

# Kon-kurrenz um Gott?

## Der Islam als bleibende Herausforderung christlicher Theologie

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

### 1. Einführung

Der Streit um die Frage, ob es derselbe Gott ist, den jüdische, christliche und muslimische Gläubige bekennen, zählt längst zu den Klassikern interreligiöser Theologie.<sup>1</sup> Insbesondere die christlich-muslimische Kontroversliteratur ist vom Streit um den „wahren Monotheismus“ und vom Ringen um bestimmte Gottesvorstellungen zutiefst geprägt. Zudem ist bis heute innerhalb der christlichen Denominationen die Anerkennung der Selbigkeit Gottes keinesfalls *common sense*, vielmehr finden sich auch hier noch immer Konstruktionen einer vermeintlich strikten Gegensätzlichkeit des christlichen und islamischen Gottesbildes, deren Intention es ist, den „christlichen Gott der Liebe“ als einzig wahren und unüberbietbaren auszuweisen.<sup>2</sup> Dies ist nicht nur nicht sachgerecht, sondern vielmehr in ihrer abgrenzend-oppositionellen Absicht, die die konstruierte Alterität bzw. Differenz bestärkt, auch höchst problematisch. Dabei ist schon der Gedanke, der vermeintlich „strikte Monotheismus“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Henrix, Hans Hermann, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg <sup>2</sup>2008; Heinzmann, Richard / Selcuc, Mualla (Hg.), Monotheismus in Christentum und Islam, Stuttgart 2011; Hick, John, Juden, Christen, Muslime: Verehren wir alle denselben Gott?, in: Kirste, Reinhard / Schwarzenau, Paul / Two-ruschka, Udo (Hg.), Wertewandel und religiöse Umbrüche. Religionen im Gespräch, Band 4, Balve 1996, 189–207; Bouman, Johan, Christen und Moslems. Glauben sie an den einen Gott? Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Gießen <sup>2</sup>1995; Renz, Andreas, Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben, München 2011.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: Middelbeck-Varwick, Anja, Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017, 230–232; Körner, Felix, JHWH, Gott, Allah: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?, in: *ThPQ* 158 (2010) 31–38; Prenner, Karl, Legitimiert das Gottesbild des Korans Gewaltanwendung?, in: Palaver, Wolfgang / Siebenrock, Roman / Regensburger, Dietmar, Westliche Moderne. Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, Innsbruck 2008, 231–249.

<sup>3</sup> Zum Zwecke der Kontrastierung ist auch gern vom „radikalen Monotheismus“ die

des Islam ziele auf einen „anderen“ Gott, völlig abwegig: Denn aus dem biblischen Gottesbegriff folgt, dass Gott, der Schöpfer der Welt, ein einziger ist: Folglich kann der Gott, den muslimische Gläubige verehren, kein anderer sein.<sup>4</sup> Entsprechend ist es aus monotheistischer Perspektive „theologischer Unfug“<sup>5</sup> zu behaupten, der Gott des Islam sei nicht identisch mit dem Gott des Judentums und des Christentums.<sup>6</sup>

Für eine christliche Islamhermeneutik ist gleichwohl nicht nur die (religions-)theologische Einordnung der islamischen Gottesrede insgesamt von zentraler Bedeutung, sondern entscheidend für sie ist bereits, ob die Prämisse der Identität Gottes geteilt wird und in welcher Gewichtung sie als hermeneutische Basisannahme fungiert. Es geht im Folgenden nicht schon um eine detaillierte komparative Studie zu den zweifelsohne differenten Gotteslehren beider Religionen, sondern allein um die Frage, welchen Unterschied es für das weitere Verstehen der anderen Tradition macht, wenn die Selbigkeit Gottes grundsätzlich (als positive Gemeinsamkeit) angenommen wird.<sup>7</sup> Damit deutet sich an, dass es um eine Dialoghermeneutik geht, die der Doppeldeutigkeit des Begriffes „Kon-kurrenz“, der eben nicht nur Rivalität und Wettstreit bedeutet, sondern zunächst einmal „zusammen rennen“ meint, Rechnung trägt: Sie will ein wechselseitiges Verstehen befördern, indem sie erstens davon ausgeht, dass das islamische Glaubens- und Gottesverständnis als ein wichtiger Lernort christlicher Dogmatik betrachtet werden kann. Zweitens wird hierbei die so genannte „Wahrheitsfrage“ den angestrebten Lern- und Verständigungsprozessen deutlich nachgeordnet.<sup>8</sup> Dies ermöglicht schließlich drittens eine Neubewertung konkurrierender Gottes-

---

Rede. Ist aber nicht auch das trinitarische Gottesverständnis stets „streng“ und ebenso „radikal“ monotheistisch zu denken?

<sup>4</sup> Vgl. Körner, JHWH, 32.

<sup>5</sup> Thamer, Georges, Das islamische Gottesbild im monotheistischen Kontext, in: zur debatte 5 (2019) 43–46, hier 43.

<sup>6</sup> Vgl. zur Einheit der Gotteswahrheit auch: Asghar-Zadeh, Darius, Zur Möglichkeit eines gemeinsamen theologischen Sprechens von Christen und Muslimen. Konturen interreligiöser Theoriebildung, in: CIBEDO-Beiträge 3 (2019) 18–135, hier 134.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu auch: Renz, Andreas / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja / Ucar, Bülent (Hg.), „Der stets größere Gott“. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Regensburg 2012; Dziri, Amir (Hg.), Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>8</sup> Ihre Verabschiedung ist damit gleichwohl nicht intendiert. Vgl. hierzu: Middelbeck-Varwick, Cum Aestimatione, 351–360.

