

¹⁸ Vgl. dazu Hans Gerd Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 24f und 206f auf der Basis der von ihm durchgeführten Analysen von acht religiös motivierten Konflikten aus der jüngeren Gegenwart.

¹⁹ Vgl. Zenger, *Der Monotheismus Israels*, aaO., 49ff; ders., *Der mosaische Monotheismus*, aaO., 70ff; Wacker, *Der biblische Monotheismus*, aaO., 130ff.

Die Einheit des offenbarten Gesetzes – die Tora und der Koran

José Luis Sánchez Nogales

I. Der Monotheismus

Judentum, Christentum und Islam sind prophetische Monotheismen. Die von diesen drei Religionen vertretenen Glaubenswahrheiten sind in dieser Hinsicht insgesamt sehr sensibel, und die jeweiligen Schriften machen die Übereinstimmungen und die Abweichungen im monotheistischen Bekenntnis deutlich. Judentum und Christentum nennen Gott Vater¹, der Islam lehnt diese Bezeichnung ab; Judentum und Islam stimmen in ihrer Nichtanerkennung des dreieinigen Gottes überein, der das zentrale Mysterium des Christentums ist. Der Islam nennt Jesus den Messias, was wiederum das Judentum nicht akzeptieren kann; beide weisen die Vorstellung von einem menschengewordenen Gott zurück. Und auch die Theologien der „Offenbarung“ sind nicht deckungsgleich. Das Judentum erkennt die Tora und ihre rabbinischen Kommentare, den Talmud, als kanonisch an. Das Christentum lässt die Offenbarung mit der Apokalypse und dem Tod des letzten Apostels enden, wobei die Offenbarung an das jüdische Volk im Licht des christlichen Bundes gelesen und rezipiert wird. Für das Judentum ist das Neue Testament keine geoffenbarte Wahrheit. Obwohl der Koran den jüdischen und christlichen Schriften Offenbarungscharakter zuerkennt, spricht er ihnen mittels des *Tahrīf*-Begriffs ihre Autorität ab und bezeichnet besagte Schriften als verfälscht. In den jüdischen und christlichen Schriften seien keine Wahrheiten enthalten, die im Koran nicht übernommen oder berichtigt worden wären. Kürzlich hat sich eine Minderheit muslimischer Denker an einer Neuformulierung versucht: „Der *Tahrīf* ist die Brechung, die der göttliche Strahl erleidet, wenn er durch das verzerrende Prisma unserer unvollkommenen Menschlichkeit hindurchgelenkt wird.“² So verstanden käme dieses Prinzip auch für das Christentum in Betracht; das Problem

ist nur, dass es von der muslimischen Orthodoxie nicht akzeptiert und auch nicht auf ihr eigenes Buch, den Koran, angewendet werden kann.

Der Glaube an einen einzigen Gott³ ist wesentlich für die drei großen Monotheismen. Er entwirft ein höchstes Wesen mit persönlichen Zügen und ruft es unter einem Eigennamen an, der es nicht „beschreibt“, aber eine Beziehung ermöglicht und seine Verdinglichung verhindert.⁴ Die strikten Monotheismen unterstreichen die ausschließliche Souveränität Gottes, der keine verbündeten Gottheiten neben sich und auch keinen Bruch der Einheit duldet. Dennoch ist die Schwerpunktsetzung unterschiedlich. Im Judentum gibt es eine starke ethische Komponente; der Gehorsam und die Erfüllung des Gesetzes stehen an erster Stelle: „Höre, und setze das Gehörte um.“ Der Islam vertritt die totale Unterwerfung unter den Willen Gottes, wie er im Koran zum Ausdruck kommt. Im Christentum ist die Liebe – als Erwidering der in Christus offenbarten Liebe Gottes – die grundlegende religiöse Einstellung.

