

DER MUSLIMISCHE OFFENBARUNGSANSPRUCH ALS HERAUSFORDERUNG KOMPARATIVER THEOLOGIE

Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen
Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans

Klaus von Stosch, Köln/ Münster

1. Das Grunddilemma jeder Theologie der Religionen und der Ausweg der komparativen Theologie

Christliche Theologie der Religionen steckt in einem grundlegenden Dilemma. Einerseits darf sie schon vom eigenen trinitarischen Bekenntnis her Andersheit nicht schon aufgrund ihrer Andersheit abwerten. Sie muss deshalb schon von ihrem Gottesbild und dem für sie konstitutiven Auftrag zur Nächstenliebe her Andersheit wertschätzen können. Andererseits kann sie diese Anerkennung nicht so weit treiben, dass ihr eigener Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch unkenntlich wird¹. Unlösbar wird dieses Dilemma dann, wenn die andere Religion ausdrücklich den mit Jesus Christus verbunden Unbedingtheitsanspruch negiert, wie es offenkundig beim Islam der Fall ist.

Angesichts dieser Bestreitung ihres Wahrheitsanspruchs durch den Islam scheint sich christliche Theologie zwischen zwei Optionen entscheiden zu müssen. Entweder sie billigt in pluralistischer Manier dem muslimischen Einspruch ebenso viel Wahrheit zu wie dem eigenen das exakte Gegenteil bekennenden Glauben und gibt damit jede intelligible Rede von Wahrheit auf. Oder aber sie zeigt im Sinne des Exklusivismus oder Inklusivismus die größere Wahrheit und Rationalität des eigenen Standpunktes auf. Ganz davon abgesehen, dass diese Vorgehensweise wegen der eingangs genannten Gründe theologisch fragwürdig ist, hat sie die politisch fatale Konsequenz, dass sie Muslimen ihre Minderwertigkeit in einer Situation signalisiert, in der immer mehr Menschen dieses Glaubens nicht zuletzt zur Kompensation eines latenten Unterlegenheitsgefühls zu lebenden Bomben werden.

Gerade im Dialog mit dem Islam scheint es mir in der jetzigen prekären Situation Aufgabe christlicher Theologie zu sein, echte

¹ Vgl. zur näheren Begründung dieses Grunddilemmas *K. v. Stosch*, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen*. In: ZKTh 124 (2002) 294-311, hier 294-301.

Gleichwertigkeit von Muslimen in ihrem religiösen Glauben denken zu können, ohne Abstriche beim christlichen Wahrheitsanspruch zu machen. Da dies auf religionstheologisch-modelltheoretischer Ebene nicht möglich ist, will ich im Folgenden mit Hilfe der Methodik komparativer Theologie einen Lösungsweg suchen².

Anders als die Theologie der Religionen will komparative Theologie nicht Religionen als Ganze auf ihren Wahrheitswert befragen, sondern beschränkt sich auf einen theologischen Vergleich bestimmter Aspekte. Komparative Theologie vermeidet also die religionstheologische Vogelperspektive und wendet sich dem konkreten Einzelfall und damit spezifischen Feldern der Auseinandersetzung zu. Es geht ihr nicht um Allgemeinaussagen über die Wahrheit einer oder mehrerer Religionen, sondern um das Hin- und Hergehen zwischen konkreten religiösen Traditionen angesichts bestimmter Problemfelder, um Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken. Methodisch geht sie von der Einsicht aus, dass religiöse Überzeugungen erst richtig verstanden werden, wenn ihre Verwobenheit mit der menschlichen Praxis und Lebensform berücksichtigt wird. Von daher sind abgrenzende Urteile immer vorläufig und im Blick auf die jeweilige Praxis der Glaubenden zu überprüfen.

Schwerpunkt meiner Überlegungen in diesem Aufsatz wird der muslimische Offenbarungsanspruch sein, weil die Rede von Offenbarung für den Islam von schlechthin zentraler Bedeutung ist³ und weil sich gerade an der jeweiligen Gestalt des Offenbarungsanspruchs die wechselseitigen Einsprüche zwischen Islam und Christentum festmachen. Mein Ziel ist Gleichförmigkeit, Gleichwertigkeit und Andersartigkeit des muslimischen Offenbarungsanspruchs aufzuzeigen, ohne Abstriche vom Geltungsanspruch christlicher Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zu machen.

2. Zur Archäologie des muslimischen Offenbarungsanspruchs

Mitte des Islams und damit auch Mitte seines Offenbarungsanspruchs ist „ein Buch, der Koran, das endgültige

² Vgl. zur Methodik komparativer Theologie meine Hinweise in ebd., 301-311.

³ Vgl. A. Renz, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002 (Christentum und Islam; 1), 455.

Wort Gottes“⁴; es ist aus muslimischer Sicht „Urnorm der Wahrheit und Richtschnur der Rechtleitung“⁵. Um seine Natur, bzw. genauerhin um die Frage, ob er als geschaffen oder ungeschaffen zu glauben ist, entspann sich der zweite große theologische Streit in der Geschichte des Islams. Im Folgenden will ich die inhaltlichen Hauptpunkte dieses Streits zwischen Mu‘taziliten und Ascheriten nachzeichnen, um auf diese Weise einen Ansatzpunkt für eine Analyse des muslimischen Offenbarungsanspruchs mit den Mitteln komparativer Theologie zu erhalten⁶.

a) *Die mu‘tazilitische Betonung der Transzendenz Gottes*

Als Mu‘taziliten⁷ bezeichnet man eine Gruppe islamischer Theologen, die sich einerseits methodisch darauf verpflichtet haben, den muslimischen Glauben mit den Mitteln der Vernunft zu verteidigen und somit in der Terminologie griechischer Philosophie verständlich zu machen⁸, und die andererseits in ihrer Entfaltung der Glaubenslehre von der absoluten Transzendenz Gottes ausgehen. Gott übersteige in seiner Einheit, Einzigkeit und Ewigkeit die Verstehensmöglichkeiten menschlicher Vernunft und sei in menschlicher Sprache nicht adäquat aussagbar. Deshalb könne auch der Koran – anders als die Tradition meine⁹ – nicht als ungeschaffen angesehen werden, sondern sei eine von Gott erschaffene Mitteilung des göttlichen Willens – eine Position, die ich gleich noch genauer begründen werde.

⁴ A.T. Houry, Der Koran, das endgültige Wort Gottes in menschlicher Sprache. In: A. Bsteh (Hg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, Mödling 1994, 277-288, hier: 277.

⁵ Ebd., 278.

⁶ Im Hintergrund dieses Streits steht einerseits der Streit zwischen Traditionswissenschaft der Hadit-Gelehrten und der rationalen Theologie der Mu‘taziliten (vgl. H. Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München-Zürich 2004, 346ff.) und andererseits der kulturelle Gegensatz zwischen Arabern und Nichtarabern (vgl. M. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch. Die Ablehnung und Verleumdung der spekulativen Theologie – Damm al-Kalam wa ahlih- in der Frühzeit des Islam. Ursachen und Folgen, Bonn 2000, 364).

⁷ Die Herkunft des Begriffs ist umstritten. Am wahrscheinlichsten ist die Übersetzung mit „Bewegung der sich von jeder politischen Partei Absetzenden“ (Küng [s. Anm. 6] 348).

⁸ Die Mu‘taziliten waren „responsible for initiating the discussion of Islamic dogmas in terms of Greek philosophical conceptions“ (W.M. Watt, Islamic philosophy and theology, Edinburgh 1962, 58f.).

⁹ Die älteste Bezeugung des Glaubens an die Ungeschaffenheit des Korans findet sich bei einer Tradition, die Ibn Abbas (gest. 687) zugeschrieben wird (vgl. H. Wolfson, The philosophy of the kalam, Cambridge-London 1976, 239).

Die Mu'taziliten hatten ihre Blütezeit zwischen der Mitte des 8. und des 9. Jahrhunderts n.Chr., also im 2. und 3. Jahrhundert muslimischer Zeitrechnung und wurden in dieser Zeit auch stark politisch gefördert. Hintergrund dieses Interesses der Machthaber an einer rationalen Durchdringung des Glaubens war die Tatsache, dass das Kalifat Mitte des 8. Jahrhunderts ein riesiges Gebiet beherrschte, in dem die alten Religionen nach wie vor aktiv waren. Dadurch standen Auseinandersetzungen an mit dem Christentum, aber auch mit dem v.a. im Iran verbreiteten Dualismus sowie mit gnostischem Gedankengut¹⁰. Später wurde der Einfluss der Mu'taziliten immer weiter zurückgedrängt.

In den vergangenen Jahren gibt es aber vermehrt liberale muslimische Theologen (wie z.B. Abu Zaid¹¹), die sich auf die mu'tazilitische Lehre von der Geschaffenheit des Korans berufen und dadurch eine Anwendung der historisch-kritischen Methode zur Erforschung des muslimischen Offenbarungszeugnisses legitimieren. Diese Offenheit wird von islamwissenschaftlicher und von christlich-theologischer Seite meistens sehr geschätzt, so dass das bereits Ende des 19. Jahrhunderts gängige Urteil, dass die Entwicklung des Islams deutlich positiver verlaufen wäre, wenn die Mu'taziliten sich auf lange Sicht durchgesetzt hätten¹², wieder auflebt¹³.

