

chisierte Struktur dem Monotheismus diese Rolle eines ideologischen Fundaments zugewiesen. Auf diese Weise aber hat die katholische Kirche das verfälscht, was sie doch unaufhörlich bekennt: daß Gott, der Gott Jesu Christi, der Vater aller Menschen ist, den Geist sendet, wem er will, und keine Kirche sein Tun derart in ihr eigentümliches Dasein einschnüren darf, daß es nur in ihrer Geschichte und Struktur offen zum Durchbruch käme. Die Unsichtbarkeit des Heiligen Geistes wie auch seine Offenheit für jeden Menschen schlagen eine Bresche in jede rein deduktiv erstellte Ekklesiologie. Da sich Jesus die Hinfälligkeit, die Kontingenz und die Beson-

derheit zu eigen machte, wollte er sie nicht verabsolutieren, vergöttlichen und verewigen. Im Gegenteil: die Intercommunio der göttlichen Personen, die ihre unterschiedlichen geschichtlichen Rollen innehaben, sprengt die Ideologie von der Einheitlichkeit. Die Aufklärungssphilosophie und G. Morel sind in ihrer Kritik des Christentums zu weit gegangen. Sie haben nicht ermessen, daß dessen eigenes monotheistisches Bekenntnis die sicherste Gewähr gegen die Versuchung der Vereinheitlichung bedeutet.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

### CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1953 Priesterweihe. Studium an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse, Frankreich, an der Universität Freiburg im Uechtland, an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir, Frankreich, und an der Bibel-

schule in Jerusalem. Diplom der Bibelschule. Doktorat in Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschriften «Lumière et Vie» und CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: *Christologie*, Bd. I und II (Paris 1972); *Jésus, homme libre* (Paris 1973); *Dieu différent* (Paris 1977). Anschrift: 2, Place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.

Robert Caspar

## Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung

Der Monotheismus ist den mit Recht so genannten drei großen monotheistischen Religionen, nämlich dem Judentum, dem Christentum und dem Islam, wesentlich gemeinsam, auch wenn ihn andere Religionen in unterschiedlicher Deutlichkeit ebenfalls bejahen. Er wird aber von jeder dieser drei Traditionen in einem anderen Sinn gelebt und bestimmt und hat in der Vergangenheit als Rechtfertigung von Glaubensstreitigkeiten und sogar bewaffneten Zusammenstößen ge-

dient. Jetzt ist die Zeit gekommen, da die Verschiedenheit als Reichtum, als gegenseitiger Anruf erlebt werden kann, als Aufruf zur Läuterung und Vertiefung unseres eigenen Glaubens, zur Erhellung dessen, was uns gemeinsam ist, zur Klarstellung unserer wirklichen Unterschiede, um in der Gegenwart so gemeinsam wie nur möglich Zeugnis für den einen Gott abzulegen.

Wir möchten zuerst den muslimischen Monotheismus in seinem ihm eigenen Sinn aufzeigen, um dann darzutun, was dieser Glaube an den einzigen Gott dem Denken und Leben des christlichen Glaubens an eben denselben Gott zutragen kann.

### I.

#### 1. Der Monotheismus des Islams

Der Glaube an den einzigen und transzendenten Gott ist zweifellos bezeichnend für den Islam. Dies in einem doppelten Sinn.



a. Zunächst in bezug auf die anderen großen monotheistischen Religionen: «Wenn Israel in der Hoffnung wurzelt und das Christentum in der Liebe, so der Islam im Glauben.»<sup>1</sup> Eine Untersuchung jüngerer Datums über den Monotheismus sieht im Judentum eine Religion, die sich auf die Einzigartigkeit des *Handelns* Gottes konzentriert, mehr auf den Begriff des Bundes nämlich und der Erwählung eines Volkes als auf Gottes Wesen; das Christentum dagegen gründe auf der Einzigartigkeit der Vermittlung durch Jesus Christus<sup>2</sup>. Dieser Autor übersah, wie das heute noch so oft vorkommt, den Monotheismus des Islams. Nun wird aber dieser unmittelbar auf der Ebene des Glaubens und der Lehre ausgesagt, ohne auserwähltes Volk und ohne Mittler-tum, auch wenn er Gottes Handeln in der Geschichte der Menschen durch die von ihm gesandten Propheten und das Eingreifen seiner Allmacht durchaus anerkennt. Dieser *dogmatische* Charakter des muslimischen Monotheismus ist meiner Ansicht nach sein besonderes Kennzeichen<sup>3</sup>.

b. Sodann ist der Glaube an den einzigen und transzendenten Gott die einigende Kraft zur Organisation der gesamten Lehre und Praxis des Islams. Der Koran ist in seiner Gesamtheit nichts anderes als die zum Handeln drängende und ständig wiederholte Verkündigung dieses Glaubens, seiner Geschichte in der Menschheit und seiner Folgen für das gesellschaftliche und persönliche Leben. Der Glaube an den einen Gott ist sozusagen das einzige und ausreichende Dogma. Möge der Muslim noch so schlecht geglaubt und gelebt haben, in seiner Todesstunde ist er der Vergebung und des Paradieses gewiß, wenn er nur die *schahâda* spricht, die Bezeugung des monotheistischen Glaubens: «Es ist keine Gottheit außer Gott». Sollte er auch das nicht mehr aussprechen können, so genügt es, wenn er den Zeigefinger hebt oder ihm andere dazu verhelfen. Wenigstens ist das die allgemeine Auffassung im Islam. Zu dieser Lehre ein paar klärende Worte.

