu werden.¹⁴ Der Vorteil der metaphorischen Rede jedoch ist, dass sie »im Unterschied zur wörtlichen Rede eine ganze Aura von Konnotationen und Assoziationen«, besonders »emotionale Bedeutungsnuancen transportiert«.¹⁵ Lässt man sich darauf ein, so können und müssen geschlechtsspezifische, meist männlich dominierte Bilder und Begriffe in Bezug auf Gott immer wieder gendertheoretisch hinterfragt und auf dem Hintergrund ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen erklärt werden. Umgekehrt müssen jene weiblich konnotierten Eigenschaften Gottes, wie sie die heiligen Schriften selbst schon enthalten, gehoben und zur Geltung gebracht werden (vgl. Kuhlmann und Müller).¹⁶ Schließlich sind die geschlechtlichen Kategorien in Bezug auf Gott immer wieder zu übersteigen mit Hilfe von transpersonalen Begriffen und Bildern (vgl. Işık-Yiğit).

An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, dass etwa die jüdische Mystik – inspiriert von der frühjüdischen Weisheitstradition – gerade da von einer weiblichen Kraft Gottes spricht, wo es um die Gegenwart Gottes in der Welt, um seine Einwohnung (fem. *Schekhina*) geht.¹⁷ Auch die zentrale Eigenschaft der Barmherzigkeit Gottes ist in den semitischen Sprachen der Offenbarungstexte weiblich (»Mutterschöbzigkeit«).¹⁸ Die Frage, welche Konsequenzen dies alles nicht nur für das Gottesverständnis, sondern auch für das Verhältnis von Mann und Frau und für die Stellung der Frau in Gesellschaft und in der Religion haben muss, ist immer wieder neu zu stellen und zu beantworten. Dabei kann es nicht nur darum gehen, die auf Gleichheit, Befreiung und Gerechtigkeit zielenden Prinzipien der heiligen Schriften zu heben, sondern die Schriften selbst in

14 Vgl. *Kreiner*, Antlitz (s. Anm. 4), 96 und 98.

15 *Kreiner*, Antlitz (s. Anm. 4), 94.

16 Vgl. hierzu *Christine Gerber/Benita Joswig/Silke Petersen* (Hg.), *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache«*, Göttingen 2008.

17 Vgl. *Peter Schäfer*, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Frankfurt a. M./Leipzig 2008. Schäfer kann zeigen, dass die kabbalistische Schekhina-Vorstellung genau zu jener Zeit zum Durchbruch kommt (11./12. Jh.), als im westlichen Christentum die Verehrung Mariens als Mittlerin zwischen Gott und Menschheit – bis hin zu ihrer Quasi-Vergöttlichung – ihren Höhepunkt erreicht, vgl. ebd. 27, 199, 222. Ist dieser Höhepunkt der Wertschätzung des Weiblichen einerseits theologiegeschichtlich ein bemerkenswertes Faktum, so trifft hier andererseits natürlich mit voller Wucht die koranische Kritik der Vergöttlichung Mariens (vgl. Sure 5,116).

18 Zur mütterlichen Metaphorik vgl. *Werbick*, *Bilder* (s. Anm. 3), 218–220.

ihren kontextuell bedingten patriarchalischen Inhalten und Tendenzen kritisch zu befragen.¹⁹

Erklärungsansätze, welche die Entstehung patriarchalischer Strukturen ausschließlich auf ein bestimmtes Gottesbild zurückführen, werden allerdings der Komplexität gesellschaftlicher Entwicklungen nicht gerecht. Darüber hinaus werden mit der dichotomen Zuschreibung von »männlichen« und »weiblichen« Eigenschaften nicht nur jeweilige Geschlechterrollen konstruiert, sondern auch eine Polarität der Geschlechter fixiert, die es zu hinterfragen gilt, wie die aktuellen Kontroversen der Gender-Theoriebildung zeigen.²⁰

