

Medard Kehl SJ

An den dreieinen Gott glauben

Warum dies kein entbehrliches theologisches Glasperlenspiel
in der Begegnung mit dem Islam ist

Vortrag beim „Tag der Katechese“ am 5. Juni 2008 in Fulda

In „meiner“ Spessart-Gemeinde (Leidersbach-Ebersbach) erinnert man sich noch heute gerne an die Freude, die der alte Pfarrer Väth 34 Jahre lang (von 1936–1970) seinen Pfarrkindern jedes Jahr am Dreifaltigkeitssonntag bereitet hat. Nach dem Evangelium pflegte er zu sagen: „Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ist so groß und so tief, dass es selbst Euer Pfarrer nicht versteht. Darum fällt heute die Predigt aus – im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“

Dies ist nur ein kleines, eher amüsanter Beispiel für eine Einstellung, die der emeritierte Frankfurter Dogmatiker Hans Kessler einmal treffend so charakterisiert hat: „Trinitäts-Vergessenheit trotz aufrecht erhaltener trinitarischer Formeln, die falsche Vertrautheit vorspiegeln, da viele mit ihnen kaum etwas anfangen können“ – eben weil diese Formeln das Gottesbild und die Gottesbeziehung vieler Christen nicht wirklich prägen.¹ Es bleibt m. E. vielfach *entweder* beim neuzeitlich aufgeklärten deistischen Gottesbild, das den transzendenten Gott mehr oder weniger beziehungslos der Welt und den Menschen gegenüberstellt und ihm Bedeutung nur für den Anfang und das Ende der Welt zuspricht. Jesus Christus gilt dann im besten Falle als Modell gelungener Humanität, als Visionär und Lehrer der Menschlichkeit und Liebe; und der Heilige Geist als eine innere geistige Kraft, die uns hilft, im Sinne Jesu zu leben. Auf der *anderen* Seite steht dem dann häufig ein zwar explizit geleugneter, aber weithin doch unreflektiert angenommener „Tritheismus“ gegenüber, bei dem drei verschiedene göttliche Adressaten (eben Vater, Sohn und Heiliger Geist als „Personen“ im heutigen Verständnis) genannt und angerufen werden. Ihre *Einheit* als *ein* Gott bleibt dabei im Dunkeln. Darüber mehr Klarheit bekommen zu wollen, scheint vielen unserer christlichen Zeitgenossen ein allzu spekulatives und daher müßiges Unterfangen zu sein, eben ein Glasperlenspiel für theologische Spezialisten, das eigentlich nicht sonderlich wichtig für unseren Glauben und darum auch entbehrlich ist.

In jüngster Zeit nun wird diese beruhigte Gleichgültigkeit gegenüber dem Dreifaltigkeitsglauben allerdings etwas gestört; und zwar wieder einmal durch die Begegnung und die Auseinandersetzung mit dem Islam. In diesen Kontext sollen, dem Programm gemäß, meine Ausführungen zum christlichen Glauben an den drei-einen Gott stehen. Zunächst werde ich etwas zur *Aktualität* dieser Frage im christlich- muslimischen Dialog sagen; dann möchte ich im zweiten

¹ H. Kessler, „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen“ (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede, in: J. Beutler/E. Kunz (Hg.), Heute von Gott reden, Würzburg 1998, 97–124, zit.: 100.

Teil eine *Vorstellungs-* und *Verstehenshilfe* geben zum spezifisch christlichen Gottesbild; und schließlich sollen im dritten Teil einige Überlegungen zu den *Auswirkungen* der unterschiedlichen Gottesbilder auf das jeweilige Menschen- und Weltbild angestellt werden.

I. Zur Aktualität dieses Themas

Dazu erinnere ich an zwei Ereignisse aus der jüngsten Zeit:

1. Das Verbot multireligiöser Feiern in Schulen durch Kardinal Joachim Meisner

Im November 2006 gab Kardinal Joachim Meisner für sein Erzbistum Köln eine Richtlinie zu multireligiösen Feiern in Schulen heraus. Danach sind „im Bereich der Schulen solche Feiern nicht sinnvoll, da durch die für Kinder und Jugendliche schwierige Unterscheidbarkeit von multireligiösen Feiern und katholischen und ökumenischen Gottesdiensten die Gefahr der Verwirrung droht. Daher sollen im Erzbistum Köln keine weiteren Feiern für Schülerinnen und Schüler an Schulen stattfinden“². In der Tat besteht durchaus die Gefahr, dass solche Feiern die religionsinterne Praxis des gemeinsamen Betens und Gottesdienstfeierns ersetzen, zumal wenn ein Großteil der Kinder und Jugendlichen heute kaum mehr in der eigenen Gebets- und Gottesdienstpraxis zu Hause ist. Vor diesem zitierten Satz wird noch eine andere Begründung für das Verbot genannt: „Das Gottesbild der nichtchristlichen Religionen ist nicht identisch mit dem Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Daher sind gemeinsame Gottesdienst nicht möglich. Jede Gemeinschaft kann daher nur allein zu ihrem Gott beten. Geschieht dies gemeinschaftlich, muss die jeweils andere Gruppe schweigend dabeistehen“ (ebd.). Diese Begründung stimmt insofern nicht, als im ersten Satz die Ebenen vertauscht werden: Es wird das *Gottesbild* der nicht-christlichen Religionen mit dem „Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist“, verglichen. Man kann aber nur Gottesbild mit Gottesbild vergleichen. Nach Christian Troll folgt aus der Verschiedenheit der Gottesbilder bei den drei sog. „Religionen der Familie Abrahams“ keineswegs zwingend, dass zwischen Christen und Muslimen interreligiöse Feiern mit gemeinsam gesprochenen Gebeten in jedem Fall als unmöglich angesehen werden müssen; denn bei allen großen Unterschieden teilen doch beide Gottesbilder „so wesentliche Elemente, dass m. E. Christen und Muslime unter gewissen Umständen gemeinsam zu Gott beten können.“³

2. Der offene Brief und Aufruf von 138 führenden muslimischen (ausschließlich sunnitischen) religiösen Führern und Gelehrten an den Papst und an weitere 26 namentlich genannte Verantwortliche der orthodoxen Kirchen, der

² Zit. nach Ch. W. Troll, *Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen?* In: *Stimmen der Zeit* 132 (2006), 364.

³ A. a. o. 365.

Altorientalen, der Anglikaner, der Lutheraner und Reformierten, der Methodisten und Baptisten

Anlässlich des Fastenbrechens am 13. Oktober 2007 wurde der sog. „Brief der 138“ veröffentlicht, und zwar unter dem Titel: „Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch“. Dieser Brief vergleicht einige ausgewählte koranische und biblische Texte und kommt zu dem Ergebnis, dass beide heiligen Schriften den Primat der totalen Liebe und Hingabe an Gott zusammen mit der Liebe zum Nächsten betonen. Da Christen und Muslime mehr als die Hälfte der Gesamtbevölkerung der Erde ausmachen, stellt das Verhältnis zwischen ihnen einen äußerst wichtigen Faktor für einen Beitrag zu einem sinnvollen Frieden weltweit dar.⁴ In diesem Brief wird eine Einladung ausgesprochen, einen tiefergehenden Dialog zwischen Christen und Muslimen zum besseren Verständnis bestimmter Themen zu initiieren. Das Thema „Trinität“ wird zwar nicht ausdrücklich in dem Brief angesprochen, hat aber doch sehr viel mit dem Titel des Briefes zu tun; denn dieses Wort ist ein Zitat aus dem Koran, und zwar aus dem 64. Vers der 3. Sure: „Sprich: Oh Volk der Schrift, kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns und euch, dass wir nämlich Gott allein dienen und nichts neben Ihn stellen und dass sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren nehmen außer Gott. Und wenn sie sich abwenden, so spricht: Bezeugt, dass wir (Ihm) ergeben sind.“

Der historische Kontext dieses Verses ist bekannt: Muhammad lud eine Delegation von Christen der Oase Nadjran (im heutigen Jemen) nach Medina ein. Er forderte sie auf, den Islam anzunehmen. Dies lehnten die Christen ab, weil sie bereits vor dem Auftreten Muhammads den wahren Glauben an Gott besäßen. Der Disput drehte sich damals vor allem um den „Irrtum der Christen“ im Hinblick auf Jesus, wenn sie ihn als Sohn Gottes bezeichnen. Die Christen aber beharrten darauf, dass dies der wahre Glaube an Gott sei, was von den muslimischen Kommentatoren dieser Sure stets als „offener Unglaube“ angesehen wurde. Es kam in diesem Gespräch zu keiner Einigung im Glauben, so dass dieser Vers in der Regel von den muslimischen Exegeten des Koran „exklusivistisch“ verstanden wird: Allein die Muslime haben den wahren Glauben an den einen Gott, die Christen haben ihn verloren.

