

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

„Zwingst du denn die Menschen, dass sie gläubig werden?“ (Sure 10,99)¹

Glaubenkönnen in den monotheistischen Religionen

Jenseits der vieldiskutierten Frage nach der Religionsfreiheit, die für die interreligiösen Beziehungen weltweit derzeit von immenser Bedeutung ist, nimmt dieser Artikel die theologisch weiterreichende Frage nach der Glaubensfähigkeit des Menschen auf: In Judentum, Christentum und Islam wurde im Laufe der Jahrtausende umfangreich diskutiert, was Menschen zum Glauben an Gott führt. Alle drei monotheistischen Traditionen setzen hierbei voraus, dass das „Wort Gottes“ gehört und seitens des Menschen angenommen werden muss. Wie sich jedoch „glauben“ menschlich vollzieht, darüber finden sich innerhalb der jeweiligen Traditionen vielfältige Vorstellungen, oft gar von konfessionsbestimmender Bedeutung. – PD Dr. phil. habil. theol. Anja Middelbeck-Varwick ist Vertretungsprofessorin für Kath. Theologie an der Europa-Universität Flensburg. Zuvor war sie Juniorprofessorin für Systematische Theologie am Seminar für Kath. Theologie der Freien Universität Berlin. Nach einem Studium der Kath. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster wurde sie 2006 an der FU Berlin mit einer Arbeit zur Theodizee in Christentum und Islam promoviert. Ihre Habilitation im Fach „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ erfolgte 2017 an der Universität Salzburg mit der Schrift: *Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017. Zuletzt erschien: *zus. mit Christian Ströbele / Mohammad Gharaibeh / Amir Dziri (Hg.), Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie*, Regensburg 2018.

Der Ausdruck „glauben“ wird im deutschen Sprachgebrauch nicht nur in Bezug auf Gott verwendet, sondern ist sehr viel weiter gefasst. Auch im religiösen Sinn ist keinesfalls allgemeingültig bestimmbar, was das persönliche Gläubigsein und die Glaubensfähigkeit von Menschen kennzeichnet. Was führt Menschen zum Glauben (an Gott) und inwiefern sind sie darin frei? Die christlich-theologische Tradition hat mit ihrer auf Augustinus zurückgehenden Unterscheidung des Glaubens als *fides qua* (Glaubensakt) und *fides quae creditur* (Glaubensinhalt) eine grundlegende Bestimmung vorgenommen, die die hier aufzunehmende Thematik orientieren kann.²

¹ Hier und im Folgenden in der Übersetzung von Hans Zirker, *Der Koran*, Darmstadt 2010: „Wenn dein Herr wollte, würden allesamt auf der Erde glauben. Zwingst du denn die Menschen, dass sie gläubig werden? Glauben kann jemand nur mit Gottes Erlaubnis. Er legt Gräuel auf die, die nicht verstehen.“ (Sure 10,99–100).

² Von Augustinus stammt auch die Formel „*credere Deum, Deo, in Deum*“, die in der Scholastik geläufig wird. Die Unterscheidung differenziert zwischen drei Weisen, wie sich der Glaubensakt auf Gott beziehen kann: 1. Glauben, dass Gott ist (Existenz), 2. Glauben, dass wahr ist, was Gott sagt (Wahrhaftigkeit der Offenbarung) und 3. Gott (liebend) vertrauen. Vgl. Christoph Böttigheimer, *Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg/Br. 2016, 48–51; vgl. Augustinus, *De Trin.* XIII, 2

Wenngleich Glaubensakt (existenzieller Glaubensvollzug) und Glaubensinhalt einander wechselseitig bedingen, soll im Folgenden doch vor allem das, was die Tradition mit dem *Glaubensakt* zu fassen suchte, vergleichend mit jüdischen und islamischen Deutungen betrachtet werden.

1. Glaube – eine begriffliche Annäherung

Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) versuchte eine religionswissenschaftliche Differenzierung des Glaubensbegriffes, um Engführungen zu vermeiden und um den Religionsbegriff hierdurch zu ersetzen.³ Sein Anliegen bestand darin, die religiösen „Innenperspektiven“ und die diversen „Außenperspektiven“ angemessen unterscheiden zu können. Hierzu differenzierte er zwischen „*faith*“ und „*belief*“: Während „*faith*“ eine ganzheitliche personale Orientierung, die innere religiöse Bindung eines Menschen meint, bezeichnet „*belief*“ bestimmte Überzeugungen, die ein Mensch auch ohne „*faith*“ äußern kann.⁴ Smith zufolge verfügt jeder Mensch über die Fähigkeit zu „*faith*“ als „Fähigkeit zu religiösem Leben und Erleben“ und „essentielle menschliche Qualität“.⁵ Doch im Unterschied zur wechselseitigen Bezogenheit von Glaubensakt und Glaubensinhalt sind *faith* und *belief* eher Differenzbegriffe: Der Kontext, also bestimmte religiöse Ideen, die jemand für wahr hält (ohne immer schon personal involviert zu sein), ist das, was „*believing*“ ausmacht. Das Bewusstsein religiöser Vielfalt könne so artikuliert werden, dass es „in positiver Weise zum Ausgangspunkt einer neuen intellektuellen Konzeptualisierung von ‚*faith*‘ – ‚the faith of all of us‘ – wird [...]“.⁶ Für Smith gibt es entsprechend „*faith*“ außerhalb der eigenen religiösen Tradition: Einen authentischen Transzendenzbezug könne man christlich auch für die anderen Traditionen annehmen. Smiths Verständnis von „*faith*“ hat schon bald Kritik hervorgerufen und konnte sich religionswissenschaftlich nicht durchsetzen.⁷ „Smiths Studien öffneten aber

(PL 42, 1016f.). Dementsprechend sind *notitia* (Wissen), *assensus* (Zustimmen) und *fiducia* (Vertrauen) des Menschen zu unterscheiden. Schon hierin zeigt sich, dass Glauben nicht einfach als Gegensatz zur Erkenntnis verstanden werden kann.

