

Offenbarung als »Wegweisung« – Glaube als »Weg«

Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam

Andreas Renz

Es ist mehr als spielerische Poesie, wenn der Mensch sein Leben begreift und benennt als Weg, der einen Anfang nahm, seine Herkunft hat und einem Ziel zuführt, jedenfalls an ein Ende gelangt. [...] Um beides muss der Mensch folglich wissen, um Anfang und Ziel, um das Woher und Wohin seines Weges. Woher aber kommt ihm die Orientierung?
Norbert Brox

Es scheint weitgehend Konsens in der christlichen Islamwahrnehmung zu bestehen, dass in der Soteriologie neben der Trinitätslehre und Christologie der zentrale und wesenhafte Unterschied zwischen Christentum und Islam liegt.¹ Im Folgenden soll jedoch gezeigt werden, dass die Entgegensetzung des christlichen Begriffs der »Erlösung« und des islamischen Offenbarungs- und Heilsbegriffs der »Rechtleitung« oder »Wegweisung« nicht derart fundamental gedacht und verstanden werden muss, wie dies bislang meist der Fall war. Wenn auch mit Sicherheit Unterschiede bleiben werden, die auch wesenhaft sind, so können doch gemeinsame Schnittmengen und Brücken gefunden werden, wenn die christliche Soteriologie aus theologiegeschichtlichen Verengungen befreit wird und die durch Schrift und Tradition gegebene Vielfalt soteriologischer Metaphern und Christologien zur Geltung gebracht wird. Dazu ist es hilfreich, auch die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von Offenbarung und

¹ Vgl. zum Beispiel *Kenneth Cragg*, *The Call of the Minaret*, Oxford 2000; *ders.*, *Jesus and the Muslim. An Exploration*, London 1985; *Hans Zirker*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 92–121; *Reinhard Leuze*, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 261f.

Heil mit zu berücksichtigen. Als eine gemeinsame Brücke im Heilsverständnis der drei Religionen könnte sich das Metaphernfeld von »Wegleitung« und »Weg« erweisen.

1. Die Weg-Metapher im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum

1.1. »Weg« als ein anthropologischer Zentralbegriff

Die Verwendung des Wortes »Weg« (meist *dəraʕk*) in den alttestamentlichen Schriften (über 700-mal) ist vielschichtig: Es kann den Weg im geographischen Sinne, eine Reise, ein Verhalten (des Menschen oder Gottes), Gottes Gebote, den Lebensweg bedeuten. Die klassische Unterscheidung zwischen wörtlichem und übertragenem Gebrauch scheint jedoch aus modernen westlichen Sprachen eingetragen zu sein, so dass im Anschluss an K. Koch im Folgenden zwischen vordergründigem (geographisch) und hintergründigem (Verhalten, Ergehen) Sinn unterschieden wird: »Die viel häufigere hintergründige (übertragene) Verwendung von *dəraʕk* mit dem Menschen als logischem Subjekt umfaßt in *einer* Konzeption das, was in der deutschen Wiedergabe als Lebenswandel und Lebensweg auseinanderfällt.«² Damit ist *dəraʕk* einer der zentralen Begriffe der theologischen Anthropologie und Ethik, aber auch der Heilsbotschaft der hebräischen Bibel. Er begegnet vor allem im deuteronomisch/deuteronomistischen Schrifttum, bei den Propheten, im Psalter sowie in der Weisheitsliteratur, wobei stets die Urerfahrung Israels von Jahwe im Hintergrund steht, der auf dem Weg aus der Sklaverei in Ägypten durch die Wüste in die Freiheit und ins gelobte Land geführt hat (vgl. Ex 20,2; Lev 19,36; Dtn 1,30–33; 8,2–4). Ebenso von großer Bedeutung für die biblische Wegmetaphorik sind der Aufbruch und die Wanderung Abrahams (vgl. Gen 12 ff.).

Des Menschen »Weg« steht im Alten Testament häufig als Synonym für das ganze Menschenleben, das in Gottes Macht steht, in seinen Händen liegt (vgl. Jes 40,27; Hiob 3,23; 23,10; 31,4; Dan 5,23; Jer 10,23; Spr 20,24; Ps 37,5). »Weg« steht außerdem speziell für das konkrete sittliche Verhalten des Menschen, für seinen Lebenswandel vor Gott und unter den Menschen (vgl. Ex 18,20; Dtn

² Vgl. Klaus Koch, Art. 777 *dəraʕk*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, 288–312, 295.

5,32f.; Jer 4,18; Hiob 21,31). Der Weg, den Gott vorgeschrieben hat, ist der Weg des Lebens, des Segens, des Heils:

»Daher sollt ihr darauf achten, dass ihr handelt, wie es der Herr, euer Gott, euch vorgeschrieben hat. Ihr sollt weder rechts noch links abweichen. Ihr sollt nur auf dem Weg gehen, den der Herr, euer Gott, euch vorgeschrieben hat, damit ihr das Leben habt und es euch gut geht und ihr lange lebt in dem Land, das ihr in Besitz nehmt.« (Dtn 5,32f.)

Der »Weg Gottes«, der »Weg des Herrn« (Jer 5,4f.) als »*der von Gott den Menschen aufgetragene Wandel*«³ wird hier und an anderen Stellen (zum Beispiel Dtn 30,15–20) geradezu gleichbedeutend mit dem göttlichen Gebot:

»Hört auf meine Stimme, dann will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Geht in allem den Weg, den ich euch befehle, damit es euch gut geht.« (Jer 7,23)

Der alternative Weg zum Weg des Herrn, dem Weg der Guten und der Gerechten (Spr 2,20), ist der Weg des Unrechts (vgl. Weish 5,7), der Weg des Bösen (Spr 2,12), sind die dunklen Pfade (Spr 2, 13), die krummen Pfade (Spr 12,15). Wer nicht den Weg Gottes geht, geht eigene, selbstentworfenen Wege (Jes 56,11), die jedoch Wege ins Verderben sind (Spr 14,12; 16,25). Die Umkehrpredigt der Propheten ruft dazu auf, die heillosen Wege zu verlassen (Sach 1,4).

Vor allem der Psalmenbeter ist sich dessen bewusst, dass er zur Umkehr und zum Wandeln auf dem Weg Gottes dessen Hilfe bedarf, seiner Lehre und Führung (vgl. Ps 5,9; 86,11). So ist etwa der gesamte Psalm 119 von der Wegmetaphorik durchdrungen und auch das sog. »Zwei-Wege-Motiv« ist deutlich zu erkennen:

- 8 »Deine Gesetze will ich immer befolgen.
Verlasse mich doch nicht. [...]
- 10 Dich suche ich von ganzem Herzen.
Lass mich nicht abirren von deinen Geboten! [...]
- 27 Den Weg deiner Befehle lass mich begreifen,
damit ich nachsinne über deine Wunder! [...]
- 29 Halte fern von mir den Weg der Lüge;
begnade mich mit deiner Weisung! [...]
- 32 Ich laufe den Weg deiner Gebote,
denn du öffnest mein Herz.
- 35 Herr, lass mich niemals scheitern. [...]
Führe mich auf dem Pfad deiner Gebote [...].«

³ Johannes B. Bauer, Art. Weg, in: *ders.*, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz/Wien/Köln 1994, 584–586, 585.

Der Beter ist sich also dessen bewusst und sicher, dass Gott selbst auf den menschlichen Lebenswandel und -weg einwirkt, dass er mitwirkt.⁴ Gottes Handeln bleibt nicht äußerlich, und der Tun-Ergehen-Zusammenhang darf nicht mechanistisch missverstanden werden. Das Heil des Menschen hängt von Gottes gnädiger Führung und Begleitung ab: »Gott zwingt nicht, aber er lockt auf die Wege des Heils.«⁵

1.2. Das Zwei-Wege-Schema in Psalm 1

An mehreren Stellen des Alten Testaments begegnet das in der Antike weit verbreitete Motiv von den »zwei Wegen«, neben Ps 119 am deutlichsten in Ps 1:

- 1 Glückselig der Mensch,
der nicht geht im Rat von Frevlern
- 2 und auf dem Weg von Sündern nicht steht
und in der Sitzung von Spöttern nicht sitzt,
vielmehr an der Tora des Herrn sein Wohlgefallen hat
und über seiner Tora murmelt bei Tag und bei Nacht.
- 3 Und so ist er wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
der seine Frucht gibt zu seiner Zeit,
und sein Laub verwelkt nicht,
und alles, was er tut, gelingt.
- 4 Nicht so die Frevler,
vielmehr wie Spreu sind sie, die ein Wind verweht;
5 daher bestehen Frevler nicht im Gericht
und Sünder in einer Versammlung Gerechter.
- 6 Wahrlich, der Herr kennt den Weg von Gerechten,
doch der Weg von Frevlern geht zugrunde.

Die Verse 1–3 beschreiben den Weg des Gerechten, der in den Versen 4–5 vom Weg der Frevler abgesetzt wird. Beide Darstellungen bestehen jeweils aus einer Sach- (1–2.5) und einer Bildhälfte (3.4), die zueinander chiasmisch angeordnet sind (der Gerechte im Kreis der Spötter – der fruchtbare Baum – die verwehte Spreu – der Sünder in der Gemeinde der Gerechten).⁶

Zunächst fällt auf, dass der Psalm formal gar kein Gebet zu Gott darstellt, da jede Anrede Gottes fehlt. Vielmehr ist er eine Seligpreisung von bestimmten Menschen wie in der Bergpredigt: »Von der

⁴ Vgl. Klaus Koch, Art. דָּרַךְ *daraq* (s. Anm. 2), 306, 308.