3. Gottesbild und Gewalt

Zur notwendigen Ideologiekritik gehört auch die Auseinandersetzung mit den »dunklen Seiten Gottes«, mit den Gott mit Gewalt zusammenbringenden Texten und Begriffen der Schriften. Gerade die monotheistischen Religionen wurden in den vergangenen Jahren²¹, nicht zuletzt durch die gewalttätigen Fundamentalismen untermauert, mit dem Vorwurf konfrontiert, aufgrund ihres Wahrheits- und Heilsanspruchs intoleranter und

19 Vgl. dazu auch *Muna Tatarsi*, Geschlechtergerechtigkeit und Gender-Ġihād. Möglichkeiten und Grenzen frauenbefreiender Koraninterpretationen, in: *Schmid/Renz/Ucar*, Wort (s. Anm. 6), 129–143; *Kerstin Rödiger*, Die Leserin entscheide. Chancen und Grenzen feministischer Interpretationsbemühungen, ebd. 144–158.

20 »Die Genderforschung reflektiert die kulturellen Konzeptionen von Geschlecht und die Gründe für eine Opposition bzw. Über- und Unterordnung von Frau und Mann. Sie versucht zugleich, den Grunddualismus abendländischen Denkens von Männlichkeit und Weiblichkeit, oft noch in eine hierarchische Wertung eingeordnet, aufzubrechen. Die Genderkonzeption wendet sich gegen die Annahme von der »natürlichen« Bestimmung der Geschlechter und vertritt die historisch und gesellschaftlich-kulturell bedingte Konstruktion des sozialen Geschlechtes.« *Karl Kardinal Lehmann*, Theologie und Genderfragen. Vortrag in München am 18. März 2005, vgl. www.bistummainz.de/bistum/bistum/kardinal/texte/Texte_2005/gender.html, hier: Abschnitt I.

21 Der Vorwurf der Intoleranz gegen den Monotheismus wurde sogar schon in der paganen Antike, etwa bei Kelsos, erhoben, vgl. dazu *Hans Zirker*, Monotheismus und Intoleranz, in: *Konrad Hilpert/Jürgen Werbick* (Hg.), *Mit den Anderen leben. Wege der Toleranz*, Düsseldorf 1995, 95–117.

gewaltaffiner zu sein als andere Religionssysteme.²² Die umfangreiche Diskussion dieses Vorwurfs kann hier nicht weiter referiert werden.²³ Unbestritten ist, dass es in Bibel und Koran problematische Gottesbilder gibt, die vor allem bei wortwörtlicher, selektiver und kontextloser Lektüre zur Legitimierung von menschlicher Gewalt führen konnten und können.²⁴

Bechmann plädiert in ihrem Beitrag dafür, diese problematischen Texte weder auszusondern noch fundamentalistisch zu lesen. Die Fremdheitserfahrung beim Lesen dieser Texte müsse zugelassen werden, erst dann sei Distanzierung und Kritik möglich. Dann müssen die geschichtlichen Hintergründe dieser Texte erhellt werden. Gerade bei biblischen Gewalttexten konnte gezeigt werden, dass das Volk Israel meist nicht Täter, sondern Opfer von Gewalt war.²⁵ Auch die innertextliche Pluralität muss beachtet werden, die gewaltlegitimierenden Aussagen müssen mit den gewaltkritischen im Gesamtkorpus der Heiligen Schrift selbst konfrontiert werden (vgl. Joel 4,10 mit Mi 4,3; Sure 41,34). Diese innertextliche Pluralität schließlich fordert zu einer persönlichen Stellungnahme heraus, zur Rechenschaft über eigenes Verhalten und eigene Interessen, zur Identifikation mit den richtigen Werten.

