

Differenz, Alterität und Pluralität

Anmerkungen zum Dialog von Christen und Muslimen

Angesichts der bedrängenden politischen und sozialen Herausforderungen weltweit erscheint der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit unterschiedlicher Intensität geführte Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen bisweilen als folgenloses Glasperlenspiel. Nicht ohne Grund hat sich in den letzten Jahren die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt in den Vordergrund gespielt. Angesichts blutiger Konflikte im Einflussbereich der drei monotheistischen Religionen stehen Bekundungen ihrer Vertreter, dem Judentum, dem Christentum und dem Islam gehe es letztendlich um nichts anderes als um den Frieden, namentlich von Seiten nichtreligiöser Kritiker unter grundsätzlichem Ideologieverdacht.

Zwar wird man gegenüber jeder öffentlichen Inanspruchnahme religiöser Überzeugungen darauf bestehen müssen, dass der Dialog der drei monotheistischen Religionen keineswegs allein um die Frage nach ihrem Verhältnis zu politischer, sozialer oder auch individueller Gewalt kreist. Doch werden Juden, Christen und Muslimen dieser Thematik auch nicht grundsätzlich ausweichen können, ohne ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt führt freilich rasch in ein schier unentwirrbares Geflecht politischer, ökonomischer, soziologischer und theologischer Fragen. Auch die Begriffe „Gewalt“ und „Religion“ sind alles andere als eindeutig.¹

Bereits ein flüchtiger Blick auf die internen Diskurse in Judentum, Christentum und Islam lässt erkennen, dass in den drei Religionen sehr

1 Zum Begriff der „Religion“ vgl. u. a. Feil, Religion; zum Bedeutungsspektrum von Gewalt vgl. die Beiträge unter dem Stichwort „Gewalt“ in RGG⁴, Bd. 3, Sp. 882–886. Zur religiösen Dimension von Gewalt vgl. umfassend: Juergensmeyer/Kitts/Jerryson (Hg.), Oxford handbook.

unterschiedliche normative Positionen zum Verhältnis von Religion und Gewalt vertreten werden. Wichtiger noch und herausfordernder für den interreligiösen Dialog aber sind die Argumente, die zur Begründung der jeweiligen Positionen angeführt werden, sowie deren formale Strukturen. Diese nämlich unterscheiden sich sowohl innerhalb der Religionen als auch im interreligiösen Vergleich erheblich.

Die damit geforderte Aufmerksamkeit für die „Grammatik“ religiöser Argumente im Kontext gewaltsamer Konflikte lässt nach dem jeweiligen Stellenwert von Differenz, Alterität und Pluralität fragen. Dieser nämlich ist in den verschiedenen Religionsgemeinschaften ebenso unterschiedlich wie ihre normativen Grundlagen und geschichtlichen Erfahrungen.

Die Fähigkeit zu friedfertigem Dialog und Verständigung dürfte wesentlich davon abhängen, ob und in welchem Maße Menschen auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen mit Differenz, Alterität und Pluralität umzugehen im Stande sind.² Denn nur ein affirmatives Verhältnis zu Differenz, Alterität und Pluralität lässt den anderen in seiner Andersartigkeit anerkennen, ja wertschätzen. Überdies öffnet es den Raum und weckt die Bereitschaft für eine kritische Reflexion auf die je eigenen Überzeugungen. Selbstkritik wird konstruktiv nur dann sein können, wenn sie nicht bloß äußerlich hingenommen wird; sie muss vielmehr dem Selbstverständnis der eigenen religiösen Überzeugungen entsprechen.

Im Kontext politischer oder gewaltsamer Konflikte wäre es wenig aussichtsreich, Kritik grundsätzlich der säkularen Vernunft vorzubehalten oder gar zu unterstellen, dass religiöse Überzeugungen lediglich zu unkritischer Selbstaffirmation in der Lage sind.³ Bereitschaft und Fähigkeit zu Kritik und Selbstkritik müssen vielmehr aus den jeweils eigenen religiösen Überzeugungen hervorgehen.

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden gefragt, welche Bedeutung und welchen Stellenwert in den beiden monotheistischen Religio-

2 Vgl. u. a. Brouckx/Hildebrandt (Hg.), Religionen. Aus sozialphilosophischer Perspektive vgl. auch Liebsch, Lebensformen.

3 Vgl. Mahmood/Asad/Brown/Butler, Is critique secular? Online verfügbar unter <http://www.escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>.

nen Islam und Christentum der Begriff der Differenz besitzt. Dieser nämlich erscheint mit Blick auf eine „Grammatik“ sozialer oder politischer Konflikte fundamental zu sein. Obwohl es auch im Judentum militante Strömungen besonders unter der Siedlerbewegung gibt, bleiben die diesbezüglichen Diskurse hier unberücksichtigt.

Im Islam kennzeichnet der Begriff Differenz vor allem die Beziehung zwischen Gott und Welt. Im Christentum begegnet der Begriff Differenz darüber hinaus im Rahmen der Trinitätstheologie und der Christologie.⁴ Die Unterschiedenheit und gleichzeitige Wesenseinheit der göttlichen Personen einerseits wie andererseits die „ungetrennte“ und zugleich „unvermischte“ Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus sind Paradigmen für einen spezifisch christlichen Differenzbegriff, der Einheit und Differenz nicht als kontradiktorische Gegensätze versteht.

Wenngleich Metaphern wie „Zeugung“ oder „Hauchung“ eine Hierarchie in Gott nahelegen, gelten die drei göttlichen Personen unbeschadet ihrer jeweiligen Eigentümlichkeiten (*proprietas*) als wesensgleich, ja wesenseins.⁵ Dabei werden die innertrinitarischen Differenzen nicht als Gefährdung der göttlichen Einheit, sondern als diese intensivierend verstanden. Die Metapher des „Lebens“ deutet dies an: Das dreifaltige „Leben“ Gottes vollzieht sich in der ewigen „Perichorese“ von Vater, Sohn und Geist. Paul Tillich sah in der christlichen Trinitätslehre eine „Bejahung des lebendigen Gottes“ und den „Versuch, vom lebendigen Gott zu reden, dem Gott, in dem das Unbedingte und das Konkrete geeint sind.“⁶ Karl Rahner hat die christliche Trinitätslehre im Dialog mit dem Islam als „konkreten Monotheismus“ und als dessen „Radikalisierung“ vertei-

4 Vgl. umfassend zur Gotteslehre: von Stosch/Tatari (Hg.), *Trinität*, hierin u. a. Lammers, *Vielfalt*.

5 Zum Bild des „Rundtanzes“ (Perichorese) vgl. Greshake, *Gott*, bes. 187–206; ders., *Art. Perichorese*. Lammers, *Vielfalt*, eröffnet ihren Beitrag mit einem Zitat aus Greshake, *Gott*, 443: „Das Problem des Zueinander von Einheit und Vielfalt ist [...] das Grund- und Schicksalsproblem des Abendlandes, nicht nur des abendländischen Denkens, sondern auch seines Menschenbildes und dessen praktischer Verwirklichung“ (193).

6 Tillich, *Theologie*, Bd. 1, 265. Vgl. auch Werbick, *Trinitarischer Monotheismus*.

dig.⁷ Ähnlich unterscheiden Walter Kasper und Wolfhart Pannenberg den trinitarischen Monotheismus von einem abstrakten philosophischen Monotheismus, der in „Gott“ ein einziges metaphysisches Grundprinzip erblickt.⁸

Um gleich zu Beginn einem möglichen Missverständnis entgegen zu treten: Keineswegs wird im Folgenden behauptet, ausschließlich der christliche Glaube sei fähig, ein affirmatives Verhältnis zu Differenz, Alterität und Pluralität zu gewinnen, alle anderen Religionen und Weltanschauungen hingegen nicht. Vielmehr soll daran erinnert werden, dass die Begriffe Andersheit und Differenz zum innersten Kern des Christentums gehören, und dass insofern die Frage unausweichlich ist, welche praktischen Konsequenzen daraus resultieren. Jürgen Moltmann beispielsweise ist entschieden Kants Verdikt entgegen getreten, „aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen“.⁹ Und Gisbert Greshake hat in seiner Gotteslehre die prägende Kraft des mit der Trinitätslehre eng verwobenen *communio*-Gedankens betont, der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur binnenkirchliche Strukturen verändert, sondern auch das Verhältnis der katholischen Kirche zur Welt maßgeblich bestimmt hat.¹⁰