Bei wohlwollender Interpretation des Briefes kann es aber (nach Christopher Hewer) durchaus noch eine andere Interpretationsmöglichkeit geben: Vielleicht deutet sich in diesem Brief auf muslimischer Seite eine Bereitschaft an, die Unterscheidungslinie zwischen Christen und Muslimen neu zu ziehen: also nicht mehr (wie gewöhnlich) nur zwischen „wahren Monotheisten“ (=Muslime) auf der einen und „irrenden Triteisten“ (=Christen) auf der anderen Seite zu ziehen, sondern erst einmal auf der Seite der Christen genauer zu differenzieren: nämlich zwischen einem echten „trinitarischen Monotheismus“ und einem degenerierten „Tritheismus“, wie ihn Muhammad möglicherweise damals bei christlichen Stämmen auf der arabischen Halbinsel, einem am Rand der byzantinischen Kirche liegenden und von ihr vernachlässigten Gebiet,

⁴ Vgl. Ch. Troll, Analyse des „Briefes der 138“, unveröffentlichtes Manuskript. Erscheint demnächst in der Herderkorrespondenz.

vorgefunden haben könnte; also solcher ist er natürlich völlig unvereinbar sowohl mit dem muslimischen wie dem christlichen Gottesbild.

Wenn diese differenzierte Sicht auf das Christentum in der Aussageabsicht der Autoren des Briefes läge, wäre damit ein entscheidender Schritt im Dialog zwischen Christen und Muslimen vollzogen. Jedenfalls scheint dann betreffs der Einschätzung des christlichen Gottesbildes auf muslimischer Seite einiges in Bewegung zu geraten. Was bedeutet nun „trinitarischer Monotheismus“, so wie wir Christen ihn verstehen und praktizieren?

II. Einige Vorstellungs- und Verstehenshilfen zum christlichen Glauben an den dreieinen Gott

Zunächst ist eindeutig festzuhalten: Zusammen mit den Juden bekennen sich Christen wie Muslime zum Monotheismus, zu dem einen und einzigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der den Menschen in Liebe zugetan ist und der sie am Ende ihres Lebens und der Weltgeschichte im Ganzen richten wird. So sagt das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution (Lumen Gentium 16) ausdrücklich: „Der Heilswille Gottes umfasst (neben Christen und Juden) aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den Barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ Vor allen tiefgreifenden Unterschieden im Gottesbild von Christen und Muslimen steht unleugbar dieses Faktum: Sie bekennen sich zur Einzigkeit und Einheit Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Vollenders der Welt. Das unterscheidet sie mit uns von den Religionen mit mythischen, apersonalen und polytheistischen Gottesvorstellungen.

Nun tritt häufig diese fundamentale Gemeinsamkeit von Christentum und Islam im konkreten Bild, das sich die Muslime noch immer von unserem Glauben machen, hinter dem zweifellos tiefgreifenden Unterschied zurück, der durch den christlichen Glauben an die Gottheit Jesu Christi und damit an den dreifaltigen Gott entsteht. Im weithin vorherrschenden Verständnis des Islam (bei Gelehrten wie bei den einfachen Leuten) wird durch diesen Glauben der Monotheismus schlechthin gesprengt; denn wir Christen würden dadurch dem einen Gott bestimmte geschöpfliche Wirklichkeiten „beigesellen“ und sie Gott gleichstellen (nach Sure 5 des Koran: Jesus und Maria). Wir seien also gar keine echten Monotheisten. In der Tat: Solange sie uns so gründlich missverstehen, haben sie natürlich recht; ebenso mit ihrer Forderung, einen solchen „Dreigötterglauben“ aufzugeben, wenn wir einen wirklichen Dialog auf Augenhöhe mit dem muslimischen Monotheismus führen wollten. Aber das ist eben nicht der wirkliche christliche Glaube an den dreieinen Gott!