Ataman hat in seinem Beitrag deshalb zu Recht die moralische Verantwortung des Menschen hervorgehoben und die Frage nach Gewalt und Leid auf die Anthropodizee-Frage fokussiert. Dennoch darf und muss mit Bodenstein gefragt werden, ob damit die Frage nach den »dunklen Seiten Gottes« im Koran für die islamische Theologie auch

22 So etwa *Jan Assmann*, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, bes. 26–39.

23 Vgl. dazu *Thomas Söding* (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg/Basel/Wien 2003; *Peter Walter* (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg/Basel/Wien 2005.

24 Zu dieser Problematik vgl. *Walter Dietrich/Moisés Mayordomo*, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005; *Gerlinde Baumann*, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006; *Walter Dietrich/Christian Link*, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 2009; *Siegfried Grillmeyer* u. a. (Hg.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt*, Würzburg 2010.

25 Vgl. *Erich Zenger*, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 52.

schon erledigt ist.²⁶ Zwar kann das göttliche Handeln aus dem traditionellen asäritischen Ansatz heraus nicht hinterfragt und begriffen werden, jedoch lässt die faktische Legitimierung von fundamentalistischer und terroristischer Gewalt durch Offenbarungstexte nach konkreteren Antworten fragen.²⁷ Genügt der häufig gemachte Verweis darauf, es handle sich lediglich um einen Missbrauch der entsprechenden Texte?²⁸

4. Die Mystik als gemeinsamer Grund der Gotteserfahrung?

Die Mystik spielt bei der Erörterung der Gottesfrage in mehrfacher Hinsicht eine Schlüsselrolle: Die mystische Erfahrung ist intensiviert, vertiefte Gotteserfahrung; sie bewegt sich stets an den Grenzen der Sprache; sie wird oft als die verbindende Brücke zwischen den Religionen gesehen.²⁹ An dieser Stelle muss noch einmal wiederholt werden, was im Zusammenhang mit Hafizović bereits betont wurde: Auch die mystische Erfahrung ist vermittelt und hat keinen direkten Zugriff auf Gott, eine Entgegensetzung von Mystik und Dogmatik, von Gotteserfahrung und Theologie verbietet sich (vgl. Specker). Auch die Mystik bedarf stets der Kritik und der kritischen Selbsthinterfragung. Sie darf nicht als eine außergewöhnliche Gotteserfahrung einer »geistlichen Elite« verstanden werden, sondern eher als die Entfaltung und Vertiefung der normalen christlichen oder muslimischen Glaubenserfahrung.³⁰ Als solche ist sie aus christlicher wie aus muslimischer Überzeugung nicht machbar, nicht erzwingbar, sondern Geschenk Gottes, Gnade, auch wenn der Mensch sich für dieses Gnadengeschenk öffnen und vorbereiten muss (vgl. Keul).

26 Zur Theodizeefrage vgl. *Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber/Abdullah Takim* (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit. Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008.

27 Vgl. dazu *Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker* (Hg.), Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001, Frankfurt/New York 2004.

28 Zur kritischen Aufarbeitung der Gewaltthematik im Islam vgl. *Mariella Ourghi*, Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen, Würzburg 2010.

29 Vgl. etwa *Annemarie Schimmel*, Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt, Freiburg/Basel/Wien 1996.

30 Vgl. *Josef Sudbrack*, Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt, Würzburg 1990, 17.

Der Vergleich zweier Mystiker wie Meister Eckhart und Ibn Arabī, wie ihn Rahmati vornimmt, zeigt auf in der Tat verblüffende Weise, wie ähnlich sich die mystischen Erfahrungen in den Beschreibungen der Mystiker sind: die Erfahrung der Nähe Gottes, ja der liebenden Vereinigung mit ihm und gleichzeitig die Erfahrung der bleibenden Entzogenheit Gottes, seiner Ferne. Auch die erlebte Spannung, einerseits über die gemachte Gotteserfahrung angemessen nur schweigen zu können, andererseits davon sprechen zu müssen, ist religionsübergreifend.