⁵ Norbert Brox, *Der Glaube als Weg. Nach biblischen und altkirchlichen Texten*, München/Salzburg 1968, 26.

⁶ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Die Psalmen. Psalm 1–50* (Neue Echter Bibel), Würzburg 1993, 45.

Form her sind Seligpreisungen Zusage und Ansage. Sie rufen aus, auf wessen Seite Gott steht. Von daher sind sie aber auch Aufruf, sich mit den Glückheligepriesenen zu identifizieren, dazuzugehören, sich diese Maßstäbe zu eigen zu machen. Seligpreisungen sind auch ein Entscheidungsruf, ein Handlungsaufruf.«⁷

Bevor der Psalm positiv ausführt, welcher Mensch glücklich zu preisen ist, gibt er in drei Teilsätzen eine Negativbestimmung an, die bereits einen Teil des Zwei-Wege-Motivs enthält: Die Reihung der Verben »gehen« (im Rat der Frevler⁸), »stehen« (auf dem Weg der Sünder⁹), »sitzen« (im Kreis der Spötter¹⁰) spielen dabei offensichtlich auf Dtn 6,7 an, »wo positiv das Gehen, Stehen, Sitzen ›mit den Worten der Tora‹ als Lebensideal eingeschärft wird«¹¹. Aber noch mehr ist dieser Reihung zu entnehmen: »Was hier als Negativbild gezeichnet wird, ist geradezu eine sich steigernde Verstockung im Bösen«, die in sozialer Gestalt begegnet.¹² Die Mahnung, sich von den Frevlern fernzuhalten, ist typisch weisheitlich (vgl. Spr 1,10–19; 4,14–19¹³).

Während sich der Seligepriesene diesen »Strukturen des Bösen« entzogen hat, ist er den anderen Weg gegangen: An der Tora hat er sein Gefallen, seine Freude, Tag und Nacht »murmelt« er sie, das heißt gibt sie ständig leise rezitierend wieder. Damit ist ausgesagt, dass die Tora das gesamte Leben des Gerechten bestimmt, sie ist umfassende Lebensordnung. Die entscheidende Frage lautet, was mit der Tora hier genau gemeint ist: sicherlich die Fünf Bücher Mose. Der Pentateuch ist die am Sinai dem Volk Israel gegebene Weisung, die zur Gemeinschaft mit Gott und damit zum Leben führt. Doch aus dem Inhalt und der Stellung von Psalm 1 wird deutlich,

⁷ *Egbert Ballhorn*, »Glücklich der Mensch ...« Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch, in: Pastoralblatt 55/1 (2003), 12–16, 12.

⁸ »Die *רשעים* verachten die Tora Jahwes, sie haben ihre eigenen Lebensprinzipien und Maximen.« *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen, 1. Teilband: Psalmen 1–59 (Biblischer Kommentar zum Alten Testament), Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 135.

⁹ »Die *רשעים* werden an einem ausdrücklichen Verstoß gegen ein gegebenes Gebot oder Verbot erkannt.« Ebd.

¹⁰ »Der *רשע* schließlich bevorzugt die ›Runde‹, die Zusammenkunft, in der zu kräftigen, gegen Gott gerichteten Spottreden animiert wird.« Ebd.

¹¹ *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Die Psalmen (s. Anm. 6), 47.

¹² *Egbert Ballhorn*, »Glücklich der Mensch ...« (s. Anm. 7), 12f.

¹³ Spr 4,14–19 enthalten übrigens ebenso deutlich das Zwei-Wege-Motiv wie Psalm 1.

dass die zu rezitierende »Tora« wohl auch den Psalter mit einschließt!¹⁴ Auch die Psalmen sind also »gnädige Weisung« Gottes, auch sie sind »Medium der Gottesnähe«¹⁵. Damit lässt sich das Zwei-Wege-Motiv von Psalm 1 im Grunde auf den gesamten Psalter anwenden, der »Wegweiser« zum Leben, zum Heil sein will.

Dieses Motiv wird in den Versen 3–5 von einem anderen Bild durchbrochen: während die Frevler, die sich im Bösen verfestigt haben, in Wirklichkeit wie Spreu vergehen werden, ist der Fromme, der auf dem Weg des Herrn geht, fest verwurzelt und fruchtbringend wie ein Baum am Wasser: Ihm gelingt alles, was er tut – diese Aussage steht sowohl formal wie inhaltlich im Zentrum des Psalms. Wichtig scheint hier auch der Gemeinschaftsaspekt zu sein: Während eingangs (Vers 1) der Fromme als Einzelner der Gruppe der Frevler gegenübersteht, findet sich am Ende der Gerechte in der nicht näher definierten Gemeinschaft¹⁶ wieder (Vers 5), während der Sünder im Gericht nicht bestehen wird, wobei es sich hier wohl um das Endgericht handelt.¹⁷

Der Schlussvers greift dann noch einmal das Zwei-Wege-Motiv auf und führt die soteriologischen Implikationen der vorangehenden Verse weiter aus: Der Weg der Frevler hat keinen Bestand, doch der Herr kennt den Weg der Gerechten. Das Verbum »kennen« hat hier nicht primär kognitive Bedeutung, sondern steht für ein beziehungsreiches Handeln, einen intimen Kontakt: Gott nimmt sich des Gerechten an, begleitet ihn mit inniger Anteilnahme, ist ihm nahe, sorgt für ihn, wendet sich ihm liebend zu.¹⁸ In zweifacher Weise handelt Gott also: In Form seiner Wegweisung (»Tora des Herrn«, Vers 2), die wiederum nicht nur in der Tora des Mose, sondern auch im Psalter den Menschen gegeben ist. Gott lässt den Menschen jedoch nicht alleine mit dieser Weisung, sondern er begleitet und hilft ihm auf diesem Weg, schenkt ihm seine Gemeinschaft. Die Willensoffenbarung Gottes in Form der Weisung bleibt dem Menschen also nicht rein äußerlich. Die Frevler dagegen sind für ihr Tun selbst

¹⁴ Vgl. *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen (s. Anm. 8), 136. Nach *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Die Psalmen (s. Anm. 6), 45, ist der Psalter »meditierende Aktualisierung der Tora und der Nebiim«.

¹⁵ *Egbert Ballhorn*, »Glücklich der Mensch ...« (s. Anm. 7), 14.

¹⁶ Im Hintergrund steht freilich die Rechts- und Kultgemeinde, vgl. *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen (s. Anm. 8), 140.

¹⁷ Vgl. *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Die Psalmen (s. Anm. 6), 48.

¹⁸ Vgl. *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen (s. Anm. 8), 140; *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Die Psalmen (s. Anm. 6), 48.

verantwortlich und ihr Weg ist letztlich gar kein echter Weg, weil er ins Nichts führt: »Das furchtbare Schicksal der *רשעים*, also derer, die sich von Gottes »Weisung« losgesagt haben, ist nur die dunkle Folie zu einem allein empfehlenswerten, wahrhaft glücklichen Leben.«¹⁹

1.3. Das Weg-Motiv im nachbiblischen Judentum

Die alttestamentliche Wegmetaphorik im Allgemeinen und das Zwei-Wege-Motiv im Besonderen hatten Nachwirkungen auf die apokryphen jüdischen Schriften (zum Beispiel 1/2Hen, TestXII, Jub, 1QS) sowie das rabbinische Schrifttum, obgleich die Rabbinen eher von »Werken« als von »Wegen« sprachen (so auch in Bezug auf Ps 1,6).²⁰ Auch bei Philo ist die Rede von den zwei Wegen anzutreffen, vor allem im Zusammenhang mit der Tugendlehre.²¹ Im rabbinischen Judentum bezeichnet der Begriff »Halacha« (Gehen, Wandeln, Weg) schließlich »das gesamte »gesetzliche« System des Judentums«, das heißt die Gebote und Verbote der schriftlichen (Pentateuch) und mündlichen (Mischna, Talmud) Tora.²²

Zugleich verbindet sich im rabbinischen Judentum die biblische Wegmetaphorik mit der Vorstellung von der »Nachahmung Gottes«. So ist im Talmud von Rabbi Chama, einem palästinischen Gelehrten des 3. Jahrhunderts, folgende Auslegung von Dtn 13,5 (»Ihr sollt dem Herrn, eurem Gott, nachfolgen«) überliefert: Dem Herrn nachfolgen kann für ihn »nur bedeuten, dass man Seine Eigenschaften nachahmt«²³. Die »Wege des Herrn« zu gehen, heißt für die Rabbinen also »Nachahmung Gottes« (*imitatio Dei*), und dies heißt, Gottes Eigenschaften wie Barmherzigkeit, Mitleid, Geduld usw. gegenüber den Mitmenschen zu leben.²⁴

¹⁹ Hans-Joachim Kraus, Psalmen (s. Anm. 8), 141.

²⁰ Vgl. Wilhelm Michaelis, Art. ὁδός, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 5, 42–101, 57f.

²¹ Vgl. ebd. 61f.