Mit Blick auf den Islam hat der Münsteraner Islamwissenschaftler Thomas Bauer daran erinnert, dass das gegenwärtig in der islamischen Welt vielfach zu beobachtende Bestreben, eine einheitliche Interpretation der Scharia verbindlich vorzuschreiben, keinen Anhalt in der islamischen Geschichte besitzt. Vor dem Hintergrund der islamischen Überzeugung, dass alles Seiende in Gott gründet, Gott selbst aber transzendent und unabhängig von seiner Offenbarung unerkennbar ist, galt vielmehr Jahrhunderte lang, dass rein gar nichts vom Menschen restlos erkannt werden kann. Dieser theologisch begründete Erkenntnisvorbehalt rela-

7 Vgl. Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes. Vgl. dazu auch Striet, Konkreter Monotheismus.

8 Vgl. Kasper, Gott, 285–291; Pannenberg, Theologie, Bd. 1, 325 f.

9 Kant, Der Streit der Fakultäten [1798] (Akademie-Ausgabe VII, 38); vgl. Moltmann, Trinität, 22 f.

10 Vgl. Greshake, Gott, 179–216. 377–399.

tiviert Wahrheitsansprüche und durchkreuzt fundamentalistische Lesarten des Islam. Erst im Zuge des europäischen Kolonialismus, so Bauer, verdrängte das Ideal der europäischen Aufklärung, die Dinge „klar und deutlich“ (*clare et distincte*) auf den Begriff zu bringen, die ursprüngliche Ambiguitätstoleranz in der islamisch geprägten Welt.¹¹

Ausgehend von Erik Petersons These zur politischen Dimension der christlichen Trinitätslehre und in Auseinandersetzung mit Milad Karimis Entwurf einer systematisch-islamischen Theologie geht es im Folgenden vorrangig um die Frage, wie in Christentum und Islam jeweils das Verhältnis von Gott und Welt bzw. die Vermittlung von beidem gedacht wird. Welcher Begriff von Differenz wird dabei jeweils in Anschlag gebracht? Dass dieser Blick unweigerlich selektiv ist, weil es „den“ Islam ebenso wenig gibt wie „das“ Christentum, versteht sich von selbst.

1 Erik Petersons These zur politischen Theologie

In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts erregte Erik Peterson mit der These Aufmerksamkeit, wonach in der Spätantike die christliche Trinitätslehre die politische Theologie des römischen Kaiserreiches delegitimiert habe. Nach Peterson durchkreuzt die christliche Trinitätslehre jeden Versuch, eine politische Alleinherrschaft (*monarchia*) theologisch zu rechtfertigen.¹² Dies gelte grundsätzlich und somit auch für alle seitherigen und zeitgenössischen Versuche, eine politische Theologie wiederzubeleben.

Petersons These provozierte nicht nur entschiedenen Widerspruch – so etwa noch dreißig Jahre nach ihrer Veröffentlichung durch Carl Schmitt, gegen den sie ausdrücklich gerichtet war.¹³ Sie fand auch Befür-

11 Vgl. Bauer, Kultur. – Vgl. auch Al-Jabri, Kritik. Jabri plädiert dafür, dass sich die arabische Gelehrsamkeit auf ihre eigenen Wurzeln und Traditionen besinnt, um sich gegenüber dem europäischen Denken zu profilieren und Eigenstand zu gewinnen.

12 „In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, der nur die Widerspiegelung der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, musste der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden“: Peterson, Traktate, 102. Im Gespräch mit der Monotheismus-These von Jan Assmann vgl. dazu Müller, Streit, 41 f.

13 Vgl. Schmitt, Politische Theologie II.

worter. Der ehemalige bayerische Kultusminister Hans Maier etwa verteidigte gegen die Vertreter der „Neuen Politischen Theologie“ Petersons These, die christliche Trinitätslehre führe zu einer Entpolitisierung der Theologie.¹⁴ Hingegen maßten insbesondere Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann der Trinitätslehre eine ausgesprochen politische, nämlich herrschaftskritische Stoßrichtung bei.¹⁵

Peterson hat darauf aufmerksam gemacht, dass die begriffliche Fassung einer nicht-hierarchischen Trinitätslehre in genau jenem Augenblick erfolgte, als sich die römischen Kaiser der christlichen Religion zur Legitimation ihrer Alleinherrschaft zu bemächtigen suchten. Es sei dahin gestellt, ob dies als Wirken der göttlichen Vorsehung zu deuten ist. Auf jeden Fall aber lässt sich sagen, dass der christliche Glaube an Gott und seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus Problemüberhänge beinhaltet, die eine fortgesetzte Reflexion erfordern.¹⁶

Ob diese Problemüberhänge einer unvermittelten politischen Inanspruchnahme entgegenwirken können, ist freilich nicht apriori zu entscheiden. Verbindungen zwischen Ideen und politischem Handeln lassen sich kaum beweisen. Dennoch bleiben Ideen – politische und religiöse zumal – selten folgenlos, wenn ihre Vertreter über die nötigen Machtmittel verfügen.

2 Schöpfungsdifferenz im Islam

In seinen anregenden und christliche Theologie zugleich herausfordernden Überlegungen zu „Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie“ widmet sich der Münsteraner Professor für Kalām, islamische Phi-

14 Vgl. Maier, Kritik.

15 Vgl. zur lebhaften Diskussion in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Peukert (Hg.), Diskussion.

16 Beispielhaft hierfür können neben der Trinitätslehre die Christologie, die Gnadenlehre, aber auch die Theologie der Eucharistie genannt werden. Und nicht zufällig wohl waren es genau diese Zumutungen, die im Zeitalter der Aufklärung eine Abkehr von der christlichen Trinitätslehre, der Christologie, aber auch von der katholischen Transsubstantiationslehre nahelegten. Vgl. Scheib (Hg.), Leib. Zum Antitrinitarismus vgl. Benrath, Art. Antitrinitarier.

losophie und Mystik Milad Karimi eingehend dem Thema „Gott und Differenz“.¹⁷ Anregend sind Karimis Reflexionen auch deshalb, weil er sie im beständigen Gespräch mit islamischen Gelehrten und abendländischen Denkern anstellt.

Karimis Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Differenz fußen auf dem islamischen Fundamentalsatz von der Einheit und Einzigkeit Gottes (*tawhid*): „Gott ist der in sich vollkommen Unterschiedslose“ (166). Damit ist jede innergöttliche Differenz, wie sie für die christliche Trinitätslehre konstitutiv ist, kategorisch ausgeschlossen. Anders als im Christentum wird Gottes Einheit als absolute Differenzlosigkeit begriffen.

Differenzlos ist Gott Karimi zufolge aber auch in Bezug auf alles von ihm Unterschiedene. Denn in Bezug auf den einzigen Gott kann es nichts geben, was ihm gegenüber irgendwie in sich selbst Bestand hätte. Damit ist nicht nur jedem ontologischen oder metaphysischen Dualismus eine entschiedene Absage erteilt; vielmehr wird auch eine fundamentale Aussage über die Welt getroffen. Denn einerseits kann die Existenz der Welt mit guten Gründen nicht geleugnet werden; andererseits begreift Karimi Gott als die „Totalität der Wirklichkeit“, außerhalb derer schlechthin nichts sein kann. Gott hat „kein anderes, kein Gegenüber, keinen Gegensatz, und mithin ist er alles. Es gibt nichts, was er nicht ist, weil er die Totalität, das Ganze schlechthin und also vollkommen ist“ (165). Welchen ontologischen Status hat dann aber die Welt?

Die Welt ist das Resultat des kreativen Wirkens Gottes, seiner schöpferischen Tat. Denn Gott ist zunächst „absolut reine Selbstheit (*hudi*)“. Als diese Selbstheit „will“ Gott „die Differenz von sich selbst [...] Diese Differenz ist jedoch nicht in ihm realisiert, sondern wird durch ihn erschaffen“ (166). In ausdrücklicher Wendung gegen die christliche Trinitätslehre weigert sich Karimi, den Begriff der Differenz in Gott begründet zu sehen. Die Differenz wird nicht in Gott „selbst gesetzt, denn damit wäre Gott Liebe und mithin [...] trinitarisch organisiert“ (166). Eine Differenz *in* Gott müsste deshalb als Liebe gedacht werden, weil Liebe, so

17 Karimi, *Hingabe*, bes. 69–169. Zu seinem Entwurf einer ästhetischen Hermeneutik des Koran vgl. Karimi, *Versuch*.

Karimi im Anschluss an Hegel, „ein Unterscheiden zweier [ist], die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind“ (166).¹⁸ Ein solches Unterscheiden aber kann es in dem einen und in sich differenzlosen Gott nicht geben.

