

Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott?

Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen

Reinhold Bernhardt

Glauben Muslime, Juden und Christen an den gleichen Gott? Reinhold Bernhardt ist skeptisch, ob wir überhaupt über die Identität Gottes hinter den Bekenntnissen urteilen können – und die Bekenntnisse selbst sind höchst unterschiedlich.¹ Allerdings gibt es genügend Gründe anzunehmen, dass Gott größer ist als unsere Bekenntnisse.

Als die erste muslimische Ministerin Deutschlands, Aygül Özkan, am 26. April 2010 im niedersächsischen Landtag vereidigt wurde, benutzte sie die Formel »So wahr mir Gott helfe.« Hat sie sich damit auf den gleichen Gott berufen wie ihre christlichen Kollegen, die in der gleichen Feier die gleichen Worte gesprochen haben? Ist es der gleiche oder gar derselbe Gott, sodass man nicht nur von einer Similarität, sondern von einer Selbigkeit bzw. Identität sprechen könnte? Özkan erklärte dazu: »Als gläubige Muslimin berufe ich mich ausdrücklich auf den einen und einzigen Gott, der den drei monotheistischen Religionen gemeinsam ist.«² Dem hielt der Sprecher der Hannoverschen Landeskirche, Johannes Neukirch, in der »BILD«-Zeitung entgegen, es sei ein »sehr unspezifisches Gottesbild«, dass alle drei monotheistischen Religionen denselben Gott verehrten. »Wir Christen sehen schon einen deutlichen Unterschied zwischen unserem Gott und Allah.«³ Zur Begründung verwies er auf das unterschiedliche Verständnis Jesu in den drei Religionen. Der Präsident des Kirchenamtes der EKD, Hermann Barth, war anderer Meinung. Es gebe zwar erhebliche Unterschiede beim Gottesbild und im Verständnis Jesu Christi, aber der Bezug auf Gott in der Eidesformel sei nicht allein an das christliche Gottesverständnis gebunden, sagte er gegenüber epd. Das gelte auch für den Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes.⁴

Der ehemalige EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber hatte sich schon Jahre zuvor, am 22.11.2004, in einem Focus-Interview zu dieser Frage geäußert: »Ob Gott derselbe Gott ist, muss man ihm selber überlassen. Als Menschen können wir nur über das Gottesbekenntnis urteilen. Wir haben als Christen keinen Grund zu sagen, wir würden uns zum gleichen Gott wie die Muslime bekennen.«⁵ Von diesem Statement will ich ausgehen bei meiner Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben. Huber

macht dazu drei Aussagen: Erstens: Die Frage, ob es der gleiche Gott ist, an den Christen und Muslime glauben, kann nicht beantwortet werden. Zweitens: Man muss unterscheiden zwischen der *Wirklichkeit* Gottes und dem *Bekenntnis* zu Gott, zwischen Gott-an-sich und den glaubenden Erschließungen dieser Wirklichkeit. Drittens: Die Bekenntnisse zu Gott sind aber grundlegend verschieden. Also gibt es keinen Grund zu sagen, Christen würden sich zum gleichen Gott wie die Muslime bekennen.

1. Die Perspektive

Wenn Huber sagt, dass der Gottesglaube der Christen und Muslime verschieden sei, dann konstatiert er damit zunächst das ganz offensichtliche Faktum, dass sich die Christen nicht zu Allah, wie er sich im Koran offenbart hat, bekennen, und dass sich ihr Gottesverständnis von dem der Muslime unterscheidet. Aber Huber will nicht nur faktische Differenzen in einer quasi neutralen Beobachterperspektive feststellen. Er spricht als Theologe und gibt ein theologisches Urteil ab. Es lautet: Die Annahme, dass der Gott, zu dem sich Christen bekennen, der gleiche Gott ist, zu dem sich die Muslime bekennen, ist unbegründet. Das ist mehr als die Deskription einer religionsphänomenologischen Tatsache; es ist eine theologische Präskription.

In den Überlegungen des Jenaer Religionswissenschaftlers Udo Tworuschka zur Frage »Glauben alle an denselben Gott?« treten diese beiden Perspektiven deutlich einander gegenüber.⁶ Die Religionswissenschaft beschäftigt sich nicht mit der Wirklichkeit Gottes, sondern mit den Erscheinungsformen des Gottglaubens, also der Religion. Religionsgeschichtlich und -phänomenologisch betrachtet gibt es eine kaum zu überschauende Vielfalt von Gottesnamen und -bildern. In ihrem »Guide to the Gods« (London 1992) zählt Marjorie Leach über 20.000 Gottheiten