Kommen wir nach diesen Vorbemerkungen zur mu'tazilitischen Lehre im Blick auf den Offenbarungsanspruch des Korans. Wie bereits vermerkt ist ein wesentliches Movens mu'tazilitischer Theologie die Betonung der Transzendenz Gottes und die damit verbundene Abwehr von Anthropomorphismen¹⁴. Da nach Auf-

¹⁰ Vgl. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 101f. Den Höhepunkt der mu'tazilitischen Macht bildete das Kalifat von al-Mamun, eines Sohns von Harun ar-Raschids (reg. 786-809). Al-Mamun setzte sich mit persönlichem Eifer für das Aufblühen des Rationalismus ein und förderte nach Kräften die Mu'taziliten. Ein Kurswechsel fand erst mit dem 10. Kalifen al-Mutawakkil (847-861) statt (vgl. Küng [s. Anm. 6] 366).

¹¹ Vgl. A. Meier, *Gotteswort in Knechtsgestalt – ein islamischer Luther in Ägypten? N.H. Abu Zaid's provokante Koranexegese als säkulare Reform des Islam*. In: H.-C. Goffmann (Hg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Islam*. FS H.-J. Brandt, Ammersbek 1994, 57-73, hier: 68.

¹² Vgl. W.M. Watt (s. Anm. 8) 58.

¹³ Vgl. etwa R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 163, der an der mu'tazilitischen Betonung der Geschaffenheit des Korans die Dialogfähigkeit dieser theologischen Richtung festmacht. Auch Küng betont, dass durch die programmatische Entscheidung für die ‚Ungeschaffenheit‘ des Korans seine *Geschichtlichkeit* in den Hintergrund gedrängt werde und einer traditionalistischen Erstarrung und Versteinierung von Recht, Theologie und Exegese Vorschub geleistet wird (vgl. Küng [s. Anm. 6] 625).

¹⁴ Die Mu'taziliten stehen damit in der Tradition der Ğahmija. Ğahm b. Safwan (gest. 746) „unterscheidet in seiner Theologie scharf zwischen Gott und allem, was er mit dem Begriff ‚Ding‘ ... belegt. Man dürfe nicht sagen, daß Gott ein ‚Ding‘ sei. Das steht durchaus mit dem Koran im Einklang, denn in Sure 39, Vers 63 lesen wir, daß Gott der Schöpfer ‚eines

fassung der Mu'taziliten nichts Gott gleich ist, gilt für alles, was nicht Gott gleich ist, dass es geschaffen ist, also auch für den Koran.

Abu l-Hudail (ca. 750-840) etwa expliziert dies so, dass er den Koran als Akzidens bezeichnet, „das des Substrates bedarf: Der Koran als Gottes Wort existiert in einem Buch, im Gedächtnis der Menschen oder in der Rezitation, ja schon vorher irgendwo im Himmel auf der ‚wohlverwahrten Tafel‘ – aber immer nur als Akzidens und deshalb geschaffen“¹⁵. Er hält also an der überkommenen Rede von der Präexistenz des Korans fest¹⁶, lehnt die Behauptung seiner Ungeschaffenheit jedoch strikt ab. Das Festhalten an der Präexistenz des Korans ermöglicht es den Mu'taziliten, die bis heute gängige muslimische Auffassung beizubehalten, dass der Koran nicht auf Erden, sondern im Himmel aufbewahrt wird¹⁷. Der schriftlich fixierte Koran gilt den Muslimen über alle Schulgrenzen hinweg als identische Abschrift eines bei Gott präexistenten Ur-Korans, der als „Mutter des Buches“ (Sure 3,7) oder „Urnorm des Buches“ (Sure 13,39) bezeichnet wird. Die Ablehnung der Rede von

jeden Dinges‘ sei, und in Sure 42, Vers 11 heißt es, ihm gleiche ‚kein Ding‘. Hieraus ergibt sich, daß auch der Koran geschaffen ist.“ (Nagel [s. Anm. 10] 103) Charakteristisch für die theologische Strömung der Ğahmija ist der Versuch alle anthropomorphen und dinghaften oder fassbaren Bestandteile des Gottesbegriffs zu tilgen und Gott stattdessen als den ganz und gar Anderen und Grenzenlosen zu fassen. Die Folge ist eine weitgehende Entleerung dieses Begriffs (vgl. ebd., 103f.). Außerdem läuft die Ğahmija Gefahr „die zu den wesentlichen Zügen des koranischen Gottesbildes zählende Subjekt-Objekt-Beziehung des Schöpfers zu seinem Werk zu verdecken“ (ebd., 105) und die Bedeutung der Riten für den muslimischen Glaubensvollzug aufzulösen. So folgerte etwa Abu Hanifa aus der Ortlosigkeit Gottes, „man dürfe auch eine Sandale zur Gebetsrichtung wählen, wenn man nur Gott im Herzen trage“ (ebd.).

Als Leistung der Mu'taziliten gilt in diesem Zusammenhang, dass es ihnen gelungen ist, „die begriffliche Verklammerung von Diesseits und Jenseits, die durch die Ğahmija aufgebrochen worden war, unter strenger Wahrung der Transzendenz Gottes zu rekonstruieren“ (ebd., 111).

¹⁵ *Küng* [s. Anm. 6] 361; vgl. *J.v. Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. 4, Berlin-New York 1997, 617, 625f.: „Aber es gab andererseits jene ‚wohlverwahrte Tafel‘ (*al-lauh al-mahfuz*), auf der das, was später im Koran stand/ seit jeher enthalten gewesen, und die ‚Urschrift‘ (*umm al-kitab*), aus der er vielleicht nur abgeschrieben war“.

¹⁶ Dieses Festhalten an der Präexistenz des Korans war unter mu'tazilitischen Theologen keineswegs unumstritten. Spekulativer Grund hierfür war die Frage, welchen Sinn ein ewiges Wort ohne Adressaten haben sollte (vgl. *H. Stieglecker*, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn u.a. ²1983, 81). Die gängige Antwort auf diese Bedenken bestand in der Auskunft, dass das Wort *in potentia* immer gegenwärtig sei, auch wenn es *in actu* erst mit der Schöpfung Gestalt gewinne (*Leuze* [s. Anm. 13] 177).

¹⁷ Im Hintergrund dieser Auffassung stehen zwei in diese Richtung weisende Koranstellen: „Es ist ein vortrefflicher Koran (im Original droben im Himmel?), in einer wohlverwahrten Schrift, die nur von Gereinigten berührt wird, (nunmehr als Offenbarung) vom Herrn der Menschen in aller Welt herabgesandt.“ (Sure 56, 77-80) Oder an anderer Stelle: „Es ist ein preiswürdiger Koran (was hier verkündet wird), (im Original droben im Himmel?) auf einer wohlverwahrten Tafel.“ (Sure 85,21f.)“ (*Küng* [s. Anm. 6] 100).

der Ungeschaffenheit dieses Buches bedeutet also nicht, dass der Koran nicht als authentische Offenbarung Gottes gesehen wird¹⁸.

Neben der Transzendenz ist es vor allem die Einsheit Gottes, auf die die Mu'taziliten die spekulative Begründung ihrer Lehre von der Geschaffenheit des Korans stützen. Die Einsheit Gottes (*at-tauhid*) gilt im Islam schulübergreifend als Grundprinzip der Theologie. Der Argumentation der Mu'taziliten zufolge bedroht die Behauptung der Ungeschaffenheit des Korans das Konzept der Einheit und Einfachheit Gottes¹⁹, weil nichts Ewiges aus Teilen zusammengesetzt sein könne²⁰. Im Übrigen sahen die mu'tazilitischen Denker im Bekenntnis zur Ungeschaffenheit des göttlichen Wortes völlig zu Recht eine Parallele zur christlichen Glaubensreflexion, die sie unbedingt vermeiden wollten²¹. Um ihre philosophische Kritik an der Christologie und der mit ihr verbundenen Trinitätslehre aufrecht erhalten zu können, kam alles darauf an, „über jeden Zweifel klarzumachen, daß der Koran keine Hypostase des göttlichen Wesens sein könne, ebensowenig wie das Hören Gottes oder seine Kraft“²². Anders schien ihnen weder die Abgrenzung vom Christentum noch die Treue zum Bekenntnis der Einsheit Gottes möglich zu sein.

Neben diesen eher philosophisch-spekulativen bzw. apologetischen Argumenten für die Geschaffenheit des Korans bieten die Mu'taziliten auch ausführliche exegetische Begründungsfiguren, die sich auf den Wortlaut des Korans stützen²³ und auf diese Weise dessen Begrenztheit und Geschichtlichkeit deutlich machen wollen. Eine besondere Rolle spielt dabei das Phänomen der Abrogation, das

¹⁸ So gilt beispielsweise Abu Zaid zufolge, dass der Koran „im Wortlaut göttlich“ ist (*N.H. Abu Zaid*, Islam und Politik, 86f.). Dennoch werde dieser göttliche, präexistente Text „im Augenblick der Rezeption und des Verstehens ... zu einem menschlichen Text, wird er ‚von einer Offenbarung zu einer Interpretation‘“ (*Renz* [s. Anm. 3] 474, eingeschlossenes Zitat *N.H. Abu Zaid*, Islam und Politik, 86f.).

¹⁹ Vgl. *Wolfson* (s. Anm. 9) 264. Entsprechend lautete auch immer wieder der Vorwurf an orthodoxe Christen, dass die Einheit Gottes angesichts der drei Hypostasen nicht zu denken sei (vgl. ebd., 322).

²⁰ Vgl. ebd., 324.

²¹ Der weiter oben bereits erwähnte Kalif al-Mamun spricht sich entsprechend gegen die Ungeschaffenheit des Korans aus, weil diese Lehre Muslime in die Nähe der Christen rücke, die ja auch die Ungeschaffenheit Jesu behaupten, weil er das Wort Gottes sei (vgl. *Wolfson* (s. Anm. 9) 240f.). Ähnlich argumentiert Wasil b. Ata, der sich deshalb auch weigert, in Gott eine ewige Idee oder Attribute anzunehmen (vgl. *J. Bouman*, The doctrine of Abd al-Djabbar on the Qur'an as the created word of Allah. In: *R. Paret* [Hg.], Der Koran, Darmstadt 1975 [Wege der Forschung; 326], 426-449, 427). Vgl. zu den hier gesehenen Parallelen Punkt 3.a.) dieses Beitrags.

²² *Nagel* [s. Anm. 10] 109.

²³ So wird die Geschaffenheit des Korans durch Verweis auf Sure 43, Vers 2 belegt. Wenn zudem in Sure 41, Vers 42 von „vorn“ und „hinten“ die Rede ist, weist auch dies auf Begrenztheit und damit Geschaffenheit des Korans hin (vgl. *Nagel* [s. Anm. 10] 109).

in den Augen der Mu'taziliten die Geschaffenheit des Korans beweist, da es in etwas Ewig-Unveränderlichem keine inhaltlichen Änderungen geben könne und eine Verbesserung von Ungeschaffenem unmöglich sei²⁴.

Rekapituliert man die Überlegungen der Mu'taziliten, so fragt sich, wie auf reflexiver Ebene der ja doch beibehaltene Anspruch auf göttliche Autorität des Korans mit der starken Betonung der Transzendenz Gottes vermittelt wird. Einige Mu'taziliten suchen dieses Problem durch die Übernahme einer nominalistischen Auffassung zu lösen: „Jedes Reden von Gott sei nur ein logischer Zusammenhang menschlicher Wörter und Sätze, die jedoch die Wirklichkeit Gottes und die Realität der Welt nicht ausdrücken“²⁵. Damit steht allerdings der für Muslime so wichtige Glaubensgrundsatz in Frage, dass der Koran klar, verständlich und deutlich Gottes Wort weitergebe. Von daher scheint mir die starke Betonung der Transzendenz Gottes bei den Mu'taziliten ihr rationalistisches Grundanliegen bei Beibehaltung des muslimischen Offenbarungsverständnisses zu diskreditieren.

Die Lehre der Mu'taziliten hat sich aber nicht nur aus gleich noch genauer zu analysierenden spekulativen Gründen nicht durchsetzen können, sondern auch aus handfesten politischen Fehlgriffen. Ihre Theologie steht nämlich nicht nur für Freiheit, Rationalität und Verantwortung des Menschen, sondern auch für die schrecklichste Episode der Inquisition in der islamischen Geschichte²⁶. Der oben bereits erwähnte Kalif al-Mamun rief nämlich eine Inquisition ins Leben, die die Bagdader Theologen überprüfen und auf die Lehre von der Geschaffenheit des Islams verpflichten sollte²⁷. Wie kein Kalif vor ihm präsentierte sich al-Mamun als Lehrer der Gläubigen und versuchte mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln – also auch der Folter und Morddrohung – das anthropomorphe Gottesbild der Tradition durch das fortschrittlichere, die Transzendenz Gottes betonende der Mu'taziliten zu ersetzen²⁸.

²⁴ „Wenn wir einen Vers (aus dem Wortlaut der Offenbarung) tilgen oder in Vergessenheit geraten lassen, bringen wir (dafür) einen besseren oder einen, der ihm gleich ist“ (Sure 2/106). Denn wenn es im Koran, so argumentieren sie, Besseres und weniger Gutes geben kann, so muß er geschaffen sein“ (*Ess* [s. Anm. 15] 205; vgl. in ähnlicher Stoßrichtung *O. Lellek*, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam. In: *R. Laufen* [Hg.], Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u.a. 1997, 259-275, 273).

²⁵ *Khoury* (s. Anm. 4) 285 mit Verweis auf al-Ġubba'i (849-917).

²⁶ Vgl. *Watt* (s. Anm. 8) 58

²⁷ Vgl. *Nagel* (s. Anm. 10) 100f.

²⁸ Vgl. *Küng* (s. Anm. 6) 360.

Prominentestes Opfer des Inquisitionsverfahrens war Ahmad ibn Hanbal, der trotz Auspeitschung und Morddrohung am Bekenntnis zur Ungeschaffenheit des Korans festhielt²⁹. Ibn Hanbal vertrat dabei keine anspruchsvolle Theologie, sondern lehnte ebenso wie die ihm folgende Rechtsschule der Hanbaliten jeden Gebrauch autonomer Vernunft ab. Dennoch erlangte er dadurch Einfluss, dass er unter Einsatz seines Lebens für die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans und damit für die göttliche Autorität und Dignität des muslimischen Offenbarungsanspruchs eintrat.

Nach der Zeit der Inquisition gehörte es in der Orthodoxie auch ohne weitere Begründung einfach zum guten Ton, gegen die mu'tazilitische Lehre zu polemisieren³⁰. Von daher ist es wenig aussichtsreich, wenn westliche Intellektuelle jetzt versuchen, die mu'tazilitische Lehre zu hofieren. Vielmehr gilt es (gegen die Hanbaliten) den Anspruch auf rationale Verantwortung des eigenen Glaubenszeugnisses beizubehalten, und doch (gegen die Mu'taziliten) die durch den Koran gegebene Offenbarung so ernst zu nehmen, dass sie nicht angesichts der absoluten Transzendenz Gottes ihre Geschichtsmacht verliert. Interessanterweise ist dies genau der Weg der muslimischen Orthodoxie, der sich in Gestalt der Ascheriten durchgesetzt hat.

b) *Die ascheritische Betonung von Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans*

Al-Ašari, der Begründer dieser Schule, vertritt inhaltlich die Theologie der Traditionsbewahrer, geht methodisch aber wie die Mu'taziliten vor, d.h. er stellt die rationale Argumentation (*kalam*) in den Dienst der *sunna* und will gewissermaßen die rationale in die traditionale Theologie aufheben³¹. Allerdings hat die rationale Theologie ihm zufolge keinen Selbstzweck, sondern sie ist nur wegen der vielen Ungläubigen unumgänglich³² – mit Wittgenstein könnte

²⁹ Vgl. R. Paret, Der Standpunkt al-Baqillanis in der Lehre vom Koran. In: Paret (s. Anm. 21) 417-425, 419. Ausweg und Rettung vor der Folter war für viele Kollegen ibn Hanbals die mehrdeutige Rede davon, dass der Koran „Gottes Rede“ sei – eine Kompromissformel, die später angesichts des Insistierens der Orthodoxie auf der Ungeschaffenheit des Korans nicht mehr genügen konnte (vgl. Nagel [s. Anm. 10] 128).

³⁰ Vgl. Paret (s. Anm. 29); Ess (s. Anm. 15) 629.

³¹ „Um die Widerstände der Hanbaliten gegen das rationale Beweisverfahren zu überwinden, beruft Ašari sich auf zahlreiche Hadite, in denen der Prophet selbst rational argumentiert, ja, auf den Koran selbst, wo etwa für die Einzigkeit Gottes argumentiert wird, daß zwei Allmächtige sich bei der Erschaffung der Welt behindert hätten“ (Küng [s. Anm. 6] 366 mit Verweis auf Sure 21,22).

³² Vgl. Küng (s. Anm. 6) 366.

man sagen: sie hat allein therapeutische Funktion. Al- Ašari begründet damit eine Tradition, die in ihrer Weiterentwicklung durch al-Gazzali³³ zur führenden dogmatischen Schulrichtung im sunnitischen Islam wurde, deren Lehren sich bis heute durchgezogen haben³⁴.

Der Ausgangspunkt der ascheritischen Überlegungen ist ebenso wie bei den Mu'taziliten die Transzendenz und Einheit Gottes. Zugleich fragen sie auf spekulativer Ebene, ob die Vollkommenheit Gottes zureichend gedacht wird, wenn Gott nicht weitere Vollkommenheit verleihende Eigenschaften wie Allwissenheit, Allmacht und Allgüte zugesprochen werden³⁵, zumal diese Eigenschaften auch im Koran ebenso selbstverständlich von Gott ausgesagt werden wie seine Transzendenz. Dadurch tritt die ja auch in der christlichen Theologie nicht unbekannt Frage auf, wie diese Eigenschaften mit der Einfachheit Gottes zusammengedacht werden können.

Die Antwort der Mu'taziliten auf dieses Problem bestand darin, dass Gott selbst diese Eigenschaften sei. So vertritt Abu l-Hudail (ca. 750-840) die Auffassung, „Gott wisse vermittelt eines Wissens, welches ganz er sei; er sei mächtig zu handeln dank einer Macht, die ganz er sei, die gewissermaßen mit seinem Sein identisch ist“³⁶. Die Mu'taziliten weigern sich also kategorisch, eine selbständige Wirklichkeit von Eigenschaften in Gott auszusagen, da sie an keiner Stelle Unterscheidungen in Gottes Wesen eintragen wollen. Gott ist ihnen zufolge reine Einheit und damit das Gegenteil von Differenz.

Dadurch entsteht das Problem, wie all diese Wesensmerkmale zusammenpassen sollen, wie also Gottes Wesen beschaffen sein soll, wenn es mit dem Wissen, Hören, Sehen, Handeln, u.ä. identisch sein soll³⁷. Leugnet man wegen dieser Schwierigkeit die Ungeschaffenheit der göttlichen Attribute, fragt sich, wieso gerade die Prädikation von Einheit von diesem Verdikt ausgenommen werden soll und die

³³ Al-Gazzali „ist unbestreitbar einer anerkanntesten und einflussreichsten islamischen Gelehrten in der Geschichte des islamischen Denkens und hat durch seine *erste exemplarische Synthese von traditioneller Theologie und Sufismus für das Ulama-Sufi-Paradigma der nachklassischen Zeit* eine für die sunnitische Mehrheit schließlich weithin maßgebliche Theologie geschaffen“ (ebd., 426). Zum Vergleich mit Descartes bei Zazouk (vgl. ebd., 430).

³⁴ Vgl. ebd., 369. Im mittelalterlichen Islam gerieten die Ascheriten allerdings nichtsdestotrotz „in den Verdacht, sunnitische Frömmigkeit zu untergraben und selbst zu einer Art Mu'tazila zu mißbraten“ (Nagel [s. Anm. 10] 176).

³⁵ Vgl. F. Kholeif, Der Gott des Korans. In: A. Bsteh (Hg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978 (Beiträge zur Religionstheologie; 2), 69-82, 78.

³⁶ Nagel (s. Anm. 10) 105.

³⁷ Vgl. ebd., 106.

Gottesrede droht insgesamt beliebig zu werden³⁸. Ibn Kullab, einer der frühesten Vertreter einer spekulativen Theologie im Sinne der späteren Orthodoxie, ist der erste, der hier einen markanten Gegenentwurf vorlegt und die Identität der Attribute mit Gott in Abrede stellt. Er versteht sie als „Momente“ (*ma'ani*) in seinem Wesen, die ein eigenes Sein beanspruchen können³⁹. Da diese Momente aber auch nicht von Gott verschieden sein konnten, wollte man sie nicht auf der gleichen Ebene wie beim Menschen verstehen, lehrte Ibn Kullab, dass sie „weder identisch mit Gott noch nicht-identisch mit ihm“ sind⁴⁰.

Bezogen auf die hier für uns im Vordergrund stehende Frage nach der Stellung des Korans eröffnet diese Position die Möglichkeit, den Koran als Gestalt von Gottes Wissen zu verstehen und ihm auf diese Weise immer schon eine eigene, ungeschaffene Wirklichkeit im Wesen Gottes zuzuweisen, ohne die Einheit Gottes in Frage zu stellen⁴¹. Wie für alle Attribute Gottes gilt auch für sein Wort der Grundsatz Ibn Kullabs, dass es nichts von Gott Verschiedenes sein kann, ohne mit ihm identisch zu sein⁴².

Dabei unterscheiden die Ascheriten anders als die Hanbaliten zwischen dem geistigen und dem materiellen Wort des Korans. Während das geistige Wort des Korans, also sein Inhalt, ewig in der Wesenheit Gottes subsistiere, seien die Laute und Worte des Korans

³⁸ Vgl. ebd., 149.

³⁹ *Ess* (s. Anm. 15) 443.

⁴⁰ Vgl. ebd., VI, 404: „Die Namen und Eigenschaften, die Gott um seines Wesens willen hat, sind weder Gott noch sind sie etwas anderes als er. Sie subsistieren durch Gott; es geht (nämlich) nicht an, daß Attribute durch die Attribute subsistieren“; *Leuze* (s. Anm. 13) 168f. Ob die Lehre von den ewigen ungeschaffenen Attributen unter Einfluss der christlichen Trinitätslehre entstanden ist, ist in der Forschung umstritten (vgl. nur die voneinander abweichenden Urteile bei *Ess* [s. Anm. 15] 444 und bei *Wolfson* [s. Anm. 9] 241). Ebenso umstritten ist, ob der Gedanke der Ungeschaffenheit des Korans auf christliche Einflüsse zurückgeht. Soll hier die Dignität des ungeschaffenen Logos für den Koran in Anspruch genommen werden? Gegen eine solche Abhängigkeit spricht, dass im Koran der Koran als *kalam* (Rede) bezeichnet wird, während Jesus als *kalima* (Wort) Gottes bezeichnet wird (vgl. *Watt* [s. Anm. 8] 65, gegen *Wolfson* [s. Anm. 9] 241; vgl. *Ess* [s. Anm. 15] 627).

⁴¹ „Those who say that the Qur'an is eternal seem to their opponents to be saying that there are two eternal beings, God and the Qur'an. One of the ways in which they tried to escape from this conclusion was by asserting that the Qur'an was God's knowledge or part of his knowledge“ (*Watt* [s. Anm. 8] 66). Da Gott nicht ohne sein Wissen existieren könne, sei es undenkbar, dass der Koran nicht ewig existiere. Die Antwort der Mu'taziliten hierauf musste die Frage nach den Eigenschaften Gottes insgesamt angehen und weigert sich insgesamt hier Unterscheidungen in Gottes Wesen einzutragen (vgl. ebd.).

⁴² Vgl. *O. Lellek*, Ist die Offenbarung abgeschlossen? In: *H. Schmid/ A. Renz/ J. Sperber* (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis. Theologisches Forum Christentum – Islam, Stuttgart 2003, 83-101, hier: 95: Wort und Reden von Gott „sind nicht Gott selbst, doch auch nichts anderes als er – ‚ohne Wie‘ (*bi-la kaij*), also ohne nach den genaueren Umständen zu fragen. ... Auch der Islam unterscheidet innerhalb Gottes zwischen Gott und seinem Wort.“

ebenso wie seine Rezitation geschaffen und damit lediglich Ausdrucksformen von Gottes Rede⁴³. „Der Text des Korans ist ewig und ungeschaffen, der Vortrag seiner Worte ist geschaffen und zeitlich“⁴⁴. Entsprechend geht beispielsweise der bereits erwähnte Ibn Kullab davon aus, dass die Ausdrucksformen der göttlichen Offenbarung variieren können⁴⁵ und dass das, was rezitiert wird, Träger von Gottes Wort ist, während die Rezitation ebenso wie ihre schriftliche Fixierung zeitlich entstanden und damit geschaffen ist⁴⁶. Ibn Hanbal dagegen lehnte jede Differenzierung zwischen Koran und dessen Rezitation ab⁴⁷. Entsprechend meinen die Hanbaliten bis heute, dass die Laute und Wörter des Korans selbst ewig sind⁴⁸. Dagegen gilt den anderen Rechtsschulen der Koran lediglich als der sprachliche Ausdruck des ungeschaffenen ewigen Wortes Gottes, so dass es von seinem Wesen her zwar als ganz göttlich, in seiner Sprache aber zugleich als menschlich angesehen werden kann⁴⁹. Oder noch pointierter – an der christologischen Zwei-Naturen-Lehre orientiert – ausgedrückt: „Der Koran ist gänzlich das Wort Gottes und ... auch gänzlich das Wort Mohammeds“⁵⁰.

Diese von den Mu'taziliten aller Schattierungen bis heute gerade aus apologetischem Interesse heraus strikt abgelehnte Position⁵¹ versuchten die Ascheriten selbstverständlich auch

⁴³ Vgl. *Stieglecker* (s. Anm. 16) 81, sowie den Ausspruch Ibn Kullabs, wonach die Rezitation „eine Ausdrucksform der göttlichen Rede“ ist (*Ess* [s. Anm. 15] VI, 411f.).

⁴⁴ *Nagel* [s. Anm. 10] 150.

⁴⁵ Zur Erläuterung nennt er die Ausdifferenzierung in Koran und Tora (vgl. *Ess* [s. Anm. 15] 182 sowie ebd., VI, 411).

⁴⁶ Vgl. *Paret* (s. Anm. 29) 420; A.S. *Tritton*, The speech of God. In: *Studia Islamica* 36 (1972) 5-22, 13, mit Verweis auf al-Aschari.

⁴⁷ Vgl. *Paret* (s. Anm. 29) 421.

⁴⁸ „Thus, according to Ibn Hanbal, every recited Koran, and hence also every heard or memorized or written Koran, is of a twofold nature, a created one and an uncreated one“ (*Wolfson* [s. Anm. 9] 253).

⁴⁹ Vgl. *Leuze* (s. Anm. 13) 168 sowie *M. Talbi*, Hören auf sein Wort. Der Koran in der Geschichte der islamischen Tradition. In: *A. Bsteh* (Hg.), Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und muslimischer Überlieferung, Mödling 1992 (Beiträge zur Religionstheologie; 7), 119: „Der Islam hat seine Mitte im Wort, in einem Wort, das ganz göttlich ist und in seiner Sprache ganz menschlich. ... Es ist ein Wort, das ganz und gar göttlich ist und in seiner sprachlichen Vermittlung, dem Arabischen, ganz und gar menschlich.“

⁵⁰ *F. Rahman*, Islam, Chicago-London ²1979, 31 (eig. Übers.).

⁵¹ Vgl. nochmals Abu Zaid, diesmal zit.n. *Meier* (s. Anm. 11) 71: „Wenn das religiöse Denken des Islam gegenüber dem religiösen Denken des Christentums die ‚Illusion‘ (*tawakkum*) der doppelten Natur Christi leugnet und auf dessen (rein) menschlicher Natur beharrt, so muß das Beharren auf der doppelten Natur des koranischen Textes und der religiösen Texte im allgemeinen als das Verfallensein an dieselbe ‚Illusion‘ erachtet werden.“

exegetisch abzusichern⁵². Die besonders heikle Frage der Abrogationen vermögen sie anders als die Hanbaliten durch ihre Version der Zwei-Naturen-Lehre zu entschärfen. Muhasibi weist zudem darauf hin, dass die Abrogation nur bei Geboten, nicht beim Text selber vorkommt⁵³. Im Übrigen sei der Inhalt des abrogierenden Verses besser nur mit Bezug auf die Menschen⁵⁴.