²² Art. Halacha, in: Julius H. Schoeps (Hg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000, 322–323, 323.

²³ Zit. nach Jakob J. Petuchowski, Ferner lehrten unsere Meister. Rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt, Freiburg/Basel/Wien 1980, 51.

²⁴ Vgl. dazu Stefan Schreiner, Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26–27, in: Judaica 49 (1993), 131–145; Dieter Vetter, Die Wurzel des Ölbaums. Das Judentum, Freiburg 1996, 129.

2. Wegmetaphorik im frühen Christentum

2.1. Wegmetaphorik im Neuen Testament: Jesus Christus als »der Weg« und »der Führer«

Das griechische Wort für »Weg« (*hodos*) begegnet im Neuen Testament 101-mal, vor allem in den erzählerischen Teilen (fast ein Drittel aller Belege im lukanischen Doppelwerk).²⁵ Dabei kann das Wort sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn vorkommen, oft ist diese Unterscheidung jedoch nur schwer möglich. Für unseren Kontext von Bedeutung sind jene Verwendungen, die metaphorisch für den Lebensweg, den von Gott gebotenen Lebenswandel, die göttliche Wegweisung, also in ethisch-soteriologischem Kontext stehen. An einer Reihe von Stellen liegt die übertragene Bedeutung von »Wandel«, »Lebensführung« vor (zum Beispiel Apg 14,16; Röm 3,16f.; Jak 1,8; 5,20); auch für den von Gott gebotenen Wandel steht *hodos* (zum Beispiel Mk 12,14 par; Apg 13,10; Hebr 3,10). In Apg 19,23; 22,4; 24,22 bezeichnet »der (neue) Weg« bereits die »christliche Lehre« insgesamt. In typologischer Weise greifen schließlich Paulus und Hebr auf das alttestamentliche Bild vom »wandernden Gottesvolk in der Wüste« zurück, um es auf die Situation der Kirche zu übertragen.

An zwei Stellen des Neuen Testaments begegnet deutlich auch das Zwei-Wege-Motiv²⁶, nämlich in 2Petr 2,15.21 – worauf hier nicht näher eingegangen werden kann – sowie im Munde Jesu in typisch kompromissloser Weise im Rahmen der Bergpredigt:

²⁵ Der neutestamentliche Sprachgebrauch von *hodos* ist stark von der Septuaginta her bestimmt: Dort kommt das Wort etwa 880-mal vor, steht überwiegend für hebräische *daræk* und hat an sehr vielen Stellen die übertragene Bedeutung von Wandel, Verhalten, Lebensweise, noch häufiger aber steht es für den geoffenbarten Willen Gottes. Vgl. *Wilhelm Michaelis*, Art. *ὁδός* (s. Anm. 20), 47, 50f.

²⁶ Aus der griechischen Antike ist das Zwei-Wege-Motiv aus der auf den Sophisten Prodikus zurückgeführten und von Xenophon wiedergegebenen Fabel von Herakles am Scheideweg sowie von Hesiod bekannt. Es ist jedoch fraglich, ob und inwieweit die Prodikus-Fabel direkten Einfluss auf jüdische und christliche Traditionen hatte. Zur Entwicklung des Motivs in den jüdischen und christlichen Schriften der griechisch-römischen Zeit vgl. *Margaret M. McKenna*, »The Two Ways« in Jewish and Christian Writings of the Greco-Roman Period. A Study of the Form of Repentance Parenesis, London 1981.

»Geht durch das enge Tor!
Denn weit ist das Tor
und der Weg ist breit,
der ins Verderben führt,
und viele sind es, die durch es hineinkommen.
Wie eng ist das Tor
und wie beschwerlich der Weg, der zum Leben führt,
und wenige, die ihn finden.« (Mt 7,13f.)

Der antithetische Parallelismus vom engen und weiten Tor, breiten und beschwerlichen Weg, den vielen und wenigen sowie die Folge von Imperativ (tretet ein) und Begründung sind typisch für weisheitliche Tradition. Unklar ist, in welchem Verhältnis das (bekannte) Bild von den zwei Wegen und das (eher originelle) Bild von den beiden Toren stehen.²⁷ Nach U. Luz sind Tor und Weg hier »nicht zwei parallele, synonyme Bilder«, vielmehr »steht das Tor am Ende des Weges, denn durch das Tor geht man ins Leben, das heißt in das Reich Gottes im Eschaton ein«²⁸.

Die eindringliche Aufforderung zu Beginn, durch das enge Tor (des Paradieses oder der Himmelsstadt) zu schreiten und damit den Weg zum (ewigen) Leben zu betreten, bezieht sich im Kontext der Bergpredigt eindeutig auf das Tun des Willens des Vaters (vgl. 7,21): Matthäus »hat den ethischen Aspekt der Eschatologie herausgehoben und so gleichsam die Gerechtigkeit neben das Gottesreich gestellt (vgl. 6,33; 24,42–25,46). Er hat auf sein Modell des christlichen Glaubens als eines von der Gemeinde aktiv zu praktizierenden Weges zur Vollkommenheit (5,20.48), an dessen Ende der Eingang in die *basileia* verheißen ist, zurückgegriffen (vgl. 21,32). Der beschwerliche Weg, der unter Bedrängnissen die wenigen zur engen Pforte führt, ist der in der Bergpredigt vorgezeichnete Weg der Gerechtigkeit.«²⁹

Dass das Tor zum Leben eng, der Weg mühselig ist, darf jedoch weder als »Auskunft über die Zahl der tatsächlich Geretteten bzw. über Vorherbestimmung zu Heil und Unheil bzw. über die Aussichten des Menschen, den Forderungen des Evangeliums zu entspre-

²⁷ Die Wegmetapher fehlt in der Parallelstelle bei Lk 13,24.

²⁸ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn ²2002, 518; vgl. Joachim Gnilka, *Matthäusevangelium. 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg/Basel/Wien 1986, 269.

²⁹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 28), 518.

chen«³⁰, verstanden werden. Vielmehr geht es um das paränetische Anliegen, die Gemeinde und den Einzelnen in der schwierigen, ja lebensbedrohlichen Situation zu trösten und anzuspornen. Jesus selbst ist diesen beschwerlichen Weg (voran-)gegangen, vor allem den nach Jerusalem und damit den Weg des Leidens und Sterbens, und die Jünger sind aufgerufen, ihm nachzuzufolgen (vgl. Mt 4,19.22; 8,22; 16,24; 19,21). Während das weite Tor und der breite Weg ins Verderben führen, führen das enge Tor und der beschwerliche Weg zum eschatologischen Heil: »Das Heil hängt an diesem Weg, nicht nur an der Taufe und auch nicht nur am Hören auf die Gnade. Das ist die matthäische Gestalt des ›Synergismus‹. Die Bergpredigt aber gibt für das Handeln den Anstoß und die Richtung. Darum ist sie Gnade.«³¹

Ist vom »Weg« als einer Heilskategorie im Neuen Testament die Rede, so muss auch das lukanische Doppelwerk genannt werden. In der Apostelgeschichte spielt der Sühnetod Jesu für das Heilsgeschehen überraschenderweise keine Rolle, nur an einer einzigen Stelle im Lukasevangelium im Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl (Lk 22,19f.) ist von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes die Rede. Für den Theologen Lukas ist dagegen ein anderer soteriologischer Begriff von vorrangiger Bedeutung, nämlich der des »Weges«. Signifikanter Ausdruck für die rettende Funktion Christi ist dabei der Titel *ho archegos* (Apg 3,15; 5,31; vgl. Hebr 2,10; 12,2), der mit in dieses Metaphernfeld gehört: Christus ist der messianische »Anführer«, der »Wegbereiter« zum Leben, zur Auferstehung, zum Heil.³² Jesus ist nicht nur ein Wegweiser, vielmehr geht er selbst den Weg voran von Galiläa nach Jerusalem, die Jünger folgten ihm nach (Lk 5,11; 8,13; 9,57–62; 18,22). Wer ihm jedoch nachfolgen will, muss wie er selbst sein Kreuz auf sich nehmen (Lk 9,23f.; 14,27).

»Es ist eine Theologie der voranschreitenden Entfaltung und Verwirklichung des göttlichen Heilsplans, eine Theologie des ›Weges‹. In ihr hat auch der Tod Jesu seinen bestimmten Platz und seine Bedeutung. [...] Aber in dieser Konzeption ist der Tod Jesu nicht die Quelle, aus der alles Heil für die anderen fließt, sondern eine not-

³⁰ Norbert Brox, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 37f. Vgl. auch 39: »Das Bildwort von der Schwere (der ›Schmalheit‹) des Weges zeigt den Glauben in seiner Entschiedenheit und Härte.«

³¹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 28), 519.