## 2. Die Einzigkeit Gottes

Sie wird im Koran als Monotheismus im strikten Sinne definiert, und zwar zunächst gegen den Polytheismus der arabischen Länder im 5. und 6. Jahrhundert. Dieser Polytheismus glich dem von der Bibel beschriebenen Polytheismus der Kanaanäer<sup>4</sup> mit seinen Stelen und Denksteinen, wo jeder Volksstamm seinen Gott hatte und eine

oder mehrere Muttergottheiten («*sâhiba*», Gefährtin Gottes, vgl. Koran, Sure 6,101; 72,3 usw.) und wo geschlechtliche Vereinigung andere Götter oder Übermenschen erzeugte. Die kurze, unablässig wiederholte, auf Moscheen eingemeißelte und auf Häuser gemalte Sure 112 von der Einzigkeit Gottes («*tawhîd*») zielt zunächst auf diese Zeugungen ab: «Sprich: Gott ist einer. Er ist in sich unteilbar. Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt.» Erst anschließend befaßt sich diese Sure mit den christlichen Begriffen von der göttlichen Vater- und Sohnschaft, beide freilich rein fleischlich verstanden.

Zwar finden sich am Anfang der koranischen Offenbarung Spuren eines «Hochgottglaubens» (Henotheismus). Zeuge dafür ist der berühmte muslimische Schlachtruf: «Allah akbar!» (Gott ist der [immer] Größere); sehr schnell jedoch verneint der Koran jegliche Gottheit «unterhalb Gott» (*min dîn Allâh*) – eine tausendmal wiederholte Formel. Gott ist der einzige Schöpfer, und alle anderen Wesen, vom Engel bis zum Gestein, sind seine Geschöpfe, «geschaffen, um Gott anzubeten».

Zahlreich sind im Koran die «Zeichen» für diese Einzigkeit: die vorhergehenden Propheten haben nichts anderes gesagt; die Harmonie der Welt und die Harmonie des Menschenwesens bezeugen dasselbe. Endlich offenbart sich Gott im Koran als der Einzige. Es gibt nur eine einzige unvergebbare Sünde, den *shirk*, die Untreue; sie besteht darin, Geschöpfe mit Gott zu «assoziieren». Es ist bemerkenswert, daß das Problem der *Existenz* Gottes nur auf dem Seitenweg über die Einzigkeit angegangen wird, denn sie steht kaum zur Frage. Die muslimische Theologie, die sich ausgiebig mit den «Beweisen» für die Einzigkeit beschäftigt, befaßt sich mit der Existenz Gottes nur im Sinne einer der zahlreichen Eigenschaften Gottes, der eines Existierenden nämlich. Übrigens sind in Fällen wie diesen beiden zahlreiche Theologen, unter ihnen der größte, Chazâlî (11. Jahrhundert), der Auffassung, es sei nutzlos, sich dabei aufzuhalten, so klar liege auf der Hand: wenn Gott existiert, kann er nur *einer* sein. Das ist in der Natur des Menschen selbst eingeschrieben. Denn bevor er geboren ward, hat er in der Vor-Ewigkeit den monotheistischen Glauben bekannt (Koran 7,172f). Dieser «Bund» zwischen Gott und dem Menschen, sozusagen der «Ersatz» des biblischen Bundes, betrifft jeden Menschen, der von Geburt an, «von Natur Muslim» ist, wie das berühmte *hadith* (Wort Moham-



meds) erklärt: «Jeder Neugeborene ist ein muslimischer Monotheist<sup>5</sup>; seine Eltern sind es, die ihn zum Juden, Christen oder Mazdäer machen».

### 3. Die Transzendenz Gottes

Dieser einzige Gott ist im genauen Sinn des Wortes transzendent. Er ist der ganz Andere, und «nichts ist ihm gleich» (Koran 112, 4, aber auch 42,11 usw.). Der Begriff der Schöpfung schafft zwischen Schöpfer und Geschöpf eine radikale Trennung, im Unterschied zu den auf dem Emanatismus oder der mystischen Erfahrung aufruhenden Religionen. Es ist aber erneut darauf zu achten, daß Transzendenz nicht Ferne bedeutet. Der «ferne Gott des Islams» ist eine ständig wiederholte Dummheit. Gott ist dem Menschen nahe und lädt ihn ein, näherzutreten (Koran). Diese gegenseitige Nähe (*qurb*) zwischen Gott und dem Menschen definiert sogar am besten ihr gegenseitiges Verhältnis, auch auf dem Gipfel des orthodoxen mystischen Weges (Chazâli). Man müßte über das Leben der Muslime völlig in Unkenntnis sein, um nicht diese Gegenwart Gottes herauszufühlen, der zwar nicht durch sein Handeln, das eher zudringlich wäre, als vielmehr durch sein Wesen selbst und seine Beziehung zum Gläubigen anwesend ist.

Diese Transzendenz offenbart sich im besonderen in der Absage an jegliches Zwischenglied, jegliche Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, den Koran ausgenommen. Wenn dieser einige Fälle von Fürsprache anzunehmen scheint (die Engel, der Prophet u.a.), so betrachtet doch der Islam von einst und heute diese Absage als seinen Ruhm: keine Vermittlung, vor allem nicht die eines menschengewordenen Gottes, keine Kirche und auch keine Sakramente; eine sehr nüchterne Liturgie in schmucklosen Moscheen, wo der Gläubige allein vor Gott steht, sogar während des Gemeinschaftsgebetes am Freitag. Es stimmt zwar, daß die Volksreligion im Islam wie auch anderswo stets versuchte, diese Leere aufzufüllen. Die religiösen Bruderschaften vermehrten den Heiligenkult, und für das Land- und Stadtvolk besteht die Religion vor allem darin, den Ortsheiligen anzurufen und den «Marabut» aufzusuchen. Aber seit Jahrhunderten haben alle Reformbewegungen im Islam als erstes die Unterdrückung dieser «tadelnswerten Neuerungen» (*bida'*) im Auge. Dieses Phänomen zeigt, wie der Islam sich selbst versteht, und offenbart zugleich das unbezwingbare, in der

menschlichen Natur anscheinend tief verwurzelte Bedürfnis nach Vermittlung.