Die „abrahamitischen“ Monotheismen⁵ haben eine polemische Haltung eingenommen, die im Extremfall zu verschiedenen Graden der Intoleranz geführt hat. Kennzeichen der Monotheismen ist ihre universalistische Berufung: Jeder von ihnen erhebt je für sich und in Konkurrenz zu den anderen den Anspruch, die einzig wahre Religion für alle Menschen und die absolute Religion in der Geschichte zu sein.⁶ Das hierokratische Bestreben, sich auf lehrmäßiger und/oder historischer Ebene als weltweite und allumfassende Systeme zu konstituieren, ist zwar nicht das ausschließliche, wohl aber ein eindeutiges Charakteristikum der prophetischen Monotheismen: In bestimmten Phasen ihrer Entwicklung haben sie versucht, den gesamten menschlichen Raum zu besetzen, was zu einem Aufeinanderprallen von Absolutheitsansprüchen, zur Unterdrückung religiöser Minderheiten und sogar zur Legitimation von Kampf und Krieg geführt hat, die als Kampf und Krieg des Gottes der einen gegen den Gott der anderen dargestellt wurden.⁷ Aber ist er nicht derselbe und einzige Gott?

II. Die *'Ehadheit* des jüdischen Glaubensbekenntnisses

Zurzeit entdeckt die Biblexegese Anzeichen dafür, dass der Abraham aus dem Buch Genesis strenggenommen kein Monotheist gewesen ist.⁸ In Genesis ist Jahwe noch gar nicht der Gott Abrahams, denn die Bedeutung Jahwes beginnt erst mit dem mosaischen Bund.⁹ Erst nach und nach wird sich das Judentum als eine im strengen und polemischen Sinne monotheistische Religion erweisen.¹⁰ Ich bezeichne seinen besonderen Charakter als *'Ehadheit*, wie wir es im *Schma' Jisra'el* lesen: „Höre, Israel! JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig (*'ehad*). Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft ...“ (Dtn 6,4)¹¹ Dieses *einzig* (einer) ist das hebräische *'ehad*, ein Adjektiv, das eine grundlegende Einzigkeit bezeichnet. Der darauffolgende Vers enthält das Gebot der Gottesliebe. Seine Wiederholung macht es zu einem Angel-

punkt der deuteronomischen Theologie, zu dem grundlegenden Gebot, das Israel verpflichtet, einzig und allein Jahwe und keinen anderen Gott anzubeten. Der Kontext weist darauf hin, dass dieses Gebot und der Beginn des Dekalogs die Folie sind, auf der Dtn 6,4 interpretiert werden muss: Für Israel ist Jahwe der eine und einzige Gott. Die Existenz anderer Gottheiten wird nicht geleugnet, doch der Gott, den Israel liebt, ist in jeder Hinsicht Israels einziger Gott; dennoch handelt es sich hier noch immer nicht um einen Monotheismus im strengeren Sinne.¹² Es ist eine unter den Exegeten weitverbreitete Ansicht, dass das Buch Deuteronomium die Formel des *Schma' Jisra'el* übernommen, diese also schon vorher bestanden hat. Die Propheten denken sie mit äußerster und radikalster Konsequenz zu Ende und sprechen den Göttern anderer, fremder Völker nicht nur ihren Anspruch, sondern auch ihre Existenz ab.¹³ Diese monotheistische Saat, die die Propheten mit ihrer Verkündigung ausgebracht hatten, reifte während des Exils heran. Paradigmatisch hierfür ist vielleicht die Botschaft des zweiten Jesaja: „Ich bin der Herr und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott“ (Jes 45,5)¹⁴. Die Rezeption des *'ehad* verfestigt sich zum radikalen, strikten und polemischen monotheistischen Bekenntnis, das die Götter für null und nichtig erklärt (Jes 41,24)¹⁵ und jede Gottheit ausschließt außer Jahwe (Jes 44,6), dem Herrn der Schöpfung (Jes 44,24) und der Geschichte (Jes 40,15f). Der Gott Israels ist der einzig wahre und schließt alle anderen Götter aus, er ist der einzige Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, der erste mit absoluter Priorität vor allem anderen Seienden, im ontologischen Sinne total und unteilbar, absolut einfach und zugleich allgegenwärtig. Das spätere Judentum wird einen Kampf gegen Polytheismus und Idolatrie führen, der sich in der apokalyptischen, rabbinischen und zwischentestamentlichen Literatur widerspiegelt: Die am stärksten ausgeprägte Linie verfiht in Deuterojesajas Kielwasser die Nichtigkeit der Götter.¹⁶ Das Glaubensbekenntnis verdichtet sich in der Formel *heis hó theós*.¹⁷ Die grundlegende Beziehung, in der diese *'Ehadheit* im Judentum wahrgenommen wird, sind Rettung und Schöpfung. Doch die Verkündigung des einzigen Gottes führt zur Negation aller anderen Götter (Ex 20,3). Nachdem sie sich zum strikten Monotheismus verfestigt hat, wird die jüdische *'Ehadheit* den Polytheismus und den Dualismus ausschließen und den Messianismus sowie die Gottheit Jesu ablehnen.¹⁸ Der *Yiqdal*, ein von den dreizehn Glaubensartikeln des Maimonides inspirierter liturgischer Hymnus, besingt die göttliche Einzigkeit:

*„Groß ist der lebendige und gepriesene Gott;
er existiert und hat keine Grenzen der Zeit.
Er ist einer in seiner einzigen Einigkeit,
verborgen und unendlich in seiner Einheit (...)¹⁹“*

Als „Leugner der Wurzel“ (*Kofer ba 'Iqqar*) werden seit Mitte des zweiten Jahrhunderts diejenigen genannt, die nicht an den einzigen Israel geoffenbarten Gott glauben. Die Bezeichnung wird auf Götzendiener, auf die, die Gott nicht als Schöpfer anerkennen, auf die, die die göttliche Vorsehung leugnen und auf die

Minim angewandt: Menschen, die mit der jüdischen Gottesvorstellung vertraut sind, sie aber abwandeln. Zu ihnen gehören die dualistischen Gnostiker und die Christen, die Jesus vergöttlichen. Das Erste, was in der missionarischen Praxis von dem künftigen Proselyten erwartet wird, ist, dass er der Idolatrie abschwört. Das Judentum lehnt die Existenz eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen ab, lässt ihn aber für die Nichtjuden – Christen und Muslime – gelten, solange diese Jesus oder Mohammed nicht als Gott verehren. Dennoch ist das Judentum zu dem Schluss gelangt, dass das Christentum für Nichtjuden als eine erlaubte, im Plan Gottes vorgesehene Religion betrachtet werden kann.²⁰

III. Die *Aḥadheit* des islamischen Glaubensbekenntnisses

„Sprich: Er ist Gott, ein Einziger (*aḥad*),
Gott, der Undurchdringliche.

Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden,
und niemand ist ihm ebenbürtig“ (Koran 112,1–4).²¹

Lā Ilāha illa Allāh wa-Muḥammadu Rasūl Allāh, „Es gibt keinen Gott außer Gott²², und Mohammed ist der Prophet (Gesandte) Gottes“, so lautet die Formel der *Šahāda*. Dieses im Leben eines Muslims allgegenwärtige Glaubensbekenntnis kennzeichnet den Islam als eine der theozentrischsten Religionen überhaupt. Gott ist einer und einzig (*aḥad*).²³ Die *Šahāda* ist der islamischen Tradition zufolge *Kalimat al-Tawḥīd* (Wort der Einheit), und die zitierte Sure 112, die *al-Ikhlās* (der aufrichtige Glaube) heißt, ist allgemein als *Sūrat al-Tawḥīd* (Sure der Einheit) bekannt. Der Begriff *Tawḥīd* selbst kommt im Koran nicht vor, der stattdessen das Adjektiv *aḥad* oder das Zahlwort *wāḥid* verwendet. Der Ausdruck *Ilāhun wāḥid* (die einzige Gottheit) kommt 13 Mal und die negative Formulierung *lā Ilāha illa huwa* (es gibt keinen Gott außer ihm) 29 Mal vor. Die Muslime nennen sich selbst *Ahl al-Tawḥīd* (Volk der Einheit) und *Muwahḥidūn* (die an die Einheit glauben).