³ Vgl. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991; ders., *Belief and History*, Charlottesville 1977; ders., *Faith and Belief*, Princeton 21987. Weiterführend: Andreas Grün-schloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie*. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994. Vgl. zum Folgenden: Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 276–280.

⁴ Vgl. Smith, *Faith* (s. Anm. 3), 12.

⁵ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (s. Anm. 3), 281; vgl. Smith, *Faith* (s. Anm. 3), 129.

⁶ Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (s. Anm. 3), 280.

⁷ „Zur anthropologischen Universalie hypostasiert, kann er den religionswissenschaftlichen Diskurs sehr leicht in normativ-religiöse oder philosophische Fahrwasser steuern. Smiths vergleichende Studien zu ‚Glaube‘ sind dem nicht entgangen: Seine ‚Pistologie‘ reduziert die begriffliche Vielfalt auf das Ereignis einer religiösen ‚Erfahrung‘ (vgl. Waardenburg: *religious meaning*) und ein entsprechendes inneres Antwortverhalten (*human response to transcendence*). Als ursprünglich intendierter Ersatz für den Religionsbegriff konnte sich Smiths Unterscheidung zwischen dem ‚personal faith‘ und der in äußeren

den Blick dafür, dass der wissenschaftliche Zugriff auf die Glaubensweisen der Menschheit im Gefolge der Aufklärung meist unter einem einseitig rationalistischen Gesichtspunkt erfolgte.“⁸

Innerhalb der jüngeren religionsbezogenen Forschung werden sodann non-kognitive Dimensionen des Glaubens einerseits und kognitive Dimensionen andererseits in größerer Ausgewogenheit betrachtet. Im Nachdenken über die menschliche Glaubensfähigkeit ist jedoch nicht nur die Gewichtung dieser Dimensionen auszuloten. Die Annahme und Wahrung eines bestimmten Glaubens ist heute viel stärker vom eigenen Entscheiden mitbedingt. Während christlicherseits z. B. die Heilsfrage in den vorangegangenen Jahrhunderten vor allem von der Frage nach der eigenen Heilsgewissheit, der Bestimmtheit zum Heil im Deutungshorizont der eigenen Glaubensform, geprägt war, kommt heute der Wahl der potentiell „besseren“ Religion weitaus größere Bedeutung zu. Diese Bewusstseinsverschiebung vollzieht sich schon im Laufe der Neuzeit, wie Lessings „Nathan der Weise“ (1797) in der Frage des Sultans Saladin vor Augen stellt:

„Von diesen drei Religionen kann doch eine nur die wahre sein. – Ein Mann wie du bleibt da nicht stehen, wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt, bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern. Wohlan! So teile deine Einsicht mir denn mit.“⁹

2. „Du wirst gewollt für die Verbundenheit“ (M. Buber) – Jüdisch glauben

In der Hebräischen Bibel bedeutet „Glauben“ (*'mn*) „jemandem Vertrauen schenken“, aber auch „beständig beistehen“ oder „sich zuverlässig erweisen“. Anders gesagt:

„Da sich der Bundesgott vor allem als der rettende und schützende erweist, ist Glaube, im jüdischen Verständnis, wie Martin Buber betonte, wesentlich *emuna*, ein Akt der Verankerung in der unverbrüchlichen Gotteswirklichkeit.“¹⁰

Gläubigsein ist wesentlich Gottesverbundenheit. Vielfach wird sogar die Wirksamkeit der Verheißungen Gottes daran gebunden, dass die Menschen Gott Vertrauen entgegenbringen. Das glaubende Vertrauen ist eine Antwort auf die Verheißungen Gottes. Doch auch der Umkehrfall gilt: Wer

Formen und ‚beliefs‘ geronnenen ‚cumulative tradition‘ daher nicht durchsetzen“. Andreas Grün-schloß, Glaube. I. Zum Begriff. 1. Religionswissenschaftlich, in: RGG Bd. 3, Stuttgart 2008, 940–943, hier 942.

⁸ Grün-schloß, Glaube (s. Anm. 7), 942. Vgl. Smith, The Meaning and End of Religion (s. Anm. 3), hier 170–192.

⁹ Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, Stuttgart 2013, 3. Aufzug, 5. Auftritt.

¹⁰ Eugen Biser, Glaube/Vertrauen. A. Aus katholischer Sicht, in: NHTHG (Neuausgabe 2005), Band 2, 17–24, hier 18.

gerecht handelt, darf das Verheißene erwarten.¹¹ Im glaubenden Vertrauen birgt sich der Mensch in Gott, der ihm Schutz und Rettung zuteilwerden lassen will:

„Dieses ‚sich bergen‘ in Gottes Huld und Schutz (Schnackenburg) gewann im Spätjudentum gegensätzliche Konnotationen: Einerseits verband sich der Glaube mit der quasipersonal verstandenen Weisheit, andererseits mit dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz. Bestimmend blieb jedoch die Vertrauenskomponente; denn ‚glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.‘ (Jes. 7,9)“¹²