### 4. Einige Folgerungen aus der Einzigkeit und Transzendenz Gottes

#### a. Im Bereich der Gotteserkenntnis: Glaube und Theologie

Gottes Einzigkeit ist durch den Koran geoffenbart, und der monotheistische Glaube ist, auch wenn er der gesunden Vernunft einsichtig sein müßte, eine Gabe Gottes, wie der Koran wiederholt versichert. Der muslimische Glaube ist «übernatürlicher Art»: Glaube an den einen Gott, eben weil er gesagt hat, daß er ein einziger ist (*credere Deum Deo*)<sup>6</sup>. Aber die Versuchung ist groß, die Aufforderung des Korans zum Einsatz des Verstandes als Einladung zu verstehen, Gott und seine Einzigkeit rational zu beweisen. Man wäre alsdann dem «Gott der Philosophen» näher als dem der Offenbarung. Das hieße jedoch vergessen, daß sich der Koran oft auf das «Geheimnis» (*ghayb*) Gottes beruft, das «die menschliche Einsicht nicht zu umgreifen vermag» (Koran, 2,3.255; 20,110 usw.).

Dies um so mehr, als das Fehlen eines wahren Analogiebegriffs zwischen Gott und dem Geschöpf dem Fall entweder in die Eindeutigkeit oder in die Zweideutigkeit aussetzt. Nimmt man den koranischen Ausspruch: «Nichts ist Gott ähnlich» wörtlich, läßt sich über ihn in menschlicher Sprache überhaupt nichts aussagen. Mehr noch: Gott kann weder offenbaren noch sich offenbaren, denn jede an den Menschen gerichtete Offenbarung geschieht in der Sprache der Menschen. Die Frage nach dem Wesen des Korans – geschaffen oder ungeschaffen? – wurde in den ersten Jahrhunderten des Islams zur Ursache blutiger Zusammenstöße. Die moderne Problematik des in menschlicher Sprache geschehenden Wortes Gottes ist von einigen Muslimen gerade erst in Angriff genommen worden<sup>7</sup>. Parallel dazu war und bleibt die Rolle des Verstandes in der Auslegung des Korans, das heißt die Rolle der Theologie, Gegenstand heftiger Kontroversen zwischen den Schulen und Strömungen seit dem literalistischen Hanbalismus, der sich an den geoffenbarten Text hält und leicht in Agnostizismus oder Anthropomorphismus verfällt, bis hin zu den mehr oder weniger rationalistischen Schulen des Mo'tazilismus, des entwickelten Ash'arismus, des Reformismus usw., die alle



dem Abgleiten in die Eindeutigkeit selten entgegen. Der Verstand sucht im Islam immer noch nach seinem Platz<sup>8</sup>.

*b. Im Bereich des Handelns Gottes*

Die brennende Sorge um die Einzigkeit Gottes strebt im Bereich des Handelns Gottes mit dem Menschen und mit der Welt dahin, Gott, das einzig wirklich existierende Wesen («von Wesen existierend») zum einzigen wirklich Handelnden zu machen. Im Grenzfall ist dann der Mensch nur noch der «Ort» des Wirkens Gottes in ihm: «Er hat euch geschaffen, euch und eure Taten» (Koran 37, 96 in Auslegung). Hinzu kommt die gleichlaufende Tendenz einer Verflüchtigung der menschlichen Kausalität und der Zweitursachen ganz allgemein, ja sogar der ontologischen Bestandhaftigkeit der Kreatur. Man hat das den muslimischen Atomismus oder Okkasionalismus genannt. Die Sache ist bekannt und wird ein wenig zu oft wiederholt. Denn man übersieht, daß die wichtigsten Schulen muslimischer Theologie dieses Schema ablehnen. Für die Mo'taziliten ist der Mensch wirklich «Schöpfer» seiner Tat und sogar alleiniger; für die großen Ash'ariten wie etwa einen Chazâli sind Gott und Mensch, beide, Ursache des menschlichen Tuns, Gott als universaler Schöpfer und der Mensch als «Erwerber» seiner Tat. Für die Reformisten wie M. 'Abduh (gestorben 1905) vollbringt der Mensch seine Tat, und Gott ergänzt sie im Bedarfsfall. Und der moderne Islam ist ganz deutlich voluntaristisch, um nicht zu sagen «horizontalistisch».

*c. Im Bereich des Gesellschaftlichen*

Im Bereich des muslimischen Gemeinwesens führt die alleinige Souveränität Gottes zur Weigerung, Zeitliches und Geistliches (*dîn* und *dunya*) aufzuspalten, und also zur Staatsreligion (*dîn al-dawla*). Auch dies ist allbekannt und oft wiederholt, als wäre es die dem Koran und dem Islam wesensgemäße politische Doktrin. Und die (westlichen) Theoretiker sehen darin sogar den typischen Fall einer Verbindung von Monotheismus, Theokratie und Intoleranz. Man bedenkt nicht, daß geschichtlich gesehen der trinitarische Monotheismus des Christentums nicht immer Theokratie und Intoleranz verhindert hat. Man beachtet vor allem nicht, daß in der Geschichte des Islams ganze Zivilisations- und Kul-

turschichten ohne Scheu eine reale Autonomie hinsichtlich der religiösen Instanzen in Anspruch nahmen und auch praktizierten; man vergißt, daß mehrere gegenwärtige «muslimische» Länder offiziell laikal sind (Türkei, Syrien, Südjemen und die jenseits der Sahara liegenden Länder wie Nigerien mit doch 90 % Muslimen); man übersieht, daß sich muslimische Denker seit sechzig Jahren im Islam in immer größerer Zahl für die Trennung von Staat und Religion einsetzen und daß sich schließlich die Autonomie der weltlichen Strukturen berechtigterweise auf eine Relektüre des Korans berufen kann<sup>9</sup>.

