

Grundlinien des Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen

Reinhold Bernhardt

In Aachen fand vom 7. bis 9. September 2003 das internationale Weltfriedensgebet statt. Es steht in der Tradition des durch Papst Johannes Paul II. 1986 nach Assisi einberufenen Friedensgebets der Weltreligionen. Das Aachener Treffen endete mit einem Friedensappell: Darin heißt es: „Der Dialog ist eine Medizin, die Wunden heilt. Er entzieht der Logik des Terrors jede Grundlage. Niemals können die Religionen Hass und Gewalt rechtfertigen. [...] Allen, die den Kampf der Kulturen für unvermeidbar halten, sagen wir: Macht euch frei von dem bedrückenden Pessimismus, der eine Welt voll Mauern und Feinden schafft, in der man nicht in Sicherheit und Frieden leben kann. [...] Lasst uns miteinander sprechen und Gott wird uns erleuchten“.¹

Drückt sich in solchen Worten nicht die oft beklagte Blauäugigkeit idealistischer Dialogeuphorie aus? Ein Mangel an Realitätssinn, der den massiven Verfeindungs-zwängen in den Beziehungen zwischen Staaten, Nationen und Religionen den Dialog als Allheilmittel entgegensetzen will? – Als ob das bloße Miteinandersprechen schon ein Mittel zur Versöhnung wäre und sogar zur Erleuchtung durch Gott führen würde! Dabei lehrt doch schon die Alltagserfahrung, dass ein Gespräch auch Gräben aufreißen, Trennungen befördern und Feindschaften vertiefen kann.

Dem ist zunächst entgegenzuhalten, dass „Dialog“ mehr bedeutet als verbale Kommunikation, d.h. mehr als ein Gespräch. Es ist ein normativ aufgeladener Begriff, der eine Beziehungsform von bestimmter Qualität bezeichnet. In der Sprache der ökumenischen Theologie: die Beziehung versöhnter Verschiedenheit. Zu einer solchen Beziehung gehört zum einen die unverkürzte Wahrnehmung der Verschiedenheiten, zum anderen aber auch die Einübung in die Kunst der gegenseitigen Perspektivenübernahme. Ziel des interreligiösen Dialogs ist nicht die Herstellung eines Konsenses, sondern die Förderung des gegenseitigen Verstehens der je anderen Religionskultur in ihrem Selbstverständnis. In der Dialektik des Sich-Erklärens und des Verstehens-des-anderen klärt sich dabei die eigene Glaubensauffassung.

Der Dialog der Religionen vollzieht sich – wie jede Kommunikation – auf zwei Ebenen: der Beziehungs- und der Inhaltsebene. In den beiden Teilen meines Vortrags thematisiere ich ausschnitthaft diese beiden Ebenen.

1. Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam

(a) Die Schärfe in den Beziehungen zwischen den sog. abrahamitischen Religionen erklärt sich gerade durch ihre genetische Verwandtschaft, durch den Bezug auf

¹ Zit. nach MD 6/2003, 114.

zahlreiche gemeinsame Traditionen, die aber unterschiedlich ausgelegt werden. Verwandtschaft und Konkurrenz bedingen sich gegenseitig. Der Bezug auf gemeinsame Traditionen verbürgt also keineswegs Einigkeit, sondern lässt oft gerade die Verschiedenheiten umso prägnanter hervortreten.

Die Figur Abrahams, die dieser Tagung ihren Titel gegeben hat, ist ein gutes Beispiel dafür. Schon zwischen Judentum und Christentum ist sie unterschiedlich konnotiert: Das Judentum sieht in ihm den Erzvater des erwählten Volkes Israel, den Träger der Segens- und Bundesverheißung, das Vorbild des vollkommenen, gesetzestreu gerechten. Im Christentum begegnet er als auf Christus verweisender (Joh 8,52ff) Inbegriff des glaubenden Vertrauens auf Gott, in dem Paulus den Beleg für die Rechtfertigung aus Glauben sieht.