auf.⁷ Mit jeder verbindet sich eine andere Vorstellung von ihrer Wirklichkeit und ihrem Wirken. Es gab und gibt in der Religionsgeschichte auch immer wieder Strategien, diese Vielfalt auf *eine* göttliche Letztwirklichkeit hin zu transzendieren. So soll etwa der Christentumskritiker Celsus in der Spätantike gesagt haben: »Nach meiner Meinung gibt es keinen Unterschied, ob man Zeus den Höchsten nennt oder Zen oder Adonaios oder Sabaoth oder Amun, wie die Ägypter, oder Papaaios, wie die Skythen.«⁸ Tworuschka sieht die Annahme, dass Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben, im Lichte solcher Identifikationsstrategien. Sein Urteil lautet: »Die Religionswissenschaft ... kann keine Antwort darauf geben, ob sich die verschiedenen Götter auf ein und denselben Gott – welchen denn nur? – projizieren lassen, oder ob sie nur verschiedene Namen für eine einzige Realität sind. Religionswissenschaftler fühlen ein tiefes Unbehagen gegenüber dem blutleeren, imaginären Durchschnittsgott.« Wenn die Rede vom »einen« oder »gleichen« oder »selben« Gott so zu verstehen wäre, dann liefe sie in der Tat hinaus auf ein »sehr unspezifisches Gottesbild«, wie Neukirch es beklagt hatte. Der damit konstruierte Meta-Gott ist ein bloßes Postulat der religiösen Vernunft – eben der blutleeren, imaginären Durchschnittsgott, der Tworuschka so zuwider ist –; ein Gott des kleinsten gemeinsamen Nenners, gewonnen durch Abstraktion von allen konkreten Gesichtszügen, die ihm in den Religionen zugeschrieben werden. Das ist sicher nicht der Gott, an den »Christen ihr Herz hängen können«, um eine oft zitierte Formulierung aus der EKD-Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft« aufzunehmen. Es ist aber auch nicht der Gott, an den sich Muslime hingeben und den Juden erzählend vergegenwärtigen. Kurz: Diese Weise von einem gemeinsamen Gottesbezug zu reden, scheidet aus. Schleierma-

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Jahrgang 1957, seit 2001 Professur für Syst. Theologie/Dogmatik an der Universität Basel, Arbeitsschwerpunkt: Theologie der Religionen; <http://theolrel.unibas.ch/kopfzeile/personen/profil/profil/person/bernhardt/>

cher hat gegen die aufklärerische Vernunftreligion eingewandt: *Die Religion gibt es nur in den Religionen, nicht über ihnen.* Das gilt analog auch für die Beziehung zu Gott.

Der Artikel von Tworuschka nimmt am Ende eine spannende Wendung – und damit kommt die andere Perspektive zum Ausdruck: »Als mich vor vielen Jahren meine älteste Tochter Mirjam fragte, ob denn unser Gott und der Gott meines hochgeschätzten islamischen Kollegen und Freundes ... Abdoldjavad Falaturi ... derselbe sei, habe ich die Frage mit einem klaren Ja ohne jede Einschränkung und Hintertür beantwortet. Aber das war eine religiöse Antwort, keine religionswissenschaftliche.«⁹ Tworuschka unterscheidet damit die beiden zuvor genannten Perspektiven: die »neutrale« Beobachterperspektive der dritten Person und die engagiert teilnehmende Betroffenenperspektive der ersten Person. Die Antworten, die er in der einen und in der anderen Perspektive gibt, stehen in Spannung zueinander – und doch schließen sie sich nicht aus. Kehren wir mit dieser Einsicht zurück zu Huber, der in der »religiösen« Perspektive gesprochen hat.

2. Gott und Gottesmittler

Was ist die Theo-Logik, die Huber zu der Aussage führt, dass es keine theologischen Gründe für die Annahme gibt, Muslime und Christen beteten zum selben Gott? Der Grundgedanke lässt sich wohl folgendermaßen zusammenfassen: Gott hat sich in Christus ein-für-allemal, normativ und definitiv identifiziert. Er hat sich an das Christus-Ereignis und an den Namen Jesu Christi gebunden. Deshalb kann man sein Wesen – das Wesen unbedingter Gnade – auch nur von Christus her erkennen. Deshalb kann man sich auch nur so zu Gott bekennen, wie er sich in Jesus Christus erschlossen hat. Es gibt Gott nicht ohne den Gottesmittler. Der Mittler bestimmt das Bild von Gott. Der Gottesvermittlung durch Jesu Christus ist aber eine andere als die Gottesvermittlung durch den Koran. Christen glauben an den in Christus vermittelten Gott.