*d. Im Bereich des religiösen und spirituellen Lebens*

Hier ist der Einfluß des muslimischen Monotheismus – das bleibt uns noch kurz zu erwähnen – vielleicht am bedeutsamsten. Die Betonung der Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes macht ihn als den allein wahrhaft Existierenden deutlich und jedes Geschöpf als wesenhaft vergänglich (*fânin* – Koran 55,26f). Der Gläubige ist auf diese einzige Wirklichkeit ausgerichtet, ja polarisiert. Das erweist sich zumindest in der Anbetung, in der «Selbsthingabe an Gott» (*islâm*), in der Beobachtung des geoffenbarten Gesetzes, in einem tiefen Gefühl der Abhängigkeit eines «des Herrn Bedürftigen» (*al-faqîr ilâ Rabbihî*), wie die reichen oder armen Muslime zu unterschreiben pflegen. Geschichtlich gesehen aber war dieses Bewußtsein, daß das Geschöpf nichts ist und Gott alles, das *todo y nada* des heiligen Johannes vom Kreuz, Ausgangspunkt der muslimischen Mystiker, nämlich der Sufis. Ihr Weg zu Gott nahm viele Formen an, angefangen von der ungestillten Liebe zu Gott eines Râbi'a (8. Jahrhundert), dem Bewußtsein der Einwohnung Gottes im Mystiker und der Liebesvereinigung bei Hallâj (9./10. Jahrhundert) bis zur radikalen und paradoxalen Umkehr der Transzendenz Gottes bei Ibn 'Arabî (13. Jahrhundert) und seiner Schule eines pantheistischen Monismus, der die religiösen Bruderschaften weithin beeinflusst hat: Wenn Gott der allein Existierende ist, dann ist alles Existierende Gott: «Das All ist wie das Eis, und Gott ist das Wasser, aus dem sich das Eis bildet» (Jîlî, 15. Jahrhundert). Es ist freilich besser, beim hohen Sinn der transzendenten Einzigkeit Gottes zu verharren, wie ihn folgende zwei Gedichte von Hallâj bekunden:



«Laß mich in Wahrheit deine Einzigkeit be-  
kennen,  
O mein Einziger,  
Denn zu ihr führt kein (menschlicher) Weg.  
Ich bin eine Wirklichkeit.  
Und diese Wirklichkeit ist für den Wirklichen  
(Gott)  
Mit seinem Wesen bekleidete Wirklichkeit.  
Wir sind nicht mehr getrennt.  
Siehe,  
Die strahlende Klarheit der Frühe leuchtet auf,  
Schimmert im Morgenlicht.»

«O Führer in der Entzückung,  
Glorreicher König,  
Ich weiß dich transzendent.  
Ich sage:  
Du bist höher und herrlicher  
Als alle Verberrlichungen derer, die da spre-  
chen:  
«Ehre sei Dir!»  
Höher als alle Glaubensbekenntnisse jener, die  
da sagen:  
«Es gibt keinen Gott außer Gott!»,  
Höher als alle Begriffe jener, die dich be-  
greifen.  
O mein Gott,  
Du weißt, ich bin ohnmächtig,  
Dir den gebührenden Dank zu sagen.  
So komm denn in mich, um selbst dir in mir zu  
danken.  
Siehe, das ist die wahre Danksagung.  
Es gibt keine andere.»

## II.

### 1. Muslimischer Monotheismus und christlicher Monotheismus

Seit dem Koran erscheint das Christentum als eine Religion, die dem von Jesus verkündeten Monotheismus untreu geworden ist (3, 51; 4, 172; 5, 116f. usw.). Besonders, so heißt es im Koran, würden die Christen drei Götter anbeten (4, 171; 5, 73): Gott, Jesus – und Maria (5, 116); sie sagen, Jesus sei Gott: «Gott ist der Messias, der Sohn Marias» (5, 17.72) oder der Sohn Gottes (9, 30). Der Koran verneint auch die Kreuzigung Jesu (4, 157f). Daher werden die Christen im Koran wie in der muslimischen Tradition von den Anfängen bis in unsere Tage entweder als Ungläubige (*kuffâr*) betrachtet oder als Leute, die sich gegen den wahren Glauben zusammenrotten (*mushrikûn*), oder aber als «Leute der

Schrift» (*abl al-kitâb*) und in diesem Sinne als Erben der von den ehemaligen Propheten herstammenden monotheistischen Linie. Jene muslimischen Theologen, die wie Chazâli das Christentum sehr wohl als einen Monotheismus anerkennen, sind selten; dabei wird dieser Monotheismus freilich von dem des Islams unterschieden. Gegenwärtig findet diese Anerkennung zunehmend Anklang, vor allem bei den Religionsgesprächen zwischen Muslimen und Christen.

Die christlichen Islamologen haben seit Louis Massignon (1863–1962) viel über diese Verneinungen der christlichen Geheimnisse im Koran nachgedacht und geschrieben<sup>10</sup>. Man muß gewiß zugeben, daß diese Geheimnisse, so wie sie im Koran dargestellt sind, sich ziemlich weit von ihren christlichen Definitionen entfernen: Dreiheit von Göttern, Vergöttlichung des Menschen usw. Demnach betreffen die koranischen Verneinungen falsche Glaubensformeln, die wir in Übereinstimmung mit dem Koran selber verwerfen, nicht jedoch die wahren Geheimnisse.