Die Frage ist: *Wie* können wir den muslimischen Gesprächspartnern (aber auch uns selbst!) klarmachen, dass unser Glaube ein echter Monotheismus ist, eben ein „trinitarischer Monotheismus“, der absolut nichts mit einem Tritheismus zu tun hat und der darum durchaus auch von den Muslimen als echter Dialogpartner anerkannt werden kann?

Dazu in aller Kürze zwei theologische Überlegungen:

1. Bibeltheologische Klärung: Welche Erfahrung der jungen Kirche steht am Ursprung des Glaubens an den dreieinen Gott?

Auf den Punkt gebracht: Die ersten Glaubenden erfahren im Leben und Handeln Jesu, in seinem Sterben, in seiner Auferstehung und in der Sendung des Geistes den einen und einzigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auf eine ganz besondere Weise als den „*Vater unseres Herrn Jesus Christus*“, das heißt als den Gott, zu dem Jesus in grenzenlosem Vertrauen betet und ihn dabei zärtlich als „Abba“, „lieber Vater“ anredet, dem er in ganz Israel Raum geben will, damit sein Heilswille, sein Heilsplan Wirklichkeit werde – „wie im Himmel, so auf Erden“. Dessen nahekommendes Reich verkündet Jesus und lässt es durch sein Tun schon anbrechen, ankommen; in dessen Namen und Vollmacht vergibt Jesus Sünden und heilt Kranke, erweckt Tote, besiegt die dämonischen Kräfte; dessen unendliche Barmherzigkeit und Güte vergegenwärtigt er, zumal in seiner Lebenshingabe am Kreuz „für euch und für alle“; dessen Gericht ist ihm als dem erhöhten und „kommenden Menschensohn“ übertragen.

Dabei ist Jesu Verhalten diesem Vater-Gott gegenüber völlig eindeutig: Er steht ihm gegenüber, er verweist ständig auf ihn, er ist verschieden von ihm; denn er ist ein sterblicher Mensch wie wir; eben der „Menschensohn“. Und doch sieht die junge Kirche ihn aufgrund seines Lebens, Sterbens und Auferstehens in einzigartiger Weise als das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15), als der verheißene Immanuel, der „Gott mit uns“ (Mt 1,23). Seine Nähe zum Vater, seine vertrauende und liebende Beziehung zu ihm und darum seine innere Einheit mit ihm wurde als so eng, so intim, so einzigartig erlebt, dass den Glaubenden immer klarer wurde: bei aller Verschiedenheit vom Vater-Gott ist Jesus doch auch untrennbar mit ihm verbunden, gehört er als *der* „Sohn“ schlechthin untrennbar zu diesem seinem Vater; und dies immer schon, vor aller Zeit und aller Schöpfung, als die ewige „Weisheit“ Gottes, in der Gott die Schöpfung von Ewigkeit her „entworfen“ hat; und als das ewige „Wort“ (logos) Gottes, mit dem Gott die Schöpfung am Anfang ins Dasein gerufen und so zum Existieren gebracht hat. „Weisheit“ und „Wort“ Gottes sind Begriffe, die die Weisheitstheologie des AT, die Logos-Theologie des jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (zur Zeit Jesu) und die rabbinische Thora-Theologie schon bereitgestellt hatten und die von den ersten Christen auf Jesus übertragen wurden. Denn in ihm hat sich diese Weisheit Gottes in der Zeit „verkörpert“ (1 Kor 1,24–31); in ihm ist der Logos, das Wort Gottes „Fleisch geworden“ (Joh 1,14); in ihm ist die Liebe Gottes in menschlicher Gestalt „erschienen“ (Tit 3,4); in ihm hat sich Gott selbst, so wie er ist, uns offenbart und geschenkt.

In der Sprache der griechischen Philosophie haben die großen Konzilien der ersten sechs Jahrhunderte diese Erfahrung der frühen Christenheit so ausgedrückt: „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, eines Wesens mit dem Vater“ (großes Credo). Auch wenn hier eine andere, eben die philosophische Reflexionsebene des griechischen Denkens beschritten wird, gilt für sie dasselbe wie für die biblische, mehr bildhafte Sprache: Es sind Versuche, *drei Sachverhalte* zusammen zu denken und im gläubigen Vollzug zusammenzuhalten:

(1) das monotheistische Gottesbild: Es gibt nur einen Gott;

(2) das unverkürzte Menschsein Jesu: Er ist in allem uns gleich außer der Sünde (Konzil von Chalcedon);

(3) das Maximum an denkbarer Einheit zwischen Gott und Jesus: Sie sind voneinander unterschieden, stehen aber in einer einzigartigen und untrennbaren Beziehung zueinander.