Deutungen und bleibender theologischer Differenzen, die dazu beiträgt, die überkommene Überbietungslogik, wie sie insbesondere durch die Konstruktion zweier vermeintlich völlig gegensätzlicher Gottesbilder in Christentum und Islam, immer wieder bestärkt wurde, endgültig zu verabschieden.<sup>9</sup>

## 2. Derselbe Gott?

### Eine Frage von theologischer und politischer Relevanz

Ihr Fragehorizont sei zunächst ausgehend von dem viel zitierten koranischen „Dialogvers“ (*Sure 5,48*) ausgelotet, der lautet: „Für jeden unter euch haben wir Richtung und Weg geschaffen. Wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch er will euch in dem, was er euch gegeben hat, prüfen. So wetteifert um die guten Dinge! Zu Gott kehrt ihr allesamt zurück. Da tut er euch kund, worin ihr stets uneins gewesen seid.“<sup>10</sup> Der Koran deutet die Vielheit der Gemeinschaften hier als von Gott gewollt, die Pluralität der Glaubensrichtungen wird als beabsichtigte Prüfung der Menschen verstanden, die einen positiven Sinn besitzt: Dieser Sinn besteht nicht in einer direkten Konkurrenz dieser Gemeinschaften um Gott, sondern vielmehr im Konkurrieren und Wett-eifern um das Tun des Guten, zu dem alle aufgefordert werden. Der Vers steht im Kontext einer Verhältnisbestimmung zu den „Leuten der Schrift“ (*ahl al-kitāb*), den Juden und Christen der Zeit Muhammads und den ihnen zuvor gegebenen Schriften (*Tora [taurāh]* und *Evangelium [inġil]*). Zugleich scheint der Koran der gegenwärtig gesuchten interreligiösen Hermeneutik zu empfehlen, sich theologisch zu bescheiden und sich allein der ethischen Praxis zuzuwenden. Insbesondere der eschatologisch verweisende Nachsatz: „Zu Gott kehrt ihr allesamt zurück. Da tut er euch kund, worin ihr stets uneins gewesen seid.“ legt dies nahe, da die größere Einsicht in die Vielgestalt der Offenbarungen Gottes – gleichsam eine göttliche Meta-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu z. B. die Kritik von Reinhard Leuze in seiner noch immer lohnenden Monographie *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 192.

<sup>10</sup> Zitiert nach: Der Koran, übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt 2018. Zu seiner Deutung vgl. Ayoub, Mahmoud M., *Der Koran und der religiöse Pluralismus*, in: Furlinger, Ernst / Kusur, Senad (Hg.), *Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie*, Zürich 2019, 100–113, hier bes. 107.

perspektive – den Gläubigen ohnehin unmöglich ist. Und gewiss wäre es weise und höchst redlich, wenn muslimische, christliche und jüdische Gläubige sich primär im Tun des Guten überböten. Und doch übersähe eine solche ethisch-appellierende Perspektive die gewichtige Aussage, dass die Gläubigen einst „allesamt“ zu Gott zurückkehren. Für die koranische Perspektive ist es offenbar selbstverständlich, dass es der eine Gott ist, an den sich die „Leute der Schrift“ wie auch die muslimischen Gläubigen wenden. Welche Bedeutung hat also diese hier koranisch ausgesagte Selbigkeit Gottes für ein wechselseitiges Verstehen? Sind der Gott Israels, der Vater Jesu und der Gott des Koran identisch? Anders gefragt: Geht es mehr als um eine Ähnlichkeit Gottes, sondern *ist* der eine Gott auch derselbe Gott? Weder durch religionswissenschaftliche Analyse noch durch theologische Vergleiche wird sich die Frage beantworten lassen. Und doch weisen die Bekenntnisse der Gläubigen aller drei Religionen in diese Richtung – was wäre auch die Alternative?

Die Beantwortung der genannten Fragen ist keinesfalls ein binnentheologisches Gedankenspiel. Vielmehr gewinnt sie gegenwärtig eine stets neue gesellschaftliche und politische Brisanz. 2018 fand in Berlin unter dem Slogan „Berlin trägt Kippa“ eine von einem breiten Bündnis getragene Solidaritätsaktion statt. Die jüdische Gemeinde hatte dazu aufgerufen. Hintergrund war ein gewaltvoller Angriff auf einen Kippa-tragenden Juden im Bezirk Prenzlauer Berg. An der Soli-Aktion beteiligten sich auch die Kirchen und zahlreiche Moscheegemeinden, um für Religions- und Gewaltfreiheit einzutreten. Hierbei fand eine Solidarität im Glauben an den einen Gott Ausdruck: So verurteilte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die antisemitischen Vorfälle scharf mit den Worten: „Als Christinnen und Christen stehen wir uneingeschränkt an der Seite unserer jüdischen Geschwister. (...) Antisemitismus ist Gotteslästerung.“<sup>11</sup> Mit der Formulierung wird die Identität des einen Gottes von Juden und Christen vorausgesetzt, denn der Satz impliziert zweifelsohne die Annahme, dass der Gott Israels dem Vater Jesu entspricht.