Das im Koran gezeichnete Bild Abrahams unterscheidet sich charakteristisch davon, was sich schon in seiner Lokalisierung zum Ausdruck bringt: Abraham ist an Mekka gebunden (2,125; 3,97). Zusammen mit seinem Sohn Ismael gilt er als Begründer und Erbauer des dortigen Heiligtums (2,125; 127). Mekka ist die Stadt Abrahams, in die jeder Muslim (nach der fünften Säule des Islam) einmal in seinem Leben pilgern muss.

Abraham steht im Koran nicht am Beginn eines heilsgeschichtlichen Weges (als Träger der Erwählung), sondern der Repräsentant der Ur-Religion, die jedem Menschen eingestiftet ist. Er wird als „hanif“ (6,161) bezeichnet, als wahrer Verehrer des einen Gottes, der sich seinem Willen bedingungslos unterwirft, wie sich bei der von ihm geforderten Opferung seines Sohnes zeigt. Doch auch in dieser Überliefe-

rung gibt es wiederum einen wichtigen Unterschied: In der koranischen Fassung der Erzählung von der Opferung des Sohnes Abrahams wird offensichtlich davon ausgegangen, dass nicht Isaak, sondern Ismael geopfert werden sollte (vgl. Gen 22 mit Sure 37,102ff).

Abraham kann im Koran sogar den Juden und Christen kritisch gegenüber gestellt werden: „Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein aus innerstem Wesen Glaubender, gottergeben – Muslim. Er gehörte nicht zu denen, die (Gott) Partner begeben.“ (3,67) Er gilt als Bewahrer des reinen Ein-Gott-Glaubens, der radikalen Theozentrik, der jede Beigesellung und jede Vermischung zwischen Menschlichem und Göttlichem vermieden hat.

In der Modellierung und Stilisierung der Abrahamfigur spiegelt sich also das jeweilige Zentrum der drei Religionen. Es sind nicht vollkommen getrennte, aber doch charakteristisch verschiedene Zentren und Ursprungsmythen. Zugespitzt formuliert: Es gibt nicht den *einen* Abraham, der als gemeinsamer Bezugspunkt die nach ihm benannten abrahamitischen Religionen verbindet, es gibt vielmehr drei Abrahams, die so verschieden sind, wie die Religionen, die sich in dieser Figur ihren Selbstaussdruck gegeben haben: Abraham als Ur-Jude, als Ur-Christ (oder gar: als Ur-Protestant), als Ur-Muslim.

Das schließt nicht aus, dass Abraham zum gemeinsamen Bezugspunkt der abrahamitischen Religionen werden kann, wenn es das Dialoginteresse nahe legt. Aber dazu muss er noch einmal neu modelliert werden. Einen solchen Akzent setzen etwa Edmond Farahian (ein ägyptischer Armenier, der an der Gregoriana in Rom lehrt) und Christiaan van Nispen (ein Niederländer, der in Kairo Philosophie und islamische Theologie unterrichtet). Sie resümieren ihre Überlegungen zur Relevanz Abrahams für den Dialog der abrahamitischen Religionen mit folgenden Worten: „Allerdings eliminiert diese Divergenz zwischen den biblischen und koranischen Diskursen über Abraham nicht die [...] positiven Aspekte im Hinblick auf Abraham als Modell aller wahren monotheistischen Gläubigen. Dieses geistliche Erbe, das uns um diesen Vater des Glaubens versammelt, bleibt. Abraham bleibt dennoch Abraham. Und auf diesen Punkt gilt es zu setzen.“²

Berthold Klappert setzt auf Abraham, indem er die in ihm geschenkte Segensverheißung in den Mittelpunkt der jüdisch-christlich-islamischen Beziehungen stellt: In Abraham ist Isaak und mit ihm das Judentum gesegnet. In Abraham ist Ismael und mit ihm der Islam gesegnet. In Abraham sind die Christen aus den Völkern als Hinzuerwählte gesegnet. „Der mehrdimensionale Abrahamsegen kann von Juden, Christen und Muslimen nur gemeinsam ergriffen und im gemeinsamen Dienst an der einen Menschheit weitergegeben werden.“³

² Zit. bei: Troll, Chr. W.: „Prüfet alles!“ Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen und Muslimen, in: Schmid, H. / Renz, A. / Sperber, J. (Hg): Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis. Theologisches Forum Christentum – Islam (Hohenheimer Protokoll 60), Stuttgart 2003, 75.