Keul betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Mystik für die Existenz des postsäkularen Menschen, der ebenfalls den Spannungsbogen von Gottesnähe und Gottesferne erlebt und gerade in den Brüchen des Lebens nach der verborgenen Gottespräsenz sucht. Die vielfältigen Traditionen einer »negativen« und »apophatischen« Theologie in Christentum wie Islam, die gerade in der mystischen Erfahrung wurzeln, haben deshalb ihre Berechtigung und Notwendigkeit. Sie müssen jedoch immer wieder durch eine »positive« Theologie ergänzt werden: »Liefere Negative Theologie darauf hinaus, dass man nichts mehr über Gott sagen könnte, wäre sie nicht nur selbstwidersprüchlich, sondern auch irrelevant.«³¹

Von Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis ist noch ein weiterer Aspekt, auf den Rahmati aufmerksam macht: Mystik heißt in beiden Religionen letztlich, Gott ähnlich zu werden, Gott in sich zum Erscheinen zu bringen. Analog zur biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht Ibn Arabī vom Menschen als »Spiegelbild Gottes«. Damit ist nicht eine Vergöttlichung des Menschen gemeint, sondern das Nachahmen der göttlichen Eigenschaften wie Liebe und Barmherzigkeit.

Kann die Mystik also tatsächlich als gemeinsamer spiritueller Grund von Christentum und Islam gelten? Die Mystik steht nicht über den Religionen, sondern in den Religionen, und ist damit unausweichlich und zutiefst von der jeweiligen Religion, ihren Sprachtraditionen, Frömmigkeitsformen, Glaubensinhalten geformt. Jede christliche Mystik ist in ihrem Kern biblisch, trinitarisch und christologisch (oft kreuzestheologisch), die islamische Mystik dagegen koranisch und von Muhammad bis

31 *Alois Halbmayr/Gregor Maria Hoff*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition* (QD 226), Freiburg/Basel/Wien 2008, 9–17, 9.

hin zu einer ausgesprochenen Muhammad-Mystik³² her geprägt. Diese Unterschiede können auch durch die mystische Erfahrung nicht überwunden werden, sondern werden gerade durch sie bestätigt und fundiert. Damit sind wir bei der letzten der in den Unterforen der Tagung diskutierten Fragen angelangt, die Frage nach der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes im christlich-islamischen Dialog.

5. Einheit und Dreifaltigkeit Gottes

Körner ruft in seinem Beitrag in Erinnerung, dass jede wahre Gotteserkenntnis von Gott selbst, seinem Geist, ermöglicht und damit Gottes Handeln selbst ist. Er versucht, das trinitarische Gottesbekenntnis logisch zwingend aus der »Abba«-Erfahrung Jesu abzuleiten, in der sich seine Gottessohnschaft manifestiere.³³ Da nur ein so gedachter Gott in eine wirkliche Beziehung zur Welt treten könne, charakterisiert er den islamischen Monotheismus als einen »ausschließenden«.³⁴ Dagegen wirkt – nicht nur für die muslimische Seite, sondern auch etwa mit Blick auf das Judentum – die Behauptung Körners, dass »Gott der Menschheit nur durch die Christusgeschichte die Gottesgemeinschaft eröffnet hat«, als exklusivistisch.

Während Ragab versucht, den Abba-Gedanken als Metapher in das islamische Verständnis zu integrieren, die ihren Ausdruck in der Anrede Gottes an Adam findet, entkräftet Khorchide Körners Vorstellung des islamischen »ausschließenden Monotheismus«: Indem Khorchide die Barmherzigkeit zur Wesenseigenschaft Gottes erhebt, wird jeder Akt der Barmherzigkeit auf der Erde zur Offenbarung Gottes selbst, der in einbeziehender Weise seine Einheit zeigt und sich für jeden Menschen erfahrbar macht.