Diesen Grundgedanken brachte auch der jetzige Ratsvorsitzende der EKD, Nikolaus Schneider, in einem ZDF-Gespräch mit der islamischen Theologin Hamideh Mohagheghi nach der Vereidigung von Ministerin Aygül Özkan zum Ausdruck¹⁰: Das christliche Gottesbild sei grundlegend von Jesus Christus bestimmt. Es zeige uns einen Gott, dem das Leiden nicht fern ist, der selbst leidet und die Erfahrung des Todes macht – und der gerade damit Erlösung bewirkt.« Seine Gesprächspartnerin erwiderte, das sei nicht das Gottesbild des Islam. Leiden widerspre-

che der guten Schöpfung Gottes. Gott wolle das Leiden nicht. Er helfe den Menschen, es zu überwinden. Die Vorstellung eines mitleidenden oder sogar selbst leidenden Gottes sei dem Islam zutiefst fremd und anstößig für Muslime. Niemals würde der barmherzige Gott seinen Gesandten in dieser Weise umkommen lassen.

Bei allen Gemeinsamkeiten, die man zwischen dem »Gott des Koran« und dem »Gott Jesu Christi« ausmachen mag – die Gottesvorstellungen sind grundlegend verschieden. Man fühlt sich diesbezüglich an die Erfahrungen in der innerchristlichen Ökumene erinnert: Die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen stehen in verschiedenen Bezugsrahmen. Und dadurch wird auch das Gemeinsame verschieden perspektiviert.

Aber hier wie dort gilt: *anders an Gott glauben, heißt noch lange nicht, an einen anderen Gott glauben.* Könnte es nicht sein, dass nicht nur die Glaubensweisen der Religionen, sondern schon die Offenbarungen, auf die sie gegründet sind, von sich aus über sich hinausweisen, indem sie sich selbst unterscheiden von der Wirklichkeit Gottes, die ihnen transzendent ist? Dann wäre der Gott »über dem Gott des Theismus«¹¹, von dem Tillich gesprochen hat, keine blutleere Abstraktion, sondern es wäre der Gott, von dem es in der Bibel heißt, dass er in unzugänglichem Lichte wohnt (1. Tim. 6,16). Es wäre der Gott, auf den Jesus Christus verweist, den er verkündet und den er verkörpert hat. Und es wäre ebenso der Gott, auf den der Koran verweist. Es wäre der Gott, von dem Nikolaus von Kues gesagt hat, dass er »supra opposita«, jenseits aller Gegensätze, sei, der Gott, den Anselm von Canterbury als das zu denken versuchte, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.

Das Argument Anselms für die Existenz Gottes besteht im Kern geradezu darin, zwischen Gotteswirklichkeit einerseits und Gottesvorstellungen, Gottesbildern, Gottesgedanken und Gottesbekenntnissen andererseits zu unterscheiden. Das Argument lautet: Wenn man Gott denkt, muss man ihn als die Wirklichkeit denken, die über alles Gottdenken hinausgeht, als wirkliche Wirklichkeit, die man nur noch als Grenze des Denkens denken kann. Diese Wirklichkeit kann man nicht mehr in einen Denkhorizont einholen, denn dann müsste man etwas Größeres denken. Sie ist der allumfassende Horizont, der immer mitwandert. Man kann sich seiner vergewissern, man kann ihn aber nicht begreifen.

Auch die Offenbarungen, auf die sich die sog. Offenbarungsreligionen gründen, sprechen nicht *über* Gott, sondern *aus* Gott. Sie verstehen ihre Entbergung nicht als Auflösung eines Rätsels, sodass die Wahrheit Gottes nun offen zu Tage läge, sondern als die

Selbsterschließung des Geheimnisses Gottes, das Geheimnis bleibt, wo es offenbar wird; das gerade *als* Geheimnis offenbar wird. Das betont besonders die christliche Kreuzestheologie, dass die Verborgenheit Gottes nicht *hinter*, sondern gerade *in* seiner Offenbarung liegt.

Ich nenne nur drei Beispiele aus der islamischen und der jüdisch-christlichen Überlie-

Wenn man Gott denkt, muss man ihn als die Wirklichkeit denken, die über alles Gottdenken hinausgeht.