³ Klappert, B.: Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Rhein Reden 1/1996, 35.

(b) Jede der drei Religionen hat eigene Deutemuster für die Interpretation der je anderen entwickelt. Und dabei spielt es strukturanalytisch (d.h. von der inneren Logik der Beziehungen her, die sich nicht immer in der konkreten Beziehungsgestaltung in Geschichte und Gegenwart abbildet) eine wichtige Rolle, ob sich eine Religion zu ihren Vorgängerinnen oder zu ihren Nachfolgerinnen ins Verhältnis setzt. Die Beziehungsbestimmung einer Religion zu der zeitlich vorausliegenden Mutterreligion weist selbst dann, wenn es zu massiven Ablösungskonflikten gekommen ist und kommt, im Grunde eher inklusive Tendenzen auf. Die Beziehungsbestimmung einer Religion zu der ihr nachfolgenden Tochterreligion eher exklusive Züge – jedenfalls dann, wenn beide mit Universalitäts- und Endgültigkeitsanspruch auftreten (s.u.). So erklärt sich, dass die Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam jeweils asymmetrische Beziehungen sind.

Ein Beispiel: Die Achtung vor Jesus und Maria ist schon im Koran geboten. Nichts in der christlichen Tradition gebietet aber Achtung vor Mohammed oder dem Koran. Smail Balic: „Es ist undenkbar, dass ein Islambekannter sich über Jesus, seine Mutter und seine Jünger abfällig äußern könnte. Hier liegt ein wichtiger Verhaltensunterschied vor. Bei den Christen fehlt diese über das eigene hinausgehende Sicht, m.a.W.: der Christ fühlt sich gegenüber Mohammed zu keinerlei Respekt verpflichtet“.⁴ Der Koran verwirft nicht die Offenbarungen und Propheten, auf die Juden und Christen sich berufen. Im Gegenteil: Er lässt sie in Geltung (2,137), behauptet aber, sie in ihrem Ursprungssinn zu erneuern. Darin liegt beides: Ein grundlegender Bezug auf die christliche Tradition, aber auch der konfliktreiche Anspruch, sie zur eigentlichen Wahrheit zurückzuführen.

Ein anderes Beispiel: In den jüdisch-christlichen Dialogen der letzten Jahrzehnte im deutschsprachigen Raum war die Leitvorstellung von der Verwurzelung des Christentums im Judentum das bestimmende Muster der theologischen Beziehungsbestimmung von christlicher Seite aus. Nicht nur im jüdisch-christlichen Dialog, sondern in aller Theologie sollte diese Verwurzelung zur Geltung gebracht werden. Dietrich Ritschl zog daraus die Konsequenz für die Arbeitsweise der Theologie, indem er forderte, wir sollten so Theologie treiben, als schaute uns ein Jude dabei über die Schultern. Es wäre undenkbar für ihn gewesen, das Gleiche für einen Muslim zu sagen.

Auch jüdische Gesprächspartner haben die Verwurzelung der christlichen in der jüdischen Tradition immer wieder betont, aber sie haben ebenso die *Abweichung* des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln betont. Der nord-amerikanische Dialog zwischen Juden und Christen war denn auch nicht so sehr an der Leitvorstellung von der Verwurzelung orientiert, sondern am Konzept der „two religions“, dem Stimmgabelmodell, das von Franz Rosenzweig propagiert worden war und vor allem von Paul van Buren vertreten wurde: Zwei getrennte Wege sind aus der einen Wurzel hervorgegangen. Dieses Modell lässt sich in unterschiedlicher Weise akzentuieren: Man kann die *Verschiedenheit* der beiden Wege betonen oder ihre genetische

⁴ Balic, S.: Worüber können wir sprechen? Theologische Inhalte eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen, in: Dialog der Religionen 1/1991, 70.