Für das nachbiblische Judentum bleibt das Vertrauen auf Gott und seine Treue wesentliches Kennzeichen von „Glaube“. Gläubig ist, wer sich Gott zuwendet, seiner Weisung folgt und sich auf ihn verlässt. Vielfach wird in der jüdischen Tradition die Einzigkeit Gottes als Grund für das Halten der Gesetze angeführt: Das vom Schöpfer der Welt gegebene Gebot ist Ausdruck seiner Fürsorge für die Menschen und ihre Lebensbereiche.¹³ Das gläubige Vertrauen auf den ewigen und einen Schöpfergott führt dazu, dass Menschen sich nicht von der Treue zu seinen Geboten abbringen lassen, ist doch ihre Befolgung eine Israel entsprechende Antwort. Umgekehrt gilt jedweder Götzendienst als Widerspruch zum jüdischen Glauben, als Leugnung der Tora: Der Gottes Einzigkeit bekennende Ruf „Höre Israel“ (Shema)¹⁴, Grundpfeiler des jüdischen Gebets und der Liturgie, bringt dies zum Ausdruck. Seine Rezitation war als antikes Gebet vor allem eine gemeinschaftliche Glaubensformel, die die jüdische Identität ausformte.¹⁵

Seit dem 20. Jahrhundert können für das Verständnis von „Glaube“ im Judentum – grob gesprochen – zwei Richtungen ausgemacht werden. Während die eine das Halten der Weisungen deutlich priorisiert, ordnet die andere dem die Gottesverbundenheit stärker vor:

„Im jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts wirkt einerseits die maimonidische Tradition nach, dessen Glaubensartikel immer wieder neu interpretiert als Essenz jüdischen Glaubens dargestellt werden, so etwa durch Louis Jacobs oder Shalom Ben Chorin. Auf der anderen Seite haben Autoren wie F. Rosenzweig, M. Buber oder A. J. Heschel wieder viel stärker anstelle eines Glaubens an bestimmte Inhalte den Glauben als vertrauensvolle Beziehung zu Gott [...] und als Wille, Gott treu zu sein, in den Vordergrund gerückt.“¹⁶

¹¹ Schlüsselstellen sind Jes 7,9; 26,16; Gen 15,4; Hab 2,4 und 2 Chr 20,20. Vgl. Otto Kaiser, Glaube. II. Altes Testament, in: RGG Bd. 3, Stuttgart 2008, 944–947, hier 945. In 2 Chr 20,20 heißt es zum Beispiel: „Glaubt Jahwe, eurem Gott, so werdet ihr bestehen. Glaubt seinen Propheten, so werdet ihr gerettet.“

¹² Biser, Glaube (s. Anm. 10), 18.

¹³ Vgl. Günter Stemberger, Glaube. VI. Judentum (1. Antike), in: RGG Bd. 3, Stuttgart 2008, 977–979, hier 978.

¹⁴ Dies sind die Anfangsworte von Dtn 6,4–9: „Höre Israel, der Herr, dein Gott, ist einer.“

¹⁵ Vgl. Andrea Doeker, Das Gebet als geprägte Sprache. Jüdisches und christliches Gebet als Konstituierung von Identität, in: Albert Gerhards / Stephan Wahle (Hg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn 2005, 15–61, hier 16–17.

¹⁶ Günter Stemberger, Glaube. VI. Judentum (2. Mittelalter und Neuzeit), in: RGG Bd. 3, Stuttgart 2008, 979–981, hier 980.

Vor allem für die erste Richtung ist das Denken Moses Maimonides' prägend: Maimonides hatte – in Auseinandersetzung mit Christentum und Islam und der hier in neuer Weise zum Thema werdenden Frage nach der Vernunftgemäßheit des Glaubens – betont, dass die Offenbarungswahrheit erst dann vollkommen geglaubt werde, wenn der Verstand sie durchdrungen habe.¹⁷ In allen größeren religionsphilosophischen Abhandlungen des Mittelalters fand sich fortan eine Auseinandersetzung mit der von Maimonides erstellten Liste von 13 Glaubensartikeln, die dieser als Minimalbestimmung des „Glaubenswissens“ festgelegt hatte.¹⁸

In der Neuzeit trat in dieser Linie zunächst ein Verständnis des Glaubens in den Vordergrund, das vor allem das Vertrauen in die göttlichen Verheißungen, Gebote und Verordnungen meinte: Moses Mendelssohn vertrat die Position, dass nur bestimmte Gesetze offenbart seien, in denen das spezifisch Jüdische zu finden sei.¹⁹ Entsprechend ist das Judentum für ihn – im Gegensatz zum christlichen Selbstverständnis – nicht geoffenbarte *Religion*, sondern geoffenbartes *Gesetz*. Die ewigen Wahrheiten seien in der Vernunft des Menschen angelegt, d. h. „allezeit durch Natur und Sache, nicht Wort und Schriftzeichen“ geoffenbart.²⁰ Diese Verordnungen könne die Vernunft erschließen; anderer Lehrsätze bedürfe es nicht. Es gehe demzufolge nicht darum, etwas zu glauben, sondern darum, zu handeln und die eigene Lebensführung entsprechend auszuformen: Aufgegriffen wurde dies in der jüdischen Orthodoxie, die die Orthopraxie als Kern der jüdischen Religion in den Vordergrund rückte.²¹ Die Rituale als wesentlicher Bestandteil der eigenen jüdischen Existenz dienten zum einen der Kontinuität von Erinnerung und zum anderen der „kollektiven und individuellen Vergewisserung des Jüdischseins und wurde zu einem Unterscheidungsmerkmal“²².