Man würde aber den Glauben der einen wie der anderen verraten, wollte man sich auf diese Unterscheidung beschränken. Denn jene Verneinung der Geheimnisse unter ihrer falschen oder wahren Begriffsfassung entspringen einem grundsätzlich verschiedenen Verständnis von der Einzigkeit und Transzendenz Gottes.

Der koranische und muslimische Monotheismus ist eine Bejahung nicht nur der sozusagen äußeren Einzigkeit Gottes (es ist kein anderer Gott), sondern auch der inneren. Es ist die Bejahung eines unteilbaren, untrennbaren Gottes (*samad* – Koran 112,2) – ein «Monoblock», könnte man in modernem Industriejargon sagen. Die muslimischen Theologen entfalten ihren ganzen Einfallsreichtum, um diese innere Einzigkeit Gottes mit der Vielfalt der göttlichen «Namen und Eigenschaften», die mit dem Wesen Gottes identisch sind oder auch nicht, zu vereinbaren<sup>11</sup>. Und als diese Theologen in einer schon sehr frühen Epoche die Erklärungen der christlichen arabischen Theologen kennenlernen, die da von den Begriffen Person (*uqnûm*, vom syrischen *gnômâ*) und Natur (*tabî'a* oder *kiyân*, von *kiyânâ*) ausgehen, verwerfen sie diese nicht weniger als mit dem wahren (muslimischen) Monotheismus unvereinbare Theologumena.

Vor allem aber das Dogma der Menschwerdung stellt in den Augen der Muslime die absolute Transzendenz des einzigen Gottes in Frage. Und der wesentliche Unterschied zwischen Is-



lam und Christentum bleibt auch trotz der Präzisionen der ersten christologischen Konzilien und der Theologen, die mehr oder weniger glücklich eine Vereinbarung der Wirklichkeit der Menschwerdung mit der Transzendenz Gottes anstreben, bestehen. Einerseits kann nämlich ein eines und selbes Wesen nicht zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch sein; andererseits wird (bei den Christen) derselbe, einzige und transzendente Gott (der Sohn) als Mensch geboren, er leidet, stirbt und ersteht zum Leben.

## 2. Der muslimische Monotheismus befragt den christlichen Glauben

Die kraftvolle Bejahung der Einzigkeit und Transzendenz Gottes, wie sie seit mehr als dreizehn Jahrhunderten vom Islam und heute von etwa 800 Millionen Muslimen verstanden werden, ist für den christlichen Glauben ein Anruf, Sinn und Praxis des christlichen Monotheismus in dem, was er mit dem muslimischen gemein hat, vor allem aber, was ihn davon unterscheidet, zu vertiefen.

Das könnte zunächst darin bestehen, den Monotheismus Jesu von Nazareth, dieses echten Israeliten, wenn nötig, wiederzuentdecken und auch zu leben. Jesus hatte sich das *Schemâ Jisrael* – höre, Israel – (Dtn 6,2; Mk 12,29f par) angeeignet; er war ganz an diesen einzigen Gott hingegeben, den er seinen Vater und unseren Vater, den Vater aller Menschen nannte. Das ist auch der liturgische Gebetszug: zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist<sup>12</sup>.

Diesbezüglich ist es gut zu wissen, daß gewisse muslimische Denker unserer Tage, wohlbewandert in den Forschungen auf dem Gebiet der christlichen Exegese und Theologie, in diesen Studien die Ansichten des Korans bestätigt finden, die Kreuzigung ausgenommen, da sie ein schwieriges Problem darstellt. Der «Jesus der Geschichte» hat sich weder Gott noch Gottessohn genannt; er war jener gehorsame Knecht, von dem der Koran spricht und dessen wunderbare Botschaft vom Muslim mit Gewinn aufgenommen werden kann. Aber die Ausarbeitungen der christlichen Überlieferung, die das Leben und die Botschaft Jesu «interpretierten» und die Schriften des Neuen Testaments hervorbrachten, sind Menschenwerk, sicher achtungsgebietend, jedoch auch dem muslimischen Glauben wie der Botschaft Jesu selber fremd, ganz zu schweigen von den Auslegungen der Konzilien

und der Theologen. Diese «interpretative» Überlieferung entspricht nicht dem Kanon der *buchstäblichen* Weitergabe, der einzigen, die vom Islam auf dem Gebiet der Übermittlung der Botschaft eines Propheten als echt anerkannt wird<sup>13</sup>.

Die Anfrage des Islams an das Christentum verbindet sich hier mit jener der modernen Kritik. Und welche Verwüstungen diese an einem traditionellen oder einfach aus der vorkonziliaren katholischen Theologie gespeisten Glauben anrichten kann, das weiß man. Welcher Priester oder welcher sein Christentum bewußt lebende gebildete Laie hat nicht eines Tages diesen Wind pfeifen hören? Ist es aber nicht auch eine Gnade, sich von falschen Einsichten loszumachen und durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Kirche von den Anfängen bis in unsere Tage hinein trotz den lastenden Menschlichkeiten geführt hat, dem nackten Glauben ausgesetzt zu werden? Nie schien mir der Ausdruck «Christus des Glaubens» mehr gerechtfertigt.