³² Vgl. dazu Paul-Gerhard Müller, *Christos archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*, Bern/Frankfurt 1973, bes. 249–278.

wendige Station auf seinem Weg zum Heilsführer für diejenigen, die ihm auf dem gleichen Weg folgen, freilich allein durch ihn dazu befähigt und allein durch ihn und seinen Geist vorangeführt.«³³ Weil dieses Wegschema in Jesus den alleinigen, den eschatologischen Retter und Anführer sieht, ist es nach R. Schnackenburg »eine mögliche und legitime Ausdrucksform für den christlichen Erlösungsgedanken«³⁴, auch wenn das Thema Sünde nicht so deutlich zum Ausdruck kommt wie im Sühneschema der paulinischen Theologie. Dafür aber kommt im Wegschema stärker die Bedeutung des irdischen Heilswirkens Jesu zum Tragen.³⁵ »Der Anführer ist der Soter, seine Sendung, sein Vorangehen ermöglichen die Umkehr, öffnen den Weg zum Leben. [...] Jesus Christus ist gleichsam das Instrument, durch das der Vater die vielen Söhne und Töchter den Weg zum Heil finden und zum Ziel gelangen läßt. Dieser Weg ist *der Weg des Glaubens*.«³⁶ Jesus Christus als der Anführer zum Leben ist der »Gott mit uns« und der »Gott für uns«, als Glaubende und ihm Nachfolgende sind wir mit ihm unterwegs zur Teilhabe an der Lebensgemeinschaft Gottes im Heiligen Geist. Jesus Christus auf dem Weg nachfolgen heißt, ihn selbst nachzuahmen (*imitatio Christi*).

Für das Johannesevangelium schließlich ist Jesus Christus nicht nur »der gute Hirt« (Joh 10,11), der den Weg voranschreitet, sondern selbst »der Weg« (14,6): »Dadurch, daß Jesus die zum Leben führende Wahrheit offenbart und dem, der sie im Glauben annimmt und verwirklicht, das wahre Leben vermittelt, führt er jeden, der an

³³ Rudolf Schnackenburg (mit Teilbeiträgen von Otto Knoch und Wilhelm Bräuning), Ist der Gedanke des Sühnetodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus?, in: Karl Kerstelge (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 1976 (Quaestiones disputatae 74), 205–230, 216f.

³⁴ Ebd. 217.

³⁵ Natürlich ist die Weg-Metaphorik bei Paulus nicht abwesend: Hier ist es die häufige Formel »mit Christus« (leben, sterben, auferweckt werden), die die Weggemeinschaft mit dem Erlöser zum Ausdruck bringt (zum Beispiel 1Thess 5,10; Röm 6,8; 2Kor 4,14), vgl. dazu Norbert Brox, Der Glaube als Weg (s. Anm. 5), 123ff.

³⁶ Jürgen Werbick, Soteriologie (Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990, 272f. Werbick sieht in der Metapher »Jesus Christus als der Anführer zum Leben« sogar eine mögliche Zusammenfassung und Zentrierung aller anderen soteriologischen Titel und Metaphern, was jedoch aufgrund der pluralen neutestamentlichen Christologie problematisch ist und wiederum die Gefahr der Verengung impliziert.

ihn glaubt, zum Ziel seiner Existenz, zum Vater und so wird er zum »Weg«.«³⁷

Die neutestamentlichen Schriften haben die alttestamentlich-jüdische Wegmetaphorik also aufgenommen, doch erhält diese hier eine neue Füllung und Zentrierung: Die Person Jesus Christus ist der Weg und der messianische Führer auf dem Weg zum Leben, zur Gemeinschaft mit Gott. Dasselbe kann folglich auf den Heiligen Geist angewandt werden (vgl. Gal 5,16.18.25; Röm 8,14), der uns auf dem Weg des Heils führt und leitet: *Durch* Jesus Christus – und *mit* ihm – *im* Heiligen Geist haben wir Zugang zum Vater (vgl. Eph 2,18). Die Metapher vom Weg steht im neutestamentlichen Kontext somit für ein personales Begegnungsgeschehen, eine Lebensgemeinschaft, die Heil für den Menschen bedeutet, die jetzt schon erfahrbar ist und auf die ewige Gemeinschaft ausgeht.³⁸

2.2. Das Zwei-Wege-Schema in der frühen Kirche

Der bildliche und übertragene Sprachgebrauch von *hodos* setzt sich bei den Apostolischen Vätern fort. Hier deutet sich an manchen Stellen wie auch schon in Apg (vgl. 19,23; 22,4; 24,22) die Identifizierung von »(rechtem) Weg« und »christlichem Glauben« an.³⁹ Deutlicher noch als im Neuen Testament begegnet das Zwei-Wege-Schema bei den Apostolischen Vätern und anderen altkirchlichen Schriften wie etwa in der Zwölfapostellehre (Didache 1–6), im Barnabasbrief (18–20), in der *Doctrina apostolorum*, in der Apostolischen Kirchenordnung, im Hirt des Hermas oder in der arabischen Vita des Schenute. Es besteht offensichtlich weitgehender Forschungskonsens darin, dass die Zwei-Wege-Traktate all dieser Schriften auf christlichen Versionen bzw. Rezensionen einer verloren gegangenen jüdischen Quelle zurückgehen.⁴⁰ Im Folgenden sollen die Zwei-Wege-Traktate der Didache und des Barnabasbriefes kurz erläutert werden:

1. Die *Didache*, welche etwa um das Jahr 100 datiert und entweder nach Ägypten oder, was wahrscheinlicher ist, nach Syrien/Paläs-

³⁷ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. 3. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/3), Freiburg/Basel/Wien 1975, 73.

³⁸ Vgl. Norbert Brox, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 81.

³⁹ Vgl. Wilhelm Michaelis, Art. ὁδός (s. Anm. 20), 97f.

⁴⁰ Vgl. Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen²1993, 49, 55ff.

tina mit judenchristlichem Hintergrund (matthäisch geprägt) verortet wird⁴¹, wird durch eine große, in sich geschlossene thematische Einheit eröffnet, welche die Form einer Zwei-Wege-Lehre besitzt. Sie hatte ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der präbaptismalen Katechese von Heiden und wurde direkt vor dem Taufakt im Gottesdienst gelesen (vgl. Did 7,1).⁴²

Die Einleitung (1,1) formuliert das Zwei-Wege-Motiv: »Zwei Wege gibt es, einen des Lebens und einen des Todes; der Unterschied zwischen den beiden Wegen aber ist groß« (99). Der Mensch muss sich zwischen diesen beiden Alternativen entscheiden. Diese Unterscheidung der beiden Wege, die an Dtn 30,15–20; Jer 31,8; Spr 12,28 erinnert, wird rein formal dadurch deutlich gemacht, dass in den Kapiteln 2–4 sehr ausführlich der Weg des Lebens dargestellt wird, während der Weg des Todes lediglich knapp in Kapitel 5 behandelt wird.

Der »Weg des Lebens« wird katechismusartig zusammengefasst im Gebot der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der (negativ formulierten) Goldenen Regel (1,2). Diese Grundsätze werden in den folgenden Versen (1,3–2,7) näher ausgeführt, wobei die Verse 1,3b–2,1 Motive der jesuanischen Verkündigung (Gebot der Feindesliebe, Gewaltverzicht etc.) enthalten (*sectio evangelica*). Des Weiteren werden Gebote bzw. Verbote genannt, die sich an der zweiten Tafel des Dekalogs orientieren: Tötungsverbot, Verbot des Ehebruchs und der Unzucht, des Diebstahls, der Lüge usw. Diese Verbotsreihe wird in 3,1 mit der Aufforderung zusammengefasst: »Mein Kind, meide alles Böse und alles, was ihm ähnlich ist« (105).⁴³

In der folgenden Spruchgruppe (sog. Teknonsprüche) (3,1–6) werden fünf Laster aufgeführt (Zorn, Begierde, Magie/Astrologie, Lüge, Murren), die zu den Hauptsünden Mord, Unzucht,

⁴¹ Vgl. Klaus Wengst, *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemsbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums 2), München 1984, 61 f.; Kurt Niederwimmer, *Didache* (s. Anm. 40), 66, 79 f., 271.

⁴² Vgl. *Didache: Zwölfapostellehre*, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen, Freiburg 1991 (Fontes Christiani 1), 13–139, hier 27 und 39 (im Folgenden wird die *Didache* nach dieser Übersetzung zitiert); Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (s. Anm. 40), 83.

⁴³ Die Anrede »mein Kind« ist typisch für jüdisch-weisheitliche Texte, mit der sich »der – hier als eine Art geistlicher Vater verstandene – Lehrer typischerweise an den Schüler wendet« (Georg Schöllgen, *Didache* [s. Anm. 42], 28).

Götzendienst, Diebstahl und Gotteslästerung führen. 3,7–10 ermahnen demgegenüber zu Tugenden wie Demut, Sanftmut, Geduld, Barmherzigkeit, die auf die alttestamentlich-jüdische Armenfrömmigkeit zurückgehen (»Anawim-Sprüche«). Kapitel 4 regelt u.a. in Form von so genannten »Haustafeln« (4,9–12) das Verhalten im Gemeindealltag gegenüber den Lehrern, den Armen, den eigenen Kindern, den Sklaven und den Herren. »Das ist der Weg des Lebens« (4,14) – so schließt die Beschreibung dieses Weges.

Der »Weg des Todes«, der »böse und voll von Fluch« ist (5,1), ist auf dieser Hintergrundfolge schnell beschrieben, und zwar in Form eines »Lasterkatalogs«: Mord, Ehebruch, Begierde, Diebstahl, Götzendienst, Lüge, Hochmut, Habsucht usw. (5,1b–2).