Dem Reformjudentum, also der zweiten Richtung, kam im Ausgang der Aufklärung nun die Aufgabe zu, ein tragfähiges Offenbarungs- und Traditionskonzept zu entfalten. Es hob zunächst viel stärker den Vorrang des *Glaubens* vor den Geboten hervor, um die Möglichkeit der Veränderbarkeit anhand der historisch-kritischen Methoden zu legitimieren und die religiöse Weiterentwicklung – auch der halachischen Gesetze – anzuzeigen: Abraham Geiger bemühte sich um eine entsprechende Erneuerung des Judentums, dem Leitspruch „durch Wissen zum Glauben“ folgend, mittels der Wiederentdeckung der jüdischen Ursprünge in ihrer Bedeutung für die

¹⁷ Vgl. Stemberger, Glaube. VI. Judentum (2. Mittelalter und Neuzeit) (s. Anm. 16), 979.

¹⁸ Vgl. Stemberger, Glaube. VI. Judentum (2. Mittelalter und Neuzeit) (s. Anm. 16), 980.

¹⁹ Vgl. Stemberger, Glaube. VI. Judentum (2. Mittelalter und Neuzeit) (s. Anm. 16), 980.

²⁰ Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, hg. von Michael Albrecht, Hamburg 2005, 90.

²¹ Vgl. Stemberger, Glaube. VI. Judentum (2. Mittelalter und Neuzeit) (s. Anm. 16), 980.

²² Rainer Kampling, Memorialkulturen („Gedächtnis und Erinnerung“), in: Christina von Braun / Micha Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Köln 2018, 211–226, hier 219.

Gegenwart sowie der Herausarbeitung der Spezifika des jüdischen Glaubens. Er lehnte sodann auch den Begriff eines „Dogmas“ (im Sinne fixer Glaubenssätze einer abgeschlossenen Dogmatik) für das Judentum ab²³ und plädierte für eine Liberalisierung bzw. zeitgemäße Anpassung des Gesetzes, indem er zwischen „universalen Werten“ und „historisch bedingten Geboten“ unterschied. Als Historiker unterstrich er zudem, dass alles Vorfindliche geworden sei und daher keine bindende Kraft besitze.²⁴ Gleichwohl verneinte Geiger die religiöse Bedeutung der heiligen Texte als „Urkunden vom Geist des Judentums“ nicht.

Der große Rabbiner und Gelehrte Leo Baeck legte seinerseits eine vielbeachtete moderne Interpretation des Judentums vor.²⁵ Für Baeck gilt:

„Im Zentrum der jüdischen Religion steht weder das Dogma noch die religiöse Innerlichkeit, sondern die sittliche Tat als Antwort auf Gottes im Gebot offenbarten Willen, der auf Gerechtigkeit in der Welt zielt.“²⁶

In anderer Akzentuierung bringt wiederum Martin Buber sehr verdichtet Glaube als eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott zum Ausdruck. Für Buber ist das „Religiöse“ nicht die Ausnahme, wie er am Beispiel einer bestimmten Begegnung im Nachhinein erkennt:

„Seither habe ich jenes ‚Religiöse‘, das nichts als Ausnahme ist, Herausnahme, Heraustritt, Ekstasis, aufgegeben oder es hat mich aufgegeben. Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. Das Geheimnis tut sich nicht mehr auf, es hat sich entzogen oder es hat hier Wohnung genommen, wo sich alles begibt wie es sich begibt. Ich kenne keine Fülle mehr als die Fülle jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung. Weit entfernt, ihr gewachsen zu sein, weiß ich doch, daß ich in Anspruch angesprochen werde und in der Verantwortung antworten darf, und weiß, wer spricht und Antwort heischt. Viel mehr weiß ich nicht. Wenn das Religion ist, so ist sie einfach alles, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache. Hier ist Raum auch für ihre höchsten Gestalten. Wie wenn du betest und dich damit nicht von diesem deinen Leben entfernst, sondern eben betend meinst, und sei es nur, es herzugeben, so

²³ Vgl. Stemberger, Glaube. VI. Judentum (2. Mittelalter und Neuzeit) (s. Anm. 16), 980. Geiger hielt dabei sehr wohl an den spezifischen „Grundlehren“ des Judentums fest; vgl. zum Diskurs weiterführend: René Buchholz, Ein jüdisches Aggiornamento. Reformdebatten im Judentum der frühen Moderne, in: Reinhold Boschki / René Buchholz (Hg.), Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Münster - Berlin 2014, 119-139. Zur vielfach diskutierten Frage, ob es verbindliche Grundsätze des Glaubens im Judentum gebe, vgl. zudem auch Baecks grundlegenden Beitrag: Leo Baeck, Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen?, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 70 (1926), 225-236.

²⁴ Dies schreibt er in einem Brief an einen engen Freund: Vgl. Abraham Geiger, Brief an Joseph Dérenbourg vom 8. November 1836, in: Abraham Geigers Briefe an Joseph Dérenbourg, hg. von Ludwig Geiger, in: Allgemeine Zeitschrift des Judentums 60 (1896), Nr. 14, 165.

²⁵ Vgl. vor allem: Leo Baeck, Vom Wesen des Judentums, Darmstadt 1905 (überarbeitete Auflage 1921; Reprint der 6. Auflage Wiesbaden o. J.). Diese Schrift kann als „Grundtext des jüdisch-liberalen Selbstverständnisses im 20. Jahrhundert“ gelten, wie Karl Kardinal Lehmann 2006 anlässlich seiner Auszeichnung mit dem Abraham-Geiger-Preis formulierte. Vgl. https://www.compass-infodienst.de/fileadmin/user_upload/Texte/Lehmann_Geiger-Preis.pdf [abgerufen: 20.05.2018].