Ben Amara und Bugiel stellen die innere Notwendigkeit des Dreifaltigkeitsglaubens, wie Körner sie postuliert, jenseits des christlichen

32 Vgl. dazu *Annemarie Schimmel*, Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, München³1995.

33 Die Anrede Gottes als »Abba« war im damaligen Judentum keineswegs singuläres Spezifikum Jesu, sondern »normaler aramäischer Sprachgebrauch«, *Rupert Feneberg*, Abba – Vater. Eine notwendige Besinnung, in: *Kirche und Israel* 3 (1988), 41–52, 48. Zum Metaphernfeld der Vaterschaft Gottes vgl. *Werbick*, Bilder (s. Anm. 3), 202–217, 235–258.

34 Zur Problematik vgl. auch *Gerhard Gäde*, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009, bes. 201–236.

Glaubenshorizontes ebenfalls in Frage. In der Tat würde eine solche innere Notwendigkeit implizieren, dass jeder Gläubige, der nicht zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Trinität kommt – also etwa jeder Jude und jeder Muslim –, seine Gotteserkenntnis entweder nicht zu Ende denkt oder aber gar keine wahre Gotteserkenntnis macht. Letzteres³⁵ jedoch widerspricht zumindest der offiziellen katholischen Lehre (vgl. *Lumen gentium* 16), und ersteres sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass die Trinitätslehre, so wie sie sich theologie- und dogmengeschichtlich in einem langen, komplexen Prozess geformt hat, selbst nicht frei von logischen Problemen und nur im Rahmen zeitbedingter Philosophie und Terminologie einigermaßen zu verstehen ist.³⁶ Die geschichtliche Entwicklung des trinitarischen Dogmas jedenfalls zeigt, dass die Sache keineswegs so geradlinig und mit innerer Denknwendigkeit zur Geltung kam.³⁷ Auch die Trinitätslehre ist letztlich »Gottesmetaphorik«, »Metaphorik der Selbstmitteilung Gottes«.³⁸

Die christliche Inkarnations- und Trinitätslehre ist der Versuch, den sich in Schöpfung und Geschichte offenbarenden, in der Welt zum Heil des Menschen wirkenden, transzendenten Gott zumindest ansatzweise rational zu erfassen, »ohne dass Gott verweltlicht oder die Welt vergöttlicht würde und ohne dass nur unklare, undeutliche, unsichere Eindrücke

35 Körner scheint dies mit Blick auf die islamische Gotteserkenntnis auch tatsächlich anzunehmen, wenn er an anderer Stelle explizit verneint, dass Christen und Muslime an denselben Gott glauben, vgl. *Felix Körner*, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, bes. 174 f. Einen tiefer gehenden Vergleich des Gottesverständnisses beider Religionen bleibt er jedoch schuldig; vgl. dazu *Andreas Renz*, *Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben*, München 2011.

36 Vgl. dazu etwa *Herbert Vorgrimler*, *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2003, bes. 106–122.

37 Vgl. dazu *Franz Dünzl*, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2006, bes. 146–154. Wie Ragab für die islamische Theologiegeschichte massive politische Einflüsse und Interessen verantwortlich macht, so gilt dies mindestens in vergleichbarer Weise für die kirchliche Dogmengeschichte. Aber dass sich die Offenbarungs- und Auslegungsgeschichte »nicht unberührt von äußeren Einflüssen gleichsam im geistesgeschichtlichen ›Vakuum‹ abspielt, ist kein Manko, sondern geradezu Prüfstein der monotheistischen Weltansicht«, ebd. 149.