ferung, in denen die Selbstunterscheidung der Offenbarung vom Offenbarer anklingt: »Wenn alle Meere voll Tinte wären, so würde diese Tinte nicht ausreichen, um all die Worte Gottes aufzuschreiben«, heißt es in der Koransure 18,109.¹² Damit relativiert sich der »irdische«, Buch gewordene Koran selbst auf das transzendente Wort des »himmlischen« Koran als der »Mutter der Schrift« (43,4) und letztlich auf das Subjekt der Offenbarung, auf Gott hin. – In der Tora ist überliefert, dass Mose, der Offenbarungsmittler, Gottes Angesicht nicht sehen darf. Gott bleibt auch für ihn ein unergründliches Geheimnis. – Der joh. Christus, der schon ganz in die Herrlichkeit Gottes gestellt ist, vollzieht als Mittler dieser Herrlichkeit doch auch eine deutliche Selbstunterscheidung von Gott: »der Vater ist größer als ich« (Joh. 14,28). Die Göttlichkeit Jesu Christi liegt nicht zuletzt gerade in seinem Nicht-wie-Gott-sein-Wollen. Als Gottesmittler kann er sagen: »Der Vater und ich sind eins« (Joh. 10,30).

Das betrifft umso mehr das *Gottesverständnis*. Die Selbstunterscheidung des Verständnisses von dem, was es zu verstehen sieht, gehört zum Glaubensdenken. Wir »sehen« Gott immer nur im Modus einer bestimmten Gotteserschließung, in unserem Fall der Christusoffenbarung. Aber gerade *in* dieser Erschließung kann man auch »sehen«, dass die Wirklichkeit Gottes umfassender ist als diese Erschließung. Man braucht also die jüdische, die christliche und die muslimische Glaubensperspektive nicht zu verlassen und sich auf den vermeintlich höheren Standpunkt eines per Abstraktion verallgemeinerten Gottesglaubens zu stellen, um zu erkennen, dass die Wirklichkeit Gottes alle Erschließungen dieser Wirklichkeit transzendiert. Das lehren alle diese Offenbarungen selbst. Schon in den grundlegenden Erschließungen Gottes in Judentum, Christentum und Islam begegnet uns das Bewusstsein, dass Gottes Wirklichkeit in diesen Er-

schließungen nicht aufgeht – so authentisch und verlässlich sie darin auch bezeugt ist. Zugespißt gesagt: Die Offenbarungen relativieren sich selbst auf Gott hin. Das hebt ihre Wahrheit keineswegs auf, sondern bringt sie gerade zum Ausdruck: als eine abgeleitete – von der ihnen voraus liegenden Wahrheit Gottes abgeleitete Wahrheit. *Durch* sie spricht Gott.

Wir müssen also die Ausgangsfrage, ob Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben, präzisieren. Der *Gottesglaube* ist zweifellos verschieden, aber die davon anvisierte Wirklichkeit Gottes könnte die gleiche sein – als »ultimate point of reference« (Gordon Kaufman). Wie in dem bekannten Elefantengleichnis, in dem die Blinden die einzelnen Körperteile des Elefanten betasten und zu ganz verschiedenen Bildern des Elefanten kommen. Die Bilder sind verschieden, aber sie verweisen auf die gleiche, ihnen voraus liegende Wirklichkeit des Elefanten.

Diesen Verweischarakter kann man in den Worten Aygül Özkans angedeutet finden. Sie sagte: »So unterschiedlich die dogmatischen Lehren sind, die die einzelnen Religionen über Gott entfaltet haben, so klar ist, dass alle ein- und denselben Gott *meinen*.«¹³

3. Lob der Größe Gottes

Ob es der gleiche Gott ist, auf den sich die Gottesbilder der Juden, Christen und Muslime beziehen, können wir nicht sagen. Dazu bräuchte es die Perspektive des Erleuchteten, wie im Elefantengleichnis. Die ist uns aber verschlossen. Nach Paulus können wir die Wirklichkeit Gottes nur im Glauben verwirklichen, nicht aber schauen. Huber hat vollkommen recht, wenn er sagt, dass wir über die Wirklichkeit Gottes an sich keine Aussagen machen können, jedenfalls keine *beschreibenden* Aussagen.

Die Glaubenden aller Zeiten haben aber doch eine Sprachform gefunden, um diese unfass- und unsagbare Wirklichkeit in Worte zu fassen: die Sprache der Doxologie, des Lobes der Größe Gottes, die alle Worte sprengt. Wäre es nicht ein Ausdruck dieses Lobes, wenn wir sagten: Dieser Gott ist der Allumfassende; auch die Glaubensgeschichte der Juden und Muslime und der anderen Menschenkinder, denen er freundlich gesonnen ist, hat ihren Platz in ihm?