Das sind bis heute die drei Kriterien oder Leitplanken, an dem sich jedes christliche Verstehen der Gestalt Jesu orientieren muss, gleichgültig, welche Bilder und Begriffe jede Zeit und jede Kultur dafür im Einzelnen auch finden mag. Dabei gelten die christologischen und trinitätstheologischen Dogmen der ersten Konzilien als kulturübergreifende Orientierungspunkte, die niemals außer Acht gelassen werden dürfen.

Noch kurz etwas zum *Heiligen Geist*: Wie hat die frühe Christenheit seine Beziehung zu Jesus und seinem Vater gesehen?⁵ Zunächst: Der irdische Jesus selbst wird von den Synoptikern als „*Geistträger*“, als erfüllt vom Heiligen Geist geschildert (bei der Taufe, in der Wüste, beim ersten Auftreten in der Synagoge von Nazareth Lk 4,18 u. a.). Sodann: Der auferstandene Christus tritt (vor allem bei Lukas, Johannes und Paulus) als *Geistspender* auf. Den Hintergrund bildet das alttestamentliche und frühjüdische Verständnis vom Heiligen Geist: Gott verleiht den Geist (*ruach* oder *pneuma*) als seine ureigene schöpferische und heiligende Macht, damit die Menschen, die ihn empfangen, Gott erkennen können. Der Heilige Geist ist also gleichsam der von Gott selbst dem Menschen eröffnete Zugang zu ihm.

Im NT ist das Pneuma *die* Gabe Gottes schlechthin; in ihm gibt Gott sich selbst den Glaubenden, nimmt er Wohnung in ihnen und lässt sie an seinem Leben und seiner Liebe teilhaben: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). Es ist dieselbe *Liebe*, die Gott uns im Leben, Sterben und Auferwecken Jesu erwiesen hat. Im Geist bleibt diese in Jesus offenbar gewordene Liebe des Vaters präsent; er ist die „Gegenwartsgestalt“ der gekreuzigten Liebe Gottes unter uns.

Zugleich ist das Pneuma aber auch der „andere Paraklet“ (Beistand), den der Vater (und auch der Sohn: Joh 15,26) sendet. Wozu? Damit die Glaubenden tiefer in die *Wahrheit Jesu* eingeführt werden, dass sie ihn *erkennen* als den, der er wirklich ist, eben als der Sohn, der in einer einzigartigen Einheit mit dem Vater steht: „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen“, eben dass er der „Sohn“ ist (Joh 15,26).

Der Heilige Geist gehört darum für die Frühe Kirche ebenfalls untrennbar zu Gott, dem Vater Jesu Christi, und zu seinem Sohn; und zwar als der in uns lebende, von Gott selbst eröffnete *Zugang* zur wahren *Erkenntnis* Gottes und seines Sohnes und zugleich als Gabe der *Teilhabe* an der *Liebe* zwischen Vater und Sohn.

Soweit zu den biblischen, in der Heilsgeschichte verwurzelten Grundlagen des christlichen Trinitätsglaubens.

⁵ Vgl. dazu Th. Söding, Trinität, in: LThK 10, ³2001, 239–241.

2. Eine systematisch-katechetische Vorstellungs- und Verstehenshilfe

Die Frage dieses zweiten Abschnittes lautet: Mit welchen Bildern und Begriffen können wir *heute* diese untrennbare Einheit und Unterschiedenheit zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem „Sohn“ oder dem „Wort“ oder der „Weisheit“ oder dem „Ebenbild“ des Vaters, und dem Heiligen Geist, der Teilgabe an dieser Liebe Gottes für uns angemessen ausdrücken?

Dazu habe ich Ihnen als Vorstellungshilfe ein Bild kopiert. Es ist ursprünglich kein Dreifaltigkeitsbild, sondern ein Kirchenbild, das einem regionalen Kirchentag in Österreich in den 80er Jahren als Logo diente. Es soll gleichsam das Ideal von Kirche zum Ausdruck bringen, dass die *Vielen* doch „*ein Herz und eine Seele*“ sind.