Ein zweites Beispiel: Am 27. Januar 2018 gab der Vatikan die Anerkennung der so genannten „Märtyrer Algeriens“ bekannt, ins-

---

<sup>11</sup> Die vom damaligen Landesbischof der EKBO, Markus Dröge, vorgetragenen Worte finden sich gleichlautend in der EKD-Presseerklärung vom 20.04.2018: <https://www.ekd.de/antisemitismus-ist-gotteslaesterung-34303.htm> (12.03.2020).

gesamt 19 geistliche Personen, die während des algerischen Bürgerkriegs gewaltsam zu Tode kamen.<sup>12</sup> Am bekanntesten unter diesen Glaubenszeugen sind gewiss die sieben Mönche von Tibhirine, doch zu nennen sind auch sieben Ordensfrauen: Eine von ihnen war Schwester Odette Prévost, die dem Orden der „Kleinen Schwestern vom Heiligsten Herzen“ angehörte.<sup>13</sup> Sie wurde am 10. November 1995 von Fanatikern ermordet, als sie eigentlich darauf wartete, zur Messe abgeholt zu werden. In einem Brief, der Beileid, Solidarität und Trauer ausdrückte, wandte sich eine Freundin Odettes, eine gläubige Muslima, an den damaligen Erzbischof von Algier. In dem Brief heißt es: „Das Entsetzen dieser Tat wühlt mich auf und ich bin fassungslos. (...) Im Namen einer Religion Gottes morden sie die Kinder desselben Gottes. Sollen wir uns einen Gott vorstellen, der einem Teil seiner Kinder den Befehl gibt, alle anderen zu beseitigen? (...) Mögen die Seelen aller, die da um ihrer guten Absichten willen ermordet wurden, um ihrer Nächstenliebe und Treue zu Algerien willen, nun ins Paradies gelangen! (...) Dass Gott uns allen vergeben wolle.“<sup>14</sup> In diesem Brief geht die muslimische Freundin davon aus, dass es derselbe Gott sei, zu dem sich auch die christliche Ordensschwester zeitlebens bekannt hatte. Der christliche Gott ist der Gott des Koran, so auch hier die selbstverständlich mitlaufende Annahme.

Beiden Beispielen ist gemeinsam, dass angesichts einer Gewalterfahrung Solidarität ausgedrückt wird, die sich vergewissernd im Bekenntnis des einen Gottes festmacht. Das monotheistische Bekenntnis wird hier als etwas Verbindendes und Verpflichtendes erlebt und nicht in Frage gestellt. Das Bekenntnis zu dem einen Gott, der erfahrbar wird in konkreten Lebensgeschichten, gilt vielmehr als ein gemeinsames Proprium. Darauf verweist auch die Metaphorik der „Geschwister“ bzw. „Kinder Gottes“. Doch inwiefern ist die auch

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2018-01/moenche-von-tibhirine-werden-als-maertyrer-anerkannt.html> (12.03.2020). Negel, Joachim, Martyrium als Zeugnis. Zur Frage nach der theologischen und politischen Valenz religiöser Zeugenschaft, dargelegt am Beispiel des Martyriums der Trappistenmönche von Tibhirine/Algerien, in: Deghani, Sasha / Horsch, Silvia (Hg.), *Martyrdom in the Modern Middle East*, Würzburg 2014, 73–89.

<sup>13</sup> Vgl. McGee, Martin, *Christian Martyrs for a Muslim People*, New Jersey 2008, bes. 55–57.

<sup>14</sup> Teissier, Henri, Zeugnisse muslimischer Freunde über die christlichen Märtyrer Algeriens zwischen 1994 und 1996, in: *Religionen unterwegs* 24/1 (2018) 16–19, hier 17.

hier postulierte Selbigkeit Gottes theologisch weiterführend? Wer bestreitet, dass es derselbe Gott ist, den Juden, Christen und Muslime bekennen, spricht den anderen den Ein-Gott-Glauben ab.<sup>15</sup> Doch wie wäre dann christlicherseits noch von der universalen Heilsabsicht Gottes oder von Gott als allumfassende Wirklichkeit zu sprechen? Eine solche Bestreitung widerstrebt nicht nur dem monotheistischen Grundbekenntnis, sondern wird erst recht hinsichtlich ihrer praktischen Implikationen für die Gestaltung der interreligiösen Beziehungen unhaltbar. Doch auch wo dies nicht bestritten wird, ergeben sich hinsichtlich der jeweiligen Gottesvorstellungen, den vielfältigen Offenbarungs- und Bekenntnisweisen angesichts bestehender theologischer Differenzen notwendig Spannungen, denen Rechnung zu tragen ist. Bedenkt man jedoch, dass schon innerhalb einer Tradition die Bekenntnisweisen keinesfalls einheitlich sind, so gilt auch im Dialog der drei Religionen, was Reinhold Bernhardt formuliert: „Anders an Gott glauben, heißt noch lange nicht, an einen anderen Gott glauben.“<sup>16</sup> Entsprechend formuliert auch der komparative Theologe Ashgar-Zadeh: „Letztlich darf für die christlich-islamische Beziehung (...) vorsichtig von einem Wahrheitsgehalt bei verschiedenen Gegebenheitsweisen der Offenbarung gesprochen werden, die nicht in einem disjunktiven Verhältnis zueinander stehen, sondern univok den einen Ur- und Zielgrund aussagen.“<sup>17</sup>