Erschaffen wird nun nach Karimi nicht zunächst die Welt, sondern die formale Differenz gegenüber Gott. Diese Differenz ist der begründete und zugleich gründende Grund der Welt – einer Welt, deren Definition es ist, das von Gott Unterschiedene bzw. das Andere Gottes zu sein. In welcher Beziehung aber stehen nun Gott und Welt zueinander?

Karimi weist verschiedene Modelle der abendländischen Metaphysik als unangemessen zurück: „Gott erschafft die Welt nicht derart, dass er als absolute Substanz (Spinoza) oder Sein (Parmenides) in sich verharrt. Er erschafft die Welt auch nicht aus sich selbst (Pantheismus) und nicht in sich selbst (Panentheismus), aber auch nicht aus etwas anderem (Dualismus)“ (152). Wie aber ist „Schöpfung“ dann zu verstehen? Wie kann die Differenz zwischen Gott und Welt gewahrt bleiben, wenn vorauszusetzen ist, dass Gott die Totalität der Wirklichkeit ist? Karimis Antwort ist ebenso konsequent wie folgenreich: ontologisch betrachtet ist die Welt „nichts“ – jedenfalls in Bezug auf die Wirklichkeit Gottes. Denn mit dem Akt der Erschaffung wird „ein Anderes als Gott (Theismus) generiert, ohne dass damit die absolute Einheit Gottes und seine Totalität verletzt würde. Das, was Gott scheinbar entgegensteht, ist $\mu\epsilon(\mu\eta)$ -onto-theo-logisch nichts, ist unbestimmte Einfachheit, Vergänglichkeit“ (152). Eine Bestätigung für diese Interpretation erblickt Karimi in Sure 28:88; diese übersetzt er mit „Alles ist untergehend: nicht sein Antlitz“.

Der im Anschluss an Kant und Heidegger gewählte und ins Negative gewendete Terminus „me-onto-theologisch“¹⁹ betont die Nichtigkeit dessen, was aus dem kreativen Wollen und Wirken Gottes hervorgegangen ist. Dies betrifft in erster Linie die Schöpfungsrelation. Schöpfung ist zunächst und ursprünglich „eine me-onto-theo-logische Differenz, die Gott erwirkt“ (164). „Gott erschafft [...] das, was er nicht ist, den Unter-

18 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: „Ich habe mein Selbstbewusstsein nicht in mir, sondern im Anderen“ (Werkausgabe 17, 222).

19 Vgl. Heidegger, Verfassung: „Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie“ (45).

schied zu sich, den er aber zugleich aufhebt – ist dieser Unterschied doch in *Wahrheit* nichts“ (167). Wenn Gott allein die Fülle des Seins ist, dann ist jede Differenz ihm gegenüber „in Wahrheit nichts“.

Die Positivität des Geschaffenen erweist sich damit als bloßer Schein. Denn „das Andere von Gott ist kein anderes, kein etwas, sondern ist im wahrsten Sinne des Wortes nichts“ (165). Die im kreativen Wirken von Gott gesetzte Differenz ist wegen der alles umgreifenden Wirklichkeit Gottes sogleich wieder eingezogen. Deshalb ist die Welt in ihrer letzten Wirklichkeit „Nicht-Sein“. Alles Geschaffene ist aufgrund dessen, dass Gott die Fülle der Wirklichkeit und Totalität des Seins ist, sich selbst sogleich wieder „enteignet“.

Wie nun verhält sich Gottes schöpferische Tat zu seiner Einfachheit? Die islamische Theologie (*Kalām*) hat intensiv um die Frage gerungen, in welchem Verhältnis sich Gottes Wesensattribute – darunter Allmacht, Unendlichkeit, Weisheit u. a. – zu seiner Einfachheit verhalten.²⁰ Sind die Wesensattribute Gott äußerlich oder inhärieren sie ihm von Ewigkeit her? Karimi sieht Gottes Einfachheit in der Einheit von Wesen und Tat verwirklicht (151). Beide sind demnach nicht real voneinander unterschieden. In welcher Beziehung aber steht das göttliche Wesen zu Wollen und Wirken Gottes? Weder akzeptiert Karimi die mutazilitische Deutung, wonach Gottes Wesen letztendlich unbestimmt bleibt, weil ihm seine Attribute äußerlich sind, noch teilt er die Auffassung der Aschariten, die Gottes Attribute von Ewigkeit her von seinem Wesen unterschieden wissen wollen. Vielmehr schließt er sich der Auffassung der *Matu-ridiyya* an, wonach sich nur „ein Gott, dessen Wesens- und Tatattribute ihm gleichermaßen in Ewigkeit inhärieren, [...] als ein *realer* Gott begreifen“ lässt (153). Demnach ist Gott von Ewigkeit her schöpferisch, ohne dass dies seiner Einfachheit abträglich wäre.

Mit der Annahme einer Inhärenz der Wesensattribute drängt sich unausweichlich die Frage nach Gottes Freiheit zur Schöpfung auf. Denn wie steht es mit Gottes Kreativität, wenn sie ihm von Ewigkeit her „inhäriert“? Wie ließe sich der Schlussfolgerung entgehen, dass die Schöpfung ewig ist? Karimi verweist darauf, dass die Frage nach der Ewigkeit

20 Vgl. Nagel, *Geschichte*, 101–109.

der Welt menschliches Erkennen übersteigt (156 f). Und tatsächlich hat ja Immanuel Kant in seiner transzendentalen Dialektik die Frage nach der Ewigkeit der Welt als eine Antinomie der reinen Vernunft bestimmt: Bei dem Versuch, eine der beiden Alternativen mit guten Gründen zu beweisen, verstrickt sich die Vernunft in für sie selbst unlösbare Widersprüche.²¹ Karimi erblickt gerade in dieser prinzipiellen Grenze der menschlichen Vernunft einen Hinweis auf die Wirklichkeit Gottes, die alles menschliche Begreifen übersteigt.

Hinsichtlich des Beweggrundes, der Gott zur Erschaffung der Welt veranlasst hat, ist Karimi zuversichtlicher: Gottes Wille zur Andersheit und seine schöpferische Tat gründen in seiner „Sehnsucht“: Denn „Gott sehnt sich [...] nach dem, was er nicht ist, nach seinem Anderen“ (165). Deshalb erschafft Gott „im Akt der Sehnsucht das, was er nicht ist“ (167). Hier freilich scheint sich eine Art skeptischer Fideismus anzubahnen: „Sehnen heißt, das zu wollen, was nicht ist. In Bezug auf Gott heißt das, das zu wollen, was nicht ist, doch es ist, weil er es will. Dass wir sind und dieses Sein Sinn hat, selbst dann, wenn wir den Sinn nicht erfassen, kann in formaler Hinsicht als die höchste Bestimmung der Religion gelten“ (169).

Karimis Begriff der Sehnsucht ist durch die islamische Mystik und insbesondere durch den pakistanischen Philosophen und Dichter Mohammed Iqbal (1877–1938) inspiriert. Zwar hat sich Gott von Ewigkeit her nach dem Anderen seiner selbst „gesehnt“, doch resultiert diese „Sehnsucht“ nicht aus Notwendigkeit, sondern aus einer freien Tat Gottes. Gott *will* das andere seiner selbst, und zwar von Ewigkeit her. „Die Erschaffung dessen, was Gott nicht ist, also der Welt, ist weder eine Notwendigkeit noch ein Zufall, sondern [...] die freie Tat Gottes“ (164). Gott *vollzieht sich selbst* im Wollen des Anderen von Ewigkeit her als „Sehnsucht“ (164), und diese Sehnsucht ist keineswegs Notwendigkeit, sondern Selbstvollzug der absoluten Freiheit Gottes und seines jeder Hinsicht vollkommenen und deshalb unbedürftigen Wesens. Gottes „Sehnsucht“ darf deshalb nicht als Ausdruck eines Mangels oder als Ausgleich einer Unvollkommenheit verstanden werden. „Gott

21 Kant, KdrV A 426 f/B 454 f.

will den *schlechthin* Anderen, ohne dieses Anderen zu bedürfen“ (167). Im Gegenteil: Gottes „Sehnsucht“ ist Ausdruck und Vollzugsgestalt der göttlichen Vollkommenheit: „Weil Gott in seiner Vollkommenheit selbst vollständig [...] und also alles ist [...], will Gott das, was er nicht ist. Dieser Wille Gottes (*irada*) als Beweggrund (*movens*) der Erschaffung überhaupt ist die Sehnsucht, weil Gott die Differenz zu sich selbst will. Gott verlangt in seiner ewigen Aktualität nach einem Anderen“ (164).