Es ist wieder eine Frage der Perspektive. Denken wir vom menschlichen Gottesbewusstsein und von den religiösen Gottesvorstellungen her, dann muss man die Frage, ob Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben, verneinen. Denken wir dagegen von Gott her – und zwar gerade von dem Gott, wie er sich in Jesus Christus kundgemacht hat, her! –, dann kann man sie viel-

leicht so bejahen, wie es Tworuschka getan hat: ohne jede Einschränkung und Hintertür, als Lobpreis auf die Größe Gottes, der sich als unerschöpfliches Geheimnis offenbart hat. – So wie auch eine menschliche

Schon in den grundlegenden Erschließungen Gottes in Judentum, Christentum und Islam begegnet uns das Bewusstsein, dass Gottes Wirklichkeit in diesen Erschließungen nicht aufgeht.

Person in allen ihren Selbstoffenbarungen nicht aufgeht; ihre unantastbare Würde liegt ihrem Reden und Handeln voraus.

Die Betonung der Größe und Universalität Gottes schließt dabei überhaupt nicht aus, dass Christen sich uneingeschränkt zu dem Gott bekennen, den Jesus repräsentiert hat. In der Intensität seiner Gottesbeziehung war er »Sohn« Gottes, der nicht nur ein Bild von Gott übermittelt hat, sondern seine Jünger aller Zeiten zu Gott geführt hat – als Weg zur Wahrheit des Lebens. Der Gott, der mit ihm in den Tod gegangen ist und von dem man seither mit Gewissheit sagen kann, dass er auch im letzten Winkel der Gottesfinsternis noch gegenwärtig ist, ist der Gott, an den nicht nur Christen ihr Herz hängen können. Diese Botschaft sollte niemandem vorenthalten werden.

Es sollte aber auch nicht vergessen werden, dass die Theologie des leidenden Gottes, die als das Spezifikum des christlichen Gottesverständnisses im Gegenüber zum Islam von Nikolaus Schneider und vielen anderen ins Zentrum gestellt wird, erst seit wenigen Jahrzehnten so hoch im Kurs steht. Die »Theologie nach Auschwitz«, Sölle und Moltmann haben sie in den Vordergrund gestellt. Sie gründet in der Christologie Luthers mit ihrer *communicatio-idiomatum*-Lehre und bei Moltmann in einer kreuzestheologischen Interpretation der Trinität. Anderen christlichen Konfessionen ist sie mehr oder weniger fremd. Schon an Calvins Theologie der Herrlichkeit Gottes hat sie beispielsweise weniger Anhalt. Zu sagen, darin zeige sich das Charakteristikum des *christlichen* Gottes, ist theologiegeschichtlich kurzfristig und konfessionsvergleichend engsichtig. – Das ändert nichts an der Wahrheit dieser Einsicht Luthers, dass Gott nicht nur der »Deus semper maior«, sondern auch der »Deus semper minor« ist! Aber auch diese Wahrheit gehört zunächst auf die Ebene eines spezifischen *Gottesglaubens*!

4. Gründe für die Annahme, es könnte der gleiche Gott sein

Judentum, Christentum und Islam lehren, dass es nur *einen* Gott gibt. Und dieser Gott ist der Gott des ganzen Kosmos, der die gesamte Geschichte und damit auch die Religionsgeschichte mit seinem Geist durchdringt und sich damit auch den Angehörigen aller Religionen vergegenwärtigt. Wenn man dem biblischen Verständnis folgt, demzufolge Gott sich nicht nur als Stammesgott seinem Volk aus Juden und Christen zuwendet, sondern in der ganzen Schöpfung am Werk ist, sich keinem Menschen unbezeugt gelassen hat und im Geist allen nahe ist, dann gibt es in meinen Augen sehr wohl gute Gründe für die Annahme, dass der Gott, zu dem Christen im Namen Christi beten, kein anderer ist als der Gott, an den sich die Muslime hingebend wenden. Gründe für die Annahme – mehr nicht!

Der Hauptgrund für diese Annahme liegt in der von Jesus verkündeten und praktizierten Universalität und Unbedingtheit des Heilswillens Gottes, der nach 1. Tim. 2,4 »will, dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen«. Kann man denken, dass Gott seine gnädige Zuwendung von einem bestimmten *Gottesglauben* abhängig gemacht haben könnte? Das würde der Verkündigung und der Praxis Jesu widersprechen. Das würde auch der evangelischen Rechtfertigungslehre widersprechen. Diese besagt doch, dass wir nicht *aufgrund* des Glaubens, sondern allein aus Gnade von Gott angenommen sind, was wir *im* Glauben als dem ersten Geschenk der Rechtfertigung erfassen. Wenn Gott sein Heil ausschließlich an den christlichen Gottesglauben gebunden hätte, dann wäre dieses Heilsangebot nicht universal. Die Gottesbeziehung des Menschen – ich meine damit: die Beziehung Gottes zum Menschen! – kann sich nicht an den *Gottesvorstellungen* entscheiden.