38 *Werbick*, *Bilder* (s. Anm. 3), 279 und 281.

von Gott entstünden.«³⁹ Vor derselben Aufgabe aber steht auch der Islam wie jede andere monotheistische Offenbarungsreligion.⁴⁰ Rahner spricht in diesem Zusammenhang von der »inkarnatorische(n) Eigentümlichkeit« der monotheistischen Offenbarungsreligionen.⁴¹ Festzuhalten bleibt gerade für das christlich-islamische Verhältnis, dass das trinitarische Bekenntnis nach christlichem Selbstverständnis die »gemeinsame monotheistische Grundüberzeugung keineswegs verlässt, sondern die spezifisch christliche Ausprägung des Monotheismus darstellt.«⁴²

6. Gottesbeziehung des Menschen – Menschenbeziehung Gottes

Christen und Muslimen gemeinsam ist die Überzeugung, dass Gott zuerst – in Schöpfung und Offenbarung – die Beziehung zum Menschen sucht und ermöglicht. Die Beziehung des Menschen zu Gott in Glaube und Gebet ist die von Gott geschenkte Antwort auf diese vorgängige Beziehung Gottes zum Menschen. Ist aber der Glaube von Gott geschenkt, dann ist Gott selbst im Glauben gegenwärtig.

Nach christlichem Glauben ist Christus der Mittler: In ihm »trifft die Selbsttranszendierung des Menschen auf Gott hin zusammen mit der Selbsttranszendierung Gottes auf den Menschen hin« (Bernhardt). In seinem Leiden und Sterben begibt er sich zum einen in die tiefsten Abgründe menschlichen Lebens, zum anderen verweist er mit seiner Botschaft und seinem Heilshandeln auf den stets größeren Gott. Der an Christus Glaubende wird durch den Heiligen Geist hineingenommen in diese doppelte Transzendierungsbewegung und nimmt damit Teil an

39 *Die deutschen Bischöfe*, Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie (Die deutschen Bischöfe, Nr. 83), Bonn 2006, 61.

40 Vgl. auch *Oliver Lellek*, Streitpunkt Dreifaltigkeit. Über die Notwendigkeit verständlicher offenbarungstheologischer Übersetzungen, in: *Ludwig Hagemann/Adel Th. Khoury/Walter Wanzura* (Hg.), Auf dem Weg zum Dialog (FS für M. Salim Abdullah), Altenberge 1996, 163–193, bes. 183–193; *Leuze*, Christentum (s. Anm. 10), bes. 21 f., 30.

41 *Karl Rahner*, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, in: *ders.* (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen, München/Zürich 1983, 141–160, 145. Zu Missverständnissen und Problemen (etwa hinsichtlich des Personbegriffs) der christlichen Trinitätslehre vgl. ebd. 146–151.

42 *Die deutschen Bischöfe*, Glaube (s. Anm. 39), 87.

göttlichen Geheimnis. Deshalb ist die Trinität »das Strukturprinzip christlichen Glaubens«, das »die Einheit und Einzigkeit Gottes nicht bestreitet, sondern näher bestimmt« (Bernhardt).

Nach muslimischem Glauben findet die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen in der Ergebung in den göttlichen Willen ihren Höhepunkt. Geschaffen als Diener Gottes (Sure 52,56), wird der Mensch in die Welt geboren, in der er seinen Weg zu Gott allerdings erst finden muss. Die Offenbarung dient ihm dazu als ein Wegweiser, und die Propheten nehmen die Rolle des Übermittlers der Botschaft ein. Entscheidet sich der Mensch freiheitlich dafür, sich auf Gott einzulassen, tritt er mit ihm in eine unvermittelte Beziehung, die sich auf Seiten Gottes durch göttliche Gnade und Schutz und auf Seiten des Menschen durch das Vollbringen guter Werke ausdrückt.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Ansatz von Khorchide, explizit das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis der traditionellen islamischen Theologie – analog zum christlichen Neuansatz – zu einem personal-kommunikationstheoretischen Modell⁴³ weiterzuentwickeln: Demnach macht Gott im Koran nicht nur seinen Willen kund, sondern teilt auch etwas von seinem Wesen mit, das Khorchide vor allem mit der Barmherzigkeit charakterisiert.⁴⁴ Diese Barmherzigkeit Gottes zeige sich in der Schöpfung, in der Offenbarung, in der Zusage der Vergebung und in jedem menschlichen Akt der Barmherzigkeit. Der Koran als das ewige Wort Gottes sei zwar nicht das Wesen Gottes selbst, stehe aber »mit ihm seit Ewigkeit in Relation«. Damit kommt das islamische Verständnis dem christlichen Gottes- und Offenbarungsverständnis in der Tat strukturell sehr nahe (vgl. Schmitz).