Hierbei handelt es sich um einen strikten Monotheismus, der sich nicht nur vom Polytheismus, sondern auch von der Dreifaltigkeitslehre der Christen abgrenzt. Die Ausschließlichkeit der Glaubensformel mit ihrer einleitenden Verneinung

Der Autor

José Luis Sánchez Nogales ist katholischer Priester der Diözese Almería und Professor der Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Granada. Seit 2005 ist er Konsultor des Päpstlichen Rats für interreligiösen Dialog und leitet Kurse in Granada zum Thema „Christen und Muslime“. 2009 wurde er der erste Inhaber des Lehrstuhls für den Dialog der Religionen in Andalusien. Veröffentlichungen u.a.: *Cristianismo e Hinduismo: horizonte desde la ribera Cristiana* (Billbao 2000); *Filosofía y Fenomenología de la Religión* (Salamanca 2003), *El Islam en la España actual* (Madrid 2008). Anschrift: Facultad de Teología de Granada, Campus Universitario Cartuja, Apdo. Postal 2002, 18080 Granada, Spanien. E-Mail: nogales@teol-granada.com1

versteht sich als eine Art Schutzwall gegen die größte, unverzeihliche Sünde, die darin besteht, Gott Gefährten beizugesellen. Der Koran hat den Ursprung des islamischen Monotheismus theologisiert, indem er sich auf Abraham beruft, der als *Hanīf* bezeichnet wird: „Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war Anhänger des reinen Glaubens (*Hanīfān*), ein Gottergebener (*Muslimān*), und er gehörte nicht zu den Polytheisten (*Min al-Mušrikīna*)“ (Koran 3,67).²⁴ Historisch kann Abraham nicht als strikter Monotheist betrachtet werden, doch der Koran hat ihn zu einem Musterbild des polemischen Monotheisten gemacht und diese Gestalt damit demselben Schicksal unterworfen, das sie in der biblischen, der intertestamentarischen und der talmudischen Literatur erlitten hat.²⁵ Der Begriff *Hanīf* erhält im koranischen Text und in der islamischen Tradition die Bedeutung „Monotheist“ und wird zuweilen wie in dem zitierten Koranvers als Synonym zu Muslim verwendet.²⁶ Ibn Ma’sūd²⁷ liest in Sure 3,19 *Hanīfiyya* anstelle von *Islām*: „Die Religion (*Dīn*) bei Gott ist der *Islām* (oder *Hanīfiyya*).“ Diejenigen, die diesen strikten Monotheismus nicht praktizieren, werden als *Mušrikīna* bezeichnet²⁸, die die Sünde der Beigesellung (*Širk*) begehen und Gott andere Götter an die Seite stellen.²⁹