²⁶ Christian Wiese, Leo Baeck, in: Andreas Kilcher / Otfried Fraisse (Hg.), Metzler Lexikon jüdischer Philosophen, Stuttgart 2003, 328-332, hier 330.

auch im Unerhörten und Überfallenden, wenn du von Oben angerufen wirst, angefordert, erwählt, ermächtigt, gesandt: du mit deinem sterblichen Stück Leben bist gemeint, dieser Augenblick ist nicht davon herausgenommen, er lehnt sich ans Gewesene an und winkt dem noch zu lebenden Rest, du wirst nicht in einer unverbindlichen Fülle verschlungen, du wirst gewollt für die Verbundenheit.“²⁷

3. Jesus ist der „lebendige Glaube“ - Christlich glauben

Wenn mit Blick auf das Alte Testament wesentlich vom Glauben als Gottesverbundenheit gesprochen wurde, so ist dies ohne Frage auch für den Glauben Jesu charakteristisch. Als gläubiger Jude vertraut Jesus auf Gott, den er „Vater“ nennt und zu dem er in einem besonderen Näheverhältnis steht, das sein Leben und Handeln bis in den Tod hinein prägt: In vollkommener Weise überlässt sich Jesus Gott und ist Mensch für andere. Er wendet sich den Marginalisierten seiner Zeit zu, den Armen, den Kranken, den Gescheiterten, und lässt durch sein befreiendes Handeln die liebende Zuwendung Gottes erfahrbar werden. Sein als Selbsthingabe gedeuteter Tod am Kreuz bleibt hierbei kein trauriger Endpunkt: Die Evangelien bezeugen die Auferstehung Jesu – der Glaube daran wird zum Grundstein des Christusbekenntnisses. In Jesu Leben, Tod und Auferstehung wird also die Nähe Gottes in einzigartiger Weise erfahrbar, sie zeigt sich in seinem „Menschsein für andere“ in besonderer Verdichtung, sodass Gott in Jesus Christus „offenbar wird“. Der christliche Glaube hat die sich in Jesus vollziehende Selbstzusage Gottes, seine Menschwerdung und die durch ihn geschehene erlösende Befreiung aller Menschen, zum Ausgangspunkt. Daher ist für das Gläubigsein von Christinnen und Christen der Glaube Jesu nicht „nur“ Vorbild für die Nächstenliebe, sondern zugleich ist Jesus der entscheidende Grund des Glaubens. Dieser Glaube befähigt zum Guten, zu Taten der Liebe. Er verbindet die Gläubigen mit Gott und untereinander und ist doch unverfügbar, da er von Gott her auf uns zukommt. Entsprechend heißt es im Galaterbrief:

„Wir aber vertrauen darauf, dass wir durch den Glauben an Jesus Christus von Gott angenommen werden. Er hat uns ja durch seinen Geist diese Hoffnung geschenkt. Wenn wir mit Jesus Christus verbunden sind, ist es völlig gleich, ob wir beschnitten oder unbeschnitten sind. Bei ihm gilt allein der Glaube, der sich in Taten der Liebe zeigt.“ (Gal 5,5f.)

Die Erfahrbarkeit der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit in Jesus Christus bewegt zum Glauben, führt zur „Gotteskindschaft“.²⁸

In der Ausgestaltung des Glaubensbekenntnisses und den Abgrenzungsprozessen im Rahmen der frühchristlichen Dogmenbildung formulierte und definierte die Alte Kirche die Glaubensinhalte mit großer Sorgfalt.

²⁷ Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 1997, 158-159.

²⁸ Vgl. Biser, *Glaube* (s. Anm. 10), 18.

Demgegenüber spielte die Analyse des Glaubensaktes kaum eine Rolle. Doch dementsprechend nannte z. B. Ignatius von Antiochien – in einer prägend werdenden und bis heute hilfreichen Wendung – Jesus den „lebendigen Glauben“.²⁹ In der Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der Neuzeit verlagerte sich die Frage vollends: Die Glaubensbegründung (nicht der Glaubensakt) wurde das eigentliche Thema. Wenn der Terminus Offenbarung innerhalb der katholischen Theologie heute wesentlich als *Selbstmitteilung* Gottes in Jesus Christus definiert wird, so ist auch dies vor allem ein Ergebnis der Theologie des 20. Jahrhunderts. Doch zuerst ist „Offenbarung“ ein neuzeitliches Zentralthema. In Abwehr der Offenbarungskritik der Aufklärung hatte das kirchliche Lehramt im I. Vaticanum (1869/1870) „Offenbarung“ erstmals gegen rationalistische wie fideistische Entwürfe expliziert und in neuscholastischer Konzeption als „übernatürliche“ göttliche Belehrung festgeschrieben.³⁰ Offenbarung wurde hier im Rahmen des sogenannten „instruktionstheoretischen Modells“ bestimmt.³¹ Abgelöst wurde dieses Modell vom sogenannten „kommunikationstheoretisch-partizipativen“ Modell³² des II. Vaticanums: In der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (1965) wird ein neues, „personalistisches“ oder auch „dialogisches“ Offenbarungsverständnis eingeführt, das Offenbarung als *Selbstmitteilung* Gottes in der Geschichte versteht. Die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus fasst DV 2 wie folgt:

„In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“³³

Jesus Christus ist hierbei „Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung“, so dass Gottes Offenbarung in Jesus Christus Gottes Selbstoffenbarung ist.³⁴ *Selbstmitteilung* meint folglich, dass Gott *sich selbst* mitteilt, also nicht nur etwas erschließt, sondern Teilhabe an seiner Erlösungswirklichkeit ge-

²⁹ IgnSm10, I, vgl. Biser, Glaube (s. Anm. 10), 19.

³⁰ Dogmatische Konstitution *Dei Filius* vom 24. April 1870; vgl. v. a. DH 3004–3007, vgl. Hermann Josef Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „*Dei Filius*“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburger Theologische Studien 87), Freiburg/Br. u. a. 1968.

³¹ Vgl. Michael Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2009, 82.