Weil dieses Verlangen aus dem Wesen Gottes als Freiheit hervorgeht, interpretiert Karimi es als Wesensattribut: „Gott ist [...] ewige Sehnsucht“ (164).²² Mit Blick auf die Welt wiederum heißt es, dass sie nicht nur das Resultat göttlichen Sehnsens ist, sondern dieses Sehnen selbst: „Die Schöpfung [...] ist die ewige Sehnsucht des Einen, der sein Anderes, den Unterschied will“ (168). Die Welt – das Andere Gottes – ist das *Ereignis* göttlicher Sehnsucht.

Die Welt – mit einem Begriff Heideggers – als „Ereignis“ göttlicher Sehnsucht aufzufassen, lässt freilich ihre In-sich-Ständigkeit prekär erscheinen. Karimi verweist zwar darauf, dass das, was Gott will, Realität ist. Es „ist gleichsam das Unmögliche (*adynaton*), weil Gottes Wille imperativisch verfasst ist, d. h. er ist sein Befehl“ (165). Das Andere Gottes existiert, weil es von Gott gewollt und weil Gott allmächtig ist. „Wenn Gott es will, dann sagt er: ‚Sei!‘ Dann ist es“ (Q 16:40; vgl. 2:117). Doch beseitigt diese Auskunft die Schweben zwischen Realität und Nichts, in der sich Schöpfungsdifferenz und Schöpfung halten? Konstituiert diese Schweben reale „Andersheit“ in Bezug auf Gott? Poin-tierter noch gefragt: Kann Karimi in Bezug auf Gott den Begriff der Andersheit in seiner Radikalität wirklich denken? *Will* er ihn überhaupt denken?

22 Vgl. die analoge Problematik bei Khorchides Versuch, die Barmherzigkeit als Wesensattribut Gottes zur Geltung zu bringen (Khorchide, Islam). Vgl. dazu die Kritik von Felician Gilgenbach, „Gott ist die Barmherzigkeit“.

3 Differenz und Offenbarung im Islam

Auskunft hierzu verspricht Karimis Offenbarungsbegriff. Denn im Ereignis der Offenbarung sind Gott und Welt zueinander vermittelt. Dabei lässt Karimis Behauptung, „Gott will die Differenz zu sich selbst“ (164) die Bestimmtheit der Differenz selbst offen. Die Welt ist „Zeichen“ (*ayat*) Gottes und dessen „Chiffre“ (174). Was aber heißt das? Und wie steht es mit der Offenbarung Gottes, verstanden als „Enthüllung des Verborgenen im expliziten Akt einer kommunikativen Zuwendung“ (175)? Welchen Inhalt hat Gottes kommunikative Zuwendung? Und was heißt „kommunikative Zuwendung“?

Weil in jeder Offenbarung Gottes dessen Transzendenz, Einheit und Unveränderlichkeit gewahrt bleiben müssen, kann der Islam Karimi zufolge „keine Selbstoffenbarung Gottes annehmen, ohne dabei seinen eigenen Prinzipien zu widersprechen“ (182). Das in der christlichen Theologie geläufige Konzept der Selbstoffenbarung Gottes ist für ihn nicht akzeptabel.²³ Karimi will vielmehr „Offenbarung“ so denken, dass in ihr das Undarstellbare auf solche Weise zur Darstellung gelangt, dass das Darstellende auf das Undarstellbare verweist, zugleich aber dessen Undarstellbarkeit gewahrt bleibt.²⁴

Karimi hält es für ausgeschlossen, dass die geforderte Dialektik von Offenbarkeit und bleibender Verborgenheit des Undarstellbaren im Medium des Wissens gewahrt bleibt. Denn der zergliedernde menschliche Verstand ist unfähig, die Einheit des Gegensätzlichen zu erfassen. Die Offenbarung Gottes ereignet sich deshalb „nicht als ein kognitiver Prozess, sondern stellt sich als eine ästhetische und zugleich existenzielle Erfahrung dar“ (188). „Offenbarung“ ist demnach als ein ästhetisches und

23 Zum Begriff der „Selbstoffenbarung“ vgl. Seckler, Begriff, bes. 66 f. Vgl. im Zusammenhang dieses Beitrags auch Werbick, Trinitätstheologie.

24 Grundsätzlich lässt dieses Anliegen an den christlichen Begriff des „Mysteriums“ denken, der ebenfalls Offenbarkeit und Verborgenheit miteinander verschränkt; vgl. dazu u. a. Jünger, Gott, bes. 334–347. Vgl. auch Striet, Geheimnis. Gegen Vertreter einer theologischen Skepsis betont Striet die Möglichkeit, den Gottesgedanken im Ausgang von der geglaubten Offenbarung her gehaltvoll zu bestimmen.

existenzielles Geschehen und insofern – wie schon die Schöpfung – als ein „Ereignis“ zu fassen.

Dies gilt zunächst für die ursprüngliche Offenbarung Gottes an Muhammad: diese ist ursprünglich ein Sprachereignis, das im Koran erst nachträglich verschriftlicht ist. Erfahrbar wird das ursprüngliche Sprachereignis aber auch in jeder Rezitation des Koran, in jedem Hören der göttlichen Rede oder im mehrfach täglich vollzogenen Ritualgebet (*ṣalāt*). Denn der Koran ist nicht in erster Linie ein Buch oder eine schriftliche Instruktion. Vielmehr gilt: „Der Koran wird erst zum Koran, wenn er rezitiert und im gleichen Atemzug gehört wird“ (195). Er „ereignet sich im Akt der Rezitation“.²⁵

Als primär ästhetisches Ereignis vermittelt der Koran nicht irgendetwas – einen bestimmten informativen oder normativen Gehalt beispielsweise –; er vermittelt zunächst sich selbst und damit das Geschehen der göttlichen Offenbarung: „Nicht durch den Koran, sondern mit dem Koran vollzieht sich die Offenbarung“ (195). Deshalb enthält der Koran auch keine dem Rezipienten äußerlich bleibende Instruktion; er vermittelt nicht zunächst Erkenntnis, Wissen oder eine bestimmte Moral. Vielmehr sind seine Verlautbarung und seine Wahrnehmung wesentlich als ein Geschehen der Berührung zu verstehen.²⁶ Deshalb erschöpft sich die „Herabsendung“ (*tanzīl*) des Koran nicht darin, dass Muhammad über den Willen Gottes informiert wird; sie nimmt vielmehr den Gesandten existenziell in Anspruch: „Sofern der Koran als Ereignis verstanden wird, ist er nicht unabhängig vom Gesandten denkbar“ (186).²⁷ Denn „die Offenbarung als Enthüllung der Gegenwart Gottes schreibt sich in den Existenzvollzug des Propheten Muhammad ein“ (190).

Karimi zufolge wahrt das wiederum im Anschluss an Heidegger als „Ereignis“ verstandene Geschehen der Offenbarung Gottes in der Rezitation des Koran die dialektische Spannung zwischen Enthüllung einerseits und Unverfügbarkeit bzw. Nicht-Darstellbarkeit andererseits. Zwar

25 Karimi, Versuch, hier 27.

26 Vgl. Karimi, Versuch, 28.

27 Bei Levinas hieß es ähnlich: „Umkehrung der Ordnung: die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ (Levinas, Jenseits, 341).

gilt: „Der Koran vergegenwärtigt Gott“ (190). Wer den Koran erkennt, so Karimi pointiert, der erkennt Gott.²⁸ Dies aber in der Weise, dass Gott im Geschehen der Offenbarung zugleich entzogen und vor allem unverfügbar bleibt. Wie schon mit Blick auf die Schöpfungsdifferenz nennt Karimi die Negation dessen, was sich im Geschehen der Offenbarung zeigt, eine „Enteignung“ (194): Im Ereignis der Offenbarung wird zugleich alles das in Frage gestellt, was Inhalt der Offenbarung zu sein scheint. „Wenn [...] im Akt der Offenbarung Gott entschieden unverfügbar bleibt, muss sich enteignen, was sich ereignet“ (193). War bereits die schöpferische Tat Gottes als Einheit von Setzung und Enteignung verstanden worden, so gilt Entsprechendes auch für Gottes Offenbarung.