Von diesem einzigen Gott werden einige Attribute ausgesagt, deren Beschaffenheit in der – bis heute ungelösten – Kontroverse zwischen den *Mu’taziliten* und den *‘Aš’ariten* Probleme aufgeworfen hat. Erstere – Rationalisten – identifizieren diese Attribute mit dem göttlichen Wesen. Letztere – hermeneutische Fundamentalisten – akzeptieren seine Nicht-Identität mit dem göttlichen Wesen, ohne allerdings zu klären, wie sich dies mit der Einheit vereinbaren lässt. Dasselbe geschieht bei der Polemik über den geschaffenen oder ungeschaffenen Koran.³⁰ Das erste dieser Attribute definiert Gott als den Schöpfer (Koran 2,117), der weise und allmächtig ist und von dem alle Unternehmungen abhängen, sodass man nach jeder Aussage, die sich auf die Zukunft oder auf ein Umdenken bezieht, *in šā’ Allāh* (so Gott will) sagen muss. Man kann von ihm keine Rechenschaft für sein Tun verlangen.³¹ Er ist ewig transzendent, „die Blicke erreichen ihn nicht“³². Er ist unzugänglich, unbeschreiblich, nichts gleicht ihm³³, und dennoch ist er dem Menschen näher als seine Halsschlagader³⁴ – allerdings mit der Nähe eines Herrn zu seinem Knecht. Der Koran lehnt die Vorstellung von einem Gott, der Mensch wird, ab und erkennt Jesus Christus lediglich als „begnadeten Diener“³⁵ und nicht als Sohn Gottes³⁶ noch als den dritten aus einer Triade von Göttern an, auch wenn er die Schwester von Aaron und Mose mit der Jungfrau Maria und diese mit der dritten Person der Dreifaltigkeit gleichsetzt.³⁷ Strenggenommen ist die „trinitarische“ Lehre, die der Koran ablehnt, nicht die Dreifaltigkeitslehre der christlichen Orthodoxie, auch wenn die Exegeten versichern, dass es ebendiese Dreifaltigkeit sei, die um der „unverbrüchlichen Einheit“ (*al-Šamad*)³⁸ Gottes willen negiert wird.

IV. *Heisheit*: Dreifaltigkeit und Inkarnation Gottes

Mk 12,29–34 beinhaltet das *Schma' Jisra'el* (Dtn 6,4–5) als Antwort Jesu auf die Frage eines Schriftgelehrten: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.“³⁹ [...] – Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr, und es gibt keinen anderen außer ihm [...].“⁴⁰ In beiden Erwähnungen der Einzigkeit wird das Wort *heis* verwendet.⁴¹ Das Neue Testament übernimmt das monotheistische Bekenntnis Israels. Jesus beurteilt die Äußerung des Schriftgelehrten, der die Existenz anderer Götter neben Gott ausschließt, als verständlich. Dieses Konzept der Einzigkeit, das auf der griechischen Übersetzung des hebräischen *'ehad* beruht, nenne ich *Heisheit*. Ich ziehe diese Wurzel dem johanneischen *mōnos*⁴² vor, weil letzteres eine Konnotation von Einsamkeit und Isolation aufweist; was in anderer Hinsicht ein Vorteil ist. Das Neue Testament bekennt die Einzigkeit Gottes in dem Sinn, den das *Schma' Jisra'el* mit der Verfestigung des Monotheismus erhalten hat. Die Fülle des Monotheismus wird mit der Bewusstwerdung des ersten Gebots erreicht: keine anderen Götter⁴³ und keine kosmischen Mächte oder weltlichen Autoritäten⁴⁴ mit Gott auf eine Stufe zu stellen. Das *heis* aus dem *Schma' Jisra'el* Jesu macht deutlich, dass zwischen Gott und allen Arten von „Gegengöttern“ eine kompromisslose Ausschließlichkeit besteht, weil der Mensch nur einem Herrn dienen kann (Mt 6,24). Das neutestamentliche *heis* steht im Kontext eines organischen und dynamischen Denkens, in dem Christus eine Einheit mit dem Vater bildet und seine Gemeinschaft führt, auf dass sie „vollkommen eins (*hén*)“ seien (vgl. Joh 17,23).⁴⁵ Der christliche Monotheismus wird als ein Hören und Vertrauen auf Gott und als eine Treue gelebt, die bis zum Martyrium führen kann: So verstanden Jesus und die Urchristen den Monotheismus.⁴⁶ Als man ihn „guter Meister“ nennt, erwidert Jesus, dass niemand gut ist außer Gott, „dem Einen“.⁴⁷ Zugleich hält er an seinem Anspruch der Gottessohnschaft fest (Mk 1,1; 14,61 u. pass.), indem er Gott seinen Vater nennt (Mk 14,36). Ebenso wird in der Taufszene seine Verbindung zum Geist Gottes deutlich (Mk 1,11), und im Johannesevangelium trifft Jesus eine vielsagende Unterscheidung: Er spricht nicht von „unserem Vater“, sondern von „meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott“ (vgl. Joh 20,17). Er ist der Sohn, der der Versuchung des Bösen widersteht, als der ihn „Sohn Gottes“ nennt, und Gott als den Einzigen bezeichnet, der gemäß Dtn 6,13 anbetungswürdig ist. In ihm und mit ihm wird die Herrschaft des einzigen Gottes bestätigt. Jesus spricht von Gott als dem Gott „Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Mk 12,26–27 u. pass.) und setzt seinen Vater mit dem Gott der Juden gleich (Joh 8,42). Das Neue Testament verkündet einen strikten Monotheismus, und Jesu Anspruch, am Mysterium Gottes teilzuhaben, ist in diesen Monotheismus eingeschlossen. Wer ihn sieht, sieht den Vater (Joh 14,9), mit dem er eins ist (*heis*: Joh 10,30; 17,11.21ff). In den Evangelien und insbesondere bei Johannes spricht Jesus im Stil Gottes in der ersten Person. Die Wendung *egō eimí* – ohne Prädikativ – enthält Anklänge an den Gott des Alten Testaments.