Der Traktat über die beiden Wege endet mit der Ermahnung, sich von niemandem vom »Weg der Lehre« und damit von Gott abbringen zu lassen (6,1).⁴⁴ Die Tatsache, dass die Kirchenordnung Didache mit einem Zwei-Wege-Traktat beginnt und dieser vor allem, aber nicht nur, Gegenstand der Taufvorbereitung war, zeigt, welche Bedeutung der sozialetischen Unterweisung in der frühen Kirche zukam: »Der Ethik wird heilsentscheidende Relevanz zugesprochen«.⁴⁵ Das Evangelium ist »Gesetz«, oder besser: »Weisung« für das christliche Leben und damit »Wegweisung« zum endzeitlichen Heil. Für diese paränetische Botschaft bot sich der in der jüdischen wie heidnischen Antike verbreitete Topos von den zwei Wegen als didaktisch eindringliches Mittel an. Dem entspricht auch, dass in der ostkirchlichen Vätertheologie das soteriologische Konzept der »göttlichen Erziehung« (*paideía*) eine nicht unerhebliche Rolle spielte.

⁴⁴ In einem Zusatz des Didachisten wird dann noch ein Zugeständnis gemacht: »Denn wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst« (6,2). Die Forschung ist sich uneins darüber, was mit dem ganzen Joch des Herrn gemeint ist. Vgl. dazu *Kurt Niederwimmer*, *Die Didache* (s. Anm. 40), 154 ff.

⁴⁵ *Klaus Wengst*, *Didache* (s. Anm. 41), 60. Nach Wengst spiegelt dies das »kirchliche Normalmaß« der Zeit wider (vgl. 235).

2. Der *Barnabasbrief*, der in Teilen des frühen Christentums zumindest für eine bestimmte Zeit sogar kanonisches Ansehen hatte⁴⁶, wird um das Jahr 130 datiert, während Verfasserfrage und Entstehungsort völlig unklar sind.⁴⁷ Die Kapitel 18–20 enthalten einen Zwei-Wege-Traktat (nachdem bereits 10,10 das Zwei-Wege-Motiv rezipiert): Kapitel 18 bildet dabei die Einleitung, Kapitel 19 beschreibt den »Weg des Lichts«, Kapitel 20 schließlich den »Weg der Finsternis« (vgl. dagegen den Dualismus »Leben« – »Tod« in Did). Wie in Did wird der Unterschied zwischen beiden Wegen als »groß« beschrieben (18,1), weshalb man sich zwischen den beiden Wegen entscheiden muss, was letztlich eine Entscheidung für oder gegen Gott bedeutet. Der »Weg des Lichtes« besteht in der Befolgung der Grundgebote Glaube (Gottesliebe, Gottesfurcht, Gotteslob) und Handeln (Gottesgehorsam) (19,1–2). Der Gottesgehorsam entfaltet sich in der Nächstenliebe (19,1–12): Demut, Gerechtigkeit, Vergebung, Ehrfurcht, Schutz von Ehe, Leben und Eigentum, Sklaven- und Herrenpflichten, Wohltätigkeit, Aufrichtigkeit, Versöhnung. Der »Weg des Lichts« bedeutet also »christgemäßes ›Handeln im Alltag der Welt‹«⁴⁸.

Dies alles des »Gerichtstages« wegen (19,10): Wer die »Rechtsforderungen des Herrn« lernt und befolgt, »wird im Reiche Gottes verherrlicht werden« (21,1, vgl. 21,6). Die eschatologische Perspektive von Kapitel 21 bildet damit den Rahmen zusammen mit Kapitel 1, wo die Gerechtigkeit als »Anfang und Ende des Gerichts« bezeichnet wird (1,6). Von Bedeutung ist, dass über den Weg des Lichts nach 18,1d »lichtspendende Boten Gottes gesetzt« sind, das heißt, wer auf diesem Weg geht, lebt »unter der fürsorglichen Gnade Gottes«: »Leben auf dem ›Weg des Lichts‹ führt nicht erst zum Heil, sondern ist bereits Gnade«⁴⁹, und auch schon die Erkenntnis über diesen Weg ist Gnade.

⁴⁶ Vgl. *Klaus Wengst*, *Didache* (s. Anm. 41), 106. Seinen Sitz im Leben hatte der *Barnabasbrief* wohl im Lehrbetrieb, vgl. *Ferdinand Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8), Göttingen 1999, 88.

⁴⁷ Vgl. dazu *Klaus Wengst*, *Didache* (s. Anm. 41), 115; *Ferdinand Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (s. Anm. 46), 118.

⁴⁸ *Ferdinand Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (s. Anm. 46), 548.

⁴⁹ Ebd. 536.

Der »Weg der Finsternis« dagegen, der in der negativen Umkehrung aller positiv formulierten Gebote besteht, ist ein »Weg ewigen Todes« (20,1), weil er »voll Fluch« ist und in die Gottesferne führt. Er wird in Form von zwei Lasterkatalogen näher beschrieben: Götzendienst, Mord, Raub, Ehebruch etc. (20,1b.2). K. Wengst schlussfolgert: »Die Heilsoffenbarung der christlichen Kirche ist für den Barnabasbrief identisch mit dem Testament, das Gott Mose in Gestalt der steinernen Tafeln gab. Er kennt keine Unterscheidung in Altes und Neues Testament, sondern nur das eine in Christus gegebene Testament, das sich bereits in Gestalt der steinernen Tafeln repräsentierte. [...] Er versteht unter dem Evangelium Gesetz und verkündigt das Gesetz als Evangelium.«⁵⁰ Die Heilsordnung ist also Gesetzesordnung.

3. *Altkirchliche Theologen*: Das Bildwort vom Glauben als Weg und von Gott als dem Führer auf diesem Weg durch Jesus Christus ist auch bei den Theologen der Patristik häufig anzutreffen. So schreibt Origenes in seinem Johanneskommentar: »Von Gott durch Jesus Christus wohlgeführt [...], wollen wir den großen Weg des Evangeliums gehen [...]. Er ist uns ein lebenbringender Weg, wenn wir ihn sowohl erkennen als auch gehen, und zwar bis zum Ende«.⁵¹ Ebenso begegnet das Weg-Motiv bei Clemens von Alexandrien, der in Jesus Christus den »Wegführer« (*hodegos*) der Menschen sieht.⁵²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das biblische Zwei-Wege-Motiv in den Schriften der frühen Kirche zu einer Zwei-Wege-Lehre ausformuliert wird, die ihre primäre Funktion in der Belehrung der Katechumenen sowie in der Ermahnung der getauften Christen hat, auf dem eingeschlagenen Weg zu bleiben: Der christliche Glaube, so die Quintessenz dieser Traktate, ist ein Weg zum Heil, wenn er sich in einem entsprechenden Lebenswandel verwirklicht und ausdrückt, wenn er das durch Jesus Christus gegebene Gesetz mit Gottes gnädiger Hilfe zu erfüllen sucht.

⁵⁰ Klaus Wengst, *Didache* (s. Anm. 41), 135, Anm. 178. Vgl. auch Ferdinand Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (s. Anm. 46), 535f.

⁵¹ Zit. nach Norbert Brox, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 20.

⁵² Vgl. ebd. 109; weitere Belege aus der patristischen Literatur ebd. bes. 126f.

3. Offenbarung und Heil als Wegweisung im Islam

3.1. Die Offenbarungsgeschichte als Geschichte der göttlichen Wegweisung

Als Offenbarungsreligion versteht sich der Islam als Bestätigung und zugleich als Abschluss der vorangegangenen Propheten- und Offenbarungsgeschichte. Die im Laufe der Menschheitsgeschichte zu den verschiedenen Völkern gesandten Propheten hatten im Wesentlichen dieselbe Botschaft von dem einen gütigen, weisen, allmächtigen und barmherzigen Schöpfergott verkündet. Einige von ihnen haben ihren Völkern auch eine Offenbarungsschrift hinterlassen, wie Mose die Tora für die Juden oder Jesus das Evangelium für die Christen. Beide Schriften enthalten dem Koran nach auch ein göttliches Gesetz oder besser eine göttliche Wegweisung oder Rechtleitung für ihre jeweiligen Adressaten. Juden und Christen werden im Koran sogar aufgefordert, sich an ihren Offenbarungsschriften zu orientieren und ihre Gesetze zu halten (vgl. Sure 5,46f.), so wie die Muslime den Koran als Weisung erhalten haben: »Jedem von euch haben wir eine Richtung/ein Gesetz und einen Weg (*šir'atan waminhāḡan*) gegeben, und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma*) gemacht« (5,48).

Das Hapax legomenon *šir'a* ist wohl Lehnwort aus dem Äthiopischen⁵³ und wird in der islamischen Auslegung meist im Sinn von »Gesetz« (*šarī'a*) verstanden (»a system of law necessary for a community's social and spiritual welfare«).⁵⁴ Das Hapax legomenon *minhāḡ* ist dagegen dem Hebräischen entlehnt⁵⁵ und steht für »Lebensweg«. Beide Begriffe bezeichnen offensichtlich konkrete geschichtlich offenbarte Religionsgesetze (der Juden, der Christen usw.). Dies klingt wie eine göttliche Legitimation des religiösen Pluralismus (jedoch eingeschränkt auf die monotheistischen Religionen), zumindest wird der Koranvers heute nicht selten von Muslimen wie Nichtmuslimen in diesem Sinne verstanden und zitiert. Andererseits lässt der Koran auch keinen Zweifel daran aufkommen, dass es letztlich nur einen Weg gibt, der zu Gott führt und der andere Wege als Irrwege erweist (vgl. Sure 1). Daran hält auch die islami-

⁵³ Vgl. *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart/Berlin/Köln⁵1993, 123.