Unser Glaube bejaht ja gewiß das Zeugnis der Apostel und hängt der Überlieferung der Kirche an. Aber jedes Jahrhundert stellt seine ihm eigenen Fragen. Die Kirche bemüht sich, darauf Antwort zu geben. Die Kirche der ersten Jahrhunderte war genötigt, den Irrlehren gegenüber die wahre Lehre genauer in den Begriff zu bringen, und die Theologen versuchten, kraft ihrer Glaubenseinsicht tiefer in die Geheimnisse vorzudringen. Aber auch die besten Trinitäts- und Inkarnationstheologien bleiben immer nur bescheidene Annäherungen an das unsagbare Geheimnis; die größten Theologen der Dreifaltigkeit, ein Augustinus, ein Thomas von Aquin, waren sich dessen vollkommen bewußt. Dies sollte uns vor all den gescheiten trinitarischen und christologischen Denkkonstruktionen warnen, ganz zu schweigen von der ständigen Versuchung, die Dreifaltigkeit «beweisen» zu wollen oder gar sich bis in die dialektischen Demonstrationen eines Hegel zu versteigen. Man muß wieder zurückkehren zu den noch schlichten Aussagen der Schrift.

Im gleichen Sinn gibt es eine traditionell christliche, freilich nicht absolut notwendige Sprache, die man in einer muslimischen Umwelt besser vermeidet, so zum Beispiel die Rede von der Vergöttlichung des Christen<sup>14</sup>. Ein Gleiches ließe sich von gewissen Formen des religiösen und geistlichen Lebens sagen, die eine eher dem Tritheismus als dem trinitarischen Monotheis-



mus nahe Vertraulichkeit mit den drei göttlichen Personen pflegen. Umgekehrt gründet ein Christentum, das zu einem vagen Monotheismus, wenn nicht gar einem verschwommenen Theismus oder sogar Deismus verkümmert ist, eher auf dem religiösen Instinkt als auf dem christlichen Glauben.

Tiefer gesehen ist der Einspruch des Islams gegen den christlichen Monotheismus eines der besten Mittel, die ich kenne, um den wahren christlichen Glauben von seinen Schlacken zu reinigen. Wenn sich der Islam, meiner Ansicht nach zu Recht, die «Religion der menschlichen Natur» nennen kann, so das Christentum nicht, trotz Tertullian und seiner «anima naturaliter christiana»<sup>15</sup>. An Gott, an einen einzigen Gott also glauben, ihn anbeten, sich seinem Willen fügen – das versteht sich alles in einem gewissen Sinne von selbst. Aber glauben, daß Gott Mensch geworden ist, daß er gelitten hat und gestorben ist, das ist Sache des (gnadenhaften) Glaubens allein, einer wahrhaft außergewöhnlichen Gnade, selbst wenn mehr als eine Milliarde Menschen an ihr Anteil haben. Auch in dieser Hinsicht muß sich der Christ von falschen, durch Jahrhunderte der Christenheit herausgeformten und uns bereits in der Wiege eingefloßten Gewißheiten losschälen, um das Erstaunen der ersten Christen oder der Neubekehrten wiederzuentdecken.

Genauer besehen besteht der christliche Glaube nicht zunächst in einem Monotheismus etwas eigentümlicher Art, sondern es ist der österliche Glaube: Glaube, daß Jesus am Kreuz gestorben ist und auferstanden, in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen, daß er *deswegen* ewiger Sohn Gottes und selbst Gott ist, daß *deswegen* Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. Auferstehung, Menschwerdung, Dreifaltigkeit – wir sind weit entfernt vom muslimischen Glauben.

Man muß sogar noch weiter gehen. Der Islam hat, vom Koran angefangen, das Christentum unter dessen lehrhaftem, theologischen Aspekt angegangen, dem, was die Christen von der Einzigkeit Gottes sagen. Jesus war in dieser Hinsicht treu. Die Christen sind untreu geworden<sup>16</sup>. Man sollte sich jedoch nicht von der muslimischen Fragestellung einfangen lassen. Das Christentum ist nicht zuerst Lehre, sondern Leben nach dem Evangelium. Jemand konnte sagen, Jesus habe keine persönliche Theologie über Gott besessen, sondern die seiner jüdischen Umwelt übernommen, sie aber sich in anderer

Richtung auswirken lassen<sup>17</sup>. Die Kirchenväter werden sagen: Die *theologia* steht im Dienst der *oikonomia*<sup>18</sup>. Die Lehre selbst hat nur zum Ziel, die Rechtheit des Lebens zu sichern. Jesus ist der Sohn Gottes als vollkommener Offenbarer des allgemeinen Vaters, damit die Menschen als Brüder leben, als Söhne des Vaters durch den Sohn im Geist. Es ist aber nun bezeichnend, daß der Koran das Evangelium (*injil*) auf ein Wort oder eine Schrift von lediglich lehrhaftem Inhalt einschränkt, die «auf Jesus herabgekommen sind». Die eigentliche Botschaft des Evangeliums ist nicht geleugnet; sie ist ganz einfach unbekannt.

Schließlich müßte man den Unterschied in Gott dem Dreifaltigen ernst nehmen als eine Warnung vor jedem Monolithismus, jeder Ausschließlichkeit des Heils<sup>19</sup>. Geben wir es offen zu: man hat das in den zwanzig verflossenen Jahrhunderten mit einigen Ausnahmen nicht getan<sup>20</sup>. Die Zeit ist da, die Religionen als ebenso viele menschliche Weisen einer lebendigen Beziehung zu Gott anzuerkennen und sogar als ebenso viele Brechungen des Wortes Gottes in der Geschichte der Menschen, ohne daß deswegen die Einzigkeit und Einzigartigkeit des Wortes Gottes in Jesus Christus in irgendeiner Weise als geringfügig betrachtet werden müßte, sondern im Gegenteil seine volle Gestalt, seine wahre Originalität deutlich wird. Einzigartige Einzigkeit, aber ohne Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch. Und wenn es sich um eine Botschaft über Gott handelt wie die durch den Koran und den Islam vermittelte, wie kann man da an ihrem göttlichen Ursprung und ihrer hervorragenden Stelle in der Offenbarung des Monotheismus zweifeln? Dieses Phänomen erhellende theologische Untersuchungen sind seit einigen Jahren zahlreicher geworden. Es genüge hier, darauf hingewiesen zu haben<sup>21</sup>; mehr ist an dieser Stelle nicht möglich.