³² Vgl. Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Hg.), Handbuch für Fundamentaltheologie. Bd. 2, Stuttgart 1985, 60–83, hier 64–66.

³³ Zitiert nach: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. 1981, 367f.; vgl. Jürgen Werbick, Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs ‚Selbstoffenbarung Gottes‘ – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: ders. (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (Quaestiones disputatae 129), Freiburg/Br. u. a. 1991, 187–245.

³⁴ Vgl. Helmut Hopping, *Dei Verbum*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3, Freiburg/Br. u. a. 2005, 697–831, hier 736–737.

währt.³⁵ Ein solches Offenbarungsverständnis kennzeichnet zudem, dass die Anrede Gottes, auf die eine menschliche Antwort und freie Zuwendung folgen kann, den Ausgangspunkt bildet. Gott ist der Zukommende, der geschichtlich in Beziehung tritt, der zur Wahrheit und zum Leben einlädt.³⁶

Die Engführung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses hatte darauf hingedeutet, dass der Offenbarungsbegriff *notwendig* zum Erfahrungsbegriff ins Verhältnis gesetzt werden muss, um umfassend und angemessen bestimmt werden zu können.³⁷ Offenbarung – und damit auch der Glaube von Menschen – ist auf die Dimension der Erfahrung verwiesen, wie die biblischen Texte wissen. In ihnen lässt sich kein einheitlicher Terminus zur Bestimmung des Offenbarwerdens des Göttlichen benennen.³⁸ Am ehesten kann das Konzept der „Epiphanie“, der Erscheinung der göttlichen Wirklichkeit, als zentrales biblisches Grundmodell gelten: Wie schon in der Geschichte Israels wird im NT in Jesu Verkündigung und Handeln, im Gesamtzusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu, das Heil für alle Menschen *epiphan*.³⁹ Wenn „Offenbarung“ biblisch also als Epiphanie der einen, umfassenden Heilswirklichkeit Gottes verstanden werden kann, so lässt sich dies wiederum mit dem Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung, wie es das II. Vaticanum bestimmt hatte, zusammenschließen. Für den christlichen Glauben bedeutet dies, dass ein satzhafter Bekenntnisglaube allein nicht genügt. Zugleich kann der Erfahrungsglaube nicht vom Inhalt der Erfahrung absehen und wird diese zu deuten und zu verstehen suchen.

4. Ergebung (islām) ist Glaube (imān) – Muslimisch glauben⁴⁰

Der Koran geht von einer natürlichen Ausrichtung des Menschen auf Gott (*al-fiṭra*) aus:

„So richte dein Gesicht auf die Religion als ein aus innerstem Wesen Glaubender gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat! Bei Gottes Schöpfung gibt es keine Änderung. Das ist die rechte Religion.“⁴¹

³⁵ Vgl. Seckler, Begriff (s. Anm. 32), 67.

³⁶ Zur weiterführenden Reflexion vgl. Thomas Pröpper, „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Br. u. a. 2001, 40–56, hier 42.

³⁷ Vgl. z. B. Edward Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg/Br. 1977.

³⁸ Christoph Dohmen, Offenbarung. II. Biblisch-theologisch, 1. Altes Testament, in: LThK Bd. 7, Freiburg/Br. 2006, 985–986, hier 985.

³⁹ Vgl. Lk 24,13–53; 1 Kor 15,3–8; Joh 1,1–18 u. a. m.

⁴⁰ Zu einigen Passagen dieses Abschnittes vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Cum Aestimatione. Eine christliche Islamtheologie, Münster 2017, Kap. IV.

Gott hat den Menschen seiner Natur nach zum Muslim geschaffen, der Mensch findet sich von vornherein als „natürlich“ auf Gott ausgerichtet vor. Ausgegangen wird von einer in jedem Menschen von Gott grundgelegten Religion. Wichtig ist hier, dass im Arabischen der Begriff „*dīn*“ für Religion verwendet wird, also vielmehr „Glaube“ bzw. „Ergebenheit“ gemeint ist. Die Hingabe an Gott, das stete Sich-Zuwenden zu Gott kann als die Grundbewegung des islamischen Glaubens betrachtet werden:

„Die Selbstbezeichnung ‚Ergebung‘ (*islām*) verweist auf ein Glaubensverständnis, das im Gottvertrauen wurzelt. [...] Glaube (*imān*) bedeutet Zustimmung mit dem Herzen, Bekenntnis mit der Zunge und Verrichtung der geforderten Werke, heißt es im Hadith. Das Verhältnis von *islām* und *imān* wurde häufig diskutiert: Ist jeder Muslim per se ein ‚Gläubiger‘ (*mumin*), darf er das überhaupt von sich sagen, kann der Glaube zu- oder abnehmen?“⁴²

Der *al-fiṭra*-Gedanke der geschöpflich angelegten Hinordnung zu Gott ist eine Art allgemeine Offenbarung, die an den Menschen grundlegend ergangen ist, sodass er sich nur auf sich selbst besinnen muss, um dies zu erkennen. Rechtgeleitetes Menschsein bedeutet im Wesentlichen die Annahme der Geschöpflichkeit, die Hinwendung zum Schöpfer und die Annahme seines Willens. Rechtleitung setzt Glauben voraus. Die Ergebenheit in Gott meint dann vor allem, Gott Dank und Ehre zu geben. Wenn in der Eröffnungssure die Bitte, auf geradem Weg geführt zu werden,⁴³ formuliert wird, so ist deutlich, dass es hierfür der göttlichen Leitung und Begleitung bedarf.