⁵⁴ *Muhammad Asad*, *The Message of The Qur'ān*, Gibraltar 1980, 153, no. 66.

⁵⁵ Vgl. *Joseph Horowitz*, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim 1964 (Nachdruck), 81.

sche Theologie der Gegenwart fest: »Aufgrund der universalen Anwendbarkeit und der Unveränderlichkeit seines Textes – wie auch des Faktums, dass Muhammad das ›Siegel aller Propheten‹, das heißt deren Letzter ist (vgl. Sure 33,40) – repräsentiert der Koran den Höhepunkt der Offenbarung und bietet den endgültigen, vollkommenen Weg zur geistigen Erfüllung an.«⁵⁶ Doch M. Asad will diese Aussage nicht exklusivistisch verstanden wissen, indem er fortfährt: »Diese Einzigartigkeit der koranischen Botschaft schließt jedoch nicht die Anhänger früherer Glaubensrichtungen davon aus, Gottes Gnade zu erlangen: denn – wie der Koran immer wieder hervorhebt – es werden diejenigen, die kompromisslos an den Einen Gott und den Tag des Gerichts (das heißt die individuelle moralische Verantwortlichkeit) glauben und rechtschaffen leben, ›sich weder fürchten noch grämen müssen‹.«

3.2. Das Zwei-Wege-Motiv im Koran

Der Koran wird eröffnet durch ein Gebet, das sozusagen auch das richtige Verständnis für den gesamten Koran eröffnet (wie Ps 1 für den ganzen Psalter) und zugleich Hauptbestandteil des täglich fünfmal zu vollziehenden Pflichtgebets ist:

- 1 »Im Namen Gottes, des allbarmherzigen Erbarmers.
- 2 Lob sei Gott, dem Herrn der Welten,
- 3 dem allbarmherzigen Erbarmer,
- 4 dem Meister am Tag des Gerichts.
- 5 Dir dienen wir und Dich flehen wir um Hilfe an.
- 6 Führe uns zu/auf dem geraden Weg,
- 7 dem Weg derjenigen, die du begnadet hast,
über die nicht gezürnt wird und die nicht irregehen.«

Im letzten Vers dieser Sure und dieses Gebets ist vom »geraden/rechten« Weg (*aṣ-ṣirāt al-mustaqīm*) die Rede. *Ṣirāt*, ein Lehnwort aus dem Lateinischen (*strata*), kommt an weiteren Stellen des Korans vor, von denen im Folgenden einige zitiert werden, um dem Bedeutungsgehalt auf die Spur zu kommen. In Sure 2, 142f. geht es um die Auseinandersetzung zwischen den Toren und den gläubigen Muslimen um die Gebetsrichtung. Dem Propheten wird diktiert: »Sprich: Gott gehört der Osten und der Westen. Er führt, wen Er will zu/auf geradem Weg, und so machten Wir euch zu einem Volk der Mitte.« Aus der Verknüpfung wird deutlich, dass die in der Mitte stehende Gemeinschaft der Muslime von Gott zu dem und zugleich auf dem

⁵⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān* (s. Anm. 54), 154, no. 66.

»geraden Weg« geführt wird, also zur richtigen religiösen Praxis, zu der die Gebetspraxis gehört. *Mustaqīm* drückt hier und an anderen Stellen eindeutig eine religiös-ethische Wertigkeit aus.⁵⁷ Dieselbe Formulierung »Gott führt, wen Er will, zu/auf geradem Weg« begegnet auch in Sure 2,213 im Kontext des Streits zwischen den Menschen über die erhaltene Offenbarung. Gott leitet die Glaubenden zur Wahrheit in diesem Streit. In Sure 19,36 werden Jesus im Streit über sein Wesen die Worte in den Mund gelegt: »Und Gott ist mein Herr und euer Herr; so dienet Ihm. Dies ist ein gerader Weg.« »Gerader Weg« steht hier also für den praktizierten Monotheismus, den Dienst am einen Gott.

In Opposition zu diesem »geraden Weg« stehen jene, »die vom Weg Gottes (*sabīl Allāh*) abkommen und ihn krumm wünschen« (11,19; vgl. 3,99; 7,45.86; 14,3; vgl. auch Jes 40,4; Spr 2,15; Lk 3,5).⁵⁸ Der Koran meint mit dem »Krummen« »nicht nur das Beschwerliche und Umwegige, bei dem man mehr Mühe aufwenden muss und länger braucht, um zum Ziel zu gelangen, sondern das abwegig Verkehrte, auf dem man schließlich das Ziel völlig aus den Augen verliert«⁵⁹. Dies wird auch deutlich in Sure 7,146, wo das Zwei-Wege-Motiv begegnet: »Und wenn sie den Weg des rechten Lebenswandels (*sabīl ar-ruṣḍī*) sehen, schlagen sie ihn nicht ein. Wenn sie aber den Irrweg sehen, schlagen sie ihn ein.«

Nach diesen Beispielen weiterer Verwendung der im Koran über 30-mal vorkommenden Wendung »gerader Weg« zurück zur ersten Sure. Der »gerade Weg« wird hier des Näheren charakterisiert als der Weg derer, denen Gott seine Gnade erwiesen hat. Verbunden mit der den Vers eröffnenden Bitte, auf diesen geraden Weg von Gott »geführt« zu werden, wird deutlich, dass sowohl das Finden als auch das Gehen und das Bleiben auf diesem Weg der Mensch nicht aus eigener Kraft heraus vermag, sondern der göttlichen Hilfe bedarf: »Dieses Gebet, diese Bitte besagt, daß der Mensch mit Hilfe seines eigenen Verstandes und seiner Einsicht, so weise er auch sein mag, den rechten Weg nicht finden kann, ja ihn aufgrund seiner

⁵⁷ Vgl. *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964, 144.

⁵⁸ *Sabīl Allāh* steht in Mekka für die religiöse Rechtleitung durch den Propheten Muhammad, erst in der medinensischen Phase bezeichnet der Ausdruck den bewaffneten Kampf, vgl. *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (s. Anm. 53), 38f.

⁵⁹ *Hans Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 148. Vom »krummen Weg« ist auch in Barn 20,1 die Rede.

eigenen Bemühungen nicht einmal zu befolgen vermag. Es ist Gott allein, Der durch Seinen Gesandten der Menschheit den geraden Weg gewiesen hat, und es ist durch Seine Göttliche Gnade, dass sie geradewegs ihrem Ziel zugeführt wird.«⁶⁰

Für den Leser bzw. Rezitator des Korans wird klar, dass dieser Weg identisch ist mit der im Koran vorliegenden Offenbarung: Die koranische Offenbarung ist der »gerade«, der »rechte Weg« und zugleich die göttliche »Rechtleitung«, »Wegweisung«, »Führung« (*hudā*, vgl. Sure 2,2.185; 3,138; 10,57; 41,44 u.ö.).⁶¹ Das Verbalnomen *hudā* kommt insgesamt fast 60-mal im Koran vor, meist im Zusammenhang mit der koranischen Offenbarung und sehr oft in Verbindung mit der Barmherzigkeit Gottes (*hudā wa-rahma*). Einer der Namen Gottes ist folglich *al-Hādī*, »der Wegweiser«, »der Führer« auf dem rechten Weg, »der Rechtleitende«: »Hādī« ist nicht nur jemand, der einem bloß den Weg zum Ziel zeigt, sondern jemand, der einen auch dorthin führt und zum Ziel bringt.«⁶² Wer sich an diese Wegweisung hält, wer diesen Weg geht, hat das Leben, das Heil. Der Koran als das unmittelbare Wort Gottes versteht sich in diesem Sinne als »Heilsweg«.

Auf den inneren Zusammenhang zwischen den semantischen Feldern der Begriffe *āyāt* und *hudā* im Koran hat bereits T. Izutsu hingewiesen: Die Herabsendung der »Zeichen«, das heißt der Verse des Korans, entspricht der »Rechtleitung« Gottes, denn »die *āyāt* sind nichts anderes als der konkrete Ausdruck der göttlichen Zielset-

⁶⁰ *Siddiqi*, zit. nach: Die Bedeutung des Korans, 5 Bde., München 1996, Bd. 1, 18, no. 8; vgl. auch *ʿAbdullah Yūsuf ʿAlī*, The Meaning of The Holy Qurʾān. New Edition with Qurʾānic Text (Arabic), Revised Translation, Commentary and Newly Compiled Comprehensive Index, Beltsville 1422/2001, 15, no. 22.

⁶¹ Vgl. dazu *Hans Zirker*, Islam (s. Anm. 1), 100f. Islamische Exegeten unterscheiden hier nochmals zwischen dem geraden Weg im Diesseits (koranische Offenbarung bzw. Islam) und im Jenseits, also der Brücke, die über die Hölle gespannt ist und über die nur die Gläubigen heil gelangen werden, vgl. *Mahmoud M. Ayoub*, The Qurʾān and Its Interpreters, Bd. 1, Albany 1984, 49.

⁶² *Hamid Molla-Djafari*, Gott hat die schönsten Namen. Islamische Gottesnamen, ihre Bedeutung, Verwendung und Probleme ihrer Übersetzung, Frankfurt u.a. 2001, 336. Hādī war im vorislamischen Arabien »ein Mann mit einer speziellen Kenntnis aller möglichen Wege in der Wüste, dessen Beruf es war, Menschen auf dem richtigen Weg zu führen, bis sie sicher ihr Ziel erreichten«, *Toshihiko Izutsu*, God and Man in the Koran (s. Anm. 57), 145. Der Koran spiritualisiert den Begriff, indem er ihn ausschließlich auf Gott und sein Heilshandeln überträgt.

zung, die Menschheit auf dem rechten Pfad zu führen«. ⁶³ Der Mensch kann in freier Entscheidung sich führen lassen, »der Führung folgen« (*ihtidā'*) oder »vom rechten Weg abirren« (*ḍalāl*), indem man die gnädige Führung zurückweist.

Von diesen beiden Alternativen ist in Sure 1 die Rede, wobei exegetisch umstritten ist, ob das Zwei-Wege-Schema hier explizit enthalten ist. R. Paret (⁵1989) übersetzt im Sinne des Schemas: »Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, nicht (den Weg) derer, die d(ein)em Zorn verfallen sind und irregehen!« Nach A. und K. Neuwirth⁶⁴ dagegen ist sogar von drei Wegen die Rede: »[...] den Weg derer, denen du Gunst gewährst, nicht derer, die dem Zorn verfallen sind, noch derer, die irregehen.« H. Zirker schließlich hält beide Übersetzungsversionen für »sachlich und grammatikalisch fragwürdig«⁶⁵ und ist stattdessen der Meinung, dass »ausdrücklich nur von einem Weg die Rede«⁶⁶ ist. Doch könnte hier auch elliptisch formuliert sein, so dass implizit von einem zweiten Weg die Rede ist: Neben dem Weg zum Heil gibt es den Weg ins Verderben, den jene gehen, die sich der gnädigen Hilfe Gottes verweigern, weil sie die Offenbarung des Korans nicht (an)erkennen.⁶⁷ Der indische Gelehrte A. Yūsuf 'Alī weist daraufhin, dass von

⁶³ *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran* (s. Anm. 57), 140.

⁶⁴ *Angelika und Karl Neuwirth*, *Sūrat al-Fātiḥa – »Eröffnung« des Text-Corpus Koran oder »Introitus« der Gebetsliturgie?*, in: *Walter Groß* (Hg.), *Text, Methode und Grammatik*. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 331–357, 335.

⁶⁵ *Hans Zirker*, *Der Koran* (s. Anm. 59), 205, Anm. 99.

⁶⁶ Ebd. 150. Zirker übersetzt: »[...] den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die nicht irregehen!« (*Der Koran*, übersetzt und eingeleitet von *Hans Zirker*, Darmstadt 2003)

⁶⁷ Nach Paret könnte ursprünglich »an Personen (oder Gruppen von Personen) der früheren Heilsgeschichte gedacht« (*Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* [s. Anm. 53], 12) sein. Die klassischen islamischen Kommentatoren haben die in Sure 1,7 genannten Personengruppen näher identifiziert: Die unter der gnädigen Weisung Gottes Stehenden sind demnach die Muslime, die dem Zorn Gottes Verfallenen die Juden und die in die Irregegangenen die Christen. Vgl. dazu *aṭ-Ṭabarī*, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, hg. von *Mahmūd Muḥammad* und *Aḥmad Muḥammad Shākir*, Bd. 1, Kairo 1332/1954, 185ff. Die christliche Polemik des Mittelalters wiederum hat den Spieß umgedreht und den Koran gegen die Muslime selbst gewendet: »[...] die Christen seien die, denen Gott gnädig ist (al-mun'am 'alaihīm), die Juden die, denen er zürnt (al-maḡḍūb 'alaihīm), die Heiden die Irrenden (aḍ-ḍallūn), und der Muslim habe allen Grund zu beten ›Leite mich den

Gottes Handeln nur in Bezug auf die Rechtleitung die Rede ist, während das Irregehen und damit der Zorn als Folge vom Menschen selbst verursacht und damit zu verantworten sind.⁶⁸

Das Zwei-Wege-Schema begegnet im Koran noch an einer weiteren Stelle, nämlich in Sure 90,8–20:

»Haben wir ihm nicht zwei Augen geschaffen, eine Zunge und zwei Lippen, und ihn die zwei Wege geführt (*wahadaynāhu n-nağdayn*)? Da hat er nicht den steilen Weg bezwungen! Woher willst du wissen, was der steile Weg ist? Die Befreiung eines Sklaven oder an einem Tag der Hungersnot die Speisung einer verwandten Waise oder eines Armen im Elend. Dann dass man zu denen gehört, die glauben, einander zur Standhaftigkeit mahnen und zur Barmherzigkeit. Das sind die zur Rechten. Die aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind die zur unheilvollen Seite. Feuer liegt auf ihnen, geschlossen.« (Übersetzung Zirker)

Es ist offensichtlich, dass mit den beiden (Dual) gewiesenen, wörtlich »nach oben führenden Wegen« (abgeleitet von *nağd* = arab. Hochland) die beiden Alternativen zum Heil oder Unheil gemeint sind. Nach Yūsuf ‘Alī sind die beiden hier genannten Wege »(1.) der steile und schwierige Pfad der Tugend, der in den folgenden Versen genauer beschrieben wird, und (2.) der einfache Weg der Lasterhaftig-

Weg der Christen.« (Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, 41). Neuere islamische Kommentatoren dagegen sind vorsichtiger mit konkreten Zuschreibungen, wie zum Beispiel *Abdullāhi Yūsuf ‘Alī*, The Meaning of The Holy Qur’ān (s. Anm. 60), 15, no. 24: »The first are those who deliberately break Allah’s law, the second those who stray out of carelessness or negligence. Both are responsible for their own acts or omissions. In opposition to both are the people who are in the light of Allah’s Grace: for His Grace not only protects them from active wrong (if they will only submit their will to Him), but also from straying into paths of temptation or carelessness.« Vgl. auch *Muhammad Asad*, The Message of The Qur’ān (s. Anm. 54), 2, no. 4.

⁶⁸ Vgl. *Abdullāhi Yūsuf ‘Alī*, The Meaning of The Holy Qur’ān (s. Anm. 60), 15, no. 23. Zur Problematik von göttlicher Prädestination und menschlicher Freiheit vgl. die Beiträge von *Heikki Räisänen* und *Ulrich Schoen* in diesem Band sowie *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 378–411.

keit und der Zurückweisung Gottes«⁶⁹. Der Weg zum Heil ist also der steile, das heißt mühsame Weg, denn er ist mit zu erfüllenden ethischen Forderungen verbunden, die im Folgenden konkretisiert werden und sich in Taten der Barmherzigkeit sowie im Glauben äußern: »Der schwierige Weg der Tugend ist definiert als der Weg der Nächstenliebe oder selbstlosen Liebe.«⁷⁰ Der wahre Glaube bewährt sich in dieser praktizierten Nächstenliebe. Auch die Gebotsreihen von Sure 6,151–152 und 17,22–39, die im Wesentlichen die Gebote bzw. Verbote des alttestamentlichen Dekalogs enthalten, sind in diesen Kontext zu setzen.⁷¹ Diejenigen, die diesen steilen Weg nicht gehen, werden im Eschaton das Unheil erfahren.

3.3. Scharia – der Weg zum Leben

Der tiefere Sinngehalt von »Islām« besteht darin, sich Gott »zuzuwenden«, sich von ihm führen zu lassen und seinen Willen zu erfüllen. Ein Muslim, eine Muslima ist, wer in seinem Leben ganz auf Gott setzt und sich seinem im Koran geoffenbarten Willen unterordnet. Nicht jedoch das äußerliche und formale Erfüllen einzelner Gesetze ist entscheidend, vielmehr die Intention, nach Gottes gnädiger Weisung zu leben.⁷² Die Gesamtheit der göttlichen Weisung als Lebensordnung im Islam ist die »Scharia« im weiteren Sinne.

Ähnlich wie die Tora im Judentum als Wort des Lebens zu verstehen ist, das die Beziehung zu Gott und das einvernehmliche Miteinander regelt, so soll die Scharia nicht als Bürde verstanden werden, welche die Menschen niederdrückt, sondern vielmehr als Hilfe für das Gelingen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens. Im primären Sinn bezeichnet der Begriff »Scharia« den »Weg zu einer Wasserstelle« in der Wüste oder den »Weg zur Tränke«⁷³, also

⁶⁹ *Abdullāhi Yūsuf ‘Alī*, The Meaning of The Holy Qur’ān (s. Anm. 60), 1651, no. 6138.

⁷⁰ Ebd. no. 6139.

⁷¹ Vgl. dazu *Stefan Schreiner*, Der Dekalog der Bibel und der Pflichtenkodex für den Muslim, in: *Judaica* 43 (1987), 171–184; *Andreas Renz/Stephan Leimgruber*, Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet, München 2004, 189–196.

⁷² Vgl. *Andreas Renz*, Der Islam: Keine »Gesetzesreligion«, sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 52 (2001), 43–55.