Auch die Frage der Selbigkeit Gottes kann sich nicht an den Gottesvorstellungen entscheiden. Wenn dem so wäre, dann hätte ich einen anderen Gott als jene Mitchristen, die ein anderes Bild des christlichen Gottes haben, die etwa an einen Gott glauben, der den weitaus größten Teil der Menschheit auf einer breiten Strasse in den Abgrund der Verdammnis gehen lässt. Das ist ein Gott, an den ich ohne jede Einschränkung und Hintertür *nicht* glaube. Die Gottesvorstellungen *innerhalb* einer Religion können so verschieden sein wie die Gottesvorstellungen *zwischen* den Religionen. Aber auch hier gilt: Anders an Gott glauben, heißt nicht, an einen anderen Gott glauben, weshalb ich davon ausgehe, dass auch jene Mitchristen an den gleichen Gott glauben wie ich.

Die Apg. lässt Paulus zu den nichtchristlichen Athenern sagen: »Ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt.« (Apg. 17,23). Die athenischen Heiden verehren den Gott, den Paulus ihnen verkündet, auch wenn sie ihn ganz anders verstehen.

Wenn bestritten wird, dass Christen und Muslime zum gleichen Gott beten, dann stellt sich die Frage, wie der Gott, zu dem in der Moschee gebetet wird, theologisch zu beurteilen ist. Ist es überhaupt Gott? Oder handelt es sich um einen Wüstendämon, wie die christliche Polemik immer wieder behauptet hat und bis in die Gegenwart behauptet? Ist er ein »Götze wie alle anderen Götzen« – so Karl Barth¹⁴ – oder eine menschliche Projektion? Wenn er Gott ist, ist es dann ein anderer Gott? Dann hätten wir es mit verschiedenen Göttern zu tun – das wäre ein Verstoß gegen das erste Gebot. Soll man stattdessen denken, dass der eine und einzige Gott dort auf falsche Weise vorgestellt und verehrt wird? Oder soll man sich all dieser spekulativen Überlegungen enthalten? *Kann* man sich dieser »spekulativen« Überlegungen enthalten?

Solche Überlegungen ergeben sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Position Hubers und all derer, die keine Gründe für die Annahme erkennen können, dass Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben. Spekulativ sind diese Überlegun-

Die Gottesbeziehung des Menschen kann sich nicht an den Gottesvorstellungen entscheiden.

gen nur, wenn man sie aus dem Zusammenhang des Glaubendenkens und vor allem der Glaubenspraxis löst. In vielen Praxisvollzügen sind unausgesprochene Antworten auf diese Frage vorausgesetzt. Nehmen wir das Anliegen, eine christlich-muslimische Trauung vorzunehmen, als Beispiel. Ob ein Pfarrer/eine Pfarrerin überhaupt darauf eingeht, wie er/sie ihre Rolle in der Zeremonie bestimmt und die Kasualie durchführt, hängt auch von theologischen Hintergrundvoraussetzungen ab. In jeder Praxis sind »implizite Axiome« (Dietrich Ritschl) enthalten. Wenn der Pfarrer/die Pfarrerin davon ausgeht, dass es der gleiche Gott sein könnte, der diese Ehe segnet, wird er/sie für den Zuspruch dieses Segens und für die Gebete andere Formulierungen wählen als wenn er/sie auf der »theologischen Hinterbühne« annimmt, dass

der muslimische Partner nicht *durch* seinen Glauben, sondern *trotz* seines Glaubens diesen Segen zugesprochen bekommt. In jeder Praxis ist ein Vorverständnis enthalten. Um Orientierung zu gewinnen, muss dieses Verständnis thematisiert und der Klärung ausgesetzt werden. Man kann diese Klärung nicht durch eindeutige Urteile gewinnen, wohl aber durch die Suche nach Argumenten, nach eben jenen Gründen, von denen Huber sagte, es gäbe sie nicht.

Huber hat nur von Christen und Muslimen gesprochen, nicht von den Juden. Wenn wir das jüdische Gottesverständnis mit in den Blick nehmen, wird es m.E. noch einmal schwieriger, seinem Urteil zu folgen. Denn wenn man argumentiert, Gott habe sich in Jesus Christus in seinem Selbstsein identifiziert, es also keine Gründe für die Annahme gebe, dass die Muslime an den gleichen Gott glauben, dann müsste dieses Urteil auch für das nachbiblische Judentum gelten. Auch der Gott, der sich auf der Traditionslinie der jüdischen heiligen Schriften, dem Tanach, dem Talmud und den Midraschim erschlossen hat, hat sich nicht in Jesus Christus identifiziert. Nimmt man das Selbstverständnis des Judentums ernst, dann müsste man konsequenterweise sagen: Es gibt keine Gründe für die Annahme, dass die Juden an den gleichen Gott glauben.

Man könnte diesen Gedanken provozierend zuspitzen und fragen, ob wir denn dann an den gleichen Gott glauben, an den Jesus glaubte. Je stärker man betont, dass Jesus nun einmal kein Christ, sondern Jude war, umso mehr drängt sich diese Frage auf. – Wie sie sich Adolf von Harnack aufgedrängt hat. Und wie sie sich Marcion aufgedrängt hat, der die Kirche in eine große Auseinandersetzung zwang mit seiner These, dass die jüdischen Schriften einen »fremden Gott«¹⁵ verkünden. Die Kirche hat sich in dieser Auseinandersetzung für eine eindeutige Antwort entschieden: Es ist nicht nur der gleiche, sondern derselbe Gott.

So sehr es zum christlichen Gottesverständnis gehört, dass Gott sich in Jesus Christus als Gott der bedingungslosen Gnade geoffenbart hat, so wenig kann man doch sagen, dass der »vorchristliche« Gott Israels, der sich am Sinai geoffenbart hat, und der »nachchristliche« Gott, zu dem sich das nachbiblische Judentum bekennt und dessen Charakterzüge sich doch auch unterscheiden vom »christlichen« Gott, ein anderer Gott ist als jener, den Jesus Christus seinen »Vater« nannte.

5. Was sagen die Anderen?

Nach ntl. Überlieferung hat Jesus in eine erneuerte, nicht durch Observanz, sondern

durch vertrauende Hingabe getragene Beziehung zu Gott geführt, aber keinen anderen Gott als den Gott seiner jüdischen Väter verehrt. Die Muslime bekennen sich zu *diesem* Gott, auch wenn sie in vielen und auch in zentralen Aspekten vom Gottesbild der christlichen Tradition abweichen. Der Koran gibt eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob Juden, Muslime und Christen denselben Gott verehren. Nach Sure 29,46 geht Mohammed davon aus, dass »unser« Gott derselbe ist wie der Gott der Juden und Chris-

Man könnte provozierend auch fragen, ob wir denn an den gleichen Gott glauben, an den Jesus glaubte.

ten. Ebenso stellen Juden in der Regel – zu der es Ausnahmen gibt – nicht infrage, dass Christen und Muslime zum gleichen Gott beten. In »Dabru emet«, der aus dem »National Jewish Scholars Project« in den USA hervorgegangenen und von 220 Gelehrten unterzeichneten »jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum« aus dem Jahr 2000 heißt es: »Juden und Christen beten den gleichen Gott an.« Denn »auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.« (Pkt 9) Auch die röm.-kath. Kirche hat die Selbigkeit Gottes als Adressat der christlichen wie der islamischen Gottesverehrung im und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil explizit anerkannt und die Muslime in den universalen Heilswillen Gottes eingeschlossen: »Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.«¹⁶ In seiner Rede anlässlich der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen in Casablanca am 19. August 1985 hatte Papst Johannes Paul II erklärt: »Wir glauben an denselben Gott, den einzigen, den lebendigen, den Gott, der die Welten erschafft und seine Schöpfung zur Vollendung führt«¹⁷.

Offensichtlich ist in all diesen Stellungnahmen vorausgesetzt, dass man an den einen Gott glauben kann, auch wenn man ihn unterschiedlich versteht und verehrt. Zwischen den Glaubenstraditionen gibt es tiefe und zum Teil unüberbrückbare Differenzen. Aber man kann nicht von diesen Differenzen im Glaubendenken der Religionen auf die Differenz des göttlichen Grundes schließen, auf den sie sich beziehen, was ja auch Huber nicht tut. Man kann nur nach Gründen su-

chen, die die eine oder die andere Annahme untermauern.

6. »Sensus fidei«

Ich meine: Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass Juden, Christen und Muslime an denselben Gott glauben, auch wenn sie anders an ihn glauben. Der erste Grund liegt im jüdisch-christlich-muslimischen Grundbekenntnis zur Einheit Gottes, der zweite Grund im Verständnis Gottes als der allumfassenden Wirklichkeit, der dritte Grund in der Vergewisserung des universalen Heilswillens Gottes. Und ein vierter Grund kann sich aus der Überlegung ergeben, welche Konsequenzen die Bestreitung dieser Annahme haben würde – theologisch im Blick auf die drei eben genannten Gründe, aber auch praktisch im Blick auf die Gestaltung der interreligiösen Beziehungen.

Es kann natürlich nicht darum gehen, die Theologie dem Ideal der interreligiösen Verständigung anzupassen. Andererseits kann die interreligiöse Begegnung zu einem Entdeckungszusammenhang für die Gotteserkenntnis werden.¹⁸ Es gibt so etwas wie ein theologisches Gespür, das aus der Praxis erwächst. Vielleicht kann man den scholastischen Begriff des *sensus fidei* bzw. *fidelium* (in einem erweiterten und übertragenen Sinn) zur Bezeichnung dieses Gespürs heranziehen. Heinrich Ott hatte es einmal so zum Ausdruck gebracht: »In der Begegnung und intensiven Beschäftigung mit einer anderen Religion überkommt uns zuweilen plötzlich ein Gefühl von Nähe. Ist nicht das, was die Menschen in jenem anderen Glauben erfahren, dem nahe, was ich in meinem Glauben erfahre? Es ist nicht Identität, nicht Übereinstimmung, nicht einmal Vergleichbarkeit und Verwandtschaft, worauf wir hier stoßen (denn von welchem Standpunkt aus wollte man hier vergleichen?). Es ist lediglich »Nähe« – oder »Nachbarschaft«, ein Be-

griff den Martin Heidegger gelegentlich entwickelt und als ein »Gegen-einander-über« beschrieben hat (z.B. von zwei benachbarten Bauernhöfen), das sich durch keinen räumlichen Parameter angemessen erfassen lässt.«¹⁹ Ein schönes Beispiel für dieses Empfinden von Nähe hat Navid Kermani gegeben, dem als Muslim – bei aller Abneigung gegen die christliche Kreuzestheologie – vor dem Kreuzigungsbild Guido Renis in der Kirche San Lorenzo in Lucina in Rom stehend – ein für ihn unerhörter Gedanke aufstieg: »(Ich) fand den Anblick so berückend, so voller Segen, dass ich am liebsten nicht mehr aufgestanden wäre. Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben.«²⁰

Anmerkungen:

- 1 Überarbeitete Version eines Vortrags, der im Rahmen des Studientages der Propstei »Rhein-Main« am 28.1.2011 in Offenbach gehalten wurde.
- 2 Zit. nach: <http://www.neuepresse.de/Nachrichten/Politik/Niedersachsen/Ayguel-Oezkan-vereidigt-So-wahr-ihre-Gott-helfe> (Stand: 29.01.2011)
- 3 Zit. nach: <http://www.evangelisch.de/themen/religion/kirchen-ohne-klare-haltung-zu-oezkans-amtseid16629> (Stand: 29.01.2011)
- 4 Ebd.
- 5 http://wap.ekd.de/print.php?file=/aktuell/041122_huber_islam_focusinterview.html (Stand: 29.01.2011).
- 6 Udo Tworuschka: Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen, in: Christian Danz; Ulrich H. J. Körtner (Hg): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen 2005, 15-40.
- 7 Marjorie Leach: Guide to the Gods, ed. by Michael Owen Jones; Frances Cattermole-Tally, London/Detroit/Washington D.C. 1992.
- 8 Celsos, Alethes Logos 5,41^a, zit. nach: Horacio E. Lona: Die »Wahre Lehre« des Kelsos (KfA Ergänzungsbd. 1), Freiburg 2005, 300.
- 9 Tworuschka, a.a.O., 40.

- 10 <http://www.zdf.de/ZDFmediathek/beitrag/video/1038174/>
- 11 Paul Tillich, Der Mut zum Sein, in: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie, GW XI, Frankfurt/M. 31982, 138.
- 12 Vgl. Sure 31,27.
- 13 Zit. nach: <http://www.bild.de/BILD/regional/hannover/aktuell/2010/04/28/erste-muslimische-ministerin-in-deutschland-vereidigt/welchen-gott-meinten-sie-frau-ayguel-oezkan.html> (29.01.2011)
- 14 Karl Barth: Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 57.
- 15 Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, Darmstadt 1996 (Nachdruck der 2. Aufl. Leipzig 1924).
- 16 LG 16.
- 17 Abgedruckt in: CIBEDO e.V. (Hg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, Regensburg 2009, Text 2200.
- 18 Eine theologische Reflexion auf die Beziehung des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen habe ich zu geben versucht in: Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen (SEK-Position 8), hg. vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund SEK, Bern 2007 (download unter: <http://www.sek-feps.ch/onlineshop/product/26-wahrheit-in-offenheit.html>).
- 19 Heinrich Ott: Ein neues Paradigma in der Religionstheologie, in: Reinhold Bernhardt: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 41f.
- 20 Navid Kermani: Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? Guido Renis »Kreuzigung«, in: NZZ 14.3.2009. http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/warum_hast_du_uns_verlassen__guido_renis_kreuzigung_1.-2195409.html.