Verwandtschaft. Und man kann die Trennung als Beschreibung des geschichtlich gewachsenen Ist-Zustandes auslegen oder – wie Dietrich Ritschl es getan hat – als etwas, das nicht sein sollte.

In der Beziehung der drei „Erben Abrahams“ können sich unterschiedliche Koalitionen ergeben: Als halachische, auf die Observanz von göttlichen Rechtssetzungen zentrierte Religionen, stehen sich Judentum und Islam einander nahe und empfinden gegenüber dem Christentum, das weniger am Handeln und mehr am Glauben orientiert ist, eine größere Distanz. Aus der Perspektive des Christentums (vor allem des protestantischen) hat genau dieser halachische Charakter von Judentum und Islam ihre Abwertung als Gesetzesreligionen nach sich gezogen. Die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz war für Luther die Leitdifferenz für die Beurteilung von Konfessionen und Religionen.

Aus der beschriebenen Asymmetrie der jüdisch-christlichen, der jüdisch-islamischen und der christlich-islamischen Beziehungen ergeben sich sehr unterschiedliche Dialogmotivationen und -interessen (oder eben auch Desinteressen), die hier nicht aufgearbeitet werden können. Wichtig ist aber, im Auge zu behalten, dass schon die Dialogvoraussetzungen einer genauen Betrachtung würdig sind.

(c) Im Christentum gab es seit dem ausgehenden 8. Jh. zwei Deutemuster zur theologischen Bewältigung der Herausforderung, die der Islam für das christliche Selbstverständnis darstellte: Es war dies zum einen das Verständnis des Islam als christliche Irrlehre, als Ketzerei also – und zum anderen die noch schärfere Verurteilung als unchristlicher oder antichristlicher Irrglaube – als Rückfall ins Heidentum. Vor allem Johannes von Damaskus – der um 750 gestorbene letzte große Kirchenvater des Ostens, betrachtete den Islam als christliche Sekte und stellte ihn auf eine Stufe mit dem Arianismus der Alten Kirche, der ja auch die Menschheit Jesu einseitig auf Kosten seiner Göttlichkeit betone. So sei auch der Islam „der das Volk in die Irre führende Wahn der Ismaeliten“⁵ Gleichzeitig bezog er die apokalyptischen Visionen der biblischen Johannesoffenbarung auf den Islam und entwickelte jene Auffassung, welche die Haltung der abendländischen Christenheit gegenüber den Muslimen abgrundtief prägte: Die Sicht des Islam als der von Gott angekündigten „endzeitlichen Verführungsmacht“: Mohammed sei der falsche Prophet nach Offb 19,20. Mit ihm sei der Antichrist (oder wenigstens sein Vorläufer) erschienen, der sich (nach 1.Joh 2,22) dadurch zu erkennen gebe, dass er den Sohn Gottes leugne. Das in Offb 11,7; 17,8 vorhergesagte Tier aus dem Abgrund sei da oder doch ganz nahe, „daraus erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist.“ (1.Joh 2,18)

Beide Deutungen stehen auch bei Luther nebeneinander: Zum einen bezeichnet er den türkischen Islam als arianische Häresie, zum anderen identifiziert er „des Türken Alla“ mit dem Teufel als dem endzeitlichen Widersacher Christi.

Dass dieses Deutemuster bis in unsere Gegenwart hinein weiterwirkt, zeigt sich etwa in einem Papier der *Konferenz Bekennender Gemeinschaften in evangeli-*

⁵ Johannes von Damaskus, Quelle der Erkenntnis, in: Johannes von Damaskenos / Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleis und Adel Theodor Houry, Altenberge / Würzburg 1995, 75.