### 3. Eine gegenseitige Anfrage?

Das Fragezeichen an diesem Untertitel betrifft nicht den Grundsatz selber, sondern seine konkrete Verwirklichung. Gewiß, die Anfrage des christlichen Glaubens an den muslimischen Glauben hat wohl stattgefunden, und zwar, wie schon gesagt, von der Zeit des Koran an. Aber sie führte zu einer Verhärtung des Monotheismus und einer ununterbrochenen Serie von Polemiken, die sich immer mehr verschärften, auch



dann, als die christliche Lehre in ihrem echten Gehalt bekannt wurde<sup>22</sup>.

Es läßt sich freilich denken, daß der trinitarische Monotheismus den muslimischen Monotheismus vor der Versuchung einer arithmetischen, univoken, eindeutigen Einzigkeit und auch der eines rationalen Deismus bewahren könnte, indem er die koranische und zu einem guten Teil traditionelle Ader des unergründbaren Geheimnisses, das Gott ist, wiederfinden hilft: Gott ist einzig in einer geheimnisvollen Einzigkeit, und der Mensch weiß davon nur das, was Gott ihm offenbart. Einige Fälle solch gegenseitiger Anfrage bestehen.

Wenn wir auf den grundlegenden Unterschieden zwischen dem christlichen und dem muslimischen Monotheismus bestanden haben, so wollen wir damit nicht das ihnen Gemeinsame leugnen und was sie zusammen mit dem Juden-

tum von den anderen Weltreligionen unterscheidet. Es ist ein *geoffenbarter* Monotheismus, ein Glaube in *Anbetung* und *Zeugnis*: «Du sollst Gott allein anbeten!» Ein mächtiger Ruf von vielen Millionen gläubiger Menschen in dieser unserer Welt, in der die Idole, die Mittel zur Knechtung des Menschen, die goldenen Kälber und die Gulags immer mehr zunehmen. In diesem Sinne sind die an den einzigen Gott Glaubenden wirklich, wie der Koran sagt, Brüder (49,10)<sup>23</sup>. Und wenn sich diese Monotheisten, wenigstens der des Islams und der des Christentums, als universal verstehen, so muß sich heute die «Konkurrenz» zwischen mehreren Universalen von der jahrhundertealten Form polemischer oder blutiger Zusammenstöße in die Form der «Rivalität in guten Werken» (Koran 2,148; 5,48) verwandeln, in den Dienst am Menschen im Namen des Glaubens an den einzigen Gott.

<sup>1</sup> Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, I. La prière sur Ismaël (Tours 1935) 41.

<sup>2</sup> Stanislas Breton, *Unité et monothéisme* (Paris 1981) 43–58.

<sup>3</sup> Vgl. meinen Artikel «La rencontre des théologies»: *Lumière et Vie* 163 (Juli 1983) 63–80. Hier sind mehrere im vorliegenden Beitrag angeführte Ideen aufgenommen worden.

<sup>4</sup> Vgl. Toufic Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire* (Paris 1968) 317ff.

<sup>5</sup> Wörtlich: «nach der ursprünglichen Natur (fitra)». Der von den Exegeten genau umschriebene koranische Sinn dieses Wortes bezeichnet den muslimischen Monotheismus, die Religion der menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen wurde.

<sup>6</sup> Das ist das zentrale Thema meiner theologischen Dissertation: *La foi musulmane selon le Coran* (Rom 1965) 369ff. Vgl. *Proche-Orient chrétien*, 1968, 17–28; 140–146; 1969, 162–193.

<sup>7</sup> Die Vorkämpfer für eine Anerkennung der Geschichtlichkeit und der menschlichen Vermittlungen im Ereignis des Korans (F. Rahman, M. Arkoun u.a.) sind unsere Zeitgenossen. Vgl. R. Caspar, *Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman?*: *Studia Missionalia* 20 (1971) 115–139; die Arbeit wäre inzwischen zu ergänzen. Der 1977 gegründete «Groupe de Recherches Islamo-Chrétiennes» (GRIC) hat dieses Problem zwanzig Jahre lang studiert. Seine Arbeiten werden in Kürze erscheinen. Über den GRIC, sein Wesen, seine Arbeiten und Ergebnisse vgl. R. Caspar, *Le GRIC: Islamochristiana* 4 (1978) 175–186 und die folgenden Nummern der Zeitschrift bezüglich der Berichte über die jährlichen Zusammenkünfte; vgl. auch *Lumière et Vie* 163 (1983) 81–85. Über das Problem im allgemeinen vgl. R. Caspar, *Parole de Dieu et langage humain en christianisme et en islam: Islamochristiana* 6 (1980) 33–60.

<sup>8</sup> Eine gute Synthese bietet Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, in der Reihe *Que sais-je?* 915 (Paris 1975 u.

Neuauf.). Ich habe das ausführlich entwickelt in meinem *Cours de théologie musulmane* (Rom 1979), 2 Bde, vervielf.; Neuauflage (gedruckt) Ende 1984.

<sup>9</sup> Vgl. den bedeutsamen Artikel von Abdelmajid Charfi, *La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes: Islamochristiana* 8 (1982) 57–67.