Karimi betont im Vergleich dazu die ästhetische Dimension der koranischen Offenbarung.⁴⁵ Die Ästhetik jedoch ist kein Selbstzweck, sondern sie dient der Transzendierung der historischen Distanz zwischen Gott und Mensch, der Vergegenwärtigung der Offenbarung – sie vermittelt die »Zuwendung Gottes«, die nie abgeschlossen ist, sondern sich immerfort ereignet. Für ihn ist der Koran »eine Liebeserklärung Gottes

43 Zu den verschiedenen Offenbarungsmodellen vgl. *Max Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: *Walter Kern/Hermann J. Pottmeyer/Max Seckler* (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2: Offenbarung, Freiburg/Basel/Wien 1985, 60–83, bes. 64–67.

44 »Der Gott, der den Menschen teilt, was er von ihnen will, verrät auch etwas über sich selbst.« *Leuze*, *Christentum* (s. Anm. 10), 23.

45 Vgl. dazu *Navid Kermani*, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

an die Menschen«. Damit vertritt auch Karimi ein personal-kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis. Mehr noch: Wenn im Akt der Koranrezitation Gott selbst gegenwärtig wird, entspricht es genau dem, was christlich gesprochen ein sakramentales Geschehen ist: ein wirksames Zeichen der heilschaffenden Zuwendung Gottes.⁴⁶

Nicht die Allmacht Gottes steht bei Khorchide und Karimi im Zentrum ihres Gottesverständnisses, sondern seine bedingungslose Liebe, die sich verschenken und die freie Antwort des Menschen will. Gott ist danach kein Willkürherrscher, der macht, was er will.⁴⁷ Selbst das endzeitliche Gericht erhält in dieser Interpretation eine völlig neue Sinnggebung: nicht als Strafe, sondern als notwendiger Transformationsprozess auf dem Weg zum Heil (vgl. Khorchide). Die Gerechtigkeit Gottes ist dann letztlich Teil der Barmherzigkeit Gottes. Dies kommt wiederum dem christlichen Verständnis des Purgatoriums sehr nahe, wie Schmitz zu Recht betont.⁴⁸

Christen und Muslime, so ließe sich zusammenfassen, könnten darin übereinkommen, die bedingungslose Zuwendung Gottes in Barmherzigkeit und Liebe Gottes zum alles entscheidenden Kriterium der Hermeneutik und damit auch des praktizierten Glaubens und des Handelns gegenüber dem Nächsten zu machen. Nur dann können wir gemeinsam die Hoffnung haben, dass wir am Tag der Auferweckung nicht mit dem Urteil konfrontiert werden: »Sie haben Gott nicht nach seinem wahren Maß bemessen« (Sure 39,67). Aber auch für diesen Fall gilt uns die Zusage, dass Gottes Barmherzigkeit größer sein wird als sein Zorn.

46 Vgl. *Andreas Renz*, Die »Zeichen Gottes« (*āyāt Allāh*). Sakramentalität im Islam und ihre Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 239–257, 254 f.

47 Vgl. dazu *Adel Theodor Khoury*, Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus, in: *Dietrich Papenfuss/Jürgen Söring* (Hg.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart u. a. 1977, 169–178; *ders.*, Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus, in: *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg/Basel/Wien 2006, 77–96.

48 Vgl. etwa *Karl Rahner*, Fegfeuer, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Einsiedeln 1980, 435–449.