schen Kirchen Deutschlands und der AG evangelikaler Missionen aus dem Jahr 1984. Dort wurde aus evangelikaler Perspektive ausformuliert, was „christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam“ zu sein habe. Und dort taucht nun genau dieses Deutemuster des Johannes von Damaskus wieder auf: „Wir erkennen im Islam ein Gericht Gottes über eine Christenheit, die sich vielfach vom biblischen Evangelium entfernt hat. Wir erkennen im Islam aber auch eine endzeitliche antichristliche Verführungsmacht (1.Joh 2,18.22), die sowohl dem alten Bundesvolk der Juden als auch der Kirche Jesu Christi widerstreitet. Ihre Gefährlichkeit liegt in ihrer täuschenden Nachahmung der biblischen Offenbarung. Wir rufen deshalb alle Christen auf, den Islam wachsam zu studieren, seinen Anhängern evangelistisch zielklar zu begegnen und seinen Irrlehren in geistlicher Abwehrbereitschaft (Eph 6,10-17) entgegenzutreten.“⁶

Doch verlauten solche Stimmen keineswegs nur aus dem evangelikalen Lager. Auch Karl Barth hatte schließlich den Gott Mohammeds unumwunden als einen falschen Gott bezeichnet⁷ und es als „Gedankenlosigkeit“ gebrandmarkt, „den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“⁸

Seit der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ist allerdings eine deutliche Wende in den theologischen Beziehungsbestimmungen der christlichen Kirchen und Theologie zum Islam zu beobachten. Besonders der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils („Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ - „Nostra Aetate“) hat eine enorme Wirkung entfaltet, wenngleich die dort zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung auch primär den Muslimen und nicht dem Islam galt.

Und selbst bei Karl Barth finden sich in den Jahren 1967 und 1968 bemerkenswerte Äußerungen in Briefen, die ansatzweise eine Neubestimmung des theologischen Urteils über den Islam andeuten. Sie stehen im Zusammenhang seiner Überlegungen, die Theologie insgesamt stärker an der Pneumatologie auszurichten. So schreibt er in einem Brief an Hendrik Berkhof, dass „eine neue Verständigung über das Verhältnis von Bibel und Koran für uns eine dringende Aufgabe“ sei.⁹ In einem Gespräch konkretisiert er die Richtung, in die diese neue Verständigung zu gehen habe. Dabei zeigt sich allerdings, dass der ins Auge gefasste pneumatologische Ansatz an der Zentrierung auf Christus keine Abstriche macht. Jesus Christus sei der Grund, „von dem her mit den Religionen vielleicht noch ein ganz neues Gespräch zu eröffnen wäre“.¹⁰ Der Plan ist unausgeführt geblieben, doch zeigt sich daran, dass Karl Barth hier ein Desiderat gesehen hat.

⁶ Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam. Ein Wort der Konferenz Bekenntnender Gemeinschaften in evangelischen Kirchen Deutschlands und der AG evangelikaler Missionen (1984), Abschnitt V.

⁷ KD IV/2 92.

⁸ KD II/1 505.

⁹ Briefe 1961-1968, 1975, 504f.

¹⁰ A.a.O., 409.

(d) Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer dialogischen Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu Judentum und Islam besteht darin, die tradierten Abwertungen aufzuheben, d.h. das Judentum nicht mehr als erstarrte Gesetzesreligion und den Islam nicht mehr als illegitime Fehlentwicklung der christlichen Kirchen- und Theologiegeschichte anzusehen, sondern das nachbiblische Judentum und den Islam als eigenständige Entwicklungen aus gemeinsamen Wurzeln zu betrachten und so zu einem geschwisterlichen Umgang miteinander zu finden.¹¹ An die Stelle der in der Geschichte verbreiteten Deutung der anderen Religion als Abweichung (Abfall) von der im Christentum entfalteten Wahrheit muss eine Deutung treten, die das nachbiblische Judentum und den Islam versteht als Weiterentwicklung und Neukomposition des gemeinsamen Traditionsgutes unter Verarbeitung spezifischer Geschichtserfahrungen und eigenständiger Einsichten in das Wesen und den Willen Gottes.