Ich denke, man kann in diesem Bild auch eine hilfreiche Darstellung unseres Glaubens an den dreieinen Gott erkennen. Denn es stellt sowohl *ein* Herz dar als auch *drei* Herzen (die zwei Herzflügel, die miteinander das große Herz bilden). Das Herz steht als Symbol für die Liebe. Wir bekennen: „*Gott ist die Liebe*“ – nicht erst seit der Schöpfung, seit es uns gibt, die Gott lieben könnte, sondern immer schon in sich selbst. Die Liebe ist sein Wesen.

Zur Liebe, wie wir sie aus unseren zwischenmenschlichen Beziehungen kennen, gehört aber immer (wenn sie gelingen soll) ein Dreifaches: Sie verschenkt sich im Liebenden selbst – sie lässt sich aber auch von ihrem Gegenüber beschenken – und sie bringt beides, Verschenken und Empfangen in Einklang, in eine gute Balance. Auf Gott übertragen heißt dies: Gott ist sich verschenkende Liebe; von uns mit dem Namen „*Vater*“ benannt und im Bild dargestellt von einem der beiden kleinen Herzen. Gott ist aber zugleich auch sich beschenken lassende, empfangende Liebe; von uns mit dem Namen des „*Sohnes*“ benannt und im Bild von dem anderen der beiden kleinen Herzen dargestellt. Gott ist schließlich zugleich auch die beiden Beziehungen (Gebe und Empfangen) vereinende, zum Einklang und zum Überfließen in die Schöpfung bringende Liebe; von uns mit dem Namen „*Heiliger Geist*“ benannt und im Bild als das beide umfassende Herz dargestellt, in dem das Wesen Gottes als Liebe sich auf personale Weise ganz erfüllt. In dieser dreifachen Gestalt der einen Liebe Gottes sehen wir Christen das Grundmodell von Liebe überhaupt, ja noch mehr: Sie ist für uns der ermöglichende Grund unserer zwischenmenschlichen Liebe, so dass auch wir in dieser dreifachen Weise einander lieben können und so unsere Liebe auch gelingt. Denn Gott gibt uns durch die Gabe des Geistes an dieser seiner Liebe Anteil; der Geist nimmt uns in die Beziehung zwischen Vater und Sohn mit hinein und befähigt uns, einander ebenso zu lieben. So entsteht Freundschaft und Gemeinschaft, ja, schließlich auch die Kirche als geisterfüllte Gemeinschaft der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden.

Soweit zu dem Versuch, uns mit Hilfe von Vergleichen und Analogien dem Geheimnis der im Tiefsten doch unbegreiflichen Liebe Gottes zu nähern, es ein Versuch, dieses Geheimnis so zu



verstehen, dass wir auch mit unserer Vernunft dankbar staunend und anbetend vor ihm stehen und knien können.

III. Welche Auswirkung kann dieser Glaube an den dreieinen Gott für unsere Sicht von Welt, Mensch und Gesellschaft haben – im Vergleich zum muslimischen Gottesbild?

Ich gehe hier nur auf den eigentlichen *Kern* der Sache ein und zeige, wie sich dieser auf verschiedene Bereiche im Leben auswirkt. Wir sahen: Der Kern unseres Gottesbildes ist am treffendsten im Wort des 1. Johannesbriefes ausgesagt: „Gott ist die Liebe“. Was folgt daraus?

Wenn Gott, der schöpferische Urgrund aller Dinge, der die Welt im innersten zusammenhält und durchformt, kein einsames, monologisches Subjekt ist, sondern ein dreifaltig-dialogisches „Beziehungsspiel“ unendlicher Liebe, wenn er also die Urform von Beziehung, von Freundschaft, von Gemeinschaft ist, dann kann der Sinn der ganzen Schöpfung und speziell jedes einzelnen menschlichen Lebens und des menschlichen Zusammenlebens nur im gelingenden *Nachvollzug solcher Liebe* liegen. Und das schließt wesentlich beides ein: die Suche nach möglichst tiefer Einheit und zugleich die Anerkennung des Anders-sein-Könnens, also nach Einheit in bleibend gewährter Unterschiedenheit. Dies gilt sowohl für unser Verhältnis zu anderen Menschen wie auch für unser Verhältnis zu Gott. Das Bemühen um solche Liebe und Gemeinschaft ist für uns Christen der „Königsweg“ zu einem erfüllten Leben der Einzelnen, ihrer sozialen Lebensformen und auch ihrer Religiosität.