Die beide Male angesprochene Dialektik von Position und Negation, Enthüllung und Verbergung sieht Karimi weniger in intellektuellen als vielmehr in ästhetischen Kategorien angemessen beschrieben. Denn jede Wahrnehmung – und mehr noch: jedes Kunstwerk – setzt eine Wirklichkeit gegenwärtig, ohne sie dem Wahrnehmenden restlos auszuliefern. Das Wahrgenommene wahrt in der Enthüllung seine Entzogenheit, weil es nur so Quelle der Wahrnehmung sein und bleiben kann.²⁹ Und umgekehrt: Weil die Rezitation des Korans das ursprüngliche Offenbarungsereignis vergegenwärtigt, lässt sich „das repräsentative Element des ästhetisch vermittelten Korans [...] als Akt der Gegenwart Gottes und seines Gesandten begreifen“ (190).

Ähnlich hatte Navid Kermani in der Rezitation des Koran eine Analogie zur katholischen Transsubstantiationslehre erblickt.³⁰ Die Eucharistie, so Kermani, „ist nicht bloße Darstellung, sie ist Vergegenwärtigung im wörtlichen Sinn, Erneuerung des Kreuzesopfers. [...] Im Islam, welcher dem Namen nach weder Sakramente noch Kommunion kennt, ist der zentrale Kult das Hören oder Aufsagen der göttlichen Rede.“³¹ Beide Male geht es um die Vergegenwärtigung der Transzendenz. „Gottes Wort im Mund zu führen, durch die Ohren es aufzunehmen, im Her-

28 Vgl. Karimi, Versuch, 28.

29 Zur Theorie des Kunstwerkes vgl. u. a. Elisabeth Weisser-Lohmann, Art. Kunst.

30 Kermani, Gott, hier 212–232, bes. 219–223.

31 Kermani, Gott, 216f.

zen es sich zu vergegenwärtigen, ist dem Wesen nach, auch wenn der Islam diese Begrifflichkeit nicht verwendet, eine sakramentale Handlung“.³²

Mit Blick auf das Judentum verweist Kermani auf die Liturgie des Seder-Mahles; auch hier geht es nicht um Erinnerung, sondern um Vergegenwärtigung: „Das Schicksal Israels zwischen Erwählung, Exodus, Exil und der Hoffnung auf den Messias wird durch die Rezitation und die sie begleitenden Gebete und Hymnen lebendig gehalten, der Exodus als Gründungsmythos Israels im Pessach-Fest begangen.“³³

Was nun ist der Inhalt der im Koran sich ereignenden Offenbarung? Der Koran, so Karimi, ist „die Eröffnung (*al-fatiha*), die Enthüllung dessen, was in Wahrheit ist: Gott.“ (196). Gott aber zeigt sich in seiner Offenbarung „gleichsam ornamental“. Deshalb kommt es „darauf an, die Grammatik des Ornamentalen zu ergründen“ (195). Der ungebräuchliche Begriff „Grammatik des Ornamentalen“ meint offenbar die Struktur des Schönen. Als solche ist sie zugleich das Wahre. Deshalb erblickt Karimi im Koran „die Instanz, in der Wahrheit und Schönheit, Logik und Ästhetik [...] zu einander finden“ (197). Es geht also nicht etwa um eine gehaltlose Wahrnehmung; vielmehr darf die Verlautbarung des Korans als solche Wahrheit beanspruchen. „Wenn sich der Koran ereignet, erscheint die Wahrheit – als Koran“ (197). In der Rezitation des Koran offenbart sich Gott als Einheit von Wahrheit und Schönheit: „Gott ist insofern schön, als er in seiner Wahrheit erscheint, offenbar wird und in die Sinnlichkeit eindringt“ (195).

Dennoch bleibt der Inhalt der Offenbarung eigentümlich unbestimmt. Es fällt auf, dass Karimi im Zusammenhang mit der Offenbarung und auch mit Blick auf die Rezitation des Koran weder von einer bestimmten Ethik noch überhaupt vom „Guten“ spricht. Erstaunlich ist dieses Schweigen umso mehr, als der Koran nach islamischer Auffassung den Willen Gottes offenbart, dem der Mensch Gehorsam schuldet. Möglicherweise rechnet Karimi im Ereignis der Rezitation des Koran mit einer Evidenz, die das Eine, Wahre, Schöne und eben auch das Gute als gleichberechtigte Momente einer überwältigenden Wirklichkeit umfasst. Tat-

32 Kermani, Gott, 217f.

33 Kermani, Gott, 219.

sächlich schreibt er an anderer Stelle: „So ließe sich eine islamische Ethik erst aus dem Geiste der Schönheit gebären“.³⁴ Doch wie ist diese „Geburt“ näherhin vorzustellen? „Der Gott, der die Menschen derart berührt, offenbart seine Gegenwart nicht *primär* als der Meister, Lehrer und Erlöser; vielmehr tritt der Gott im Islam auf als der Liebende, der Schöne, der Berührende“.³⁵ Eben dies geschieht in der Rezitation des Koran. Aber auf welche Weise resultiert hieraus eine Ethik? Wie sind Ethik und Ästhetik miteinander vermittelt? Auf jeden Fall scheint es unumgänglich zu sein, die ursprüngliche Evidenz der Offenbarung in eine gehaltvolle Bestimmtheit zu überführen, um überhaupt von ihr reden und in ihrem Sinne sittlich handeln zu können.³⁶

4 Schöpfungsdifferenz und Offenbarung im Christentum

Wie nun versteht das Christentum die Beziehung zwischen Gott und Welt? Wie kann eine endliche Welt neben der unendlichen Wirklichkeit Gottes Bestand haben? Zur Debatte steht mit dieser Frage auch die nach dem Verhältnis von Ewigkeit Gottes und Zeitlichkeit der Welt.³⁷ Und beide Fragen wiederum sind eng verwoben mit einer dritten, nämlich der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes in Raum und Zeit.

Formal zielen die Fragen nach dem Verhältnis Gottes zur Schöpfung auf Differenzprobleme. Einmal geht es um die Differenz zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit der Welt, einmal um die Differenz zwischen Gottes Unendlichkeit und der Endlichkeit der Welt. Sind diese Differenzen nur Schein oder sind sie Realität? Karimi behauptet die Nichtigkeit der Differenz zwischen Gott und Welt, weil er einen Gottesbegriff vertritt, der Gott als die Totalität allen Seins erfasst, neben dem es nichts In-sich-Ständiges geben kann.

34 Karimi, Versuch, hier 28.

35 Ebd.

36 Vgl. zu analogen Herausforderungen im Christentum von Balthasar, Offenbarung.

37 Vgl. dazu Scholten, Einleitung, bes. 9–15. Zum philosophiehistorischen Kontext vgl. Baudry, *Le problème*; Bonaventura/Thomas von Aquin/Boethius von Dacien, Ewigkeit.

Christliche Theologie hingegen beharrt auf der Substantialität des Geschaffenen. Dies freilich gilt es zu begründen. Ein Seitenblick auf Thomas von Aquin mag dazu weiter helfen. Der Aquinate versteht Gott als die Fülle des Seins (*ipsum esse per se subsistens*) und als reine Wirklichkeit (*actus purus*). Hiervon unterscheidet er die geschaffenen Seienden (*entia* oder *res existentes*); sie sind Ergebnis des schöpferischen Wirkens Gottes. Da Thomas nirgendwo das *esse commune* mit dem *ipsum esse subsistens* identifiziert, nimmt er offenbar eine fundamentale Differenz zwischen Gott und Welt an. Demnach ist die Differenz zwischen Gott und Welt keine bloß gedachte, sondern eine *reale* Differenz.

Allerdings beinhaltet die „Lösung“ des Aquinaten Problemüberhänge, die einen Wechsel der Denkform nahelegen. Um einem „unreflektierten Seins- und Analogiedenken“ (Puntel³⁸) zu entgehen, ist die aristotelisch-thomanische Seinsmetaphysik durch eine Metaphysik der Freiheit zu erweitern. Denn die von Karimi zutreffend skizzierte Herausforderung, das Verhältnis Gottes zur Welt zu bestimmen, scheint einer sachgerechten Lösung nur dann näher zu kommen, wenn sie nicht in ontologischen Kategorien, sondern in einem freiheitstheoretischen Begriffsrahmen bedacht wird. Denn nur in einem solchen Rahmen – so die hier vertretene These – lässt sich jene absolute Differenz zwischen Gott und Welt denken, derer es bedarf, um beide als real voneinander unterschieden und zugleich wechselseitig aufeinander bezogen zu fassen.³⁹

Eine reale Differenz zwischen Gott und Welt zu denken setzt voraus, im Geschaffenen ein formal Unbedingtes vorauszusetzen. Dieses formal Unbedingte kann kein Seiendes sein; denn alles Seiende gründet in theologischer Perspektive nicht in sich selbst, sondern ist Resultat kreativen göttlichen Wirkens. Das Unbedingte im Endlichen muss deshalb in einer Dimension seiner Existenz gesucht werden, die „jenseits des Seins“ (Levinas) verortet ist. Eben dies aber gilt für die Dimension der Freiheit. Deshalb kommt als mögliche Instanz für ein Unbedingtes in der endlichen Welt allein die Freiheit des Menschen in Frage. Diese ist in trans-

38 Zur Diskussion um die Bedeutung des „esse commune“ bei Thomas von Aquin vgl. Puntel, Denken, bes. 64–67; vgl. auch Kremer, Seinsphilosophie, bes. 356–378.