2. Theologische Inhalte des Gesprächs mit Juden und Muslimen

Während an Fragen der Beziehungsbestimmung und -gestaltung bei jüdischen, christlichen und muslimischen Dialogteilnehmern ein zwar aus unterschiedlichen Motiven gespeistes und verschieden akzentuiertes, aber doch relativ gleich starkes Interesse besteht, ergibt sich das beim Dialog über theologische Inhalte ein auffallend anderes Bild. Entsprechend der Bedeutung, die Glaubensinhalte und -lehren im Christentum haben, besteht auf christlicher Seite am Austausch über inhaltliche Fragen ein deutlich größeres Interesse als auf jüdischer und vor allem auf muslimischer. Jutta Sperber schreibt im Blick auf den christlich-islamischen Dialog, wie er auf der Ebene des ÖRK geführt worden ist, dass er „nie nur um theologische Fragen ging. Sie versprachen zuviel Schwierigkeiten und zuwenig Ergebnisse“.¹²

Wenn im folgenden dennoch inhaltlich-theologische Fragen erörtert werden sollen, die in den interreligiösen Dialogen zwischen den abrahamitischen Religionen immer wieder kontrovers waren und sind, dann geschieht das zum einen aus der Überzeugung, dass hinter allen praktischen Fragen theologische Vorentscheidungen stehen. Und zum anderen deshalb, weil solche Erörterungen zu wichtigen Selbstklärungen innerhalb der christlichen Theologie führen.

Die theologischen Inhalte der Dialoge mit Juden und Muslimen betreffen vor allem Fragen des Gottesbildes, der Offenbarung, das Verständnis von Jesus Christus, die Frage nach Heil und das Menschenbild. Ich greife die Frage nach Gott heraus und konzentriere mich auf den christlich-islamischen Dialog.

Aus christlicher Perspektive ist diese Frage oft gestellt worden als Frage nach der Selbigkeit Gottes: „Verehren Christen und Muslime den gleichen Gott?“¹³ Diese Frage stellt sich im Blick auf die Gottesoffenbarung in Christus: Wenn Jesus Chris-

¹¹ Siehe dazu: Kratz, R. G. / Nagel, T. (Hg): „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003; Kuschel, K.-J.: Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint, München 1994.

¹² Sperber, J.: Dialog mit dem Islam, Göttingen 1999, 41.

¹³ Zum folgenden siehe: Weth, R. (Hg): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen 1999.

tus nicht nur die sekundäre und kontingente Mitteilung des (in seinem Ansichsein auch unabhängig davon bestehenden) Wesens Gottes ist, sondern die Selbstvergegenwärtigung Gottes, wie er in seinem Wesen ist, dann kann Gott nicht *remoto Christo* erfasst werden. Und wird er *remoto Christo* erfasst, dann muss es sich dabei um einen anderen Gott handeln als um den, der von Jesus Christus „Vater“ genannt wird.

Dieses Argument zieht allerdings die Konsequenz nach sich, dass auch der Gott des Ersten Bundes und damit gerade der Gott, den Jesus Christus „Vater“ nannte, wesenhaft unterbestimmt ist. Der Glaube Jesu wäre defizitär gegenüber dem Glauben an Jesus, das Erste Testament keine vollgültige Selbstmitteilung Gottes, sondern bestenfalls „praeparatio Evangelii“.

In einem Grußwort zur 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 gab ein Muslim zu bedenken, es sei doch auch für Christen unchristlich zu meinen, „dass die Anhänger anderer Religionen ... ihre eigenen Götter haben, denn das hieße, an die Existenz von mehr als einem Gott zu glauben (d.h. Polytheismus).“¹⁴ Die in der Geschichte der christlich-islamischen Begegnung nicht selten anzutreffende Antwort auf diesen Einwand lautet: Die anderen Götter sind keine wirklichen Götter, sondern menschliche Projektionen, also bloße *Gottesvorstellungen*, die vielleicht ein Reflex auf die Existenz des einen wahren Gottes darstellen, sein Wesen aber nicht authentisch erfassen.