Doch auch die ascheritische Position wirft eine Reihe von Fragen auf. So fragt sich zunächst einmal auf ontologischer Ebene, wie genauerhin das Verhältnis Gottes zu seinem ungeschaffenen Wort zu denken ist. Kann wirklich noch in einem strikten Sinne die Einheit Gottes gedacht werden, wenn zugestanden wird, dass sein Wort im Koran und die anderen ihm zugeschriebenen Attribute nicht mit Gottes Wesen identisch und doch nicht von ihm verschieden zu denken sind? Und ist es wirklich möglich, strikte Einsheit im Wesen Gottes zu denken, wenn ernst genommen wird, dass er sich offenbart? „Führt nicht, so wird man als christlicher Theologe die islamischen Gesprächspartner fragen müssen, führt nicht die Rede von Gott in seinem Offenbarsein mit Notwendigkeit zu einer Unterscheidung von Gott und Gott?“⁵⁵

Derartige Fragen, die auch im heutigen interreligiösen Gespräch den Muslimen immer wieder von christlicher Seite gestellt werden, waren den Ascheriten durchaus bewusst. Abgeschreckt durch die endlosen innerchristlichen Streitigkeiten um Christologie und Trinitätslehre⁵⁶ haben sie sich nicht auf sie eingelassen, sondern

⁵² So besteht ihnen zufolge ein wichtiges Indiz für die Ungeschaffenheit des Korans darin, dass Gott an mehreren Stellen des Korans von sich selber spricht (z.B. Sure 20/14). Aber werden hier nicht Aussage und Inhalt verwechselt? (vgl. *Ess* [s. Anm. 15] 628).

⁵³ „Eine Vorschrift wird durch die andere ersetzt (*tabdil*), aber Gott ändert deshalb nicht seine Meinung“ (Ebd. 204). In ähnlicher Stoßrichtung soll „bereits Wasil b. Ata gegen Ende der Umayyadenzeit eine Distinktion entwickelt haben ..., die seitdem auf sunnitischer Seite nie wieder in Frage gestellt worden ist: daß nämlich nur Gebote und Verbote, also juristisch relevante Stellen abrogiert werden können, nicht dagegen *ahbar*, narrative Passagen. Aussagen sind im Gegensatz zu Imperativen entweder wahr oder falsch; wenn also eine von ihnen durch die andere aufgehoben wird, so impliziert dies, daß die frühere eine ‚Lüge‘ war. Gott aber kann nicht lügen“ (*Ess* [s. Anm. 15] I, 35f.).

⁵⁴ Vgl., ebd., IV, 205.

⁵⁵ *Leuze* (s. Anm. 13) 58. „Man sollte sich nicht scheuen, den islamischen Kritikern zuzugeben, daß die Verbindung von göttlicher Einheit und Trinität der christlichen Theologie Schwierigkeiten bereitet und wohl immer Schwierigkeiten bereiten wird. Andererseits müßte aber die islamische Theologie zu der Erkenntnis gelangen, daß die Einheit Gottes nicht so einfach zu denken ist, wie sie behauptet werden kann“ (ebd., 130).

⁵⁶ Vgl. zur Einschätzung der christologischen Streitigkeiten und der dadurch bedingten Entzweiungen der Alten Kirche als warnendes Beispiel im Koran und als Argument gegen die Christen. *H. Zirker*, „Er ist Gott, der einzige – Gesellt Ihm nichts bei!“ In: *A. Bsteh* (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, Mödling 1994*, 43-52, 47; *Ders.*, *Erfahrungen mit einem fremden Buch*. In: *KatBl* 129 (2004) 316-318, 317.

verweisen früher als christliche Theologen auf die Unbegreiflichkeit und das Mysterium Gottes⁵⁷. Gott könne wissend genannt werden und in diesem Zusammenhang könne auch die Rede vom Koran verantwortet werden, aber niemand wisse, was das genau heißt, weil Gott unser Begreifen unendlich übersteige⁵⁸. (Die negative Theologie lässt grüßen!)

Angesichts dieser Absage an eine spekulative Entfaltung der Gotteslehre stellt sich um so drängender die gnoseologische Frage nach der Erkennbarkeit der Offenbarung. Bevor wir diese Frage aus der Perspektive christlicher Theologie in der rechten Weise untersuchen können, ist es erforderlich, die geradezu ins Auge springenden strukturellen Ähnlichkeiten zwischen der ascheritischen und der christlichen Position zu benennen.

3. Der muslimische Offenbarungsanspruch im Dialog mit dem christlichen Denken

a) *Strukturelle Ähnlichkeiten zu den christologischen Streitigkeiten*

Es ist von islamwissenschaftlicher Seite immer wieder darauf hingewiesen worden, dass es vom Selbstverständnis von Christentum und Islam her nicht angehen kann, die jeweiligen Religionsstifter miteinander zu vergleichen. Wort Gottes im strengen Sinne ist in der christlichen Perspektive nur Christus selber, während in muslimischer Sicht diese Würde gerade nicht Muhammad, sondern allein dem Koran zukommt⁵⁹. Entsprechend hat sich unter Orientalisten seit Mitte der 70er Jahre die von H. Wolfson geprägte Rede von einer „Inlibration“ in struktureller Analogie zur christlichen Rede von der Inkarnation durchgesetzt. Sie ist nach Auskunft von A. Schimmel auch aus muslimischer Sicht akzeptabel⁶⁰ und gründet auf der muslimischen Überlieferung, dass

⁵⁷ Vgl. etwa die beschwörende Forderung von Ibn Abbas (gest. 688): „Denkt über alles nach, nur nicht über das Wesen Gottes!“ zit.n. *Kholeif* (s. Anm. 35) 70.

⁵⁸ Vgl. *Nagel* [s. Anm. 10] 151. An dieser Stelle zeigt sich die Nähe dieser theologischen Schulrichtung zum Sufismus. Die eigentliche Natur der Gott zugeschriebenen Attribute bleibt damit bewusst im Dunkeln (vgl. ebd., 149f.).

⁵⁹ Vgl. *Ess* [s. Anm. 15] 625: „Während die Evangelien nur das weitergeben, was die Urgemeinde glaubte, und insofern Rede über Gott sind, kommt im Islam die ‚Rede über...‘ erst mit der *sunna*; Muhammad dagegen hört – aus dem Munde Gabriels – das Wort Gottes selber.“

⁶⁰ Vgl. A. Schimmel bei *Bsteh* (s. Anm. 4) 299.

die Rezitation des Korans einem Gespräch mit Gott gleichkomme⁶¹. Entsprechend könnte man also im Blick auf beide Offenbarungsansprüche formulieren: „Das ewige, ungeschaffene Wort Gottes ist in der Welt gegenwärtig, es nimmt Gestalt an in weltlicher, geschaffener Form, d.h. es wird Buch (islamisch) bzw. Mensch (christlich)“⁶².

Nimmt man diese Einsicht in die formalen Parallelen der Offenbarungsansprüche von Islam und Christentum ernst, so lassen sich eine ganze Reihe von interessanten strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den innerislamischen und den innerchristlichen Streitigkeiten jeweils 200 bis 300 Jahre nach dem jeweiligen Offenbarungseignis ausmachen⁶³.

So wie die Mu'taziliten zwar die Präexistenz des Wortes Gottes zugugestehen bereit sind, dessen Ungeschaffenheit jedoch ablehnen, so beharren auch die Arianer auf der Präexistenz des Logos, lehnen zugleich aber seine Ungeschaffenheit ab und betonen immer wieder, dass er nur *per creationem* und *per participationem* an der Macht des Vaters teilhat⁶⁴. Genau wie die Mu'taziliten sind auch die Arianer dabei von der Sorge um die Einheit und Einfachheit Gottes bewegt⁶⁵, lassen mittel- bzw. neuplatonische Einflüsse erkennen⁶⁶ und werden zeitweise von den politisch Mächtigen gefördert⁶⁷. Mu'taziliten wie Arianer sind zudem stark von einer übersteigerten negativen Theologie geprägt und halten die Kluft zwischen Schöpfung und transzendtem Gott für unüberwindbar⁶⁸.

⁶¹ Vgl. den ebd., 83, zitierten Hadit: „Wer den Koran rezitiert, das ist als ob er mit Mir rede und Ich mit ihm rede.“

⁶² Lellek (s. Anm. 42) 96; vgl. M. Talbi, Islam et Dialogue, Tunis ²1979, 42f. (eig. Übers.): „Dem Mysterium der Menschwerdung Christi ... entspricht im Islam das – nicht weniger schwierige – der Konkretisierung des Wortes Gottes, das Ihm wesensgleich, also ewig, ist und dennoch vom Himmel gekommen ist in die Welt der Kontingenz.“

⁶³ Zugleich gibt es Parallelen und vermutlich auch Einflüsse der damals im Nahen Osten immer noch nicht beendeten christologischen Streitigkeiten und den hier referierten innermuslimischen Auseinandersetzungen (vgl. die entsprechenden Hinweise von Schimmel [s. Anm. 60] 83, 299).

⁶⁴ Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg-Basel-Wien 1979, 367; A.M. Ritter, Art. Arianismus. In: TRE 3 (1978), 692-719, 701.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Vgl. zur plotinischen Gestalt der mu'tazilitischen Theologie die Hinweise bei I. Madkour, Der Begriff „Gott“ im Islam. In: Bsteh (s. Anm. 35) 107-118, 111; zu den Einflüssen des Mittel- und Neuplatonismus auf Arius und seine Anhänger vgl. Grillmeier (s. Anm. 64) 361-364; Ritter (s. Anm. 64) 701.

⁶⁷ Zur Rolle Konstantins und zur arianischen Kirchenpolitik des Konstantius vgl. E. Dassmann, Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, Stuttgart-Berlin-Köln 1996 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; 11,1), 70-78.

⁶⁸ Vgl. Grillmeier (s. Anm. 64) 368.

Auch auf der Seite der jeweils siegreichen Gegenpartei sind frappierende Ähnlichkeiten zu beobachten. So wie die Ascheriten das ungeschaffene Wort Gottes im Koran erkennen, in der Gestalt des Korans aber diese ungeschaffene Dimension von der geschöpflich-materiellen Gestalt des Korans unterscheiden, ohne sie davon trennen zu wollen, so unterscheidet auch das Konzil von Nicäa 325 in der bekannten Weise eine göttliche und eine menschliche Natur in Jesus Christus und Chalcedon (451) stellt klar, dass das Verhältnis dieser beiden Naturen ungeteilt (sowie ungetrennt) und unvermischt (sowie unverändert) zu denken ist. So wie sich die christliche Orthodoxie immer wieder mit der alexandrinischen Versuchung auseinandersetzen musste, eine Verschmelzung der göttlichen und menschlichen Natur zu denken, so stehen die Hanbaliten im Islam bis heute für eine (aufgrund der saudischen Öl-Milliarden) einflussreiche Minderheit, die eine unhinterfragte materiale Identität von innerweltlicher Gestalt des Korans und dessen himmlischem Urbild bekennen. So wie sich dem diese Versuchung wehrenden orthodoxen christlichen Glauben das Problem der Zwei-Naturen-Lehre stellt, so stellt sich auch für die Ascheriten die Frage, wie die sprachliche Gestalt des Korans geschöpflicher Ausdruck des ungeschaffenen Wortes Gottes sein kann und wie sie als solche zu erkennen ist. So wie es die Soteriologie ist, die Athanasius und andere Kirchenväter so hartnäckig an der gottmenschlichen Natur Jesu Christi festhalten und auch staatliche Verfolgungen aushalten lässt⁶⁹, so ist es auch auf muslimischer Seite die Erfahrung der erlösenden Kraft des Korans, die sie so vehement auch in Verfolgungszeiten auf der Ungeschaffenheit des Korans beharren lässt⁷⁰.

Trotz dieser verblüffenden strukturellen Ähnlichkeiten wird in der Regel immer noch ein entscheidender Unterschied zwischen dem Offenbarungsanspruch der beiden Weltreligionen darin gesehen, dass der Koran nur den göttlichen Willen offenbare und deshalb nicht im christlichen Sinne als Selbstmitteilung verstanden werden dürfe. Doch auch bei dieser Feststellung von Differenz ist Vorsicht geboten. Denn wenn Gottes Wille nicht von Gottes Wesen getrennt gedacht werden kann, wird auch in der Offenbarung seines Willens sein Wesen deutlich⁷¹. Und wenn der Koran im Sinne der

⁶⁹ Vgl. zum kirchenpolitisch motivierten staatlichen Vorgehen gegen Athanasius *Dassmann* (s. Anm. 67) 73-77.

⁷⁰ Vgl. die Hinweise auf die hohe Bedeutung der Angst vor einem das Heil gefährdendem Irrtum bei den Sunniten des späten 8. und des 9. Jahrhunderts bei 120f., 133.

⁷¹ Vgl. *W.C. Smith*, *Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion*, Maryknoll 1989, 173f.; *P. Schmidt-Leukel*, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 380.

islamischen Orthodoxie als Selbstbeschreibung Gottes verstanden wird, „dann kann man fragen, ob damit nicht auch das Moment der Selbstoffenbarung gegeben ist“⁷². Allerdings wäre diese Selbstoffenbarung dadurch deutlich von ihrer christlichen Variante unterschieden, dass in ihr die göttliche Transzendenz in ganz anderer Weise gewahrt bleibt.

Diese oft nicht präzise genug erfassten Ähnlichkeiten zwischen christlicher und muslimischer Position ermöglichen es, in beiden Religionen an bestimmten Punkten auf der Einhaltung ähnlicher Rationalitätsstandards zu beharren und so einen rationalen Wettstreit beider Religionen um die Wahrheit einzufordern. Allerdings muss man dabei aufpassen, dass man sich durch die aufgewiesenen funktionalen Äquivalenzen nicht den Blick für die unterschiedliche Gegebenheitsweise der Offenbarung in den beiden Religionen verstellen lässt. Diesen beiden Punkten möchte ich mich nun zuwenden.

b) Im Gespräch mit der christlichen Theologie – Anfragen unserer Zeit ans Offenbarungsdenken

Ein aufgrund rationaler Standards ausgetragener Wettstreit beider Religionen ist nur möglich, wenn sie sowohl auf ontologischer als auch auf gnoseologischer Ebene bereit sind, ihren jeweiligen Offenbarungsanspruch vor der Vernunft zu verantworten. Beide Religionen müssen sich der Herausforderung stellen, dass die Rede von Offenbarung in der Moderne fraglich geworden ist und deshalb rechenschaftspflichtig ist. Kommen wir also zunächst auf die oben zurück gestellte Frage nach der Erkennbarkeit der Offenbarung zurück. Woher kann ich wissen bzw. wieso sollte ich glauben, dass ich es im Koran mit Gottes Offenbarung zu tun habe, wenn doch nicht einmal genau zu klären ist, wie sich diese Offenbarung zum Wesen Gottes verhält? Wie kann die Göttlichkeit des Korans in seiner Sprachgestalt erkennbar sein?

Die muslimische Antwort auf Anfragen auf dieser gnoseologischen Ebene verweist in der Regel auf den Topos der Unnachahmlichkeit des Korans (*'i'ğaz al-qur'an*). Die Unnachahmlichkeit wird dabei anfangs primär inhaltlich, dann aber mehr und mehr mit der sprachlich-stilistischen Gestalt des Korans begründet⁷³.

⁷² Leuze (s. Anm. 13) 175 Fn. 126.

⁷³ Vgl. H. Grotzfeld, Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung. In: Archiv für Begriffsgeschichte 13 (1969) 58-72, hier: 63; Ess [s. Anm. 15] 608.

Der Ursprung dieses Gedankens liegt in Muhammads Herausforderung seiner Gegner zum Wettstreit, sie sollten doch eine ähnliche Offenbarung wie den Koran hervorbringen. So lange ihnen das nicht gelinge, sei seine Behauptung der Göttlichkeit des Korans berechtigt⁷⁴ – eine Begründungsstrategie übrigens, die in interessanter Weise die Vorgehensweise der *reformed epistemology* vorwegnimmt.

In der Regel gibt sich die muslimische Seite aber nicht mit dieser ausschließlich negativen Begründungsstrategie zufrieden und versucht auch positiv die Unnachahmlichkeit des Korans zu belegen. In ihrer traditionellen Version wird in diesem Zusammenhang die unüberbietbare sprachlich-stilistische Schönheit des Korans ins Feld geführt, die angesichts der Tatsache, dass Muhammad Analphabet war, nur durch ein direktes Handeln Gottes zu erklären sei. Diese Strategie erinnert an den neuscholastischen Versuch, die Gottheit Jesu Christi durch seine Wunder und die biologische Jungfräulichkeit Mariens zu untermauern. Ein solcher Weg hat sich als Sackgasse erwiesen, da er einer historisch-kritischen Untersuchung nicht standhält, den berühmten „garstig breiten Graben“ zwischen den Jüngern erster und zweiter Hand aufreißt und die Theodizeeproblematik in unerträglicher Weise verschärft. Zudem ist der – liberale Christen im interreligiösen Gespräch oft in Verlegenheit bringende – muslimische Glaube an die biologische Jungfräulichkeit Mariens der beste Beweis dafür, dass derartige supranaturale Machttaten Gottes nicht dazu geeignet sind, um das Unbedingtheitsmoment im jeweiligen Offenbarungsanspruch zu untermauern.

So wie christliche Theologie sich mit den Mitteln historisch-kritischer Herangehensweisen ein Bild vom historischen Jesus zu machen sucht und ihre dogmatischen Aussagen über ihn als den Christus an diesen Anhalt finden sollten, so muss sich auch muslimische Theologie der Herausforderung stellen, ihren Offenbarungsanspruch im Feuer der historischen Kritik zu bewähren, ohne sich deshalb mu'tazilitische Positionen zueigen machen zu müssen⁷⁵. Dennoch kann diese historisch-kritische Herangehensweise im Islam ebensowenig wie im Christentum einen zureichenden Grund für die Verantwortung des eigenen Offenbarungsanspruchs zu Tage fördern.

⁷⁴ Vgl. Grotzfeld (s. Anm. 73) 60f.

⁷⁵ „Die Erkenntnis, dass der Koran (ebenso wie die Person Jesu) sowohl göttlich als auch menschlich ist und damit soziokulturellen Bedingtheiten unterliegt, könnte helfen, das im Islam vorherrschende instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis zu überwinden“ (Lellek [s. Anm. 42] 97f.).