Im Gegensatz zu uns Christen vermeiden die Muslime (ausgenommen einige der islamischen Mystiker, nämlich die Sufis) von Gott zu sagen, er sei selbst die Liebe, auch wenn er natürlich die Gläubigen liebt. Sie fürchten, die Redeweise: „Gott ist die Liebe“ könne die Vorstellung nähren, dass Gott sich in eine solch enge Beziehung zu seinen Geschöpfen, vor allem zum Menschen, begäbe, die beide zu sehr einander annähert und sie in eine gegenseitige personale Beziehung der Freundschaft bringt; dies aber sei mit Gottes absoluter Transzendenz nicht vereinbar. Gott ist zwar Schöpfer, Herr und Richter, aber nicht Vater! Wir sind zwar seine Geschöpfe, seine Knechte und Statthalter auf Erden, aber nicht seine Söhne und Töchter, nicht Kinder Gottes! Denn eine solche Redeweise könnte ja trinitarische Assoziationen nahelegen und damit das muslimische Verständnis von Monotheismus verletzen; solche Vergleiche könnten auf eine ungebührlich große Nähe des Menschen zu Gott hindeuten.

Der Mensch steht nach muslimischem Verständnis in einer „allumfassenden Abhängigkeit“ vor Gott; seine Natur und seine Bestimmung ist es, „Kreatur“ des einen Gottes zu sein, und etwas anderes darüber hinaus kann und darf er nicht mehr sein.⁶ Erkenntnis und Anerkenntnis der menschlichen Kreatürlichkeit, die zugleich zu Erkenntnis und Anerkenntnis der Allmacht des einen und einzigen Schöpfers führt, stehen eindeutig im Zentrum des muslimischen Gottesbildes.

⁶ Vgl. dazu M. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, 5. Teil „D. Christlicher und muslimischer Schöpfungsglaube“ Freiburg u. a. ²2008, 346–357.

Damit ist aber für den Koran auch notwendig die Annahme einer unüberbrückbaren ontologischen Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf verbunden. Es gibt keine „seinsmäßige“ Gemeinsamkeit, keine Analogie zwischen Gott und Mensch. Deswegen werden auch bewusst alle Bezeichnungen vermieden, die eine „personale Beziehung“ zwischen ihnen insinuieren könnten, um die absolute Transzendenz Gottes nicht zu beeinträchtigen. Wenn dennoch analoge Begriffe für Gott (z. B. „barmherziger und gnädiger Herr“ oder „gerechter Richter“) oder für den Menschen vor Gott (z. B. „Knecht“ oder „Statthalter“) gebraucht werden, dann nur solche, die auch im irdischen Bereich für den *größtmöglichen Abstand* zwischen den Menschen stehen.

Der Ausfall einer gegenseitigen, personal-dialogischen Beziehung der Freundschaft zwischen Gott und Mensch wirkt sich auch darauf aus, wie sich das schöpferische Wirken Gottes und das Tun seiner Geschöpfe generell zueinander verhalten. Gott ist in allem selbst *unmittelbar* und permanent am Wirken (vgl. Sure 23,12–14). Das gilt nicht nur für das Leben jedes einzelnen Menschen und seine verschiedenen Entwicklungsstufen, es gilt auch für das gesamte Geschehen in Natur und Geschichte. Gott ist in allem, was geschieht, und in jedem Moment, in dem die Welt existiert, *allein* und *unmittelbar* schöpferisch tätig. Er bedient sich keiner eigenständig wirksamen Zweitursachen (etwa des Menschen oder der Natur). Er wirkt höchstens durch etwas, das wie eine sekundäre Ursache aussieht, genau wie ein Schneider mit einer Nadel, ein Kalligraph mit einer Feder arbeitet; mehr Ursächlichkeit als einer solchen Nadel oder einer Feder wird dem menschlichen Handeln im Verhältnis zu Gottes Handeln nicht zugestanden.