Für den Islam stellt sich die Frage nach der Selbigkeit Gottes nicht in dieser Weise. In Sure 29,47 wird den Muslimen geboten, Juden und Christen gegenüber zu sagen: „Wir glauben an das, was uns, und an das, was euch offenbart worden ist. Allah, unser Gott und euer Gott, ist nur einer, und wir sind ihm ganz ergeben.“

Auch nach dem Zeugnis des AT ist Gott nicht nur der Gott Israels, sondern auch der Gott Ismaels und der Völker. Und schließlich antwortet auch Paulus auf die Frage: „Ist Gott nur der Juden Gott und nicht auch der Völker? Ja, auch der Völker, weil ja Gott *einer* ist.“ (Röm 3,29).

Für den Islam stellt sich die Frage nach Gott im Blick auf das Christentum nicht als Frage nach der Selbigkeit Gottes, sondern als Frage nach der Einheit Gottes und nach seiner unaufhebbaren Transzendenz. Vor dem Hintergrund des koranischen Vorwurfs, im Christentum sei der Ein-Gott-Glaube verraten und durch einen Tritheismus ersetzt worden, werden die Christen immer wieder ermahnt: „Sagt nicht Drei [...] Gott ist ein einiger Gott“ (4, 171).

Zum einen kann und muss man angesichts dieses Vorwurfs darauf hinweisen, dass sich die koranische Trinitätsdarstellung nicht auf den Hauptstrom der kirchlichen Trinitätslehre bezieht, sondern auf eine von christlichen Sondergruppen vertretene Zerrform. Darüber hinaus ist es aber für die Klärung der verhandelten theologischen Sachfrage unerlässlich, systematisch-theologisch zu unterscheiden zwischen der („äußeren“) Alleinheit Gottes (deren unbedingte Respektierung vom Ers-

¹⁴ Is-Haq Oloyede: Grußwort im Namen der Gäste aus anderen Weltreligionen, in: Reiser, K. / Sens, M. (Hg): Canberra 1991 (ÖR.B 63), Frankfurt/M. 1991, 87.

ten Gebot gefordert ist) und der Frage, ob Gott in seinem inneren Wesen eine *undifferenzierte* Einheit oder eine *differenzierte* Einheit ist. In der ersten Frage sind sich Juden, Christen und Muslime einig. Sie alle halten am Monotheismus und d.h. an der Überzeugung fest, dass es keine anderen Götter neben dem einen gibt. Kontrovers ist allein die zweite Frage: Ist Gott in sich einfältig oder dreifältig?

Nun lässt sich theologisch ohne weiteres zusammendenken, dass Gott *einer* ist (und nicht drei), dass er aber in sich dreifältig ist. So wie – um eine anthropologische Analogie zur Veranschaulichung zu gebrauchen – *eine* Person unterschiedliche Rollen spielen kann oder unterschiedliche Seelenvermögen (Wille, Gefühl, Vernunft) hat.

Die Trinitätslehre bringt drei Aussagen über Gott in einen konsistenten Zusammenhang: Gott ist der schöpferische Urgrund aller Wirklichkeit, er hat sich in Jesus als dem Christus zum Heil der Schöpfung verkörpert und er vergegenwärtigt seine Schöpfermacht und sein Heilswirken in seiner Geisteskraft, um die Schöpfung zu vollenden. Das Anliegen der Trinitätslehre lässt sich demnach in der Aussage zusammenfassen, dass Gott nicht in radikaler, unvermittelter Transzendenz der Geschichte gegenübersteht, sondern in die Geschichte eingeht, ohne sein Gottsein preiszugeben – und zwar in der Person des Jesus von Nazareth und in seiner universal wirkenden Geisteskraft. Und so kann man mit Karl Rahner festhalten, dass die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes „nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muss“.¹⁵

Eine solche Deutung wird nicht die Zustimmung von Juden und Muslimen finden können. Sie sollte für sie aber zumindest theologisch nachvollziehbar sein. Das zu erreichen, dass die theologischen Grundüberzeugungen des anderen von ihren je eigenen Voraussetzungen her verstehbar werden, ist ein nicht gering zu schätzendes Resultat des interreligiösen Dialogs.

Andreas Jung und Artur Gerwinat im „interreligiösen Dialog“

¹⁵ Rahner, Karl: Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: ders.: Schriften zur Theologie 13, Einsiedeln u.a. 1978, 129-147, Zitat: 133f.