Im Koran sind die Gottesfürchtigen diejenigen, die den Koran befolgen und das Gebet verrichten, wie exponiert schon zu Beginn der zweiten Sure betont wird (2,2–3.5), persönlicher Glaube und Gebet sind hier konstitutiv aneinander gebunden.⁴⁴ Bestimmend für beide ist die unlösbare Verwobenheit der Hinwendung zu Gott und der Annahme der Rechtleitung: Gott sorgt für die Menschen, sie sind ihm zu Dank für seine gute Weisung verpflichtet, denn diese bestärkt sie im Guten. Der zentrale Glaubensinhalt (Es gibt keinen Gott außer Gott) und darin die Gott-Mensch-Relation (Gott ist größer) finden in der Gebetsform Ausdruck. Auch die jeder Rezitation vorausgehende Eröffnungssure (*al-fātiha*) geht von einer sehr konkret geordneten Gott-Mensch-Relation aus.⁴⁵ Diese wird in den Gebetshandlungen

⁴¹ Vgl. Sure 30,30; parallel auch Sure 10,105. Dazu weiterführend: Rüdiger Braun, *Fides und Fitra – Glaubensvergewisserung und Alterität im muslimischen Dialog mit dem Christentum*, Erlangen 2009.

⁴² Grünschloß, *Glaube* (s. Anm. 7), 941.

⁴³ „Führe uns den geraden Weg, den Weg, derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die nicht irregehen!“ (Sure 1,6–7 [*al-fātiha*]).

⁴⁴ Deutlich und bedeutsam auch Sure 30,30–31. Umgekehrt heißt es in Sure 40,50: „Das Rufen der Ungläubigen aber geht ganz irre.“

⁴⁵ Vgl. hierzu grundlegend Andreas Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, hier 367–375.

ausgedrückt: Berührt die Stirn der Betenden den Boden, ist also der höchste Punkt der Menschen am tiefsten geneigt, wird der Lobpreis Gottes gesprochen. Der Mensch erfährt sich als Geschöpf und Diener Gottes und preist die Größe Gottes, des Schöpfers, dem er sich verdankt. In der Niederwerfung (arab. *as-sağda*) übergeben sich die Gläubigen Gott und überantworten sich seiner Rechtleitung und finden sich darin Gott angenähert, gar am nächsten.⁴⁶ Der Koran kennt entsprechend die Wendung: „Wirf dich nieder und nähere dich Gott.“ (Sure 96,19) Die Annäherung erfolgt aber nicht mittels der Niederwerfung und Konzentration auf Gott, sondern in ihr kann erfahren werden, dass Gott immer schon nahe ist (vgl. Sure 2,186) und das Gebet hört.⁴⁷ Die Gebetsrichtung einzunehmen, unterstreicht die im Gebet angezielte Ausrichtung auf Gott, die Gottsuche, und auch das Einhalten der Gebetszeiten kann einer inneren Notwendigkeit entsprechend gedeutet werden, die aus dem Glauben stammt und wiederum zum rechten Glauben führt⁴⁸: Beides bringt zum Ausdruck, dass es wichtig ist, allzeit und inmitten des Alltäglichen in Verbindung mit Gott zu stehen, um das Herz auf den Schöpfer auszurichten, sich ihm zu öffnen und anzunähern.

Der Mensch kann den Dank, den er Gott schuldet, zwar verweigern, und er ist auch frei, sich abzuwenden und der Rechtleitung nicht zu entsprechen: Allerdings setzt der Koran immer wieder darauf, dass der Mensch einsichtig ist, anhand der ihm gegebenen Zeichen erkennt, worin er sich entspricht und „verständlich“ ist. Die Aufforderung, Gott, den Schöpfer und Barmherzigen, zu erinnern, ist im Koran vielfach formuliert.⁴⁹ In Sure 18,4 heißt es: „Gedenke deines Herrn, wenn du es vergessen hast.“ Ein ständiges Denken an Gott wird als gläubige Grundhaltung empfohlen. In Sure 13,28 wird betont, dass das „Gedenken an Gott“ (arab. *dikr*) dem Menschen Ruhe schenkt: „Die glauben und deren Herz im Gedenken Gottes Ruhe findet - Im Gedenken Gottes finden die Herzen doch Ruhe.“ (Sure 13,28) Das häufige Gottesgedenken erinnert zum einen Gott, den Schöpfer und den Barmherzigen, zum anderen hält es das Bewusstsein dafür wach, dass der Betende Gott dienen möge, ihm Dankbarkeit erweisen soll. Einen besonderen Stellenwert besitzt dieses Gottesgedenken als Methode der (Rück-) Erinnerung, um stärker in der Gegenwart Gottes zu leben, in der islamischen Mystik.⁵⁰ Die wechselseitige Erinnerung mittels des Gebets wird im Koran zugesprochen: „So gedenket meiner, dann gedenke ich euer! Dankt

⁴⁶ Vgl. Abdullah Takim, „Wirf dich nieder und nähere dich Gott!“ (Sure 96,19). Das Gebet im Islam als Ausdruck der Gottesnähe. In: Hansjörg Schmid/ Andreas Renz/ Jutta Sperber (Hg.): „Im Namen Gottes ...“. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2006, 127-143, hier 127-128.

⁴⁷ Vgl. Takim, „Wirf dich nieder“ (s. Anm. 46), 128.

⁴⁸ Vgl. sinngemäß Sadegh Angha, *Al-ṣalāt*. Die Realität des Gebets im Islam, London 2004, 19.

⁴⁹ Vgl. z. B. Sure 18,4.