Der theologische Grund für diese Überzeugung liegt genau darin, dass Gott im Islam eben nicht (wie in unserem Glauben) als schöpferische Liebe gedacht wird, die die Welt in ihre Eigenständigkeit frei-setzt und frei-gibt, sondern immer nur als der jederzeit hoheits- und huldvoll handelnde Herr der Welt. Darum muss er stets selbst und unmittelbar handeln; er allein schafft darum auch Kontinuität im Leben der Einzelnen und in der Geschichte, indem er sich in der Regel an seine „Gewohnheiten“ hält, aber ohne jede Einschränkung seiner absoluten Freiheit, die jederzeit auch anders handeln könnte. So etwas wie eine verlässliche Selbstbindung Gottes durch die von ihm der Welt eingestiftete Ordnung (z. B. der Naturgesetze) oder gar durch einen Bund mit den Menschen, ist mit diesem Gottesbild theologisch kaum vereinbar. Soweit zum zentralen Unterschied zwischen christlichem und muslimischem Gottesbild.

Wie sich ein Gottesbild, das *nur* die Transzendenz und Souveränität Gottes und auf der anderen Seite vor allem die gehorsame Unterordnung des Menschen unter Gottes Willen betont, nun auch konkret auswirkt auf die verschiedensten Sichtweisen von Welt, Mensch und Gesellschaft, sei diesem Rahmen nur noch kurz und eher fragend angedeutet: Was heißt es für das Verständnis von menschlicher Freiheit als dem uns von Gott gegebenen Vermögen zur eigenständigen Selbstbestimmung und Weltgestaltung, wenn der Mensch doch nur als gehorsam ausführendes Werkzeug Gottes gesehen wird? Wie lassen sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen (etwa zwischen Mann und Frau) partnerschaftlich-gleichberechtigte Beziehungen „auf Augenhöhe“ *theologisch* begründen? Wie steht es bei solch einem Gottesbild um gesellschaftliche Strukturen, Rechtsordnung und Wertmaßstäbe, z. B. was die Pluralismusfähigkeit und weltanschauliche Toleranz in einem Staatswesen angeht: eben die

Anerkennung des Rechts auf Anderssein und Andersdenken? Oder im Blick auf das Theodizeeproblem: Wenn Gott über das Leid der Geschöpfe einfachhin erhaben ist und dieses Leid entweder als Strafe für die Bösen oder als Prüfung für die Guten verstanden wird, dann kann es keinen Zugang zum Glauben an einen mit-leidenden Gott geben. Oder etwa bei der Frage, wie *Identität* im gemeinsamen Glauben gerade auch *in* und *durch* geschichtlichen *Wandel* gewahrt wird und nicht durch starres Festhalten am Buchstaben der Schrift. So etwas ist ja theologisch nur denkbar, wenn zusammen mit der Transzendenz auch die Immanenz Gottes und seines schöpferischen Geistes in der Geschichte, sei es im Leben der Einzelnen oder der ganzen Glaubensgemeinschaft, gerechnet wird; also jenes schöpferischen Geistes, der uns immer tiefer in die Wahrheit Gottes einführt, der uns die „Zeichen der Zeit“ zu deuten hilft und uns darauf kreativ antworten lässt, usw. So ließe sich noch vieles andere anführen, wie sich der entscheidende Unterschied im Gottesbild zwischen Christen und Muslimen in der konkreten Lebenswelt der Glaubenden auswirkt oder zumindest auswirken könnte.

Vielleicht ist inzwischen die Ankündigung im Untertitel des Vortrags ein wenig deutlicher geworden: dass der Glaube an den dreieinen Gott, vorausgesetzt, er prägt das persönliche und gemeinsame Glaubensleben, kein entbehrliches theologisches „Glasperlenspiel“ ist, sondern das tragende Fundament des ganzen christlichen Gottes-, Welt- und Menschenbildes und zugleich auch der Garant seiner inneren Konsistenz.

Schließen möchte ich mit einem Gedicht von Andreas Knapp:

Gottesbeziehungen

du kannst
Gott verehren

in den dunklen Tempeln des Ostens
in Bildern von Tieren und Sternen
in den Suren der Wüstenwinde
in der abgezählten Ruhe des Sabbats
in den Windmühlen aus Gebeten
in der Selbstvergessenheit des Schweigens

seine Freundschaft aber
erwartet dich
unterwegs
zwischen Nazareth
und Jerusalem

In: A. Knapp, Weiter als der Horizont,
Würzburg 2002, 46.