Stellen wir also nochmals die Frage: Wie ist der Koran als Wort Gottes erkennbar? Die in meinen Augen überzeugendste Antwort gläubiger Muslime besteht in dem rein pragmatischen Argument, es doch einfach auszuprobieren. „Denk nicht, sondern schau!“ – könnte man gewissermaßen mit L. Wittgenstein sagen⁷⁶. Lese den Koran doch einfach mal als heiliges Buch, höre auf seine Rezitation, mache ihn zur Richtschnur Deines Lebens und schau, was er mit Dir macht. „Jene, die den Koran für das Wort Gottes gehalten haben, haben durch diesen Glauben erlebt, dass Gott tatsächlich zu ihnen spricht. Sie haben ihr Leben danach ausgerichtet und dann erfahren, dass sie hierdurch wirklich in die Gegenwart Gottes gebracht wurden“⁷⁷. Schau also, ob dies auch für Dich möglich ist.

c) *Beiträge aus der Methodik komparativer Theologie*

Mit dieser Art der Argumentation haben wir eine andere Ebene der Auseinandersetzung bzw. des Dialoges erreicht. In der von mir vorgeschlagenen Terminologie komparativer Theologie bewegen wir uns jetzt auf der Ebene unserer Weltbilder und ihrer lebensregulierenden Kraft. Und der besondere Beitrag komparativer Theologie zur Betrachtung dieser Ebene besteht zunächst einmal darin, auf das Phänomen aufmerksam zu machen, dass wir die Bedeutung religiöser Glaubenssätze erst dann richtig verstehen, wenn wir sie in ihrer wechselseitigen Beziehung zur Ebene unserer Weltbilder würdigen, wenn wir also sehen, wie sie das Leben religiöser Menschen prägen. Die semantischen Gehalte muslimischen Glaubens lassen sich also nur in dem Maße erschließen, in dem auch seine lebensorientierenden Leistungen betrachtet werden. Seine Bedeutung und Wahrheit erschließen sich nicht ohne den Blick auf die religiöse Praxis. Entsprechend ist auch der göttliche Inhalt des Korans nur zugänglich im Blick auf seine ästhetische Gestalt und deren lebenspraktischen Wirkungen.

In diesem Zusammenhang ist es sehr aufschlussreich, dass gerade die jüngsten Forschungsergebnisse uns daran erinnern, „dass der Koran und damit der Islam nicht adäquat zu verstehen ist, wenn man die eminent wichtige Bedeutung der Koranrezitation im alltäglichen religiösen Leben der Muslime vernachlässigt“⁷⁸. „Das feierliche und kunstvolle Rezitieren des Korantextes stellt für den

⁷⁶ Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. ⁹1993, Nr. 66.

⁷⁷ W.C. Smith, Is the Qur'an the Word of God? In: *Ders.*, Questions of religious truth, London 1967, 39-62, 84-95, 51.

⁷⁸ Renz (s. Anm. 3) 465.

gläubigen Muslim die Begegnung mit dem göttlichen Wort und damit letztlich mit Gott selbst, ja eine Wiederholung des Offenbarungsereignisses dar⁷⁹. Offenbarung wird im Islam also erkannt durch die Begegnung mit einem Wort und hat damit eine unübertreffliche ästhetische Dimension⁸⁰.

Bei aller oben aufgewiesenen funktionalen Äquivalenz zwischen christlichem und muslimischem Wort Gottes ist also zu bedenken, dass die Gegebenheitsweise der jeweiligen Offenbarungsgestalt eine gänzlich andere ist. Hat die Vermittlung des christlichen Glaubens immer etwas mit personaler Begegnung und der liebenden Herausforderung von Freiheit zu tun, geht es beim muslimischen Glauben um ein ästhetisches Erleben und die Herausforderung zu einer bestimmten, Sinn vermittelnden Lebenspraxis. Kann das christliche Wort Gottes gewissermaßen verleiblicht und verkostet werden, so fordert das muslimische Wort Gottes seine Rezitation und Verschriftlichung. Diese Unterschiede in der Gegebenheitsweise der Offenbarung bringen auch Unterschiede auf inhaltlicher Ebene mit sich, die eine weltbildgebundene Bewertung der jeweiligen Offenbarungsansprüche ermöglichen. So wird man sich aus christlicher Aneignung der Ansprüche autonomer philosophischer Vernunft heraus nicht damit zufrieden geben können, wenn auf muslimischer Seite weiterhin auf der ontologischen Ebene die Reflexion der Göttlichkeit des Korans so früh abgebrochen wird und die sich daraus ergebenden Rückfragen an den Gottesbegriff verboten werden⁸¹.

Trotz aller wichtigen Gemeinsamkeiten der beiden Religionen wird auch an dieser Stelle sichtbar, dass Islam und Christentum eine unterschiedliche Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zugrunde liegt, die auf unterschiedlichen Grunderfahrungen mit der letzten Wirklichkeit beruht und die nicht vorschnell harmonisiert werden sollte. Die nach einer Entscheidung rufende Frage ist, ob Gott wirklich ganz und gar transzendent bleibt und aus dieser schlechterdings unbegreifbaren Transzendenz heilsam unsere Wirklichkeit verändert, oder ob er dem Menschen in der Immanenz in Knechtsgestalt gegenübertritt, sich von ihm berühren lässt, ihn

⁷⁹ Ebd., 466; vgl. *Khoury* (s. Anm. 4) 279f.

⁸⁰ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser These *N. Kermani*, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

⁸¹ Dabei kann sich islamische Theologie nicht auf den Standpunkt einer natürlichen Theologie zurückziehen, da auch ihr Anspruch auf Offenbarung weit über das hinausgeht, was natürliche Theologie selbst bei positiver Einschätzung ihrer Möglichkeiten leisten kann – man bedenke nur, dass der Koran immer wieder von der Barmherzigkeit Gottes spricht (insgesamt über 700-mal) und dies die einzige Eigenschaft ist, zu der sich Gott laut Koran selbst verpflichtet hat (Sure 6,12) (vgl. *Lellek* [s. Anm. 42] 94f.).

zum Mitliebenden beruft und in ein Freiheitsverhältnis mit ihm eintritt⁸². Geht es letztlich darum, Gottes Willen zu tun, oder geht es darum, ihn zu lieben?

Auch wenn der Koran in Sure 50,16 in christlich anmutender Weise formuliert, dass Gott mir näher ist als meine Halsschlagader, muss auch diese Aussage vom Kontext her relativiert werden, weil es hier „nicht um die Innigkeit einer persönlichen Verbindung geht, sondern um die genaue Beobachtung dessen, was jeder einzelne in den verborgensten Gründen seines Herzens denkt, damit er darüber auch zur Rechenschaft gezogen werden kann“⁸³. „Infolgedessen steht im Islam nicht die Gemeinschaft von Gott und Mensch im Mittelpunkt des gläubigen Interesses, sondern allenfalls ‚der Mensch vor Gott‘. Damit hängt zusammen, daß der Islam eher den Abstand zwischen Gott und Mensch ... betont“⁸⁴. *Islam* bedeutet zwar schon von der Wortbedeutung her Hingabe, aber es geht dabei um die Hingabe an den göttlichen Willen und nicht an Gott als Person. In der islamischen Mystik wird diese Hingabe zwar in einer Weise vertieft und als Liebe gedeutet, dass eine große Nähe zu christlichen Idealen entsteht⁸⁵. Aber auch hier geht es im Islam niemals um die Liebe zwischen zwei gleichberechtigten Partnern, sondern es geht im Letzten um Entwerdung und damit um Unterwerfung⁸⁶. Auch wenn uns Gott aus islamischer Sicht in Barmherzigkeit und Fürsorge zugewendet ist, ist die Liebe anders als im Christentum nicht der Zentralbegriff für sein Gottesverständnis. Auch für die islamische Ethik ist sie nicht der zentrale Wert⁸⁷ und in Bezug auf Gott wird sie nie in Wechselseitigkeit gedacht und das Gott-Mensch-Verhältnis niemals als wechselseitiges Bestimmungsverhältnis gedeutet – eine Grundentscheidung, die es dem Islam sicherlich schwerer macht, auf das Selbstverständnis der Moderne und das damit verbundene menschliche Streben nach Autonomie einzugehen⁸⁸.

⁸² „The question to be asked is: is God totally transcendent, other than the created order? Or can God unite parts of the created order to the Divine Being, making them expressions of the Divine?“ (K. Ward, Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions, Oxford 1994, 181) Anders gewendet fragt sich „whether God remains the transcendent Will, ordering all things by sovereign power; or whether God shares in created being and raises it to participate in the Divine Life by the persuasive power of love“ (ebd., 189).

⁸³ Zirker (s. Anm. 56) 51 Fn. 17.

⁸⁴ G. Greshake, Göttliches und vergöttlichendes Wort. In: *Besteh* (s. Anm. 49), 114.

⁸⁵ Vgl. H. Küng/ J.v. Ess, Christentum und Weltreligionen – Islam, München-Zürich 1994, 112.

⁸⁶ Vgl. ebd., 114.

⁸⁷ Vgl. R. Wielandt bei *Bsteh* (s. Anm. 4) 133.