⁵⁰ Vgl. Annemarie Schimmel, Some Aspects of Mystical Prayer in Islam, in: Die Welt des Islams Bd. 2 / Nr. 2 (1952), 112-125.

mir und seid nicht undankbar! Ihr, die ihr glaubt, sucht Hilfe in Standhaftigkeit und Gebet!“ (Sure 2,157f) Im Gebet wird durch die erinnernde Rezeitation Gottes Präsenz erfahrbar, Gott kommt nicht nur den Rufenden nah, sondern auch der Betende nähert sich Gott, die Antwort Gottes erreicht ihn im Herzen, Gott erscheint. Das Gottgedenken ist hier eine innere Erfahrung, bei der verschiedene Stadien und Praxisformen unterschieden werden können.⁵¹

So sehr auch gelten mag, dass das Gottgedenken insbesondere in der islamischen Mystik eine weite Ausformung fand, so sehr muss stets beachtet werden, dass auch das Ziel des rituellen Gebets (arab. *ṣalāt*)⁵² darin besteht, sich fünfmal täglich Gottes zu *erinnern*.⁵³ Hierin stimmen also die Grundbewegungen des rituellen und kontemplativen Gebets als Vollzüge von *islām* deutlich überein.

5. Die anrufende Zuwendung Gottes und die gläubige Hinwendung der Menschen – ein monotheistisches Beziehungsmuster

Wenn Glaube „die Grundlage jeder von einer göttlichen Mitteilung ausgehenden Offenbarungsreligion, insbesondere aber der drei Abrahamsreligionen Judentum, Christentum und Islam“⁵⁴, ist, so ist abschließend zu fragen, ob und inwiefern sich entsprechend den unterschiedlichen Offenbarungsverständnissen auch die jeweiligen Glaubensbegriffe unterscheiden. Anders als bei Smiths *faith*-Kategorie wird das persönliche Gläubigsein nicht zur anthropologischen Universalie. Die gefertigten Skizzen zum Verständnis des Glaubensaktes in Judentum, Christentum und Islam bezeugen vielmehr gerade darin große Übereinstimmung, dass sich Glaube auf jeweils konkrete, spezifische, differente Offenbarungsgehalte bezieht. Glaubensannahme und Glaubensbewährung bedeuten jeweilige Akte der Verankerung in der Gotteswirklichkeit des einen Gottes, die der persönlichen Entscheidung ebenso bedürfen wie der gemeinschaftlichen Vergewisserung. Die Bewegungsrichtung innerhalb der Gottesbeziehung ist hierbei dieselbe: Durch seinen Glauben *antwortet* der Mensch auf das Wort Gottes, der Glauben wird *ermöglicht*, indem Gott sich mittels der Offenbarung zuwendet. Entsprechend werden gleichermaßen der Anruf Gottes und das Ge-

⁵¹ Vgl. Louis Gardet, Dhikr, in: Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill Online 2012, Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, online unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2//dhikr-COM_0162 [abgerufen: 01.04.2018].

⁵² Vgl. grundlegend Constance E. Padwick, Muslim Devotions. A Study of Prayer Manuals in Common Use, London 1971.

⁵³ Takīm, „Wirf dich nieder“ (s. Anm. 46), 131.

⁵⁴ Biser, Glaube (s. Anm. 10), 17.

schenk der Glaubensfreiheit vorausgesetzt.⁵⁵ Die Geschöpflichkeit des Menschen bestimmt wiederum gleichermaßen das Antwort-Schema innerhalb der drei monotheistischen Religionen: Es besteht entweder die Option der glaubenden Zuwendung des Menschen zu Gott oder der willentlichen Abkehr von Gott. Dreh- und Angelpunkt aller theologischen Differenzen – auch schon innerhalb der Religionen – ist die Größe des Freiheitsraums, der Mensch und Gott hierbei jeweils zugetraut wird.

Außer Frage steht zudem der Grundsatz der „Glaubensfreiheit“, denn niemand darf und kann zum Glauben gezwungen werden, auch Gott kommt dies nicht zu. Vielmehr bedarf der Glaube der freien, inneren Zustimmung des Menschen. Damit ist also jedweder äußerer Zwang im Glauben *per definitionem* ausgeschlossen, denn die willentliche Annahme des Glaubens ist für dessen Vollzug gefordert und damit die innere Freiheit notwendig vorausgesetzt.⁵⁶ Das interreligiöse Ringen um die letztgültige Bedeutung von „Wort Gottes“ (Tora, Jesus Christus, Koran) und die Glaubensinhalte im Einzelnen ist damit nicht obsolet. Sehr wohl aber kann der je als Vertrauensakt erfahrene Glaube in Judentum, Christentum und Islam eine bedeutende Basis für das weitere Gespräch bilden.

⁵⁵ Vgl. Max Seckler, Glaubensfreiheit, in: LThK Bd. 7, Freiburg/Br. 2006, 710–713.

⁵⁶ Vgl. z. B. Sure 2,256: „Es gibt keinen Zwang im Glauben.“ Ebenso formuliert das katholische Kirchenrecht, dass niemand jemals das Recht habe, „Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.“ (Canon 748 § 2 CIC) Inwiefern sich dies in Islam, Christentum und Judentum nur auf den Glauben der eigenen Gemeinschaft bezieht oder aber den Fall des „Religionswechsels“ oder des „Glaubensabfalls“ schon einschließt, kann hier nicht umfassend erörtert werden. Im Mittelpunkt steht hier vielmehr der jeweilige Prozess der freien Annahme des Glaubens. Dass die Abkehr grundsätzlich möglich ist, wenn doch Freiheit für den Glaubensakt konstitutiv ist, ist evident. Doch wie eine solche Abkehr jeweils bewertet wurde und bewertet wird, bedürfte eines eigenen Beitrags. Vgl. weiterführend z. B.: Hakan Turan, Von neuen und ehemaligen Muslimen. Islamische Perspektiven und empirische Befunde, in: Hansjörg Schmid / Ayşe Başol-Gürdal / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Hg.), Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 228–240.