

Jürgen Schwarz, Stuttgart

# Perspektiven auf die Frage: Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?

Betrachtet man aus religionswissenschaftlicher Perspektive das menschliche Reden von Gott, so stellt man fest: Menschen sind zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Kulturen zu sehr unterschiedlichen und untereinander unvereinbar erscheinenden Vorstellungen von „Gott“ gekommen. Diese Beobachtung verschärft sich jedoch noch über die Maßen, wenn man in einer konkreten Religion feststellt, dass auch hier alle Differenzierungen menschlicher Möglichkeiten des Denkens und Handelns aufgefächert sind: von sehr konservativ und „konfessionell“<sup>1</sup> gebunden bis hin zu progressiv und innovativ; von individualistisch bis zu radikaler Gruppengebundenheit des religiösen Ausdrucks; mystisch, aufgeklärt, sozial aktiv oder weltflüchtig.

Das Spektrum der Verehrung des als „Gott“ Wahrgenommenen ist nicht nur von Religion zu Religion, sondern gerade auch *innerhalb* der konkret vorfindlichen Religionen hochgradig vielfältig und wird bereits hier oft als gegenseitig inkompatibel wahrgenommen.

Diese Vielgestaltigkeit ist unauflösbar und kann weder wissenschaftlich (historisch, theologisch, philosophisch) noch durch etwaige vereindeutigende Erfahrung (Mystik, weltgestaltende Wirksamkeit der Religion) entschärft werden.

Immanuel Kants Analyse der menschlichen (Un-)Möglichkeiten, Transzendenz zu erkennen,<sup>2</sup> ist auch im Blick auf die Theologie wirksam geworden. Die Antworten darauf sind vielgestaltig.

Der Zeitgenosse und Freund Kants Johann Georg Hamann hat im direkten Gespräch mit Kant und zugleich in scharfer literarischer Auseinandersetzung seine Sicht differenziert dargelegt, dass alles menschliche Denken eine Geschichte habe und unentrinnbar der sinnlichen Wahrnehmung verhaftet sei und dass dies auch für die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants gelte. Insofern sei *alles* menschliche Denken in die konkrete Geschichte der Menschheit eingebunden und die Traditionsgebundenheit der Theologie im Sinne der Gotteserkenntnis kein Kriterium, sie prinzipiell zu disqualifizieren.<sup>3</sup>

Hamanns Ansatz von der sprachlichen Verfasstheit allen Denkens wurde im 20. Jahrhundert unter dem Stichwort „Hebraica Veritas“ im Blick auf die hebräische Sprache weiter differenziert und sprachwissen-

<sup>2</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, 19.

<sup>3</sup> Hamanns Kritik entzündet sich daran, dass die Sprache keiner Reinigung von aller historischen Anhaftung unterzogen werden kann. Denn sie ist „das einzige, erste und letzte Organon und Kriterium der Vernunft, ohne ein ander Creditiv als *Ueberlieferung* und *Usum*“. Johann Georg Hamann, *Schriften zur Sprache*. Einleitung und Anmerkungen von Josef Simon (Theorie 1), Frankfurt a. M. 1967, 222. Insofern sieht Hamann Kants Projekt einer „Reinen Vernunft“ aufgrund ihrer sprachlichen Verfasstheit zum Scheitern verurteilt.

<sup>1</sup> Der Begriff ist hier noch nicht spezifisch verwendet, sondern wird mutatis mutandis für jede Religion angewendet.

schaftlich ausgearbeitet. Danach lassen sich bestimmte Eigenheiten der konkreten Sprache der hebräischen Bibel als Niederschlag der Wahrnehmung des in der Geschichte handelnden biblischen Gottes deuten. Da jede Sprache immer eine bestimmte Wahrnehmung der Wirklichkeit mit je eigenen Akzentsetzungen und Hervorhebungen ist, kann tatsächlich zurückgefragt werden, welche Erfahrung dieser Formatierung der Sprache und damit der Weltwahrnehmung möglicherweise hier zugrunde liegt und für welche Erfahrungen diese Sprache dem Sprecher resp. Leser in besonderer Weise die Augen öffnet. Dass daraus kein Gottesbeweis entsteht, sondern nur eine *Möglichkeit*, Offenbarung zu denken, versteht sich von selbst.<sup>4</sup>

Im Islam ist das Thema Offenbarung von Anfang an und grundsätzlich geklärt. Der Koran ist für den bekennenden Muslim die letzte und allein gültige Offenbarung, die direkt von Gott gegeben ist und vom Engel Gabriel Wort für Wort diktiert wurde. Eine islamische Hermeneutik, die auch historische Aspekte, die über die Kontextualisierung im Rahmen des Herabsendungsanlasses hinausgehen, mitbedenkt und den heiligen Text nicht einfach für „selbst verständlich“ hält,<sup>5</sup> ist erst in neuester Zeit in der Entwicklung begriffen.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Klaus Haacker / Heinzpeter Hempelmann, *Hebraica Veritas*. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal / Zürich 1989. Für eine literaturwissenschaftlich geprägte Darstellung derselben Phänomene, jedoch unter völliger Absehung von der Gottesfrage, vgl. Amos Oz/Fania Oz-Salzberger, *Jews and Words*, New Haven/London 2012.

<sup>5</sup> „The Arabic Qur’an has always spoken for itself ai [sic!] to those who discover it for the first time as well as to those who study it in depth. The general meanings in a translation should thus be correct, as far as human ability permits, and clear“. The Qur’an. English Meanings and Notes by Saheeh International, Riyadh 2013, Introduction, ohne Seitenzahl (diese kommentierte Koran Ausgabe hat einen salafitischen Hintergrund).

<sup>6</sup> Im Februar 2015 rief „Ägyptens oberster sunnitischer Islamgelehrter“, Scheich Ahmad Muhammad

Trotz jahrtausendelanger hermeneutischer Anstrengungen im jüdisch-christlichen Bereich und einer Setzung der Offenbarung im muslimischen Bereich müssen wir festhalten: Eine Objektivierung „Gottes“ ist nicht möglich, Wissen „über Gott“ ist prinzipiell nicht verfügbar.<sup>7</sup> In der biblischen Tradition wird dieses „Nicht-Wissen-Können“ gesehen.<sup>8</sup> Auch im Islam ist die Erkenntnis des „Nicht-Erkennen-Könnens“ ein wesentlicher Teil der religiösen Tradition,<sup>9</sup> und zwar interessanterweise gerade auch dort, wo es um den Dialog mit dem Christentum geht. „If Muslims do not know how God created the world then it is not a weakness for Christians to be ignorant about the way the divine nature united with the human nature in Christ ... that agnosticism about the actions of God is a necessary position for both Muslims and Christians has a continuing validity.“<sup>10</sup>

---

al-Tayyeb, anlässlich einer Konferenz muslimischer Gelehrter in Mekka „zu einer radikalen Reform des islamischen Unterrichtens auf ... Eine historisch falsche Koran-Auslegung habe zu einer intoleranten Interpretation des Islam geführt“. Darüber berichtete die Süddeutsche Zeitung in ihrer Ausgabe vom 23.2.2015, 15 (Zitate ebd.).

<sup>7</sup> Vgl. Rudolf Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: ders.: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Tübingen 1933, 37.

<sup>8</sup> Man vergleiche nur Ps 145,3; Jes 40,28, wo *gedulla* „Größe“ resp. *tevuna* „Verstand“ JHWHs als *ein cheger* „unausforschlich“, eben jenseits menschlicher Forschungsmöglichkeiten, bezeichnet werden. Vgl. dazu auch 1. Tim 6,16. Im NT werden mit der Klassifizierung als *mysterion* bestimmte Sachverhalte aus menschlichem Zugriff herausgehoben: Mt 13,11. Mk 4,11 im Blick auf die Gleichnislehre Jesu; dann aber auch die Rettung Israels (Röm 11,25), die Verhältnisse im Blick auf die Auferstehung (1. Kor 15,51). In 1. Tim 3,9.16 kann dann, vergleichbar 1. Kor 2,1; 4,1, das komplexe Evangelium insgesamt als *mysterion* aufgefasst werden.

<sup>9</sup> Sure 6,103: „Die Blicke erfassen ihn nicht, Er aber erfasst die Blicke. Und Er ist der Feinfühligste und Allkundige.“

<sup>10</sup> Mark Beaumont, *The Christologies of Abu Qurra, Abu Ra'tja and 'Ammar al-Basri and Muslim Response*, in: Mona Siddiqui, *The Routledge Reader in Christian-Muslim Relations*, Oxon (UK) 2013, 56.

Dennoch, so haben wir oben gesehen, gibt es durchaus auch im Horizont der Geisteswissenschaften verantwortbare Ansätze, von Gott zu reden. Auf dieser Grundlage werden wir nun auch „von Gott“ sprechen. Das geschieht aufgrund dieser Vorüberlegungen bewusst aus der Perspektive bekenntnishafter Aneignung der jeweiligen Glaubenstradition. Insofern lässt sich auch die Titelfrage präzisieren: In welcher Weise lassen sich die von Angehörigen der beiden Religionen angenommenen göttlichen Selbst-Offenbarungen in Jesus Christus und im Koran zueinander in Beziehung setzen? Hierzu sollen nun die Bibel und der Koran befragt werden.

### Das Verhältnis von Koran und biblischen Schriften aus Sicht des Korans

In der historischen Abfolge ist der Koran die jüngste Schrift im Konzert der drei großen Buchreligionen. Daraus ergeben sich zwei Perspektiven für das Verhältnis zwischen den Schriften:

1. Zentrale biblische Gestalten wie z. B. Adam, Noah, Abraham, Mose und Jesus erscheinen auch im Koran. Jedoch kann der Koran als die spätere Schrift hier den Anspruch erheben, die vorher bekannten Traditionen zu korrigieren. Entsprechend erscheinen die biblischen Traditionen in neuem Licht und mit anderen Akzentsetzungen. Dies gilt im Blick auf Israel, für das eine Vorzugsstellung unter den Völkern explizit festgehalten wird: „O Kinder Israels, gedenkt Meiner Gunst, die Ich euch erwiesen habe, und dass Ich euch vor den (anderen) Weltenbewohnern bevorzugt habe“ (Sure 2,47).<sup>11</sup> Anders als in der biblischen Tradition wird Israel jedoch dann wegen mangelnder Treue und mangelnden Gehorsams verflucht (Sure 2,88f). Die Durch-

führung dieser Denkfigur – die Aufnahme vorgegebener biblischer Tradition und deren Korrektur – ließe sich an weiteren biblischen Gestalten zeigen.

2. Zugleich wird der Koran etabliert als die erste der drei Schriften, indem Abraham als ursprünglicher Empfänger „der Schrift und der Weisheit“ (Sure 4,54; 3,67ff)<sup>12</sup> gesetzt wird. Auf diese Weise kann der Koran als die erste Schrift mit der daraus folgenden höchsten Dignität etabliert werden. Auch kann er als Abschluss der Prophetie die anderen Schriften korrigieren und vollenden. Die vollkommene Überlegenheit des Korans gegenüber der Bibel ist damit behauptet.

### Die Offenbarung Gottes und seines Willens im Koran

Zentral ist die Aussage „Sag: Er ist Allah, Einer. Allah der Überlegene. Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden, und niemand ist ihm jemals gleich“ (Sure 112,1-4). Die islamische Frömmigkeit hat die Wahrnehmung Gottes in 99 Namen weiter differenziert.<sup>13</sup> Im Koran ist zwar nicht von der Zahl 99 die Rede, allerdings findet sich in Sure 17,110 die Formulierung „Sein sind die schönsten Namen“. Eine Liste möglicher Namen steht in Sure 59,22-24, wiederum verbunden mit dem abschließenden Hinweis „Sein sind die schönsten Namen“ (24). Besonders hervorgehoben werden in der islamischen Tradition die beiden Namen *Ar-Rahman*, der Allerbarmer, und *Ar-Rahim*, der Barmherzige. Es kann kaum bezweifelt werden, dass die appositionelle Stellung

<sup>12</sup> In The Qur‘ān (s. Fußnote 5) wird „Weisheit“ als „Prophetic teachings“ erläutert; dies entspricht Sure 2,136, parallel 3,84 und 4,163-165.

<sup>13</sup> „Allah“ gilt manchen als der hundertste bzw. der erste Name Gottes. Das Wort ist zusammengesetzt aus *al-ilāh* („der Gott“), wobei *ilāh* das arabische Wort für Gott/Gottheit ist. So bezeichnen z. B. arabische Christen den Gott der Bibel ebenfalls als Allah.

<sup>11</sup> Der biblische Vordergrund dieser Aussage dürften Texte wie Dtn 7,6 sein.

dieser beiden Namen zur Erläuterung von Allah am Beginn des Korans dies sehr stark befördert hat. Zugleich aber dürften auch inhaltliche Gründe hier eingewirkt haben. Betrachtet man die Namen Allahs in Sure 59,22-24 oder auch die Weiterführung des zweimal ausdrücklich formulierten Allerbarmers/*Rahman* und Barmherzigen/*Rahim* (1,1.3) mit „dem Herrscher am Tag des Gerichts“ (1,4), so wird deutlich, dass hier eine Spannung entsteht zwischen göttlicher Unnahbarkeit und menschlicher Unterwerfung.

Im Einzelnen: Die im doppelten „barmherzig“ gesehene zugewandte Seite Allahs entspricht dem menschlichen Grundbedürfnis nach Nähe und Zuwendung. Beide Namen sind abgeleitet von arabisch *rahma*, Erbarmen, und sind als verstärkende Intensivformen gebildet. Die Verdoppelung des Ausdrucks strebt entsprechend semitischen Sprachgepflogenheiten die komplementäre und damit umfassende Aussage an.<sup>14</sup> Dabei ist das Epithet *Rahman* als Name allein Allah vorbehalten. Formal ein Adjektiv, bezeichnet es eine Eigenschaft Allahs, inhaltlich ist es von großer Reichweite und deckt einen weiten Raum ab: das Erbarmen gegenüber aller Kreatur, aber auch die juristische Gerechtigkeit als Teil des Erbarmens Allahs. *Rahman* ist jenseits menschlicher Möglichkeiten und formuliert hohe Intensität. Diese Intensivform des *Rahman* ist ein weiterer Grund für die Darstellung des Erbarmens als Syntagma *Rahman – Rahim*. Denn *Rahim* ist, in Ergänzung zum nominalen *Rahman*, eine abgeleitete Verbalform (Verbaladjektiv). Durch die verbale Formulierung werden weitere Aspekte des Erbarmens sichergestellt, und zwar sowohl die Dauerhaftigkeit des Erbarmens als auch die Konnotation des Besonderen und Spezial-

len in der einzelnen Handlung. *Rahim* zeigt an, wie Allah auch im Einzelfall handelt, insbesondere dass er den Gläubigen die Vergebung gewährt.<sup>15</sup> Impliziert *Rahman* in Sure 1 bereits den Gerichtshorizont, so wird dieser in 1,4 auch noch explizit hinzugefügt.

Auch die Namen in Sure 59,22-24 entfalten ein Gottesbild, das zwar wiederum mit Erbarmen im Hendiadyoin eingeleitet wird, dann aber vor allem Perfektion, unbedingte göttliche Willensäußerung, der menschliche Unterwerfung korrespondiert,<sup>16</sup> und Unnahbarkeit vermittelt: „Er ist Allah, außer dem es keinen Gott gibt, der Kenner des Verborgenen und des Offenbaren. Er ist der Allerbarmer und Barmherzige. Er ist Allah, außer dem es keinen Gott gibt, der König, der Heilige, der Friede, der Gewährer der Sicherheit, der Wächter, der Allmächtige, der Gewalthaber, der Stolz. Preis sei Allah! (Und Erhaben ist Er) über das, was sie (ihm) beigelesen.“

Zu den einzelnen Gottesnamen ist Folgendes anzumerken: „der Kenner des Verborgenen“ steht auch in Sure 6,73, dort in gerichtstheologischem Kontext, der seinerseits durch die Schöpfermacht Allahs noch weiter aufgeladen wird. Die von uns herangezogene kommentierte Ausgabe des Korans erläutert „das Verborgene“ als „[t]hat which is absent, invisible, or beyond the perception of the senses or of the mind and therefore is unknown to man, except for what Allah chooses to reveal“.<sup>17</sup> „Das Offenbare“ dagegen ist „[w]hat is present, visible and known to man. The knowledge

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. Sure 2,131: „Als sein Herr zu ihm sagte: ‚Werde Muslim!‘ Ich habe mich dem Herrn der Weltenbewohner ergeben.“ Dazu The Qurʾān (s. Fußnote 5), Anm. 45: „The meaning of the word ‚Islam‘ is ‚submission to the will of Allah.‘ This is the way of life ordained by Allah and taught by all of the prophets from Adam to Muhammad ... A Muslim is one who submits himself to Allah.“

<sup>17</sup> Ebd., Anm. 320.

<sup>14</sup> Vgl. entsprechende Formulierungen in der Hebräischen Bibel, aber auch The Qurʾān (s. Fußnote 5), Anm. 3.

of Allah ... includes the reality of all things and all occurrences, no matter how they might appear to human beings.<sup>18</sup> Allwissenheit im umfassenden Sinne wird Allah damit zugeschrieben. „Der König“ ist der „owner of everything in existence“<sup>19</sup>; „der Heilige“, „i. e. transcendent above any aspect belonging to His creation“<sup>20</sup>; „der Friede“ (in der englischsprachigen Koran-Ausgabe: the Perfection) heißt im Literalsinn „frei von jeder Art der Unvollkommenheit“; die dahinterstehende arabische Wurzel bezeichnet auch noch „Frieden“ und „Unversehrtheit“.<sup>21</sup> „Der Gewährer der Sicherheit“ ist Allah vor allem, indem er die Erfüllung seiner Verheißungen garantiert und Glauben zuteilwerden lässt.<sup>22</sup> „Der Allmächtige“ ist auch von Sure 2,129 her zu erläutern und gibt Allah zu verstehen als den, der für „absolute Macht, gepaart mit Weisheit und Gerechtigkeit“, geehrt wird.<sup>23</sup> „Der Gewalthaber“ und „der Stolz“ bringen noch einmal die absolute und unwiderstehliche Gewalt Allahs zum Ausdruck, die ohne irgendeine Grenze ist. So ist Allah der über allen Dingen Stehende, der die Schöpfung zwingt, genau so zu sein, wie er es will. Zugleich ist er der „Zurechtbringer“, der aus Erbarmen wiederherstellt und ganz macht. So ist er der Überlegene und Perfekte in all seinem Wesen, seinen Eigenschaften und seinen Taten.<sup>24</sup> Der Eindruck von letztendlich beziehungsunfähig für sich existierender (Über-)Macht und nicht affizierbarer Perfektion vertieft sich noch, wenn man Sure 112, Al-Ikhlās, Ergebnisse, mit hinzuzieht. Ihr Thema ist die Einheit Allahs (*Tauhid*). Vers 1 klingt wie das monolatrische Grundbekenntnis Isra-

els aus Dtn 6,4 (JHWH unser Gott, JHWH Einer), jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass im Deuteronomium die alleinige Verehrung JHWHs durch Israel gelehrt wird. Der Koran jedoch macht in Sure 112,1 eine Aussage über das Wesen Gottes und nicht nur über seine Verehrung.<sup>25</sup> So konkretisiert der Kommentar zu dieser Stelle die Einheit/Einzigkeit Allahs so: „Alone, without another, indivisible with absolute and permanent unity and distinct from all else. The one and only true deity, unique in his essence, attributes and deeds.“<sup>26</sup> Seine Qualität als Ewige Zuflucht ist nach diesem Kommentar nicht etwa in erster Linie dahingehend zu verstehen, dass der Glaubende sich hier bergen könne und Schutz und Annahme erlebe, sondern wiederum steht zunächst allein Allahs vollkommene Selbstgenügsamkeit und kategorische Nicht-Affizierbarkeit im Vordergrund. Er ist „absolute, perfect, complete, essential, self-sufficient“. Seine Fähigkeit „to meet the needs of all creation“ heißt wiederum radikale Abhängigkeit: „the one eternally and constantly required and sought, depended upon by all existence and to whom all matters will ultimately return.“<sup>27</sup>

Die Gotteswahrnehmung, wie sie im Koran vermittelt wird, ist geprägt von Qualitäten wie Perfektion, Absolutheit, Selbst-Abgeschlossenheit und Nicht-Affizierbarkeit. Dieser Gotteswahrnehmung entspricht, dass der Koran als unbedingte und selbst-evidente göttliche Willensäußerung gelesen wird. Folgerichtig lebt der Muslim Islam als

<sup>18</sup> Ebd., Anm. 321.

<sup>19</sup> Ebd., Anm. 1658.

<sup>20</sup> Ebd., Anm. 1659.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., Anm. 1660.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., Anm. 1661.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., Anm. 44.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., Anm. 1564f.

<sup>25</sup> Der monolatrischen Deutung widerspricht nicht, dass in der jüdischen Tradition, vor allem auch durch die Herausforderung der aufkommenden christologischen Bekenntnisse (man vergleiche nur 1. Kor 8,6; evtl. auch Joh 10,30), Dtn 6,4 als monotheistische Aussage über JHWH selbst und nicht mehr über seine alleinige Verehrung verstanden wurde.

<sup>26</sup> The Qurʾān (s. Fußnote 5), Anm. 8 zu Sure 112,1 und Anm. 2011.

<sup>27</sup> Ebd., Anm. 2012.

völlige Unterwerfung unter den im Koran vollkommen offenbaren Willen des einen und einzigen Gottes.<sup>28</sup>

### Gotteswahrnehmung in der Bibel: Das Narrativ von der „brennenden Liebe“

Züge der Unnahbarkeit JHWHs, bis hin zur Todesgefahr, wo diese nicht respektiert wird, kennen auch die biblischen Texte.<sup>29</sup> Jedoch ist diese Unnahbarkeit anders als im Koran keine prinzipielle; dies wird aus dem auffallenden Befund deutlich, dass, wo sie konstatiert wird, immer zugleich Weisen eines Leben schützenden und lebensförderlichen Nahens zu Gott im Kontext korreliert sind.

Dies wird meist ein durch Propheten oder Priester vermittelter Zugang zu Gott sein oder aber – wie im Falle des Mose – eine hoch sublimierte Form der Gotteswahrnehmung. Für Mose wird ein „von Angesicht zu Angesicht“ mit JHWH formuliert (Ex 33,11), jedoch nicht mit dem Lexem *r-ʿ-h* (sehen) verbunden, sondern mit dem höher abstrahierten *d-b-r* (reden). Mit der Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ ist auf Hebräisch eine volle Zuwendung JHWHs formulierbar, die nicht von vornherein das Sehen impliziert, da das hebräische Wort für „Ge-Sicht“ anders als im Deutschen nicht von dem Verb „sehen“

aus nominalisiert wird, sondern von *p-n-h*, „Zuwenden“. Insofern umfasst der semantische Hof von *panim* (Angesicht) die volle und uneingeschränkte Zuwendung JHWHs zu Mose, ohne dass das aktive Sehen JHWHs seitens des Menschen hier eingeschlossen sein müsste. *Panim* bezeichnet auch konkret die zugewandte Seite nicht-personaler Phänomene.<sup>30</sup>

Auch die weitere Vertiefung der Frage nach der Sichtbarkeit JHWHs in Ex 33,18-23 bringt noch einmal die Todesgefahr zur Geltung, die vom Sehen des Angesichts JHWHs ausgeht. Allein Mose darf die letzte, aber auch für ihn nicht überschreitbare Grenze der Theophanie sehen.

Das Neue Testament verbindet mit dem Christusereignis die Selbsterschließung Gottes, wie sie bereits in dem monumentalen „Ich“ (*ani/anokhi*) der Selbstoffenbarung JHWHs<sup>31</sup> zum Ausdruck gekommen ist.

Das Evangelium nach Johannes nimmt diese Form der Gottesrede auf und steigert sie im traditionsanalytisch verifizierbaren Anschluss an Deuteronesaja<sup>32</sup> zu dem nicht mehr überbietbaren siebenfachen „Ich bin“ (*ego eimi*) der mit den höchsten Heilsgütern verbundenen (Selbst-)Offenbarung Jesu. Aus den Abschiedsreden Joh 13-17

<sup>28</sup> Vgl. oben Fußnote 16 zu Sure 2,131; The Qurʾān (s. Fußnote 5), Anm. 45: „The meaning of the word ‚Islam‘ is ‚submission to the will of Allah‘. This is the way of life ordained by Allah and taught by all of the prophets from Adam to Muhammad ... A Muslim is one who submits himself to Allah.“ Das heißt nicht, dass es nicht auch im Islam ein weites Spektrum der Verehrung Allahs und der Ausgestaltung des Lebens als Muslim gäbe (s. o.), unsere Frage jedoch zielt auf die Gottesfrage in den Quellen.

<sup>29</sup> Vgl. Ex 19,12f.21f.24; Ex 33. In Ex 3,5; Jos 6,15 entsteht durch die Epiphanie JHWHs eine Tabuzone. Das Tempelgebäude gilt die meiste Zeit für die meisten Menschen als Tabubereich, passim. Vgl. zur Unzugänglichkeit Gottes im NT: 1. Tim 6,16 (aprositon); Röm 11,33 (anexichnastoi); diese setzt auch Joh 14,8 voraus.

<sup>30</sup> Z. B. die Fassade des Tempels Ez 41,14; ein Tor Ez 40,6; die sichtbare Seite des Mondes Hiob 26,9; die Vorderseite eines Gewandes Hiob 41,5; die Schlachtreihe 2. Sam 10,9; geografische Elemente Gen 2,6; Ps 104,30; Ez 34,6. Siehe dazu Horacio Simian-Yofre, Art. *panim*, in: ThWAT 6 (1989), 630-659, 633.

<sup>31</sup> Zentrale Texte der Selbstoffenbarung JHWHs: Gen 15,7; Ex 20,2; wieder aufgenommen in Ps 50,7; die Namensoffenbarung Ex 3,11-15, wo mit dem Lexem *z-kh-r* in V. 15 die ständige (Selbst-)Vergegenwärtigung JHWHs in seinem Namen (= als Person) zugesagt wird; sodann Deuteronesaja 41,4; 43,10.13; 52,6 sowie 42,8; 45,18; 46,4; 48,12, wo jeweils eine Steigerung zum emphatischen *ani-hu* (bzw. *ani JHWH*) vorliegt.

<sup>32</sup> Vgl. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments 2. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999, 231.

ist für den hier erörterten Fragenkomplex besonders Joh 14,8-12 hervorzuheben, wo die gegenseitige Immanenz von Vater und Sohn formuliert wird und Jesus auf die Frage „Zeige uns den Vater“ das „Kennen“/„Sehen“ (*gignóskein* / *horán*) seiner Person als Sehen *des Vaters* qualifiziert. Die Wahrnehmung von Vater und Sohn ist eins geworden.<sup>33</sup>

In der johanneischen Tradition wird dieses Verhältnis von Vater und Sohn und daran anschließend das von Jesus und den Jüngern sowie den Jüngern untereinander in intensiver Weise als gegenseitige Liebe erfahren.<sup>34</sup> Ja, johanneisch ist sogar der Spitzensatz möglich: „Gott ist Liebe!“<sup>35</sup>

Diese Liebe erweist sich für Paulus im Heilshandeln Gottes in seinem Sohn, das er in der Kraft des Heiligen Geistes Israel und den Völkern erschließt. An entscheidenden Stellen im Römerbrief greift Paulus in gesteigerter Rede differenzierend auf die Wirksamkeit des lebendigen Gottes in Vater, Sohn und Geist zum Heil der Menschheit zurück.<sup>36</sup>

Auch wenn es sich hier nicht um ausformulierte trinitarische Bekenntnisse handelt, so ist doch aufgrund der Stellung der Texte am Briefanfang, am Ende der theologischen Ausführungen und in der die Mitte des Römerbriefes bildenden Erörterung des Heils-

handelns Gottes in Jesus Christus von einer bewussten Akzentsetzung des Apostels mithilfe der trinitarischen Ansätze auszugehen.<sup>37</sup> Zu dieser kontextuellen Betonung tritt die als gebundene Rede vorgelegte Textgestalt, wenn man nicht sogar von poetischer Formung sprechen möchte.<sup>38</sup>

Paulus kann offensichtlich vom Handeln Gottes in seiner von Liebe getragenen Zuwendung zum Menschen sachgemäß nicht anders reden als in trinitarisch abgestützter Auffächerung der heilsgeschichtlich relevanten Grunddaten. So wird der lebendige Gott als Liebe wahrnehmbar, der als Vater aus Liebe den Sohn dahingibt, der als Sohn aus Liebe sein Leben dahingibt für die vielen und im Geist die Kraft zu Bekenntnis und Gottes- und Nächstenliebe vermittelt.

Für unsere Untersuchung heißt dies, dass die biblische Gotteswahrnehmung nicht eben auch noch trinitarischen Spekulationen Raum gegeben hat, die dann nachbiblisch ausgearbeitet wurden, sondern dass das Handeln Gottes für die Menschheit, und zwar Israel und die Völker in feiner Differenzierung, nicht anders zur Sprache kommen kann als in Offenheit für eine trinitarische Wahrnehmung des lebendigen Gottes: „Das [perichoretische<sup>39</sup>, J. S.] Mo-

<sup>33</sup> Dazu in unterschiedlicher Akzentsetzung Jean Zumstein, *Das Johannesevangelium* (KEK 2), Göttingen 2016, 530f und Anm. 112; Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 2000, 225f, 332-336.

<sup>34</sup> Das Lexem *agapáo* inkl. der nominalen Formen erscheint bei Joh 44-mal, bei Mk 8-mal, bei Mt 12-mal, bei Lk 16-mal. Das von Jesus eigenständig zusammengestellte Doppelgebot der Liebe (vgl. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 2005, 79) wird bei Paulus (Röm 13,8f) und Joh folgerichtig gesteigert zum neuen (= eschatologisch gültigen) Gebot der Nächstenliebe (13,34), die die Gottesliebe notwendig enthält; vgl. 1. Joh 4,20.

<sup>35</sup> 1. Joh 4,8.

<sup>36</sup> Röm 1,2-4; Röm 8,31-34 (in Verbindung mit 8,27); Röm 15,5-13.

<sup>37</sup> Anfang: Röm 1,2-4. Mitte: Röm 8,31-34. Schluss: Röm 15,5f und 13 sind als trinitarisch geprägter Gebetswunsch gestaltet. Röm 15,5-13 schließt die theologischen Erörterungen ab (in 15,14 beginnen die missionsrelevanten Überlegungen des Apostels, hier legt er seine Hoffnungen für eine Unterstützung seitens der römischen Gemeinde[n] dar).

<sup>38</sup> Röm 8,31-34 ist rhetorisch wirkungsvoll in Parallelismen formuliert, Röm 15,5-13 bildet in 5f und 13 eine Inklusio nach Form und Inhalt. Die christologische Theses in V. 7 wird in V. 8f in einem parallelismus membrorum expliziert, nach dem biblisch geläufigen Schema A : B1-B2. Der Schriftbeweis hat die umfassendste Form mit Zitaten in dreiteiliger Form: aus den Schriften + den Propheten, aus der Tora, und schließlich aus den Schriften + den Propheten.

<sup>39</sup> D. h. auf die gegenseitige Durchdringung der trinitarischen Personen bezogene.

dell leitet dazu an, die Wesenseinheit Gottes nicht als metaphysische Prämisse für die dann geradezu ‚nachklappende‘ trinitarische Selbstunterscheidung, sondern Gottes eines und einziges Sein als ereignisreiche Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins zu denken, die ewige Liebe genannt zu werden verdient.<sup>40</sup>

So erweist sich der in der Bibel erkennbare trinitarische Ansatz, der die Ökonomie des Heils begreifbar macht, nicht als eine eben mögliche, aber nebensächliche Formulierung des Heilsgeschehens, sondern als notwendige Wahrnehmung des lebendigen Gottes, der in sich Liebe ist und Liebe lebt, ja, der in seinem Personsein geradezu als Liebesgeschichte erzählt werden kann,<sup>41</sup> in die er den Menschen mit hineinnimmt, ohne dass der Mensch als Person in Gott aufgelöst würde.<sup>42</sup>

Wir haben unseren Ausgangspunkt bei Aspekten der Unnahbarkeit Gottes, ja der Todesgefahr, die für den Menschen von ihm ausgeht, genommen. Diese wird dadurch, dass Gott Liebe lebt, nicht aufgehoben. Gott ist auch als Liebe nicht objektivierbar, nicht verfügbar und nicht ohne Gefahr. Martin Luther hat diese spannungsreiche und differenzierte Wahrnehmung Gottes in der Bibel kongenial ins Bild gefasst: „... die Liebe ist: dass wir uns ebenso gegenüber unserm Nächsten finden lassen, wie es uns von Gott geschehen ist. Nun haben wir von Gott lauter Liebe und Wohltat empfangen, denn Christus hat für uns seine Gerechtigkeit und alles, was er hatte, eingesetzt und hingegeben, hat alle seine Güter über uns ausgeschüttet, welche niemand ermesen kann; kein Engel kann sie begreifen oder

ergünden: denn Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da von der Erde bis an den Himmel reicht.“<sup>43</sup> Der Backofen ist traditionell das Herzstück der Wohnung, in früheren Zeiten als Backhaus das Herzstück des ganzen Dorfes. Hier ist Wärme, Behaglichkeit und die Versorgung mit allem Notwendigen. Zugleich sind das Feuer und die immer vorhandene Glut auch eine Gefahr. Feuer muss sorgsam gehütet werden.

Gottesbegegnung als Lebensrettung und Lebensgefahr, in ihrer Ambivalenz und in ihrer Vereindeutigung, das ist die gelebte, brennende Liebe im biblischen Narrativ, die umfassend und für die menschliche Lebenswirklichkeit relevant nur als Liebesgeschichte Gott<sup>44</sup> und damit trinitarisch zur Sprache kommen kann.

## Derselbe Gott?

In welcher Weise lassen sich die von Angehörigen der beiden Religionen angenommenen göttlichen Selbst-Offenbarungen in Jesus Christus und im Koran zueinander in Beziehung setzen? Hierzu dürfte nun hinreichend deutlich geworden sein: In synchroner Betrachtung ergeben sich große Übereinstimmungen der beiden Religionen hinsichtlich der großen Themen der Gotteslehre:

- die spannungsreiche Einheit von Erbarmen und Gerichtsernst, die eine unmittelbare Folge des Monotheismus ist;
- der hohe und umfassende Anspruch Gottes auf das von ihm geschaffene menschliche Leben;
- die prinzipielle Unterscheidung zwischen orthodoxen und heterodoxen Auffassungen in der jeweiligen Religion.

<sup>40</sup> Eberhard Jüngel, Art. Perichorese, in: RGC<sup>4</sup> Bd. 6 (2003), 1109-1111, 1111.

<sup>41</sup> So Titel und Konzept von Markus Mühlung, Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept (FSÖTh 141), Göttingen 2013.

<sup>42</sup> Gal 2,20! Vgl. Markus Mühlung, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007, 311f.

<sup>43</sup> Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling (Hg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften Bd. 1. Aufbruch zur Reformation, Frankfurt a. M. 1982, 301.

<sup>44</sup> S. o. Fußnote 41.



Zugleich wird als trennend erkennbar:

- Die Wahrnehmung Gottes als Trinität, der als Liebesgeschichte in den Blick kommt, ist schwer kompatibel mit der Auffassung von Monotheismus, wie der Koran ihn lehrt. So wird im Koran Gott allein als monolithische, absolute Größe wahrgenommen.<sup>45</sup>
- Das Hauptattribut der biblischen Wahrnehmung Gottes ist „Leben“.<sup>46</sup> Dies verwirklicht sich in der kommunikativen und interaktiven Ausgestaltung des Lebens mit diesem Gott und auch in der narrativen Struktur der Bibel. Individualisierung des Menschen einerseits bei gleichzeitigem Bezug auf die Gemeinschaft andererseits eröffnet von den biblischen Texten her einen weiten Raum für die Glaubenden, der die Fülle des Lebens im Rahmen der Religion erlebbar machen will. Der Koran dagegen

<sup>45</sup> Dies reicht bis zum Polytheismusvorwurf an die Adresse der Christen.

<sup>46</sup> Hierher gehört auch die reiche Lichtmetaphorik, vgl. nur die in der täglichen Liturgie präsenten Psalmen, Ps 104,1f; 36,8-10; dazu 27,1, sowie Gen 1,3-5(!).

lehrt den Gottesbezug als völlige Unterwerfung unter den im Koran vollkommen offenbaren Willen des einen und einzigen Gottes ohne Rücksicht auf die Individualität des Menschen. Dies sind nun die von den Quellen Bibel und Koran her zu beschreibenden Lebensstile. Dass die realen Lebensäußerungen beider Religionen sehr viel differenzierter – zum Besseren und zum Schlechteren – sind, ist natürlich unbedingt zu beachten.

Eine einfache Antwort auf die Frage „Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?“, gar eine Ja/Nein-Lösung, kann es angesichts der Komplexität des Themas nicht geben. Aber der Sinn dieser Frage liegt nicht darin, eine allezeit gültige Antwort zu versuchen, vielmehr kann sie Anlass sein, die andere Religion kennenzulernen und die eigene Tradition im Licht der anderen Religion zu entdecken. Bisher unbeachtete Dimensionen auch der eigenen Quellen werden dadurch zur Sprache kommen.