⁷³ Vgl. *Hans Wehr*, Arabisches Wörterbuch. Arabisch – Deutsch, Beirut/London 1976, 424. Der Begriff wurde schon im 10. Jahrhundert auch in der arabischsprachigen jüdischen und christlichen Literatur für

etwas Überlebensnotwendiges. »Scharia« ist im übertragenen religiösen Sinn folglich der von Gott bestimmte und den Menschen gewiesene Weg zum Leben (vgl. Sure 45,18) – vergleichbar der »Halacha« im Judentum, welche auf der schriftlichen und mündlichen Tora beruht. Die Scharia beruht im Wesentlichen auf zwei Quellen: zum einen auf dem *Koran*, zum anderen auf der *Sunna*, der Prophetentradition. Im Sinn eines Modells gilt es Muhammad als Propheten nachzuahmen, nachzufolgen, ist er doch »ein schönes Vorbild« (Sure 33,21). Sein Weg ist letztlich der »Weg Gottes«, was die häufige Aufforderung des Korans verständlich macht: »Gehorcht Gott und dem Gesandten« (zum Beispiel Sure 3,32).

Abschließend ist mit Izutsu festzuhalten, dass die Begriffe »Weg« und »Wegweisung« im Koran zu den Schlüsselbegriffen gehören, welche die Grundstruktur des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch beschreiben.⁷⁴ Sie stehen für Gottes gnädiges Heilshandeln am Menschen in Form der in der Natur und Geschichte ergehenden Offenbarung und die vom Menschen geforderte Antwort in Form des sich im gesamten Lebenswandel ausdrückenden Glaubens.

4. Fazit

1. Es gehört zu den Grundsätzen theologischer Hermeneutik im Christentum, dass von Gott und seinem Heilshandeln nur in analoger und metaphorischer Weise gesprochen werden kann. Die biblischen und außerkanonischen Schriften von Judentum und Christentum und letztlich auch der Koran bestätigen diese Erkenntnis durch ihre Vielfalt an Bildern und übertragenen Begriffen in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen, auch wenn die Mehrheit der islamischen Theologen dies bislang im Hinblick auf den Koran ungern zugesteht. Den metaphorischen Charakter der Rede von Gott gilt es im persönlichen Glauben, in der theologischen Reflexion und nicht zuletzt in der interreligiösen Hermeneutik stets im Bewusstsein zu halten.
2. Zu dieser Vielfalt von Bildern gehört vor allem im Zusammenhang mit Offenbarung, Ethik, Glauben und Heil das Metaphernfeld des »Weges« und der »Wegweisung«: Die göttliche

»die Gesamtheit der göttlichen Gebote« verwendet, vgl. *Bernhard Maier*, *Koran-Lexikon*, Stuttgart 2001, 149.

⁷⁴ Vgl. *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran* (s. Anm. 57), 146.

Offenbarung, die ganz wesentlich in Form von Geboten und Verboten besteht, wird in Judentum, Christentum und Islam als eine »Weisung« Gottes für ein gelingendes Leben gesehen. Heil-schaffender Glaube besteht darin, diesen von Gott gewiesenen Weg im Leben in freier Entscheidung zu gehen und nicht einen selbst entworfenen Weg zu wählen. Juden, Christen und Muslime wissen dabei stets um das Angewiesensein des Menschen auf Gottes gnädige Hilfe: Nicht nur, dass er aus Barmherzigkeit die Weisung gegeben hat – damit ist sie bereits Ausdruck seiner Gnade –, sondern auch, dass er den Menschen, die bereit dazu sind, hilft, den Weg zu gehen und auf dem Weg zu bleiben: »Glaube ist ein von Gott begleiteter Weg« – in dieser Aussage liegt für Juden, Christen und Muslime eine bis heute verstehbare und die menschliche Existenz deutende Heilsbotschaft.

3. Dieser Glaube an die göttliche Begleitung und Führung hat im Christentum seine inhaltliche Füllung und besondere Dichte im Glauben an Jesus Christus als den »Gott mit uns«, den »Anführer zum Leben«, der uns in allem vorangegangen ist. So kann das Johannesevangelium formulieren, dass Jesus selbst »der Weg, die Wahrheit und das Leben« ist. In der christologischen Prägung des Offenbarungsbegriffs, der Ethik und der Soteriologie liegt somit das christliche Spezifikum gegenüber der Wegmetaphorik in Judentum und Islam. So scheint die Verwendung der Wegmetaphorik in den drei Religionen letztlich doch nur eine rein formale Gemeinsamkeit zu sein. Doch gibt es nicht auch inhaltliche Übereinstimmungen? Jesus Christus nachzufolgen heißt, ihn nachzuahmen in seiner praktizierten Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 22,34–50 parr), die sich wiederum in Werken der Barmherzigkeit konkretisiert (vgl. Mt 25,31–46; Lk 10,25–37). Nicht nur, dass die meisten Gebote des alttestamentlichen Dekalogs auch im Koran enthalten sind, im Ḥadīṭ-Korpus ist sogar ein Ḥadīṭ qudsī überliefert, das eine fast wörtliche Wiedergabe von Mt 25,31–46 darstellt: Hungrige speisen, Durstige tränken, Kranke besuchen werden hier – wie übrigens auch im Talmud – als Werke der Barmherzigkeit genannt.⁷⁵ Befinden sich Juden, Christen und Muslime, ja alle Menschen, die danach handeln und leben, letztlich also doch auf demselben Weg?

⁷⁵ Vgl. *William A. Graham*, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīṭ Qudsī*, Den Haag 1977, 179.

4. Der speziell im Zwei-Wege-Motiv angelegte und paränetisch motivierte Dualismus, der eine Entscheidung für und wider den wahren Gott fordert, wurde in der Theologieggeschichte der monothelistischen Religionen nicht selten zur Begründung eines religionstheologischen Exklusivismus herangezogen: Der Weg des Heils wurde dann ausschließlich mit der eigenen Religion identifiziert, der Weg des Unheils dagegen mit den anderen Religionen.⁷⁶ Für die katholische und Teile der orthodoxen und evangelischen Theologie ist die exklusivistische Verhältnisbestimmung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch mit Berufung auf andere biblische Grundaussagen (zum Beispiel 1Tim 2,4) und durch die systematisch-theologische Reflexion zugunsten eines inklusivistischen Modells aufgegeben worden.⁷⁷

Die »Dogmatische Konstitution über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils hat diese theologische Einsicht und Überzeugung so formuliert, dass auch Nichtchristen zum Heil gelangen können, wenn sie Gott »ehrlichen Herzens« suchen und den »im Anruf des Gewissens erkannten Willen« Gottes »unter dem Einfluss der Gnade« zu erfüllen trachten (*Lumen gentium* Nr. 16). Dass die konkreten geschichtlichen Religionen diese Suche nach Gott und den Anruf des Gewissens fördern, aber auch behindern können, ist evident. Aus diesem Grund ist es eher missverständlich, von den Religionen – auch vom Christentum oder von der Kirche – als »Heilswegen« zu sprechen, ist doch aus christlicher Überzeugung Jesus Christus selbst der »eigentliche Heilsweg«⁷⁸, der jedoch durch seinen Geist in allen Menschen zu deren Heil tätig ist.

Diese christliche Sicht scheint den Anderen unzulässig zu vereinnahmen und droht ihn nicht wirklich in seinem Selbstverständnis ernst zu nehmen. Doch letztlich bleibt keine andere

⁷⁶ Schon in der frühen Kirche sollte mit dem Zwei-Wege-Schema ausgedrückt werden, dass Juden und Heiden ebenso wie die christlichen Häretiker sich auf »Abwegen« befinden, vgl. *Norbert Brox*, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 105f.

⁷⁷ Vgl. dazu *Andreas Renz*, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die nicht-christlichen Religionen*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 156–170.

⁷⁸ *Alois Grillmeier*, *Kommentar zu Lumen Gentium*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Auflage), Bd. 12, Freiburg/Basel/Wien 1966, 176–207, 207; vgl. auch *Christoph Böttigheimer*, *Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus*, in: *Stimmen der Zeit* 129/1 (2004), 51–62.

Möglichkeit, den Anderen vom Standpunkt der eigenen religiösen Überzeugung heraus zu betrachten (unausweichlicher hermeneutischer Inklusivismus). Dies führt dann nicht zum Triumphalismus, wenn weder der einzelne Christ noch die christliche Theologie sich anmaßt, über den Heilsstatus des einzelnen Menschen glaubt urteilen zu können. Vielmehr müssen sich Juden, Christen, Muslime und alle Menschen guten Willens dessen bewusst werden, dass sie die Wahrheit nicht wie eine Sache besitzen⁷⁹, vielmehr stets auf dem Weg zur Wahrheit, nämlich zu Gott selbst, sind, den sie gemeinsam zu gehen haben und auf dem sie sich gegenseitig stützen und begleiten, anspornen und kritisch befragen können: »Euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe ist der Weg, der zu Gott hinaufführt.« (Ignatius von Antiochien)⁸⁰

⁷⁹ Vgl. *Sekretariat für die Nichtchristen*, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Rom 1984, Nr. 13, 21; *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991, Nr. 49.

⁸⁰ Zit. nach *Norbert Brox*, Der Glaube als Weg (s. Anm. 5), 156.