<sup>10</sup> Vgl. die Autoren und Hinweise in meinem Anm. 8 erwähnten *Cours*. I, 41f; 48–63; II, 36–40; In der gedr. Ausgabe (1984) 69–72; 79–116 usw.

<sup>11</sup> Vgl. das Kapitel *Dieu, son existence et ses attributs*, in *Cours*, aaO. Wir glauben – um das hier zu erwähnen –, daß der einzige Zugang zum wahren Sinn der Dreifaltigkeit für den Muslim auf diesem Weg über die göttlichen Namen führt, trotz des Unterschieds zwischen den göttlichen Personen und den göttlichen Namen. Vgl. *Cours*, aaO. dasselbe Kapitel mit den Verweisungen. Übrigens sind auch die christlichen arabischen Theologen des Mittelalters so vorgegangen; vgl. Samir Khalil, *L'unité absolue de Dieu: regards sur la pensée chrétienne arabe: Lumière et Vie* 163 (1983) 35–48.

<sup>12</sup> Wir lassen uns hier nicht auf die gegenwärtige Debatte zwischen Christozentrik und Theozentrik ein. Vgl. Jean Milet, *Dieu ou le Christ? Les conséquences du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours* (Paris 1980). Das christliche Leben in einem muslimischen Land führt allerdings eher zur Bevorzugung der Theozentrik.

<sup>13</sup> Man findet das Zeugnis dieser Denkrichtung in den Arbeiten des GRIC (vgl. Anm. 7) über die Heilige Schrift; sie werden in Kürze veröffentlicht.

<sup>14</sup> Nach 2Petr 1,4: «damit ihr (...) an der göttlichen Natur Anteil erhaltet»: das ist im buchstäblichen Sinn der *shirk*, die «Ideologie von der Anteilhab». Vor allem die orientalischen Kirchenväter machen von diesem Wortschatz einen ausgiebigen Gebrauch; das gleiche gilt für die rheinischen Mystiker, vor allem für Meister Eckhardt. Allerdings hatte Thomas von Aquin erklärt, daß das Gnadenleben der Seele «nach der Weise eines *accidens*, eines Zukommenden», und nicht der



Substanz nach innewohne: I-II, q. 110, a. 2 ad 2 et 3; vgl. diesbezüglich Louis Gardet, *Dieu et la destiné de l'homme* (Paris 1967) 103–106.

<sup>15</sup> Es ist bezeichnend, daß Tertullian diesen Ausdruck durch die natürliche Ausrichtung des Menschen auf den Monotheismus rechtfertigt; vgl. *Apologeticum*, c. 17, PL I, 376f.

<sup>16</sup> Vgl. den in Anm. 3 erwähnten Artikel.

<sup>17</sup> Christian Duquoc, *Jésus, le non-théologien: Dieu différent* (Paris 1977) 43–60.

<sup>18</sup> In diesem Sinn und auch zum Thema im allgemeinen vgl. Paul Aubin, *Dieu: Père, Fils, Esprit: pourquoi les chrétiens parlent de «Trinité»?* (Paris 1975).

<sup>19</sup> Dies ist das Hauptthema des Buches von C. Duquoc, *Dieu différent*, aaO., vor allem 125–149.

<sup>20</sup> Man vgl. u.a. meine gegenwärtig geführte Untersuchung: *Pour une vision chrétienne du Coran. I. Les données historiques: Islamochristiana* 8 (1982) 25–55.

<sup>21</sup> Vgl. meinen *Cours*, aaO., gedr., Ausg. (1984) 75–116, und den Artikel von Claude Geffré, *Le Coran, une parole de dieu différente?: Lumière et Vie* 163 (1983) 21–32.

<sup>22</sup> Zu dieser reichhaltigen Literatur vgl. die erschöpfende, bis in die Anfänge des Islams zurückreichende Bibliographie in: *Islamochristiana* 1 (1975) und folgende Nummern; in jeder einmal jährlich erscheinenden Ausgabe findet sich eine Bibliographie über Schriften zum muslimisch-christlichen Dialog.

<sup>23</sup> Wir erweitern die Deutung der koranischen Formulierung (die an sich lediglich die Muslime im Auge hat), wie es zahlreiche Muslime heute tun. Bezüglich dieser Brüderlichkeit im Glauben vgl. den § 5 der «Charte du GRIC»:

*Orientations pour un dialogue en vérité: Islamochristiana* 4 (1978) 183–186, hier 185.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

### ROBERT CASPAR

1923 in Bourg-la-Reine (bei Paris) geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft der Weißen Väter. Lizentiat in arabischer Literatur. 1965 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über «La foi musulmane selon le Coran». Beim II. Vatikanischen Konzil Experte für Fragen des Islams. 1965–1972 Konsultor des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen; Mitglied der Kommission für Fragen des Islams; seit 1958 Professor für muslimische Theologie und Mystik am Päpstlichen Institut für arabische und Islamstudien (PISAI) in Rom. Seit 1970 Pfarrer in Monastir und Mahdia (Tunesien). Veröffentlichungen: rund 150 Artikel über die muslimische Theologie und Mystik, über den muslimisch-christlichen Dialog, vor allem auf dem Gebiet der Theologie. Erwähnt seien nur: *Cours de théologie musulmane* (Manouba, Tunesien, 1959; Neuauflage [2 hektographierte Bde] beim Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamistica, Rom 1975 und 1979); Ende 1984 erscheint eine 3. Auflage im Druck; *Cours de mystique musulmane* (PISAI, Rom 1968, 149 Seiten, hektographiert). Anschrift: Januar–August jeden Jahres: villa 243. R 6. 5000 Monastir, Tunesien. September–Dezember jeden Jahres: Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamistica, Piazza S. Apollinare, 49, I-00186, Roma, Italien.