### 3. Der Gott Israels, der Vater Jesu – und der Gott des Koran?

Den „Gott Israels“ bzw. „Vater Jesu“ vom „Gott des Koran“ trennen zu wollen, liefe zweifelsohne zentralen Aussagen der drei Religionen zuwider. Eine christliche Perspektive auf die anderen beiden Religio-

---

<sup>15</sup> Auf die möglichen gewaltvollen Konsequenzen und interreligiösen Konflikte, die aus einer solchen Bestreitung folgen können, sei an dieser Stelle nur verwiesen. Vgl. weiterführend: Thurau, Markus (Hg.), *Gewalt und Gewaltfreiheit in Judentum, Christentum und Islam. Annäherungen an ein ambivalentes Phänomen*, Göttingen 2019.

<sup>16</sup> Bernhardt, Reinhold, *Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen*, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 5 (2011) 236–240, hier 236.

<sup>17</sup> Ashgar-Zadeh, *Möglichkeit*, 134.

nen ist zudem geprägt von zwei sehr spezifischen und vielfältigen Beziehungsgeschichten: Die älteren jüdisch-christlichen Beziehungen sind hierbei deutlich *anders* konturiert, als die vielfältigen Beziehungen zum Islam, als der zeitlich nachfolgenden und damit jüngeren Religion. Wenn die es um die Gottesfrage geht, spielt dieses religionstheologisch vorgegebene Setting eine entscheidende Rolle.<sup>18</sup> Hierbei wird zu bedenken sein, dass die Israeltheologie „kein bloßer Anwendungsfall der allgemeinen Religionstheologie“ ist.<sup>19</sup>

### 3.1 Der römisch-katholische Ausgangspunkt: Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965)

Für die Katholische Kirche hat im Jahr 1965 *Nostra Aetate* (NA), die „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, einen grundlegenden Perspektivenwechsel herbeigeführt.<sup>20</sup> Dieser vollzog sich primär mit Blick auf das Judentum, aber auch für das Verhältnis zum Islam legte das Konzil mit NA 3 eine bis heute geltende Magna Charta des Dialogs vor. Dass das Verstehen der anderen Gläubigen von der „Haltung“ bedingt ist, die Christinnen und Christen einnehmen, indiziert schon der Titel der Erklärung.<sup>21</sup> Zusammen mit NA 3 muss zunächst eine Passage der Dogmatischen Konstitution über die Kir-

---

<sup>18</sup> Vgl. Winkler, Ulrich, Die unwiderrufene Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Krioteriologie, in: Bernhardt, Reinhold / Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 233–272.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu These 3 in: Gmainer-Pranzl, Franz, Glaubende, Andersglaubende, Nichtglaubende. Eine religionstheologische Besinnung in zehn Thesen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 103/3–4 (2019) 272–286, bes. 276.

<sup>20</sup> Vgl. grundlegend: Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 591–694; Renz, Andreas, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, 215–217; Troll, Christian W., Das Konzil und die Entwicklung der katholischen Sicht des Islam, in: Ansorge, Dirk (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, Münster 2013, 261–314.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt ausführlich: Middelbeck-Varwick, Cum Aestimatione, 16–28.

che *Lumen Gentium* (LG) gelesen werden. Denn sehr deutlich und explizit ist in LG 16 formuliert, dass die Muslime in den Heilswillen Gottes eingeschlossen sind:

„Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ (LG 16)<sup>22</sup>

Der muslimische Glaube wird zwar keinesfalls als gleichrangig erachtet, aber die Muslime werden als in die universale Heilsabsicht hineingenommen betrachtet, auch ihr Ursprung und Ziel liegt in Gott. Die Konzilstheologie hat insgesamt die vormals exkludierende Position der Katholischen Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen überwunden und zu einem Modell gefunden, das den muslimischen Glauben in die eigene Offenbarungswahrheit einschließt. Von immensem Gewicht ist hierbei die Aussage in LG 16, dass die Muslime „mit uns den einzigen Gott anbeten“.<sup>23</sup> Das kirchliche Lehramt sagt an dieser Stelle klar aus, dass es derselbe Gott ist, den Christ/innen und Muslim/innen bekennen. Dies geschieht, indem sie in ihrem Bekenntnis „den Glauben Abrahams“ und damit am Gott Israels festhalten.<sup>24</sup> Die Identität des einen Gottes von Juden, Christen und Muslimen steht außer Frage. Die Muslime bleiben zwar „Andersgläubige“, jedoch sind sie dies als Mit-Glaubende. Zudem erfolgt die Bestimmung Gottes als Schöpfer und Richter: Gott wird hierbei nicht nur als „einzig“ bezeichnet, sondern auch als „barmherzig“, also mit dem im Koran am häufigsten zur Beschreibung Gottes verwendeten Begriff, der zugleich ein zutiefst biblischer ist.<sup>25</sup> Trotz dieser weitreichenden Bestimmung in LG 16 bleibt zu

<sup>22</sup> Zitiert nach Hilberath, Bernd J. / Hünemann, Peter (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 1 (Dokumente), Freiburg i. Br. 2004, 100.