Auf dieser Offenbarungsgrundlage betont das Christentum die differenzierte Ein-

zigkeit Gottes, die seine innere Lebendigkeit und Dynamik ausmacht und in der Menschwerdung den Abgrund überbrückt, der ihn vom Menschen trennt. Gott ist der Vater aller. Jesus offenbart ihn und offenbart sich als seinen Sohn. Nach seinem Tod und seiner Auferstehung werden die ersten Christen Gott mit der Liebe gleichsetzen (1 Joh 4,8). Die Gemeinschaftserfahrung und das christologische Denken werden dieses innere Leben der Liebe in die Vorstellung von einem Austausch der drei göttlichen Personen untereinander übertragen. Neben der Beziehung und Einheit des Sohnes Jesus mit dem Vater (1 Kor 8,6) heben die Evangelien die Beziehung Jesu zum Geist Gottes hervor. Der konstitutive Rahmen dieser Beziehungen findet seinen Ausdruck in der Formel *kýrios, theós, pneúma* (2 Kor 3,13) oder *pneúma, kýrios, theós* (1 Kor 12,4-6); die Formel *patēr, hyiós, pneúma* erscheint in Mt 28,19.⁴⁸ Gott gibt weder seine Einzigkeit noch seine Transzendenz jemals auf. Der christliche Glaube ist der Auffassung, dass er der Einzigkeit Gottes treu bleibt, auch wenn diese Einzigkeit anders verstanden wird als im Judentum und im Islam. Es scheint, dass diese sich eher einer mathematisch-arithmetischen Einheitsvorstellung oder einem Begriff annähern, der geradezu von der philosophischen Ratio abgeleitet sein könnte.

Im christlichen Glauben passt kein Blatt Papier zwischen Jesus und Gott. Der Christ hat - nicht ohne Gottes Hilfe - das Ärgernis der Ohnmacht und Torheit im Bereich der menschlichen Wahrnehmung überwunden.⁴⁹ Diese Überwindung des Ärgernisses geschieht im Herzen jedes Einzelnen. Wenn die theologischen Lösungen vom Glauben ausgehend versuchen, den realen Unterschied zu kaschieren und der Auseinandersetzung mit dem Ärgernis aus dem Weg zu gehen, dann hat der Glaube sein Sendungsbewusstsein verloren.