39 Vgl. dazu Magnus Striet, der in der Rede von der *creatio ex nihilo* den sachgerechten Ausdruck für dieses Denken sieht: Striet, Schöpfungsdifferenz.

zendentaler Analyse als unbedingte Spontaneität zu fassen. Menschliche Freiheit ist zwar material in vielerlei Hinsicht bedingt, formal aber – d. h. ohne Rücksicht auf irgendeinen möglichen Inhalt – unbedingte; sie unterliegt keiner natürlichen Kausalität. Deshalb unterscheidet Immanuel Kant konsequent zwischen einer Naturkausalität und einer Kausalität aus Freiheit.⁴⁰

Theologisch gesprochen bedeutet dies, dass sich die endliche Freiheit des Menschen in ihrer Existenz dem schöpferischen Gott verdankt; in transzendentaler Perspektive hingegen ist sie – obwohl in ihrem Vollzug vielfältigen Bedingungen unterworfen – autonom. Anders nämlich wäre jeder Dialog zwischen Gott und Mensch in Wahrheit ein göttlicher Monolog und die Menschheitsgeschichte ein Marionettenspiel.

Karimi spricht nur selten von der Freiheit des Menschen. Wohl kennt er eine „unbedingte Freiheit Gottes“ (154–157). Von einer „unbedingten Freiheit des Menschen“ ist aber keine Rede. Karimis Anthropologie kreist vielmehr um den Begriff des „Glaubens“ (*al-iman*). Der Glaube wird zwar als humaner Freiheitsakt bestimmt, näherhin als ein „Für-wahr-Halten“ (*at-tasdiq*) der göttlichen Offenbarung. Aus ihr gehen das Bekenntnis und die guten Werke hervor. Doch fällt gerade im Vergleich mit den biblischen – und auch rabbinischen – Perspektiven auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch die unterschiedliche Akzentsetzung auf: sind nach Bibel und Talmud der Zweifel und das Ringen mit Gott nicht nur legitim, sondern sogar erwünscht, so geht es beim Glauben (*al-iman*) in islamischem Verständnis um ein Für-wahr-Halten der göttlichen Offenbarung.⁴¹

Insofern steht Karimis Freiheitsbegriff dem teleologischen Freiheitsbegriff des Aristoteles nahe. Demnach erfüllt sich humane Freiheit im Vollzug der Tugenden. Diese wiederum sind auf das Ziel des Menschen

40 Zum zweifachen Kausalitätsbegriff bei Kant vgl. u. a. KdpV A 53 f.; KdrV A 554/B 582. Zur „Kausalität aus Freiheit“ vgl. u. a. Krings, Freiheit; ferner Pröpfer, Anthropologie.

41 Das Ideal des unbedingten Glaubens („amour desinteressé“ als „delectatio in perfectione alterius“) gibt es auch im Christentum. Vgl. Spaemann, Reflexion. Immanuel Kants Definition der Schönheit bzw. des ästhetischen Urteils als „interesseloses Wohlgefallen“ in der Kritik der Urteilskraft hat in dieser Tradition christlicher Spiritualität ihren Ursprung.

hingeordnet, glücklich zu werden.⁴² Eine unbedingte Spontaneität der Freiheit – ein Entschluss der Freiheit, der seinen Grund allein in sich selbst hat – wird von Karimi nicht in Erwägung gezogen.

Christlicherseits wurde – auch zwischen den christlichen Konfessionen – immer wieder um den Status menschlicher Freiheit in Bezug auf die Gnade Gottes gerungen. Ein plausibler Ausweg aus diesem Dilemma deutete sich erst in dem Augenblick an, als das Verhältnis von Gnade und Freiheit nicht als eine Beziehung der Konkurrenz interpretiert wurde, sondern als eine Beziehung der Intensivierung: Gottes Gnade widerstreitet nicht der menschlichen Freiheit, sondern befreit sie zuallererst dazu, im Vollzug ihrer selbst ihrem Wesen zu entsprechen.⁴³ Gnade ist der ermöglichende Grund menschlicher Autonomie. Gottes Wirken zielt nicht auf die Abhängigkeit der von ihm geschaffenen Welt, sondern auf deren Eigenständigkeit – und somit auf deren Unterschiedenheit von ihrem Ursprung.

Der Notwendigkeit, um des Menschen willen und wegen der Unterscheidung zwischen Gott und Welt ein Unbedingtes im Menschen – nämlich dessen Freiheit – anzunehmen, entspricht in biblischer Perspektive die Tatsache, dass sich Gott offenbarend auf diese Freiheit bezieht – zunächst in der Geschichte des Volkes Israel und schließlich in der Inkarnation seines Wortes. Entsprechend versteht das Zweite Vatikanische Konzil „Offenbarung“ nicht konzeptualistisch-intellektualistisch, sondern personal-soteriologisch.⁴⁴ Das kommunikationstheoretische Offenbarungsmodell des Konzils trägt dem biblischen Befund Rechnung, wonach sich Gott seinem Volk in der Geschichte und im Bundesverhältnis geoffenbart hat. Die biblischen Texte bezeugen Gott als freies Gegenüber des Menschen.

Der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Hypothese, dass Welt und Mensch auch *nicht* sein könnten – also kontingent sind –, einen Grund der Welt philosophisch denkbar macht, der als Freiheit zu bestimmen ist. Die praktische Vernunft

42 Vgl. Aristoteles, Nikom. Ethik, bes. I 6. 13, II 5 und VI 2. Vgl. dazu u. a. Ricken, Aristoteles.

43 Vgl. u. a. Präpper, Erlösungsglaube, 182–191; Menke, Kriterium, 184–189.

44 Vgl. Böttigheimer, Lehrbuch, 466–478.

vermag diesen Gedanken zu bekräftigen. Denn für Kant – so Striet – ist der freie Gott nicht nur mögliches, sondern notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, „weil nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott das definitive Sein der Freiheit gewähren und ihr Sinn ermöglichen kann“. ⁴⁵ Gott als absolut frei zu denken, ist folgenreich für das Gottesverhältnis der Menschen. Denn „nur wenn Gott vollkommen frei ist, kann das Verhältnis des Menschen gegenüber Gott als ein freies bestimmt werden“. ⁴⁶

Christen interpretieren die Geschichte Jesu von Nazareth so, dass sich in ihr nicht nur der freie Gott Israels bekundet, sondern – darüber hinaus – eine innere Differenzierung Gottes widerspiegelt, nämlich die zwischen Vater und Sohn. Dabei ist der Sohn die ewige Selbstaussage Gottes: sein „Wort“ (*logos*) und seine „Weisheit“ (*sophia*). Indem der Logos „Fleisch“ wird, investiert sich der eine Gott als er selbst in einer Geschichte, die als menschliche Geschichte durch Pathos und Begehren geprägt ist. ⁴⁷ Nicht „etwas“ wird verlautet; vielmehr sucht Gott die Begegnung mit der von ihm geschaffenen und in die Autonomie entlassenen Freiheit des Menschen. Dieses Ereignis ist als solches nicht mehr zu überbieten; denn jede freie Begegnung ist als solche einmalig, unwiederholbar, deshalb unüberholbar und endgültig. ⁴⁸

Mit Blick auf die Beziehung Jesu zu seinem Vater und zu den Menschen in seiner Umgebung betont christliche Theologie, dass das Wollen des Anderen in Bezug auf Gott nicht akzidentell, sondern ihm wesentlich ist. Gott „ist“ die Liebe (vgl. 1 Joh 4,16), und zwar in sich selbst und deshalb „vor“ aller Schöpfung. Dies freilich setzt in Gott eine Unterschiedenheit voraus, die Christen als Unterschiedenheit dreier „Personen“ interpretieren. ⁴⁹

45 Striet, Schöpfungsdifferenz, 138. Vgl. Kant, KpV A 226.

46 Striet, Schöpfungsdifferenz, 139.

47 Vgl. Henry, Inkarnation, bes. 265–395.

48 Vgl. Tillich, Vorlesungen, 304: „Alle Begegnungen [sind] einmalig“. – Zur Unüberbietbarkeit der Offenbarung Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort, 192–195; Knauer, Glaube, 144–147. Die Unüberbietbarkeit resultiert aus dem Begegnungs-Charakter der Inkarnation und des geschichtlichen Wirkens Jesu.