<sup>23</sup> Siebenrock verweist darauf, dass das Wort „nobiscum“ in LG 16 deutlich das monotheistische Bekenntnis der Muslime würdigt. Vgl. Siebenrock, *Kommentar*, 658, Fußnote 61. Siehe hierzu auch: Troll, *Konzil*, 268.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu weiterführend: Bechmann, Ulrike, *Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog*, Berlin 2019.

<sup>25</sup> Vgl. zur clementaren Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes in der islamischen Theologie: Korchide, Mouhanad, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. 2012. Zum biblischen Begriff vgl. z. B.: Kampling, Rainer, *Wer Barmherzigkeit seinem Nächsten verweigert, der verlässt des Allmächtigen Furcht* (Hiob 6,14). *Bibeltheologische Erwägungen zur Begründung einer Kultur der*

bemerken, dass sich NA 3 hinsichtlich der Offenbarungsfrage sehr zurückgehalten hatte, wenn es hier einleitend heißt: „Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat.“<sup>26</sup> Der Text beschränkt sich auf eine Gemeinsamkeit, die unstrittig ist: Aufgenommen wird lediglich, dass Gott zu den Menschen gesprochen hat – wie, wann und in welcher Weise dies erfolgt ist, wird hingegen nicht thematisiert. Weder zur islamischen Offenbarungsschrift, dem Koran, noch zum islamischen Propheten Muhammad findet sich eine Aussage. So bedeutsam es ist, dass die katholische Kirche an dieser Stelle festhält, dass es derselbe Gott ist, den die Traditionen bekennen, so problematisch bleibt dies, wenn danach gefragt wird, wie dies im Einzelnen angesichts der Vielfalt der Offenbarungsweisen zu verstehen ist. Auch die dem Konzil nachfolgenden Pontifikate führen dies nur unwesentlich weiter.<sup>27</sup> Und so verstärkt sich die bereits formulierte Frage: Wie weit trägt eigentlich die Annahme der Selbigkeit Gottes?

### 3.2 Zur Bedeutung der Israeltheologie für die Religionstheologie

Mit Blick auf das Judentum scheint die Ausgangslage einfacher, als mit Blick auf den Islam. Denn christlicherseits kann es *per definitonem* keine Gegensätzlichkeit zum Gott Israels geben.<sup>28</sup> Die theologische und historische Beziehung von Christentum und Judentum ist

---

Barmherzigkeit, in: Kampling, Rainer (Hg.), *Deus semper maior. Vom Bleibenden in den Zeiten* (FS G. Kardinal Sterzinsky), Berlin 2001, 88–101. Anlässlich des „Jahres der Barmherzigkeit“ der römisch-katholischen Kirche sind jüngst zahlreiche Publikationen zur Thematik hinzugetreten.

<sup>26</sup> Zitiert nach Hilberath / Hünermann (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 1 (Dokumente), 358.

<sup>27</sup> Vgl. CIBEDO e. V. (Hg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, zusammengestellt von Timo Güzelmansur, Regensburg 2009.

<sup>28</sup> Umgekehrt lautet auch in der jüdischen Stellungnahme zum Christentum „Dabru emet“ aus dem Jahr 2000 die erste These: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde, an.“ Zitiert nach: Kampling, Rainer / Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 9.

ohne Frage einzigartig und unterscheidet sich in ihrer Grundstruktur vom christlich-muslimischen Verhältnis. Doch sowohl das Neue Testament als auch die christliche Tradition haben ihr Verhältnis zum Judentum keinesfalls stets eindeutig festgeschrieben. Die abqualifizierende Betrachtung des Judentums als „Gesetzesreligion“, die die Kirchengeschichte durchziehenden antijüdischen Versuche, den alttestamentlichen „Gott der Rache und Gewalt“ dem neutestamentlichen „Gott der Liebe und Barmherzigkeit“ gegenüber zu stellen, konnten erst nach der Katastrophe der Schoah allmählich überwunden werden. Jede „Israelvergessenheit“ christlicher Theologie stellt jedoch zugleich das Bekenntnis des Einen in Frage. Das besondere Verhältnis von Kirche und Israel erschließt sich exemplarisch in Jesu Antwort auf die Frage nach dem ersten Gebot in Mk 12,28. Sie lautet: „Höre Israel, der Herr unser Gott, ist der einzige Herr.“ Die Antwort Jesu bringt nicht etwa eine lose Verbundenheit Jesu mit der Geschichte Israels zum Ausdruck, sondern er antwortet als frommer Jude mit einem Wort aus der Tora (Dtn 6,4). Der Vater Jesu ist der Gott Israels.<sup>29</sup> Dies steht gleichsam für die konstitutive Verwurzelung des christlichen Selbstverständnisses im Judentum. Wollte man in Abrede stellen, dass der Gott des Alten und Neuen Testaments derselbe ist, so nähme man dem christlichen Glauben sein Fundament.<sup>30</sup>

Das Konzil hat in NA 4 das antijüdische Paradigma der Substitution, Enteignung und Verwerfung verabschiedet. Eine entsprechende Revision der christlichen Lehre über das Judentum hat stattgefunden bzw. gehört zu den bleibenden Aufgaben christlich-theologischer Reflexion. Wenngleich zweifelsohne auch hier Problemüberhänge bestehen, so hat sich doch ein grundlegender Wandel vollzogen.<sup>31</sup> Das biblische Judentum – wie in anderer Weise auch das nachbiblische Judentum – besitzt für das christliche Selbstverständnis eine fundamentale Relevanz, „Israel“ ist und bleibt für die christliche Identität konstitutiv. Die jüdische Forschung hat ihrerseits verdeutlicht, dass auch das Judentum ohne das sich ausformende Christen-

<sup>29</sup> Vgl. Blum, Matthias, „Juden und Christen beten den gleichen Gott an.“ Ein Kommentar, in: Kampling, Rainer / Weinrich, Dabru emet – redet Wahrheit, 58–66.

<sup>30</sup> Vgl. Zenger, Erich, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

<sup>31</sup> Vgl. Renz, Andreas, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, 178–190.

tum nicht das wäre, was es ist.<sup>32</sup> Doch handelt es sich um eine asymmetrische Verwiesenheit. Denn: Die Ausformung von Identität und Differenz mag in Christentum und Judentum durchaus wechselseitig zu jeweiligen Grenzbestimmungen geführt haben und führen. Doch gilt diese Wechselseitigkeit nicht hinsichtlich der offenbarungstheologischen Grundannahmen; hier gibt es nur eine Beziehungsrichtung: Das biblische Israel ist und bleibt die Wurzel der Bestimmung des Verhältnisses vom Christentum zum Judentum. Der Bund mit dem „Volk Israel“ hat als niemals gekündigter, erster Bund Bestand. Er ist nicht im neuen Bund aufgehoben und nie widerrufen worden<sup>33</sup>, sondern Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi schreiben sich in die dem Volk Israel zugesagte Treue ein. Die bleibende Erwählung Israels ist damit auch eine der Christologie innewohnende Dimension. So bleiben für die gegenwärtige Dogmatik insgesamt viele Rückfragen, wenn es darum geht, zu erörtern, inwiefern der Monotheismus Israels mit dem Christentum eine trinitarische Fortbestimmung erfährt. Insgesamt ist für eine christliche Theologie in der Linie von *Nostra Aetate* heute klar, dass sie nur im Angesicht Israels unternommen werden kann. Hierbei kann die Israeltheologie nicht neben der Religionstheologie verhandelt werden, was wiederum wichtige Implikationen für ein christliches Verstehen des Islam hat. Was bedeutet nun aber der besondere Status, den das Judentum aus christlicher Perspektive besitzt, für das Gespräch mit Musliminnen und Muslimen über die Frage nach dem einen Gott? Wie verhält sich diese einmalige Beziehung zu der ganz anderen Beziehung? Anders gewendet:

#### 4. „... und der Gott des Koran?“ Zur Bedeutung der Israeltheologie für das christliche Verhältnis zum Islam

Eine einfache Antwort und durchaus zutreffende wäre zunächst der analoge Schluss: „Juden glauben ausdrücklich nicht an den trinitari-

<sup>32</sup> Vgl. hierzu z. B. die Arbeiten von Daniel Boyarin, David Flusser, Michael Signer, Israel Yuval – nicht zu vergessen auch Marianne Awerbuch. Für die christliche Theologie vgl. Frankemölle, Hubert, *Frühjudentum und Urchristentum*, Stuttgart 2006.

<sup>33</sup> Dies hält auch der Katechismus der Katholischen Kirche (1997) in Nr. 121 ausdrücklich fest: „denn der Alte Bund ist nie widerrufen worden.“, in: [http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_PX.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_PX.HTM) (23.05.2020).

schen Gott. Dennoch bekennt sich die Kirche zum Gott Israels. Entsprechend ist anzuerkennen, dass auch das radikal monotheistische Bekenntnis der Muslime auf denselben Gott zielt.<sup>34</sup> Jedoch ist damit kaum erschöpfend erörtert, was das christlich-jüdische Exklusivverhältnis für die Annahme, dass auch der Koran von Gott dem Einen und Einzigen spricht, bedeutet. Religionsgeschichtlich betrachtet, erweitert sich die Beziehungsgeschichte von Judentum und Christentum seit dem 7. Jahrhundert zu einer „Dreiecksgeschichte“, die von Beginn an ebenso von verbindender Nähe wie von überbietender Abgrenzung und Konkurrenz geprägt war. Anders als das Christentum beruft sich die dritte, hinzutretende Glaubensgemeinschaft nur mehr mittelbar auf die Heiligen Schriften der anderen beiden. Das „kanontheologische Argument“<sup>35</sup> ist für die Debatte um die Relationierung sehr bedeutsam: Während das Christentum mit dem Judentum bis heute die Hebräische Bibel teilt, besitzen Muslime keine gemeinsame Schrift mit den anderen beiden Religionsgemeinschaften. Jedoch ist der Koran keinesfalls eine von den biblischen Schriften losgelöste Offenbarungsschrift, sondern aus muslimischer Perspektive schließt der Koran „Tora“ und „Evangelium“ ein und erkennt damit die bereits an Juden und Christen ergangene Offenbarung zunächst als grundsätzlich identisch an. Recht allgemein kann angenommen werden, dass die Verkündigung des Koran durch Muhammad auf eine Situation traf, in der eine Kenntnis der biblischen Figuren sowie der Bräuche und Lehren der Juden und Christen vorausgesetzt werden konnte. Außer Zweifel steht, dass die Bücher der Bibel „zum Glaubensgut der Muslime gehören und mit dem Koran eine zusammenhängende Tradition bilden.“<sup>36</sup> Der Koran geht hierbei stets und durchgängig von der Identität des Gottes der Leute der Schrift mit dem sich im Koran offenbarenden Gott aus. Ein Beispiel für die vom Koran vielfach angenommene Identität mit den älteren Schriften und der damit unhinterfragten Selbigkeit Gottes:

---

<sup>34</sup> Körner, JHWH, 33.

<sup>35</sup> Bernhardt, Reinhold, Die Israeltheologie als Katalysator der Religionstheologie, in: epd-Dokumentation 27 (2012), in: online-extra Nr. 173 (2012), 13: [https://www.compass-infodienst.de/fileadmin/user\\_upload/Texte/Bernhardt\\_Judentum\\_Islam\\_Mission.PDF](https://www.compass-infodienst.de/fileadmin/user_upload/Texte/Bernhardt_Judentum_Islam_Mission.PDF) (23.05.2020).

<sup>36</sup> Schreiner, Stefan, Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans. Zur Wechselbeziehung zwischen Bibel und Koran, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Ucar, Bülent (Hg.), „Nahe ist Dir das Wort ...“. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 167–183, hier 169.

*Sure 2:136: „Sagt: ‚Wir glauben an Gott, an das, was zu uns, zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt, was Mose und Jesus gegeben wurde, was den Propheten gegeben wurde von ihrem Herrn. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm (Gott) ergeben.“*<sup>37</sup>

Die grundsätzliche Anerkennung der jüdischen und christlichen Offenbarungsschriften schien vor allem in den früheren Suren zunächst gar kein Problem zu sein: Vielmehr wurde die wesentliche Identität von Tora, Evangelium und Koran angenommen. Der Koran soll Juden und Christen an das erinnern, was ihnen von Gott schon mittels Tora und Evangelium gesagt wurde.<sup>38</sup> Der Koran versteht sich also als erinnernde Mahnung, Bestätigung oder auch Bekräftigung des zuvor Ergangenen. Tora und Evangelium gehen ihrerseits wiederum, so die Vorstellung des Koran, auf eine himmlische Urschrift, die *umm al-kitāb* (arab. „Mutter des Buches“), zurück. Dies impliziert selbstverständlich, dass der Gott, der sich im Koran offenbart und der Gott der „Schriftbesitzer“, der *ahl al-kitāb*, ein und derselbe ist. (Sure 29:46 *ilāhunā wa-ilāhukum wāḥid*)<sup>39</sup> Prinzipiell verkünden somit auch alle Propheten dieselbe Botschaft, die „nur“ erinnert werden muss und die im Kern lautet: „Es gibt keinen Gott außer Gott“. Denn das Bezeugen des *tawḥīd*, des Glaubens an den einen und einzigen Gott, steht im Zentrum der koranischen Offenbarung.

Doch auch wenn dies in Geltung bleibt, wandelt sich die Sicht auf die Schriftbesitzer in dem Maß, wie Muhammad Widerspruch erfährt und sich die Leute der Schrift ihm nicht einfach anschließen, sondern ihm die Anerkennung verweigerten. Insbesondere die Auseinandersetzung mit den jüdischen Stämmen von Medina spiegelt sich in den vielen Versen des Koran, es kommt zu schrofferen Abgrenzungen. Die „Leute der Schrift“ werden im Koran sodann mit

<sup>37</sup> Vgl. auch *Sure 3, 2–4; 11:17; 5:46–48; 41:43; 26:192.196.*

<sup>38</sup> Renz, Andreas, *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes, Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, 471.

<sup>39</sup> Felix Körner verweist darauf, dass die richtige Übersetzung heißen muss: „Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe“, und betont: „Der Verszusammenhang macht klar, dass ‚unser Gott und euer Gott sind jeweils einer‘ keine passende Übersetzung ist. Gemeint ist ‚sind ein und derselbe‘; denn es handelt sich um eine Aufforderung zur sachlichen Religionsdebatte, die Muslime mit der Erklärung eröffnen sollen, dass sie auch die Offenbarung der Juden und Christen anerkennen.“ Körner, *JHWH*, 32, Fußnote 4.

dem massiven Vorwurf der Schriftverfälschung konfrontiert, d. h., es wird ihnen – wiederum in recht unterschiedlichen Weisen – vorgehalten, sie hätten die *eine*, ursprüngliche Botschaft veruntreut. Den Christen wird unterstellt, sie hätten den wahren Ein-Gott-Glauben in ihren Schriften verfälscht. Die dem Propheten Muhammad von Gott zu verschiedenen Anlässen eingegebenen Worte sollen entsprechend das Frühere in Erinnerung rufen, so dass die Menschen rechtgeleitet werden. Das Offenbarungsgeschehen meint so also eine Rückkehrbewegung zur ursprünglichen *einen* Weisung: Es meint die Bestätigung der vorausgehenden Gesandten im Sinne einer wiederherstellenden Übermittlung der schon von ihnen bezeugten, aber der in Vergessenheit geratenen oder nicht richtig tradierten *einen* Wahrheit. Der Ton gegenüber Juden und Christen wandelt sich dementsprechend deutlich im Laufe der koranischen Offenbarung, das monotheistische Traditionsgut wird in Medina zum Streitobjekt konkreter Interpretationsgemeinschaften.<sup>40</sup>

Gültig ist fortan nur dasjenige der vorangegangenen Offenbarungsschriften, was dem Inhalt des Koran als letztgültiger Offenbarung nicht zuwiderläuft. Nach und nach wird so der Koran zum Maßstab der biblischen Schriften – während Tora und Evangelium zunächst (in Mekka) noch selbst als Maßstab der koranischen Offenbarung galten. Dennoch wird nicht grundlegend in Frage gestellt, dass die Leute der Schrift einen besonderen offenbarungsgeschichtlichen Status besitzen: Die Zeichen Gottes kamen ihnen zunächst zu und gelten ihnen gleichermaßen. Das faktisch Neue der koranischen Offenbarung wird als Restauration der ursprünglichen Kundgabe ausgegeben. Hingegen ist die Glaubensweise der Anderen, der Juden und Christen, gegenüber der Urschrift defizitär, wie der islamische Vorwurf der Schriftverfälschung zeigt: Die Leute der Schrift haben die ursprüngliche Botschaft, die zunächst an sie erging, nicht richtig bewahrt. Wenngleich der Koran selbst nun als Richtmaß gilt, bleibt die Bibel für ihn auch eine Verstehenshilfe.<sup>41</sup> So versteht sich der Koran selbst also nicht einfach als eine Fortschreibung der vorangegangenen Offenbarungen, sondern vielmehr auch als deren Korrektur. Insgesamt findet sich im Koran ein höchst ambivalentes Ver-

---

<sup>40</sup> Vgl. Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 27.

<sup>41</sup> Vgl. Schreiner, *Auslegung*, 12. Vgl. Sure 16:43; 10:94.

hältnis zu den Schriftbesitzern; die Berufung auf den gemeinsamen Ursprung wurde dennoch nicht revidiert.<sup>42</sup>

Die skizzierte interreligiöse Positionierung, die der Koran vornimmt, wirkt – einschließlich ihres Wechselspiels von Identität und Differenz – auf die christliche Verhältnisbestimmung zum Islam zurück. Hat sie in der Geschichte des Christentums aufgrund der mit ihr einhergehenden heilsgeschichtlichen Irritation vorwiegend zu einer einseitig negativen Wahrnehmung des Koran geführt, so liegen in ihr – nicht nur im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Betrachtung – doch Ansatzpunkte für eine grundlegende Neubewertung der islamischen Offenbarung. Zugleich bleibt die koranische Positionierung zweifelsohne eine herausfordernde Determinante des Dialogs.

##### 5. Das Bekenntnis zu dem einen Gott als Basis muslimisch-christlicher Verständigung

Es wurde verdeutlicht, dass eine Zentrierung der Annahme der Selbigkeit Gottes in den drei monotheistischen Traditionen es ermöglicht, viele Einzelfragen im Gespräch der islamischen Theologie in neuer Weise zu perspektivieren. Wenn christliche und muslimische Gläubige den Dialog mit dieser fundamentalen Gemeinsamkeit beginnen, so werden sich auch andere theologische Konstanten leichter ausmachen lassen. Dies gilt nicht primär, weil das jüdisch-christlich-muslimische Grundbekenntnis zur Einheit Gottes keine Alternative offen lässt, sondern weil diese fundamentale Gemeinsamkeit die interreligiöse Verständigung orientiert. Herausgestellt wurde auch die Bedeutung der Ersterwählung Israels und das daraus resultierende Näheverhältnis, das ein jüdisch-christliches Spezifikum bleibt, so dass die Israeltheologie in christlichem Selbstverständnis der Islamtheologie vorgeordnet ist. Der daraus resultierende „größere Abstand“ zur islamischen Tradition entspricht nicht dem Selbstverständnis des Koran, der Judentum und Christentum gleichermaßen als konstitutive Bezugsgrößen für sich benennt. Christlich unstrittig ist, dass Musliminnen und Muslime in die Zu-

---

<sup>42</sup> Vgl. Grünschloss, Andreas, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 114.

sage Gottes eingeschlossen sind, die in Jesus Christus offenbar wird. Zugleich kann Gott sich im Koran in anderer Weise zusagen, als dies christlich angenommen wird. So führt der Koran Menschen zu Gott, dem Einen, und bietet ihnen Rechtleitung und Weisung. In den Anfragen, die er der christlichen Theologie aufgibt, ruft er auch diese zur Antwort heraus. Hierbei ist die Verbindung im Glauben an den einen und einzigen Gott kein kleinster gemeinsamer Nenner, sondern verpflichtet zur gemeinsamen Suche nach dem, der seine Barmherzigkeit allen verheißen hat. So darf gehofft werden, dass der Dialog über den stets größeren Gott Nähe stiftet, Glaubenseinsichten vertieft und zur solidarischen Weggemeinschaft ermutigt. Zum Koran und zum Islam eine größere Nähe als bisher hinzuzugewinnen, steht der Besonderheit des christlichen Verhältnisses zum Judentum nicht im Wege. Beide Religionen können ohnehin nicht als Ganze „dem“ Christentum religionstheologisch zugeordnet werden. Immer gibt es Elemente, die verbinden, Elemente, die trennen, und es gibt im Laufe der gemeinsamen Geschichte Lern- und Transformationsprozesse. Den Dialog durch eine konturierte Einbeziehung der Israeltheologie zu verändern, ist ein solcher Lernprozess, der erst ganz am Anfang steht. Er wird sich mit den Menschen, die das Verstehen der Anderen suchen, verändern und, so Gott will, Früchte tragen.