Juden und Muslime erkennen das Mysterium der Gottheit Jesu nicht an. Diese Wirklichkeit ist so dicht, dass es eine echte Bewährungsprobe für die Lebendigkeit und innere Stimmigkeit unseres Glaubens ist, wenn wir christlichen Theologen uns auf das Abenteuer des Dialogs einlassen. Was die Klarheit des Glaubensbekenntnisses betrifft, können wir uns von manchen Juden und Muslimen eine Scheibe abschneiden. Damit meine ich natürlich nicht jene fast schon fanatisch starren theologischen Positionen, die jeden Dialog unmöglich machen und damit Gefahr laufen, ihren eigenen Glauben zu töten. Im Dialog mit Hans Küng stellt der Jude Pinchas Lapide klar: „Wir können von unten theologisierend 33 Jahre lang zusammen gehen, die ganze Zeitspanne des irdischen Lebens Jesu, und das ist bei weitem nicht wenig. Was uns eigentlich trennt, sind die letzten 48 Stunden vom Nachmittag des ersten Karfreitags an. Das sind knappe zwei Tage, aber natürlich die ausschlaggebenden Tage, auf denen so gut wie die ganze Christologie beruht.“⁵⁰ Wenn diese „48 Stunden“ für die österliche Erfahrung stehen, könnten wir uns Lapidés Aussage annähern, auch wenn wir sie in einigen Aspekten etwas stärker nuancieren müssten.

Wir glauben an einen einzigen Gott.⁵¹ Garantiert dies die ontologische Identität des Gottes, den wir bekennen? An der Kontinuität zwischen dem Jahwe der Juden und dem Vater Jesu besteht kein Zweifel. Der Koran erkennt die Kontinuität des Gottes an, dessen Wort, wie er selbst bezeugt, in der Verkündigung

der Juden und der Christen enthalten ist.⁵² Für die katholische Theologie stellt die koranische Anerkennung – die im Übrigen von der traditionellsten Auslegung für ungültig erklärt wird – keine theologisch maßgebliche Quelle dar: „Sie teilen denselben Gott. Doch das bedeutet nicht, dass die Vorstellung von Gott in den drei monotheistischen Religionen identisch ist. Zumindest auf lehrmäßiger Ebene ist ganz sicher das Gegenteil der Fall.“⁵³ Gott wird als einer und einziger anerkannt. Das veranlasst uns zu gegenseitigem Respekt, zum aufrichtigen Dialog und dort, wo es möglich und nötig ist, zum gemeinsamen Zeugnis. In diesem Dialog dürfen wir Christen nicht darauf verzichten, unseren Glauben zu bekennen: Das, was wir Christen von Gott haben erkennen dürfen, verdanken wir seiner mit der Macht und Kraft des Geistes Gottes besiegelten Selbstmitteilung in Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn des Vaters.

¹ Vgl. Antonio Rodríguez Carmona, *Dios Padre revelado en Cristo Jesús*, in: José Luis Illanes u.a. (Hg.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2000, 31-60, bes. 34-42.

² Vgl. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (Hg.), *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Paris 1987, 126-134.

³ Vgl. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006, 323. Vgl. 323-348.

⁴ Vgl. Bernhard Welte, *Filosofía de la Religión*, Barcelona 1982, 122ff. (dt.: *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br 1978).

⁵ Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Estella 1996, 110-184 (dt.: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, München 1994).

⁶ Vgl. Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 338-345 (orig.: *Toward a Christian theology of religious pluralism*, Maryknoll/NY 2000).

⁷ Vgl. Welte, *Filosofía de la Religión*, aaO., 155f.

⁸ Vgl. Kuschel, *Discordia*, aaO., 275-319.

⁹ Vgl. Art. *JHWH*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, III, 547-554.

¹⁰ Vgl. Hans Küng, *Das Judentum*, München 1991, 53-57 und 62f.

¹¹ Jerusalemer Bibel, masoretischer Text: „YHWH 'elhoyenw YHWH 'e?ad“.

¹² Vgl. Art. *'Ehad*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, 211-218.

¹³ Vgl. Martín Velasco, *Introducción*, aaO., 330-341.

¹⁴ Jes 45,5: „'any YHWH we'eyn 'wd zwlatay 'eyn 'elohym“.

¹⁵ „Seht, ihr seid nichts, / euer Tun ist ein Nichts“ (hen-'attem me'yn wfa'alkhem me'afa').

¹⁶ Art. *Theós*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 398-409.

¹⁷ Vgl. Sach 14, 9: „kyrios eîs kai tō ónoma autóu 'en“.