49 Dabei ist weiterhin strittig, was unter einer göttlichen „Person“ zu verstehen ist. Vgl. dazu u. a. Pannenberg, Person; Hoping, Personen; Sesboué, Dieu.

Karl Rahner zufolge drängt die ursprüngliche Differenz in Gott, die Unterscheidung von Vater und Sohn, über Gott hinaus, weil Gott die Liebe ist. „Man könnte von daher den Menschen – ihn in sein höchstes und finsterstes Geheimnis hineinstoßend – definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird [...] Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch“.⁵⁰ In dieser Perspektive erscheint der Kosmos als die notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Mensch sein kann. Der Mensch wiederum ist das Äußerste dessen, was Nicht-Gott ist, und doch ist er gerade so Gottes Selbstaussage. „Nicht-Gott“ aber ist der Mensch in der unbedingten Spontaneität seiner autonomen Freiheit – und zwar nicht so, dass diese Freiheit „gottlos“ wäre, wohl aber in dem Sinn, dass sich der Mensch zu seinem Schöpfer in ein freies Verhältnis setzen kann und soll.

Die ursprüngliche Differenz in Gott zwischen Vater und Sohn ist somit zugleich der Urgrund und die Bedingung der Möglichkeit, dass mit der Welt ein Anderes in Bezug auf Gott existiert.⁵¹ Aus christlicher Sicht gilt deshalb: Nur weil Gott von Ewigkeit her das Sich-Aussprechen in seinem ewigen Wort ist, kann jenes Wort Gottes, das Menschen in der Gestalt Jesu von Nazareth begegnet, als Gottes Wort gelten. Und nur, wenn es in dem einen Gott eine Instanz gibt, die reale Differenz bei gleichzeitiger Einheit wahrt – den Heiligen Geist –, kann gesagt werden, dass Gott im Anderen seiner selbst – in der menschlichen Natur Jesu von Nazareth – als er selbst gegenwärtig ist. Denn der Geist erwirkt die Einheit von Einheit und Differenz.⁵² Der Geist realisiert deshalb auch die Bezogenheit der Welt auf Gott, und zwar so, dass er ihre Eigenständigkeit begründet: jene Autonomie der Freiheit, in der sich der Mensch in freiem Entschluss dem Dialog mit Gott öffnen kann.

50 Rahner, Grundkurs, 222 f.

51 Von Balthasar, Theodramatik, Bd. III, 297–305 spricht hier von einer „Ur-Kenose“.

52 Dies ist auch der Sinn der Taufperikope.

5 Perspektiven für den interreligiösen Dialog

Karimis Überlegungen zum Stellenwert der Differenz haben in schöpfungstheologischer Perspektive deren prekären Status offengelegt. Wenn Gott als Totalität des Seins vorausgesetzt ist, wird die von ihm kreativ gesetzte Differenz sogleich wieder eingezogen: was sich „ereignet“, wird sogleich wieder „enteignet“. In ontologischer Perspektive erscheint diese Konsequenz unausweichlich. Erst eine freiheitstheoretische Perspektive – so die hier vertretene These – vermag in der geschaffenen Wirklichkeit eine Instanz zu identifizieren, die in Bezug auf den schöpferischen Gott unbedingte Alterität zu denken erlaubt. Diese zunächst philosophisch gefundene Einsicht bewährt sich nach christlicher – und wohl auch jüdischer – Lesart in den biblischen Schriften und darf insofern als deren authentische Interpretation gelten.

Dabei ist es gerade das christliche Verständnis der biblischen Überlieferungen, das die menschliche Vernunft mit erheblichen Zumutungen konfrontiert. Die Trinitätslehre zählt dazu, aber ebenso die Zweinaturen-Christologie, die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit oder – katholischerseits – die Transsubstantiationslehre. Christliche Theologie lebt wesentlich von solchen anspruchsvollen begrifflichen Herausforderungen. Und oft zielen die damit angestoßenen Reflexionen auf einen gehaltvollen Begriff von Differenz, der die Einheit von Einheit und Unterschiedenheit nicht als Minderung, sondern als Intensivierung des Seins versteht.

Die Wertschätzung von Differenz, Alterität und Pluralität führt zu einer veränderten Zielbestimmung auch im interreligiösen Dialog.⁵³ Dieser erfolgt nach Auffassung des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog auf vier Arten: als „Dialog des Lebens“, als „Dialog des Handelns“, als „Dialog des theologischen Austausches“ und als „Dialog der

53 Vgl. die Dokumente des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991); Die Kirche und andere Religionen – Dialog und Mission (10. Juni 1984); Dialogue in Truth and Charity. Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue (1. Juli 2014).

religiösen Erfahrung“.⁵⁴ Primäres Ziel eines theologischen Dialogs, der Differenz, Alterität und Pluralität positiv wertet, kann freilich nicht in die Religionen übergreifender Konsens religiöser Überzeugungen sein. Vielmehr besteht „der umfassendere Zweck des Dialogs [...] darin, aus Liebe an der Wahrheit festzuhalten und damit dem göttlichen Sendungsauftrag zu gehorchen, den unser Herr Jesus Christus der Kirche anvertraut hat“.⁵⁵

Papst Benedikt XVI. hat wiederholt betont, wie wichtig es sei, auf der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit Unterschiede zwischen den Religionen „in Ruhe und Besonnenheit“ zu erörtern.⁵⁶ Vor Vertretern nicht-christlicher Religionen hat Benedikt am 17. April 2008 in Washington dazu aufgerufen, im Rahmen des interreligiösen Dialogs die Inhalte der jeweiligen Überzeugungen darzulegen, um so das Gemeinsame, aber auch das Trennende zwischen den Religionen besser zu erfassen. Dementsprechend verurteilt die päpstliche Dialogkommission im Jahr 2014 den von ihr so genannten „Irenismus“ als einen „ungeordnete[n] Versuch, durch die Beseitigung von Unterschieden um jeden Preis Frieden herzustellen“ (Nr. 48). Solche Versuche, so die Kommission mit Bezug auf Papst Paul VI., seien „im Grunde nichts anderes als Formen des Skeptizismus gegenüber der Kraft und dem Inhalt des Wortes Gottes, das wir verkünden wollen.“⁵⁷ Demnach ist jeder Versuch, die gemeinsame Suche nach der Wahrheit um des Friedens willen zu suspendieren, auf Dauer zum Scheitern verurteilt.

Es sei dahingestellt, ob der Wahrheitsfrage im interreligiösen Dialog tatsächlich eine derart prominente Rolle beigemessen werden sollte. Mindestens ebenso wichtig dürften im gemeinsamen Bemühen um eine friedvolle und gerechte Zukunft der Menschheit Fragen der Ethik, der Ökonomie und der politischen Ordnung sein. Auf allen Feldern freilich ist eine wertschätzende Haltung unterschiedlicher Auffassungen und Positionen unverzichtbar. Auf ihrer Grundlage wird der interreligiöse Dialog zunächst und vor allem den Austausch unterschiedlicher Über-

54 Dialog und Verkündigung (1991), Nr. 42.

55 Truth and Charity/Dialog in Wahrheit und Liebe (2014), Nr. 35.

56 Vgl. Truth and Charity/Dialog in Wahrheit und Liebe, Nr. 14 Anm. 11.

57 Vgl. Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam suam*, Nr. 88.

zeugungen, Traditionen und Erfahrungen anzielen. Diese nämlich können als Orte wechselseitigen Lernens und als mögliche Bereicherung des je Eigenen gewürdigt werden.

Dabei kann der Austausch unterschiedlicher Traditionen und Erfahrungen nicht nur auf bislang unbeachtete Facetten der Wirklichkeit aufmerksam machen. Er lädt auch dazu ein, sich selbst im Licht der jeweils Anderen tiefer zu verstehen. Bisweilen wird der Dialog auch dazu anregen, eigene Überzeugungen selbstkritisch in Frage zu stellen.⁵⁸ Kritische Distanznahme gegenüber dem Eigenen und Affirmation des begegnenden Anderen setzen freilich voraus, dass Differenz, Alterität und Pluralität nicht bloß hinzunehmende Übel sind. Vielmehr müssen sie als in den je eigenen religiösen Überzeugungen wurzelnd anerkannt und gewollt sein.

Ein gehaltvoller Begriff von Differenz könnte nicht zuletzt in Erinnerung rufen, dass jede Rechtsprechung nicht einfach die Anwendung allgemeiner Prinzipien darstellt, sondern Aktualisierung der bleibenden Differenz zwischen Gerechtigkeit und Recht ist.⁵⁹ Denn Recht ist nicht einfach gegeben, sondern wird im Augenblick des Urteils „gesetzt“. In Zeiten des religiösen Fundamentalismus ist diese Einsicht von kaum zu überschätzender Bedeutung. Sie macht darauf aufmerksam, dass es keine unwiderleglichen und unstrittigen Auslegungen normativer Texte gibt. Jede Interpretation bleibt unausweichlich strittig. Jeder Versuch, partikulären Auslegungen gewaltsam Geltung zu verschaffen, missachtet die prinzipielle Pluralität möglicher Interpretationen normativer Texte.

Für den interreligiösen Dialog des Handelns bedeutet dies: Aus religiösen Motiven Andersheit und Pluralität anzuerkennen, ja wertzuschätzen, ermutigt zu solidarischem Engagement auch für jene, die hinsichtlich ihrer sozialen, ethnischen oder auch religiösen Herkunft vom Eigenen unterschieden sind. Deshalb kann ein emphatischer Begriff von Differenz, Alterität und Pluralität für religiös engagierte Menschen Grundlage und Motiv sein, Partei zu ergreifen für die Opfer jedweder Gewalt in Familie, Gesellschaft und Politik.

58 Ähnlich auch das Anliegen der sog. „komparativen Theologie“: vgl. dazu u. a. von Stosch, *Komparative Theologie*; Clooney, *Komparative Theologie*.

59 Vgl. Derrida, *Gesetzeskraft*.

Erik Petersons These lässt sich gewiss nicht beweisen; wohl aber ließe sie sich in kritischer und solidarischer Praxis bewähren. Weil Christen aus der Mitte ihres Glaubens Differenz, Alterität und Pluralität wertschätzen, kann und muss ihr praktisches Engagement darauf abzielen, Differenzen zur Geltung zu bringen und Vielfalt zu ermöglichen, totalitären Ansprüchen hingegen entschlossen entgegenzutreten. Damit ist – wie einleitend klargestellt – Angehörigen anderer Kulturen und nicht-christlicher Religionen keineswegs bestritten, ihrerseits Differenz, Alterität und Pluralität wertzuschätzen und entsprechend zu handeln. Dass sie Differenz, Alterität und Pluralität womöglich anders begründen als Christen, steht dem in keiner Weise entgegen.

Literatur

- Al-Jabri, Mohammed Abed, Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung, Berlin 2009.
- Balthasar, Hans Urs von, Offenbarung und Schönheit, in: ders., *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 100–134.
- Balthasar, Hans Urs von, *Theodramatik*, Bd. III: Die Handlung, Einsiedeln 1980.
- Baudry, Jules, *Le problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- Benrath, Gustav Adolf, Art. Antitrinitarier, in: *Theologische Realenzyklopedie*, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 168–174.
- Böttigheimer, Christoph, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg/Basel/Wien 2009.
- Bonaventura/Thomas von Aquin/Boethius von Dacien, *Über die Ewigkeit der Welt (Klostermann-Texte Philosophie)*, Frankfurt am Main 2000.
- Brocker, Manfred/Hildebrandt, Mathis (Hg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte (Politik und Religion)*, Wiesbaden 2008.

- Clooney, Francis Xavier, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg* (Beiträge zur komparativen Theologie 15), Paderborn u. a. 2013.
- Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt am Main 1996.
- Feil, Ernst, Art. Religion I. Zum Begriff, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen ⁴2004, Bd. 7, Sp. 263–267.
- Gilgenbach, Felician, „Gott ist die Barmherzigkeit“. Analytische Diskussion einer These. Eine philosophische Kritik von Mouhanad Khorchides, in: *Theologie und Philosophie* 92 (20179; 215–245).
- Greshake, Gisbert, Art. Perichorese, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Freiburg 1999, Bd. 8, Sp. 31–33.
- Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1997.
- Heidegger, Martin, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen (1957) ⁶1978, 31–67.
- Henry, Michel, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München ²2004.
- Hoping, Helmut, Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik, in: *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), 162–174.
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁵1986.
- Juergensmeyer, Mark/Kitts, Margo/Jerryson, Michael (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford/New York 2015.
- Karimi, Ahmad Milad, *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*, Freiburg ²2015.
- Karimi, Ahmad Milad, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'an, in: Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic theology in Europe*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 14–30.

- Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1)*, Mainz ²1983.
- Kermani, Navid, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000.
- Khorchide, Mouhanad, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- Knauer, Peter. *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978.
- Kremer, Klaus, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1)*, Leiden 1966.
- Krings, Hermann. *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, in: ders., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Praktische Philosophie 12)*, Freiburg/München 1980, 40–58.
- Lammers, Katharina, *Vielfalt in der Einheit?*, in: von Stosch/Tatari (Hg.), *Trinität*, 193–202.
- Levinas, Emmanuel, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992.
- Liesch, Burkhard, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin/Boston 2001.
- Mahmood, Saba/Asad, Talal/Brown, Wendy/Butler, Judith, *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech (Townsend Papers in the Humanities 2)*, Berkeley/Cal. 2009. Online verfügbar unter <http://www.escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>.
- Maier, Hans, *Kritik der Politischen Theologie*, Einsiedeln 1970.
- Menke, Karl-Heinz, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.
- Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1980.
- Müller, Klaus, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- Nagel, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.
- Pannenberg, Wolfhart, *Person und Subjekt*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2*, Göttingen 1980, 80–95.

- Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 2011.
- Peterson, Erik, Theologische Traktate (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg²1994.
- Peukert, Helmut (Hg.), Diskussion zur „politischen Theologie“. Mit einer Bibliographie zum Thema, Mainz München 1969.
- Pröpfer, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³1991.
- Pröpfer, Thomas, Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg im Breisgau 2011.
- Puntel, Lorenz B., Das Denken des Thomas von Aquin als summarisch-unreflektiertes Seins- und Analogiedenken, in: ders., Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien, Tübingen 2007.
- Karl Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich 1978, 129–147.
- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke 26, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Ricken, Friedo, Aristoteles und die moderne Tugendethik, in: Theologie und Philosophie 74 (1999), 391–404.
- Scheib, Andreas (Hg.), Dies ist mein Leib. Philosophische Texte zur Eucharistie-Debatte im 17. Jahrhundert, Darmstadt 2008.
- Schmitt, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970.
- Scholten, Clemens, Einleitung zu Johannes Philoponos, De Aeternitate mundi/Über die Ewigkeit der Welt (Fontes Christiani 64/1), Turnhout 2009.
- Seckler, Max, Der Begriff der Offenbarung, in: Walter Kern/Hans Joachim Pottmeyer/Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen 1985, 60–83.
- Sesboué, Bernard, Dieu et le concept de personne, in: Revue théologique de Louvain 33 (2002), 321–350.
- Spaemann, Robert, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963.

- Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 401–422.
- Stosch, Klaus von/Tatari, Muna (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7)*, Paderborn u. a. 2013.
- Striet, Magnus, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, in: ders. (Hg.) *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (Quaestiones disputatae 210)*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 155–198.
- Striet, Magnus, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (Quaestiones disputatae 216)*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 132–153.
- Striet, Magnus, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14)*, Regensburg 2003.
- Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart (1958) ⁸1984.
- Tillich, Paul, *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik*, in: *Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände*, Bd. 15, Berlin/New York 2013.
- Verweyen, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth, *Art. Kunst*, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, Bd. 2, Freiburg/München 2011, 1370–1383.
- Werbick, Jürgen, *Ist die Trinitätstheologie die kirchlich normative Gestalt einer Theologie der Selbstoffenbarung Gottes?*, in: Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (Quaestiones disputatae 210)*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 70–92.
- Werbick, Jürgen, *Trinitarischer Monotheismus. Das Gottesbild der Christen im Kontext der monotheistischen Religionen*, in: Reinhard Göllner (Hg.), *Das Ringen um Gott. Gottesbilder im Spannungsfeld von subjektivem Glauben und religiöser Tradition (Theologie im Kontakt 15)*, Münster/Berlin 2008, 117–133.