⁸⁸ Vgl. A. Schimmel bei *Bsteh* (s. Anm. 4) 364: „Das ist für einen modernen Menschen sehr schwer zu verstehen: daß es diesen absoluten göttlichen Willen gibt, der nicht befragt

Bei aller berechtigten Betonung von Unterschieden und bei allem Recht auch auf der Basis solcher Unterschiede eine Wahl der einen oder anderen Religion zu begründen, bleibt doch die oben explizierte Einsicht darin, dass diese Unterschiede in der unterschiedlichen Gegebenheitsweise der Offenbarung gründen und von daher in ihrer Bedeutung und deshalb auch in ihrem Wahrheitsanspruch nur schwer ineinander übersetzbar sind. Ihre enzyklopädische Verschiedenheit basiert nach allem oben Gesagten auf Unterschieden auf regulativer Ebene und kann deshalb nur im Blick auf den einzelnen Menschen bewertet werden. Deshalb ist es an dieser Stelle unsinnig, mit Mitteln der Theologie der Religionen eine allgemeine Entscheidung in der Wahrheitsfrage voranzutreiben⁸⁹. Abstrakt gesprochen ist es eben angesichts der Verschiedenheit der Gegebenheitsweisen der Offenbarung immer offen, ob das Ja zu dem mir entgegretenden Anspruch das Nein zu einem in anderer Weise auftretenden Anspruch braucht⁹⁰. Von daher ist es zunächst einmal offen, ob die Anerkennung des Offenbarungsanspruchs des Anderen wirklich bereits aus Treue zum Eigenen unmöglich wird.

Klarheit lässt sich hier nur im Blick auf bestimmte Menschen und bestimmte Situationen gewinnen. Und hier kann es durchaus so sein, dass mir als Christen Muslime und dass mir als christlichem Theologen muslimische Theologen dabei helfen, der göttlichen Wahrheit näher zu kommen. Und zwar nicht nur, indem sie durch ihre gänzlich andere Form der Lebenspraxis blind befolgte Regeln meines eigenen Glaubenslebens aufdecken und mich so umfassender und anders auf den eigenen Glauben blicken lassen. Vielmehr ist es

werden darf, der einfach zu akzeptieren ist, und daß dann Erlösung kommt, wenn man ihn in Geduld akzeptiert.“

⁸⁹ Wenn P. Schmidt-Leukel immer wieder auf der Unausweichlichkeit der Wahrheitsfrage beharrt und damit auch auf der von ihm propagierten Modellbildung beharrt (vgl. *Schmidt-Leukel* [s. Anm. 71] 91f.), übersieht er, dass die von ihm geforderte Entscheidung bezüglich der Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen angesichts der Verwurzelung der Bedeutungsebene der Wahrheitsansprüche in partikuläre Grammatiken schlichter Unsinn ist. Sein fast schon dogmatisches Beharren auf dem Pluralismus liegt daran, dass er auf philosophischer Ebene nicht bereit ist, den Schritt vom metaphysischen zum internen Realismus zu vollziehen. Er verstellt sich damit aus philosophischen Gründen jede Möglichkeit, die eigenen Intuitionen in widerspruchsfreier und orthodoxer Weise zu kommunizieren.

⁹⁰ Natürlich gibt es auch das ‚Nein‘ zum Anspruch des Anderen, das „um der Bestimmtheit und Verbindlichkeit unseres Ja willen unumgänglich“ wird (*J. Werbick, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992, 103). Allerdings gilt gerade in unserem Zusammenhang Werbicks ebd. geäußerte Warnung vor einem vorschnellen ‚Nein‘: „Mein ‚Ja‘ versucht hier erst einmal ohne das ‚Nein‘ auszukommen, weil ich nicht sicher weiß, daß das Nein um des Ja willen nötig ist; weil ich noch für möglich halten darf, daß das vom anderen geltend Gemachte der von mir bejahten Wahrheit nicht in letzter Instanz widerspricht.“

auch denkbar, dass sie für meine Artikulation des christlichen Glaubens bleibend eine korrektivische Funktion einnehmen und mich zu Veränderungen in der eigenen Glaubenspraxis einladen.

Wieso sollte man den Islam aus christlicher Sicht nicht als „Religion der Transzendenz“⁹¹ würdigen können, deren mahrender Einspruch gegen überaffirmative Bemächtigungen des Gottesbegriffs uns Christen vor der – mit Wittgenstein gesprochen – „schweinishen Gesinnung“ bewahren kann, „die mit der Religion & mit Gott auf Du & Du ist & sie zu sich herabzieht“⁹²? Und legt der Islam seinen Finger nicht in äußerst produktiver Weise in Wunden christlicher Glaubensreflexion und macht immer wieder deutlich, dass die spekulative Gestalt von Christologie und Trinitätslehre, aber auch die Grundlegung der Analogielehre aus christentumsexterner Sicht offenbar wenig Überzeugungskraft besitzen? Vor allem aber: Könnte man nicht überlegen, ob der Islam durch seine andere Herangehensweise an seinen Offenbarungsanspruch und seinen klaren Primat der Orthopraxie vor der Orthodoxie⁹³ es dem Christentum nicht ermöglicht, auch hier seine Basisvoraussetzungen neu zu überprüfen⁹⁴?

Doch nicht nur auf intellektueller, sondern auch auf existentieller Ebene kann die Begegnung mit dem Islam den eigenen Glauben neu begründen. War es nicht die Begegnung mit Muslimen und die Begegnung mit ihrer praktischen Frömmigkeit, die etwa Charles de Foucauld so sehr beeindruckt und neu auf den Weg gebracht hat? „Nicht an der abgebrühten Frömmigkeit der

⁹¹ *Talbi* (s. Anm. 49) 147. Anders als im Judentum und seinem Erwählungsgedanken, wo das Göttliche im Erwählten gegenwärtig ist, ist der Prophet nicht Ausdruck, sondern nur Kanal Gottes, so dass der Graben zwischen Gott und Welt erhalten bleibt (vgl. *Ward* [s. Anm. 81] 176).

⁹² Brief Wittgensteins an Ludwig Hänsel vom 23.11.29. In: I. SOMAVILLA/ A. UNTERKIRCHER/ CH. BERGER (Hg.), *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein*, 117. „Gott ist auch für den christlichen Glauben nicht einfach der ‚liebe Gott‘, dem man sozusagen von gleich zu gleich auf die Schulter klopfen kann. Gott ist und bleibt verzehrendes Feuer, unbegreifliches Geheimnis, die über alles erhabene und dem Menschen entzogene Kraft“ (*Greshake* [s. Anm. 83] 117). Frage des Islam an uns: „Versteht ihr euch als ganz unter dem Wort Gottes stehend, gehorsam, verfügbar, sich hingebend, oder besteht nicht bei euch die Tendenz, das Wort Gottes zu vereinnahmen, es als eine beruhigende, harmonische, sinnverleihende Größe zu nehmen, die euch nur in eurem eigenen Denken und Wollen bestätigt?“ (ebd.)

⁹³ Aus diesem Primat rührt es auch her, warum viele Schulen des Islam dogmatische und spekulative Theologie für mehr oder weniger überflüssig halten. „Er (der Islam; Vf.) hat das Definieren und Dogmatisieren auf die Rechtssphäre beschränkt. Statt auf Orthodoxie hat er sich auf *Orthopraxie* konzentriert, wobei die Präponderanz des Rechts im Islam freilich kaum weniger problematisch ist als die Präponderanz der Theologie im Christentum“ (*H. Küng/ J.v. Ess* [s. Anm. 84] 171).

⁹⁴ Zugleich fällt durch den Vergleich mit dem Islam auch ein anderes Licht auf die Ansprüche der neuen Politischen Theologie und ihre Art der Herausstellung der Orthopraxie.

christlichen Bürger von damals, für welche Gott nur der sie in Ruhe lassende ‚Bon Dieu‘ war, sondern an den Muslimen ist ihm aufgegangen, was das heißt: von der Größe Gottes erfaßt zu werden und getroffen zu sein“⁹⁵.

Persönlich darf ich mich entscheiden, ob ich Gott immer als den Anderen erlebe und ob ich mich von seiner Größe und Transzendenz überwältigt an seinen guten Willen hingebe⁹⁶, oder ob ich ihn als das unbegreifliche Geheimnis der Liebe erlebe, der mich zur freien und erkennenden Hingabe in Freundschaft ermächtigt. Theologisch wäre es unredlich diese beiden Optionen gegeneinander ausspielen zu wollen, da sie zu viel voneinander lernen können und da sie zu tief auf regulativ-expressiver Ebene verwurzelt sind. Echte Gleichwertigkeit von Muslimen und Christen in ihrem Glauben muss hier als Möglichkeit offen gehalten werden und kann in konkreten Situationen erlebt werden, ohne sie deshalb theoretisch sicherstellen zu können. Zugleich erfordert die Offenheit für diese Möglichkeit an keiner Stelle eine Relativierung des Anspruchs, dass sich der ungeschaffene Logos bzw. das Wort Gottes in Jesus Christus uns Menschen ein für alle Mal in unüberbietbarer und einzigartiger Weise zugesagt hat.

Summary

Der Beitrag versucht einen Vergleich zwischen der Grammatik des muslimischen und des christlichen Offenbarungsanspruchs und bettet diesen in das Unternehmen komparativer Theologie ein. Sein Ziel ist es, Gleichförmigkeit, Gleichwertigkeit und Andersartigkeit des muslimischen Offenbarungsanspruchs aufzuzeigen, ohne Abstriche vom Geltungsanspruch christlicher Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zu machen.

⁹⁵ *Greshake* (s. Anm. 83) 118.

⁹⁶ Vgl. ebd.: „Ich glaube, daß dies eine spezifisch islamische Erfahrung ist: die Erfahrung der Differenz zwischen Gott und Nicht-Gott, das Überwältigtsein von der Größe und Transzendenz Gottes, die sich in seinem machtvollen Wort kundtut.“