¹⁸ Vgl. Küng, *Judentum*, aaO., 381ff.

¹⁹ B. Bayer, Art. *Yigdal*, in: *Encyclopaedia Judaica*, 16, 833-835.

²⁰ Vgl. R. A. Kaplan, *Précis du pensée juive*, New York/Jerusalem 1994, 3.

²¹ *Der Koran*. Übersetzung von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 1987.

²² Koran 37,5.

- ²³ Vgl. Art. *Allāh*, in: Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition, I, Paris 1960, 419 und 422-424.
- ²⁴ Ḥanif im Singular: Koran 2,135; 3,67.95; 4,125; 6,79.161; 16,120.123; 22,3; 50,32.
- ²⁵ Vgl. *Genesis Rabba* 38,11,28, in: Midrash Rabba. Genesis I-II, London/New York ³1983, 310-311. Koranparallelen zu Genesis Rabba: Koran 21,51-67 und 37,91-98. Vgl. José Luis Sánchez Nogales, *Abrahán y los pueblos bendecidos*, Almería 2005, 8-17 und 28-42.
- ²⁶ Vgl. William Montgomery Watt, Art. *Hanīf*, in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann, Dictionnaire de l'Islam, Turhout/Belgien 1995, 250f.
- ²⁷ Vgl. Arthur Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, Leiden 1937, 32.
- ²⁸ Vgl. Koran 2,165.221; 4,48.116; 16,35; 31,13; 39,45-46;
- ²⁹ Vgl. Ludwig Hagemann, Art. *Dieu (Allāh)*, in: Khoury/Hagemann, Dictionnaire de l'Islam, aaO., 117.
- ³⁰ Vgl. Louis Gardet, *Dieu, Le Réel (Allāh al-hāqq)*, in: *Studia Missionalia* 17 (1968), 67-68.
- ³¹ Vgl. Koran 2,107.115; 3,189; 4,131-134.139; 7,185; 22,61-66; 28,71-75; 36,78-83; 39,62-63; 40,57-65; 41,37-40; 53,43-62.
- ³² Vgl. Koran 6,103.
- ³³ Vgl. Koran 42,11; 17,42-43; 21,22.
- ³⁴ Vgl. Koran 50,16.
- ³⁵ Vgl. Koran 43,57-59.
- ³⁶ Vgl. Koran 5,72. 116-117.
- ³⁷ Vgl. Koran 5,116; 4,171-172; 5,73.
- ³⁸ Koran 112,1-3.
- ³⁹ „kýrios ho theós hēmōn kýrios heís estin“.
- ⁴⁰ „heís estin kaí ouk éstin állos plēn autoú“.
- ⁴¹ Die Wendung *heís theós* in: Röm 3,29-30; Gal 3,20; Eph 4,6; 1 Tim 2,5; Jak 2,19; 1 Kor 8,4-5, etc.
- ⁴² Die Wendung *mónos theós* in: 1 Tim 1,17; Jud 25; Joh 17,3; Röm 16,27.
- ⁴³ Vgl. Mt 6,24; Mk 10,21; Lk 12,19ff.; 1 Kor 10,21; 2 Kor 6,16; Phil 3,19.
- ⁴⁴ Vgl. Gal 4,8ff; Apg 4,19; 5,29; Mk 12,17.
- ⁴⁵ Vgl. Art. *Eis*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, 432-440.
- ⁴⁶ Vgl. Art. *Theós*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 101-102.
- ⁴⁷ Mk 10,18: „oudeís agathós ei mē heís ho theós“.
- ⁴⁸ Vgl. Art. *Theós*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 104-105; Art. *Egō*, ebd., III, 66ff.
- ⁴⁹ Vgl. 1 Kor 1,22-24.
- ⁵⁰ Küng, *Judentum*, aaO., 382.
- ⁵¹ Vgl. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, aaO., 380-388.
- ⁵² Vgl. Koran 29,46.
- ⁵³ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, aaO., 385.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein