

STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA  
(= Neue Serie der ÖKUMENISCHEN BEIHEFTE)

Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien  
Freiburg Schweiz

*Zum Einband:*

Das Titelbild nimmt die Berufung der Söhne des Zebedäus in der Darstellung der Bernwardsäule (um 1020) im Hildesheimer Dom auf. Der Ausschnitt zeigt Jesus, der Jakobus und Johannes seine rechte Hand entgegenstreckt. In der Linken hält er das Buch als Zeichen für das Wort des Lebens, das er selbst ist. Die ährenförmige Gestalt des Buches wie des Gewandes Jesu unterstreicht die Einheit von Person und Botschaft. Aus dem Boot kommt Jesus die Hand des Jüngers entgegen. Wird sie nach dem Buchstaben greifen oder nach dem ‚lebendigen Wort‘? Daran entscheidet sich die Lebenskraft der Theologie, die Fruchtbarkeit unseres Einsatzes für die Gemeinschaft der Kirche.

*Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig ...*

*Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.*

*2 Kor 3,6.16*

Jürg H. Buchegger

Das Wort vom Kreuz  
in der christlich-muslimischen Begegnung  
Leben und Werk von Johan Bouman

Institut für Ökumenische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz

Friedrich Reinhardt Verlag Basel

2013

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

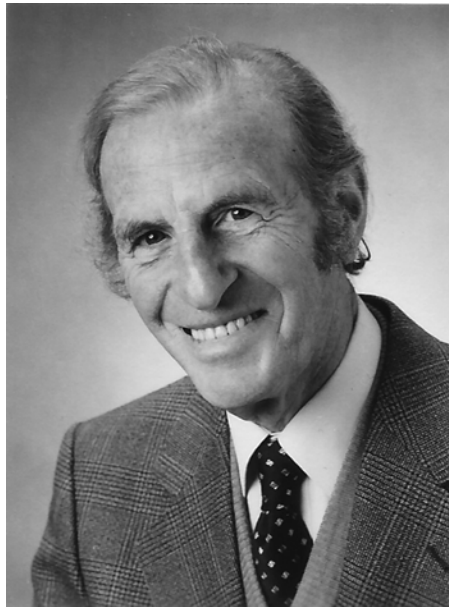
Veröffentlicht mit Unterstützung  
des Hochschulrates der Universität Freiburg Schweiz.

Die Druckvorlagen der Textseiten  
wurden vom Institut für Ökumenische Studien  
als PDF-Dateien zur Verfügung gestellt.

© 2013 Institut für Ökumenische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz  
Herstellung: pagina GmbH, Tübingen

ISBN 978-3-7245-1926-3  
ISSN 1662-6540

[www.reinhardt.ch](http://www.reinhardt.ch)



*Johan Bouman 1918-1998*

*Fides autem Christi est, credere in eum qui iustificat impium.*  
(Augustinus Tract. in Joh. Ev. LIII, 10)



Für Sylvia,  
die mich in allen Phasen dieses Projekts ermutigt hat.

Sprüche 31, 10





## INHALTSVERZEICHNIS

Einladung zu einer Begegnung .....	1
Erster Teil: BIOGRAPHIE .....	5
1. Familie und Leben in Amsterdam .....	5
2. Studien und Lehrtätigkeit in Holland und Belgien .....	6
3. Lehrauftrag in Beirut .....	8
4. Bochum und Marburg .....	8
Zweiter Teil: VERÖFFENTLICHUNGEN IM ÜBERBLICK .....	11
1. Aus der Zeit in Holland und Belgien .....	11
1.1. Le conflit autour du Coran et la Solution d'al-Bâqillânî .....	11
1.2. De fundering van het gezag van de Koran bij al-Bâqillânî .....	16
1.3. De huidige Situatie in Noord Afrika .....	17
1.4. De Bijbel in de Koran .....	18
1.5. Om een nieuwe Interpretatie van de Godsdiensten .....	18
1.6. Une voix musulmane importante sur le Christianisme .....	19
1.7. De verdraagzaamheid binnen de Islam .....	20
1.8. The doctrine of Abd al-djabbar on the Qur'an as the created word of God .....	21
2. Literatur aus der Zeit in Deutschland .....	21
2.1. Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammed ..	21
2.2. Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah .....	22
2.3. Schriften zur Beziehung Israel/Judentum – Islam .....	22
2.4. Glaubenskrise und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam. Studien zu Augustinus und al-Ġazālī .....	56
2.5. Verschiedene Aufsätze .....	62
2.6. Weitere Veröffentlichungen zum Thema Islam – Christentum	75
Dritter Teil: DER THEOLOGISCHE KONTEXT .....	78
1. Herkunft. Einfluss der Biografie .....	79
2. Spuren .....	80
3. Professur als missionarischer Auftrag in Beirut .....	81
4. Professur als missionarischer Auftrag in Deutschland .....	81
5. Gesellschaftsrelevante Fragestellungen .....	83
6. Zusammenfassung .....	89
<i>Exkurs 1: Hendrik Kraemer .....</i>	<i>90</i>
<i>Exkurs 2: Die Entwicklung des Missionsgedankens in der         ökumenischen Bewegung .....</i>	<i>102</i>
Vierter Teil: BOUMAN INS GESPRÄCH GEBRACHT .....	119

Kapitel 1: GOTTESFRAGE .....	120
1. Johan Bouman .....	120
2. Hans Küng .....	139
3. Hans Zirker .....	146
Kapitel 2: CHRISTOLOGIE .....	152
1. Johan Bouman .....	153
2. Hans Küng .....	165
3. Martin Bauschke: Jesus im Koran .....	171
4. Hans Zirker .....	175
5. Mehdi Bazargan .....	180
Kapitel 3: TRINITÄT .....	184
1. Johan Bouman .....	184
2. Hans Küng .....	199
3. Hans Zirker .....	204
4. Adel Theodor Khoury .....	208
Kapitel 4: ANTHROPOLOGIE .....	211
1. Johan Bouman .....	211
2. Hans Küng .....	223
3. Abdoldjavad Falaturi .....	224
Kapitel 5: SOTERIOLOGIE .....	230
1. Johan Bouman .....	230
2. Hans Küng .....	250
3. Hans Zirker .....	252
Kapitel 6: ABRAHAM – ABRAHAMISCHE ÖKUMENE .....	258
1. Johann Bouman .....	258
2. Hans Küng .....	261
3. Andreas Grünschloss .....	264
4. Anfragen an eine abrahamische Ökumene .....	266
Kapitel 7: ESCHATOLOGIE .....	273
Fünfter Teil: ZEUGNIS IM DIALOG .....	278
1. Dialog im Kontext des postmodernen Wahrheitsverständnisses ...	280
2. Dialogkonzepte .....	282
3. Bouman – theologische Existenz coram Islamo .....	288
AUSBLICK	
Gedanken und Leitlinien zum Dialog von Christen und Muslimen ...	296
GLOSSAR ARABISCHER WÖRTER .....	309
LITERATURVERZEICHNIS .....	313
Johan Bouman .....	313
Weitere Literatur .....	316
Briefe .....	322

## EINLADUNG ZU EINER BEGEGNUNG

Der Kontext der vorliegenden Arbeit ist gegeben: In Europa lebt eine wachsende Zahl von Muslimen aus vielen verschiedenen Kulturen. Zum Teil sind sie als Flüchtlinge hierher gekommen, zum Teil als Arbeitssuchende. In manchen Ländern wie in Frankreich und England leben viele Muslime aus den ehemaligen Kolonien. Die Reaktion auf ihre Anwesenheit fällt in den verschiedenen europäischen Staaten unterschiedlich aus und hat sich im Laufe der Zeit verändert. Hatte man die Muslime anfangs kaum wahrgenommen und erwartet, dass sie irgendwann wieder heimgehen, so erwies sich diese Erwartung bald als falsch. Muslime haben ihre Kultur und Religion nach Europa gebracht. Oft haben sie sich erst in Europa als Reaktion auf eine gewisse Entwurzelung wieder ihrer Religion und Kultur zugewandt. Sie versammeln sich in Moscheevereinen und sind in die selben Quartiere gezogen, weil sie sich dort unter ihresgleichen heimisch fühlen. Dort können sie sich in ihrer Sprache unterhalten, ihre sozialen Formen pflegen, ihren Einkaufsgewohnheiten nachgehen und in ihren Familienstrukturen leben. Das geschah und geschieht teilweise weitgehend in der Struktur einer Parallelgesellschaft. Diese Bemerkungen sind beobachtbare Feststellungen und keine Wertungen.

Die Kirchen haben seit den 1970er Jahren zunehmend auf die Anwesenheit von Muslimen reagiert. Sie förderten Begegnungen von Christen und Muslimen. Kirchengemeinden und Moscheevereine sollten sich treffen, sich gegenseitig kennen lernen, um ein friedliches und verständnisvolles Zusammenleben zu ermöglichen. Nationale und europäische Studienprojekte und Arbeitsgruppen wurden initiiert. Begegnungen auf Alltagsniveau wie auf Expertenebene nehmen zu.

Man kann verschiedene Initiativen unterscheiden. Die einen pflegen ein Begegnungsmodell, welches sich vornehmlich auf soziale Kontakte, praktische Hilfe und gegenseitiges Kennenlernen konzentriert. Dabei geht die Initiative meist von den Kirchen aus. Sie gehen auf die Muslime zu. Sie stellen Fragen zum Glauben der Anderen und kümmern sich um deren Bedürfnisse. In dieser Begegnungsform wird implizit oder sogar explizit ein Christuszeugnis gegenüber den Muslimen vermieden. Man findet sich, wenn man auf den Glauben zu sprechen kommt, im gemeinsamen Glauben an den einen Gott. Man spricht von abrahamischer Ökumene oder von abrahamischen Teams. Man ist bestrebt, das Gemeinsame zu entdecken. Wo es zu gemeinsamen gottesdienstlichen Anlässen kommt, vermeidet die christliche Seite oft eine explizit christliche Wortwahl in Gebeten, Lesungen und Ansprachen, um Muslime nicht zu irritieren.

Andere Initiativen halten an der Überzeugung fest, dass die Kirche auch den Muslimen das Zeugnis von Christus schuldet. Diese Initiativen sind keineswegs einheitlich. Die einen verfügen über ein ausgesprochen kompetentes Wissen bezüglich des Islam und über Lebenserfahrungen in islamischen Ländern und Kulturen. Ihr Zeugnis von Christus ist alltagsbezogen, eingebettet in Beziehungen, kulturbezogen und nicht erfolgsorientiert. Andere Initiativen versuchen durch eine Apologetik, welche die Wahrheit des Christentums belegt, und durch vorgegebene Methoden Muslime zum Glauben an Christus zu bewegen. Kurzzeiteinsätze unter Muslimen in europäischen Städten sollen diese unerreichten „Volksgruppen“ mit dem christlichen Glauben in Berührung bringen. Die Nachhaltigkeit solcher Initiativen ist fraglich.

Als Theologe und Pfarrer beschäftige ich mich seit Jahren mit diesem Thema. Einerseits arbeitete ich mit in Gesprächsinitiativen von Christen und Muslimen. Andererseits wurde ich von verschiedenen Seiten gebeten, theologische Stellungnahmen zu interreligiösen Gottesdiensten und zu missionstheologischen Fragen zu verfassen. Weiter bin ich als Gemeindepfarrer mit diesbezüglichen Fragen und mit Unbehagen gegenüber dem Islam konfrontiert. Es lag nahe, in diesem Themenfeld eine wissenschaftliche Arbeit zu verfassen. Dabei stieß ich eher per Zufall auf das Werk von Johan Bouman. Ich verschaffte mir einen ersten Überblick über die Primärliteratur und entschied mich, über diesen Theologen und Islamwissenschaftler zu forschen. Man kann in Johan Bouman eher einen Außenseiter sehen. Das liegt jedoch weniger an seiner Arbeit als vielmehr an seiner zurückhaltenden, bescheidenen Persönlichkeit. Eine Reise (2007) nach Schriesheim/Heidelberg zum damaligen Leiter des Friedrich-Hauss-Studienzentrums Dr. Jochen Eber, Neffe von Irmgard R. Bouman-Schroth, der bereits eine Bibliografie von Boumans Werken zusammengestellt hatte und den theologischen Nachlass verwaltete, ermöglichte mir das Erwerben und Kopieren sonst weit verstreuter Artikel von Johan Bouman. Gern erinnere ich mich an die lebenswürdige Gastfreundschaft im Hause Eber, wo ich auch Gelegenheit erhielt, mich mit Boumans Witwe Irmgard Ruth Bouman-Schroth zu unterhalten. Es ist wohl typisch für die Bescheidenheit dieser Familie, dass sie eher zurückhaltend war und sich fragte, ob Leben und Werk von Johan Bouman wirklich genug für eine wissenschaftliche Arbeit hergeben würden. Ich hoffe, dass ich sie mit dem Ergebnis davon überzeugen kann.

Als Johan Bouman 1947 seine islamwissenschaftlichen Studien aufnahm, war der Islam noch weitgehend auf die Länder der sogenannten Missions-, resp. Kolonialgebiete beschränkt. Zum vertieften Studium des Islam wurde Bouman von Hendrik Kraemer durch die Bemerkung ange-

regt, eine Zeit werde kommen, in der man die Kompetenz brauche, Christentum und Islam zu vergleichen. Die vorliegende Arbeit zeigt, dass Bouman dieses Ziel zeit seines Lebens vor Augen stand. Er studierte den Islam nicht aus rein orientalistischem Interesse, sondern stets im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und Islam. Dabei war Bouman um eine wissenschaftliche Erforschung des Islam bemüht, die sich an der Frage messen lassen muss, ob der Muslim sich darin in seinem Glauben ernst genommen sieht. Er will den Muslim fragen können: Habe ich dich richtig verstanden? Dabei sucht Bouman den Islam und seine Erscheinungsformen von der christlichen Theologie her zu bewerten, d.h. dem gegenüber zu stellen, was er als Christ auf Grundlage von Bibel und Tradition glaubt.

Die vorliegende Arbeit kann nicht auf wissenschaftliche Sekundärliteratur über Johan Bouman zurückgreifen. Sie bietet zunächst eine kurze biografische Skizze, die nach den existenziellen Bezügen seines Forschens und Lehrens gefragt.

In einem zweiten Teil werden Boumans Veröffentlichungen gesichtet und dargestellt. Dieser Teil fällt ausführlich aus, da es sich hier um den ersten veröffentlichten Literaturbericht zu seinem Werk handelt. Auffällig ist der große Umfang der Publikationen zum Verhältnis zwischen Judentum und Islam, der sich auch in dieser Arbeit spiegelt. Die Gewichtung ist beabsichtigt und soll die persönliche Betroffenheit Boumans durch dieses Thema aufzeigen, welche auf das Trauma der Judenverfolgung im 2. Weltkrieg zurückgeht.

In einem dritten Teil geht die Arbeit auf den theologischen Kontext von Johan Bouman ein. Es ist eine These der vorliegenden Dissertation, dass Johan Bouman sein Forschen und Lehren als missionarischen Auftrag im umfassenden Sinn verstanden hat. Deshalb gehören zum dritten Teil zwei missionsgeschichtliche Exkurse. Exkurs 1 geht auf Hendrik Kraemer ein, der einen großen Einfluss auf Bouman ausübte. Exkurs 2 bietet einen Überblick über die Entwicklung des Missionsgedankens in der Ökumenischen Bewegung im Hinblick auf die Frage nach dem Missions- bzw. Dialogverständnis von Bouman.

Der vierte Teil bringt Bouman mit anderen Positionen ins Gespräch. Da es wenig direkte schriftliche Zeugnisse solcher Begegnungen und Auseinandersetzungen gibt, geht die Darstellung den Weg über die Literatur. Anhand ausgewählter Themen der Dogmatik (Gottesfrage, Christologie, Trinität, Soteriologie u.a.) werden Boumans Forschungen und Wertungen beschrieben und mit anderen Positionen theologisch in Beziehung gesetzt. In diesem Kapitel werden die theologischen Schwerpunkte Boumans

dargestellt, um im abschließenden Teil der Frage nachzugehen, wie sich diese auf die Dialogthematik auswirken.

Der fünfte Teil der Arbeit behandelt das Spannungsfeld zwischen Dialog und Zeugnis. Da Bouman sich zum Dialog kaum explizit geäußert hat, wird versucht, ausgehend von seinen islamwissenschaftlichen Erkenntnissen und seiner christlich-theologischen Position darzustellen, wie und weshalb er als Vertreter einer bekenntnisbezogenen christlichen Position dialogfähig war, theoretisch und praktisch. Ausgehend von diesen Erkenntnissen versucht die vorliegende Arbeit in einem Ausblick einige Anregungen für den Dialog von Christen und Muslimen zu geben.

Auf eine eigene Darstellung und Kritik unterschiedlicher religions-theologischer und -philosophischer Positionen wird verzichtet. Weil mit dieser Studie keine islamwissenschaftliche Arbeit vorliegt, werden keine arabischen Primärquellen herangezogen. Die fremdsprachlichen Begriffe werden in Umschrift wiedergegeben, nach ihrer Einführung jedoch nicht mehr übersetzt. Der Leser sei auf das Glossar verwiesen. Erkenntnisse aus der Islamwissenschaft fließen jedoch in meine Untersuchung ein. Auf eine eigene Stellungnahme zu den verarbeiteten islamwissenschaftlichen Erkenntnissen wird verzichtet. Es wird ein eher deskriptiver Weg in der Darstellung verschiedener Positionen gesucht.

Diese Arbeit wurde 2012 durch die Theologische Fakultät der Universität Fribourg als Dissertation unter dem Titel *Johan Bouman. Grammatik einer theologischen Existenz coram Islamo* angenommen.

### *Dank*

Ich bedanke mich herzlich bei Frau Professor Dr. Barbara Hallensleben für ihre Begleitung und Ermutigung im Werden und Abschließen der vorliegenden Arbeit. Meinen Dank sende ich auch nach Rom an Professor Dr. Dr. Felix Körner SJ für seine Unterstützung und seine Freundschaft. Ich bedanke mich bei Dr. Jürgen Hahn (†) und Pfr. Christoph Naegeli für die Korrekturen meiner Arbeit und bei meinen Kollegen des Doktoratskolloquiums, besonders bei Herrn Dr. Martin Brüske und Herrn Dr. Thomas Ebner für inspirierende Gespräche und Anregungen. Herrn Dr. Jochen Eber, ein Neffe von Frau Irmgard Ruth Bouman-Schroth hat mir gleich zu Anfang Zugang zu vielen Publikationen von Johan Bouman gegeben. Mein Dank für die großzügige Unterstützung der Drucklegung gilt dem Hochschulrat der Universität Fribourg, der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT), der Evangelischen Landeskirche des Kantons Thurgau und Frau Marianne von Meyenburg, Kollbrunn. Herzlichen Dank.

## Erster Teil: BIOGRAPHIE<sup>1</sup>

### 1. Familie und Leben in Amsterdam

Johan Bouman wurde am 1. März 1918 in Amsterdam geboren. Sein Vater Jan Willem Bouman war Polizeiobermeister. Dieser und die Mutter Maria waren keine aktiven Kirchenmitglieder. Nach dem frühen Tod der Mutter wurde der einzige Sohn der Familie von den Großeltern gemäß sozialistischen Idealen erzogen. Nach dem Besuch der üblichen Schulen begann er auf Wunsch der Großeltern eine Banklehre. Daneben studierte er am Abendgymnasium Latein, Griechisch, Philosophie, Musikwissenschaft und Theologie. Zum christlichen Glauben fand Bouman über die Musik. Er sang unter dem berühmten Dirigenten Willem Mengelberg<sup>2</sup> im Concertgebouw-Chor Bachkantaten.<sup>3</sup> Dadurch lernte er den christlichen Glauben kennen.

Im nationalsozialistisch besetzten Holland beteiligte sich Bouman am Generalstreik im Februar 1941. Er wurde von der SS verhaftet und drei Monate im SS-Gefängnis in Amsterdam eingesperrt. Aus Willkür kam er frei, während andere seiner Freunde in verschiedene Konzentrationslager verschickt wurden und teilweise umkamen. Im Gefängnis erfuhr er an seiner eigenen Person, dass der Pazifismus allein keine ausreichende Grundlage für die Überwindung des Bösen war. In einem Radiogespräch

---

<sup>1</sup> Die Angaben zu diesem Kapitel stützen sich vornehmlich auf den Lebenslauf, den Jochen Eber, der Neffe von Irmgard R. Bouman, im posthum veröffentlichten Buch *Musik zur Ehre Gottes. Die Musik als Gabe Gottes und Verkündigung des Evangeliums bei Johann Sebastian Bach*, Gießen 2000, verfasst hat. Dort findet sich auch eine ausführliche Bibliografie Boumans.

<sup>2</sup> Willem Mengelberg (1871-1951) machte das Concertgebouw-Orkest Amsterdam zu einem der besten der Welt. Zu seinen Verdiensten gehört die erste integrale Aufführung der Sinfonien von Gustav Mahler. Wegen Kollaboration mit den Nationalsozialisten erhielt er nach dem Krieg Berufsverbot. Er verstarb 1951 in Chur (CH).

<sup>3</sup> Bouman hat sich auch später mit Musik befasst. In Marburg hielt er Vorlesungen zu den Kantaten von Bach und anderen Komponisten. Posthum erschien sein Buch: *Musik zur Ehre Gottes*. Ein Musikstudium war ihm verwehrt wegen eines Handicaps an der Hand. Für die Festschrift von C.H. Ratschow schrieb er einen Aufsatz mit dem Titel *Ernest Ansermet und die Krise in Musik und Religion*.

zum 40. Todesjahr<sup>4</sup> von Anne Frank legt Bouman dar, wie er die Verstrickung in die Sünde existenziell erlebte, wie Friedfertigkeit und Anstand zusammenbrechen, sobald eine Ideologie den Menschen ergreift. Dabei nahm er sich selbst nicht von dieser Situation aus. Dass er im Gefängnis nicht Fürsprache für einen jüdischen Arzt eingelegt hatte, sondern schwieg, ging ihm sein Leben lang nach.<sup>5</sup> Hier sind wohl die Wurzeln dafür zu sehen, dass er sich in späteren Jahren heftig von jedem Pelagianismus absetzte.<sup>6</sup> Die Erfahrungen im Gefängnis ließen ihn später sagen: „Das ist meine Erfahrung angesichts des Bösen, was in allen Menschen lebt, brauchen wir die volle, die volle Verkündigung des Evangeliums.“<sup>7</sup>

Am 14. Januar 1942 heiratete Bouman die deutschstämmige Physiotherapeutin Magda Röder, die in Amsterdam aufgewachsen war. Aus ihrer Ehe ging im September 1947 die einzige Tochter Anna Elisabeth Henriette Bouman hervor.

## 2. Studien und Lehrtätigkeit in Holland und Belgien

Als einer der wahllos aus den überfüllten SS-Gefängnissen Entlassenen legte Bouman 1942 das Staatsexamen für Altphilologie an Gymnasien ab und im darauf folgenden Jahr das erste theologische Examen an der Universität Utrecht. Während der Kriegszeit hatten er und andere Theologiestudenten einen ersten brieflichen Kontakt zu Karl Barth,<sup>8</sup> den er auch später als Lehrer verehrte. Zum Studium von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik wurde er vor allem durch den Alttestamentler Kornelis Heiko Miskotte ermuntert.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> *Evangeliumsrundfunk (ERF) Anne Frank*, März 1985. Das vollständige Manuskript inkl. ungesendeter Passagen liegt mir in einer Kopie vor.

<sup>5</sup> „... dass wir außerstande waren, diesen jüdischen Arzt zu verteidigen, hat uns nicht nur von unserer Machtlosigkeit überzeugt, aber auch von unserer prinzipiellen Sündhaftigkeit, dass wir versagen und dass wir eigentlich zu allem fähig waren. Also, da wurde mir deutlich, was die Bibel sagt mit dem der Sünde und dem Tode verfallenen, gottlosen Menschen“ (*ERF Anne Frank*, S. 5).

<sup>6</sup> Bouman: *Augustinus – Lebensweg und Theologie*, Gießen/Basel 1987, S. 197-260; ders., *Der Glaube an das Menschenmögliche*, Gießen 1984 (gegen den politischen Pelagianismus).

<sup>7</sup> *ERF Anne Frank*. Wörtlich mit holländischem Akzent.

<sup>8</sup> Mündliche Auskunft seiner Frau. Im Karl-Barth-Archiv finden sich keine Belege. Der Hinweis auf Miskotte findet sich in einem Brief von Jan A.B. Jongeneel (2007).

<sup>9</sup> Brief an Karl Barth vom Juli 1968.



Nach dem Ende des zweiten Weltkriegs studierte Bouman Theologie in Leiden und legte bereits 1946 und 1947 den ersten und zweiten Teil des Kandidatenexamens ab. 1947 begann er „Doctoraalstudien“<sup>10</sup> in Religionswissenschaft bei Hendrik Kraemer<sup>11</sup> und J.H. Kramers.<sup>12</sup> Zum vertieften Studium des Islam motivierte ihn Hendrik Kraemer mit der Bemerkung: „Es wird eine Zeit kommen, wo man die Kompetenz braucht, Christentum und Islam zu vergleichen.“<sup>13</sup> Seine Studienschwerpunkte waren Arabisch,<sup>14</sup> Hebräisch und Aramäisch, Islam, Altes Testament und Judaica.

Diese Studien setzte er als Gemeindepfarrer der Nederlandse Hervormde Kerk in Hekelingen (1948-1954) fort. 1954 legte er seine Promotionsarbeit (doctoraalscriptie)<sup>15</sup> vor. Aufgrund dieser Arbeiten wurde Bouman zum Ordinarius für Religionswissenschaft, Altes Testament und Hebräisch an die Protestantische Theologische Fakultät<sup>16</sup> in Brüssel berufen. Am 6. März 1955 hielt er seine Antrittsvorlesung zum Thema: „Die Toleranz im Islam“.<sup>17</sup> In seinen Vorlesungen in Brüssel behandelte er neben alttestamentlichen Themen die Hauptthemen der islamischen Glaubenslehre, islamische Mystik und die Geschichte des Koran. Außer-

<sup>10</sup> Holländischer Begriff.

<sup>11</sup> Zu Hendrik Kraemer siehe Exkurs 1 im Dritten Teil. Siehe auch *Bio-bibliographisches Kirchenlexikon*: [www.bautz.de/bbkl/k/kraemer.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/k/kraemer.shtml) (21.11.2011). Ein Einfluss Kraemers auf Bouman ist anzunehmen, hing doch zeitlebens ein Bild von Kraemer im Studierzimmer von Bouman. Auch theologisch standen sie sich nahe.

<sup>12</sup> Johan Hendrik Kramers gehört mit A.J. Wensinck zu den Herausgebern des *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941. Kramers war zunächst Doktorvater von Bouman, verstarb aber plötzlich 1951. An seiner Stelle übernahm H.W. Obbink die Betreuung der Arbeit.

<sup>13</sup> Mündliche Auskunft seiner Frau.

<sup>14</sup> Zwölf Jahre intensives Arabisch-Studium ermöglichten es Bouman, den Koran nebst arabischer Literatur und alten Handschriften in Arabisch zu lesen. In Beirut lernte er zusätzlich Arabisch sprechen, was ihm später in vielen Begegnungen zugute kam. Nach Auskunft von Kenneth Bailey war sein Arabisch allerdings eher schwer verständlich (vgl. Briefverzeichnis).

<sup>15</sup> Die theologische Bedeutung der neu gefundenen Handschrift von Al-Bâqillânî: at-Tamhîd. Dieser Text wurde später in Boumans Dissertation verarbeitet. Zusätzlich reichte er zwei Arbeiten über den aramäischen Text in Daniel 7 und über die Argumente für die göttliche Natur des Korantextes in der islamischen Theologie ein (Diese Arbeiten liegen mir nicht vor).

<sup>16</sup> <http://www.protestfac.ac.be> (21.11.2011).

<sup>17</sup> Holl. *De verdraagzaamheid binnen de Islam*. Besprechung unter 2.1.7.

dem war er von 1955 bis 1959 Mitglied der Redaktion der Fakultätszeitschrift „Veritatem in Caritate“.

1959 reichte Bouman an der Rijksuniversiteit Utrecht eine Dissertation (proefschrift)<sup>18</sup> über den Koran in der Sicht von al-Bāqillānī ein.

### 3. Lehrauftrag in Beirut

Im Jahr 1960 wurde Bouman als Professor für Islam-Wissenschaften an die Near East School of Theology in Beirut (NEST) berufen. Das Zendingswerk van de Nederlandse Hervormde Kerk hatte bereits vorher Beziehungen zu diesem Theologischen Seminar.<sup>19</sup> Deshalb wurde Bouman von seiner Kirche ausgesandt. Seine Predigt anlässlich seiner ‚Aussendung‘ über Mt 28, 19-20 wurde unter dem Titel „Naar een nieuwe ontmoeting van Islam en Christendom“<sup>20</sup> veröffentlicht.<sup>21</sup>

In Beirut unterrichtete Bouman auch an der Amerikanischen Universität, führte Studienreisen in den Nahen Osten durch und nahm Beiträge für den holländischen Rundfunk auf.<sup>22</sup> 1967, noch vor Beginn des Sechs-Tage-Krieges, verließ Bouman auf Drängen von Freunden den Libanon. Er kehrte dann noch einmal zurück und unterrichtete bis Dezember 1969 an der NEST in Beirut.

### 4. Bochum und Marburg

Eine Berufung an die Missionshochschule (Hendrik-Kraemer-Institut) in Oegstgeest kam nicht zustande.<sup>23</sup> Dort wollte sich Bouman intensiver mit Missionstheologie beschäftigen. Stattdessen bewarb Bouman sich in Deutschland. Ab Dezember 1969 hielt er Vorlesungen auf dem Lehrstuhl für Theologie der Religionsgeschichte an der Ruhr-Universität in Bochum.<sup>24</sup> Aus jener Zeit verband ihn eine Freundschaft mit dem Alttesta-

---

<sup>18</sup> Französisch: *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*, vgl. 2.1.1.

<sup>19</sup> Der Nachfolger von Bouman war ebenfalls Holländer: Anton Wessels, der später in Amsterdam lehrte: <http://antonwessels.blogspot.com/2009/02/dissertation-modern-arabic-biography-of.html> (9.1.12).

<sup>20</sup> Deutsch: „Zu einer neuen Begegnung von Islam und Christentum“

<sup>21</sup> Veritatem in Caritate 1960/III, S. 115-119. Vgl. unten Dritter Teil.

<sup>22</sup> *Rondom het woord* (Deutsch: *Rundum das Wort*). Dazu verfasst er Beiträge für die Kirchenzeitung *Hervormd Nederland*.

<sup>23</sup> Brief an K. Barth, 9. Dezember 1968. Bouman sollte neben der Lehrtätigkeit auch die administrative Leitung übernehmen.

<sup>24</sup> Im Amt als Wissenschaftlicher Rat, Abteilungsvorsteher und Professor an der Abteilung für Evangelische Theologie.

mentler Siegfried Herrmann und mit Pfarrer Willi Höpfner, dem Leiter des Orientdienstes<sup>25</sup> in Wiesbaden.

Von Bochum wechselte Bouman 1973 auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte<sup>26</sup> an der Philipps-Universität Marburg, wo er bis zu seiner Emeritierung 1986 amtierte. In Marburg war er freundschaftlich mit dem Kirchengeschichtler Winfried Zeller<sup>27</sup> verbunden, der sich auch als Bachforscher einen Namen gemacht hatte. Mit ihm zusammen war Bouman Mitglied der ‚Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung‘ und der ‚Neuen Bachgesellschaft Leipzig‘.

Nach dem Tod seiner ersten Frau Magda geb. Röder 1978 geriet Bouman in eine tiefe Lebens- und Schaffenskrise. 1980 heiratete er Irmgard Ruth Schroth aus Wetzlar, die ihm fortan auch tatkräftig bei der Publikation seiner Buchmanuskripte beistand. Es folgte für Bouman so etwas wie eine zweite Schaffensperiode. Wissenschaftlich befasste er sich in dieser Zeit intensiv mit Augustinus. Er stand damals auch in Kontakt mit der Augustinus-Gesellschaft in Würzburg.

Im Ruhestand nach 1986 unternahm Bouman von seinem Wohnort Homberg/Ohm aus zahlreiche Vortragsreisen. Im November 1994 zog das Ehepaar Bouman nach Pforzheim.

Neben seiner akademischen Tätigkeit engagierte sich Bouman im Rahmen der Islam-Studienwochen in Kaub am Rhein, die unter der Verantwortung des Orientdienstes in Wiesbaden stattfanden. Hier unterrichtete er Missionare im Heimaturlaub und zukünftige Missionare. 1972 wurde er Vorstandsmitglied der ständigen Konferenz europäischer Juden, Christen und Moslems, die Studienprojekte zur Religion im Kontext des

---

<sup>25</sup> [www.orientdienst.de](http://www.orientdienst.de). Der Orientdienst wurde 1963 von Pfarrer Willi Höpfner mit dem Ziel gegründet, orientalische Arbeitnehmer und Studenten mit dem Evangelium bekannt zu machen und christliche Gemeinden für diese Aufgabe zu schulen. Heute beschäftigt der Orientdienst über 20 Mitarbeiter. Zu diesem Team gehören auch Orientalen, die sich aus dem Islam heraus zu Jesus Christus wandten. Der Orientdienst hat seinen Sitz in Wiesbaden; seine Mitarbeiter wohnen und arbeiten in verschiedenen Regionen Deutschlands. Als freies Missionswerk auf Glaubensbasis der Evangelischen Allianz arbeitet der Orientdienst eng mit Gemeinden verschiedener Prägung und mit anderen christlichen Werken zusammen. Er ist Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen. Die Arbeit des Orientdienstes wird ermöglicht durch Zuschüsse von Kirchen, Missionswerken und vor allem durch Spenden einzelner Christen.

<sup>26</sup> Nachfolger von Ernst Dammann:  
[http://www.bautz.de/bbkl/d/dammann\\_e.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/d/dammann_e.shtml) (21.11.2011).

<sup>27</sup> Zu Winfried Zeller vgl. *Bio-Bibliographisches Kirchenlexikon*:  
[www.bautz.de/bbkl/z/zeller.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/z/zeller.shtml) (21.11.2011).

modernen Europas durchführte. Er wirkte an der Denkschrift der EKD *Christen und Juden I*<sup>28</sup> mit. Außerdem arbeitete er 1980 in der ‚Theologischen Arbeitsgemeinschaft für Islamfragen des Ausschusses der Kirchen für Fragen ausländischer Arbeitnehmer in Europa‘ mit.

Nach einer Studienreise im September/Okttober 1973 in den Libanon und nach Israel ergriff er die Initiative zur Einrichtung eines gemeinsamen Studiums für Juden, Christen und Muslime, „in der die unterschiedlichen Teilnehmer gemeinsam sowohl ihre Quellen als auch ihre jetzigen Probleme studieren.“<sup>29</sup>

Aufgrund eines Herzversagens starb Bouman am 7. Oktober 1998 im 81. Lebensjahr. In das letzte Ursprachen-Lösungsbuch, das er täglich las, hatte er am Anfang des Jahres auf Latein eine Widmung geschrieben, den Schlussteil aus den *Confessiones* IV, 16,31 von Augustinus: „Wir wollen nun zu dir, Herr, wieder zurückkommen, damit wir nicht umkommen, denn unser Gutes, du bist es selbst, ist bei dir ohne jeden Abzug Leben, und wir brauchen nicht zu fürchten, dass wir zu einem Nichts zurückkehren, denn wir sind wohl aus unserem Heim gestürzt, doch während unserer Abwesenheit stürzt es nicht ein, unser Heim, deine Ewigkeit.“

Im Nachruf auf Johan Bouman würdigte Kurt Rudolph, sein Nachfolger in Marburg, ihn als Kenner der islamischen Quellen, der versucht habe, „Grundlagen für einen Dialog zwischen Christentum und Islam zu legen, der sowohl gegenseitiges Verständnis als auch die Differenzen nicht umging.“ Er habe durch seine Betonung der Quellenkenntnisse auf dem Gebiet der biblischen Religionen und durch die sachgerechte Auslegung der unterschiedlichen Texte die traditionelle Religionsgeschichte und ihre grundlegende Bedeutung für das interreligiöse Gespräch zur Geltung gebracht.

---

<sup>28</sup> *Christen und Juden I-III*. Studien der EKD 1975-2000, Gütersloh 2000.

<sup>29</sup> *Zwischen den Fronten*. Bericht einer Studienreise, S. 2. Das Projekt kam nicht zustande, obwohl von Professoren der Hebräischen Universität und auch von christlichen und islamischen Professoren der Amerikanischen Universität Beirut mündliche Zusagen vorlagen. Vermutlich ging die Idee in den Wirren des Yom-Kippur-Krieges unter.

## Zweiter Teil

### VERÖFFENTLICHUNGEN IM ÜBERBLICK

Eine ausführliche Bibliographie Bouman bietet das posthum herausgegebene Buch *Musik zur Ehre Gottes*. Sie wurde von Jochen Eber zusammengestellt. Da bisher kein Überblick von Boumans Veröffentlichungen vorliegt, scheint es mir sinnvoll, die wichtigsten Publikationen vorzustellen und zu kommentieren, um das theologischen Profil des Autors herauszuarbeiten.

#### 1. Aus der Zeit in Holland und Belgien

##### 1.1. *Le conflit autour du Coran et la Solution d'al-Bâqillanî*

Da es sich bei seiner Dissertation um eine grundlegende islamwissenschaftliche Arbeit handelt, verdient sie eine ausführliche Vorstellung.

##### 1.1.1. *Vorbemerkungen*

Den Anstoß für diese Dissertation erhielt Bouman laut eigenen Angaben in einem Arabisch Kolleg bei Prof. J.H. Kramers. Dieser überzeugte ihn von der Notwendigkeit, die Lehre von al-Bâqillanî über den wunderhaften Charakter des Koran *I'djâz al-Qur'ân* zu untersuchen. Nach dem plötzlichen Tod von Kramers übernahm Prof. H.W. Obbink die Begleitung des Doktoranden Bouman. Bouman reichte seine Dissertation (Proefschrift) an der Rijksuniversiteit Utrecht ein. Weil er zu dieser Zeit bereits an der Protestantisch-theologischen Fakultät in Brüssel lehrte, verfasste er seine Arbeit in französischer Sprache. Das Literaturverzeichnis weist auf Primärquellen, die Bouman für seine Forschung heranzog. Allein dreißig arabisch-schreibende Autoren werden aufgeführt. Seine Dissertation verteidigte er am 8. Oktober 1959. Herausgegeben wurde sie bei Johan van Campen in Amsterdam. Bouman beweist in dieser Arbeit seine Kenntnisse in Islamwissenschaft, die er nach seinem Theologiestudium intensiv betrieben hatte.

Unter den Thesen, die Bouman in der Defensio vorbrachte, sind m.E. drei Thesen<sup>1</sup> bedeutsam:

---

<sup>1</sup> Holl. *Stellingen*. Aus dem Holländischen übersetzt von JHB. Zusammenfassend, nicht wörtlich.

- Nr. XI. Bouman nimmt zur Lehre der Verbalinspiration der Bibel Stellung und postuliert: Man soll die Lehre der Verbalinspiration der Bibel so formulieren, dass darin Raum bleibt für das Reden Gottes durch das menschliche Zeugnis. Die Diktattheorie sei hingegen kennzeichnend für die Auffassung des Koran.
- Nr. XII. Bouman kritisiert, dass eine unpräzise und missverständliche Begriffsbestimmung eingeführt werde, wenn in holländischen theologischen und religionswissenschaftlichen Werken *Allah* mit dem Wort *Gott* wiedergegeben wird. Man solle *Allah* als Kategorie sui generis unübersetzt lassen.<sup>2</sup>
- Nr. XIII. In der Konfrontation mit dem Islam auf dem Missionsfeld muss, neben der Liturgie, der Lebenshaltung, dem Lindern menschlicher Not, die zentrale Frage besprochen werden, was das Wort Gottes im Islam und im Christentum bedeutet. Dazu ist es nötig, genau zu bestimmen, was der Koran bezweckt, wenn er von Jesus als vom *kalimat Allah* spricht<sup>3</sup> (Sure 3, 48; 4, 169).

#### 1.1.2. Inhalt der Dissertation

Bouman zeichnet in seiner Dissertation den Weg nach, den die islamische Lehre bezüglich der Natur des Koran beschritten hat. Er referiert die ersten Formulierungen islamischer Theologie in der Konfrontation des islamischen Glaubens mit bestehenden Kulturen, Religionen und Philosophien, die dieser in den eroberten Gebieten angetroffen hat. Den zweiten Schwerpunkt bildet die Darstellung der Lehre über den Koran im System der Mu'taziliten.<sup>4</sup> Sie lehrten die geschaffene Natur des Koran.

<sup>2</sup> Bouman hat später anders gedacht. *Gott und Mensch*, S. 1, Fußnote 1: „... die beiden Begriffen Gott und Allah gleichwertig und gegeneinander austauschbar.“ Dies ist eine Anpassung auf rein sprachlicher Ebene.

<sup>3</sup> *Kalam* / *kalimat Allah*: Wort Allahs. *Kalam* ist auch der Ausdruck für die spekulative islamische Theologie im Gegenüber zu *fiqh*, der Jurisprudenz. Vgl. *Handwörterbuch des Islam*, S. 259-264.

<sup>4</sup> Die *Mu'tazila* ist die theologische Schule, welche die spekulative Dogmatik im Islam begründete. Ihre Anfänge sind vermutlich politisch motiviert. Beim Regierungsantritt von Ali (656) trennten (*i'tazahû*) sie sich von ihm und weigerten sich gleichzeitig, ihn zu bekämpfen. Gründer der theologischen Schule sind vermutlich Wasil b.'Ata und Amr b.'ubaid aus Basra zurzeit von Kalif Hisham und seiner umaiyyadischen Nachfolger. Anlass war die Frage, ob ein Muslim, der eine schwere Sünde begeht, ein *fasiq* oder *fadjir* genannt werden kann oder wie bei den *Kharidjiten* als Ungläubiger zu gelten habe. Die Mu'taziliten waren der Meinung, ein solcher Muslim sei kein Ungläubiger, jedoch auch kein

Bouman arbeitet heraus, dass die Mu'taziliten zu dieser Sicht aus Gründen ihrer absoluten Unterscheidung Gottes von allen Geschöpfen kamen.

„Allah ist Einer, nichts gleicht ihm. Er ist der Hörende, der Klar-Sehende. Er ist kein Leib, keine leibliche Form, keine Ausdehnung, kein Bild, kein Fleisch, kein Blut, keine Person, keine Substanz, kein Ereignis. ... Er ist nicht in Bewegung, er ruht nicht ... Er kann nicht ... herniederkommen ... Er kann nicht mit etwas bezeichnet werden, was ein Attribut seiner Geschöpfe wäre ... Er ist nicht Vater, nicht zeugend ... Die Sinne können ihn nicht erreichen. Er kann nicht mit Menschen verglichen werden. Er gleicht in nichts seinen Geschöpfen. Nichts, was er in seinem Geist formt und in seiner Imagination entwirft, gleicht ihm ... Die Augen können ihn nicht sehen. Die Ohren können ihn nicht hören.“<sup>5</sup> So lautet die Zusammenfassung der Gotteslehre<sup>6</sup> nach al-Ash'arî, eine präzise Formulierung, was der Islam unter *tauḥīd*<sup>7</sup> versteht.

Der Versuch, das Reden Allahs vor jeglichem Anthropomorphismus zu bewahren, führte in der Schule der Mu'tazila zur Überzeugung, dass das *kalam* erschaffen ist. Wenn das *kalām* ewig wäre, gäbe es zwei ewige Wesen. Das wäre ein Widerspruch gegen den *tauḥīd*. «Par suite il faut que le kalam soit produit dans le temps au moment où la parole fut adressée à la personne en question.»<sup>8</sup> Ihr strikter Monotheismus lässt den Mu'taziliten keine andere Wahl. Das göttliche Wort wird erst in dem Moment hervorgerufen, in dem Gott es einem Propheten mitteilt. Der Prophet wird damit zum Ort oder Substrat für dieses Wort. Bouman weist auf das islamische Verständnis von Allah hin : «Allah qui se trouve tellement au-dessus des accidents, ne peut par suite entrer en aucune relation avec la contingence et la relativité des paroles qui se trouvent dans un livre en forme arabe.»<sup>9</sup> Die Mu'taziliten haben die Erschaffung des Koran

---

Gläubiger oder Heuchler. Er gehöre in die Kategorie des Zwischenzustands. Hinter diesen Spekulationen verbarg sich das politische Problem der Auseinandersetzung um das Kalifat. Es war der Versuch der Mu'taziliten, die Einheit des Islam zu retten. Der Höhepunkt des Einflusses der Mu'taziliten war während der Mihna (Inquisition) nach 848, als ihre Gegner von den Kalifen Ma'mûm, Mu'tasim und al-Wâtiq verfolgt wurden. Nach der Mihna ging ihr Einfluss zurück. Mehr dazu: *Handwörterbuch des Islam*, S. 556-562; Bouman, *De verdraagzaamheid binnen de Islam*; ders., *Le conflit*, S. 7-29.

<sup>5</sup> Alle Zitate aus dem Französischen übersetzt von JHB.

<sup>6</sup> S. 10.

<sup>7</sup> *tauḥīd*: Einzigkeit und Einheit Allahs.

<sup>8</sup> S. 14-15.

<sup>9</sup> S. 20.

gelehrt, weil sie meinten, nur damit die absolute Transzendenz und Unähnlichkeit Allahs mit der Schöpfung aufrechterhalten zu können.

Sorgfältig zeichnet Bouman im zweiten Teil die später zur orthodoxen islamischen Lehre gewordenen Ansichten von al-Bâqillânî nach. Zusammenfassend stellt er fest:<sup>10</sup>

- Al-Bâqillânî lebte in einer Zeit der Synthese zwischen Hellenismus und arabischem Denken. Die Versöhnung dieser beiden Systeme ermöglichte ihm die Formulierung einer orthodoxen Theologie. Er gehörte zu den Repräsentanten «de cette grande oeuvre de synthèse.»<sup>11</sup>
- Al-Bâqillânî zieht die Denkschemata des Hellenismus zur Verteidigung des unerschaffenen Charakters des Koran heran.
- Al-Bâqillânî greift seine Gegner, die dem rationalistischen Denken verpflichtet sind, mit Argumenten an, die rein demonstrativ sind, hauptsächlich mit der Herausforderung Mohammeds an die Mekkaner, etwas dem Koran Ebenbürtiges hervorzubringen. Das konnte aus der Sicht von al-Bâqillânî und der ganzen Tradition nie erfüllt werden, obwohl die Araber Meister in Sachen arabischer Rhetorik waren.<sup>12</sup> Der Stil des Koran kann nicht imitiert werden. Dieses Argument gehört bis heute fest zum Bestandteil islamischer Apologetik.
- Al-Bâqillânî argumentiert zwar gegen der Schule der Mu'tazila bezüglich der Natur des Koran. Einige Aspekte seines Denkens zeigen jedoch eine Übereinstimmung mit den Grundthesen jener Schule. « ... il défend ... la thèse de la transcendance absolue d'Allah, ce qui implique aussi pour lui la thèse de la non-ressemblance entre le monde divin et le monde créé.»<sup>13</sup> Selbst in seiner Argumentation für den Koran bleibt dieser absolute Graben zwischen Allah und seiner Kreatur bestehen. Deshalb konstatiert al-Bâqillânî, «que le prophète n'a pas pu défier avec la parole éternelle qui subsiste en Allah et dont il est impossible que la créature en ait le pouvoir.»<sup>14</sup> Er unterscheidet zwischen dem wahren göttlichen Koran<sup>15</sup> und dem Koran, der dem

<sup>10</sup> S. 84-90.

<sup>11</sup> S. 84.

<sup>12</sup> Sure 17, 88: „Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden.“ Übersetzung von Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 82001.

<sup>13</sup> *Le conflit*, S. 85.

<sup>14</sup> S. 85.

<sup>15</sup> « La parole divine n'est ni lettres, ni sons, n'est pas divisée, ni composée des parties diverses. Au contraire, sa parole est une seule idée (ma'nâ) subsistant en



Menschen zur Verfügung steht. Dennoch hält er an dem Band fest, das beide verbindet. Er gesteht zu, dass der arabische Text, « n'est qu'une médiation en vertu laquelle l'ange Gabriel fut même d'enseigner le prophète ... »<sup>16</sup> Er muss also unterscheiden zwischen dem wahren Koran als rein göttlicher Idee und seiner arabischen Form, die Ausdruck der menschlichen Bedingtheit ist. Das führt zu einer gewissen Zweideutigkeit in der Antwort al-Bâqillânis an die Mu'taziliten. Er unterscheidet zwischen dem, was rezitiert wird (seit Ewigkeit Wort Allahs), und der Rezitation, die das Werk oder die Aneignung dessen ist, der es spricht. Interessant für jüdisch-christliche Leser ist, dass es für al-Bâqillâni keine eigentliche Verbindung zwischen Altem Testament, Neuem Testament und Koran gibt. Man kann nicht von einer göttlichen Offenbarung in allen drei Büchern sprechen. Das einzige Kriterium für die Wahrheit des Koran ist die Herausforderung (« Le défi »)<sup>17</sup> Mohammeds an seine Zeitgenossen, etwas zu verfassen, was dem Koran gleichkommt. Auch die Wahrheit der Prophetien von Mose und Jesus müssen sich diesem Kriterium stellen. Der Koran ist dem Alten und dem Neuen Testament überlegen, weil diese nicht der Herausforderung Mohammeds (défi) unterliegen. Altes und Neues Testament müssen demzufolge dem Koran Platz machen. Al-Bâqillâni versucht im Weiteren, durch Nachweis des gehobenen arabischen Stils des Koran dessen Überlegenheit zu demonstrieren, wobei ihm dazu ein objektiver Maßstab fehlt,<sup>18</sup> denn es ist mit Grund anzunehmen, dass die Sprache des Koran die Ausbildung des klassischen Arabisch beeinflusste.

### 1.1.3 Ergebnis

Bouman ist als christlicher Theologe mit dieser Dissertation bereits bei dem Thema, das ihn sein ganzes Leben bewegt: die Gotteslehre und die Möglichkeit und Gestalt der Offenbarung Gottes im Wort. Darauf weist die Bemerkung Boumans am Schluss der Dissertation hin: Er konstatiert, dass al-Bâqillâni einer gewissen Doppeldeutigkeit nicht ausweichen konnte, insofern er zum einen die absolute Transzendenz des göttlichen Wortes festhalten will und andererseits die Überzeugung vertritt, dass die Offenbarung, die in arabischer Sprache geschieht, die einzig wahre Offenbarung ist. Transzendenz ohne authentische irdische Sprachgestalt würde

---

Allah. » Zit. ebd. S. 86.

<sup>16</sup> S. 86.

<sup>17</sup> S. 87-88.

<sup>18</sup> S. 88.

zum Agnostizismus führen und damit zum Ende eines theologischen Begriffs von Offenbarung in arabischer Form.

### 1.2. *De fundering van het gezag van de Koran bij al-Bâqillânî*<sup>19</sup>

Bouman verfasste diesen Aufsatz als Vorstudie zu seiner Dissertation. Ausführlich geht er auf die Argumentation von al-Bâqillânî zur Grundlegung der Autorität des Koran ein. Dazu geht er die noch vorhandenen Werke<sup>20</sup> von al-Bâqillânî durch. Dabei zeigt er, dass die prophetische Autorität von Mohammed von der Begründung der Autorität des Koran abhängt. Die Unnachahmlichkeit des Koran ist dabei das Hauptargument bis in die neueste Zeit.<sup>21</sup>

Drei Kategorien führt al-Bâqillânî in seinen Werken auf, um die Autorität des Koran zu begründen: sein Stil; seine Mitteilungen, die sonst Menschen verborgen sind; seine Mitteilungen bezüglich des Lebens vorausgehender Propheten. Er konzentriert sich allerdings vornehmlich auf den Stil, dessen Überlegenheit er mit aufwendigen Vergleichen zwischen dem Koran und literarischen Werken vor- und nachislamischer Poeten nachzuweisen sucht. Dabei kommt er zum Ergebnis, dass alle anderen, noch so erhabenen arabischen Werke, Schwächen und Fehler aufweisen und deshalb innerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegen. Mit einem Seitenblick auf die Inspirationsfrage der Bibel schreibt Bouman am Schluss, dass wir es hier mit einer massiven Verbalinspiration zu tun haben, die jeglichen Anteil des Propheten ausschließt:

„Zwischen dieser äußersten Göttlichkeit und dem gegenüberliegenden menschlichen Pol, muss die Grundlage für die Unnachahmlichkeit des Korans liegen ... Damit ist garantiert, dass das ewige Wort für Menschen unantastbar, bei Allah allein beruht.“<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Veritatem in Caritate 1955/I, S. 24-38. Dt. Übersetzung: *Die Begründung der göttlichen Autorität des Koran in der Theologie von Al-Bâqillânî*.

<sup>20</sup> *At-Tamhid; I'djâz al-Qur'ân al-Insaf*.

<sup>21</sup> Bouman erwähnt Na'im al-Himsi, einen islamischen Theologen des 20. Jahrhunderts.

<sup>22</sup> S. 36.

### 1.3. *De huidige Situatie in Noord Afrika*<sup>23</sup>

Im ersten Teil dieses Aufsatzes beschreibt Bouman die Geschichte Nordafrikas seit der islamischen Eroberung bis zur Kolonialisierung speziell durch die Franzosen im 19. Jahrhundert. Damit weist er auf die Bühne hin, auf der sich das zeitgenössische Drama abspielt.<sup>24</sup> Die Erfahrungen durch die europäischen kolonialistischen Bestrebungen, die sich bis ins 20. Jahrhundert auswirkten, prägen den Kontrast zwischen Christentum und Islam bis heute.

Im zweiten Teil geht Bouman auf die Herausbildung des Nationalismus in den Kolonien der europäischen Mächte nach dem 2. Weltkrieg ein. Dabei stellt er fest, dass der Islam in vielen Ländern einen prägenden theologischen Anteil hatte, oft im Gegenüber zur Religion der Kolonialmächte, dem Christentum. Zu Recht befürchtet Bouman, dass die Kolonialgeschichte das Verhältnis zwischen Christentum und Islam massiv und nachhaltig belastet. Der Mensch in diesen Ländern erlebt täglich, dass Reichtum und Wohlstand auf der Seite Europas liegen, während er Mangel leidet. Das führt ihn zum Schluss, dass das Christentum etwas für Europa ist, während der Islam die Religion Afrikas sei.<sup>25</sup> Bouman zitiert in den Fußnoten zustimmend aus dem Bulletin des Weltkirchenrats: „So missionaries now have to take great pains to distinguish ‚Christ‘ from ‚Christianity‘ – above all, from its Western form, associated with imperialism and colonialism.“<sup>26</sup> Bouman wundert sich nicht, dass die Mission unter diesen Menschen keinen Fortschritt macht. Begegnungen von Mensch zu Mensch, herzliche Kontakte sind in diesen Gesellschaften nicht vorhanden, weil sich die Europäer völlig von den Einheimischen zurückgezogen haben. Deshalb muss man konstatieren, dass Muslime in Nordafrika für das Evangelium unempfänglich geworden sind.

„Der Zustand ist nun einmal so, dass die Botschaft von Christus, durch die wir wirklich freigemacht sind, ihren Weg nicht findet, solange auf politischem und sozialem Gebiet durch den ‚christlichen‘ Westen die Unfreiheit aufrechterhalten wird.“<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Dt. Übers.: *Die heutige Situation in Nord-Afrika*. In: *Veritatem in Caritate* 1956/I, S. 25-36.

<sup>24</sup> „... het toneel, waarop sich vandaag het N. Afrikaanse drama afspeelt“: S. 25.

<sup>25</sup> S. 34.

<sup>26</sup> S. 36. Das ist bis heute eine schwere Belastung in der missionarischen Arbeit, nicht nur in muslimischen Ländern.

<sup>27</sup> S. 35 (Übersetzung JHB).

Weiter muss man alles daran setzen, das Evangelium von Jesus von den Fesseln des Westens zu befreien. Das Wort Gottes ist souverän und richtet jede Kultur und jede menschliche Geschichte. Das muss für die Mission bedeuten, das Evangelium in die Hände der einheimischen Kirchen zu legen.

#### 1.4. *De Bijbel in de Koran*<sup>28</sup>

Bouman geht in diesem Aufsatz der Frage nach, in welcher Weise der Koran als jüngere Schrift ältere vorliegende Schriften, hier im Besonderen die Bibel des Alten und Neuen Testaments rezipiert und verarbeitet hat. Im Vordergrund stehen zwei Hauptfragen: Versteht sich der Koran als Vollendung und Erfüllung der Bibel? In welcher Weise hat er die Bibel verarbeitet?

Bouman konstatiert, dass eine Untersuchung des Koran im Hinblick auf die Aufnahme biblischer Geschichten und Gestalten nicht den Schluss zulässt, dass Mohammed Zugang zu arabischen Bibeltexten hatte. Ebenso klar wird dabei, dass der Koran von der Bibel einen anderen Gebrauch gemacht hat als das Neue Testament vom Alten Testament. Bouman exemplifiziert diese These anhand des unterschiedlichen Verständnisses des Prophetenamts bei Mohammed und in der Bibel. Auch die Rezeption der Person Jesu durch den Koran zeigt eine deutliche Veränderung gegenüber dem Neuen Testament, die nur durch außerbiblische Einflüsse erklärt werden kann.

#### 1.5. *Om een nieuwe Interpretatie van de Godsdiensten*<sup>29</sup>

Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Würdigung des Buches von Hendrik Kraemer *Religion and the christian Faith*<sup>30</sup>, ed. London 1956. Die wohlwollende Rezension zeigt Boumans Affinität zur Religionstheologie von Kraemer. Der Einfluss Kraemers wird noch zu besprechen sein.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Dt. Übers.: *Die Bibel im Koran*. In: Veritatem in Caritate 1956-1957/III, S. 102-117.

<sup>29</sup> Dt. Übers.: *Bezüglich einer neuen Interpretationen der Religionen*. In: Veritatem in Caritate 1957-1958/I-II, S. 41-44.

<sup>30</sup> Deutsche Ausgabe: *Religion und christlicher Glaube*, Zürich 1959.

<sup>31</sup> Dritter Teil, Exkurs 1.

### 1.6. *Une voix musulmane importante sur le Christianisme*<sup>32</sup>

Bouman bespricht in diesem Aufsatz das 1954 in Kairo erschienene Buch *Qaryah Zâlimah* (übers.: Ungerechte Stadt). Verfasser ist Muhammad Kâmil Ḥussayn.<sup>33</sup> Ḥussayn richtet sein Interesse auf das Karfreitagsgeschehen in Jerusalem. Diese Stadt wird bei ihm zum Prototyp der ungerechten Stadt, weil sie Jesus verurteilt. Er sieht darin das größte Verbrechen der Menschheit. Die Tatsache, dass nach islamischer Auffassung Gott den Propheten Jesus zu sich nahm, ändert nichts am Unrecht der Menschheit, das hier begangen wurde.

Bouman würdigt das Buch als wichtigen Beitrag für einen fruchtbaren Kontakt zwischen Muslimen und Christen, auch wenn er seine Vorbehalte zum Ausdruck bringt. Er sieht einen Fortschritt darin, dass Ḥussayn die Diskussion um das *shubbiha lahum*<sup>34</sup> hinter sich lässt und zum Herzen des Karfreitagsgeschehens vorstößt, dem Offenbarwerden der menschlichen Sünde. Ḥussayn sieht darin sogar eine übergeschichtliche Möglichkeit, die sich im menschlichen Herzen verbirgt, wenn der Mensch sich nicht an Gewissen und Glauben hält. Auch seine Würdigung der Bergpredigt als für die ganze Menschheit wichtige Botschaft gilt es anzuerkennen.

Hingegen kritisiert Bouman, dass auch bei Ḥussayn der einzige Akt Gottes darin besteht, Jesus vor der Kreuzigung zu retten. Für Ḥussayn ist nicht die Erlösung als objektiver Akt entscheidend im christlichen Glauben, sondern die Ohnmacht der Jünger. Darin zeigt sich, dass nach Ḥussayn das Gravitationszentrum der Geschichte im menschlichen Gewissen liegt. Diese Konzeption des Gewissens ist, so stellt Bouman fest, muslimisch. Deshalb hat die Bergpredigt bei Ḥussayn allein die Funktion, den Menschen ihre Pflichten aufzuzeigen und wird damit zu einem neuen Gesetz.

<sup>32</sup> Veritatem in Caritate, 1959II/III, S. 45-50. Das Buch von Ḥussayn wurde von K. Cragg übersetzt unter dem Titel *City of Wrong*.

<sup>33</sup> Bouman schreibt seinen Namen im Aufsatz *Christliches und islamisches Geschichtsverständnis* Kâmil Hussein; dort S. 23-24.

<sup>34</sup> Sure 4, 157: „Sie (die Juden) sagten: Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und den Gesandten Gottes getötet. Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und sie haben ihn nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen ein anderer ähnlich“ (wa-lakin shubbiha lahum).

### 1.7. *De verdraagzaamheid binnen de Islam*<sup>35</sup>

Bei diesem Aufsatz handelt es sich um Boumans Antrittsvorlesung vom 6. März 1955 an der Protestantischen Fakultät in Brüssel.<sup>36</sup> Bouman geht von der Behauptung der Muslime aus, der Islam sei eine Religion der Brüderlichkeit, des Friedens und der wahren Demokratie. Deshalb sei jeder Muslim gerufen, den Frieden des Islam zu verbreiten. Oft werden solche Aussagen von der Kritik an den Westen begleitet, dort werde ein völlig falsches Islambild vorherrschen.

Bouman entfaltet in seiner Vorlesung die Geschichte der noch jungen islamischen *umma*.<sup>37</sup> Dazu gehören die Auseinandersetzungen um die Nachfolge von Mohammed. Während der Nachfolgestreitigkeiten um Ali spalteten sich die Kharidjiten<sup>38</sup> von der Gemeinschaft ab. Sie vertreten die theologisch-ethisch rigorose Linie, dass als Muslim nur gelten kann, wer die Werke des Glaubens tut. Das Bekenntnis allein genüge nicht. Wer nicht in diesem Sinn Muslim sei und trotzdem Kalif sein wolle, dürfe von der *umma* abgesetzt und bekämpft werden.

Diese radikale Haltung der Kharidjiten zwang die islamische Gemeinde, einen eigenen Standpunkt zu formulieren, sowohl theologisch als auch politisch. Man war gezwungen, auf die Frage zu antworten, wer ein Muslim und wer ein Ungläubiger (*kâfir*) sei. Bouman beschreibt den Fortgang des Prozesses der theologischen Reflexion hin zur Orthodoxiebildung.

At-Ṭahāwī<sup>39</sup> verdeutlicht in seinem Bekenntnis den Glauben eines Muslims als Bekenntnis mit Zunge und Herzen und als das Beachten all dessen, was Allah im Koran niedergelegt hat. Was er schreibt, ist bis heute Minimalstandard für jeden Muslim: „Der Glaube besteht im Glauben an Allah, seine Engel, seine Bücher, seine Apostel, den Tag des Gerichts und die Prädestination zum Guten und Bösen, das Festlegen von süß und bitter.“

<sup>35</sup> Dt. Übers.: *Die Toleranz innerhalb des Islam*.

<sup>36</sup> Verlegt im Boekenzentrum, N.V. – S'Gravenhage/Brussel.

<sup>37</sup> Claude Cahen, *Der Islam I.*, Augsburg 1998, S. 21-32. Neu auch Efraim Karsh, *Imperialismus im Namen Allahs*, München 2007, S. 38-61. Bouman, *Die guten Werke im Islam*, S. 20-29.

<sup>38</sup> *Verdraagzaamheid*, S. 3. Mehr Informationen zu den Kharidjiten in *Handwörterbuch zum Islam*, S. 302-306.

<sup>39</sup> At-Ṭahāwī, in: *De verdraagzaamheid*, zit. S. 14.

### 1.8. *The doctrine of Abd al-djabbar on the Qur'an as the created word of God*

Bei diesem Text handelt es sich um einen Beitrag zur Festschrift für Dr. H.W. Obbink.<sup>40</sup> In diesem Aufsatz referiert Bouman die Position der Mu'tazila bezüglich der Natur des Koran. Damit deckt sich der Inhalt in etwa mit dem ersten Teil seiner Dissertation.

## 2. Literatur aus der Zeit in Deutschland

### 2.1. *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammed*<sup>41</sup>

Bouman begann diese Studie während seines Aufenthalts im Libanon.<sup>42</sup> Er pflegte dort neben seiner Lehrtätigkeit an einem christlichen theologischen Seminar Kontakte zu muslimischen Gelehrten. Erwähnt werden im Vorwort Seine Heiligkeit Ayatulla Sayyed Muhammed Kazim Shariatmadar<sup>43</sup> aus Qum und Dr. Sahel oz-Zamaneh aus Teheran, die ihm „in vielen Gesprächen zu einer besseren Einsicht in den Islam verholfen“ haben.<sup>44</sup> Dabei erwähnt er – und das scheint ein Lebensmotto von Bouman zu sein – einerseits die tiefe Kluft zwischen christlicher westlicher Tradition und arabisch islamischer Welt, andererseits die tiefe innermenschliche Verbundenheit, die alle Grenzen von Religion und Tradition überwindet.

Bouman schreibt das Buch unter dem Eindruck des Nahostkonflikts, der die islamischen Menschen in tragische Verwirrung gestürzt habe.<sup>45</sup> Man darf dieses Buch als wichtigstes Werk von Bouman bewerten. Es findet auch am häufigsten Erwähnung bei anderen Autoren.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> 1964, wieder veröffentlicht 1975 bei R. Paret (Hg.), *Der Koran*, Darmstadt 1975, S. 426-449.

<sup>41</sup> Darmstadt (1977) <sup>2</sup>1989.

<sup>42</sup> S. IX.

<sup>43</sup> Shariatmadar stand als Gegner von Komeini im Iran unter Hausarrest. Bouman war ihm freundschaftlich verbunden. Zuletzt schenkte Shariatmadar ihm ein mehrbändiges Werk mit Widmung. Bouman besuchte den Iran einige Male. (mündliche Auskunft von Frau Bouman).

<sup>44</sup> S. X.

<sup>45</sup> Der Nahostkonflikt, speziell der Konflikt zwischen Muslimen und Juden hat Bouman immer wieder beschäftigt. Vgl. dazu sein Buch *Der Koran und die Juden*, weitere Aufsätze und seine Besuche im Nahen Osten, vgl. 2.3.

<sup>46</sup> Beispielsweise Hans Zirker, *Islam*, S. 24 und 63. Ders., *Christentum und Islam*, S. 57f und 61. Andere Autoren: B. Tibi; C. Troll; J. Waardenburg; A. Gielas; H.M. Vroom beziehen sich auf dieses Werk.

„Gott und Mensch im Koran“ wird eine der Hauptquellen für den Vierten Teil der vorliegenden Arbeit sein und darum hier nicht ausführlicher besprochen.

### 2.2. *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*<sup>47</sup>

Der Untertitel dieses zweiten wichtigen Buches über den Islam lautet: „Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion“. Damit hat Bouman die christlich-westliche Lesart des Islam aufgenommen und sich vom Anspruch des Islam distanziert, die ursprüngliche Menschheitsreligion zu sein. Bouman entfaltet folgerichtig in diesem Buch die wichtigen Themen des Glaubens wie Offenbarung, Heil, Sünde, Versöhnung immer im Dreischritt: Altes Testament, Neues Testament, Koran.

Dieses Buch soll zum Verständnis der Andersartigkeit der muslimischen Nächsten<sup>48</sup> beitragen. Den Islam bezeichnet Bouman als Religion, auf die man nicht ohne weiteres eine eindeutige Antwort geben kann. Vieles gleicht zwar den Inhalten, die man auch in der Bibel antrifft. Dennoch ist der Islam eine Herausforderung an den christlichen Glauben. Bouman ist überzeugt, dass eine Begegnung nur dann eines Menschen würdig ist, wenn man den anderen in seiner vollen Identität akzeptiert, ohne dabei die eigene Identität zu verleugnen oder zu verbergen. An diesen Worten erkennen wir bereits, wie sich Bouman eine interreligiöse Begegnung vorstellt.

Auch dieses Buch wird hier nicht ausführlich besprochen, um eine Doppelung mit den Ausführungen des vierten Teils zu vermeiden.

### 2.3. *Schriften zur Beziehung Israel/Judentum – Islam*

Bouman hat in seiner Frühzeit existenzielle Erfahrungen mit den Auswirkungen des Antisemitismus gemacht.<sup>49</sup> Diese Erfahrungen haben seine Sicht des geschichtlichen Judentums und des aktuellen Staates Israel mitgeprägt. Seinen Schriften zu diesem Thema soll an dieser Stelle ein eigener Schwerpunkt gewidmet werden. Sie werden deshalb ausführlich besprochen.

---

<sup>47</sup> Frankfurt 1980.

<sup>48</sup> S. 7.

<sup>49</sup> Seine Zeit im Gefängnis 1941; vgl. Erster Teil 1.



### 2.3.1. Briefwechsel mit Karl Barth

1968, als Bouman noch in Beirut war, beunruhigte ihn eine Stellungnahme<sup>50</sup> von Vertretern christlicher Missionsorganisationen zur Frage des Status von Israel. Dass die nahöstlichen Kirchen in Bezug auf Judentum und Israel eine kritische Haltung<sup>51</sup> einnahmen, war ihm Sorge genug. Dass nun auch von Seiten der United Presbyterian Church in USA solche kritischen Aussagen gemacht wurden, beunruhigte Bouman zutiefst. Er sah darin das gleiche Denken, das auch im Dritten Reich seine Wirkung entfaltet hatte und fragte sich, ob hier nicht ebenfalls ein Status Confessio-

<sup>50</sup> Es ging in dieser Stellungnahme vom Frühling 1968 um eine Kritik am Sechstage-Krieg Israels. Die Stellungnahme liegt mir in holländischer Übersetzung vor. Die Erklärung wirft den westlichen Christen vor, sie würden übersehen, dass es unter den Palästinensern viele Christen gebe. Israel wird beschuldigt, Flüchtlinge zu vertreiben und Land zu besetzen. Besonders die Besetzung Jerusalems wird kritisiert. Generell wird die Missinformation im Westen über die „wirklichen“ Begebenheiten beklagt. Kritisch ist der unkommentierte Satz, dass die Araber ihre Fedayeen mit den Widerstandskämpfern gegen die Nazis im Dritten Reich vergleichen. Generell sieht die Erklärung in der Besetzung Palästinas durch die Juden keine Erfüllung alttestamentlicher Prophetie. Sie beklagt, dass damit in der Botschaft der Propheten die Gerichtspredigt ausgeblendet werde und die Botschaft des Neuen Testaments unberücksichtigt bleibe, nach der die Kirche das neue Israel ist (Gal 6, 16). Die Kirche sei an die Seite der Ärmsten gestellt. So wie die Kirche während der Nazizeit gerufen war, alles zu tun, um das Schicksal der Juden als Schlachtopfer der Nazis zu erleichtern, so müsse die Kirche jetzt auf der Seite der arabischen Flüchtlinge stehen. Israel wird aufgefordert, sich auf die Grenzen vor 1967 zurückzuziehen. Ökonomischer Druck auf Israel wird erwogen wegen des Nichteingehens auf die Resolutionen der Vereinten Nationen. Dass das Existenzrecht Israels von den arabischen Nationen grundsätzlich bestritten ist, wird in dieser Stellungnahme nicht erwähnt. Gefordert wird das Ende der einseitigen Berichterstattung zugunsten von Israel.

Bemerkung JHB: Unter den Unterzeichnern findet man auch Organisationen, die heute eher als israelfreundlich gelten, z.B. die Southern Baptists, Youth for Christ. Stehen auch sie hinter allen Aussagen oder haben sie auf Vertrauen hin unterschrieben, ohne den Text wirklich zu kennen?

<sup>51</sup> Bouman, *Zwischen den Fronten*. Mit Bericht der Konferenz des Near East Ecumenical Bureau for Information and Interpretation in Libanon (15.9.-21.9. 1973). Im Brief an Karl Barth verweist Bouman zustimmend auf Martin Niemöller, der von Bouman und Freunden eingeladen wurde, über die Funktion des Alten Testaments angesichts des Neo-Marcionismus in allen arabischen Kirchen zu sprechen.

nis eingetreten sei. Deshalb schrieb er im Juli 1968 an Karl Barth<sup>52</sup> mit der Bitte um ein Gutachten. Er legte Barth verschiedene Fragen vor und machte selbst Vorschläge, wie die Kirchen im nahöstlichen Konflikt, den Bouman auch als Konflikt zwischen Islam und Judentum sah, sprechen sollten.<sup>53</sup>

Bouman stellt fest, dass Christen wohl frei sind, politische Stellungnahmen abzugeben, jedoch stets im Bewusstsein, dass diese in der komplexen Situation des nahöstlichen Konflikts schnell überholt werden können. Er mahnt an, dass ein Sprechen im Namen der Kirche oder als Christen beachten muss, dass dieses nicht zur Eskalation beiträgt. Vielmehr habe die Kirche den Auftrag, ihre Erklärungen auf das Bekenntnis zu Christus hin zu formulieren und die Versöhnung mit Gott und dem Nächsten zu betonen. Bouman fragt kritisch, ob nicht bei den Kirchen mehr Bescheidenheit am Platz wäre nach ihrer Schuldgeschichte gegenüber den Juden (Antisemitismus) und den Muslimen (Kolonialismus), so dass sie kein Recht hätten, sich jetzt als besserwisserische Richter aufzuspielen. Er gibt zu bedenken, ob eine solche Erklärung die arabische Welt nicht ermutigen könnte, ihre Rechte mit Waffen durchzusetzen und weist hin auf die Publikationen von Nazischriften in arabischer Sprache.

Zuletzt schreibt Bouman an Barth, eine solche Erklärung berücksichtige nicht hinreichend die Einstellung der Muslime gegenüber den Juden aufgrund des Koran. Sie gehe hervor aus einer Theologie, die „nimmermehr die Theologie der Kirche sein kann.“<sup>54</sup> Bouman meint,

<sup>52</sup> Zusammen mit Kenneth Bailey. Bailey ist Neutestamentler. Er wuchs als Sohn von Missionaren im Nahen Osten auf. Sein wichtigstes Buch ist ein Doppelband zu den lukanischen Gleichnissen (*Poet and Peasant/Through peasant eyes*, Grand Rapids 1983). Er hatte zunächst einen Lehrauftrag in Ägypten und wurde dort abgeschoben, weil er in Vorlesungen die Erklärung des 2. Vaticanums zu den Juden (*Nostra Aetate*) behandelte. Bailey lebt heute in den USA. In einem Brief vom Januar 2008 fasst er seine Erinnerung mit den Worten zusammen: „The issue that concerned us was the same issue that confronted the ‚German Christians‘ in the late 1930s in Germany. Political and national conflicts pressured the Church to accommodate its message to the culture.“ Bailey schrieb 1968 ebenfalls an Karl Barth.

<sup>53</sup> Der Briefwechsel ist im Karl-Barth-Archiv in Basel vorhanden. Die Antworten schrieb jeweils Eberhard Busch im Auftrag von Barth, der 1968 bereits sehr krank war. In einer ersten Antwort äußert Barth seinen Wunsch nach Frieden im Nahen Osten. Gleichzeitig lädt er Bouman ein, ihm das Anliegen bei Gelegenheit mündlich zu erläutern, da er aufgrund des Briefes nicht ganz verstehe, was Boumans Wunsch an ihn sei.

<sup>54</sup> Mehr dazu unter 1.4.3. und 1.4.4.

politische und theologische Stellungnahmen zum Nahostkonflikt von Seiten der Kirchen dürften nur aus einem Geist des Gebets und der Buße angesichts eigener Schuld und eigenen Versagens kommen. In einem weiteren Brief an Barth gesteht Bouman, dass er und Bailey ziemlich ratlos über das weitere Vorgehen seien. Dabei erwähnt er, dass die Gründung des Staates Israel bei den Palästinensern aufgrund ihres muslimischen Glaubens verständlichen Hass ausgelöst habe. Er weist hin auf die Folge für die Kirchen, in denen dadurch ein Klima des Neo-Marcionismus ausgelöst worden ist. Dabei spricht er die Schuldverstrickung der Europäer an, die durch ihren Kolonialismus zu diesem Konflikt entscheidend beigetragen hätten und kritisiert, dass solche kirchliche Stellungnahmen der Sache des Evangeliums in der arabischen Welt keinen Dienst erwiesen. Ein öffentlicher Protest gegen diese Erklärung würde seiner Meinung nach zur Ausweisung führen. Deshalb erwägt er einen Brief an die amerikanischen Kirchen zu schreiben. Barths Meinung ist gefragt.

Barth zeigt sich erschüttert über die Berichte von Bouman und Bailey und die Erklärung der amerikanischen Missionen: „Warum muss die Christenheit immer wieder so der ‚Welt‘ verhaftet sein?“<sup>55</sup> Ein Gespräch zwischen Bouman und Barth wird geplant, kommt jedoch wegen gesundheitlicher Probleme von Barth zunächst nicht zustande. Eberhard Busch schreibt im Absagebrief, Barth denke entschieden anders als jene kirchliche Stellungnahme. Am 1. Oktober ist Bouman bei Barth und schreibt im Rückblick auf dieses Gespräch, Barth habe ihnen geraten, ihren Dienst in aller Stille und Ruhe fortzusetzen. Sie sollen das Wesen der Sache und die theologischen und ökumenischen Implikationen jedoch der Synode der Niederländisch-Reformierten Kirche überlassen. Am 9. Dezember berichtet Bouman, dass seine Synode die Angelegenheit dem Weltkirchenrat übergeben habe und anzunehmen sei, dass diese in der Vollversammlung in Uppsala behandelt werde.

### 2.3.2. *Zwischen den Fronten. Bericht einer Studienreise*<sup>56</sup>

1973 besuchte Bouman Israel und Libanon anlässlich der Konferenz des „Near East Ecumenical Bureau for Information and Interpretation“ im Libanon (15.9.-21.9.). Es war eine Studienreise mit vielen Gesprächen, die Bouman später festhielt als „sehr vertrauliche Mitteilung.“

---

<sup>55</sup> Antwort von Barth am 21.8.68.

<sup>56</sup> *Zwischen den Fronten*. Arnoldshainer Protokolle 1974, Bd. 10, Arnoldshain 1976, S. 3-69.

Die vom Weltkirchenrat zu dieser Konferenz bereitgestellten Dokumente befriedigen Bouman nicht. Er hält die Bibelarbeiten für allzu abstrakte Exegesen, die „ohne existentielle Verbindung mit den Hoffnungen, Nöten und Ängsten der betroffenen Personen betrieben wurden.“<sup>57</sup> Das gilt nach Bouman sowohl für die israelfreundliche wie für die palästinenserfreundliche Seite. Bei arabischen Christen findet Bouman ein tendenziell utopisches Bild des Islam. Bouman beschließt, an dieser Konferenz eher zuzuhören und sich ein Bild der Situation zu machen. Er führt zahlreiche Unterredungen. In erster Linie versucht er die Möglichkeit eines Studiengangs an der Universität Marburg zu eruieren, in dem Juden, Christen und Muslime gemeinsam sowohl ihre Quellen als auch ihre jetzigen Probleme studieren sollten.<sup>58</sup>

In Gesprächen mit griechisch-orthodoxen Christen trifft Bouman wiederholt auf die Ansicht, dass ein Christ ein „accomplished Jew“<sup>59</sup> und deshalb der Zionismus völlig unannehmbar sei, weil er dazu führe, dass alle Nicht-Juden zu Bürgern zweiter Klasse werden. Der Zionismus müsse bekämpft werden, selbst wenn man das Existenzrecht Israels anerkennen könne. Das Christentum könne nach der Inkarnation keine jüdische Heilsordnung mehr annehmen.<sup>60</sup> Die Zerstörung des Tempels habe die jüdische Ordnung beendet. Das alte Israel ist das neue Israel (Kirche) geworden. Der Jude kommt zu seiner Vollendung in der Annahme Christi. Das orthodoxe Denken kenne keine Heilsgeschichte, sondern nur eine Ökonomie des Heils. Diese Heilsmystik liebe den Juden als Person, widersetze sich aber dem Judenstaat. Gott habe zwar seine Treue an Israel nicht gekündigt, aber er habe das Land nicht ewig als Verheißung für Israel bereitgestellt.<sup>61</sup>

Nach Vorträgen von Markus Barth<sup>62</sup> über Röm 9-11 und Eph 2 sind die Reaktionen ähnlich: Der Orient kenne keine einzige Theologie, die die Rückkehr des Judentums in sein Land bestätige. Es gebe kein theologisches Recht auf das Land. Das Thema Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und damit das Verhältnis zwischen Israel und Kirche sollte nach Vorschlag der westlichen Teilnehmer auf der Konferenz besprochen werden, doch viele arabische Christen

---

<sup>57</sup> S. 3.

<sup>58</sup> S. 4. Weitere Informationen S. 34-35.

<sup>59</sup> S. 6.

<sup>60</sup> S. 8. Bouman zitiert hier den orthodoxen Bischof Georges Khodr.

<sup>61</sup> S. 9.

<sup>62</sup> Vgl. Barth Markus, *Der Jude Jesus, Israel und die Palästinenser*, Zürich 1975.

lehnten ab. Es sei nötiger, sich der Probleme der Palästinenser anzunehmen. Es brauche politische Lösungen und keine theologischen Debatten.<sup>63</sup>

Zwischen den westlichen Theologen und den arabischen und griechischen Theologen gibt es keine Einigkeit in Bezug auf Israel resp. das Judentum. Von orientalischen Christen hört Bouman die Forderung, die westlichen Christen sollten mehr auf sie hören und sie unterstützen.<sup>64</sup> Theokratische Staaten gehörten der Vergangenheit an. Nur in säkularen Staaten könnten Juden, Christen und Muslime zusammenleben.<sup>65</sup>

Bouman führt auch Gespräche mit Vertretern der PLO. Er will sich ein Bild der Situation der Palästinenser machen. Dazu gehören auch Gespräche mit Yasser Arafat.<sup>66</sup> Er besichtigt Waisenhäuser und Flüchtlingslager. Viele der Gespräche sind vertraulich, weshalb Bouman oft keine Namen nennt. Er hört zu. Von Libanesen und Palästinensern erfährt er Hintergründe zur Geschichte vor und nach 1948 und hört dabei auch Kritisches zum Verhalten der arabischen Länder und der palästinensischen Führer.<sup>67</sup> In persönlichen Gesprächen wird das Existenzrecht der Juden in Palästina zwar anerkannt, gleichzeitig aber wird in der Öffentlichkeit anti-israelische Rhetorik betrieben.

Ein führender Vertreter der armenisch-evangelischen Kirche beklagt sich gegenüber Bouman über die orthodoxen Kirchen und spricht offen über die Sorge der Christen vor radikalen islamischen Gruppen und über die Diskriminierung von Christen und Juden in islamischen Ländern.

In seiner Beurteilung der arabischen Lage stellt Bouman fest, dass der Islam den wichtigsten Faktor bildet. Dabei sei vor allem der arabische Islam mit seinem aus dem Koran hergeleiteten Triumphalismus durch die Anwesenheit Israels herausgefordert. Die Schicht der Intelligenz mit ihrer Neigung zur Säkularisation und zum Marxismus habe letztlich wenig zu bieten gegenüber den Massen in den arabischen Großstädten und den Dorfgemeinschaften mit ihrem konservativen Islam. Bei den Christen meint Bouman aus Anpassungsdruck eine Annäherung an die arabisch-

---

<sup>63</sup> Bouman, *Zwischen den Fronten*, S. 18-19.

<sup>64</sup> S. 26-27.

<sup>65</sup> Christen beurteilten in den 70er Jahren ihre Lage noch positiv und sehen nicht die Gefahr einer Radikalisierung des Islams innerhalb und außerhalb des Nahen Ostens. Auch palästinensische Vertreter sprechen davon, dass die junge arabische Generation antitheokratisch sei und nicht die Religion, sondern den Menschen in den Mittelpunkt stelle. Vgl. S. 34.

<sup>66</sup> Bouman erinnert Arafat an das ‚Auschwitz-Trauma‘ Israels, was Arafat neu scheint. Zu den Gesprächen im PLO Hauptquartier vgl. S. 32-34.

<sup>67</sup> S. 30-31.

politische Sicht festzustellen und eine christliche Haltung gegenüber dem Islam, die der Sache nicht gerecht wird.

Im zweiten Teil der Studienreise sucht Bouman das Gespräch in Israel mit verschiedenen Persönlichkeiten und jüdischen Organisationen. Er lässt sich auch von ihnen erzählen, wie sie den Konflikt erleben. Dabei nimmt er differenzierte Meinungen wahr, durch die jedoch immer wieder das hindurchscheint, was man das ‚Auschwitz-Trauma‘ nennen kann. Dazu gehört eine tiefe Angst vor den Ausbrüchen der arabischen Massen. Im Gespräch mit israelischen Professoren stößt Bouman mit seinem Projekt eines internationalen, interakademischen Studienzentrums in Marburg auf offenes Interesse.<sup>68</sup> Vom Weltkirchenrat (ÖRK) sind die Juden enttäuscht. Sie trauen ihm nicht zu, einen wirklichen Dialog in Gang zu setzen, zu stark seien die Einflüsterungen durch die arabischen Kräfte.<sup>69</sup> Man hat in Israel das Gefühl, im ÖRK nur wenige Freunde zu haben. Gespräche auf Universitätsebene zwischen Juden, Christen und Muslimen werden als aussichtsreicher betrachtet, weil man dort auch offen und wissenschaftlich reden kann.

Am Vortag des Yom-Kippur-Krieges besucht Bouman die Klagemauer und die Moschee in Hebron, die über der Grotte von Machpela gebaut ist. Es sind Eindrücke, die ihm noch einmal zeigen, wie schwierig die Lage ist. An der Klagemauer wird die Identifikation der Juden mit dem Land deutlich. In Hebron sieht er, wie die Muslime von den Israelis an den Rand gedrückt werden und er befürchtet, dass irgendwann eine schreckliche Rache von Seiten der Muslime geschehen kann. Am 7. Oktober ist der Krieg in vollem Gang. Weitere geplante Gespräche finden nicht mehr statt.<sup>70</sup>

In den Schlussfolgerungen zeigt sich, dass Bouman selbst zwischen den Fronten steht. Er hat ein Herz für die Juden und für Israel, aber er übersieht die Not der Palästinenser nicht. Seine Forderung an den ÖRK lautet, dass er Israel in seiner Traumageschichte wahrnehmen müsse. Andererseits wird der Islam durch die Anwesenheit des jüdischen Staates in seinem Selbstbewusstsein getroffen. Auch im christlichen Denken hat ein selbstständiger israelischer Staat nie einen eigenständigen Platz gehabt. Sowohl Christentum wie Islam müssen seines Erachtens ihr Denken revidieren

---

<sup>68</sup> S. 51-52.

<sup>69</sup> S. 55. Auf S. 59-60 berichtet Bouman vom Eindruck der Israelis, der ÖRK wolle in erster Linie eine antizionistische Theologie begründen. Die jüdische Identität im Hinblick auf Volk und Land werde wohl nicht berücksichtigt werden (Aussagen im Hinblick auf eine Konferenz 1974).

<sup>70</sup> Der Oktoberkrieg 1973 hat wohl auch Boumans Studienprojekt verhindert.

und einen neuen Dialog in Gang bringen, sonst bleibt nur die Verneinung als einziger Weg. Der Dienst der Kirche muss auf Versöhnung ausgerichtet sein. Sie muss sich beiden Parteien zur Verfügung stellen. Der ÖRK ist gefordert, sich von seinen politischen Machtstrukturen frei zu machen und sich seiner wirklich theologischen Aufgabe zu widmen. Letztlich bedeutet das, die kenotische Theologie aus Philipper 2 in die Praxis zu übertragen: „Wie Christus sich all seiner Glorie entledigt hat, so sollen auch die Christen sich entledigen, um sich in einem Dienste der Versöhnung und des Friedens zur Verfügung zu stellen, damit alle Betroffenen in Gerechtigkeit leben können.“<sup>71</sup>

### 2.3.3. Die arabische Welt angesichts Israels

In der jüdischen Zeitschrift EMUNA veröffentlichte Bouman den Aufsatz *Die arabische Welt angesichts Israels*.<sup>72</sup> Nach seiner Ansicht prallen im Nahostkonflikt nicht einfach politische und militärische Größen aufeinander, sondern vielmehr zwei Welten, zwei Kulturen, zwei Religionen.<sup>73</sup> Zunächst beschreibt Bouman den psychologisch-kulturellen Hintergrund der arabischen Welt. Hier ist ein großes Selbstbewusstsein in Sachen Rasse und Religion, sowie die Überzeugung der grundsätzlich guten Beschaffenheit des Menschen (Sure 30, 30) zu erkennen. Hinzu kommt die überschwängliche Rolle der arabischen Sprache und mit dem Auftreten Mohammeds die Überzeugung: Allah spricht Arabisch.<sup>74</sup> Die vielfach vorherrschende Emotionalität der Araber hat sich mit dem Aspekt des Atomismus<sup>75</sup> im geschichtlichen und existentiellen Denken weiter ausgeprägt. Arabischer Geschichtsschreibung fehlt der Versuch, die Komplexität von Ereignissen und geschichtliche Entwicklungen darzu-

---

<sup>71</sup> S. 68.

<sup>72</sup> EMUNA 8 (1973) Nr. 4 Juli/August, S. 245-263. Dieser Aufsatz ist ebenfalls in den Arnoldshainer Protokollen 10/74 veröffentlicht, S. 71-86. Die Seitenangaben erfolgen nach EMUNA.

<sup>73</sup> *Arabische Welt*, S. 245.

<sup>74</sup> Da der Koran ein Gottesmirakel ist, bedeutet bereits das individuelle und gemeinsame Rezitieren seines Wortlauts ein religiöses Werk. Hier kann ich aus eigener Anschauung sagen, mit welcher Freude ein türkischer Vorbeter seinen Sohn den Koran rezitieren ließ, obwohl dieser auf meine Rückfrage hin zugibt, kein Wort Arabisch zu verstehen.

<sup>75</sup> Theologische Lehre des Atomismus: Allah schafft in jedem Moment in seiner absoluten Allmacht die Welt in ihren Atomen immer neu (vgl. S. 246). Vgl. Bouman, *Die Eigenart der arabisch-islamischen Psyche. Toleranz und Absolutheitsanspruch*, S. 21-26.

stellen. Die Emotionalität der Sprache trifft ins Herz und ruft Gefühle wie Liebe, Hass oder Bewunderung hervor, ohne die sekundäre Reflexion der logischen Zusammenhänge oder des deduktiven Denkens.<sup>76</sup> Nach Boumans Auffassung wurde dieser ganze Komplex der Emotionalität akut in der Auseinandersetzung mit Israel.<sup>77</sup> Weil die arabisch-islamische Welt im 20. Jahrhundert selbst in einen Transkulturationsprozess verwickelt ist, tritt diese Welt nicht als einheitliches Gebilde auf.

Bouman legt im Weiteren die Reaktionen der verschiedenen Gruppen dar. Zunächst beschreibt er die Reaktion der islamischen Traditionalisten. Unter diesem Begriff fasst er jene Muslime zusammen, deren Glaubens- und Lebenspraxis weitgehend vom Koran und von der Sunna bestimmt ist. In ihrem Bewusstsein ist der Koran das ewige, präexistente und unveränderliche Gotteswort, das für jede Zeit und Situation absolute Gültigkeit hat. Die verschiedenen Aussagen über die Juden im Koran sind demnach für alle Zeit wahr.<sup>78</sup> So gelten vor allem die Aussagen aus der medinischen Zeit, welche die Juden verwerfen, als letzte autoritative Urteile über die Juden. Die Juden gelten als von Allah bestrafte und verworfene Menschen, die als Schriftbesitzer zwar unter dem Schutz des *dhimma*-Vertrags leben dürfen, aber im Übrigen als Unheilsbringer und Lügner gelten.<sup>79</sup> Bis ins 20. Jahrhundert lebten die Juden jedoch von einzelnen Übergriffen und Schikanen (Kleidervorschriften u.ä.) abgesehen mehr oder weniger unbehelligt unter islamischer Herrschaft. Das änderte sich im 20. Jahrhundert, zunächst positiv durch die Einführung europäischer Rechtsnormen in einzelnen Staaten. Auf der anderen Seite brach eine Krise durch die Einwanderung der Juden nach Palästina aus. Seit dieser Zeit entstehen in der islamischen Welt zahlreiche Bücher, die das Thema „Mohammed und die Juden“ behandeln.

---

<sup>76</sup> Vgl. *Arabische Welt*, S. 247.

<sup>77</sup> Bouman weist auf die Parolen im arabischen Radio und in der Presse hin.

<sup>78</sup> Zu diesem Thema vgl. die Besprechung der Studie von Bouman, *Der Koran und die Juden*, Darmstadt 1990 (2.3.5.).

<sup>79</sup> *Arabische Welt*, S. 248 mit einer Zusammenfassung der koranischen Urteile über die Juden. Alle Übel, die im Laufe der Geschichte über die *umma* gekommen waren, gingen von Juden aus; vgl. ebd. S. 252-253. Bouman zitiert auf S. 254 Bernhard Lewis: „Goldziher hat schon auf die allgemeine Neigung der muslimischen Genealogen hingewiesen, denjenigen eine jüdische Herkunft zuzuschreiben, die sie aus irgendeinem Grund nicht leiden können.“ Höhepunkt ist die nachkoranische Eschatologie, die im Anti-Christen (*Dadjdjal/ad-Dağğāl*) einen einäugigen Juden sehen will, ein satanisches Geschöpf, in dem die Juden ihren Messias sehen, der aber mitsamt seinen Anhängern vom Propheten Jesus vernichtet wird.



Dabei werden alle antisemitischen Vorurteile bedient.<sup>80</sup> Gerne wird Sure 5, 64 zitiert: „Sie (die Juden) streben auf Erden, Verderben zu stiften, aber Allah liebt nicht die Übeltäter.“ Was der Koran über die Juden im Allgemeinen sagt, gilt im Besonderen für die zionistischen Juden.

Durch die koranische Botschaft trägt die islamische *umma* ein Superioritätsbewusstsein in sich, das bei negativen Umständen<sup>81</sup> enorm gekränkt werden kann. Rückschläge können kaum eingeordnet werden, wenn man nach Sure 22, 40 überzeugt ist: „Allah steht dem bei, welcher sich zu ihm hält“. Ein Leiden des Gerechten wie im Alten Testament kennt der Islam nicht. Wenn sich ein Staat Israel in Macht entfaltet, ist der Muslim darauf nicht vorbereitet. Er ist überfordert, dafür Verständnis aufzubringen. Verständlicher ist es, in Israel nur die Feinde Allahs am Werk zu sehen.<sup>82</sup>

Die arabischen Progressiven versuchen zwar die koranischen Aussagen an die Moderne anzupassen. Sie neigen aber politischen Ideologien zu (Marxismus, Ba'athismus) und sehen es als vordringliches Anliegen, starke nationale Staaten aufzubauen. Diese Strömungen sind Reaktionen auf Unterdrückung und Imperialismus und verstehen sich oft als Freiheitsbewegungen. Die Konfrontation mit dem Westen und seiner technischen Überlegenheit ließ die Progressiven nach Alternativen zum überkommenen juristischen System (*fiqh*) suchen. Das veraltete Gesellschaftssystem soll durch einen arabischen Sozialismus (*Ba'ath*) erneuert werden. In der Imperialismuskritik wird die Entstehung des Staates Israel als weiteres Beispiel von Imperialismus gesehen und deshalb abgelehnt. Man will endlich Herr im eigenen Haus sein und sich von den Großmächten nichts mehr sagen lassen. Auch bei den Progressiven bleibt der Jude der bedrohliche Feind und Israel wird zum Katalysator aller ungelösten Fragen,<sup>83</sup> denn die eigene islamische Welt ist überzeugt, die beste aller Antworten auf das Leben, ja die beste Religion zu haben. Krisen können deshalb nur von außen kommen und müssen folglich auch gegen außen bekämpft werden. Eine gewisse Akkulturation geschieht zwar in der Konfrontation mit der Moderne, aber nicht aus freien Stücken. Israel wird zur Zielscheibe des Unbehagens, weil der Feind nur von außen kommen kann.

---

<sup>80</sup> Bouman führt unter Fußnote 26 einige Titel an. Zum Buch von Afif abd al-fattah Tabarra: *Al-Yahud-fi'l Qur'an* (1965). Die sog. *Protokolle der Weisen von Zion* gehören zu den vielgelesenen Werken in der arabischen Welt, ebenso wie Hitlers *Mein Kampf*.

<sup>81</sup> Kolonialismus und Zionismus.

<sup>82</sup> S. 255.

<sup>83</sup> S. 257.

Israel ist somit eine Kränkung der religiösen Überzeugung, denn in Israel begegnet die beste aller Gemeinschaften einer Gesellschaft, der sie nicht ohne weiteres gewachsen ist. Hier kommt Bouman auf die Emotionalität der arabischen Welt zurück, die nun fortwährend in einem dauerhaften Zustand der Selbstverherrlichung und des Selbstmitleids lebe.

Boumans Fazit lautet: „Es gibt keinen Weg zurück und sowohl Araber als auch Israelis müssen in der Zukunft ihre eigene und gemeinsame Krise zu lösen versuchen.“<sup>84</sup>

#### 2.3.4. Christliche Standpunkte zum Kampf zwischen Juden und Arabern<sup>85</sup>

Bouman referiert in aller Kürze verschiedene christliche Standpunkte.

- *Dispensationalismus*<sup>86</sup>

Als ‚Dispensationalismus‘ bezeichnet man die Haltung amerikanischer Theologen, die meinen, es gebe eine wörtliche Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in der Geschichte des heutigen Israels. Sie sprechen von einer völligen Kontinuität zwischen dem Israel des Alten Bundes und dem heutigen Israel.<sup>87</sup>

- *EKD*<sup>88</sup>

Nach Auffassung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) behält Israel seine Sonderstellung unter den Völkern. Die neutestamentliche Kirche ist Gemeinde von Juden und Christen, ersetzt aber Israel nicht, sondern lebt neben Israel. Für die Juden gilt nach wie vor die Verbindung zwischen Volk und Land. Ähnliches ließ die Synode der Reformierten Kirche in den Niederlanden verlauten.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> S. 258.

<sup>85</sup> Concilium 10 (1974), S. 614-617.

<sup>86</sup> Er verwendet den Begriff nicht, der für diese Position geläufig ist.

<sup>87</sup> „Der Sechstagekrieg ist Gottes Visitenkarte, die das Ende der Zeit ankündigt.“ Diese Theologie ist unter amerikanischen Evangelikalen verbreitet. Autoren wie Lewis S. Chafer, Hal Lindsey, John Walvoord sind auch ins Deutsche übersetzt worden und haben großen Einfluss auf evangelikale Christen in Freikirchen und teilweise auch im kirchlichen Pietismus. Zahlreiche christliche Pro-Israel-Organisationen pflegen diese Theologie. Kritisch dazu: Stephan Sizer, *Zion's Christian Soldiers?*, Downers Grove 2007.

<sup>88</sup> Evangelische Kirche Deutschland. Bouman hat an einer Erklärung der EKD über das Verhältnis zum Judentum mitgearbeitet.

<sup>89</sup> Dazu Helgo Lindner, Israel, Judentum und Christentum in ihrem Verhältnis zueinander in der modernen Systematik, in: Gerhard Maier (Hg.), *Israel in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal 1996, S. 215-250.

- *Middle East Advisory Committee des Britischen Kirchenrats*

Der Standpunkt dieses Committee schließt die „künstliche“ Beziehung von Verheißung und Erfüllung aus. Man erachtet es als unrealistisch, in der derzeitigen Besetzung Palästinas eine Erfüllung biblischer Verheißung zu sehen. Zu den Vertretern dieser Position gehört auch William Holladay mit seiner Publikation: *Zionism – Judaism: is the Old Testament Zionist?* (1968). Es mag eine soziologische oder ethnische Kontinuität (zwischen dem alten Israel und dem modernen Israel) geben, aber keine theologische. „Die Kirche, wir selbst, sind das wahre Israel.“<sup>90</sup>

Bouman kritisiert diese Haltung. Er fragt in erster Linie: Können Christen im Hinblick auf das heutige Volk Israel von Gericht und Gnade sprechen, ehe sich zuvor die Kirche als das Neue Israel unter dasselbe Gericht gestellt hat? Bouman scheint es hier weniger um Fragen theologischer Richtigkeit<sup>91</sup> zu gehen, als vielmehr um die Berechtigung der Kirche, angesichts ihrer Schuldgeschichte gerade auch gegenüber dem Judentum, so zu reden.

- *Orthodoxe Kirche*

Aus Sicht der Orthodoxen Kirche sind Juden potentielle Glieder der Kirche. Das Alte Testament lebt in geistlicher Weise in der orthodoxen Liturgie weiter. Das Phänomen Israel hat aufgehört, irgendeine theologische Relevanz für die Kirche zu besitzen.

In Boumans Aufsatz fehlt die Einordnung der römisch-katholischen Kirche. Das ist umso befremdlicher, als der Aufsatz in einer katholischen Zeitschrift erschienen ist.

Bouman kommt zur Schlussfolgerung: Der Nahostkonflikt findet keine echte Lösung, da weder im Judentum noch in der Christenheit noch im Islam eine reale Konfrontation mit „dem anderen“ stattgefunden hat. Es fehlt die Bereitschaft, dem jeweiligen Partner in seiner wirklichen Identität gegenüber zu treten.

<sup>90</sup> Concilium 10 (1974), S. 616.

<sup>91</sup> Eckhard Schnabel, *Die Gemeinde des Neuen Bundes in Kontinuität und Diskontinuität zur Gemeinde des Alten Bundes*, in: Gerhard Maier (Hg.), *Israel in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal 1996, S. 147-213. Dies ist ein Beispiel einer exegetisch und theologisch begründeten Sicht eines Neutestamentlers, der eher in diese Gruppe einzuordnen ist. Bouman hat an der gleichen Konferenz ein Kurzreferat gehalten: *Die Shoa – die Katharsis des gottlosen Heidentums* (ebd. S. 251-254). Interessant wäre es, einen Eindruck dieser Konferenz der AfeT (Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Theologie) durch Bouman zu haben. Der genannte Standpunkt wird unter reformierten (presbyterianischen) und anglikanischen Theologen vertreten.

### 2.3.5. Der Koran und die Juden

Als Vorstudie zu diesem Buch veröffentlichte Bouman einen Aufsatz in der Zeitschrift *Judaica*.<sup>92</sup> Er wird hier nicht referiert, da Bouman die Inhalte in seinem Buch *Der Koran und die Juden*<sup>93</sup> ausführlich integriert.

Bouman zeichnet in seiner Studie die Geschichte zwischen Mohammed und den Juden sorgfältig nach, weil es ihm ein Anliegen ist, den Antagonismus zwischen Juden und Muslimen bis in die heutige Zeit verständlich zu machen. Deshalb referiere ich seine Studie ausführlicher als es sonst für einen Literaturbericht üblich ist.

Bereits im Vorwort schreibt er, dass die gescheiterte Begegnung zwischen Mohammed und den Juden die Tiefendimension des Tragischen<sup>94</sup> hat, die fortan das Verhältnis der beiden Glaubensgemeinschaften belastet. Man findet sich zwar in die Gegenwart versetzt und es gibt erlaubte und unerlaubte Parallelen zum Nahostkonflikt, doch Bouman wendet sich gegen jede Schwarz-Weiß-Malerei. Er will einen Beitrag zum Verständnis aller Beteiligten leisten.

#### *Einführung*

Bouman beschreibt zunächst die aktuelle Situation im Nahen Osten. Nach Nassers Niederlage und Anwar al-Sadats Ermordung durch die Muslimbrüder haben die konservativen islamischen Staaten mit ihrem Ölreichtum die Oberhand gewonnen. Gleichzeitig hat die iranische Revolution Chomeinis<sup>95</sup> im Iran die islamischen Massen gestärkt und eine Rückkehr zum konservativen Islam herbeigeführt. Die koranische Predigt in der Moschee wurde für die Massen zum Handlungsanstoß, vor allem Israel gegenüber. Palästina gilt nicht nur als vom Staat Israel, sondern von den Juden besetzt, über die der Koran bestimmte Aussagen macht. Die Befreiung Palästinas wird so zur Pflicht gegenüber Gott. Die Begründung dazu erfolgt aus der rechtgläubigen Lehre über den Koran als ewiges Gottes-

<sup>92</sup> *Judaica* 26 (1970), S. 178-203. Veröffentlicht ebenfalls in den Arnoldshainer Protokollen 10/74. Seitenzahlenangaben nach Arnoldshainer Protokollen. Was auffällt: Bouman bezeichnet in diesem Aufsatz die Muslime mit dem heute als überholt geltenden Begriff *Mohammedaner*. Der Aufsatz gibt einen guten Überblick über die Geschichte der Rezeption und den Beziehungen zwischen Mohammed und den Juden. Vgl. Bouman, *Gott und Mensch*, S. 241-248.

<sup>93</sup> *Der Koran und die Juden: Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990.

<sup>94</sup> Bouman hat den Eindruck, es mit einer Tragödie wie bei Shakespeare zu tun zu haben. Beiden Parteien befanden sich in einer Zwangssituation. Vgl. S. 3.

<sup>95</sup> Die islamische Revolution Chomeinis ist zwar ein modernes Phänomen, stärkte aber in erster Linie jene Kräfte, die einen konservativen Islam leben wollen.

wort, wodurch die in ihm berichteten Auseinandersetzungen Mohammeds mit den Juden und die Worte über die Juden zur ewigen gültigen Handlungsanweisung werden.<sup>96</sup>

Dabei macht es keinen Sinn, in dieser Geschichte, die zum Untergang der jüdischen Stämme geführt hat, die Schuldfrage zu stellen. Nach Bouman ist hier „etwas von einer nicht zu erklärenden Transzendenz des Geschichtsverlaufs ans Licht getreten, das uns dafür ein Zeichen sein kann, dass der Gang der Menschheit durch die Zeiten letztendlich nicht immer vernunftmäßig zu erfassen ist.“<sup>97</sup> Es ist die gleiche irrationale Transzendenz der Geschichte, die dazu führt, dass sie nach 1300 Jahren wieder aktuell wird, „als ob die Geschichte sich nach dem Muster des Korans wiederholen müsste.“<sup>98</sup>

Das Verhältnis des Islam zum Staat Israel vergleicht Bouman mit einer Ellipse mit den zwei Brennpunkten Milde und Härte, wie Mohammed in seinem Verhalten ist und wie Allah selbst der Barmherzige ist für den, den er erwählt hat, und der Richter für den, den er verworfen hat. Bouman warnt vor einer antijüdischen oder antiislamischen Propaganda, welche nur ein oberflächliches Verständnis der Auseinandersetzung verraten würde. Seine These lautet, dass es um die Suche nach der letzten Wahrheit geht, wie Gott mit seinem Volk Israel und mit den islamischen Völkern in der Geschichte handelt, um sie zu seinem Heil zu führen.<sup>99</sup>

#### *Arabien zur Zeit Mohammeds. Die Bühne der Tragödie*

In den Städten im nördlichen Abschnitt der Weihrauchstrasse gab es zahlreiche jüdische Gemeinden, etwa in Tayma', Khaybar, Yathrib/Medina. Auch in Südarabien wohnten viele Juden. Im 6. Jahrhundert hatte sich ein himyaritischer Herrscher zum Judentum bekehrt und danach die dort wohnenden Christen verfolgt.<sup>100</sup> Der Einfluss des Christentums im Norden Arabiens geschah v.a. durch Nestorianer und ägyptische Monophysiten. Die Christen bildeten keine religiöse und kulturelle Einheit. Die Syrisch-jakobitische Kirche hatte sich von Byzanz getrennt. In der engeren Heimat Mohammeds war das Christentum nur durch einzelne Mönche und Eremiten vertreten. Eine muslimische Legende erzählt, dass der Mönch Bahira in Mohammed den in der Schrift angekündigten Propheten erkannte. Nach Ibn Ishaq soll Bahira (oder Buhaira) gesagt haben: „Be-

<sup>96</sup> Vgl. dazu die Dissertation von Bouman, oben Abschnitt 2.2.1.

<sup>97</sup> S. 3.

<sup>98</sup> S. 4.

<sup>99</sup> *Tragödie*, S. 8.

<sup>100</sup> Südarabien war bis 575 unter äthiopischer Verwaltung, vgl. S. 10.

wahre ihn vor den Juden, denn bei Allah, wenn die Juden ihn sehen und wissen, was ich jetzt weiß, werden sie ihm Böses antun.“<sup>101</sup> Das ist jedoch als späterer Zusatz im Licht des Bruchs mit dem Judentum zu sehen.

Im arabischen Heidentum gab es keinen Anknüpfungspunkt für die koranische Verkündigung. Die Predigt Mohammeds war vielmehr ein Frontalangriff auf den Polytheismus der arabischen Stämme. Mohammed konnte aber bei den *ḥunafāʾ* (sg. *ḥanīf*)<sup>102</sup> anknüpfen, die keine Polytheisten mehr waren. Mohammed brauchte jedoch zusätzlich überzeugendes Material und er fand es in alttestamentlichen und teilweise auch christlichen Erzählungen. Bouman vermutet, dass Mohammed auf ein Judentum traf, das stark vom Babylonischen Talmud beeinflusst war.<sup>103</sup> Er lernte die biblischen Erzählungen mündlich interpretiert durch den Talmud, kaum aus dem Alten Testament selbst kennen.

#### *Muhammad und die Juden in der mekkanischen Periode (610-622)*

Als erste koranische Verkündigung in Mekka gilt Sure 96, 1-5. Allah beauftragte Mohammed, sein Bote zu sein und den Menschen zu verkünden, dass sein Herr die Menschen geschaffen hat und für sie sorgt und die Menschen lehrt, was sie bislang nicht gewusst haben. Im Vordergrund stehen die Offenbarung des einen Herrn und Schöpfers und der Edelmut dieses Herrn. Durch das Schreibrohr hat der Herr den Menschen gelehrt, was er nicht wissen konnte. Das könnte ein Hinweis auf die Heilige Schrift sein, die Mohammed bei den Juden und Christen wusste. Obwohl Mohammed vom Judentum noch wenig wusste, hat sein Denken ihn doch in dessen Richtung geführt (Schöpfungspsalmen oder Gen. Rabba 8, 6). In dieser Zeit aber hat Mohammed das Fundament des jüdischen Glaubens, die Einheit und Einzigkeit Gottes noch nicht angesprochen.

Mohammed erlebte bald eine mächtige Opposition von Seiten der Mekkaner (Sure 69, 34. 41-49). Man warf ihm Betrug und Besessenheit vor und machte sich über die Verkündigung der Auferstehung lächerlich.<sup>104</sup> Beinahe alle Stämme der Qurayschiten schlossen sich gegen Mohammeds und seine Gefolgsleute zusammen. Man befürchtete die Auflösung der Stammesstruktur und ärgerte sich über seine Kritik am Verhalten

<sup>101</sup> Ibn Ishaq, zit. S. 38.

<sup>102</sup> Es lässt sich nicht mehr feststellen, was *ḥanīf*, pl. *ḥunafāʾ* ursprünglich für Menschen waren, weil sie islamisch interpretiert werden. Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1992, S. 19-20.

<sup>103</sup> *Tragödie*, S. 17-21, wo Bouman Entstehung und Bedeutung des Talmud referiert.

<sup>104</sup> S. 29.

der Reichen gegenüber den Armen. Mohammed fand nun Beweise seiner Predigt in der jüdischen Überlieferung. Die Juden wurden zu Kronzeugen der Wahrheit. Die *Banū Israel* wurden von ihm in der Frühzeit positiv gewürdigt und wurden in dieser Periode vierzig Mal erwähnt. Zwei neue Elemente traten in der Predigt Mohammeds hervor: die Lehre, die sich aus der Geschichte der früheren Propheten ergab und die wichtige Schlussfolgerung, dass alle Offenbarungen eine Einheit bildeten.

So greift Mohammed in der zweiten und dritten mekkanischen Periode auf Prophetengeschichten zurück, vornehmlich auf solche der jüdischen Überlieferung. Der Sitz im Leben dieser Übernahme beinhaltet eine Problematik, denn Mohammed übernimmt nur das, was in seine eigene Verkündigung passt und gibt diesem Material zudem eine neue Interpretation. Er wiederholt nicht die Traditionen Israels, sondern er unterwirft sie seinen eigenen Interessen und Bedürfnissen.<sup>105</sup> Bouman zeigt dies an der koranischen Behandlung der biblischen Gestalten Noah, Mose und Abraham. Mohammed zieht die Geschichte der früheren Propheten heran, um aufzuzeigen, wie diese zu den entsprechenden Völkern geschickt worden sind, um diese zu warnen, wie diese Völker sie empfangen und was für ein Ende sie gefunden haben. In dieses Raster werden die biblischen Erzählungen gepresst und sollen so erklären, weshalb dieser Koran eine Offenbarung des Herrn der Welten ist. Mohammed hat in Mekka bereits eine fest umrissene Grundbotschaft. Um ihr stärkere Überzeugungskraft zu verleihen, sollen die Geschichten der Propheten Israels als Hauptzeugen für die Wahrheit der Botschaft Mohammeds dienen. Deshalb wird das Hauptthema seiner Botschaft stereotyp wiederholt,<sup>106</sup> während die Details als Nebensache behandelt werden. Es kann beobachtet werden, dass diese Änderungen in der Akzentuierung sehr gravierend sind.

„Was ‚sotto voce‘ im Koran gesungen wird, war für Israel das ‚Neue Lied‘, das Jubellied der Befreiung und der Dankbarkeit im neuen Bunde ... Im Koran ... klingt ‚fortissimo‘ die Proklamation der absoluten Einzigkeit Gottes und die Forderung, seinem Willen und dem Worte seiner Gesandten Gehorsam zu leisten, vor dem Hintergrund der Warnung eines anschaulich gemalten, kommenden Gerichts.“<sup>107</sup>

Das lässt sich besonders gut an der koranischen Wiedergabe der Mosegeschichten zeigen. Sie bilden einen Schwerpunkt, ausführlich in

---

<sup>105</sup> S. 31.

<sup>106</sup> *Mohammed und die Juden im Koran*, S. 92.

<sup>107</sup> S. 97-98.

Sure 28 (dritte mekkanische Periode). Hier zeigt sich, dass diejenigen Elemente, die Mohammed der Nebenlinie zugewiesen hat, für die biblische Botschaft wesentlich sind. So wird die Offenbarung des Namens JHWH an Mose von Mohammed nicht verstanden. Die Befreiung aus der Sklaverei und der Bund Gottes mit Israel treten in den Hintergrund gegenüber der Bestrafung der Ägypter für ihre Nicht-Anerkennung des Ein-Gott-Glaubens.<sup>108</sup> Manche dieser Tendenzen lassen talmudische Wurzeln erkennen, die die Einzigkeit Gottes hervorheben. Im Talmud wird jedoch nie die Geschichte der Befreiung und Erwählung vergessen. Der unmittelbare Bezug, den Mohammed zwischen sich und Mose herstellt, ist bemerkenswert. Zum Bund Allahs mit Mose gehört, dass Mose eine heilige Schrift als Offenbarung erhält, wie David, Jesus und Mohammed. Der Koran meint sogar, dass Mohammed durch Mose angekündigt hat (Deut 18, 18; Sure 7, 156-157). Damit muss die Geschichte des Moses zur Begründung der eigenen Geschichte dienen. Sie ist für Mohammeds Prophetenbewusstsein massgebend, wenn er später den Juden begegnet.

Bouman zieht den Schluss: Obwohl diese Geschichten (über Noah, Lot und Mose) von den *Banu Israel* übernommen wurden, bildeten sie den „Sprengstoff, der Mohammad später die geoffenbarte Erlaubnis in die Hand gegeben hat, gegen die Juden in Medina kollektiv, also nicht gegen einzelne Sünder vorzugehen.“<sup>109</sup> Darin ist die Zuspitzung der Tragödie zu sehen, „dass Mohammad die religiöse Berechtigung, gegen die Juden Medinas auftreten zu können oder als Vollzieher des göttlichen Gerichts auftreten zu müssen, ausgerechnet der jüdischen Tradition entnommen hat.“<sup>110</sup>

Besonders dramatisch zeigt sich diese Zuspitzung bei Abraham,<sup>111</sup> der für Mohammed zum wichtigsten Zeugen wird. Umstritten ist die Frage, ob die Beziehung Abrahams zu Mekka und Kaaba erst in Medina entstand oder schon vorher vorhanden war. Bouman referiert verschiedene Ansichten<sup>112</sup> und schließt sich tendenziell der Sicht Edmund Becks<sup>113</sup> an, wonach

<sup>108</sup> *Tragödie*, S. 43: „dieses dichotome, zweischneidige Gottesurteil gehört zu den Hauptdogmen des Koran“.

<sup>109</sup> S. 35.

<sup>110</sup> S. 35.

<sup>111</sup> Vgl. ausführlich im Vierten Teil, Kapitel 6.

<sup>112</sup> C. Snouck Hurgronje: Abraham ist ein Gesandter, der sein Volk vor dem Polytheismus warnen muss. In Mekka ist Abraham noch nicht der Gründer der Kaaba und erster Muslim. Y. Moubarac: Bereits in Mekka stand die Rolle Abrahams fest. Mohammed hat sich bereits früh vom Judentum losgesagt, weil er in Abraham das Urbild des entstellten jüd.-christl. Abrahambildes gefunden



Abraham bereits in den Suren 14; 16 und 6 aus der dritten mekkanischen Periode eine Rolle spielt, die dann vollends in Medina ausgeprägt sein wird. Mohammed hat Abraham bereits mit Mekka in Verbindung gebracht, noch ohne ihm Ismael an die Seite zu stellen.<sup>114</sup> Beck meint, dass der Begriff *millatu Ibrahima* bereits in Mekka gebildet wurde. Die Entwicklung sei organisch vor sich gegangen, begünstigt und beschleunigt durch die jüdisch-christlichen Gegner, deren Argumente Mohammed geschickt für sich selber zu verwerten wusste.<sup>115</sup> Auf jeden Fall wurde Abraham bereits in der mekkanischen Zeit nach dem Bild Mohammeds geformt (Sure 21, 56-68). Mohammed kann dabei auf jüdische Traditionen zurückgreifen.<sup>116</sup> Die Rettung Abrahams aus dem Feuer (Sure 21, 68-70) findet Mohammed in Pesachim 118a und Midrasch Numeri R 2, 11.<sup>117</sup>

Gegen Ende der dritten mekkanischen Periode (6, 75-79) bezeichnet Abraham sich als *ḥanīf*, der von Allah zum rechten Glauben, der Religion (*milla*) Abrahams gebracht wurde. Der Begriff *millatu Ibrahima* wird fortan zum festen Bestandteil der koranischen Abrahamsverkündigung.<sup>118</sup> Später in Medina (ab Sure 3 nach dem Sieg in der Schlacht bei Badr) wird Abraham *ḥanīf* und *muslim* genannt, der die *millatu Ibrahima* gegründet hat. In diesem Zusammenhang hat er mit Ismael die Kaaba gegründet. Diese Inanspruchnahme Abrahams geschah bei Mohammed aus Enttäuschung über die Juden. So schuf er eine neue Rolle Abrahams, der fortan weder Jude noch Christ war (3, 67), sondern *ḥanīf* und *muslim*.

Bouman fasst zusammen: Die Juden und ihre Geschichte sind Kronzeugen Mohammeds, aber Richtschnur und Kriterium ist die Offenbarung des Koran. Sie sollen zunächst Mohammed und seine Botschaft bestätigen. Das hat Folgen. Sofern sich die Juden in ihrem Glauben nicht am Koran orientieren, gelten sie als Frevler, welche die ganze Härte Allahs erfahren

---

hat. Heribert Buße findet bei Ibn Hisham die Aussage von Rabbinen, die gesagt haben sollen, dass in der Kaaba eigentlich der Tempel ihres Vaters Abraham sei, sie aber dort wegen der Götzen nicht anbeten könnten. Vgl. S. 45-47.

<sup>113</sup> Bouman bezieht sich auf den Aufsatz von Edmund Beck, *Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Mohammeds*, in: *Der Koran, Wege der Forschung* CCCXXVI, Darmstadt 1975, S. 111-133.

<sup>114</sup> S. 48-49.

<sup>115</sup> S. 48.

<sup>116</sup> S. 49: Midrasch Gen. R. 38, 19, eine populäre Sage in jüdischen Kreisen.

<sup>117</sup> S. 50 Verweis zu den angeführten Stellen auf H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*.

<sup>118</sup> S. 52.

werden.<sup>119</sup> Die Trennung von den Juden ist aber noch nicht vollzogen. Das ändert sich erst ab Sure 3.<sup>120</sup> Fortan wird die Religion Abrahams den Juden entgegengestellt. Zu Anfang in Medina jedoch will Mohammed mit den Juden noch auf „gute Art streiten“ (Sure 29, 46).

*Mohammad und die Juden in Medina (Yathrib)*

*Die Auswanderung*<sup>121</sup> *nach Medina* (622): In Medina suchten zerstrittene Stämme (u.a. die *Aus* und *Khazradj*) einen Schiedsrichter. In dieser Stadt lebte eine große Anzahl von Juden, die einen beträchtlichen Wohlstand aufwiesen. Sie bildeten keine geschlossene Einheit, sondern waren in die Stammesrivalitäten hinein geraten. Die jüdischen Stämme *Banū Qurayza* und *Nadir* waren mit den *Aus* verbündet, die *Banū Qaynuqa* mit den *Khazradj*. Die Menschen von Medina hatten durch die Juden bereits von einem Glauben gehört, welcher der Predigt Mohammeds ähnlich schien. Deshalb waren sie aufgeschlossener für seine Predigt als die Menschen von Mekka. Mohammed lebte bei den *Khazradj*, dorthin hatte ihn sein Kamel geführt.<sup>122</sup> Die meisten Araber in Medina nahmen den Islam an, außer einigen Zweiflern<sup>123</sup>, die den Lauf der Dinge abwarten wollten. Mohammed musste alles unternehmen, um das Experiment Islam in Medina zu konsolidieren. Darum suchte er Unterstützung unter den Juden, die er wegen ihres Monotheismus als religiöse Verbündete ansah.

*Die Juden in Medina*<sup>124</sup>: Die Oasenstadt Yathrib/Medina war bereits von den Juden besiedelt, als arabische Stämme dorthin zogen. Deshalb mussten sich die Araber unter ihren Schutz begeben. Die *Banū Qurayza* waren reich geworden durch Ackerbau. Sie besaßen 750 Krieger, ein ansehnliches Waffenarsenal und wohnten zur Zeit der *hiğra* an der Südseite der Stadt. Die *Banū an-Nadir* hatten sich vermutlich nach dem jüdisch-römischen Krieg in Arabien niedergelassen, ebenfalls an der Südseite der Stadt. Sie pflegten Verbindungen mit den Juden der Oasenstadt *Khaybar* und betrieben Ackerbau, Geldverleih, Waffen- und Juwelenhandel. Diese beiden Stämme waren mit den *Aus* verbündet. Die *Banū Qaynuqa* waren keine Oasenbesitzer. Sie waren Goldschmiede, trieben Handel und besaßen zwei der drei Burgen von Medina. Auch zu ihnen sollen 750 Krieger

<sup>119</sup> S. 54-55.

<sup>120</sup> Medina nach dem Sieg in Badr.

<sup>121</sup> Als *hiğra* bezeichnet. 622 gilt als Jahr 1 der islamischen Zeitrechnung.

<sup>122</sup> Nach einer Überlieferung: Damit konnte er der Diskriminierung der anderen Parteien entgegentreten.

<sup>123</sup> *Munāfiqūn* = Zweifler, Heuchler.

<sup>124</sup> *Tragödie*, S. 58-60.

gehört haben. Sie standen mit den *Khazradj* im Bund. Insgesamt ist mit etwa 10000 Juden in Medina zu rechnen, davon etwa 2000 erwachsene Männer.<sup>125</sup> Bis zur *hiġra* hatten sich die arabischen Stämme allmählich selbständig gemacht. Nach der Annahme des Islam haben sie an Macht gewonnen.

*Mohammeds Annäherung an die Juden in Medina:* Mohammed glaubte seit seiner Zeit in Mekka, dass seine Botschaft keine andere als die der Juden und Christen war und dass er von Allah erwählt sei, diese Botschaft an die Araber zu überbringen (Sure 41, 3; 41, 43). Nun benötigte er in der ersten unsicheren Zeit in Medina die moralische und religiöse Unterstützung der mächtigen und reichen Juden gegen Mekka. Zunächst übernahm Mohammed gewisse jüdische Frömmigkeitsgebräuche. Dazu gehörte die Gebetspraxis<sup>126</sup> und ein Ruhetag. Die Muslime sollten einen Freitagsgottesdienst feiern wie bei den Juden am Beginn des Sabbats üblich. Dagegen übernahm Mohammed nicht den Sabbat.<sup>127</sup> Das zeigt, dass Mohammed das Judentum als verwandte Religion betrachtete. Ebenso beeindruckte ihn das jüdische Fasten am Versöhnungstag (Aschura-Fasten nach Lev 16, 29). Zunächst befahl Mohammed seinen Gläubigen, mit den Juden zu fasten (Sure 2, 183). Fraglich ist allerdings, ob Mohammed den Inhalt des Versöhnungstags verstanden hat.<sup>128</sup>

Mohammed stand unter Zugzwang. Er musste eine neue lebensfähige Einheit in Medina schaffen, die religiös und gleichzeitig politisch war. Um dieses Ziel zu erreichen, konnte er auf die zuverlässigen Muslime, die mit

---

<sup>125</sup> *Ibn Ishaq*, S. 113 erwähnt andere Stammesnamen und zusätzliche jüdische Gruppen.

<sup>126</sup> Gebetsrichtung Jerusalem; 1 Kön 8, 44 par. Von Mohammed bereits vor der *hiġra* erlassen.

<sup>127</sup> Hanna Kohlbrugge beschreibt und wertet diese Geschehnisse: „Bald aber ersetzte er den Sabbat durch den Freitag. So sind wir unversehens von der Thora weg beim arabischen Koran gelandet. Es handelt sich nicht nur um das einfache Ersetzen eines Tages. Es geht um eine andere Theologie: Sure 50, 38 Allah ruht nicht (das würde nicht zum Gottesbild passen). Sure 62, 10 Der Freitag ist nicht wie der Sabbat ein Ruhetag, sondern nur ein Tag zum Gebet in der Moschee. Jes 56, 1-2 und Deut 5 par. lehren eine Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Sabbat. Ohne Sabbat wäre der Mensch ein Sklave seiner eigenen Zeit ... Israel soll nicht der eigenen Geschäftigkeit zum Opfer fallen. Jeder Sabbat bedeutet eine neue Errettung aus der Sklaverei.“ In: *Der einsame Gott*, Berlin 2003, S. 23-24.

<sup>128</sup> Bouman beschreibt auf S. 63-65 das Fest nach den Buch Leviticus und nach der talmudischen Lehre.

ausgezogen waren und auf die neuen Muslime zählen. Zusätzlich wollte er auch die Juden in den Kampf gegen Mekka einbeziehen. Mohammed erließ eine Gemeindeordnung in Medina<sup>129</sup> mit dem Zweck: „Sie bilden eine einzige Gemeinde (*umma*) unter Ausschluss anderer Leute.“ Über die Juden sagte er zunächst: „Wenn einer unter den Juden uns folgt, hat er Recht auf dieselbe Hilfe“. <sup>130</sup> Sie sollten ihre Religion beibehalten<sup>131</sup> und die Muslime die ihre. Weiter bestimmte Mohammed, dass Juden verpflichtet waren, ihre Abgaben zu zahlen und die Muslime die ihren. Sie sollten sich gegenseitig helfen gegen diejenigen, die Krieg gegen die Leute dieser Urkunde (Gemeindeordnung) führen.<sup>132</sup> Bei Uneinigkeit sollte Mohammed entscheiden.<sup>133</sup> Damit wurde er uneingeschränkter Herr und Befehlshaber in Medina. Politisches Auftreten wurde nötig. „Die an die Araber gerichtete Offenbarung des Koran musste von einem politischen, militärischen und rechtlichen Fundament gestützt werden.“<sup>134</sup>

Die Gemeindeordnung hatte nicht das Ziel, Islam und Judentum zu einer monotheistischen Religion zu machen, sondern war ein Angebot an jene Juden, die bereit waren, sich der Gemeinde Mohammeds anzuschließen. In Anbetracht der großen Anzahl Juden und ihrer Macht konnte Mohammed nicht anders handeln. Der Vertrag wurde unmittelbar vor der Schlacht von Badr Mitte 623 deklariert. Mit diesem Vertrag mussten die Juden ihr Schicksal ohne Garantie in die Hände Mohammeds legen. Dabei zeigte ihre Erfahrung bereits, dass sie von den arabischen Stämmen majorisiert wurden, obwohl sie zunächst die stärkste Bevölkerungsgruppe gewesen waren. Darum wollten sie sich nicht auf das ‚Abenteuer Mohammed‘ einlassen. Sie sahen keinen Anlass, die bisherigen Beziehungen zu den Mekkanern aufzukündigen und sich in innerarabische Konflikte einzumischen.

Damit sind wir nach Ansicht Boumans bei der Tragödie: „Beide Seiten befanden sich in einer Zwangslage, die ihnen durch unterschiedlichen Lebenslauf und Erfahrung aufgebürdet wurde. Aber auch der Glaube war auf beiden Seiten nicht derselbe. Die Juden konnten die islamischen Antworten, die Mohammed von ihnen erwartete, nicht geben.“<sup>135</sup>

<sup>129</sup> Ausführlich in Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten*, Katern 1999, S. 109-112.

<sup>130</sup> S. 110.

<sup>131</sup> S. 111.

<sup>132</sup> S. 112.

<sup>133</sup> Auffallend ist die Gleichsetzung dieser Anordnungen mit dem Willen Allahs. „... so ist dies Gott und Mohammed, seinem Gesandten vorzulegen.“ S. 111.

<sup>134</sup> *Tragödie*, S. 66f.

<sup>135</sup> S. 68.

*Verhalten der Juden in Medina:* Um das Verhalten der Juden in Medina zu beschreiben und zu würdigen, haben wir als Quelle nur den Koran und die Traditionen. Diese Traditionen haben die Aufgabe, das Verhalten Mohammeds zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Dementsprechend werden die Argumente und Taten der Juden dort als Unglaube dargestellt. Der Hauptvorwurf an die Juden lautet: Sie wollen nicht anerkennen, dass Mohammed der in der Tora angekündigte Prophet ist.<sup>136</sup> Der Islam dagegen versteht sich als Verwirklichung der Geschichte Israels. Einer der wenigen Juden von Bedeutung, der Muslim wurde, war Abdullah ibn Salam.<sup>137</sup> Ihm entgegneten die Juden, dass Mohammed nicht ein Prophet, sondern nur ein König sei.

Nach jüdischem Glauben strebt ein Prophet nicht nach politischer Macht und folgt nicht seinen fleischlichen Ambitionen. Hinzu kam die geschichtliche Erfahrung rund um Bar Kochba, die es Juden unmöglich machte, auf einen arabischen Propheten mit politischen Ambitionen einzugehen.<sup>138</sup> Im Übrigen lag die Betonung des Judentums nach der Zerstörung des Tempels im Studium und in der Befolgung der Tora und nicht in der Erwartung eines Propheten. Die Juden glaubten, mit der Zerstörung des Tempels habe die Prophetie aufgehört.<sup>139</sup> Es gab vermutlich eine gewisse Messiaserwartung unter den Juden, aber Mohammed entsprach in keiner Weise dem erwarteten Messias. Deshalb mussten die Juden Mohammed und den Koran als falsche Prophetie zurückweisen. Damit ergab sich ein auswegloser Zustand. Mohammed musste eine Entscheidung herbeiführen. Die Gelegenheit bot sich ihm nach der Schlacht bei Badr.

---

<sup>136</sup> S. 69. Vgl. Ibn Ishaq, S. 114-121. Mohammed fordert die Juden auf, den Islam anzunehmen.

<sup>137</sup> Er wird von Ibn Hisham als gelehrter Rabbiner bezeichnet. Er soll zu Mohammed gesagt haben: Die Juden sind verleumderische Leute. Ibn Hisham erzählt noch die Bekehrung eines zweiten Rabbiners *Mukhariq*. Es ist damit zu rechnen, dass Mohammed auch durch sie Zugang zu jüdischen Erzählungen erhielt. Ibn Hisham, *Die Biographie Muhammads*. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil. Auswahl mit Anmerkungen, hg. von Grace and Truth, Fellbach o.J., Heft 4, S. 51.

<sup>138</sup> *Tragödie*, S. 70.

<sup>139</sup> Babylonischer Talmud, Baba Bathra 12a und b, zit. *Tragödie*, S. 71.

*Das Auftreten Mohammeds gegen die Juden:* Der Sieg in Badr<sup>140</sup> war für Mohammed eine Bestätigung seines Glaubens (Sure 8). Nach diesem Sieg wollte Mohammed die durch ihren Widerstand gegen den Islam lästigen Juden loswerden. Zunächst war die Reihe an den *Banū Qaynuqa'*. Mohammed versammelte die Juden auf dem Marktplatz, forderte sie auf, den Islam anzunehmen und drohte, sie zu vernichten (3, 12-13). Die *Banū Qaynuqa'* hielten an ihrem Glauben fest. Daraufhin wollte Mohammed sie töten. Davon ließ er sich durch Fürsprache von Abdullah b. Ubayy b. Salul abhalten. Er belagerte jedoch ihre Häuser 14 Tage lang. Schließlich ergaben sich die *Banū Qaynuqa'*, ohne von den anderen jüdischen Stämmen Hilfe erhalten zu haben. Der ganze Stamm wurde nach Syrien verbannt. Fortan ging es nicht mehr um die Wahrheit einer Religion, sondern um die Macht in Arabien zwischen Mekka und Medina. Nach dem Sieg in Badr schlossen sich einige Beduinestämme Mohammed an. Dadurch gerieten die Juden zwischen die Fronten. Mohammed brauchte ihren Reichtum, aber sie brauchten den Islam nicht.

Im dritten Jahr nach *hiğra* unternahmen die Leute Mohammeds verschiedene Überfälle auf Karawanen von Mekka.<sup>141</sup> Daraufhin bildeten die Mekkaner ein neues Heer. Viele Muslime wichen nun zurück (*munāfiqūn*). Die Mekkaner siegten beim Berg Uhud. Es gab zahlreiche Gefallene bei den Muslimen. Auch Mohammed wurde verwundet. Als Folge glaubten viele nicht mehr an seine Macht (Sure 3, 138ff). Einige Beduinestämme wandten sich von ihm ab.<sup>142</sup> Mohammed geriet in eine Zwangslage. Er musste seine volle Autorität wieder herstellen. So statuierte er ein Exempel am jüdischen Stamm der *Nadir*.<sup>143</sup> Voraus ging der Skandal um Ka'b b. al-Ašraf.<sup>144</sup> Er war nach Mekka gezogen und dichtete dort Satiren gegen Mohammed. Später kehrte er zurück nach Medina und trieb weiter Propaganda gegen Mohammed. Der ließ Ka'b ermorden.<sup>145</sup> Die Niederlage am Berg Uhud kam den *Nadir* zunächst entgegen.<sup>146</sup> Sie hatten Mohammed nicht unterstützt. Deswegen wollte Mohammed sie nun bestrafen (Sure 59, 4). Im Zusammenhang mit der Forderung nach einem Blutgeld

<sup>140</sup> In Badr besiegten die Anhänger Mohammeds das zahlenmäßig überlegene Heer der Mekkaner (zweites Jahr nach *hiğra*).

<sup>141</sup> Um die Mekkaner zu schwächen und an ihren Reichtum zu kommen.

<sup>142</sup> *Tragödie*, S. 76-77.

<sup>143</sup> Einige Nadir hatten enge Beziehungen zu Mekka. Vgl. Ibn Ishaq, S. 159-161.

<sup>144</sup> Sohn eines Arabers und einer Jüdin der Nadir. *Tragödie*, S. 78.

<sup>145</sup> Ibn Hisham behauptet, der Engel Gabriel habe den Auftrag dazu erteilt. Damit wird jede Kritik am Verhalten von Mohammeds unmöglich. *Tragödie*, S. 78.

<sup>146</sup> Sie hatten nicht an der Schlacht teilgenommen.

begab sich Mohammed zu den *Nadir*. Diese verübten einen Anschlag auf ihn. Mohammed entging dem Anschlag<sup>147</sup> und beschloss nun, die *Nadir* zu strafen. Er stellte ihnen das Ultimatum, Medina binnen zehn Tagen zu verlassen. Sie sollten Eigentümer ihrer Palmen bleiben. Die verbündeten *Aus*, die nun Muslime waren, kamen den *Nadir* nicht zu Hilfe. Der Führer der Heuchler<sup>148</sup> Abdullah b. Ubayy überredete die *Nadir*, Widerstand zu leisten. Er wollte die Schwierigkeiten Mohammeds für sich ausnützen. Die *Nadir* nahmen dieses Angebot an und verwarfen das Ultimatum Mohammeds. Die Hilfe von Abdullah b. Ubayy blieb jedoch aus und die Muslime begannen gegen jede Regel die Palmen umzuhauen.<sup>149</sup> Schließlich mussten die *Nadir* Medina verlassen und gingen nach Syrien und Khaybar. Sie durften nur mitnehmen, was auf ihren Kamelen<sup>150</sup> Platz hatte. Ihr Land wurde unter die Emigranten aus Mekka aufgeteilt. Ein Teil behielt Mohammed für sich. Mit diesem Zeichen wurde die Autorität Mohammeds in Medina gefestigt. Alles wurde unter die Vorsehung Mohammeds gestellt.

Ermutigt durch den Sieg über die *Banū Nadir* fuhr Mohammed fort, die Karawanen der Qurayschiten aus Mekka zu belästigen. Dies führte dazu, dass die Mekkaner den Plan fassten, Medina endgültig zu erobern.

Die Juden von Khaybar hatten das gleiche Interesse wie die Mekkaner. Sie sahen eine Chance, ihren Besitz zurückzugewinnen. Angeblich stellten die Mekkaner (5. Jahr nach *hiğra*) ein Heer von 10000 Mann auf. Es erschien vor Medina. Die Heuchler verweigerten Mohammed die Unterstützung. Die verbliebenen Juden von Medina wurden verdächtig, Verbündete Mekkas zu sein (33, 25-26). Mohammed konnte durch geschicktes Verhandeln und gegenseitiges Ausspielen die Mekkaner dazu bringen, abzuziehen.<sup>151</sup> Sofort erklärte Mohammed den übriggebliebenen Juden, den *Banū Qurayza* den Krieg.<sup>152</sup> Sie waren in seinen Augen nicht loyal gewesen.

---

<sup>147</sup> Er sollte durch einen Steinwurf vom Dach erschlagen werden, wurde aber nach der Überlieferung vom Himmel her gewarnt. *Tragödie*, S. 79.

<sup>148</sup> *Munafiqūn*: Heuchler, d.h. solche, die Mohammed nur unterstützten, solange er Erfolg hatte.

<sup>149</sup> Sure 59. 5: Gott erlaubt die Palmen umzuhauen. Mit diesen nun von Gott selbst gesprochenen Worten ist nach islamischem Verständnis jede Möglichkeit der Versöhnung unmöglich. *Tragödie*, S. 82.

<sup>150</sup> Es sollen 600 Kamele gewesen sein. *Tragödie*, S. 81.

<sup>151</sup> Im Winter 5. n. *hiğra*.

<sup>152</sup> Ibn Ishaq, S. 175-180.

Spätere Traditionen versuchen das Vorgehen<sup>153</sup> gegen die *Qurayza* durch legendäre Erklärungen<sup>154</sup> zu rechtfertigen. Die Geschichte lief vermutlich so ab: Es kam zu einer Belagerung von 25 Tagen. Die *Banū Qurayza* wollten sich ergeben. Mohammed verlangte eine bedingungslose Ergebung und die Übergabe des ganzen Besitzes. Die *Banū Qurayza* ersuchten die verbündeten *Banū Aus* um Vermittlung. Diese baten um eine milde Bestrafung, denn sie wollten weder Mohammed enttäuschen noch ihre alten Verbündeten im Stich lassen. Doch ihre Vernichtung war beschlossen. Die *Banū Qurayza* ergaben sich. Mohammed trennte die Männer von Frauen und Kindern. Die *Aus* vermittelten zu Gunsten der Juden. Ein den Juden feindlicher *Aus*<sup>155</sup> wurde von Mohammed bestimmt, das Urteil zu sprechen. Er urteilte im Sinn Mohammeds: Die Männer wurden auf dem Marktplatz Medinas zur Hinrichtung versammelt. Bis zu 900 Männer wurden enthauptet. Frauen, Kinder und der Besitz wurden unter die Muslime verteilt. Nur vier Juden wurden Muslime.<sup>156</sup> Frauen und Kinder wurden versteigert. Mohammed nahm für sich eine überlebende jüdische Frau.<sup>157</sup> Auch dieses Vorgehen Mohammeds wurde von Allah bestätigt (33, 25-27). Von Mai 627 bis 628 folgten weitere Plünderungen von Karawanen und Bestrafungen abgefallener Beduinen. Dann marschierte Mohammed gegen Mekka.

Bouman stellt fest, dass sich nach dem Bruch mit den Juden auch das Band zu ihrer Religion und ihrer Geschichte gelockert hat. Zum Zentrum der Offenbarung wurde Mekka. Nun wurde Abraham definitiv islamisiert (3, 67), indem Abraham mit Ismael bereits die Ka'ba als erstes Heiligtum der monotheistischen Religion eingerichtet haben soll (2, 124-129). Damit wurde der Ursprung des islamisch-monotheistischen Glaubens nach Arabien verlegt, wo Abraham, der weder Jude noch Christ war, sondern Muslim/*ḥanīf*, die Ka'ba gegründet hatte. Mohammed wird als Siegel der Propheten deklariert. Die Eroberung Mekkas ist für ihn nun in erster Linie die Erfüllung der prophetischen Geschichte. Der Islam musste in der Ka'ba Wurzeln schlagen. So war es Gottes Wille, der wahren Religion

<sup>153</sup> Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*, S. 122-124.

<sup>154</sup> So sei ein Befehl von Gabriel massgebend gewesen. Die Engel hätten ihre Waffen noch nicht abgelegt. Gott befehle Mohammed gegen die *Banū Qurayza* vorzugehen. Vgl. *Tragödie*, S. 84; Ibn Ishaq, S. 176.

<sup>155</sup> Ibn Ishaq, S. 179 (im Sinne Allahs).

<sup>156</sup> Nach Ibn Ishaq, S. 176 sagten die Juden: „Wir sagen uns von den Satzungen der Tora nicht los“; vgl. auch Hanna Kohlbrugge, *Der einsame Gott*, S. 27.

<sup>157</sup> Sie weigerte sich, seine Frau zu werden und nahm lieber das Los einer Sklavin auf sich. Sie soll später Muslima geworden sein. Ibn Ishaq, S. 180.



zum Sieg zu verhelfen.<sup>158</sup> 628 kam es zur Pilgerfahrt Mohammeds nach Mekka. Er ließ sein Heer als Pilger auftreten. Uthman wurde zu Verhandlungen in die Stadt geschickt. Weil er nicht zurückkehrte, forderte Mohammed seine Leute zum Kampf auf. Die Mekkaner kamen mit einem Vermittlungsvorschlag: Die Pilgerfahrt sollte nächstes Jahr stattfinden, ebenso sollte ein zehnjähriger Waffenstillstand gelten. Es kam in der Folge unter seinen Anhängern wegen des Nachgebens Mohammads zu einer großen Enttäuschung. Mohammed musste etwas unternehmen, um unter ihnen das Vertrauen in Gott und seinen Gesandten wieder herzustellen. Deshalb ließ er die reiche jüdische Oase Khaybar erobern. Den Muslimen fiel reiche Beute zu. So konnte Mohammed seine Gefolgsleute zufrieden stellen. 50 Prozent der Ernte musste den muslimischen Herren abgeliefert werden. Die Frauen wurden unter die Muslime verteilt. Nach dem Sieg wurden die Juden unter eine Regelung gestellt, die maßgebend wurde, wenn Juden oder Christen in zukünftigen Kriegen kapitulierten. Mit dieser Niederlage ging der Einfluss der Juden in Arabien zu Ende. Der Islam konnte ohne das Judentum weiterleben. Bereits Kalif Umar vertrieb alle Juden aus Arabien.<sup>159</sup> Sure 48, 18-20 bestätigte und rechtfertigte den Gang der Geschichte. Damit war die arabische Vervollkommenung der Offenbarungsreligion festgelegt und entschieden, dass Mohammed das Wesentliche von Allah erhalten hatte. Er brauchte die Juden nicht mehr (48, 28; 61, 9; 9, 33).<sup>160</sup>

#### *Das Urteil des Koran über die Juden*

Bouman urteilt: „Eine objektive Betrachtung der Tatsache lässt darauf schließen, dass Muhammad den Juden in Medina mit gutem Willen entgegen gekommen ist und sich sicherlich Mühe gegeben hat, sie für den Islam zu gewinnen.“<sup>161</sup> Die Tragik besteht darin, dass sein Wissen über die tragenden Fundamente des jüdischen Glaubens zu bruchstückhaft war. Er verstand die jüdische Geschichte nicht. Abgesehen von den wirtschaftlichen und politischen Spannungen zu den Juden musste es deshalb zu groben Missverständnissen kommen. Das Trauma Mohammeds bestand darin, dass die Juden von Kronzeugen Allahs und des Islams zu Feinden Allahs wurden. So schlug die Offenbarung des Koran über die Juden seit Medina ins Gegenteil um und wurde feindlich. Mohammed musste

<sup>158</sup> Sure 48, 27f.: „Dazu auch der Sieg über alles, was es sonst an Religion gibt!“

<sup>159</sup> *Tragödie*, S. 92.

<sup>160</sup> S. 123, Fußnote 41, zum Schicksal der Christen. Hier geschieht eine ähnliche Entwicklung wie bei der Auseinandersetzung mit den Juden.

<sup>161</sup> *Tragödie*, S. 93.

verschiedene Neu-Interpretationen vornehmen. So wurde die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka verlegt. Gleichzeitig wurde aus Abraham der Gründer der Ka'ba (2, 143-144) und aus dem Aschura-Fasten das Fasten im Ramadan (2, 185).

Der tiefere Grund ist darin zu sehen, dass das spezifisch islamische Gedankengut sich bereits so weit in Mohammed festgesetzt hatte, dass bei Unterschieden zu den Juden (und Christen) die islamischen Gedanken obsiegen mussten. Hieraus erwuchs der Vorwurf der Schriftverfälschung oder Schriftverbergung gegenüber Juden und Christen (2, 159; 5, 13). Mohammed versuchte die Juden auch mit religiösen Argumenten anzugreifen. Der Hauptvorwurf war ihr Unglaube (5, 78). Wer Mohammed widersprach, den betrachtete Gott als Feind (2, 97f). Auch die Taten der Juden wurden kritisiert (5, 79 / 5, 70-71). Aufgrund ihres Sündenkatalogs sprach Gott die endgültige Verwerfung über die Juden aus (59, 3f; 3, 112). Der Zorn Gottes kommt über die Juden und sie werden von ihm erniedrigt. Sogar die Speisegebote waren nach Mohammeds Ansicht eine Strafe Gottes (6, 146 / 4, 160).<sup>162</sup>

Bouman stellt fest, dass diese Tatsachen für das Verhältnis von Muslimen und Juden schicksalsträchtige Folgen haben mussten: „Das waren nicht nur persönliche Worte und Taten Mohammeds, sondern Offenbarungen, die erklärten, wie der Wille Gottes für den Umgang mit den Juden aussieht.“<sup>163</sup> Gegen Ende der Zeit in Medina war die Exkommunikation der Juden (und der Christen) beschlossene Sache (5, 51).

Durch die Lehre vom ungeschaffenen Koran wurden die zeitgebundenen koranischen Berichte und Worte zum ewigen Gotteswort und damit zeitlos. Sie wurden zu Offenbarungen über die Feinde Gottes, die für alle Zeiten und Situationen gültig sind.<sup>164</sup> Seither herrscht ein latenter Antijudaismus im Islam bis heute. Bouman führt ein Buch von 1966 von Afif 'Abd al-Fattah Tabbara an. Für Tabbara ist das Buch *Mein Kampf* von Adolf Hitler eine Bestätigung der koranischen Texte über die Verdorbenheit der Juden.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> *Tragödie*, S. 98.

<sup>163</sup> *Tragödie*, S. 98. Vgl. Sure 3, 118.

<sup>164</sup> S. 100.

<sup>165</sup> Der *Newsletter der Botschaft des Staates Israel* berichtet am 23.1.2012 über den Fall des Jerusalemer Muftis Mohammed Hussein. Dieser soll bei der offiziellen Feier des 47. Jahrestags der Gründung der Fatah einen Hadith zitiert haben, der die Ermordung aller Juden zur Vorbedingung für die Stunde der Auferstehung der Toten erklärt: „Der jüngste Tag wird nicht kommen, bis die Muslime gegen die Juden kämpfen und sie töten, so dass sich die Juden hinter

*Folgen*

*Die Juden unter Staatsvertrag:* Die Doppelgestalt der Beurteilung von Juden und Christen im Islam schlägt sich nieder im islamischen Recht. Juden und Christen stehen als Schriftbesitzer zwischen Polytheisten und Muslimen. Sie befinden sich zwar unter dem Schutz des islamischen Staates. Damit sind die Juden besser gestellt, als sie es früher in vielen christlichen Staaten waren. Aber als Nicht-Muslime dürfen sie nicht an der Gestaltung des islamischen Staates teilnehmen.<sup>166</sup> Der *Dhimma*-Vertrag sieht die Bezahlung einer Kopfsteuer (*djizya*) vor. Eigentum wird *waqf* (Stiftung) für die Gesamtheit der Muslime. Juden und Christen behalten nur die Nutznießung minus *kharadj* (Grundsteuer). Für den militärischen Schutz wurden weitere Steuern erhoben. Damit werden Juden (und Christen) zu Bürgern zweiter Klasse. Sie dürfen jedoch ihr privates religiöses Leben still pflegen. Verschiedene andere Beschränkungen kommen dazu.

*Der Islam und der Staat Israel:* In den ersten 1300 Jahren ihrer Geschichte hatten die Muslime sich nie mit einem jüdischen Staat auseinander setzen müssen. Jerusalem war durch Eroberung zur dritten heiligen Stadt des Islam geworden. Die Heere der Kreuzzüge hatten Jerusalem zwar zeitweise erobert, wurden aber durch Saladin (1187) vertrieben.

Mit dem Zerfall des türkischen Sultanats nach dem 1. Weltkrieg änderte sich die Situation, zum einen wegen der Kolonisation durch die europäischen Mächte, die die Muslime an die Kreuzzüge erinnerte, und durch den Zionismus, der durch den Antisemitismus in Teilen Europas gestärkt worden war. Die Mandatsmacht England gab den Juden die Möglichkeit zur Rückkehr. Damit waren die *ahlu l-kitāb*, die vom Islam besiegt worden waren, plötzlich zurück. Nach dem 2. Weltkrieg kam es zur Unabhängigkeit der islamischen Staaten und zu einer religiösen Wiedergeburt des Islam. Erinnerungen an siegreiche Zeiten kamen auf (5, 3; 3, 110). Die beste Religion hatte über die Ungläubigen, d.h. die Europäer gesiegt (8, 12-13).

---

Bäumen und Steinen verstecken. Und jeder Baum und Stein wird sagen: „Oh Muslim, oh Diener Gottes, da ist ein Jude hinter mir. Komm und töte ihn.“

Der Moderator der Veranstaltung, der die Rede des Muftis ankündigte, sagte: „Unser Krieg gegen die Nachfahren der Affen und Schweine ist ein Krieg der Religion und des Glaubens“: <http://nlarchiv.israel.de/index2.htm> (23.1.2012).

<sup>166</sup> Es gab Ausnahmen, etwa in der Anfangszeit und in Spanien während der islamischen Herrschaft.

Gleichzeitig kam es zur Gründung des Staates Israel. Bereits die Vertreibung des Islam aus Spanien und aus dem Balkan erlebten Muslime als Kränkung. Noch schlimmer aber war die Rückkehr der Juden ins muslimische Kernland. Jüdische Gemeinden waren zwar in islamischen Ländern meist geduldet, aber Juden mit politischer Macht waren eine neue Herausforderung.

#### *Die Tragödie. Zusammenfassung*

Nach Boumans Ansicht haben wir es hier mit einer unvermeidlichen Tragödie tun. Die eine Seite schuldig und die andere Seite frei zu sprechen, wäre banal. Bouman hat aufgezeigt, wie der Koran Teil dieser Tragödie ist: Er ist für seine Gläubigen zeit- und raumlos geworden<sup>167</sup> mit der Folge, dass Muslime koranische Aussagen über die Juden als ewige Wahrheit Allahs heranziehen können. Somit sind vornehmlich die Aussagen aus der medinischen Zeit zu Festlegungen über die Juden geworden. Aus Zeugen für die Wahrheit der Verkündigung Mohammeds wurden die Juden im Verlauf der Zeit zu Konkurrenten und Feinden Mohammeds und Allahs. Hier ist eine Linie auszuziehen über das Jahr 1948 bis heute. Die Situation verschärft sich, weil Juden nun erstmals wieder politische Macht haben und ein Gebiet beherrschen, das vorher unter islamischer Herrschaft stand. Mit dieser Studie, die zwar erst 1990 erschien, hat Bouman Grundlagenforschung für Verständnis und Verständigung betrieben und damit ein Anliegen vertieft, das er 1973 mit seinem Besuch im Nahen Osten<sup>168</sup> verfolgte.

#### *2.3.6. Das christliche Verständnis von Judentum und Islam<sup>169</sup>*

An einer Pfingsttagung in der Evangelischen Akademie in Arnoldshain hielt Bouman ein Referat unter diesem Titel. Die Tagung stand unter Motto: *Abrahams Kinder*. Mitgewirkt an dieser Tagung haben neben Christen auch Juden<sup>170</sup> und Muslime.<sup>171</sup>

Bouman macht gleich zu Beginn darauf aufmerksam, dass die drei zu vergleichenden Größen keineswegs einheitlich sind. Sowohl das Judentum

<sup>167</sup> Vgl. Boumans Untersuchung zur Autorität der Koran in seiner Dissertation, besprochen unter 2.1.1.

<sup>168</sup> Vgl. *Zwischen den Fronten*.

<sup>169</sup> *Das christliche Verständnis von Judentum und Islam*. In Arnoldsheiner Texte Bd. 17, Frankfurt 1983.

<sup>170</sup> Bekannt dürften Pinchas Lapide und Albert Friedländer vom Leo-Baeck-College in London sein.

<sup>171</sup> Muhammad S. Abdullah aus Hagen und Smail Balic aus Wien.

als auch das Christentum und der Islam können nicht als einheitliche Gestalten dargestellt werden. Auch für den christlichen Glauben, von dem aus die beiden anderen Religionen verstanden werden sollen, ist eine zunehmende Pluralität und Säkularisation des Selbstverständnisses festzustellen.<sup>172</sup> Die chronologische Lage des Christentums zwischen Judentum und Islam hat Konsequenzen für die Beurteilung der beiden Religionen. Das Judentum betrachtet sich als nicht zu Ende gekommen mit dem Abschluss des alttestamentlichen Kanons. Sein Weg geht weiter im Talmud, in der Kabbala usw. Merkwürdigerweise ignoriert das postbiblische Judentum vollständig die neutestamentliche Botschaft.<sup>173</sup> Anders verhält es sich mit dem Islam, der sich mit der christlichen Botschaft auseinandersetzt, eine fast vollständige Christologie entwickelt, jedoch aus seiner Sicht nicht als Übernahme, sondern als Wiederherstellung des koranisch verstandenen Wesentlichen der christlichen Religion.

Bouman sieht die Kernwahrheit der christlichen Botschaft in 1. Kor 15, 3-4.<sup>174</sup> Der doppelte Bezug ‚gemäß den Schriften‘ weist auf ihre Begründung im Alten Testament hin. Man kann die Botschaft mit einer Ellipse von zwei Brennpunkten vergleichen, die beide ihre Vorgeschichte im Alten Testament haben. Der eine Brennpunkt ist die Vergebung durch Sühne (Lev 17, 11). In der Entwicklung des alttestamentlichen Glaubens hat der Gedanke der Sühne einen Prozess durchgemacht, dessen Höhepunkt das Schicksal des leidenden Gottesknechtes ist (Jes 52, 12-53, 12). Diese alttestamentliche Tradition wird im Neuen Testaments auf das Kreuz Jesu bezogen. Der zweite Brennpunkt der Ellipse, die Auferstehung, hat eine weniger tiefe Verwurzelung in den jüdischen Schriften. Das Alte Testament spricht wenig und erst in der späteren Zeit von der Auferstehung. Der Glaube, dass Gott die Gerechten auferwecken wird, ist aber im Judentum zur Zeit Jesu vorhanden.<sup>175</sup> Das Entscheidende sieht Bouman darin, dass die beiden Brennpunkte in einer Einheit Gestalt finden, die er mit den Worten zusammenfasst: „In Jesu Kreuz und Auferstehung empfängt der Gläubige die Vergebung der Sünden und das Leben, das den Tod

<sup>172</sup> *Verständnis*, S. 29.

<sup>173</sup> S. 31. Das heißt natürlich nicht, dass sich jüdische Gelehrte nicht mit dem Christentum auseinander setzen. Bekannte Persönlichkeiten sind Leo Baeck, Martin Buber, Pinchas Lapide.

<sup>174</sup> „Denn ich habe euch vor allen Dingen weitergegeben, was auch ich empfangen habe: dass Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften, dass er begraben wurde, dass am dritten Tage auferweckt worden ist gemäß den Schriften“.

<sup>175</sup> S. 32-33.

überwunden hat.“<sup>176</sup> Beides wird verstanden als legitime Fortsetzung und Kulmination des Glaubens Israels.

Bouman unternimmt danach den Versuch einer parallelen Wesensbeschreibung von Judentum und Islam. Das Wesen des Judentums sieht er fokussiert im Shema Israel (Dtn 6, 4). Es ist das Bekenntnis zu Jahwe, dem einzigen Gott. Dieser Gott steht zum Volk Israel in der besonderen Beziehung des Bundes. Zu diesem Bund gehört die Tora, welche den Verkehr zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mensch regelt. Die Tora führt den Einzelnen und das Volk auf den Heilsweg Gottes. Dabei wird die Tora immer wieder ergänzt. Die Heilserwartung bezieht sich auf diese Erde, vorzugsweise auf das verheißene Land Kanaan. Der Messias wird eher eine irdische Befreiung und Gerechtigkeit herbeiführen als eine die Zeit und die Erde transzendierende Erlösung. Aus diesem Kernbestand des jüdischen Glaubens geht hervor, dass die von der christlichen Botschaft geprägte Christologie keine Aufnahmemöglichkeit finden konnte. Tatsächlich hat im Judentum keine tiefgehende Auseinandersetzung mit der Messianität Jesu stattgefunden.<sup>177</sup>

Auch der Koran kennt ein Glaubensbekenntnis, das zentral ist: die *šahāda*, in der die Einzigkeit (*tauḥīd*) Allahs bekannt wird. Mohammed ist Prophet und hat nur insofern Bedeutung, als er der Überbringer der Botschaft Allahs an die Menschen ist. Gott wird als allmächtiger Schöpfer und Erhalter der Welt und des Menschen verkündigt, der von den Menschen Dankbarkeit und Verehrung verlangt und als Richter im Jenseits die Menschen scheidet, je nachdem ob sie die Einzigkeit Gottes anerkannt haben oder nicht. Die islamische Christologie ist an anderer Stelle<sup>178</sup> ausführlicher von Bouman dargelegt worden. Summarisch stellt er fest, dass der Koran über Jesus zwar Aussagen macht, die ihn wohl in große Nähe zu Allah rücken, dass er aber dennoch zuletzt Prophet bleibt. Er verkündigt ein Evangelium, das im Kern mit der Botschaft des Koran übereinstimmt. Jesus wird zu Allah entrückt und stirbt nicht am Kreuz. Es geht nirgends um ein Heilsgeschehen, sondern allein um ein Handeln Allahs am Gerechten. Jesus ist trotz erstaunlicher koranischer Aussagen

<sup>176</sup> S. 33.

<sup>177</sup> S. 34. Bouman meint hier wohl das antike Judentum. Vgl. dazu im gleichen Sammelband der Aufsatz von P. Lapide, S. 7f., der in Jesus einen Rabbi sieht analog zum Gründer des Chassidismus, der erst durch die Hinzufügung hellenistischer metaphysischer Attribute vom Judentum entfremdet worden sei. „Der Textbefund (der Midraschim) beweist, dass das aufkommende Christentum als kein zentrales Problem des Judentums empfunden wurde“.

<sup>178</sup> *Das Wort vom Kreuz*. Zusammengefasst im Vierten Teil: Christologie.

nur derjenige, der Mohammed als Siegel der Propheten und seine Gemeinde als letzte und beste Gemeinde ankündigt.<sup>179</sup>

Bevor Bouman zu einer Gesamtschau kommt, beleuchtet er jeweils Judentum und Islam aus der Sicht eines christlichen Glaubens, den er in 1 Kor 15, 3-4 konzentriert findet.

Zum Judentum: Bouman ist sich der ungeheuren Belastung des kirchlichen Antisemitismus bewusst, die eine Auseinandersetzung mit dem Judentum erschwert.<sup>180</sup> Es darf unter Christen laut Bouman keinen Zweifel mehr an der Erwählung Israels geben. Allerdings ist es nötig, diese feststehende Tatsache der Erwählung inhaltlich zu füllen. Die Enttäuschung, dass Israel in seiner Mehrheit Jesus nicht als Messias anerkannte,<sup>181</sup> liegt wie ein Schatten auf dem Bericht von Tod und Auferstehung Jesu. Diese Enttäuschung hat die Geschichte der Kirche im Umgang mit dem Judentum bestimmt. Denn tatsächlich haben die beiden Brennpunkte der christlichen Botschaft ihre Wurzeln im Alten Testament (Yom Kippur, Opfergottesdienste und Martyrium-*haggada*). Die Opferung Isaaks ist zentral für Judentum und man spricht sogar von der sühnenden Kraft des Blutes von Isaak.<sup>182</sup> In Isaak, so nahm man an, wurde seine Nachkommenschaft geopfert und gerettet. Sühne und Auferstehung sind für das Judentum bekannte Begriffe, und dennoch bricht das Gespräch zwischen Israel und der Kirche auseinander an der Bewertung der Person Jesu.

Zum Islam: Zwar werden wir laut Koran in der Geschichte von Jesus mit dem Handeln Gottes konfrontiert. Dennoch vermisst der christliche Glaube an der islamischen Christologie das eigentliche Herz. So werden Kreuz und Auferstehung Jesu als Heilsgeschehen im Koran polemisierend verneint. In der Verneinung dieses Herzstücks gehen Judentum und Islam gar Hand in Hand.<sup>183</sup>

Zusammenfassend meint Bouman, dass die Polemik von Judentum und Islam gegen das Christentum letztlich auf eine Verneinung von 1 Kor 15, 3-4 hinausläuft. Sowohl Judentum wie Islam müssen, wenn sie ihrem Wesen treu sein wollen, dieser apostolischen Botschaft entgegentreten.

---

<sup>179</sup> *Verständnis*, S. 38.

<sup>180</sup> „... unmöglich, eine so schicksalshafte Periode, die sich von der Vernichtung Jerusalems und des Tempels bis auf die Vernichtungslager von Auschwitz erstreckt außer acht zu lassen.“ *Verständnis*, S. 39.

<sup>181</sup> Ps 118, 22; Mt 21, 42-46.

<sup>182</sup> *Verständnis*, S. 41.

<sup>183</sup> S. 43.

„In dem Prozess des Verstehens und der Beleuchtung bleibt der christlichen Botschaft nichts anderes übrig, als diese Einsamkeit auf sich zu nehmen und zu erdulden.“<sup>184</sup>

Diese Einsamkeit preiszugeben würde bedeuten, das *Proprium* der neutestamentlichen Verkündigung preiszugeben.<sup>185</sup> Es handelt sich dabei um eine Verkündigung des Heilshandelns Gottes, die Jesu Erniedrigung zum Tod als Erhöhung darstellt. Das Ineinander von Erniedrigung und Erhöhung ist die Selbstoffenbarung Gottes, die den Menschen Sühne und das Leben bringt. Dem Islam gegenüber ist zu bezeugen, dass die Einzigartigkeit Gottes nicht nur in seiner Throneshöhe, sondern auch in seiner Erniedrigung manifestiert wird. „Der Erwählung Israels gegenüber muss als unaufgebbar festgehalten werden, dass sogar diese Erwählung die Realität von Sünde und Tod nicht zunichte gemacht hat.“<sup>186</sup> Der einzige und erhabene Gott hat sich in Jesus Christus erniedrigt und dennoch seine Allmacht nicht verloren. Damit wird alles Menschliche relativ: die geschichtliche christliche Kirche, die Erwählung Israels und das Prophetenamt Mohammeds. Ohne die Ellipse mit den beiden Brennpunkten (1 Kor 15, 3-4) sind die Chiffren aller Glaubensformen eitel (1 Kor 15, 14), weil leere menschliche Versuche, einer von Sünde und Tod beherrschten Existenz einen Sinn zu verleihen.

### 2.3.7. *Die Shoah (Holocaust) – die Katharsis des gottlosen Heidentums*<sup>187</sup>

Es handelt sich hier um einen der letzten publizierten Aufsätze von Bouman. In ihm kommt noch einmal das Thema zur Sprache, das Bouman durch eigene Anschauung kannte.<sup>188</sup>

In sechs Abschnitten begründet er seine These, dass die nationalsozialistische Ideologie der „Endlösung der Judenfrage“ eine gottlose Anti-Theologie mit den Schwerpunkten Sünde, Erlösung und Erwählung sei.

<sup>184</sup> S. 44.

<sup>185</sup> „Diese Einsamkeit wirkt sich um so schmerzlicher aus, wo es sich um eine Einsamkeit innerhalb Abrahams Kinder und der Bezeugung des einzigen Gottes handelt.“ Ebd.

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> In: G. Maier (Hg.), *Israel in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal 1996, S. 251-254.

<sup>188</sup> Vgl. im Ersten Teil den Abschnitt 1. Biographie.



Der christliche Antisemitismus,<sup>189</sup> der meinte, aus dem Neuen Testament seine Argumente beziehen zu können, war schlimm genug und lieferte die Begründung für Verfolgung und Ausgrenzung der Juden bis ins 20. Jahrhundert. Die Juden aber konnten sich immerhin durch die Annahme der Taufe retten. Hingegen bestand die Einmaligkeit des Nazi-Antisemitismus darin, dass der Jude an sich bereits das Böse verkörperte, das es auszumerzen galt. Es war der Versuch, das Judentum rassistisch festzulegen.<sup>190</sup> Deshalb wurde auch eine eventuelle Taufe nicht anerkannt. Die Juden galten als Untermenschen und als Fäulniserscheinung. Auf diesem Boden entwickelte sich die nationalsozialistische Heilslehre der Katharsis und der Sünde. Das Wesen der Sünde ist die Rassenschande. Die Strafe für diese Sünde ist das Konzentrationslager. Die Mittel der Katharsis sind die Kristallnacht und die Ausmerzung der Juden. Bouman weist auf das traurige Kapitel hin, dass mit wenigen Ausnahmen<sup>191</sup> die Kirchen die Nürnberger Gesetze für ihre getauften Juden, also für die Judenchristen übernommen haben.

Die Katharsis wird als apokalyptische Aufgabe gesehen und ihr Instrument ist der Versuch, eine Kirche der Reinheitsreligion herzustellen. Der Charakter der Apokalypse wird besonders deutlich durch den Willen, alle Juden zu vernichten. Die Rechtfertigung für dieses Handeln erfolgt aus der Überzeugung, dass das Judesein an und für sich schon Schuldigsein beinhaltet. Diese Endlösung hatte für den innersten Kreis der Nazis Vorrang vor allen anderen Kriegszielen.<sup>192</sup>

Dieser radikale Antisemitismus fußte auf Ideen des 19. Jahrhunderts wie sie von Paul de Lagarde geäußert wurden. Man meinte, im Darwinismus die wissenschaftliche Begründung zu finden.<sup>193</sup> Diese Lehren wurden von Hitler in seinem Buch *Mein Kampf* aufgenommen und radikalisiert. Bouman stellt zum Schluss fest: „Die Kirchen in Deutschland haben als ganzes dieser Katharsis nicht die Erlösung durch Christus für Juden

---

<sup>189</sup> Bouman zitiert Luther und betont, dass auf katholischer Seite Papst Johannes XXIII. die Beschuldigung aufgehoben habe, die Juden seien Gottesmörder.

<sup>190</sup> Bouman zitiert den *Stürmer* von 1929: Die Juden sind unser Unglück. S. 252.

<sup>191</sup> Bekannteste evangelische Ausnahmen sind Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller.

<sup>192</sup> Himmler und Eichmann haben durchgesetzt, dass Transporte in die Vernichtungslager Vorrang hatten vor militärischen Transporten. Bouman, S. 252.

<sup>193</sup> Paul de Lagarde: „Wir müssen mit der Humanität aufhören. Keine Humanitätsduselei, sondern in der Nachfolge der Lehre Darwins die natürliche Selektion, und dies bedeutet das Ausmerzen der minderwertigen Rasse.“ In: *Shoa*, S. 253.

und Heiden entgegengesetzt.“<sup>194</sup> Er führt unter dem Literaturverzeichnis<sup>195</sup> zahlreiche Studien zur Theodizee und zur Theologie nach Auschwitz an, ohne selbst auf diese Frage direkt einzugehen.

#### 2.4. Glaubenskrisen und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam. *Studien zu Augustinus und al-Ġazālī*<sup>196</sup>

In seiner letzten Arbeitsphase, den 1980er Jahren, hat sich Bouman intensiv mit dem heiligen<sup>197</sup> Augustinus befasst. Augustinusstudien<sup>198</sup> erschienen ihm als Theologe und als Religionsgeschichtler Hilfe und Bereicherung. Zum einen waren sie ihm Anlass, die wissenschaftliche Durchdringung des christlichen Glaubens besser zu erforschen. Zum anderen haben die Ausführungen über die Fundamente des Glaubens bei Augustinus in ihrer Klarheit einen guten Ausgangspunkt geschaffen, um den Dialog mit der anderen monotheistischen Religion, dem Islam, sachgemäß<sup>199</sup> zu führen.

In Band 1 bietet Bouman zu diesem Doppelwerk eine Einführung, in welcher er auch auf die Frage eingeht, inwiefern es zulässig ist, zwei Persönlichkeiten wie Augustinus und Muhammad al-Ġazālī, die einander nicht gekannt haben, zueinander in Beziehung zu setzen. Bouman setzt sich von einer vergleichenden Religionsphänomenologie ab, die hofft, durch den Vergleich gleichlautender Begriffe in den verschiedenen Religionen die Religion hinter den Religionen zu erkennen. Dass sich al-Ġazālī mit ähnlichen Themen wie Augustinus beschäftigte, hat vielmehr zu tun mit der Verwandtschaft des Islams mit Judentum und Christentum. Jede islamische Theologie hat deshalb notwendigerweise Berührungspunkte mit

<sup>194</sup> S. 253.

<sup>195</sup> S. 253-254.

<sup>196</sup> Band 1: *Augustinus – Lebensweg und Theologie*, Gießen/Basel 1984; Band 2: *Die Theologie al-Ġazālīs und Augustins im Vergleich*, Gießen/Basel 1990. Beide Bände werden herausgegeben unter dem Titel *Glaubenskrisen und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam*.

<sup>197</sup> „Ich benutze diese Epitheton bewusst, um der immer mehr um sich greifenden Respektlosigkeit bezüglich der intimsten Fragen der Glaubenserfahrung, der ich sogar in einigen Augustinusstudien begegnet bin, etwas entgegenzusetzen.“ *Augustinus*, S. 7.

<sup>198</sup> Es liegt mir ein unveröffentlichtes Manuskript vor mit dem Titel: *Augustinus: Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen. Enarrationes in Psalmos*. Es konnte nicht veröffentlicht werden, weil bisher niemand bereit war, das 400 A4-Seiten umfassende Manuskript zu transkribieren.

<sup>199</sup> „... frei von den vorherrschenden unbiblischen Ideologien ... also auch frei von einer unnötigen dogmatischen Verkrampfung“, S. 7.

Begriffen aus der christlichen Tradition.<sup>200</sup> Des Weiteren gibt Bouman zu bedenken, dass beide Lebensläufe die Möglichkeit zum Vergleich zulassen. Beide haben sich engagiert in der Bekämpfung dessen, was sie als Häresien erkannten. Ihre Arbeit ist von pastoraler und theologischer Verantwortung getragen. Beide haben versucht, in ihren Schriften die Fundamente ihres Glaubens zu legen. Ihre Polemik hat sich bei beiden nicht negativ ausgewirkt, sondern führte sie schlussendlich zu einer tieferen Einsicht in die Wahrheit der eigenen Religion. Sie sind – nach ihrem Zeugnis – an die Grenzen des unaussprechlichen göttlichen Mysteriums gelangt.

Bouman wählt aus den Schriften von Augustinus diejenigen heraus, die ihm für das Gespräch mit al-Ġazālī oder allgemein mit dem Islam am fruchtbarsten erscheinen. Anhand der *Bekenntnisse* zeigt Augustinus den Weg aus der Gottesferne zurück zu Gott als Weg der Gnade.<sup>201</sup> Im zweiten Kapitel fasst Bouman *De Trinitate* (105-196) zusammen. Auch al-Ġazālī hat sich mit der Trinität und der Gottessohnschaft Jesu auseinander gesetzt.<sup>202</sup> Bouman schreibt: „Und nirgendwo kommen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede besser zum Ausdruck als in diesen beiden theologischen Denkarbeiten.“<sup>203</sup> Einen weiteren Schwerpunkt seiner Studie legt Bouman auf die Polemik von Augustinus gegen die Pelagianer.<sup>204</sup> Zum einen geht es in diesen Schriften um die Sache und das Wesen der Gnade. Davon hängt ab, was über den Menschen, seinen freien Willen und sein Verhältnis zum geoffenbarten Gesetz zu sagen ist. Das ist auch ein Hauptproblem in der islamischen Theologie. Hier ist neben der Gottesfrage die Eigenart des Islams gut zu erkennen und ein Vergleich zwischen Christentum und Islam gut darzustellen. In diesen Zusammenhang gehören auch die Frage der Prädestination,<sup>205</sup> für ihn der absolute Vorrang der Gnade Gottes in der Bekehrung und in der Gabe der *perseverantia* im Glauben.

Im ersten Teil der Studie *Die Theologie al-Ġazālī und Augustins im Vergleich* stellt Bouman nach einem kurzen Lebenslauf von al-Ġazālī und einer Diskussion über die Chronologie seiner Hauptwerke dessen Theologie dar. Wie schon bei Augustinus referiert Bouman sorgfältig jedes Werk.

<sup>200</sup> S. 11.

<sup>201</sup> Bouman zitiert R. Lorenz: „Die Erkenntnis trägt schon die Züge der Gnade.“ S. 13.

<sup>202</sup> *ar-Radd al-djamil li-Ilahiyat Isa bi-sarih’ al-’ingīl*. Vgl. S. 18 Fußnote 29. Die Authentizität dieser Schrift ist umstritten. Bouman plädiert für ihre Authentizität wegen ihrer dogmatischen Grundstruktur; vgl. *Glaubenskrise* im Vorwort.

<sup>203</sup> S. 13. „Eine bessere islamische Gegenüberstellung zu dem Anliegen Augustins in ‚De Trinitate‘ lässt sich auch schwerlich finden.“ S. 18.

<sup>204</sup> S. 197-260.

<sup>205</sup> S. 261-337.

Im zweiten Teil erfolgt der Vergleich zwischen Augustinus und al-Ġazālī nach den beiden Themen „Gott“ und „Mensch“.

Es geht Augustinus wie al-Ġazālī um den einen, ewigen, allmächtigen Gott, den Schöpfer aller Dinge. Doch bei Augustinus ist diese Einheit gegliedert und nach innen und außen qualifiziert.<sup>206</sup> In dieser Einheit manifestiert sich die Dreiheit wegen der besonderen Art der Personen. Das hat Augustinus in *De Trinitate* und in *De Civitate Dei* ausgeführt. Al-Ġazālī dagegen hält fest: „Wir pflegen ein Wesen nur mit einer Eigenschaft zu beschreiben und alle andere als davon verschieden zurückzuweisen.“<sup>207</sup>

Al-Ġazālī argumentiert ausschließlich mit den Begriffen von Substanz und Attribut und muss deshalb die Substanz des Vaters getrennt von der geschaffenen Substanz des Sohnes denken. Es gehört zu den Eigenschaften Allahs, dass er keine direkte Verbindung zu etwas Geschaffenem eingehen kann. Gemeinsam haben al-Ġazālī und Augustinus, dass Gott durch sein Wort alle Dinge geschaffen hat. Für Augustinus ist das Wort Gottes allerdings identisch mit dem Sohn: „Vater und Sohn haben ein gegenseitiges Wissen umeinander, der eine aber, in dem er es hervorbringt, der andere, indem er geboren wird.“<sup>208</sup> Bouman zitiert zustimmend Michael Schmaus: „Der Vater ist unter dem Gesichtspunkt des Vaters zugleich Sprecher des Wortes. Zeugen und Sprechen sind ihm gleichbedeutend ... Gott hat ein Wort hervorgebracht, heißt: Gott hat seinen Sohn gezeugt.“<sup>209</sup> Wenn Augustinus von Gott spricht, dann immer von dem einen dreieinigen Gott. Diese Trinität hat Augustinus schon festgestellt im Bericht über die Schöpfung (Gen 1). „Als Wort Gottes ist folgedessen Jesus sowohl Mittler der Schöpfung wie auch der Sohn gleichewig mit dem Vater.“<sup>210</sup> Auch al-Ġazālī nennt Jesus das Wort, nach Sure 4, 171. In diesem Vers ist jedoch bereits die Polemik gegen die Christen erkennbar. Im koranischen Kontext bedeutet das einfach, dass Jesus mittels des Schöpferwortes „sei!“ geschaffen worden ist und nicht durch männlichen Samen. „Das Wort ist der Ausdruck für den Befehl des Entstehens.“<sup>211</sup>

Analoges kann zum Heiligen Geist gesagt werden. Für Augustinus ist der Heilige Geist die dritte Person der Dreieinigkeit und als solche Gottes Liebe. Das Wesen des dreieinigen Gottes ist Liebe und die Ausstrahlungskraft dieser göttlichen Liebe ist der Geist. Dieser geht dabei vom Vater

<sup>206</sup> *Glaubenskrisen*, S. 232.

<sup>207</sup> Al-Ġazālī, in: *ar-Radd*, zit. S. 233.

<sup>208</sup> *De Trinitate* XV, 14, 23, zit. S. 234.

<sup>209</sup> Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, zit. S. 235.

<sup>210</sup> S. 237.

<sup>211</sup> Al-Ġazālī, *al-Radd*, zit. in: *Glaubenskrisen*, S. 237. Vgl. Sure 3, 59.

und vom Sohn aus. Gott ist in seinem tiefsten Wesen die unaussprechliche Liebe.<sup>212</sup> Für al-Ġazālī ist der Heilige Geist nur den Propheten und einigen Freunden Allahs, gemeint sind Mystiker, gegeben. Wenn er über das Sein Allahs schreibt, schweigt er vom Heiligen Geist. Durch den Geist geschieht die Offenbarung der jenseitigen Vorschriften zusammen mit den Erkenntnissen der unsichtbaren himmlischen und irdischen Welt. Es ist der Geist, der eine Offenbarung ergehen lässt, die die Vernunft von sich aus nicht erfassen kann.<sup>213</sup> Für al-Ġazālī ist der Geist eines der Geheimnisse Allahs, die nicht beschrieben werden dürfen.

So weit sind sich Augustinus und al-Ġazālī einig: Gott ist allmächtig, so dass er einen Willen, ein Sehen und Hören hat, und er ist der Herr der Geschichte und führt Schöpfung und Menschheit zur letzten Bestimmung. Die Unterschiede werden deutlich, wenn die Eigenschaften Gerechtigkeit und Liebe untersucht werden. Zwar geht Augustinus im Nachdenken über Gerechtigkeit zunächst von der Tradition der klassischen Philosophie und der römischen Rechtslehre aus, doch verankert er die Gerechtigkeit ganz in Gott. Gott ist die Quelle der Gerechtigkeit und diese wird in Christus offenbart. So definiert Augustinus sie mit Paulus nach Inhalt und Wirkung als die Gerechtigkeit, die in Christus den Gottlosen rechtfertigt.<sup>214</sup> Diesen Grundinhalt hat Augustinus gegen die Pelagianer verteidigt. Der Begriff *iustitia* wird durch ihn von der Offenbarung Gottes in Christus her mit der *iustificatio* verbunden.

Al-Ġazālī geht zunächst vom Menschen aus, wenn er den Begriff Gerechtigkeit fassen will. Sie umfasst alle menschlichen Tugenden. Am Ende werden diese Tugenden gewogen auf der Waage des islamischen Gesetzes, der *ṣarīʿa*. Gerechtigkeit hat jedoch auch mit der göttlichen Allmacht und dem Willen Gottes zu tun, durch die er unter den Menschen Gaben verteilt: Nahrung und Tod, Glaube und Unglaube, Gehorsam und Sünde. Diese Verteilung geschieht in absoluter Gerechtigkeit. Deshalb kann es nichts Vollkommeneres geben als das Bestehende. Unrecht würde der Gerechtigkeit Gottes entgegenstehen.<sup>215</sup> Allerdings kann das nicht mit den Maßstäben des Menschen gemessen werden. Gottes Gerechtigkeit steht auf einer höheren Stufe als die des Menschen. Gott handelt letztlich mit dem Menschen nach seiner Allmacht.

Zusammenfassend stellt Bouman fest: Augustinus und al-Ġazālī gehen zwar beide von der Einheit Gottes aus, aber sie bauen auf diesem Fundament unterschiedliche Theologien auf. Das zeigt auch die Betrachtung

<sup>212</sup> S. 240.

<sup>213</sup> S. 241.

<sup>214</sup> S. 245.

<sup>215</sup> S. 247.

der Liebe Gottes bei beiden Autoren. Für Augustinus steht die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung im Zentrum. Gott liebt, was er geschaffen hat, selbst wenn er die Ungerechtigkeit hasst. Deshalb kann Gott auch den Menschen lieben. Er liebt das Seine auch im ungerechten Menschen. Gott ist Liebe. Die Liebe geht von Gott aus und ruft dann den Menschen zur Liebe.

Bei al-Ġazālī spielt die Liebe ebenfalls eine Rolle. Allerdings geht er den umgekehrten Weg. Ist es bei Augustinus die rettende Liebe Gottes zum Menschen, so ist bei al-Ġazālī der mystische Aufstieg des Menschen zu Gott die bewegende Kraft. Nur Gott ist der Liebe würdig.<sup>216</sup> Die Wohltaten Gottes fordern die Liebe zum Wohltäter. Der Knecht soll dem Herrn nahe kommen. Hier bewegt sich al-Ġazālī im Rahmen des Koran, der deklariert: Allah liebt diejenigen, die bußfertig sind und für ihn kämpfen (Sure 2, 222 und 61, 4). Der Schwerpunkt der Liebe liegt beim Menschen, der sich durch gute Werke Gott nähert und dann von Gott mit Liebe belohnt wird. Bei al-Ġazālī ist Gott nicht ein Gott der den Menschen aufsuchenden Liebe. Seine Liebe ist an Vorbedingungen auf Seiten des Menschen geknüpft.

Diesen Unterschied zu Augustinus und zur Bibel macht Bouman zuletzt deutlich, indem er die Geschichte des Handelns Gottes mit dem Menschen beschreibt.<sup>217</sup> Die Erschaffung des Menschen, seine Sünde und seine Erlösung: so sind die Paragraphen überschrieben, die hier nicht im Detail referiert werden sollen. Bouman hat diese Themen andernorts unabhängig von al-Ġazālī behandelt.<sup>218</sup> Die vorliegende Arbeit wird im vierten Teil darauf zurückkommen.

Im Epilog fasst Bouman unter dem Titel *Credo in unum Deum* zusammen, wo die Ähnlichkeiten und Unterschiede der beiden Autoren im Hinblick auf die Gewinnung der Glaubensgewissheit zu erkennen sind. Beide sind nach langer Suche am Ziel angelangt und haben Glaubensgewissheit als innere Erleuchtung erfahren.

Augustinus hat die Erleuchtung als Erfahrung von Licht und Wahrheit beschrieben. Dabei bringt er klar zum Ausdruck, dass diese Erfahrung nicht aus dem eigenen Ich hervorgebracht wurde. Vielmehr erfuhr er eine Erleuchtung, die von Gott selbst ausging, von seinem ewigen Licht. Dieses Licht, das göttliche Urlicht, scheint in Jesus in der Welt. Er ist das Licht, das in die Welt gekommen ist (Joh 1). Diese Erleuchtung erfuhr Augusti-

---

<sup>216</sup> S. 255.

<sup>217</sup> S. 259-345.

<sup>218</sup> *Gott und Mensch im Koran; Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah.*

nus als Heilung und als Einkehr in die Ruhe. Gott hatte ihn endlich zu sich bekehrt: *Convertisti enim me ad te*.<sup>219</sup>

Auch für al-Ġazālī ist das Erlebnis der Erleuchtung zentral für die Gewinnung der Glaubensgewissheit. Er hat sie erfahren „durch ein Licht, das Allah ihm in die Brust geworfen hat.“<sup>220</sup> Daraufhin hat er drei Gewissheiten gewonnen: den Glauben an Gott, an das Prophetenamt Mohammeds und an den jüngsten Tag. Auch er ist der Meinung, dass der Mensch eine solche Erleuchtung nicht selbst hervorbringen kann. Das einzig wahre Licht ist Allah. Dieses Licht kann sich in der Welt manifestieren. Der menschliche Geist kann etwas von diesem Licht aufnehmen. Am ehesten ist das den Propheten und einigen Mystikern gegeben worden. So steht bereits am Anfang der Berufung Mohammeds eine Erleuchtung.

Von zentraler Bedeutung ist laut Bouman also der Lebensweg der beiden Theologen, der sie im Verlaufe ihres Lebens von der Glaubenskrise zur Glaubensgewissheit gehen ließ, jeder auf seine Art, jedoch auch mit verschiedenen Parallelen, etwa in der Auseinandersetzung mit der Philosophie<sup>221</sup> und der Mystik. Während bei Augustinus die Entwicklung seines Denkens anhand der Chronologie seiner Schriften gut nachzuvollziehen ist, gibt es bei al-Ġazālī Schwierigkeiten im Hinblick auf die Authentizität einiger Schriften. Seine mit den *Confessiones* vergleichbare Autobiografie *al-Munqidh min ad-dalāl*<sup>222</sup> schrieb er erst kurz vor seinem Tod. Zu erwähnen ist seine mystische Schrift *Miškāt al-anwār*.<sup>223</sup> Da auch Augustinus mehrfach von mystischen Erfahrungen berichtet, liegt hier ebenfalls eine Vergleichsmöglichkeit vor, insbesondere in den tiefsten Glaubenserfahrungen.

Die bei beiden Theologen auftretenden ähnlichen Begriffe und Erfahrungen gilt es im jeweiligen Kontext zu studieren. Es geht letztendlich um die Wahrheitsfrage: „War tatsächlich der Lebensweg aus der Glaubenskrise zur Glaubensgewissheit bei Augustinus und al-Ġazālī dem innersten Wesen nach derselbe, und kann das auch vom Inhalt ihres Glaubens gesagt werden?“<sup>224</sup> Daraus ergibt sich die noch wesentlichere Frage: Haben sie bei demselben Gott die Glaubensgewissheit, die Ruhe und die Erlösung gefunden? Bouman ist der Meinung, dass man auf der Suche nach Antworten auf diese Frage auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede treffen wird.

<sup>219</sup> *Confessiones* VIII, 12, 30.

<sup>220</sup> In *al-Munqidh*, zit. S. 348.

<sup>221</sup> *Tahafut al-falasifa*, deutsch: *Die Inkonsistenz der Philosophie*.

<sup>222</sup> Deutsch: *Die Befreiung aus dem Irrtum*.

<sup>223</sup> Deutsch: *Nische der Lichter*. Auch die Authentizität dieser Schrift ist umstritten.

<sup>224</sup> S. 20.

Er schreibt: „Falls die Gemeinsamkeiten schwerwiegender sind, müssen die Unterschiede im Lichte der Gemeinsamkeiten erklärt werden. Falls die Unterschiede entscheidender sind, müssen die Gemeinsamkeiten aus dem Blickwinkel der Unterschiede verstanden werden. All dies führt zu der wichtigsten Frage: Ist letzten Endes der Gott des Islam und des al-Ġazālī wesensgleich mit dem Gott der Bibel und des Augustinus? Wenn dies nicht der Fall ist, wie soll dann ihr Lebensweg bewertet werden, ohne ihrem Glaubensernst Unrecht anzutun?“<sup>225</sup>

Der Ertrag des Vergleichs hat nach Bouman für die Kirche eine Klärung bezüglich ihres eigenen Glaubens gebracht: „... durch diesen Vergleich kristallisiert sich das Proprium des Evangeliums heraus. Gott ist nicht nur der einzige, absolut transzendente, letzten Endes unbegreifliche Allmächtige, er ist Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist – eine Einheit in der Dreiheit, gebunden durch das Band der Liebe. Seine Allmacht ist die Macht der Liebe. Und Jesus ist nicht Muhammad. Er ist das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt getragen hat.“<sup>226</sup>

Für al-Ġazālī hat Bouman Worte der Hochachtung: „Zweifellos ist er einer der allergrößten in der Geschichte der Religionen.“<sup>227</sup> Eindrucksvolle Gedanken, sein fester Glaube an Gott und durchdringende Einsichten in die Eitelkeiten der Welt sind beeindruckend. Was ihn von Augustinus unterscheidet, ist dessen Konzentration auf Jesus, den er als Weg, Wahrheit und Leben bekennt. Dieses Bekenntnis ernst zu nehmen, legt Bouman auch der Kirche ans Herz.<sup>228</sup>

## 2.5. Verschiedene Aufsätze

### 2.5.1. Vorlesungen an den Islam-Studien-Konferenzen in Kaub

In Kaub war die Zuhörerschaft christlich bestimmt. Es handelte sich um Missionare im Heimaturlaub und solche, die sich für den Missionsdienst unter Muslimen vorbereiteten.

#### *Der Islam zwischen Judentum und Christentum*

Der Orientdienst gab 1971 diesen Aufsatz, der aus zwei Hauptteilen besteht, in einer Sammlung von Aufsätzen auch anderer Autoren heraus,

<sup>225</sup> S. 20-21.

<sup>226</sup> S. 350.

<sup>227</sup> Ebd.

<sup>228</sup> Bouman hat in zwei Aufsätzen, die er für die Zeitschrift PORTA schrieb, eine Zusammenfassung geboten. *Mystik im Islam. Anhand des Beispiels von Abu Hamid al-Ghazali* (Heft 47, Marburg 1990). *Augustins Erfahrung der Erlösung* (Heft 51, Marburg 1993).



die den Titel *Islam als nachchristliche Religion* trägt. Nach Überlegungen zum Thema Dialog geht Bouman auf verschiedene Versuche ein, den Islam christlich-dogmatisch zu deuten. Dazu gehören Karl Barth und in gewissem Sinn als Gegenpol zu Barth Kenneth Cragg.<sup>229</sup> Zusätzlich beschreibt er die Sicht von Denise Masson,<sup>230</sup> die als römisch-katholische Islamologin bereits 1958 erste Anstöße zur abrahamitischen Gemeinschaft der drei monotheistischen Religionen gegeben hat.

Bouman erläutert weiter, wie der Islam seine wichtigsten Elemente aus der biblischen Tradition aufgegriffen, diese aber neu interpretiert hat. Er geht der Frage nach, welche dieser Traditionen der Islam übernommen hat und welche er aus Überzeugung abgelehnt hat. Dabei stellt er Übereinstimmungen und Unterschiede des Koran gegenüber Judentum und Christentum dar und hält fest, dass die Hauptlehren des Koran eine Position zwischen Judentum und der orthodoxen Großkirche einnehmen. Bouman findet die Quellen für die koranischen Lehren hauptsächlich in der Welt der christlichen Sekten und Häresien. Er referiert an dieser Stelle die Lehren der späteren Juden-Christen.<sup>231</sup>

Beim Dialog mit dem Islam ist die Abwesenheit der Schriftpropheten zu beachten, ebenso das völlige Fehlen von Paulus, ja die Feindschaft gegen ihn. Das Fehlen der paulinischen Verkündigung markiert die Trennung der beiden Glaubenswelten. Die Darstellung der Verkündigung des Apostels Paulus bildet einen weiteren Schwerpunkt dieses Vortrags, der abschließend die paulinische Lehre dem Konzept des gerechten Menschen im Koran gegenüberstellt.

*Die guten Werke aus der Sicht der Bergpredigt/Die guten Werke im Islam*

Wie der Titel bereits andeutet, geht es in diesem Vortrag, den Bouman 1971 in Kaub gehalten hat, zuerst um eine Bibelarbeit zu Mt 5-7. Bouman interpretiert die Bergpredigt im Licht des nahe gekommenen Gottesreiches. Dem Menschen wird zum einen gesagt, dass er sich auf Gott, den Partner des neuen Bundes verlassen kann. Dieses Gottvertrauen, das im

<sup>229</sup> Kenneth Cragg (1913-2012), anglikanischer Bischof. Er publizierte verschiedentlich zum Islam und zu interreligiösen Themen und diente als Bischof und Professor in Jerusalem, Beirut, Kairo und den USA.

<sup>230</sup> Bouman schreibt D. Masson und meint wohl, dass es sich um eine männliche Person handelt. Allerdings hat Denise Masson ganz bewusst nur das Kürzel des Vornamens verwandt. D. Masson lebte die letzten 60 Jahre ihres Lebens in Marrakesch: [www.yacout.info/Denise-Masson-and-the-Riad-Denise-Masson\\_a2228.html](http://www.yacout.info/Denise-Masson-and-the-Riad-Denise-Masson_a2228.html) (15.01.12).

<sup>231</sup> Vierter Teil, Kapitel 2: Christologie.

Wesen Gottes gegründet ist, soll im menschlichen Partner eine Veränderung hervorrufen, die auch dessen Verhältnis zum Nächsten neu auf die Liebe hinordnet. Die guten Werke sind die Aufgaben der Bundesgenossen im Reich Gottes, denn Glaube und Werke lassen sich nicht trennen. Die Bergpredigt ist nur verständlich in Verbindung mit Jesus Christus, der hier gepredigt hat. Er ist nicht der Verkündiger einer nova lex, sondern der mit ihm angebrochenen Herrschaft Gottes. Damit ist ein rein juristisches Verhältnis zu den Geboten unmöglich.

Zum Abschluss der ersten Vorlesung legt Bouman die koranischen Grundlagen der Lehre von den guten Werken dar. In der zweiten Vorlesung gibt er einen Einblick in die verschiedenen theologischen Diskussionen zu den guten Werken innerhalb des Islam. Dabei geht er auf die *al-ḥawārīg* (Karidjiten), die *al-Murǧīʿa* und die *al-muṭazila* (Muṭaziliten) ein, um mit der Orthodoxie abzuschließen, die man bezüglich des Verständnisses der guten Werke so wiedergeben kann: Der Glaube ist für das Heil genug, aber das darf kein Grund sein, um die guten Werke zu vernachlässigen. Der Glaube (*imān*) ist in erster Linie Glauben an bestimmte Inhalte. So zeigt es auch das Glaubensbekenntnis von Abū ḥanīfah (9. Jh. nach Chr.), das Bouman zitiert. Was zu den guten Werken zählt, wird im Islam ebenfalls umschrieben. Es sind die fünf Grundpfeiler des Islam und die Pflichten gegenüber den Glaubensbrüdern. Bouman schließt mit der Feststellung, dass die Sicht von Glauben und Werken im Islam mit der absoluten Transzendenz Gottes zusammenhängt, zu dem man kein persönliches Verhältnis haben kann, der aber mitten in der Welt seiner Gemeinde ein Rechtssystem übergeben hat, das sie beachten soll und kann.

#### *Vergibt Allah wirklich?*

Unter diesem Titel steht ein Vortrag, den Bouman 1990 in Kaub hielt und der 1992 in der Zeitschrift des Orientdienstes veröffentlicht wurde. Bouman geht darin den wichtigsten Begriffen für Vergebung im Koran nach (*ghafara/maghfira/ʾafa/ʾafw*). Er stellt fest, dass es kaum eine Sure gibt, die nicht von Vergebung spricht.<sup>232</sup> Dabei findet man einen Doppelaspekt: Einerseits gewährt Allah nur denjenigen Vergebung, die bestimmte Bedingungen erfüllen. Andererseits ist Vergebung völlig der Allmacht Allahs und seinem unerforschlichen Willen untergeordnet. Bouman zeigt im zweiten Teil des Vortrags auf, dass der Islam als Beispiel eines Semipelagianismus zu beurteilen ist, der sich allerdings der Allmacht Allahs unterordnet.

<sup>232</sup> Allah ist *al-Ghafūr* oder *al-Ghāfir*.

Dennoch ist Vergebung im Koran eher ein Nebenthema verglichen mit der Bestrafung, die allezeit angedroht wird. Deshalb steht das Thema Vergebung auch nicht in der *šahāda* wie im christlichen Glaubensbekenntnis. Bouman schlägt vor, Röm 5, 8-10 auswendig zu lernen. Diese Worte seien absolut notwendig für das Gespräch mit dem Muslim, denn hier wird der gewichtigste Unterschied zwischen dem Verständnis von Vergebung im Christentum und im Islam deutlich. Es ist die allem vorausgehende Liebe Gottes und seine Initiative zur Wiederherstellung der Beziehung zum Menschen.

#### *Gibt es echte Versöhnung im Islam?*

Dieses Anschlussreferat zum vorhergehenden Vortrag wurde auf der gleichen Tagung gehalten. Bouman geht der Frage nach, weshalb der Islam kein Konzept der Versöhnung kennt. Es gibt seiner Ansicht nach Ursachen außerhalb und innerhalb des Islam. Zur Darlegung der ersten Ursachen entfaltet Bouman in einer Bibelarbeit den Begriff der Versöhnung im Alten Testament und im Judentum. Dabei stellt er fest, dass Versöhnung/Sühne über die reine Vergebung hinausgeht, da in der Bibel und im Judentum die Sünde zum Tod als Entfremdung von Gott führt und demnach mehr ist als die Übertretung eines Gebots. Im Judentum werden nach der Zerstörung des Tempels als Ersatz für das Sühnopfer Gebet, Fasten, Leiden und gute Werke dargebracht, die als Übergangslösung bis zur Wiederaufrichtung des Tempelgottesdienstes gelten.

Mohammed hat diese religiösen Bräuche von den Juden übernommen, ohne zu verstehen, dass es hierbei nur um eine Übergangslösung, also um einen Ersatz geht. Als Mohammed später mit Christen in Kontakt kam und vom Sühnetod Jesu hörte, stand bei ihm das Hauptdogma bereits fest. Für das biblische Konzept der Versöhnung durch den Tod Jesu am Kreuz war kein Platz mehr. Die Ursachen innerhalb des Islams für das Fehlen eines Versöhnungskonzepts sieht Bouman im Gottesbegriff: Gott ist allmächtig und absolute Einheit. Er kann keinen Sohn haben und braucht keinen Sohn, um seine Sache in der Welt zurechtzubringen. Wenn er Sünde vergeben will, dann tut er das. Sünde ist im Islam die Übertretung eines Gebots, während sie in der Bibel ein unmittelbarer Verstoß gegen die Lebensgemeinschaft mit Gott ist und in sich selbst und nicht allein aufgrund äußerer Bestrafung den Tod bringt. Zum zweiten liebt Allah nur die Frommen, auf keinen Fall seine Feinde. Der gewichtigste Grund ist die Tatsache, dass Allah keinen seiner Propheten verlassen oder gar zur Sünde machen würde (2 Kor 5, 21). Da Jesus in die Prophetenreihe gehört, kann die Rede von seinem Kreuzestod nur eine Lüge der Juden sein. Der Islam

kennt nur eine beschränkte Praxis der Versöhnung gegenüber denen, die sich dem Islam unterwerfen.

*Die islamische Revolution und Ayatollah Khomeini*

Diesen Vortrag hielt Bouman 1980. Anlass war die islamische Revolution im Iran, die seit 1979 in Gang war. Er bewertet diese Revolution als ein für die gesamte islamische Welt entscheidendes Ereignis. Sie ist ein wichtiges Bindeglied in einer Kette von Ereignissen, die der islamischen Welt zu neuem Selbstbewusstsein und zu neuem Machtanspruch verhelfen. Die islamische Revolution im Iran ist weiter eine Reaktion auf die sittliche Entwicklung, allgemein auf die Auswirkungen der materialistischen und säkularisierten Gesellschaft, die vom Schah neben dem Islam in Persien gefördert wurde. Diese Entwicklung könnte auch eine Rückfrage und Infragestellung unserer heutigen christlichen Existenz sein.

Bouman stellt im Hauptteil die *šīʿa* dar. Dabei zeigt er auf, dass Mohammed und damit der Islam eine *civitas dei* in dieser Welt zu gründen suchten. Deshalb war die Nachfolgefrage nach dem Tod Mohammeds auch eine Frage der politischen Macht. Bouman geht auf den Schah ein, dessen Herrschaft mit der islamischen Revolution zu Ende gegangen ist. Er schildert die Phasen der Begegnung und Auseinandersetzung der islamischen Welt mit dem Westen, die nun in der Phase der Re-Islamisierung angekommen ist. Khomeini ist in diesem Sinn Exponent einer islamischen Wiedergeburt. Politischer Triumphalismus zusammen mit der Überzeugung, die beste aller Gemeinschaften mit der vollkommenen Religion zu sein, lassen wieder ein Überlegenheitsgefühl in der islamischen Welt entstehen.

Bemerkenswert sind die Bedenken, die Bouman kritisch äußert: Das wachsende Misstrauen gegenüber dem westlichen Materialismus, der Sitte, Moral und Familie zerstört, hält den Christen einen Spiegel vor. Im Westen hat man sich für Materialismus und Wohlstand um jeden Preis entschieden. Den hohen Preis, der dafür bezahlt wird, insbesondere den Untergang der Kirche, die Säkularisation des Christentums usw., empfindet nur eine Minderheit. Die Mehrheit sucht ihr Heil in Materialismus und Konsum. Hier hat uns der Islam etwas zu sagen. Von Khomeini könnte uns die Frage erreichen, ob denn unser Glaube an Gott und an seinen Willen noch lebendig ist.

*Christliches und islamisches Geschichtsverständnis*<sup>233</sup>

Bouman geht von Augustinus aus, der in *De Civitate Dei* zwei Reiche unterscheidet: den Gottesstaat und den Weltstaat. Augustinus sieht den Grund für den Untergang der Weltreiche in einer inneren Dynamik der Sünde. Ein zunehmender Prozess der Entfremdung von Gott führt zum Untergang. Um diese Entfaltung der Macht der Sünde aufzuzeigen, geht Bouman auf die biblische Urgeschichte (Gen 1-11) ein. Danach folgt der Vergleich mit dem Koran, in welchem diese Geschichten teilweise auch stehen, jedoch nebeneinander und unverbunden als Prophetengeschichten, ohne dass eine innere Dynamik der Sünde in Sicht kommt. In der koranischen Botschaft treten Propheten auf und rufen zur Anerkennung des einen Gottes auf. Als Folge wird die göttliche Gerechtigkeit verteilt als Gericht oder Barmherzigkeit je nach Reaktion der Hörer. Jede Generation ist unmittelbar vor Gott gestellt. Weil hier keine geschichtliche Entwicklung gesehen wird, kann die koranische Botschaft nicht vom Kreuz Jesu als Kairos sprechen, wo Sünde offenbart und vergeben wird. Hier kommt die Allmacht Gottes ins Spiel, der Jesus zu sich erhebt. Eine Erhöhung im Sinne von Phil 2, 6-11 ist spezifisch biblisch. Sie unterscheidet sich von der Erhöhung des Propheten Jesus nach dem Koran, die nicht durch Kreuz und Auferstehung hindurchgeht.

Im letzten Teil kommt Bouman wieder auf Kamil Hussein zu sprechen, dessen Buch er bereits besprochen hat.<sup>234</sup> Islamisches Geschichtsverständnis gründet auf der Erfahrung des Sieges in der Schlacht von Badr. Dort hat Allah ein Zeichen seiner Allmacht für seine Anhänger offenbart. Damit ist klar: Wenn die Gläubigen Allah vertrauen, wird er ihnen Sieg geben. Anders Golgatha: Hier findet im Gottes- und Menschensohn die letzte und tiefste Auseinandersetzung mit der menschlichen Sünde und mit dem Tod statt. Dabei wird eine andere Auffassung der Allmacht Gottes sichtbar. Gott hört auch in der Verwerfung seines Messias nicht auf, der allmächtige Gott zu sein. Dieses unterschiedliche Geschehen hat unterschiedliche Glaubensauffassungen von der Gestaltung des Lebens, von Heil und Unheil, Sieg und Niederlage hervorgebracht.

<sup>233</sup> *Christliches und islamisches Geschichtsverständnis*, S. 15-25.

<sup>234</sup> *Une voix musulmane importante sur le Christianisme*. Vgl. die Besprechung unter Zweiter Teil 1.6.

*Die Eigenart der arabisch-islamischen Psyche*<sup>235</sup>

Bouman beschreibt das Selbstbewusstsein in Sachen Rasse und Religion, das unter Arabern zu spüren ist. Begründet wird dieses Superioritätsbewusstsein mit der überschwänglichen Rolle der Sprache, die durch den Koran gar noch deifiziert worden ist: Allah spricht Arabisch. Ein weiteres Kennzeichen der arabisch-islamischen Psyche ist deren Emotionalität, die sich ebenfalls aus der Sprache ableiten soll. Diese Emotionalität geht einher mit dem Aspekt des Atomismus im geschichtlichen Denken. Weiter wird das Superioritätsgefühl durch die koranische Botschaft von der Überlegenheit der *umma* und des Islam als der vollendeten Religion genährt. Allah gibt Beweise, dass der Islam die beste aller Religionen ist. Der Zusammenhang zwischen einem gehorsamen Volk und dessen Wohlergehen wird rigoros festgehalten. Das Problem des Leidens und der Tragik in der Geschichte kommt kaum ins Bewusstsein. Ernsthafte Krisen müssen die Grundlagen des islamischen Selbstbewusstseins deshalb schwer erschüttern.

2.5.2. *Christ and the Religions*<sup>236</sup>

Bouman hat sich nur wenig zu einer Theologie der Religionen geäußert. 1970 wurde er nach Canterbury in Großbritannien eingeladen, um vor der „Inter-European commission on Church and School“ zu sprechen. Sein Referat trug den Titel *Christ and the religions*.<sup>237</sup>

Bouman beginnt den Vortrag mit der These, dass es sich bei dieser Fragestellung um ein neuzeitliches Thema handle, das wohl zu tun habe mit der Suche nach Harmonie zwischen Christus und den Religionen angesichts der Bedrohungen, in denen sich die Welt befindet. Das Bestreben, zur Zusammenarbeit zu finden, wenn auch nicht zur Einheit der Religionen, verdiene Respekt, auch wenn ein genaueres Hinsehen uns vor falschen Erwartungen und Enttäuschungen bewahren wird.<sup>238</sup>

Im Neuen Testament kommt die Frage nach dem Verhältnis Jesu Christi zu den Religionen nicht vor. Das Wort ‚Religion‘ ist im Neuen Testament unbekannt. Die Schreiber der Bibel kennen demzufolge keinen systematischen Zugang zum Phänomen der Religionen, obwohl sie mitten in einer multireligiösen Welt lebten. Glauben ist in der Bibel weder System noch Philosophie, sondern Weg (ὁδός; ὁδός). Glaube zeigt sich an

<sup>235</sup> *Die Eigenart der arabisch-islamischen Psyche*, S. 21-26; vgl. ders., *Die arabische Welt angesichts Israels*.

<sup>236</sup> *Christ and the Religions*, S. 38-54. *Diskussion*, S. 54-59.

<sup>237</sup> Geoffrey Parrinder (Hg.), *Teaching about Religion*, London 1971.

<sup>238</sup> S. 38.

der Art und Weise, wie man sein Leben führt. Deshalb findet sich im Neuen Testament keine Spur der modernen Vorstellung von Dialog.<sup>239</sup> Vielmehr lesen wir ständig die Herausforderung zu praktischen, existenziellen Entscheidungen, nämlich Jahwe zu fürchten und Jesus nachzufolgen. Die einzig mögliche Diskussion ist die Wahl zwischen richtig und falsch.<sup>240</sup> So können wir im Neuen Testament nicht von einer Konfrontation zwischen Christus und den Religionen sprechen. Allerdings lässt die Beziehung von Jesus zum Judentum eventuelle Rückschlüsse zu, wie Jesus die Beziehung zu anderen Religionen, resp. zum religiösen Menschen im allgemeinen gesehen haben könnte. Eine nähere Betrachtung des Verhältnisses zwischen Altem Testament/Judentum und den Religionen der Umwelt soll dazu helfen. Zunächst werden im Alten Testament die Götter der anderen Völker als Realitäten angesehen, die aber bezüglich Macht und Gerechtigkeit niedriger sind als der Gott Israels. So zeigt etwa die Exodusgeschichte, dass die Götter Ägyptens machtlos gegen Jahwe sind. Insbesondere die Exoduserfahrung bildet die Grundlage des alttestamentlichen Verständnisses von Gottes Handeln mit seinem Volk. Auf dieser Linie werden später die Götter beurteilt und ihre Machtlosigkeit verspottet (Jes 44, 6-8). Konsequenterweise wird aller religiöse Gottesdienst der Heiden als nutzlos, resp. als Götzendienst bezeichnet. Diese negative Einschätzung ihres Gottesdienstes bedeutet nicht, dass die anderen Völker ohne den wahren Gott leben.<sup>241</sup> Eine solche Beziehung wird jedoch nicht als Beziehung zwischen Jahwe und den anderen Göttern beschrieben, auch nicht zu den Religionen der Völker, denn ihre Anbetung beruht auf falschen Voraussetzungen. Die positive Beziehung zwischen Jahwe und den Völkern ist aufgrund der Schöpfung gegeben. Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes, sind im Bilde Gottes geschaffen und haben deshalb eine besondere Beziehung zu Gott und eine spezielle Verantwortung vor ihm, die anders ist als die der übrigen Schöpfung. Hier ist die Einheit der Menschheit gegeben. Die Völker haben eine gemeinsame Geschichte (Gen 3-11). Trotz ihrer Sünde werden sie durch den noachitischen Bund (Gen 9,9) bewahrt, der ein Bund zwischen Gott und allen Menschen ist. Auf diesem Hintergrund kommt es zum speziellen Bund zwischen Gott und Abraham. Der noachitische Bund jedoch wird nicht aufgehoben (Gen 12, 3). In eschatologischer Perspektive liegt das Ziel Gottes mit der Erwählung

<sup>239</sup> Auch Apg 17 (Paulus auf dem Aeropag) geht weit über den Dialog hinaus im Sinn eines Austausches von Glaubensansichten und -erfahrungen. Es ist Verkündigung in Anknüpfung an religiöse Ansichten seiner Zuhörer.

<sup>240</sup> S. 39.

<sup>241</sup> S. 40.

Abrahams in Leben, Segen und Heil für die Völker (Jes 42, 6 und 49, 6; Gal 3, 14).

Das muss bedacht werden, wenn man über die Haltung Jesu Christi zu den anderen Religionen nachdenkt. Jesus sieht sich als Licht, das für Israel und die Völker scheint. Er zeigt kein Interesse an den heidnischen Religionen seiner Zeit. Diese Götter sind für ihn wertlos. Deshalb gibt es keinen allgemeinen Dialog zwischen Christus und den Religionen seiner Zeit. Die Völker müssen zum Zion kommen, um das Licht zu empfangen. Jesus sagt hier zunächst nichts anderes als das, was ihn die Heilige Schrift des Alten Bundes lehrt.

Zum Judentum seiner Zeit hat Jesus ein vielschichtiges Verhältnis. Zunächst ist er ganz Jude, Kind einer jüdischen Mutter, aufgewachsen im jüdischen Kontext, ohne sich auch nur ein Jota davon abzugrenzen (Mt 5, 18). Er wusste sich zuerst zu den Kindern Israels gesandt (Mt 15, 24). Jesus stand jedoch auch in Opposition zu manchen religiösen Traditionen des Judentums seiner Zeit. Er verstand sich als Erfüllung der Verheißungen der Heiligen Schriften, als deren Ziel und Kulminationspunkt. Die Schrift zeugt von ihm und er erfüllt sie. Das Reich Gottes ist in seiner Person gegenwärtig. In der Geschichte der Verklärung auf dem Berg findet sich der höchste Ausdruck dieser Wahrheit. Die Stimme aus dem Himmel weist die Apostel hin auf den Sohn, auf den sie jetzt allein hören sollen.<sup>242</sup>

Jesus trifft Menschen in ihrer existentiellen Situation und in ihren unmittelbaren Bedürfnissen an. Er ist nicht Philosoph, sondern Hirte, der das verlorene Schaf sucht. Dabei gilt seine Präferenz den Kindern Abrahams.<sup>243</sup> Das Heil, das Jesus anbietet, gilt jedoch allen Menschen, denn er ist nach Jesaja das Licht für die Völker. Die Heilsgeschichte Israels und der Welt kommen in Jesus zusammen. Jesus zeigt zwar kein Interesse an den heidnischen Religionen, doch er tritt in Beziehung zu jedem, der zu ihm kommt, auch zum römischen Hauptmann, den er sogar als Beispiel für Glauben bezeichnet (Lk 7, 1-10)!<sup>244</sup>

Die Geschichte von Jesus führt zuletzt zur Krise des religiösen Menschen. Heiden und Juden stehen zusammen, um Jesus beiseite zu schaffen. Das enthüllt die zwiespältige Natur des Menschen, gerade auch des religiösen Menschen. Bouman sieht in der Kreuzigung den kritischen Punkt der Konfrontation von Jesus mit dem religiösen Menschen.<sup>245</sup> „Kreuz und Auferstehung sind die leitenden Prinzipien für das Verständnis

---

<sup>242</sup> S. 43.

<sup>243</sup> S. 44.

<sup>244</sup> S. 44 andere Schriftstellen: Mt 11, 20-24; Lk 11, 32.

<sup>245</sup> S. 45.



von Gottes Handeln mit dem Menschen und seiner Religion.“<sup>246</sup> Wenn man über Christus und die Religionen sprechen will, muss man als Ausgangspunkt Kreuz und Auferstehung nehmen. Sie offenbaren Gottes Gericht und Rettung für alle Menschen. Darum sind sie zugleich Symbol oder Prototyp der Geschichte der Beziehung von Gott und Mensch.

Um das Thema ‚Christus und die Religionen‘ in allgemeiner Perspektive zu bedenken, bezieht sich Bouman auf Gottes Heilsgeschichte, in welche der Mensch und seine Religion einbezogen sind. Zunächst nimmt er Bezug auf die Geschichten von Sintflut und Zerstreuung, die beide von Bosheit und Arroganz erzählen. Die Berufung Abrahams und sein Auszug aus seinem Vaterhaus kann als Befreiungsgeschichte verstanden werden. Abraham verlässt die engen Strukturen seiner mesopotamischen Religion und lässt sich aus einem selbstzentrierten Religionssystem befreien. Gott ruft ihn, wie er immer wieder sein Volk herausruft und befreit.

Welche Rolle spielen die religiösen Traditionen in Gottes Geschichte des Heils und welcher Wert kommt ihnen zu? Es gibt keine prinzipiell negative Haltung gegen den Menschen und seine religiösen Traditionen, in denen er seinen Gottesdienst ausdrücken will oder zu seinem Tasten nach Licht und Erkenntnis (Mal 1, 11). Bouman führt Abraham an, der einen Altar in der gleichen Form baute, die er in Mesopotamien<sup>247</sup> kennen gelernt hatte. Wichtig ist jedoch, dass auf diesem Altar nun eben Jahwe und nicht mehr die mesopotamischen Götter verehrt werden.<sup>248</sup> Trotz dieser Einschränkung hält die Bibel die Solidarität aller Menschen in ihrer religiösen Suche nach Licht und Wahrheit aufrecht. Gott hat seinen Segen nicht zurückgezogen (Gen 1, 28). Die Schöpfung ist Licht (Gen 1, 4) und der Noahbund gilt allen Menschen. In der Erwählung Abrahams wird die universale Linie aufrechterhalten, die im Neuen Bund kulminiert. Gott nimmt den Menschen ernst in seiner Suche nach Licht und Wahrheit. Die religiösen Anstrengungen sind deshalb positiv zu bewerten.

Welches ist aber die Beziehung zwischen dem Licht, das in der Auferstehung Christi aufscheint und den anderen Lichtern, die in der Menschheit leuchten? Zunächst sollen Christen die Suche der Menschen positiv sehen. Hier ist eine offene und würdigende Haltung angemessen. 1. Kor 8, 5-6 ist jedoch bleibend aktuell. Die offene Haltung gilt nicht der Religion im Allgemeinen, sondern dem konkreten Menschen in seiner existenziellen Situation, in seiner Suche nach Licht und Wahrheit.<sup>249</sup> Das heißt auch, dass wir keinen Entwurf machen können, den wir parat haben

---

<sup>246</sup> S. 45 (übers. JHB).

<sup>247</sup> Oder in Kanaan.

<sup>248</sup> S. 47.

<sup>249</sup> S. 48.

für den Dialog zwischen Christen und den anderen Religionen. Ebenso wenig kann man einfach Vergleiche zwischen den Phänomen der Religionen heranziehen. Das Postulat, dass alle Religionen aus der gleichen Quelle kommen und dass sie deshalb alle Wahres und Gerechtes offenbaren, lehnt Bouman ab. Das Gericht Gottes über den Menschen und seine Religion muss auf Grund der Bibel beachtet werden. Das Gericht Gottes steht über den religiösen Menschen wie auch über seinen religiösen Anstrengungen und Unternehmungen. Altäre zu errichten, ist nicht an sich gut. Es kommt darauf an, für wen der Altar gebaut wird. Bestimmte religiöse Systeme können sogar verhindern, dass man Gott erkennt. Hier denkt Bouman an jüdische Messiaserwartungen, die sich gegen den Messias Jesus gerichtet haben. So ist festzuhalten, dass andere Religionen in Christus nicht die Erfüllung ihres religiösen Suchens sehen können. Der Islam etwa sieht in Jesus nur den Gesandten, den Propheten, aber nicht im Sinne des Neuen Testaments die Erfüllung prophetischer Verheißung. Reich Gottes, Vergebung der Sünden, Kreuz und Auferstehung, die Zentralaussagen des christlichen Glaubens kann der Islam nicht anerkennen.

Der Graben zwischen dem Evangelium und den anderen Religionen scheint zwar manchmal schmal, weil ähnliche Begriffe verwendet werden. Aber bei sorgfältiger Betrachtung erweist sich der Graben als sehr tief.<sup>250</sup> Bouman zitiert zustimmend Emil Brunner: „Die Ursünde bricht zuerst und zumeist in seiner (des Menschen; JHB) Religion durch.“<sup>251</sup> Bouman fasst zusammen: Das Kreuz verbietet es, Religion nur als Licht und wahr zu interpretieren. Die Auferstehung verbietet es, darin nur Finsternis und Sünde zu sehen.<sup>252</sup> Kreuz und Auferstehung zeigen den Menschen in seiner zwiespältigen Natur. Er verlangt nach Licht und Wahrheit und verschließt sich gleichzeitig davor, weil das Licht nur in der Hingabe an Gott gefunden wird. Kreuz und Auferstehung zeigen ebenso Gottes Haltung gegenüber der Religion des Menschen. Das Kreuz zeigt, dass der Mensch sich kein Idol machen darf aus dem, was ihn umgibt. Die Auferstehung wiederum zeigt, dass Gottes Gnade so groß ist, dass er uns befreit aus aller Form von Selbst-Gefangenschaft.

<sup>250</sup> S. 51.

<sup>251</sup> Aus E. Brunner: *Offenbarung und Vernunft*. Die christliche Lehre von Glauben und Erkennen. Unvollständige Quellenangabe erfolgt bei Bouman, S. 52 nach der englischen Ausgabe *Revelation and Reason, the Christian Doctrine of Faith and Doctrine*, 1947.

<sup>252</sup> S. 54.

### 2.5.3. *Der Islam und die europäisch-abendländische Kulturtradition – unvereinbare Gegensätze?*<sup>253</sup>

Der Vortrag mit diesem Titel wurde auf der Tagung der katholischen Akademie Bayern 1980 gehalten. Ein Vergleich zwischen Corpus Christianum und Corpus Islamicum in ihrer jeweiligen Blütezeit zeigt Übereinstimmungen und Unterschiede.

Im zweiten Teil geht Bouman auf das Proprium der islamischen Kultur ein. Es besteht in einer in der Offenbarung des Koran fundierten Überzeugung der Superiorität. Dazu gehört die Überzeugung, dass Allah die rechte Leitung gibt, die der Mensch aus seinen eigenen Möglichkeiten heraus verwirklichen kann. Der Glaube an die Allmacht Allahs zeigt sich in der Formung der Kultur. Weil Gott der Eine ist, gestaltet sich das Leben nach dem Prinzip der Eingestaltigkeit. Es ist geprägt vom Bekenntnis (*šahāda*) zur Einzigkeit Gottes (*tauḥīd*). Wo alles auf die Allmacht Gottes bezogen ist, musste die Kultur in der Form des Atomismus<sup>254</sup> über Geschichte nachdenken. Die Spannung zwischen der Allmacht Gottes und der Verantwortung und Freiheit des Menschen wird so gelöst, dass Gott der Schöpfer aller menschlichen Taten ist, die der Mensch sich aneignen kann. Das Geschichtsbild ist von diesem Gedanken her geprägt. Der Koran kennt keine eigentliche Entwicklung von Heilsgeschichte. So sucht man eine Chronologie der Prophetengeschichten vergebens. Es ist vielmehr eine stetige Wiederholung zu konstatieren.<sup>255</sup> Die Folgen sind evident: Während die griechische und europäisch-abendländische Kultur die Tragik und das Drama kennen, hat sich das gleiche in der arabischen Kultur nicht entwickeln können. Bouman vergleicht zuletzt die Prinzipien des Geschichtsverständnisses bei Ibn Ḥaldūn und bei Augustinus und kommt zum gleichen Schluss, den er bereits an anderer Stelle<sup>256</sup> gezogen hat: Es besteht ein unterschiedliches Verständnis der Allmacht Gottes unter den Stichworten Badr (Allah) und Golgatha (Vater Jesu Christi).

<sup>253</sup> *Der Islam und die europäisch-abendländische Kulturtradition – unvereinbare Gegensätze?*, S. 116-126.

<sup>254</sup> „Jedes Geschehen und jede Zeit wird atomisiert, das heißt, jedes Ereignis besteht aus getrennten Momenten, die nur aus dem Willen Gottes hervorgegangen sind und also nur durch seine Allmacht zusammengehalten werden.“ S. 122.

<sup>255</sup> „Also kennt die koranische Geschichtstheologie ... keine echten causae secundae.“ S. 123.

<sup>256</sup> Vgl. seine Darlegungen an anderer Stelle. 2.5.1., 6. Abschnitt.

#### 2.5.4. *Der gläubige Moslem zwischen Kulturschock und Akkulturation*<sup>257</sup>

Dieser Aufsatz wird ausführlich referiert im dritten Teil. Ich gehe deshalb hier nicht näher darauf ein. Erstaunlich ist die Klarheit der Aussagen bezüglich des islamischen Anspruchs bei gleichzeitiger Empathie für die Situation des muslimischen Migranten in einer westlichen Gesellschaft, die wir bei Bouman finden. Erstaunlich auch, wie er Entwicklungen vorausgesehen hat, die heute eingetroffen sind (Integrationsprobleme, Parallelgesellschaften, Moscheen als Lebenszentren).

#### 2.5.5. *Wollte Mohammed eine Gegenmoral zum Christentum schaffen?*<sup>258</sup>

Dies ist ein Aufsatz Boumans in einem Sammelband zum Thema Moral. Er zeigt auf, wie verkürzt es wäre, die gestellte Frage einfach mit einem Ja zu beantworten. Mohammed war vielmehr ein von seinem Gott Ergriffener, der sich zu seinen arabischen Volksgenossen gesandt wusste, um sie vor dem Gericht Gottes zu warnen. Mohammed bringt die Botschaft des einen Gottes, dem sich die Menschen verdanken und dem sie sich hingeben sollen. Die islamische Sittlichkeit gründet im Verzicht auf jegliche Anbetung von Dingen außerhalb Gottes. Da der Mensch Gottes Diener ist, muss er sein Leben dementsprechend ausrichten. Gottes Wille wird im Koran offenbart – auch bezüglich des alltäglichen Verhaltens. Es darf von diesen Geboten keine Abweichung geduldet werden. Gott bestraft die Frevler und belohnt die Guten (Dichotomie). Das hat er in der Vergangenheit getan (Prophetengeschichten), das wird er in Zukunft tun. Bouman sieht die Übereinstimmung zwischen christlicher und muslimischer Moral in vielen Dingen. Man dürfe deshalb nicht von einer Gegenmoral zum Christentum reden. Allerdings besteht s.E. der fundamentale Unterschied in der Feindesliebe. Während der Muslim wie Allah seine Feinde hassen soll, ja sie sogar bekämpfen darf, wird in der Bibel die Feindesliebe verkündigt, die sich wiederum von Gottes Feindesliebe ableitet, der seinen Sohn für die Frevler geopfert hat.

<sup>257</sup> Der Inhalt des Beitrags wird ausführlich referiert im Dritten Teil. Ein ähnlicher Beitrag von Bouman findet sich in: H. Geissler (Hg.), *Ausländer in Deutschland. Für eine gemeinsame Zukunft*, München 1983.

<sup>258</sup> In: R. Italiaander (Hg.), *Moral wozu?, Ein Symposium*, München 1972, S. 104-113.

## 2.6. Weitere Veröffentlichungen zum Thema Islam – Christentum

### 2.6.1. Der Glaube an den einen Gott im Christentum und im Islam<sup>259</sup>

Nachdem es in der ökumenischen Theologie des Dialogs zur Gewohnheit geworden ist, von den „drei monotheistischen Religionen“ (Judentum, Christentum, Islam) zu reden, untersucht Bouman das Verständnis des Monotheismus in diesen drei Religionen. Zunächst geht er auf die Bedeutung der *šahāda* und des *tauḥīd* im Islam ein. Danach befasst er sich mit dem Judentum, ausgehend vom *Shema Israel* (Dtn 6, 4). Er zeichnet die Entwicklung dieses Bekenntnisses im Judentum nach, um dann einen Vergleich zwischen dem Judentum und Islam vorzunehmen. Den ersten Teil schließt er ab mit Gedanken zum Glauben an den einen Gott im Neuen Testament.

Der zweite Teil dieser Studie ist der Trinität gewidmet. Zunächst referiert Bouman das islamische Verständnis der Trinität, um festzustellen, dass der Gottesbegriff über das Verständnis der Trinität entscheidet.

Der dritte Teil ist der Christologie des Koran gewidmet, die er dann der Verkündigung des Neuen Testaments gegenüberstellt.

Den Schluss der Studie bildet das Kapitel *Die theologische Bedeutung des Islam* mit der wichtigen Aussage, dass das Ringen um das richtige Verständnis der Trinität in der Kirche von der soteriologischen Grundfrage ausgeht, nämlich, ob Gott tatsächlich in dem Weg Jesu Christi selbst in der Geschichte handelt oder ob in Jesus nur ein Gesandter unter vielen anzutreffen ist.

### 2.6.2. Christen und Muslime – was sie verbindet und was sie trennt<sup>260</sup>

Bouman hat bei der Abfassung dieses Buches den interessierten Laien vor Augen. Er will auf die Herausforderung des Islam für den christlichen Glauben in der heutigen Zeit antworten. Das Buch ist eine Zusammenfassung verschiedener anderer uns vorliegender Referate und Aufsätze. Das Fundament des Islam wird beschrieben. Danach erfolgt der Vergleich des Sündenbegriffs im Alten, im Neuen Testament und im Koran. Bouman geht auf die Frage der Vergebung und Versöhnung in der Bibel und im Koran ein.

Aktuell ist das Kapitel *Abraham im Koran*. Bouman zeichnet das koranische Abrahambild nach, das er als amputiertes Bild beurteilt. Deshalb meldet er seine Zweifel am Unternehmen einer abrahamitischen

<sup>259</sup> *Der Glaube an den einen Gott im Christentum und im Islam*, Basel 1983.

<sup>260</sup> *Christen und Muslime – was sie verbindet und was sie trennt*, Gießen <sup>3</sup>2001.

Ökumene an. Im Weiteren enthält das Buch eine ausführliche Darlegung der Christologie des Islams.

Die koranische Polemik gegen die Trinität wird beschrieben. Bouman fügt einen Exkurs *Ist Gott der Dreieine?* ein, weil er damit rechnet, dass auch für manche christliche Leser die Sache mit der Trinität keineswegs selbstverständlich ist. Mit Gedanken über die Notwendigkeit und die Bedingungen für einen Dialog schließt das Buch.

### 2.6.3. *Leben mit fremden Nachbarn*<sup>261</sup>

„Eine These dieses Buches ist die Feststellung, dass eine auf dem Boden des Humanismus beruhende Ethik, oder die Leugnung der Ethik überhaupt, die Grundlage für eine in Frieden lebende multikulturelle Gesellschaft nicht liefern kann.“ So formuliert Bouman im Vorwort.<sup>262</sup> In einem ersten Kapitel zeigt er die Entwicklung der Ethik von Aristoteles bis in die Neuzeit auf und kommt zum Schluss, dass die humanistische Ethik kein gemeinsames Fundament kennt. Ebenso wenig kennt die Moderne eine allgemein verbindliche Ethik. Das führt zu einer Atomisierung der Gesellschaft. „Es ist meine These, dass eine in Wahrheit gut funktionierende Gesellschaft nur lebensfähig ist, wenn sie auf der Grundlage einer für alle Menschen bindenden und verpflichtenden Ethik aufgebaut ist.“<sup>263</sup> Ohne solche Ethik führt die Entwicklung statt zu einer multikulturellen Gesellschaft in eine Ghettogesellschaft, in der eine Gruppe egozentrisch neben der anderen lebt. In guten Zeiten wird man einander dulden, in Krisenzeiten einander beargwöhnen und bekämpfen.

Im zweiten Kapitel geht Bouman dem Zusammenhang von Religion und Ethik nach. Judentum und Christentum spielen, trotz Holocaust und gegenwärtiger Krise der Kirchen, eine wichtige Rolle in der Formierung einer multikulturellen Gesellschaft. Deshalb bespricht er nacheinander die Ethik des Alten Testaments/Judentums und des Neuen Testaments. Weil der Islam seit dem 2. Weltkrieg durch Migration nach Europa gekommen ist, gilt es auch diese Kraft nicht außer Acht zu lassen. Bouman bespricht deshalb die Ethik des Islam in den verschiedenen Ausprägungen bis hin zur Ethik der Muslimbruderschaft, die einen nicht geringen Einfluss in Europa hat. Da auch der Buddhismus durch Migration und durch europäische Neu-Buddhisten in Europa präsent ist, referiert Bouman die Ethik, die sich von ihm ableitet.

---

<sup>261</sup> Untertitel: *Die Rolle von Ethik, Kultur und Religion in einer multikulturellen Gesellschaft*, Gießen 1995.

<sup>262</sup> S. 7.

<sup>263</sup> S. 24.

Fazit: Die Inhalte der in Europa praktizierten Religionen weisen keine eindeutige gemeinsame ethische Basis vor, auf der eine in Frieden und Toleranz aufgebaute multikulturelle Gesellschaft funktionieren könnte. In einem dritten Teil geht Bouman dem Zerfall der Ethik in der westlichen Gesellschaft nach. Zustimmend zitiert er die Enzyklika *Veritas splendor* von Papst Johannes Paul II., dessen Diagnose des Zerfalls bei liberalen Katholiken und Protestanten gleichermassen auf heftige Kritik gestoßen ist. Die Werte, die sich aus dem Christentum ableiten ließen, sind in der Moderne verloren gegangen. Selbst in der modernen Musik ist der Zerfall der Ethik festzustellen.<sup>264</sup> Die unbegrenzte Freiheit führt zur Verhöhnung von Dingen, die für gewisse Gesellschaftsgruppen heilig sind. Gleichzeitig weiß die Gesellschaft nicht mehr mit dem Problem der Grenzen der technischen Machbarkeit umzugehen, etwa im Umgang mit dem (ungeborenen) menschlichen Leben. Zu beobachten ist eine Versachlichung der menschlichen Beziehungen, sowie als Folge ein Zerfall der Ethik der Ehe und die Vereinsamung des Menschen. Dies wiederum führt in einer multikulturellen Gesellschaft zu Konflikten mit konservativen Gruppen, insbesondere mit Muslimen, die ein völlig anderes Familienverständnis und Rollenverständnis von Mann und Frau haben. Hier kommt es entweder zur Anpassung oder zum Rückzug ins Ghetto. Interessant und leider höchst aktuell sind Boumans Aussagen zur zunehmenden Gewaltbereitschaft, in der sich oft Unbehagen oder Frustration austoben.<sup>265</sup>

In den Abschnitten IV bis VI geht Bouman auf die Frage nach dem Bösen ein, weil Ethik auch Abwehr des Bösen bedeutet. Nacheinander behandelt er die christliche, jüdische und islamische Sicht.

Das Schlusskapitel VII ist überschrieben: *Die multikulturelle Gesellschaft und der christliche Glaube*. Die multikulturelle Gesellschaft ist eine Wirklichkeit. Sie ist aber bisher nicht in der Lage, das Fundament einer gemeinsamen Ethik zu finden, weil die Gruppen und ihre ethischen Verhaltensweisen zu divergierend sind. Die Zeit des Umbruchs, in der sich diese Gesellschaft mit ihrer Umwertung aller Werte befindet, sollte höchste Aufmerksamkeit auslösen. Es geht nicht darum, dass jede Gruppe versucht, ihre Werte den anderen Gruppen aufzuzwingen. Für die Christen bedeutet das, in dieser Situation Zeugnis abzulegen von dem Gott, der seinen Sohn aus Liebe in eine verlorene Welt gesandt hat. Dieses Zeugnis geschieht als Aufruf zur Umkehr, zu Glauben und Liebe. „Nur so kann Dienst am Nächsten geleistet werden.“<sup>266</sup>

<sup>264</sup> Vgl. auch Bouman, *Ernest Ansermet über die Krise in Musik und Religion*.

<sup>265</sup> Vgl. *Fremde Nachbarn*, S. 59.

<sup>266</sup> S. 85.

## Dritter Teil

### DER THEOLOGISCHE KONTEXT

Bevor wir im Vierten Teil anhand einiger Themen der Dogmatik das Werk von Bouman referieren und in Bezug zu anderen Ansätzen bringen, werden wir den Standpunkt von Bouman darstellen, von dem aus er Islamwissenschaft/Religionswissenschaft betreibt.

Bouman beginnt seinen Vortrag *Das christliche Verständnis von Judentum und Islam*<sup>1</sup> mit dem Abschnitt: „Die christliche Botschaft als Standpunkt des Verstehens.“ In diesem Titel kommt seine theologische Haltung zum Ausdruck. Er versteht sich als Christ, wenn er Islamwissenschaft betreibt. Es gibt für ihn keine Standpunktslosigkeit, vielmehr ist seine Betrachtungsweise perspektivisch.<sup>2</sup> Er versucht einen sorgfältigen Blick auf den Islam zu werfen, indem er den Islam von seinen Quellen her

---

<sup>1</sup> Vgl. *Das christliche Verständnis von Judentum und Islam*, S. 29-45.

<sup>2</sup> Wie Hendrik Kraemer. Ausführlich referiert von Tim S. Perry, *Radical difference*, Waterloo 2001, S. 53-83. Vgl. die Ausführungen über Kraemer und dessen Einfluss auf Bouman in Exkurs 1 dieses dritten Teils. Zum Verzicht auf einen ‚Gottesstandpunkt‘ außerhalb der eigenen Wahrnehmung vgl. Heinzpeter Hempelmann, *Toleranz gegenüber dem Fremden*, in: Theologische Beiträge 3 (1995), S. 136-164. Zusammengefasst (JHB): Mit dem Stichwort „Gottesstandpunkt“ oder „Gottesperspektive“ benennt die analytische Philosophie eine erkenntnistheoretische Anmaßung des Menschen auf. Einen Gottesstandpunkt beansprucht, wer für seine eigenen Aussagen und Beobachtungen eine überlegene Einsicht unterstellt; wer meint, eine Position oberhalb der bedingten Standpunkte der Geschichte erreicht zu haben; wer behauptet, sich außerhalb der eigenen Traditionen und ihrer religiösen Bindungen stellen zu können. Vgl. ausführlich Hempelmann, *Wir haben den Horizont weggewischt*, Witten 2008, S. 131-150. Ders., *Intolerante Toleranz. Hans Küngs ‚Projekt Weltethos‘ als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche*. Theologische Beiträge 1 (2002), S. 20: „Genauso wenig, wie man über Mission disponieren kann, weil eben Mission auf einem Auftrag beruht, der nicht ins persönliche Belieben gestellt ist, genauso wenig ist es einem in seinem ganzen Denken und Wahrnehmen dem Evangelium verpflichteten und von ihm gleichermaßen gehaltenen Christen möglich, von dieser Relation einfach abzusehen. Die eigene Christus-Beziehung *remoto Christo* in Augenschein nehmen zu wollen, käme dem Versuch gleich, sich außerhalb seiner selbst stellen zu wollen. Kann man als Christ, d.h. ganzheitlich bestimmt durch ein persönlich verpflichtendes Gottesverhältnis, anders, denn aus diesem Verhältnis heraus auch wahrzunehmen, zu denken und zu urteilen? Kann man sich aus dieser nun wirklich buchstäblichen Bindung gedanklich heraus-reflektieren?“



analysiert. Dazu gehört die Kenntnis der arabischen Sprache, um die arabischen Quellen zu erforschen. Er betreibt seine Forschungen jedoch als Christ und nimmt für sich keinen neutralen Standpunkt in Anspruch. Wir können diese Haltung an verschiedenen Texten und an biografischen Stationen feststellen.

### 1. Herkunft. Einfluss der Biografie

Wie in der Biografie (Erster Teil Kapitel 1) erwähnt, ist Bouman in einem freidenkerischen, sozialistischen Haus aufgewachsen, wie übrigens auch Hendrik Kraemer.<sup>3</sup> Er war in einer Zeit des Konfessionalismus in Holland<sup>4</sup> nicht Christ von Geburt und Taufe an. Deshalb war er nicht eingebunden in eine definierte calvinistische Kultur. Seine Hinwendung zum christlichen Glauben geschah in der späteren Jugendzeit. Diese bewusste Hinwendung zum christlichen Glauben prägte vermutlich seinen Berufswunsch und führte ihn dazu, Theologie zu studieren. Man darf hier von einer Berufung sprechen.

Erfahrungen im Zusammenhang mit seiner Verhaftung durch die SS – für ihn die Erfahrung des Bösen und der Eigenliebe – lassen ihn erkennen, dass die Menschen die Verkündigung des Evangeliums brauchen. Im Studium der Theologie war Bouman von der dialektischen Theologie Karl Barths<sup>5</sup> und von Hendrik Kraemer beeinflusst, der von 1937-1947 eine Professur für Religionsgeschichte und Phänomenologie der Religionen in Leiden NL innehatte. Mit Kraemer verband ihn eine lebenslange Freundschaft und wir können annehmen, dass Bouman die Religionstheologie und Missionstheologie von Kraemer im Grundsatz bejahte, die dieser in verschiedenen Veröffentlichungen darlegte und in der ökumenischen Bewegung vertrat.<sup>6</sup>

Das Studium der Islamwissenschaft soll Bouman durch einen Anstoß von Kraemer aufgenommen haben. In geradezu weitsichtiger Art sagte Kraemer zu Bouman, es würde eine Zeit kommen, in der man die Kompetenz brauche, Christentum und Islam zu vergleichen. Der erste Doktorvater J.H. Kramers war Islamwissenschaftler. Nach dessen Tod vollendete

<sup>3</sup> A.Th. von Leeuwen, *Kraemer – Pionier der Ökumene*, Basel 1962, S. 9-10.

<sup>4</sup> Eine Milieustudie des 19. und 20. Jahrhunderts bietet Geert Mak in seinem Buch *Das Jahrhundert meines Vaters*, Berlin 2003.

<sup>5</sup> „Barths invloed is hierin vermeld: di was enorm.“ Brief von Jan A.B. Jongeneel an J.H. Buchegger.

<sup>6</sup> Zu Kraemer und seinem Einfluss, vgl. Exkurs 1.

Bouman sein Doktorat unter Prof. H.W. Obbink in Utrecht,<sup>7</sup> der wie Bouman reformierter Theologe und Islamwissenschaftler war.

## 2. Spuren

Bereits bei den Thesen, die Bouman seiner Dissertation<sup>8</sup> voranstellt, wird deutlich, dass er als Christ an die Arbeit geht. Wir sehen dies an These XI, in der er zur Verbalinspiration der Bibel Stellung nimmt oder an These XIII, in der er die Missionssituation vor Augen hat. Die Gotteslehre und die Möglichkeit der Offenbarung Gottes im Wort können als Motivation für seine Dissertation über den Charakter des Koran gesehen werden. Auch in seinen weiteren Publikationen wird deutlich, dass er die Beziehung von Kirche und Islam und umgekehrt vor Augen hat. Als Beispiele aus der niederländischen Zeit Boumans sind zwei Aufsätze in dieser Hinsicht typisch.

Im einen Aufsatz beschäftigt sich Bouman mit der aktuellen Situation in Nordafrika.<sup>9</sup> Er schildert die politischen Emanzipationsbewegungen gegen den Kolonialismus fair und mit Sympathie. Dass er dabei auch immer die Folgen für das Gegenüber von Islam und Christentum vor Augen hat, ist für ihn typisch. Zu Recht befürchtet er, dass die Kolonialgeschichte das Verhältnis von Christentum und Islam massiv belastet.

Der zweite Aufsatz ist dem Thema *Die Bibel im Koran*<sup>10</sup> gewidmet. Bouman konstatiert zunächst, dass die biblischen Stoffe zum größten Teil nicht direkt von der Bibel in den Koran gekommen sind, sondern durch außerbiblische Quellen geformt wurden. Dazu gehören nachkanonische, apokryphe Texte und Pseudepigraphien ebenso wie talmudische Auslegungen alttestamentlicher Texte und sogar manichäische Einflüsse. So sehr sich der Koran als Erfüllung der Bibel verstehen will, so wenig nimmt Bouman an, dass biblische Texte im Koran vorhanden sind. Es sind dort zwar Traditionen aus der Bibel zu finden. Diese sind jedoch bereits von jüdischen und christlichen Kreisen verformt worden und in dieser Gestalt zu Mohammed gelangt. Biblische Texte hat Mohammed vermutlich nicht vor Augen gehabt. So fehlen etwa die Schriftpropheten, die zentral zur Bibel gehören, im Koran völlig, obwohl sich der Islam als prophetische Religion verstehen will. Bouman fragt schließlich, was wohl geschehen

---

<sup>7</sup> Theologen in Utrecht in dieser Zeit: J.C. Hoekendijk, H.W. Obbink, Th.C. Vriezen, W.C. van Unnik, A.A. von Ruler u.a., Brief Jongeneel an J.H. Buchegger.

<sup>8</sup> Zweiter Teil, 1.1.

<sup>9</sup> *De huidige Situatie in Noord Afrika*, Zweiter Teil, 1.3.

<sup>10</sup> *De Bijbel in de Koran*, Zweiter Teil, 2.1.4.

wäre, wenn Mohammed damals mit Kirchen in Kontakt gekommen wäre, die eine treue Verkündigung des biblischen Kerygmas gepflegt und die ihn mit der Botschaft der Schriftpropheten, dem Christus der Schrift und der paulinischen Verkündigung bekannt gemacht hätten. Diese Fragen zeigen den Christen und Theologen in der Erforschung des Islam und weisen auf seine theologische Einstellung hin, in welcher der Bezug zum biblischen Kerygma und insbesondere die Theologie des Apostels Paulus als Grundlage gesehen werden können.<sup>11</sup>

### 3. Professur als missionarischer Auftrag in Beirut

Es war eine konsequente Weiterführung seines Weges, dass er 1960 nach Beirut ausreiste, um dort einen Lehrauftrag an der Near East School of Theology<sup>12</sup> zu übernehmen. Für ihn war dies keine rein akademische Aufgabe. Er wurde durch das Missionswerk seiner Kirche ausgesandt und hielt bei der Aussendungsfeier eine Predigt über Mt 28, 19-20. Er verstand sich demnach als Missionar, wenn auch im vorgeordneten Bereich, nämlich in der Ausbildung von Christen im Orient, damit diese zu einem kompetenten christlichen Zeugnis gegenüber den Muslimen finden. So sprach er vom Sendungsauftrag Gottes; vom geschuldeten Zeugnis des Evangeliums den Muslimen gegenüber; von der Liebe Christi, in der dieser Auftrag zu erfüllen ist, ohne ein „Machtwort“. In der Ausbildung sollte der Islam gründlich studiert werden, um zur Begegnung mit den muslimischen Mitmenschen zu befähigen.<sup>13</sup>

### 4. Professur als missionarischer Auftrag in Deutschland

Als Bouman 1969 nach Bochum berufen wurde, entstand unter anderem der Kontakt zum Orientdienst<sup>14</sup> in Wiesbaden. Willi Höpfner, der Leiter des Orientdienstes, lud Bouman regelmäßig zu Islam-Studienwochen nach Kaub ein. Dort unterrichtete Bouman Missionare im Heimaturlaub und zukünftige Missionare. Einige seiner Referate sind als Aufsätze vom Orientdienst veröffentlicht worden.<sup>15</sup>

In seinem Referat *Das christliche Verständnis von Judentum und Islam*, das er an Pfingsten 1983 in der Akademie Arnoldshain hielt, sieht Bouman

<sup>11</sup> Ausführlich geht Bouman auf den Apostel Paulus ein in *Der Islam zwischen Judentum und Christentum II*, S. 57-68.

<sup>12</sup> <http://www.theonest.edu.lb>.

<sup>13</sup> Exkurs 2, Vorbemerkung.

<sup>14</sup> [www.orientdienst.de](http://www.orientdienst.de).

<sup>15</sup> Veröffentlichungen im Überblick, Zweiter Teil, 2.5.

die Kernwahrheit der christlichen Botschaft in 1 Kor 15, 3-4. Er hält diesen Vortrag vor einer Zuhörerschaft, in der Juden und Muslime anwesend sind und ihre Beiträge präsentieren. Er behandelt das Judentum und den Islam mit großem Respekt, verzichtet jedoch nicht darauf, die Unterschiede zur christlichen Botschaft herauszuarbeiten. Er stellt fest, dass das Christentum beiden Religionen gegenüber „einsam“<sup>16</sup> ist, weil beide die Kernwahrheit von 1 Kor 15, 3-4 ablehnen müssen. Bouman meint jedoch, dass auf dem Christentum die Verpflichtung liegt, an diesem Bekenntnis festzuhalten, das die Verkündigung des Heilshandelns Gottes darstellt, die in Jesu Erniedrigung zum Tod als solche die Erhöhung sieht. Das Ineinander von Erniedrigung und Erhöhung ist die Selbstoffenbarung Gottes, die den Menschen Sühne und das Leben bringt.

Weitere Veröffentlichungen bestätigen die Beobachtung, dass er über den Islam im Vergleich zur christlichen Kernbotschaft schreiben will.<sup>17</sup> Es ist ein Anliegen Boumans, in wissenschaftlicher Genauigkeit die verschiedenen Aspekte des Islam zu beschreiben und daneben zu versuchen, diese Erscheinungsformen von der christlichen Theologie aus zu bewerten.<sup>18</sup>

Ich greife exemplarisch das 1980 veröffentlichte Buch *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*<sup>19</sup> heraus. Der Titel ist Programm.

<sup>16</sup> *Das christliche Verständnis von Judentum und Islam*, S. 44 (Zweiter Teil, 2.3.6).

<sup>17</sup> „Die wissenschaftliche Arbeit ist für jedes Verständnis des Islam eine notwendige, unumgängliche Vorbedingung. Wenn man aber in den Ländern des Islam entweder wohnt, arbeitet oder nur umherreist, dann wird man sofort die Überzeugung bekommen, dass eine neutrale Begegnung mit dem Islam nicht möglich ist, weil sich in den Gesprächen mit den Muslimen sofort die Wahrheitsfrage anmeldet, wenn der Gesprächspartner bemerkt, dass man aus dem Westen, d.h. für ihn aus der christlichen Welt, kommt. Deshalb soll eine existentielle Begegnung des Islam auch die theologische Frage umfassen, wie sich die Auseinandersetzung zwischen diesen Religionen in der Geschichte gestaltet hat und wie sie sich jetzt unter den neuen Verhältnissen gestalten wird. Leider haben sich diese zwei Methoden getrennt voneinander entwickelt, wie ich meine, zum Schaden beider Methodik“: Willi Höpfner (Hg.), *Christentum und Islam*, Band 6, Wiesbaden 1975, Buchumschlag (Hervorhebungen JHB).

<sup>18</sup> „Wenn nun dieser christlich-theologische Versuch sich so gestaltet, dass der Muslim trotz der christlichen Fragestellung dennoch seinen eigenen Glauben darin wieder findet, dann kann dieser Versuch als gelungen betrachtet werden; er ist dann der erste Schritt zu einer Diskussion, in der nicht nur gegenseitige Freundlichkeiten zwischen Personen gewechselt werden, sondern sie soll eine Aufforderung sein, um zuerst unter Christen, aber auch mit dem Muslimen den grundlegenden Ernst der letzten Wahrheitsfragen zu erörtern.“ Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. Zweiter Teil, 2.2.

Sowohl die behandelten Themen wie die Strukturierung der Kapitel weisen auf den Anlass dieses Buches hin, den er im Vorwort beschreibt, nämlich die wachsende Zahl muslimischer Gastarbeiter in Deutschland, die eine Herausforderung sind, den Islam kennen zu lernen. Bouman meint, man stehe mit dem Islam einer Religion gegenüber, auf die man nicht ohne weiteres eine eindeutige Antwort geben könne. Dieses Buch soll nach Boumans Absicht eine Hilfe sein für alle, die mehr als ein bloß oberflächliches Interesse am islamischen Mitbürger haben, sondern ihm wirklich begegnen wollen. Weil eine Begegnung nur dann eines Menschen würdig ist, wenn sie den anderen in seiner vollen Identität akzeptiert, ohne dabei die eigene zu verleugnen oder zu vertuschen, vermittelt Bouman Informationen sowohl über den Islam wie über die biblische Religion.

Die Themen werden in diesem Buch jeweils in drei Schritten entfaltet: 1. die alttestamentlich-jüdische, 2. die neutestamentliche und 3. die islamische Traditionskette. Bouman geht insofern selektiv vor, als er die für das Christentum wesentlichen Themen behandelt. Zentral sind ihm Offenbarung und Soteriologie. Der Untertitel des Buches *Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion* zeigt, dass er vom christlich-westlichen Verständnis des Islam ausgeht, das im Islam nicht die Urreligion der Menschheit sieht, sondern eine nach-biblische Religion.

## 5. Gesellschaftsrelevante Fragestellungen

Bouman wird verschiedentlich als Experte zur Mitarbeit in Arbeitsgruppen angefragt, die sich mit Ausländerfragen beschäftigen.<sup>20</sup> Das Zusammenleben mit fremden Nachbarn<sup>21</sup> hat ihn bis zuletzt beschäftigt. In seinem Aufsatz *Der gläubige Moslem<sup>22</sup> zwischen Kulturschock und Akkulturation*, veröffentlicht in der Aufsatzsammlung von Rolf Italiaander, *Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit<sup>23</sup>* legt er ausführlich dar, aus welcher Kultur der gläubige Moslem nach Deutschland kommt. Dabei vertieft er Gedanken, die er bereits 1975 in einem Sammelband des

<sup>20</sup> *Christentum und Islam in der Begegnung. Gemeinsamkeiten und Gegensätze*, 1983. *Der gläubige Moslem zwischen Kulturschock und Akkulturation* 1983. Dazu Mitarbeit in kirchlichen Arbeitsgruppen.

<sup>21</sup> Der Titel eines seiner letzten Bücher, veröffentlicht 1995 (Zweiter Teil 2.6.3.).

<sup>22</sup> Die Schreibweisen Moslem/Muslim erscheinen bei Bouman und bei anderen Autoren nach keinem festen Schema. Die arabische Lautung wird von den Muslimen selbst bevorzugt.

<sup>23</sup> Frankfurt 1983.

Orientdienstes unter dem Titel *Die Eigenart der arabisch-islamischen Psyche*<sup>24</sup> veröffentlicht hat.

Der Aufsatz *Der gläubige Moslem zwischen Kulturschock und Akkulturation* wird hier zusammengefasst, um zu zeigen, wie Bouman mit Fachwissen und zugleich mit Empathie aufziehende Probleme beschreibt, die heute nach über 25 Jahren tatsächlich bestehen, nämlich die Ausbildung von gefestigten Parallelgesellschaften, in denen Muslime versuchen, inmitten der westlichen, pluralistischen Gesellschaft ihre Religion und Kultur zu bewahren.

Der gläubige Moslem steht seit seiner Jugend auf dem festen Fundament des islamischen Glaubensbekenntnisses, der *šahāda*. In jeder Situation seines Lebens hat er dieses Bekenntnis aufgesagt. Der durch dieses Bekenntnis geprägte Glaube hilft ihm, sein Leben zu bewältigen. Das Gebet in der Moschee, das er zusammen mit Glaubensgenossen vollzieht, ist für ihn eine Glaubenserfahrung. Er beugt sich in Ehrfurcht vor Gott und spricht *allāhu akbar*. Das alles vermittelt ihm den Sinn des Lebens. Dazu kommt die Geborgenheit in der Großfamilie. Alle Mitglieder der Familie wissen, dass sie zum Gehorsam gegenüber der *šarīʿa* verpflichtet sind. Die *šarīʿa* ermöglicht es ihm, seine Großfamilie in einer sinnvollen Ordnung zusammenzuhalten, in der jedes Mitglied seine festgelegten Rechte und Pflichten hat.<sup>25</sup> Alle Mitglieder der Großfamilie wissen, dass sie auch innerhalb der islamischen Gesamtgemeinde, der *umma* geborgen sind. Diese Geborgenheit wird dadurch ausgedrückt, dass der Moslem am Ende des Gebets in der Moschee mit den anderen Muslimen den Friedensgruß austauscht. Der Koran hat der Gemeinschaft mit der Almosensteuer *zakat/zakāh* eine materielle Basis gegeben. Schließlich weiß der Moslem, dass er nach seinem Tod zusammen mit Mohammed geborgen ist bis zum Tag seiner Auferstehung in der Hoffnung, von Allah ins Paradies gebracht zu werden.<sup>26</sup>

Religionspsychologisch betrachtet hat der Moslem ein Superioritätsbewusstsein.<sup>27</sup> Der Koran, der in der Moschee und im Radio regelmäßig rezitiert wird, gibt ihm dieses Bewusstsein. Zuoberst in der Geschichte stehen die Muslime, umfassend in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: *Vergangenheit*, denn sie anerkennen alle von Allah gesandten

<sup>24</sup> Zweiter Teil, 2.5.1., 7. Abschnitt.

<sup>25</sup> Vgl. H. Kraemer, *World Cultures and world religions: The coming dialogue*, Cambridge 1960, S. 108 zur *šarīʿa*: „The finalized system ... was too rigid even in the Middle Ages, but still it has the status of being the obligatory ideal of Muslim society if it wants to be ... a community obedient to Allah's will.”

<sup>26</sup> Bouman, *Der gläubige Moslem*, S. 57-58.

<sup>27</sup> S. 58. Vgl. H. Kraemer, S. 107.

Propheten samt ihrer monotheistischen Verkündigung; dazu gehören Abraham, Mose und Jesus. *Gegenwart*, denn Mohammed, das Siegel der Propheten hat ihnen das Gotteswort, den arabischen Koran gebracht und sie sind die von Allah auserkorene vollendete Religion und die beste Gemeinde unter den Menschen. *Zukunft*, denn wenn sie glauben und auf Allah vertrauen, wird ihnen Allah zum Sieg verhelfen und sie ins Paradies bringen.

Als weitere Komponente gilt es zu beachten, dass der Islam von Anfang an in Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum stand. Die Spuren dieser Auseinandersetzungen finden sich im Koran und in den *ḥadīṭ* (Pl. *ahādīṭ*). Sie lassen die Aussagen über Juden und Christen und auch das Verhalten Mohammeds ihnen gegenüber ambivalent erscheinen. Als Angehörige des Buches (*ahlu l-kitāb*) haben sie zwar eine Existenzberechtigung in der Gegenwart, befinden sich aber als Bürger zweiter Klasse (*ḍimmī*) unterhalb der besten Gemeinde, den Muslimen. Anlässlich der Vollendung der Gnade Allahs in der Zukunft werden sie keine Existenzberechtigung mehr haben, solange sie die Vollendung nicht anerkennen, die Allah durch Mohammed offenbart hat.

Eine erste Kränkung hat das islamische Selbstbewusstsein in der jüngeren Vergangenheit erlebt durch den Kolonialismus,<sup>28</sup> das Zusammenbrechen des osmanischen Reiches und die wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Errungenschaften der europäischen Kultur.<sup>29</sup> Zwar versuchten verschiedene führende muslimische Denker die Rückständigkeit der islamischen Länder durch Übernahme von Errungenschaften des Westens zu verbessern. Andererseits sahen sie jedoch auch die Gefahr, die der islamischen Kultur von Seiten des der westlichen Kultur innewohnenden Materialismus und Atheismus drohte. Die Lösung sahen sie im Versuch, die Einheit der islamischen Gemeinde gegen das Zerbrechen der islamischen Staaten voranzutreiben. Die unabdingbare Vorherrschaft des islamischen Gesetzes auf kulturellem und religiösem Gebiet sollte die Kraft geben, die guten Einflüsse der europäischen Kultur für den Islam dienstbar zu machen. Es kam in der Folge zu einer Re-Islamisierung in vielen Staaten, die bis heute andauert.<sup>30</sup> Der gläubige Moslem fand sich wieder eingebunden in einer Welt, die von der Superiorität des Islam

<sup>28</sup> S. 59. Vgl. Kraemer: "Both the superiority of the West in every respect and the inferiority of the Muslim world in every respect are what ought not to be. They are obscure and painful mysteries in the divine economy." S. 107-108.

<sup>29</sup> Vgl. Bassam Tibi, *Kreuzzug und Džihad*, München 2001. Ders., *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*, München 1994.

<sup>30</sup> Der sogenannte ‚arabische Frühling‘ 2011 führt nach heutiger Erkenntnis ebenfalls (zunächst?) zu einer Re-Islamisierung.

Zeugnis ablegte. Die reichen Ölvorkommen in islamischen Ländern interpretierte er als Zeichen Allahs, dass er seiner besten Religion zum Sieg verhelfen würde.

Nun kommt der Moslem als Arbeitnehmer in die industrialisierten Länder, deren Wirtschaftssystem er als von Allah nicht gewollt betrachtet. Er verdient sein Geld in einem System, das er aufgrund seines Glaubens nicht akzeptieren kann, denn er wurde gelehrt, dass einzig das auf islamischen Grundsätzen aufgebaute Wirtschaftssystem richtig ist. Einmal in der westlichen Welt angekommen, empfindet er auch das parlamentarische System als etwas Fremdes, denn die *umma* kennt als beste aller Gemeinschaften das politische System der Einheit, das der Einheit Gottes entspricht. Weil Gott in seiner Offenbarung keinen Pluralismus duldet, weil die *šahāda* aussagt, dass es nur einen einzigen Gott gibt und weil das Annehmen anderer Götter die unvergebbare Sünde ist, ist ihm der gesellschaftliche Pluralismus ein Verstoß gegen die Einheit von Offenbarung, Religion und Gemeinde. Die westliche Gesellschaft muss nach seiner Überzeugung im Chaos enden.

Wenn der gläubige Moslem von den Gedanken des Gründers der Moslembruderschaft<sup>31</sup> Hasan al-Banna<sup>32</sup> beeinflusst ist, weiß er, dass selbst die islamische Welt von allen islamfeindlichen Elementen gereinigt werden muss, damit danach ein einheitlicher islamischer Staat verwirklicht werden kann, in dem der Islam Dogma und Kultur, Volk und Land, Religion und Staat, Glauben und Handeln, Koran und Schwert umfasst. Er weiß weiter, dass angesichts der Krise anderer Kulturen Mission (*da'wa*, 'Einladung') angesagt ist. Der wahre Glaube soll in alle Kulturen getragen werden, weil das Wohlergehen nur erreicht wird, wenn die ganze Menschheit den Islam angenommen hat.

Mit diesen Glaubensüberzeugungen kommt der Moslem in den Westen. Eigentlich kommt er vor allem, weil er arbeiten und sich etwas ansparen will für den Rest seines Lebens in seiner Heimat. Er kommt aus einer Welt, in der die Religion einen imponierenden Prozess der Wiederbelebung erfährt und befindet sich plötzlich in einer Welt, in der die Säkularisierung die meisten Lebensbereiche umfasst und das Christentum kaum mehr eine prägende Kraft für die Mehrzahl der Menschen ist. Materiellen Wohlstand zu erwerben scheint für viele Menschen im Westen das einzige Ziel zu sein. Von einer Ehrfurcht gegenüber Gott im täglichen Leben spürt er nichts mehr. Er, der aus einer Großfamilie

<sup>31</sup> *Der gläubige Moslem*, S. 61. Zur Muslimbruderschaft vgl. Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, Frankfurt 2006, S. 94-128.

<sup>32</sup> Vgl. Gabriel Mark A., *Motive islamischer Terroristen*, Gräfelfing 2007, S. 48-50; Karsh Ephraim, *Imperialismus im Namen Allahs*, München 2007, S. 312-314.



kommt, sieht die Auflösung der Familie und bekommt Angst um seine Kinder. Er wird mit Ansichten und Slogans konfrontiert, die er vom islamischen Verständnis her nur ablehnen kann.<sup>33</sup>

Geborgenheit in dieser Situation findet er in der Moschee. Den Kontakt zur Kirche wird er nicht suchen, denn als Moslem glaubt er, dass die Christen einen falschen Glauben haben. Er nimmt vielleicht diakonische Hilfe an, aber wird eine weitere Gemeinschaft mit der Kirche ablehnen. Damit bildet sich von Anfang an, ob beabsichtigt oder nicht, eine religiöse Ghetto mentalität.<sup>34</sup>

Die im Gastland aufbrechende Ausländerfeindlichkeit wird das weitere tun. Der gläubige Moslem bleibt ein Fremdkörper, der in seiner Umwelt nicht verstanden wird. Das führt zu einem Kulturschock, der zweierlei Auswirkungen haben kann: Erstens kann der Moslem sich einer islamischen Missionsbewegung anschließen und dort Rückhalt finden. Er weiß, dass er in dieser säkularen Gesellschaft einen Auftrag zur *da'wa* hat. Zweitens kann er sich der Säkularisierung ergeben. Die Sorge um den Arbeitsplatz und um die Wege seiner Kinder, die sich durch die gesellschaftlichen Einflüsse vom Islam wegentwickeln, kann ihn zur Resignation führen. Er wird dabei nicht glücklich, sondern bleibt „in seiner Seele verwundet“<sup>35</sup> und würde sich, wenn er in seine Heimat zurückkehrt, dort auch nicht mehr heimisch fühlen.

Es ist erstaunlich, mit welcher Präzision und Empathie Bouman das Problem beschreibt. Er versucht, die Situation des Moslem zu verstehen, der mit seiner Migration in den Westen in eine für ihn fremde Welt kommt. Dabei verharmlost er den Anspruch des Islams keineswegs, sondern zeigt dessen Anspruch auf, die beste aller Religionen und Gemeinschaften zu sein.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> *Der gläubige Moslem*, S. 62.

<sup>34</sup> S. 63.

<sup>35</sup> S. 64.

<sup>36</sup> Am 20./21. Oktober 1982 nimmt Bouman an einer wissenschaftlichen Fachtagung der CDU zum Thema „Ausländer in Deutschland“ im Konrad-Adenauer-Haus in Bonn teil. Er hält dort ein Referat mit dem Titel: Christentum und Islam in der Begegnung. Gemeinsamkeiten und Gegensätze zweier Kulturen, in: H. Geissler (Hg.), *Ausländer in Deutschland. Für eine Gemeinsame Zukunft*, Band 2, München 1983, S. 101-106.

Bouman gibt einen Rückblick auf die Beziehung des Islam zu Judentum und Christentum zur Zeit Mohammeds und in der auf ihn folgenden Zeit. Dabei spricht er auch den Gegensatz an, der dadurch entstand, dass Juden und Christen sich weigerten, den Islam anzunehmen und dazu noch andere Glaubensvorstellungen pflegten, die der Koran nicht gut heißen konnte. Weil die Christen Mohammed nicht zustimmten, konnte die Brüderlichkeit im Glauben

nicht gesichert werden. Die Folge war eine scharfe Polemik gegen die Dogmen der Christen, die dem islamischen Grundbekenntnis widersprechen.

Bouman zeigt auf, dass der Islam seit Medina eine politische Religion ist, in der alle Lebensbereiche unter Allahs Gesetz gestellt werden müssen. Ge- und Verbot ordnen das Leben und führen zu einer Theokratie. Der Umgang des Islam mit Juden und Christen innerhalb des Machtbereichs des Islam ist geregelt (Sure 9, 30), ebenso die Aufteilung der Menschheit in drei Kategorien in absteigender Wertigkeit: Zuerst die Muslime, eine Stufe niedriger die Schriftreligionen (Juden/Christen) und zuletzt die Ungläubigen, denen nur die Hölle zusteht und mit denen Muslime keinen Umgang pflegen sollten.

Nach Mohammed entwickelte sich eine islamische Kultur, die gekennzeichnet ist von den Elementen Koran und Sunna. Neben dem richtigen Glauben ist die richtige Lebenspraxis wichtig. Das führt zu einem Rechtssystem, das alle Lebensbereiche durch Gebote und Verbote regelt (Koran, Sunna, Analogieschluss, Einstimmigkeit der Gemeinde). In dieser Gesellschaft nehmen Juden und Christen eine untergeordnete Position ein, da sie nicht an einer *civitas dei islamica* mitwirken können. Sie haben eine Kopfsteuer zu entrichten, müssen sich unterscheiden (diskriminieren) durch Kleidung und verschiedene Rechtsvorschriften, die nur ihnen gelten. Gewährleistet ist ihnen die Ausübung der eigenen Religion, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass sie der Sache des Islam nicht schaden und keine Muslime zu ihrem Glauben bekehren wollen.

Weiter spricht Bouman das Thema der Reislamisierung an, die z.T. eine Reaktion auf die Kolonialisierung ist. Dazu gehören speziell die Bewegung der Muslimbruderschaft und Khomeinis islamische Revolution im Iran mit ihren Auswirkungen auf andere islamische Völker. Die Reislamisierung, welche die Exzellenz der *umma* und der islamischen Religion im allgemeinen herausstellt, kann ein Hindernis in der Integration von muslimischen Menschen im Westen sein, der eine pluralistische Gesellschaftsform kennt, sowohl hinsichtlich der politischen Institutionen wie auch im Hinblick der aktiven und passiven Religionsfreiheit.

Boumans Analyse wird in der Diskussion von türkischen Teilnehmern vehement bestritten. Die Türkei, so wird ihm entgegen gehalten, sei nicht von Koran und Sunna bestimmt, sondern von Zivilgesetzen (Tatsächlich hat Atatürk das Schweizerische ZGB übernommen; JHB). Türken in Deutschland würden teilweise zu Sekten gehören, die in der Türkei verboten seien. Ein pakistanischer Islamwissenschaftler warnt davor, dass man die Gegensätze zwischen Christentum und Islam in den Vordergrund stellt. Das würde nur zu einer weiteren Desintegration der Türken in Deutschland führen und zu einer Radikalisierung. Unterstützung erhält Bouman vom Griechen Papalekas, der die Frage stellt, ob nicht gerade die Zunahme der islamischen Bevölkerung zum Problem der doppelten Loyalität führen könnte. Eine multikulturelle Gesellschaft sei deshalb mit Muslimen nur schwer zu verwirklichen.

Bouman stellt am Ende der Diskussion noch einmal heraus, dass er natürlich für ein friedliches Zusammenleben von Deutschen und Ausländern sei, dass es aber keinen Sinn mache, die Probleme, die aus Anspruch und Sendungsbewusst-

Ebenso klar zeigt er die Schwäche einer (westlichen) Gesellschaft auf, die jeglichen Transzendenzbezug verliert und sich auf keine gemeinsamen Werte mehr einigen kann. Sie wird gegenüber den Entwicklungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ziemlich hilflos agieren. Bouman spricht in diesem Aufsatz nicht vom Auftrag der Kirche gegenüber Muslimen. Er hat den Aufsatz zwar zunächst in Zeitschrift *Katholische Bildung* veröffentlicht. Verbreitung fand er aber in einem vom Fischer-Verlag herausgegebenen Sammelband.

## 6. Zusammenfassung

Wir haben in dieser Einführung festgestellt, dass Bouman als Christ und Theologe versucht, sich dem Islam zu nähern. Er will zunächst mit allen ihm zur Verfügung stehenden islamwissenschaftlichen Mitteln den Islam verstehen und darstellen. In der Begegnung und in der Auseinandersetzung mit dem Islam nimmt er den Standpunkt des christlichen Glaubens ein und will die Frage nach der Wahrheit, die ihm vom Muslim gestellt wird, aufnehmen. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass Bouman auch als Religionswissenschaftler eine missionarische Grundhaltung behält. Er will zunächst der Kirche im Orient und dann auch der Kirche im Westen dienen und sie für die Begegnung mit Muslimen befähigen. Dass er bis zuletzt Bibelwochen gehalten und regelmäßig gepredigt hat, weist hin auf seine bewusst kirchliche Existenz. Daneben engagierte er sich auch in Gremien, welche gesellschaftsrelevante Fragen diskutierten und fiel dort durch Sachkenntnis und Empathie auf.

---

sein des Islam herrührten, einfach zu leugnen. Eines stehe für ihn fest: „Wir brauchen überhaupt nicht darüber zu diskutieren, dass es eine christliche Toleranz geben muss und nicht nur eine christliche, es muss eine menschliche Toleranz geben, oberhalb der Grenzen der Religion und der politischen Überzeugung.“

Interessant dürfte auch hier sein, dass Bouman in seiner Beurteilung der Problemlage richtig lag. In der Türkei ist eine Reislamisierung zu beobachten durch die derzeitige Regierungspartei AKP. Die türkischen Muslime gehören heute nicht bloß zum „Sektenmilieu“, sondern werden vom türkischen Staat selbst unterstützt und finanziert. Die Integrationsdiskussion ist in europäischen Ländern in vollem Gang. Die Integration wird zumindest teilweise für gescheitert betrachtet, weil nicht erwünscht. Der Konflikt doppelter Loyalität ist bei einem Teil der muslimischen Bevölkerung Tatsache.

## Exkurs 1 HENDRIK KRAEMER

Bouman hat zu den Themen Religionstheologie<sup>1</sup> und Missionsverständnis selbst wenig geschrieben. Wo er es tat, ist eine Nähe zu Hendrik Kraemer zu erkennen, weniger in direkten Zitaten, als mehr in den Grundlinien des Verständnisses. Kraemer gab dem Theologen Bouman den Anstoß zur Islamwissenschaft. Ein Bild von Kraemer hing laut Aussage seiner Ehefrau bis zuletzt in seinem Studierzimmer. Eine zusammenfassende Darstellung des Lebens und der theologischen Ansichten Kraemers ist deshalb sinnvoll, auch um die Entwicklung des Missionsverständnisses der Ökumenischen Bewegung zu begreifen, die wir in Exkurs 2 darstellen werden. Wir haben hier nicht die Aufgabe, Kraemers Leben und Werk ausführlich darzustellen.<sup>2</sup> Es müssen einige Skizzen seines Lebens und einige Grundlinien genügen.

### *Biografische Skizze*<sup>3</sup>

Hendrik Kraemer wurde 1888 in Amsterdam geboren. Im Kindesalter wurde er zum Waisenkind und wuchs zunächst bei idealistischen Sozialisten, die einen Hang zum Anarchismus hatten, auf. Danach wurde er in ein Waisenhaus gebracht, das streng calvinistisch und mit unmenschlicher Zucht geführt wurde. Dennoch begann Kraemer in dieser Zeit die Bibel zu lesen und fand dadurch zum christlichen Glauben. Nach der Schule (1905) trat er in die Missionsschule von Rotterdam ein, die er 6 Jahre besuchte. Ab 1911 begann Kraemer das Studium der indonesischen Sprache und Literatur. Er kam mit dem Islamwissenschaftler C. Snouck Hurgronije<sup>4</sup> in Kontakt, der ihn förderte. Daneben besuchte er intensiv Vorlesungen in vergleichender Religionswissenschaft beim Religionswissenschaftler W. Brede Kristensen.

<sup>1</sup> Am ausführlichsten äußert sich Bouman im Aufsatz *Christ and the Religions* zur Frage des Verhältnisses des christlichen Glaubens und der nicht-christlichen Religionen; vgl. Zweiter Teil 2.5.2.

<sup>2</sup> Weiterführende Literatur von und über Kraemer: Kraemer, *Religion und christlicher Glaube* (engl. 1956), deutsch: Göttingen 1959; ders., *World Cultures and World Religions: The coming Dialogue*, Cambridge 1960; ders., *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*, deutsch: Zürich 1940; ders., *Weshalb gerade das Christentum?*, deutsch: Basel 1962; A.Th. von Leeuwen, *Kraemer – Pionier der Ökumene*, Basel 1962; Carl F. Hallencreutz: *Kraemer towards Tambaram. A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*, Uppsala 1966; Tim S. Perry, *Radical Difference. A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions*, Waterloo CA 2001.

<sup>3</sup> A.Th. von Leeuwen, *Kraemer – Pionier der Ökumene*; Tim S. Perry, *Radical Difference*, S. 3-35.

<sup>4</sup> „Einer der fähigsten Schüler von Professor S.H.“: van Leeuwen, S. 36.

Kraemer wurde Mitglied der Niederländisch Christlichen Studentenvereinigung (NCSV), die eine evangelistische Ausrichtung hatte. Kraemer suchte früh in einer niederländischen Gesellschaft, die unter den Reformaten konfessionell streng aufgeteilt war,<sup>5</sup> den Kontakt zu anderen Studenten. 1913 begegnete er John Mott, der treibenden Kraft hinter der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. Das motivierte Kraemer, in den Missionsdienst zu gehen. Nach einem Doktorat in Linguistik über ein javanisches Traktat aus dem 16. Jahrhundert, einem Literaturprodukt der volkstümlichen orthodox-islamischen Mystik, reiste Kraemer nach Indonesien aus, damals noch eine niederländische Kolonie. Es folgten vertiefende Studien über das Werk von al-Gazālī. Zwischenstation legte er in Kairo ein, um den Islam aus der Nähe kennen zu lernen. Er studierte an der al-Azhar-Universität und wohnte inkognito unter Muslimen. Unterricht genoss er durch einen sheikh. Wegen seines tiefen Verständnisses des Islams wurde er von den Muslimen sheikh Kraemer genannt.

In Indonesien stand er ab 1921 im Dienst der Niederländischen Bibelgesellschaft. Kraemer verstand sich als Missionar im Gewand eines Wissenschafters.<sup>6</sup> Er befasste sich gründlich mit der einheimischen Kultur, beobachtete mit Interesse und Sympathie das erwachende Nationalgefühl der Einheimischen, das auch die Kirche nicht unberührt ließ. Weil Kraemer die Resistenz des Islam gegenüber der christlichen Mission erkannte, setzte er sich für eine gründliche und zielbewusste Begegnung mit dem Islam ein. Kraemer unternahm es, für Missionare und einheimische Pfarrer Vorträge über den Islam zu halten. Dabei lebte er nach dem Grundsatz, unnötige Verletzungen der Gefühle der Muslime zu vermeiden und dennoch Dinge um der Wahrheit willen auszusprechen, selbst wenn diese für Muslime ärgerlich sein konnten. In diesen Jahren war Kraemer beschäftigt mit der Stärkung der einheimischen Kirche in Indonesien. Dazu gehörten die Einrichtung einer Theologischen Schule, die Suche nach einheimischen Formen von Evangelisation und die Inkulturation der Kirche.

1928 nahm Kraemer im Heimaturlaub an der Weltmissionskonferenz in Jerusalem teil. Hier wurde zum ersten Mal das Recht der Mission in Frage gestellt. Die Hauptgründe dieser Infragestellung sah Kraemer in den Auswirkungen eines theologischen Relativismus und dem Aufkommen der vergleichenden Religionswissenschaft in Europa und den USA. So wurde die Missions-Bewegung heftig mit der Frage nach dem Verhältnis von

<sup>5</sup> Sogenannte *Versäulung*, d.h. eine strenge Unterteilung unter den Konfessionen, auch unter den verschiedenen reformierten Kirchen.

<sup>6</sup> Kraemer war von seinem Wesen her stark auf Menschen gerichtet. Das unterscheidet ihn vom eher stillen Gelehrten Bouman.

Christentum und nicht-christlichen Religionen konfrontiert. Dabei suchte man nach allerlei Werten, welche den Religionen gemeinsam waren. Kraemer meldete sich nur einmal zu Wort mit der Bemerkung, die für ihn typisch war: Das Evangelium ist nicht ein Wert unter anderen, sondern die Botschaft des auferstandenen Herrn, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.<sup>7</sup>

Zurück im Missionsdienst stellte Kraemer auch für das damalige Britisch-Indien<sup>8</sup> fest, dass es nur wenig eigentliche ‚Mohammedanermision‘ gab und dass eine gediegene, auf gründliches Studium beruhende Kenntnis dieser Weltreligion vonnöten war. Kraemer betonte stets die alles umfassende Verpflichtung der Kirche gegenüber der Welt zur Verkündigung des Evangeliums. Dabei erkannte er die Grenzen der westlich geprägten holländischen Mission,<sup>9</sup> die es schwierig machte, eine einheimische Form des Christentums zu entwickeln. Für eine solche aber setzte Kraemer sich mit allen Kräften ein, auch weil er die politische Entwicklung in Niederländisch-Indien sehr genau beobachtete. Seine Gedanken zum Dienst des Missionars sind modern und bis heute aktuell: Er spricht von einem Neuüberdenken der Mission, ohne jedoch den missionarischen Auftrag preiszugeben. Die Mission habe ihre Berufung gegenüber dem westlichen Imperialismus wie gegenüber dem aufkommenden Nationalismus des Ostens.

1937–1947 übernahm Kraemer eine Professur für Religionsgeschichte und Phänomenologie der Religion in Leiden NL. Der Titel seiner Antrittsvorlesung lautete: *Die Wurzeln des Synkretismus*.<sup>10</sup>

Für die Weltmissionskonferenz von Tambaran von 1938 erhielt Kraemer den Auftrag,<sup>11</sup> ein Studienbuch zu schreiben, welches eine grundlegende Darlegung des Verhältnisses von Evangelium und nichtchristlichen Religionen beinhalten sollte. Je nach Standpunkt des Beobachters wird darin ein Rückschritt<sup>12</sup> auf dem Weg zum Dialog mit den Religionen gesehen oder eine Herausforderung zur Verkündigung des Evangeliums in einer Zeit der Verunsicherung.<sup>13</sup> Die Verunsicherung der Missionsbewegung durch den 1. Weltkrieg, das wachsende politische Bewusstsein

<sup>7</sup> Vgl. Van Leeuwen, S. 65.

<sup>8</sup> Dazu gehörte auch das heutige Pakistan und Bangla Desh.

<sup>9</sup> Viele in Indonesien wohnhafte Holländer waren gegen die Mission eingestellt.

<sup>10</sup> *De Wortelen van het Syncretisme*, s’Gravenshage 1937. Die Rede wurde am 3.12.1937 gehalten. Zum Synkretismus äußert sich Kraemer ausführlich in *Religion und Christlicher Glaube*, S. 379ff.

<sup>11</sup> Ein Auftrag von Mott, Oldham, Paton. Vgl. Van Leeuwen, S. 128.

<sup>12</sup> P. Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*, Frankfurt 1998, S. 57-69.

<sup>13</sup> Sauter G., *Heilsgeschichte und Mission*, Tübingen 1983, S. 138ff.

der Völker des Ostens, die aufkommende Religionswissenschaft, der Auftrieb des theologischen Relativismus hatten die Missionsbewegung zwar noch nicht blockiert, aber „es nistete sich neben der unerschütterten Glaubensgewissheit die Autorität der vergleichenden Religionswissenschaft ein.“<sup>14</sup> Kraemer versuchte mit seinem Buch *The christian message in a non-christian world*<sup>15</sup> dem bisher eher wenig reflektierten Missionsbewusstsein eine Orientierung am biblischen Denken zu geben. Die Gedanken des Buches, in denen Kraemer eine Diskontinuität zwischen dem ‚biblischen Realismus‘ und den nicht-christlichen Religionen vertrat, fanden noch wenig Eingang in die Überlegungen der Konferenzteilnehmer, hatten jedoch eine mittelfristige Wirkung.

Während der deutschen Besatzung Hollands nahm Kraemer aktiv am kirchlichen Widerstand teil. Wegen der Judenverfolgung, die auch zwei seiner jüdischen Professorenkollegen betraf, trat er mit 50 Kollegen von seiner Professur zurück. Er wurde von den Besatzern in ein Internierungslager gesteckt, in dem viele einflussreiche Personen einsaßen. Nach dem Krieg gehörte Kraemer dann zu den ersten Stimmen, die sich für eine Versöhnung zwischen den deutschen Kirchen und anderen europäischen Kirchen einsetzten.

1947 wurde er zusammen mit Suzanne de Dietrich mit der Gründung des Ökumenischen Instituts Bossey beauftragt, dessen erster Direktor er wurde. Nach drei Jahren ging er zurück in die Niederlande, wo er sich dem Lehren und Schreiben widmete. In dieser Zeit entstand die klassische Formulierung seiner Religionstheologie *Religion and the Christian Faith*.<sup>16</sup> In den kommenden Jahren bestand seine Tätigkeit v.a. im Engagement in der Ökumenischen Bewegung, in der seine Missionsauffassung zunehmend unter Druck geriet. Unermüdlich reiste, lehrte und schrieb er zu Fragen, welche die Kirche noch heute bewegen.<sup>17</sup> Am 11. November 1965 starb er in seinem Haus in Dribergen(NL). Stephen Neill ehrte ihn schon zu Lebzeiten mit den Worten: „Everything in the career of this outstanding man is paradoxical. He has never been a missionary; he went to Indonesia as an expert in languages and Bible translation on behalf of the Bible Society of the Netherlands. Yet no living man has exercised a deeper influence on missionary thinking. He is a layman. But no minister has had more to do with shaping the pattern of life of the Dutch Reformed Church. He is not a theologian. Yet he has read more theology than many of those who make it their profession, and by his writings and his work

<sup>14</sup> Quelle: Van Leeuwen, S. 130.

<sup>15</sup> Deutsch: *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*.

<sup>16</sup> Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*.

<sup>17</sup> Siehe Literaturverzeichnis mit den Angaben zu Kraemers Titeln.

as the Director of the Ecumenical Institute near Geneva he has influenced the theological thinking of many leaders of the younger generation.”<sup>18</sup>

*Kraemers theologische Entwicklung*<sup>19</sup>

Kraemer folgte in seiner phänomenologischen Behandlung der Religionen als ganze Systeme des Denkens und Lebens seinem Lehrer W. Brede Kristensen, der ab 1901 den Lehrstuhl für Geschichte und Phänomenologie der Religionen an der Universität Leiden innehatte. Kristensen grenzte sich von seinen Vorgängern insofern ab, als er Phänomenologie und Theologie der Religionen auseinander hielt und sich von jedem evolutionistischen Schema verabschiedete, das versuchte, die Religionen nach ethischen und anderen Kriterien in niedere und höhere Religionen einzuteilen. Von Kristensen übernahm Kraemer die holistische Betrachtungsweise der Religionen. Jeder Versuch, das Credo oder die Praxis einer Religion zu verstehen, muss diese im Ganzen ihrer religiös-kulturellen Matrix betrachten, in welchem Credo oder Praxis situiert sind und darf nicht mit einem evolutionären Schema operieren, das im übrigen geschichtlich und kulturell beeinflusst ist. Kraemer hielt zwar die phänomenologische Betrachtung und die Theologie der Religionen auseinander, war jedoch nicht so skeptisch bezüglich des Werts einer theologischen Betrachtungsweise der Religionen wie sein Lehrer Kristensen.

Diese zwei Voraussetzungen Kraemers in der Betrachtung der Religionen stehen diametral gegen die Auffassungen von W.E. Hocking<sup>20</sup>, der davon ausging, dass allen Religionen eine universelle Religion zugrunde liegt. Alle Religionen teilen nach Hocking einen gemeinsamen mystischen Kern: das Streben nach Wahrheit und Einzigartigkeit. Die missionarische Aktivität des Christentums bestehe demnach in der Suche nach Gelegenheiten von inter-religiösen Inspirationen und Verbesserungen in den Religionen. Es gehe darum, „each stimulating the other in growth toward the ultimate goal, unity in the completest religious truth.“<sup>21</sup> Das Christentum ist einzigartig bloß in seinem Ausdruck der unveräußerlichen religiösen Intuition.

Kraemer urteilte im Rückblick auf Hockings Ansichten, dass Religion und Christentum damit einfach zu immanenten Kultur-Phänomenen reduziert würden. Die letzte Konsequenz sei der Selbstmord der Mission und die Annullierung des christlichen Glaubens. Er betrachtete es als

<sup>18</sup> Zit. bei Perry, S. 35.

<sup>19</sup> Vgl. Perry, S. 45-51, und Hallencreutz, S. 79-120.

<sup>20</sup> Hocking (Hg.), *Rethinking mission* 1932: „universal religion has not to be established, it exists.“ S. 37, zit. bei Perry, S. 49.

<sup>21</sup> Zit. bei Perry, S. 49.



Illusion, dass eine Weltreligion geboren werden könne durch wohlwollende Konsultation und einmütige Übereinkunft.<sup>22</sup>

Indem wir auf die Betrachtung der Religionen und ihre Bewertung aus Sicht der biblischen Botschaft durch Kraemer zurückkommen, stellen wir fest, dass er mehr von Kristensen beeinflusst war in der holistischen Betrachtungsweise der Religionen als Systeme und weniger von Karl Barth. Mit Karl Barth und Emil Brunner stand er zwar in Kontakt, eher sympathisch-kritisch. Zu den Theologen, die ihn am meisten beeinflusst haben, gehören nach eigener Aussage der Apostel Paulus, Blaise Pascal, Kierkegaard und erst dann, jedoch weniger stark, Blumhardt und Barth. Kraemer schätzte Karl Barth als Theologen, aber er schloss sich seiner Ablehnung einer allgemeinen Offenbarung nicht an.

#### *Kraemers Religionstheologie*

Das frühe Werk *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt* war ein Auftragswerk Kraemers für die Missionskonferenz in Tambaran (Indien) 1938. Im Wesentlichen legt Kraemer hier seine Sicht des Verhältnisses der Religionen zueinander als ein Verhältnis der Diskontinuität dar.<sup>23</sup> Herausgefordert vom Säkularismus, von den Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus, den erwachenden Emanzipationsbewegungen der bisherigen Kolonialgebiete, die mit einem Erwachen der Religionen einher gehe, habe die Kirche zu erkennen, was Gott in Christo mit der christlichen Gemeinde gewollt hat, nämlich eine in Gott und seiner göttlichen Heilsordnung verwurzelte Gemeinschaft der Gläubigen zum Dienst und zur Errettung der Welt. Die apostolische Verpflichtung der Kirche sei es, der Welt Zeugnis abzulegen von Christus und seinem Reich.

Kraemer will zur Bibel zurückrufen, der einzig rechtmäßigen Quelle für die Kenntnis des christlichen Glaubens in seinem wesentlichen Gehalt. Die Bibel ist radikal theozentrisch. Von diesem Zentrum leitet sich alles ab. Mit Blaise Pascal<sup>24</sup> sagt Kraemer, dass es nicht um den Gott der Philosophen, sondern um den Gott geht, der sich in der Geschichte offenbart hat. Das Evangelium ist *die* Religion der Inkarnation. Was den christlichen Glauben ausmacht, ist eine unausdenkbare Tat der göttlichen Offenbarung, die in einem Augenblick der Geschichte geschah: Gott

<sup>22</sup> Kraemer, *Religion*, S. 222.

<sup>23</sup> Vgl. Perry, S. 53-63. Helfenstein, S. 58-62.

<sup>24</sup> B. Pascal: *Das Memorial*, in: *Pascal*, ausgewählt und eingeleitet von R. Schneider, Frankfurt 1954, S. 122: „Feuer: Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewissheit, Gewissheit, Empfinden: Freude, Friede. Gott Jesu Christi.“

wurde Mensch. Das ist Offenbarung und bleibt gerade darum für uns Menschen ein Geheimnis. Der allgemeine Widerspruch gegen die Inkarnation zu allen Zeiten ist nach Kraemer ein klares Anzeichen, wie vollständig verborgen Gottes Offenbarung bleibt vor dem natürlichen Auge des Menschen. Das Heil ist in der anstößigen Gestalt der Inkarnation verborgen.

Weiter ist das Evangelium die Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben und die Religion der Versöhnung (2 Kor 5). Feindschaft kann nur durch Versöhnung beendet werden und Gott allein kann das tun. Jede Selbstversöhnung wird in der Bibel als Selbstrechtfertigung und Fluchtbewegung des Menschen vor dem lebendigen Gott bloßgelegt. Kraemer geht davon aus, dass Jesus seine eigene Person und sein Werk als zentral in seiner Botschaft darstellt. Insofern ist es, laut Kraemer folgerichtig, dass das apostolische Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς lautet.

Für die Kirche und den einzelnen Christen ist es eine Frage von Leben und Tod, eine klare Vorstellung davon zu haben, was der christliche Glaube ist und was er bedeutet. Christsein kann nur heißen, sich mit seinem ganzen Sein dem Anspruch des Evangeliums auszuliefern. Grundlage des christlichen Lebens ist es, „sich des Herrn zu rühmen und sich seiner Gnade dankbar und demütig zu freuen.“ Das Christentum ist in sehr nachdrücklichem Sinn eine bezeugende Religion, weil sie die Religion der Offenbarung und des Zeugnisses ist.

Die nicht-christlichen Religionen sieht Kraemer als allumfassende Systeme und Theorien des Lebens, die in einem religiösen Grund wurzeln. Sie umfassen Kultus und Kultur, ja sogar die Strukturen von Gesellschaften. Der Christ als Zeuge muss sich ernst und positiv mit der Welt und ihren Lebenskreisen, also auch mit den Religionen befassen, weil Gott nicht von dieser Welt abgelassen hat. Das Verhältnis zwischen christlicher Botschaft und nicht-christlichen Religionen kann nur ein dialektisches Verhältnis von schroffem Ja und Nein sein. Diese Dialektik von Nein und Ja heißt nach Kraemer: Ein Nein im Licht der Offenbarung in Christus und ein Ja im selben Licht, welches in den Religionen ein tastendes Streben der Menschen und ihres Bedürfnisses nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes sieht.

Wie und wo offenbart sich Gott im religiösen Leben der nicht-christlichen Religionen? Kraemer beantwortet diese Frage, indem er die Begriffe einer natürlichen Theologie und einer allgemeinen Offenbarung aufnimmt und sie vorsichtig verwendet in Abgrenzung zu Thomas von Aquin einerseits und zu Karl Barth andererseits. Er bezieht sich auf den *sensus divini*-

tatis, den Calvin in seiner *Institutio*<sup>25</sup> beschreibt und hält ihn für eine selbstverständliche Arbeitshypothese für den religiösen Realismus der Bibel. Gleichzeitig schränkt Kraemer die Verwendung des Begriffs ‚Natürliche Theologie‘ ein und will ihr keinen Status einer *praeparatio* zugestehen. Eine natürliche Theologie, die das Evangelium als Erfüllung, als höchste Entfaltung und Blüte der religiösen Kräfte und Keime der Menschheit ansieht, würde den Charakter sui generis der Offenbarung in Christus verkennen und letztlich auch die anderen Religionen vereinnahmen.

Dieselben Vorbehalte hat Kraemer auch gegenüber der Rede von einer *Revelatio generalis*. *Revelatio generalis* kann nur bedeuten, dass Gott offenbarend durch die Werke der Schöpfung hindurch scheint und sich im Durst nach Wahrheit zeigt, der sich im Menschen auch in seinem Zustand verlorener Sündhaftigkeit regt, weil sich Gott zu allen Zeiten und in allen Völkern dauernd mit der Menschheit beschäftigt und mit ihr ringt. Diese allgemeine Offenbarung kann jedoch nur im Licht der speziellen Offenbarung entdeckt werden. Dabei ist es nicht möglich, systematische Angaben zu machen, wie und wo Gott sich in den anderen Religionen offenbart. Kraemer meint, dass der Mensch auch in seinem gefallenem Stand Gottes Kreatur bleibt, in dessen Herz Gott die Ewigkeit gelegt hat. Er weiß um Gott, sucht ihn und läuft zugleich von ihm weg (Dialektik des Menschen). Das bildet den Anknüpfungspunkt zwischen Gott und Mensch. Gottes Bemühen scheut selbst die Menschwerdung nicht, der Beweis für den Berührungspunkt mit dem Menschen.

Jede Religion ist der große Versuch der Menschheit, eine Auffassung von der Totalität allen Seins zu erarbeiten. Religionen sind wachsende und lebendige Wirklichkeiten, sogenannte Lebenstotalitäten.<sup>26</sup> Es geht nicht an, einzelne Aspekte einer Religion herauszuberechnen und als Werte im übergeordneten Sinn zu deklarieren oder gar in den Religionen die Spuren einer ‚natürlichen‘ Religion finden zu wollen.

Wie wird der Missionar sich gegenüber Menschen anderer Religionen verhalten? Zunächst meint Kraemer nach seinen Erfahrungen im Osten, dass es darum gehe, die einheimischen Kirchen zum Zeugnis zu befähigen und zu ermutigen. Im Lichte der dialektischen Lage allen religiösen

<sup>25</sup> Calvin, *Institutio*, I, 3, 1: „Dass der menschliche Geist durch natürliches Ahnungsvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit. Denn Gott selbst hat allen Menschen eine Kenntnis seiner Gottheit zu eigen gemacht, damit ja niemand den Vorwand der Unwissenheit als Entschuldigung anführe“; Übersetzung Otto Weber, München 1936.

<sup>26</sup> Shafique Keshavjee spricht von Holoparadigmen, in: *Interreligiöser Dialog und Verkündigung des Evangeliums*: <http://www.landeskirchenforum.ch/religionen> (24.11.2011).

Lebens können Anknüpfungspunkte nur in Antithesen gefunden werden. Anknüpfungspunkte sind eine Sache persönlicher, religiöser Feinfühligkeit. Der Missionar ist nach Kraemer so etwas wie ein religiöser Künstler. Er braucht ein unermüdliches Interesse an der Religion des jeweiligen Volkes und vor allen der Situation der Menschen. Mission orientiert sich an Gottes Ja und Nein. Jede Art von Überlegenheitsbewusstsein ist abzulegen.

Kraemers Darlegungen riefen bereits in Tambaran heftige Kritik hervor. Man kritisierte sein einseitiges Festhalten an der Diskontinuität. In den Folgejahren war die Geschichte der Missionstheologie, speziell die Beziehung zu den nicht-christlichen Religionen, geprägt von der Auseinandersetzung mit Kraemers Standpunkt.<sup>27</sup> Kraemer hat seine Position in späteren Publikationen, speziell 1956 in *Religion und christlicher Glaube* weiter geklärt und gefestigt.

In der Betrachtung der nicht-christlichen Religionen plädiert Kraemer für ein Streben nach Unvoreingenommenheit, sieht eine Neutralität jedoch als Unmöglichkeit an. Es gelte, kongenial in ein fremdes Universum einzutreten und eine Religion gemäß ihren eigenen Intentionen und Strukturen zu verstehen suchen. Eine Religion soll für sich selbst sprechen. In der Wertung einer Religion gibt es nach Ansicht Kraemers keinen universell anerkannten Standpunkt. Es gilt vielmehr seinen Standpunkt zu deklarieren. Dieser ist für den Christen klar: Er ist ein Jünger Jesu, in welchem Gott sich offenbart hat und ist deshalb in seiner Loyalität gebunden. Ein Christ hat nicht die Möglichkeit und das Recht, einen anderen Standort einzunehmen.

Eine universelle Essenz von Religionen zu vermuten, erachtet Kraemer als akademisches Konstrukt. Je mehr man in die einzelnen Religionen eindringe und sie in ihrer eigentümlichen Entität zu verstehen suche, desto mehr sehe man, dass sie Welten in sich selber sind, mit ihren eigenen Zentren, Achsen und Beschaffenheiten. Die gemeinsame Essenz entpuppt sich bei näherer Betrachtung als persönlich und kulturell eingefärbtes *summum bonum* des Betrachters.

Aus Kraemers Sicht besteht die Diskontinuität darin, dass die christliche Offenbarung die Krise jeder Religion ist. Es ist illegitim, von einem geradlinigen Übergang aus der Welt der Religionen in die Welt der christlichen Offenbarung zu reden, denn zum einen erfüllt Jesus viele höchste Hoffnungen und Bestrebungen der Religionen nicht, zum anderen fordert Jesus Christus einen radikalen Bruch im Ruf der Nachfolge. Das Wort

---

<sup>27</sup> Vgl. zum Ganzen, Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*. Vgl. Exkurs 2 zur Entwicklung der Missionstheologie der ökumenischen Bewegung.

vom Kreuz ist die Krisis jeder Religion. So sehr man Frömmigkeit in anderen Religionen bewundern muss, so sehr muss man ernst nehmen, dass gerade der Frömmste weit vom Reich Gottes weg sein kann.

Kraemer wendet sich auch gegen eine unreflektierte Gemeinschaft der Religionen. Gemeinsamer Einsatz darf nicht vortäuschen, dass man in den Grundfragen übereinstimmt. Das Klima muss durch Aussprechen und Aushalten der Differenzen klar und eindeutig sein. Gemeinsame Gottesdienste als Grundlage gegenseitigen Verstehens oder als Suche nach Gemeinsamkeit lehnt Kraemer als synkretistisch und als geistliche Quacksalberei ab. Es sei ein geistlicher Schwindel zu behaupten, dass man denselben Gott anbetet, den man abwechselnd Gott, Ram oder Allah nenne. Ein Christ kann und soll nur zu Gott beten, „dem Vater unseres Herrn Jesus Christus.“

Toleranz, biblisch fundiert, bedeutet nach Kraemer das Maßnehmen an der Geduld Gottes. Es ist nicht die Haltung des Lächelns über die Begrenztheit und Relativität der menschlichen Art, die Wahrheit in Worte zu fassen, wie sie in der Mystik und besonders im Hinduismus zum Ausdruck komme.<sup>28</sup> Im Prinzip sei das Christentum die einzig tolerante Religion, denn das Wesen des Evangeliums erfordere das.

#### *Kraemer und der Islam*

Man wird Kraemer nicht entgegenhalten können, dass er vom Islam nichts versteht. Aus seiner Biografie wissen wir, dass er sich gründlich informiert hat und zurecht als Experte gilt. Wie hat er den Islam beurteilt? Wie hat er sich zur Frage des christlichen Zeugnisses gegenüber Muslimen gestellt? Das interessiert im Zusammenhang unseres Themas besonders.

Bekannt geworden sind Kraemers Aussagen in seinem Buch *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*.<sup>29</sup> Kraemer sieht den Islam zwar als Ast am prophetischen Stamm des Judentums und Christentums. Indes sieht sich der Islam selbst als ursprüngliche Menschheitsreligion und ist deshalb von großem Selbstbewusstsein. Der Islam ist eine einfache Religion in ihrer Gottesidee, die deswegen gerade auf Aufklärungsphilosophen Eindruck machte. Als Religion ist der Islam oberflächlich, beurteilt nach seinen wesentlichen Komponenten und seiner Erfassung der Wirklichkeit. Er ist eine Religion, die fast keine Fragen und Antworten hat. Im Zentrum steht die Ergebung an Gott, den allmächtigen Herrn. Das Offenbarungsverständnis ist zwar Hauptthema seines theologi-

<sup>28</sup> Hier ist an das berühmte Elefantengleichnis zu denken oder an die Aussagen Gandhis zum Thema Toleranz.

<sup>29</sup> S. 193-202. Zugänglich in S. Raeder, *Antworten auf den Islam*, Neukirchen 2006, S. 154-164 (versehen mit einer Kommentierung).

schen Denkens, wobei es jedoch in erster Linie um eine Offenbarung Gottes in seinem buchgewordenen Wort geht. Der Koran beinhaltet eine Reihe unbeweglicher, göttlicher Worte, die den Platz von Gottes beweglichen Taten, seinem Reden, seinem Handeln durch den lebendigen Menschen Jesus Christus einnehmen. Das führt zu einer Versteinerung der Offenbarung und vermittelt gleichzeitig seinen Anhängern ein Gefühl von Wert und Dasein in absoluter Wahrheit. Dies ist eine erste Diagnose Kraemers.

Das zweite Zeichen der Oberflächlichkeit sieht er in der groben Vorstellung von Sünde und Heil. Zudem gebe es in der islamischen Theologie kaum so etwas wie eine Anthropologie. Letztlich müsse man von einer ereignislosen Beziehung zwischen Gott und Mensch reden. Der Mensch habe in der Beziehung von Gott zum Menschen keinen richtigen Platz. Gott wird bezeichnet als „Der, den jeder braucht, der aber selbst niemanden und nichts braucht.“

Die Macht des Islam sieht Kraemer in der Tatsache der ‚Einheit‘. Allah – der Einzige und Alleinige und seine eine *umma*. Der Islam ist radikal theozentrisch und hat ein kämpferisches Glaubensbekenntnis der Gruppensolidarität. Allahs Einheit und Einzigkeit, seine strenge Souveränität und seine alles überragende Allmacht brennen im Islam wie Gluthitze. Der Islam ist im überhitzten Grad theozentrisch.<sup>30</sup> Allahs Persönlichkeit verschwindet hinter der brennenden Hitze seiner Aspekte. Kraemer spricht von einem „potentistischen Gottesbegriff“. So kennt die Ergebung in Allah dieselbe Rücksichtslosigkeit. Der ideale Gläubige ist der sich absolut Hingebende. Der Islam ist eine Theokratie, also eine Gemeinschaft, die gleichzeitig religiös, politisch und sozial ist. So war der Islam schon in seiner Wiege eine Art von religiösem Imperialismus. Die weltliche Auffassung von Theokratie ist für islamische Denker keine Problematik. Sie bildet im theoretischen und praktischen Islam seit jeher das Rückgrat.

Diese summarische Darstellung von Kraemers Sicht des Islams muss hier genügen.

Interessant ist, wie Kraemer die Frage nach der missionarischen Begegnung des Christen mit dem Islam sieht. Wenn das Christentum dem Islam begegnet, dann trifft es nicht auf ein ganz Fremdes. Sie kennen einander von Beginn an. Dabei hat sich die Beziehung im Laufe der Zeit von Freundlichkeit zu Feindschaft gewandelt. Die Hauptkritik des Islam am Christentum betreffen dessen Zentrum, nämlich die Gottessohnschaft Jesu und seinen Kreuzestod. Es ist dem Islam geradezu eine Forderung,

---

<sup>30</sup> Bouman, *Gott und Mensch*, S. 4-5.

das Christentum zu verwerfen. Umgekehrt gilt, dass wer das Christentum annimmt, damit den Irrtum des Islam behauptet. Dazu kommen die bitteren Beziehungen zwischen islamischen und christlichen Völkern in der Geschichte, zuletzt im Kolonialismus, den die islamischen Völker als große, verwirrende Demütigung erlebt haben.

Kraemer sieht die Missionsbemühungen in den Gebieten des Islam in einer großen Krise. Solange die Kolonialmächte diesen Ländern demokratische Prinzipien aufzwingen, konnten Missionen dort wirken, gleichwohl ohne wirkliche Frucht, ja sogar mit der Folge, dass Mission von den Muslimen als Kolonisation oder Kreuzzug empfunden wurde. Im Wesentlichen geht es in einer neuen Begegnung zwischen Christen und Muslimen nicht um theologische Auseinandersetzungen. Theologisches Denken und Kenntnis des Islam sind zwar wichtig. Gefragt ist jedoch Kommunikation als wirkliches In-Kontakt-Treten miteinander.<sup>31</sup> Durch theologische Siege können keine Menschen gewonnen werden.

Als wenig verheißungsvoll erachtet Kraemer den Versuch, das Christentum dem moslemischen Geist als Bereicherung anzubieten, denn was der Koran über das Christentum sagt, ist nach dessen Ansicht abschließend und eben gerade nicht ergänzungsbedürftig. Es müssen neue Formen von Mission entwickelt werden. Dazu gehören Christen, die in diesen Ländern in weltlicher Funktion leben und arbeiten<sup>32</sup> ebenso vordringlich wie das Zeugnis der einheimischen Christen. Kraemer fordert eine gründliche Ausbildung der Missionare und praktizierte das selbst in seinen Jahren in Indonesien.

Grundsätzlich kann der Missionar nur geduldig erklären, was die Elemente im biblischen Realismus wirklich bedeuten und das Ergebnis abwarten. Ein bedeutsamer Punkt in der direkten Begegnung dürfte das Lesen der Bibel in einem Geist der Offenheit sein, wobei der Muslim als Mitmensch, nicht als Nicht-Christ behandelt werden soll. Die persönliche Berührung muss zeigen, wie man in jedem einzelnen Fall die Welt der Bibel aufschließen kann. Eine Darstellung des Christentums als ein System von Lehren ist nicht zielführend. Da der Islam im Wesen doktrinär ist, würde das nur zu Streit führen.

<sup>31</sup> Kraemer, *Die Lage der Islamischen Welt und die christliche Kirche*, S. 28-29.

<sup>32</sup> Heute werden solche Missionare als ‚Tentmaker‘ bezeichnet.

## Exkurs 2

### DIE ENTWICKLUNG DES MISSIONSGEDANKENS IN DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

#### *Vorbemerkung: Boumans Missionsverständnis*

Ausgehend von seiner Predigt über Mt 28, 18-20<sup>1</sup> aus Anlass seiner Aussendung nach Beirut kann sein Missionsverständnis skizziert werden. Grundsätzlich gilt, dass Bouman Theologie und Religionswissenschaft aus einer missionarischen Motivation heraus treibt. Er befasst sich mit dem Islam, weil er als Christ den Muslimen begegnen will.

Die Wahl des Locus classicus<sup>2</sup> der traditionellen Missionstheologie als Grundlage seiner Predigt ist ein Hinweis darauf, dass sich Bouman missionstheologisch in den Gedanken bewegte, die in ökumenischen Kreisen bis Uppsala 1968 vorherrschend waren. Stichworte:

- Die Kirche steht im Sendungsauftrag Gottes, der in seiner Liebe die verlorenen Menschen sucht.
- Mission beinhaltet Verkündigung und Begegnung der Not (Diakonie).
- Die Weitergabe des Evangeliums geschieht am besten durch einheimische Christen. Die westliche Kirche steht im Sinne des Subsidiaritätsprinzips diesen Christen zur Seite (Ausbildung).
- Erst gründliches Studium des Islam befähigt zum Zeugnis.
- Voraussetzung für nachhaltige Missionsarbeit ist die Begegnung mit Muslimen als Mitmenschen – ohne Machtwort.
- Mission hat im Fall des Islam auch eine apologetische Aufgabe, in der sie sich mit dem Anspruch des Islam auseinanderzusetzen hat, die höchste und abschließende Offenbarung zu sein.

Es ist angezeigt, einen Abriss der Entwicklung der Missionstheologie in den ökumenischen Organisationen darzubieten bis in die neueste Zeit. Dieser Abriss geschieht in der für diese Arbeit gebotenen Kürze. Gründlich hat Pius F. Helfenstein diese Geschichte dargestellt unter dem Aspekt des Dialogprogramms.<sup>3</sup> Zusätzlich ziehe ich Peter Beyerhaus hinzu,<sup>4</sup> der eine Geschichte der Missionstheologie unter dem Aspekt des sich wandelnden Bibelverständnisses bietet. Bouman hat sich selbst einige Male kritisch zum ÖRK geäußert.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Veritatem in Caritate 1960/III, S. 115-119.

<sup>2</sup> Eckhard Schnabel, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, S. 344-362.

<sup>3</sup> Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*, Frankfurt 1998.

<sup>4</sup> Beyerhaus, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Wuppertal 1996.

<sup>5</sup> *Der Glaube an das Menschenmögliche*; ders., *Der Haken steckt tiefer: Zur Theologie des Weltkirchenrates*.



*Geschichte*<sup>6</sup>

Pius F. Helfenstein bietet in seiner Monografie *Grundlagen des interreligiösen Dialogs* einen Überblick über die Entwicklung der Missionstheologie in den ökumenischen Gremien seit Edinburgh 1910. Seine Erkenntnisse sollen hier nicht im Detail wiederholt werden. Eine Zusammenfassung hilft jedoch aufzuzeigen, wie Bouman zu situieren ist. Helfenstein zeigt bereits mit der Einteilung seiner Arbeit, dass es eine Phase gegeben hat, welche die Zeit von 1910-1968 umfasste.<sup>7</sup>

*Edinburgh 1910*

Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh kam auf Initiative des Nordamerikaners John R. Mott zustande. Sein Anliegen war es, die Mission in den nicht-christlichen Ländern voranzutreiben. Um die Einheit unter den (evangelischen) Missionaren nicht zu gefährden, wurden in ekklesiologischen und lehrmäßigen Fragen keine Beschlüsse gefasst. Für diese Zeit kann man noch von einem ‚Hand in Hand‘ von christlicher Mission und Kolonisation sprechen. Begriffe wie Strategie und Welteroberung erfüllten das Denken in den westlichen Ländern. Die westliche Welt fühlte sich als christliche Welt schlechthin und man beanspruchte die Vorherrschaft in der Welt. In Edinburgh wurde dementsprechend von der Dringlichkeit zur Evangelisierung der Welt gesprochen, die Gott selbst aufgetragen hat und zu der jetzt auch eine Chance bestand. So wurde etwa über die Beziehung von Christentum zu den nichtchristlichen Religionen festgestellt: „Der Vergleich des Christentums mit den anderen Religionen hat uns in unserer Gewissheit bestätigt, dass es die absolute und endgültige Religion ist.“ Man will die Welt für das Christentum, die absolute Religion, erobern.<sup>8</sup> Vordergründig wird hier ein christlicher Optimismus vorgetragen. Gleichzeitig sah man sich in den sogenannten Missionsländern erstarkenden Religionen<sup>9</sup> gegenüber, ebenso wie einer zunehmenden Säkularisation in der modernen Zivilisation. Immerhin ergab eine Umfrage unter Missionaren zu interreligiösen Begegnungen ein relatives Recht der anderen Religionen. In der Auswertung vermied man jedoch den Ausdruck *praeparatio*

<sup>6</sup> Müller/Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Begriffe*, Berlin 1987. Artikel *Theologie der Mission* (Sundermeier). Artikel *Weltmissionskonferenzen* (Günter). Fahlbusch E., Lochmann J.M, Mbiti J. u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon*, 1985-1997 (3. Auflage). Digitale Ausgabe.

<sup>7</sup> Edinburgh bis Uppsala.

<sup>8</sup> Zit. bei Helfenstein, *Grundlagen*, S. 30.

<sup>9</sup> Helfenstein führt das Erstarken des Hinduismus an, S. 31-35.

*evangelii* für die anderen Religionen. Diesen Ausdruck wollte man ausdrücklich für die alttestamentliche Offenbarung vorbehalten.<sup>10</sup>

### *Jerusalem 1928*

Die Rahmenbedingungen für die christliche Mission hatten sich nach dem 1. Weltkrieg verschlechtert.<sup>11</sup> Man musste also das Besondere des Christentums ausweisen und damit eine Legitimation für christliche Mission leisten.

Mittlerweile war ein Aufschwung auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft zu verzeichnen, ebenso wie der wachsende Einfluss des sogenannten *Social Gospel Movement*. Es galt in Jerusalem zu klären, was das Spezifische am christlichen Glauben gegenüber den nichtchristlichen Religionen ist. Auf der einen Seite wurde betont, dass jegliche „Ungewissheit bezüglich des transzendenten Wertes dessen, was Christus ist, getan hat und für den Menschen gebracht hat“ der missionarischen Bemühung den Nerv abschneidet.<sup>12</sup> Andererseits fand sich eine Bereitschaft, auf die anderen Religionen einzugehen.

Man suchte aus diesem Grund nach den Werten in den anderen Religionen, was Kraemer, der sich nur ein einziges Mal an der Konferenz zu Wort meldete, zu eben jener Aussage provozierte: „Das Evangelium ist nicht ein Wert unter anderen, sondern die Botschaft des auferstandenen Herrn, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.“<sup>13</sup>

Im Ganzen gesehen kam es zu einem Nebeneinander zweier missions-theologischer Ansätze. Die Kontinentaleuropäer, speziell die deutsche Delegation, bemängelte die allgemeine Tendenz, die absolute Einzigartigkeit des Christentums aufzugeben und sah die Gefahr von synkretistischen Verschmelzungen.<sup>14</sup> Die Schlusserklärung zeichnete sich einerseits durch eine starke christologische Konzentration aus, andererseits wurde versucht, eine Brücke vom Christentum zu den anderen Religionen zu schlagen mit Sätzen wie: „Die Welt wurde durch das Wirken des Geistes Gottes auf das Kommen Christi vorbereitet.“ – „Wir gehen nicht zu den sogenannten nicht-christlichen Völkern, weil sie die schlechtesten der Welt sind und sie alleine in Not sind.“<sup>15</sup> Man fand jedoch keine Lösung für die anstehenden Fragen.

<sup>10</sup> S. 35-36.

<sup>11</sup> Zu den Gründen: Helfenstein, S. 39-42.

<sup>12</sup> Helfenstein, S. 46.

<sup>13</sup> Vgl. van Leeuwen, S. 65.

<sup>14</sup> Zu den Kritikern gehörten neben Kraemer Karl Heim und Julius Richter. Vgl. Helfenstein, S. 51.

<sup>15</sup> Zit. aus der Schlusserklärung von Jerusalem: Helfenstein, S. 51-52.

*Tambaram 1938*

Für die Weltmissionskonferenz von Tambaran von 1938 erhielt Kraemer den Auftrag, ein Studienbuch zu schreiben, welches eine grundlegende Darlegung des Verhältnisses von Evangelium und nichtchristlichen Religionen beinhalten sollte.<sup>16</sup> Wie bereits oben angemerkt, wird darin je nach dem Standpunkt des Beobachters<sup>17</sup> ein Rückschritt auf dem Weg zum Dialog mit den Religionen gesehen oder eine Herausforderung zur Verkündigung des Evangeliums in einer Zeit der Verunsicherung. Die Verunsicherung der Missionsbewegung durch verschiedene Entwicklungen hatte zwar die Missionsbemühungen noch nicht blockiert, aber „es nistete sich neben der unerschütterten Glaubensgewissheit die Autorität der vergleichenden Religionswissenschaft ein.“<sup>18</sup> Mittlerweile war jedoch der Einfluss der dialektischen Theologie spürbar. So hatte die Konferenz für praktisches Christentum in Oxford 1937 versucht, analog zur Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche Deutschlands (1934), das Christentum aus der starken Verflochtenheit mit der europäischen Zivilisation zu lösen und der Kirche ihre unabhängige und kritische Position zu geben.<sup>19</sup>

Kraemer versuchte mit seinem Buch *The christian message in a non-christian world*<sup>20</sup> dem bisher eher wenig reflektierten Missionsbewusstsein eine Orientierung am biblischen Denken zu geben. Die Gedanken seines Buches fanden jedoch wenig Eingang in die Überlegungen der Konferenzteilnehmer, hatten aber eine mittelfristige Wirkung.<sup>21</sup> Nach Helfensteins Analyse<sup>22</sup> entschied man sich schließlich zugunsten der Diskontinuität.

<sup>16</sup> Siehe Exkurs 1.

<sup>17</sup> Helfenstein, S. 53-69.

<sup>18</sup> Van Leeuwen, S. 130; Helfenstein, S. 39ff.

<sup>19</sup> Helfenstein, S. 54-55. Er sieht hier den Einfluss von Karl Barth. Kraemers Betonung der Diskontinuität darf m.E. nicht dazu führen, seine großen Verdienste um eine Inkulturation der Kirche in Indonesien zu verkennen. Vgl. ausführlich in der Biografie von van Leeuwen. Ebenso ist festzuhalten, dass Kraemer nicht einfach als Barthschüler zu bezeichnen ist. Vgl. Exkurs 1.

<sup>20</sup> Deutsch: Zürich 1940. *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*. Zusammenfassung bei Helfenstein, S. 58-62. Vgl. auch Kraemer, *Weshalb gerade das Christentum?*, Basel 1962.

<sup>21</sup> Van Leeuwen, S. 147. Helfenstein spricht von heftigen Reaktionen auf die Einseitigkeit, mit der Kraemer die Diskontinuität in Bezug auf die Wahrheitsfrage festhielt, S. 62. Anders Helfenstein, S. 67, der in der Schlusserklärung den Einfluss Kraemers entdeckt. Zitate aus der Schlusserklärung, ebd. S. 67-68; Helfenstein, Zusammenfassung, ebd. S. 69.

<sup>22</sup> Helfenstein, S. 66-69 (kritisch bedauernd). Anders Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*: „Hier vollzog sich ... eine Rückbesinnung auf das biblische Verständnis von Verkündigung.“ S. 449-450.

*Amsterdam 1948*

Die Gründungsversammlung des ÖRK<sup>23</sup> fand unter günstigen Auspizien statt.<sup>24</sup> Die Nachkriegszeit führte in den Kirchen zu einer neuen Aufgeschlossenheit für die Bibel als dem lebendigen Offenbarungswort Gottes. In christlichen Verbänden kam es zu einer regelrechten Wiederentdeckung der Bibel. Generalthema der Konferenz lautete: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.“<sup>25</sup> Es ist durchaus eine theologische Nähe zu Oxford 1937 und Whitby 1947 (Weltmissionskonferenz) festzustellen, auch in den Personen Hendrik Kraemer, Lesslie Newbigin, Henry van Dusen und Stephen Neill. Die Kirche wird im Wesentlichen als missionarische Kirche verstanden. Karl Barth verfasste dazu eine Schrift, die eine christozentrische Ausrichtung forcierte.<sup>26</sup>

Ob und wie Bouman diese Gründungsversammlung der ÖRK besuchte, konnte ich nicht feststellen. Wir dürfen aber annehmen, dass er die wichtigen theologischen Vorträge kannte. Am 1. Sept. sprach Barth vor dem Konvent der Reformierten Kirche der Niederlanden,<sup>27</sup> zu der Bouman gehörte.

*Willingen 1952*

In den fünfziger Jahren bewegte die Frage nach der ‚Missio Dei‘ die Ökumenischen Versammlungen und Missionskonferenzen. Karl Hartenstein<sup>28</sup> griff auf diesen altkirchlichen Begriff zurück.<sup>29</sup> Sein Anliegen war

<sup>23</sup> 1946 wurde das ökumenische Institut Bossey eröffnet. H. Kraemer war dessen erster Direktor.

<sup>24</sup> Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, S. 155.

<sup>25</sup> „Man’s disorder and God’s design.“ *Briefwechsel Barth/Visser’t Hooft*, Zürich 2006, S. 225.

<sup>26</sup> Karl Barth, *Die Kirche – die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus*. Helfenstein, S. 76: „In der Missionserklärung fehlte es nicht an thetischen Sätzen“. Aus dem Briefwechsel von Visser’t Hooft mit Barth geht hervor, dass man von Barth „entscheidende Hilfe“ erwartete. Man war also für Barths Anregungen offen. *Briefwechsel*, S. 225. Teilgenommen haben von deutscher Seite an der Konferenz weiter Ernst Wolf, Hans Joachim Iwand und Rudolf Smend.

<sup>27</sup> *Briefwechsel*, S. 232.

<sup>28</sup> Karl Hartenstein (1894-1952). Theologisch geprägt von Adolf Schlatter und Karl Heim, später von Karl Barth, dessen radikale Diastase Gottes, des „ganz Anderen“ zum Menschen und dessen Zeit-Ewigkeits-Dialektik ihn aber nicht befriedigten. Zu Hartenstein, vgl. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, S. 140-155. Gerold Schwarz, *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*, Stuttgart 1980.

<sup>29</sup> Beyerhaus weist nach, dass der Sache nach bereits Gustav Warneck (1834-

die Verortung der kirchlichen Mission in der göttlichen Mission. Der Begriff blieb unter Theologen strittig. Bald konkurrierten das heilsgeschichtliche<sup>30</sup> und das verheißungsgeschichtliche<sup>31</sup> Verständnis der *Missio Dei*. Nach den Ereignissen in China (kommunistische Machtergreifung und Gründung der kirchlichen Drei-Selbst-Bewegung) war eine gründliche Neubesinnung in der Missionstheologie vonnöten. Helfenstein stellt kritisch fest, dass in Willingen die Mehrheit nicht bereit gewesen sei, die Welt als direktes Gegenüber des Wirkens Gottes in Blick zu nehmen (verheißungsgeschichtliches Verständnis). Zu stark sei das heilsgeschicht-

---

1910) von der *Missio Dei* sprach. Im Unterschied zur späteren hermeneutischen Erschließung des Begriffs versuchte Warneck hingegen nicht, „prophetisch“ die Gegenwart Gottes in der heutigen Geschichte zu erspüren. S. 121.

<sup>30</sup> Helfenstein, S. 81. Die Differenzierung geht zurück auf Theo Sundermeier. Das *heilsgeschichtliche* Verständnis findet seine exegetische Begründung bei Oscar Cullmann. Grundlegend dafür ist das unterschiedliche Erwählungshandeln Gottes vor und nach Christus. Zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi setzt sich das Heilswerk Christi fort. Das von Gott bestimmte Mittel für die Sammlung der eschatologischen Heilsgemeinde, des Leibes Christi, ist die missionarische Bezeugung des Evangeliums in aller Welt. Ausführlich dazu: Beyerhaus, S. 144-153. G. Schwarz, S. 124ff. „Mission im Blick auf das Ende.“ Hartenstein und Freytag können als die Portalgestalten am Eingang dieser neuen Ära der Mission gesehen werden, die Wesen und Auftrag der Mission in der *Missio Dei* begründete und im Blick auf das Ende (Wiederkunft Christi) motivierte. Schwarz, S. 129.

<sup>31</sup> Das *verheißungsgeschichtliche* Verständnis der *Missio Dei* wendet sich gegen die Aufteilung der Geschichte. Hier ist nicht die Sendung des Sohnes oder die vom Heiligen Geist initiierte kirchliche Mission im Blick, sondern allein die Sendung Gottes selbst. Mission wird als Prädikat Gottes verstanden. Gott macht sich selbst bekannt. Die Versöhnung gilt der ganzen Welt. Gott ist weltweit missionarisch am Werk – auch an der kirchlichen Mission vorbei. Seit Uppsala 1968 wurde dieser Ansatz zur Legitimation, Gottes Wirken in (auch marxistischen) Befreiungsbewegungen etc. zu sehen. Zur kontextuellen Hermeneutik kritisch, vgl. Beyerhaus, S. 209ff; positiv Helfenstein, S. 88ff, der bedauert, dass in Willingen keine neuen Schritte in Richtung des verheißungstheologischen Verständnisses getan wurden. Zu stark sei in Willingen die Kraemersche Richtung mit ihrem heilsgeschichtlichen Verständnis der *Missio Dei* vertreten gewesen, als dass nachhaltig vom Ansatz der Diskontinuität abgerückt worden wäre. Verwandt mit dem verheißungsgeschichtlichen Verständnis der *Missio Dei* ist die Apostolatstheologie von J.C. Hoekendijk, der formulierte, die Kirche sei nur Gottes apostolisches Instrument, während die ganze Welt im Werden sei, eingeschlossen in Gottes Apostolat. Ziel der Mission sei die Humanisierung der gesamten Welt, was viel mehr sei als das persönliche Heil, vgl. Helfenstein, S. 85-86.

liche Missionsverständnis gewesen.<sup>32</sup> Von anderer theologischer Warte aus kann festgestellt werden, dass in Willingen zwar eine positive, wenn auch kritische Haltung zu den Kulturen der Völker für die Kirche gefordert wurde, jedoch vor einer „religiösen Relativierung und Synkretismus“<sup>33</sup> gewarnt wurde.

In den fünfziger Jahren wurde die Langzeitstudie *Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube* in Angriff genommen. Die Absicht der Studie war es, den Kirchen in Asien und Afrika eine Orientierung an die Hand zu geben, wie sie den Menschen nicht-christlichen Glaubens begegnen können. Denn, so meint Helfenstein<sup>34</sup>, der Kraemersche Ansatz habe die Kirchen an vielen Orten in die gesellschaftliche Isolation geführt. In zahlreichen Studienzentren wurden die nicht-christlichen Religionen erforscht und Kurse für Pfarrer und Missionare angeboten. Die theologische Grundlage, auf die sich diese Studie abstützen sollte, war jedoch wenig definiert. Man rückte nur bedingt vom Kraemerschen Ansatz der Diskontinuität ab. Allmählich jedoch begann sich der verheißungsgeschichtliche Ansatz durchzusetzen, der meinte, dass Gott „auf vielerlei Weise, durch die religiösen und säkularen Bewegungen unserer Zeit ... die Menschen“ instand setze, den wahren Sinn des „Heils in Christus zu erkennen.“ An der 3. Vollversammlung des ÖRK in New Dehli 1961 wurde dieser Ansatz vertieft.

#### *Rezeption in Nordamerika und Europa*

Das verheißungsgeschichtliche Verständnis der *Missio Dei* fand v.a. bei westlichen Theologen Anklang. Sie glaubten darin ein Instrumentarium gefunden zu haben, um die fortschreitende Säkularisierung und die wirtschaftliche Entwicklung in ihren Ländern theologisch positiv zu deuten.<sup>35</sup> Verschiedene Studien zeugen vom Versuch, in dieser Entwicklung Gottes Wirken zu erkennen. Manche gingen davon aus, dass es nur eine unteilbare Geschichte gebe, dass Gott direkt mit der Welt handle und seine primäre Beziehung der Welt gelte. Diese stehe im Brennpunkt des Planes Gottes, nicht aber die Kirche. Die Kirche sei lediglich ein Postscriptum.<sup>36</sup> Bedingt durch diese theologische Vorentscheidung konnte der Säkularisie-

<sup>32</sup> Helfenstein, S. 88, führt Warren an, der „gänzlich unberührt von Einflüssen des verheißungsgeschichtlichen Verständnisses der ‚Missio Dei‘ ... das Kreuz zum Ausgangspunkt seiner theologischen Reflexion ... (machte) ... und daraus eine die Kirche verpflichtende Missionstheologie (entwickelte).“

<sup>33</sup> Helfenstein, S. 90.

<sup>34</sup> Ebd., S. 96.

<sup>35</sup> S. 109-114.

<sup>36</sup> *Die Kirchen für die Welt*, zit. bei Helfenstein, S. 111.

rungsprozess weitgehend positiv bewertet werden als Befreiung von der Kontrolle durch Metaphysik und Theologie. Folgerichtig besteht der Auftrag der Kirche nicht darin, Menschen durch Christus und die Kirche zu Gott zu bringen, sondern vielmehr zur Humanisierung der Welt beizutragen, im Bringen des Shalom. Die Kirche solle an Gottes Mission teilnehmen und zusammen mit den säkularen Kräften daran arbeiten, dass alle Gaben des messianischen Zeitalters sich entwickeln und die Welt so zu ihrer letzten Versöhnung und Einheit in Christus komme.<sup>37</sup>

Obwohl manche kritischen Einwände gegen diese Haltung vorgebracht wurden<sup>38</sup> und davor gewarnt wurde, die säkulare Entwicklung als Werkzeug und Weg Gottes mit der Welt zu verstehen, setzte sich diese Haltung bei vielen durch und trug zu einer Selbstsäkularisation der Kirchen im Westen bei. Mission und Evangelisation im Sinn der expliziten Einladung zum Glauben an Christus fielen auf der Tagesordnung der Kirchen mehr und mehr außer Traktanden.<sup>39</sup>

#### *Neu Dehli 1961*

Die 3. Vollversammlung des ÖRK brachte eine Dominanz des verheißungsgeschichtlichen Verständnisses der Missio Dei: Der gesamte Kosmos wird in Gottes Heilshandeln in Christus und nicht nur in sein Erhaltungshandeln einbezogen. Der eschatologische Aspekt der biblischen Heilsgeschichte (Wiederkunft Christi und Vollendung) tritt in den Hintergrund. Eine allgemeine Heilsgeschichte, gestützt auf Begriffe eines dynamischen Schöpfungs- und Erhaltungswillens Gottes sowie eine kosmische Christologie treten in den Vordergrund.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Zit. bei Helfenstein, S. 111-112.

<sup>38</sup> Einwände kamen von W. A. Visser't Hooft, dem Generalsekretär des ÖRK, von Lesslie Newbigin, dem Direktor der Kommission von Weltmission und Evangelisation und von Hendrik Kraemer, vgl. deren Veröffentlichungen.

<sup>39</sup> Man überließ diese Aufgabe den sogenannten ‚Evangelikalen‘, bis in den neunziger Jahren die Kirchen sich unter dem Druck des Mitgliedschwundes und des Traditionsabbruchs wieder dem Thema Evangelisation annahmen. Für Deutschland ist an die EKD zu erinnern und ihre Denkschrift *Das Evangelium unter die Leute bringen*, Leipzig 1991. Auch die römisch-katholische Kirche hat die Neu-Evangelisierung Europas zum Thema gemacht. In seiner Ansprache an die Teilnehmer des VI. Symposiums der europäischen Bischöfe am 11.10.1985 spricht Papst Johannes Paul II. zum ersten Mal von einem neuen Evangelisierungswerk, von einer neuen Evangelisierung. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung wurde am 21. September 2010 durch das Motu proprio *Ubicumque et semper* gegründet.

<sup>40</sup> G. Sautter, S. 202ff.

Das Thema der Konferenz lautete *Jesus Christus, das Licht der Welt*. Im verheißungsgeschichtlichen Verständnis wurde dazu eingeladen, Spuren dieses Lichtes überall in der Welt zu entdecken. Es galt das vom Menschen nicht zu beeinflussende Handeln Gottes aufzudecken. Man hörte zwar noch Stimmen, welche die unvergleichliche Stellung von Jesus Christus nach heilsgeschichtlichem Verständnis zu bewahren suchten.<sup>41</sup> Aber letztlich setzten sich diejenigen durch, die eine kosmische Christologie, ja gar eine „lebensbehaltende Christologie der Natur“ forderten.<sup>42</sup> Die Erklärung der Sektion I (Zeugnis) bringt zum Ausdruck, dass bisher in den Kirchen zu wenig Verständnis war für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den anderen Religionen gegeben hat. Deshalb müsse man nun das Gespräch aufnehmen im Bewusstsein, dass „Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht.“<sup>43</sup> Der Dialog wird als einzig angemessene Form der missionarischen Verkündigung gesehen.

#### *Uppsala 1968*

Die vierte Konferenz des ÖRK<sup>44</sup> fand in einer Zeit des allgemeinen Umbruchs statt. Hier sind zwar noch unterschiedliche Stimmen hörbar. Am deutlichsten sind jedoch die Auffassungen, dass Gott sein Heil in der Geschichte wirke und zwar in der jetzt stattfindenden Geschichte. Es gelte in prophetischer Weise zu erkennen, wie Gott in den Befreiungsbewegungen wirke. Die Exodusgeschichte wird zum Paradigma. „Wir betrachten heute diese Welt als den Ort, wo Gott bereits am Werk ist, alles neu zu machen und wo er uns auffordert, mit ihm zusammen zu arbeiten.“<sup>45</sup> Kirchliches Handeln kann nicht darauf ausgerichtet sein, Menschen zum Eintritt in eine Kirche zu bewegen. Vielmehr gelte es, an der Humanisierung der Welt zu arbeiten. Mission ist Aufbruch zur Welt. Der Dialog gilt als Instrument im Bemühen, die Probleme der Welt zu lösen. Über das Wesen der christlichen Mission und über deren Methode kann keine Einigung mehr erzielt werden. Zwar erscheinen noch Aussagen in den Schlussdokumenten, die vom „neuen Menschsein“ als einer Gabe Gottes reden, die es in der Antwort des Glaubens anzueignen gelte und dass die Mission darauf hinziele, Menschen in die Kirche hineinzuführen, denn dort fänden sie ihr wahres Leben als Glieder des einen Leibes Christi.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Helfenstein zitiert den deutschen Bischof G. Noth, S. 104.

<sup>42</sup> S. 104.

<sup>43</sup> S. 107.

<sup>44</sup> Letzte Vollversammlung vor der Gründung der Untereinheit „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen“. S. 127.

<sup>45</sup> Sautter, S. 230.

<sup>46</sup> Helfenstein, S. 129-130.



Aber diese Worte bleiben ohne Wirkung. Mission scheint in der Krise zu sein hinsichtlich ihres Grundes, Ziels und Vorgehens.<sup>47</sup>

### *Bangkok 1973*

W. Günther bezeichnet diese Konferenz, die unter dem Motto „Das Heil der Welt“ stand, als „emotional bestimmte Unkonferenz“.<sup>48</sup> Beyerhaus<sup>49</sup> kritisiert an dieser Konferenz die gezielte Anwendung von gruppendynamischen Prozessen, in denen die Teilnehmer in bestimmte Richtungen gelenkt werden sollten.<sup>50</sup>

Zentral ging es an dieser Konferenz um die Armutsfrage. Das Drängen auf Parteilichkeit und die Ablehnung eines Konsenses über die ewigen Wahrheiten unter Ausklammerung konkreter Konflikte dokumentiert den Einfluss einer kontextuellen Theologie. Die Vertreter der westlichen „reichen“ Kirchen wurden auf die Anklagebank gesetzt und aufgefordert, die Komplizenschaft mit institutioneller Ungerechtigkeit zu erkennen und sich an der Beseitigung der erkennbaren Ursachen des Unheils in der Welt zu beteiligen.<sup>51</sup> Ethnologen durften die Mission grundsätzlich in Frage stellen „als Aufprägung von fremden Werten.“<sup>52</sup> Man meinte, es sei besser für die moralische Integrität der Kirchen, jede missionarische Tätigkeit einzustellen. Ein Teil der jungen Kirchen forderte ein Moratorium von Mission durch westliche Missionsagenturen.

Weiter wurde eine universale Heilsgeschichte postuliert, denn Gott trete mit der Welt in eine direkt zu nennende Beziehung. Die Heil und Gericht wirkende Beziehung Gottes zu Israel wird auf die Welt in ihrer

<sup>47</sup> H. Bürkle sieht als Beginn der Wende die Konferenz in Uppsala 1968 mit ihrer Ausweitung des Missionsverständnisses auf konkrete gesellschaftliche und politische Programme und Aktionen. Es werde heute in Frage gestellt, „dass die Kirche überhaupt einen eigenständigen Auftrag im Blick auf die übrige Menschheit hat, die Jesus Christus nicht zugehört – einen Auftrag, der sich prinzipiell von anderen Zukunftserwartungen im Bereich politischer und gesellschaftlicher Entwürfe und Ideen unterscheidet.“ Zit. bei Schwarz, S. 268.

<sup>48</sup> *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 537.

<sup>49</sup> Beyerhaus, *Bangkok 73. Anfang oder Ende der Weltmission?*, Bad Liebenzell 1973.

<sup>50</sup> Helfenstein, *Grundlagen*, S. 153: „Um einen Ausweg aus dieser Situation (fehlendes Zurückgreifen auf ein verheißungsgeschichtliches Verständnis der universalen Christologie JHB) zu finden, wurde in Bangkok die existentielle Seite der religiösen Erfahrung in den Vordergrund gerückt. Dieser Weg entsprach dem Duktus der ganzen Konferenz.“ Existentielle Glaubensaussagen und nicht dogmatisch-theologische Bestimmungen stehen im Vordergrund.

<sup>51</sup> Günther, *Lexikon missionstheologischer Begriffe*, S. 537.

<sup>52</sup> Sautter, *Heilsgeschichte*, S. 235.

Gesamtheit übertragen und zum bloßen Paradigma. Der biblische Begriff Shalom wird zum sozialen Geschehen und zum Geschehen zwischenmenschlicher Beziehungen. Es geht nicht mehr um Rettung durch Jesus Christus. 2 Kor 5, 17 wird auf die heute angebrochene neue Schöpfung bezogen. Heil ist Befreiung des Menschen und rein innerweltlich zu verstehen. Dass Gottes Heil mehr ist als soziale Gerechtigkeit, wurde kaum ausgesprochen.<sup>53</sup>

#### *Melbourne 1980*

Das Thema dieser Missionskonferenz lautete *Dein Reich komme*. Weil Gott sich in Christus mit den Armen identifiziert, ist das Evangelium gute Nachricht für die Armen. Die Kirche muss das Evangelium vom Kommen des Reiches Gottes auf das Ringen in dieser Welt beziehen und wirksame Signale des Reiches Gottes setzen. Einseitigkeiten in Verlautbarungen werden in Melbourne bewusst in Kauf genommen. Die Unterscheidung zwischen geistlicher und materieller Armut wird abgelehnt. Auch die Dimension der noch ausstehenden Vollendung des Reiches Gottes wird ausgeklammert. Die Erwartung des Reiches Gottes scheint in Reichweite menschlicher Verwirklichung zu kommen. Die traditionelle an der Bibel orientierte Eschatologie wird als Weltflucht verworfen. Die auf die Zukunft bezogene Heilsgeschichte ist nicht mehr Gegenstand des Glaubens. Die Hoffnung auf das Reich ist für die Kirche heute nur noch Triebfeder zur gegenwärtigen Herbeiführung von Zuständen des Heils: Das heißt Verantwortung übernehmen. Heute wird z.B. in der Befreiungstheologie Heilsgeschichte gemacht. Der Shalom als der in der Geschichte zu schaffende Zustand der Befreiung nimmt die Stelle des eschatologischen Reiches Gottes ein.<sup>54</sup>

Es kommt in der Folge zu einer neuen Ekklesiologie. Dem Gestaltwandel heilsgeschichtlichen Denkens folgt ein Gestaltwandel des kirchlichen Selbstverständnisses.<sup>55</sup> Mission wird zum Strukturprinzip der Kirche. Das Selbstverständnis der kirchlichen Sendung muss sich jedoch radikal ändern, weg vom Rückbezug auf die Heilsgeschichte hin auf die in der Gesellschaft erkannten Prioritäten des Handelns zur Herbeiführung einer besseren Zukunft. Es geht nicht mehr um die Verkündigung des Evangeliums und die Annahme oder Ablehnung des Heils in Christus. Es geht um die Arbeit an Lebens- und Überlebenschancen der Gesellschaft zusammen mit anderen Bewegungen.

---

<sup>53</sup> Günther, S. 538.

<sup>54</sup> Sautter, S. 268-272.

<sup>55</sup> S. 263.

*Boumans Kritik am ÖRK*

Bouman hat sich in seinem Verständnis von Mission stark von der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise leiten lassen.<sup>56</sup> Das erkennt man an seinen Predigten und an seinen Veröffentlichungen. Bei allen Bemühungen, den Islam zu verstehen und das Gespräch mit Muslimen persönlich zu pflegen, von Mensch zu Mensch und auf Tagungen, weiß er sich in seiner Loyalität an Jesus Christus gebunden, in welchem Gott sich offenbart hat zum Heil des Menschen.<sup>57</sup>

Kritisch Stellung genommen hat Bouman zur Entwicklung des ÖRK in seinem Büchlein *Der Glaube an das Menschenmögliche*<sup>58</sup>, das wir hier zusammenfassen. Er nimmt darin zu den Friedensbotschaften des ÖRK Stellung. Die erste Hälfte des Buches widmet sich der Darstellung der Kontroverse zwischen Pelagius und Augustinus (Teil I und II).<sup>59</sup> Bouman zieht dann die Linie aus (Teil III) in die Zeit der Aufklärung und Moderne und spricht von einem späten Sieg des Pelagius in der Aufklärung.<sup>60</sup> Bouman Stichworte lauten:

- *Der neue Geist*: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (Kant). Die neue Mündigkeit besteht in der Anwendung der autonomen Vernunft, mit der jeder Mensch ausgestattet ist.
- *Die neue Mission*: Erziehung des Menschen. Es braucht keine Bekehrung, sondern nur Erziehung und Bildung. Der Mensch ist von Natur aus gut und kann zum Guten erzogen werden (Rousseau).
- *Die neue Gemeinde*: Toleranz. Es ist folgerichtig, dass die Religion kein Dogma ist, sondern eine Gesinnung, die aus Wollen und Handeln besteht (Spinoza). Der Mensch kann sich mit gutem Vorsatz aus eigener Kraft bessern. Er hat durch seinen Geist autonom von Gott

<sup>56</sup> Es führte zu weit, hier noch die Reaktion auf die Entwicklung des Missionsverständnisses im ÖRK darzustellen. Sie ist in der entsprechenden Literatur nachzulesen unter den Stichworten: Lausanner Bewegung ab 1974, Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission (1970).

<sup>57</sup> Vgl. Kraemer. Exkurs 1.

<sup>58</sup> In einem Interview mit *idea* (9. Nov. 1984) bezeichnet Bouman dieses Buch als Nebenprodukt seiner Studien zu Augustinus. *Der Haken steckt tiefer: Zur Theologie des Weltkirchenrates*, Wetzlar 1984.

<sup>59</sup> „Es ist eine bittere Ironie der Geschichte, dass sich gerade in der Kirche der Reformation eine dem Pelagianismus verwandte Lehre anbahnt, wenn auf politischem Gebiet ... offiziell Stellung bezogen wird.“ *Menschenmöglich*, S. 7. Seine Studie will klären, ob sich die Kirche der Reformation in der Diskussion um die Friedensfrage auf dem Weg des Pelagius befindet.

<sup>60</sup> S. 31-37.

und von der Moral Kenntnis, die er befolgen und verwirklichen kann. Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade wird folgerichtig preisgegeben. Maßstab der Wahrheit dieser neuen Religion ist die Beliebtheit bei Gott und den Menschen (Nathan der Weise). Im Wettstreit der Tugenden und der Vernunft sind die Religionen miteinander auf dem Weg und müssen vor dem Forum der Geschichte ihre „Wunderkraft“ beweisen. Das Gebot der Stunde heißt deshalb Toleranz.

- *Die neue Religion: Vernunft und Gesetz.* Zunächst wurde eine völlige Übereinstimmung von Offenbarung und Vernunft behauptet. Die Offenbarung bringt, was die Vernunft von sich aus nicht finden kann, aber nur was sie mit sich übereinstimmend verstehen kann. Vernunftwidrige Dogmen wie Trinitätslehre und Gottmenschheit Christi werden aufgegeben. Der Schwerpunkt der Religion liegt auf der Moral. Was Gott dem Menschen offenbart ist Anweisung zum Handeln (Gesetz), nicht Metaphysik. Glauben ist Erfüllung aller offenbarten Vorschriften. Als deren Kriterium stellt sich die Vernunft über die Offenbarung. Hand in Hand geht ein universalistischer Optimismus: Wenn der Mensch sich nur seines Denkens bedient und in seinem Handeln die moralische Tugendhaftigkeit übt, wird jeder Missklang sich in die Harmonie einer neuen Weltordnung auflösen. Zuletzt ist Religion also eine in der guten Natur selbst angelegte Überzeugung. Innerhalb dieser Religion hat Jesus nichts Neues gebracht, er hat nur die Moral und die wahre Gottesverehrung wieder hergestellt. Die aufkommende Bibelkritik, welche die Bedeutung der Bibeltexte entscheidend relativiert, führt dazu, dass der Mensch kein wirkliches Gegenüber mehr hat.

Boumans Diktum lautet: Pelagius ist auferstanden!<sup>61</sup> Die Bausteine für das neue europäische Haus nach den verheerenden Religionskriegen waren denen des Pelagius ähnlich: die gute Natur des Menschen, unbelastet von Erbsünde; die ausreichenden Gaben Gottes in Vernunft und Moral; die menschliche Möglichkeit, die mit der Natur gegebenen Vorschriften zu erfüllen; das hervorragende moralische Vorbild Jesu und die in der Natur innewohnende Belohnung der Rechtschaffenheit.

Dieser Geist lebt in modifizierter Form in der Moderne weiter. Obwohl der Optimismus durch die Verbrechen des 20. Jahrhunderts nachhaltig erschüttert worden ist, glaubt der Mensch dennoch, aus eigener Kraft ein besseres Leben aufbauen zu können.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> S. 36.

<sup>62</sup> S. 38.

Im vierten Teil fasst Bouman die Erklärungen zum Frieden des ÖRK zusammen, ausgehend von Amsterdam 1948 bis Vancouver 1983, um sie im Teil V kritisch zu würdigen. Dem ÖRK hält Bouman zwar zugute, dass er sich der Herausforderung angesichts einer möglichen Selbstvernichtung der Menschheit stellt. Bisher begnügten sich die Kirchen mit zwei Faktoren: der Verantwortung für die richtige Verkündigung des Evangeliums und der Ansprechbarkeit der hörenden oder nicht hören wollenden Menschen. Dabei ging es zwar auch bereits um Leben und Tod, was allerdings durch die optimistische Sicht des Menschen seit der Aufklärung verdeckt worden ist. Der dritte, neue Faktor ist die Bedrohung der Menschheit durch atomare Auslöschung als reale Möglichkeit eines kollektiven Selbstmordes. Diese apokalyptische Möglichkeit hat die Kirchen, wie die Menschheit überhaupt, unvorbereitet getroffen.

Bouman beobachtet bei den Friedenserklärungen eine zunehmend appellative Redeform, die v.a. in dem oft vorkommenden Wort ‚sollte‘ hörbar wird. Kritisch betrachtet er verschiedene Formulierungen,<sup>63</sup> die ihn zum Urteil führen, dass es sich hier um einen politischen Pelagianismus<sup>64</sup> handle. Generell vermisst Bouman eine theologische Vertiefung so wichtiger Begriffe wie ‚Friede‘ und eine sachgemäße Exegese des viel zitierten Wortes Mt 5, 9. Bouman weist auf Parallelen und Unterschiede zwischen Pelagius und dem modernen politischen Pelagianismus hin. Zunächst ist der sittliche Ernst des Pelagius hervorzuheben, der in einer Zeit des Niedergangs des römischen Reiches die Wichtigkeit der göttlichen Gebote betonte. Er rief zu einer neuen christlichen Sittlichkeit und zu einer verantwortlichen Lebensführung auf. Seine Lehre der korrespondierenden Verhältnismäßigkeit zwischen göttlichem Gebot und dem menschlichen freien Willen war nicht neu. „Es entsprach einer inneren Logik, dass Gott seine Gebote dem Menschen erteilt habe unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass der Mensch sie befolgen könne.“<sup>65</sup> Das Judentum und einige Jahrhunderte später auch der Islam lehrten dasselbe. Mit der

<sup>63</sup> „Wir ehren alle diejenigen, Christen und Nicht-Christen, die sich aktiv daran beteiligen, ihre Gesellschaft zu erlösen, damit sie alle Kinder Gottes umfasse“ (S. 40). „Es müssen jedoch die Voraussetzungen der Machtstrukturen geändert werden, wenn nötig mit Anwendung revolutionärer Methoden“ (41). „Kanzel und Schule sollen die volle Bruderschaft ohne Diskriminierung lehren durch Lehrpläne, die die Einheit der Menschheit statt ihrer Verschiedenheit betonen“ (42). „Wir glauben, dass die wahrhaft christliche Antwort auf solche Gefahren darin liegt, unsere Berufung als Mitstreiter Christi bei der Erlösung der Welt vom Bösen anzunehmen“ (44).

<sup>64</sup> S. 50.

<sup>65</sup> Ebd.

Aufklärungszeit, als der autonome, vernünftige Mensch hervortrat, wurde eine ähnliche Lehre vorherrschend. Bouman meint, dass der Pelagianismus in all seinen Formen vordergründig einleuchtet, so auch der politische Pelagianismus heute. Er tritt ebenfalls in einer Krisenzeit auf. Es wäre schlecht um die Kirchen bestellt, wenn sie nicht zu ähnlichen moralischen Anstrengungen auffordern würden. Davon ist in den Erklärungen des ÖRK permanent die Rede. Selbstverständlich vorausgesetzt wird jedoch in diesen moralischen Appellen, dass alle Menschen den freien Willen und das gute Vermögen zum Frieden haben.

Bereits bei Pelagius passen Buchstabe des Gesetzes und freier Wille ineinander. Das Zusammenspiel beider bewirkt das heilsame Leben.<sup>66</sup> Allerdings wusste Pelagius von der Vorordnung des Gesetzes vor dem freien Willen. Das Gesetz ist das von Gott offenbarte Gebot. Pelagius wollte den Weg zum heilsamen Leben aufzeigen. In der heutigen Zeit geht es um das nackte Überleben der Menschheit. Das Ziel ist Frieden in Gerechtigkeit, den man auch mit revolutionären und politischen Mitteln erreichen kann. Eine neue internationale Ordnung wird 1983 in Vancouver gefordert. Hier scheint man gar über Pelagius hinauszugehen: War für ihn der Weg des Gesetzes ein von Gottes geoffenbartes, dem Menschen mitgeteiltes Wort, so hat es in den Dokumenten des ÖRK den Anschein, „als ob der Mensch in seinem guten Willen sich den Weg der ‚Sollte-Gebote‘ selbst vorschreibt, davon ausgehend, dass alle Welt von sich aus und von vorneherein weiß, was der richtige Inhalt von ‚Friede‘ und ‚Gerechtigkeit‘ ist.“<sup>67</sup> Bei Pelagius war es der Glaube, der als Geisteskraft das vom Gesetz Gewollte verwirklichen sollte, in den Verlautbarungen des ÖRK sind es Anstrengungen in Bildung und Erziehung. Drei Komponenten sind zur pelagianischen Lehre (freier Wille, Gesetz, Glaube) hinzugekommen: die Erziehung des im Grunde guten Menschen (Rousseau); die Betonung der Gesellschaft, denn eine ungerechte Gesellschaft zersetzt die gute Menschennatur (Marx) und die Not der dritten Welt, die auf die relative Richtigkeit der marxistischen Analyse hinweisen soll.

In den ökumenischen Verlautbarungen wird zwar wiederholt beklagt, dass die Lage immer bedrohlicher wird. Aber niemand fragt, was die Ursache dafür ist, dass dieser politische Pelagianismus nicht zum Ziel führt. Bouman führt Augustinus an, der im Kampf gegen den Pelagianismus das Wort aus 2 Kor 3, 6 hinweist: Das Gesetz, so gut und heilig es ist, weil es von Gott kommt, tötet jedoch, wenn nicht der lebendig machende Heilige Geist hinzutritt. Wenn das sogar für das heilige Gesetz

---

<sup>66</sup> S. 51.

<sup>67</sup> S. 51-52.

Gottes gilt, wie viel mehr bei einem Gesetz, das der Mensch selbst aus wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ratschlägen zusammengestellt hat.<sup>68</sup> Grundsätzlich führt die weitere Entwicklung des Pelagianismus mit seiner Betonung der guten Eigenschaften des Menschen zur Verharmlosung der Sünde. Sowohl der Kapitalismus mit seinem ‚Laissez aller‘, wie der marxistische Sozialismus mit seiner Utopie einer alle Spannungen ausgleichenden klassenlosen Gesellschaft gehen von der Annahme aus, dass der Mensch mit seinem freien Willen Herr über alle Übel werden kann.<sup>69</sup>

Nach der Diagnose Boumans übernehmen die Erklärungen des ÖRK und in dessen Gefolge die EKD<sup>70</sup> mehr und mehr diese pelagianische Sichtweise. In Amsterdam wird 1948 noch gesagt, dass die Ursache von Krieg in der Abkehr des Menschen von Gott zu sehen ist und dass daher eine Umkehr zu Gott und seinen Geboten angezeigt ist. Wer an das Evangelium glaubt, findet Vergebung der Sünden und empfängt die Kraft, seine Beziehungen zum Nächsten zu ändern. Später folgt die Zäsur, wenn gesagt wird, dass die Rechte des Menschen unmittelbar auf seine Gotteskindschaft zurückgehen unter Ausblendung von Joh 1, 12-13. Man will das Gewissen aller Menschen aufrütteln, damit es sich den Forderungen der Gerechtigkeit und des Friedens in unserer Welt anschließt. Dass das Licht zwar in die Welt gekommen ist, aber die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht, wird ausgeblendet.

Viele Aussagen gegen Krieg und speziell gegen Atomwaffen werden von Bouman begrüßt.<sup>71</sup> Doch Bouman vermisst das theologische Bindeglied. Am Bösen der Atomwaffen wird der *status confessionis* reklamiert. Die Bibel bezeugt jedoch, dass der sündige Mensch grundsätzlich keinen Frieden hat, geschweige denn Frieden stiften kann: „Die Kirchen, die auf dem Boden des biblischen Zeugnisses stehen, können doch nicht ernsthaft meinen, das absolut Böse sei die Atombombe, die dem guten Menschen, der allezeit den Frieden sucht, auf ungerechte Weise das Leben bedroht und dass die richtigen Maßnahmen, diese Bedrohung abzuwehren, die Verbesserung politischer Machtstrukturen ist!“<sup>72</sup>

Bouman sieht in der tödlichen Bedrohung dieser Waffen vielmehr das alarmierende Zeichen eines Aspekts der biblischen Warnung, dass der sündige Mensch ständig vom Tod bedroht ist.<sup>73</sup> Boumans Überlegungen

---

<sup>68</sup> S. 53.

<sup>69</sup> S. 54.

<sup>70</sup> EKD: Evangelische Kirche in Deutschland.

<sup>71</sup> „vollkommen richtig“: S. 56.

<sup>72</sup> S. 57.

<sup>73</sup> Bouman hat sich in seinem Buch *Um Gottes Willen Frieden. Atom-Friede oder das Ende einer Illusion* ausführlich mit dem Thema auseinandergesetzt.

gehen deshalb in die Richtung, dass Frieden eine Gabe Gottes ist. Wer außerhalb des Bundes Gottes lebt, ohne Glauben und Gottesfurcht, hat keinen Frieden. Auch die Gerechtigkeit Gottes muss innerhalb der Bundestheologie verstanden werden. Frieden in Gerechtigkeit besteht laut Bouman nur in der absoluten Bindung an den Sühnetod Christi, in dem Gott die Gottlosen gerecht macht. Erst eine Kirche, die so unmissverständlich von der *gratia gratis data* predigen kann, darf und muss ihre Stimme in der Politik erheben.<sup>74</sup> Diese Botschaft auszurichten auch in einer pluralistischen Weltsituation ist die primäre Aufgabe der Kirche. Die Menschen am Abgrund dürfen nicht sich selbst überlassen werden. Bouman führt den Johannesprolog (Joh 1) an, in welchem vom Kommen des Lichts in die Welt und von der verneinenden Kraft der Sünde gesprochen wird. Der Prolog sieht keinen anderen Ausweg aus der Verlorenheit, die sich auch in Kriegen und Atombomben zeigt, als durch die Aufnahme Christi, kraft der Wiedergeburt, die aus Gott ist.

Was Bouman in diesem Büchlein an den Friedensappellen des ÖRK kritisiert, lässt sich auch auf das sich seit Uppsala 1968 wandelnde Missionsverständnis anwenden. Denn auch hier wird, wie oben dargestellt, die Aufgabe der Kirchen in erster Linie in der Herstellung des Shalom, als weltlichem Frieden und gerechtem Zustand der Gesellschaft gesehen.

#### *Zusammenfassung*

Es scheint mir richtig, Bouman als Vertreter der bis Neu Dehli 1961/Uppsala 1968 vorherrschenden Missionstheologie zu sehen, die an einer heilsgeschichtlichen Theologie festhielt. Die Bibel war für diese Richtung als Ganzes, Zusammenhängendes zu lesen und zu verstehen. In diesem Sinn ist Bouman einer der Übriggebliebenen ‚der alten Garde‘. Zwar äußert sich Bouman kaum direkt zur Missionstheologie, allerdings wird aus seiner Darstellung von biblischen Themen, gerade auch im Vergleich mit dem Islam deutlich, dass er auf der Linie von Kraemer blieb, welche in Deutschland von Hartenstein, Freytag, Vicedom, Beyerhaus vertreten wurde. Bouman fühlte sich augenscheinlich in der sogenannten evangelikalen Bewegung<sup>75</sup> wohl, obwohl er sich nicht als evangelikalen Theologen bezeichnete. Gleichzeitig hat er sich in den letzten Jahren seines Lebens intensiv mit der Theologie von Augustinus befasst, die ihm auch für die Fragen des Islams und für die Herausforderungen der modernen Zeit gute Antworten zu geben schien.

---

<sup>74</sup> S. 59.

<sup>75</sup> Derek J. Tidball, *Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung*, Stuttgart 1999 (engl. 1994).



## Vierter Teil

### BOUMAN INS GESPRÄCH GEBRACHT

Im vierten Teil werden Positionen Boumans referiert. Ich gehe zu diesem Zweck entlang verschiedener Themen der Dogmatik. Die Ausnahme bildet Kapitel 6, in welchem die Gestalt Abrahams thematisiert wird. Dieses Kapitel habe ich aus aktuellen Gründen hinzugefügt. Bouman hat dem islamischen Bild von Abraham ebenfalls seine Aufmerksamkeit gewidmet. Die Folgen für die sogenannte Abrahamische Ökumene sind zu bedenken.

Bei diesem Verfahren ist es nicht zu vermeiden, dass es zu Wiederholungen<sup>1</sup> und Überschneidungen kommt. Die Themen hängen zusammen und sind teilweise ineinander verschränkt. Dies ist nicht bloß im Islam der Fall, sondern auch im Christentum wie in jeder anderen Religion. So kann man etwa über die Barmherzigkeit Gottes nicht sprechen ohne gleichzeitig die Soteriologie und die Eschatologie mitzubedenken. Ebenso wenig ist es möglich, die Trinität im christlichen Dogma zu bedenken, ohne die Soteriologie einzubeziehen.

Der Versuch, die Forschungsergebnisse und Urteile Boumans darzustellen, ist so angelegt, dass jedes Kapitel mit einem Seitenblick auf Positionen abschließt, die zurzeit in Kirche und Gesellschaft einen gewichtigen Einfluss haben. Dazu gehören hauptsächlich Hans Küng<sup>2</sup> und Karl-Josef Kuschel<sup>3</sup>, Hans Zirker<sup>4</sup>, Adel Theodor Khoury. Im 2. Kapitel zur Christologie ziehe ich zusätzlich den muslimischen Autor Mehdi Bazargan<sup>5</sup> heran.

---

<sup>1</sup> Wiederholungen auch zum Literaturbericht im zweiten Teil.

<sup>2</sup> *Der Islam*, München 2004; *Christentum und Weltreligionen* (mit J. van Ess; H. von Stietencron; H. Bechert) München 1984.

<sup>3</sup> K.J. Kuschel, *Streit um Abraham*, 2001. Andere Autoren aus der „Küng-Schule“ werden bei Bedarf herangezogen.

<sup>4</sup> Hans Zirker, *Islam*, Darmstadt 1993.

<sup>5</sup> M. Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, München 2006.

## Kapitel 1 GOTTESFRAGE<sup>1</sup>

### 1. Johan Bouman

#### *1.1. Allah im Koran und in der klassischen islamischen Theologie tauḥīd. Der Eine Gott. Seine Transzendenz*

Der Koran kennt ebenso wenig wie die Bibel einen theologisch-philosophischen Monotheismus.<sup>2</sup> Vielmehr steht am Anfang der Verkündigung des Einen Gottes ein Berufungserlebnis Mohammeds. Er weiß sich von diesem Einen Gott dazu berufen, seinem Volk die Wahrheit über Gott zu verkündigen und es vor dem kommenden Gericht zu warnen. Allah ist der Gott, der alles erschaffen hat und alles erhält. Er hat den Menschen geschaffen und sorgt für ihn und erwartet deshalb Dank und Ehrerbietung. Der Eine Gott hat die Macht, den Menschen zu schaffen, ihn aus dem Grab zu erwecken und ihn zur Rechenschaft für sein Leben vor sich zu stellen.

Die frühesten Suren (96/94/93/108)<sup>3</sup> aus der ersten mekkanischen Periode<sup>4</sup> sind ein Aufruf zur Hingabe an die Güte und Allmacht des Schöpfergottes, der Dankbarkeit verlangt und die Macht hat, den Menschen ihre Taten zu vergelten. In der ersten Zeit in Mekka predigte Mohammed noch keinen exklusiven Monotheismus,<sup>5</sup> doch führte die innere Dynamik der Verkündigung zu eben diesem. Ein Versuch Mohammeds, die zur damaligen Zeit in Mekka verehrten Götter und Göttinnen zu integrieren, um den Mekkanern den Zugang zum Islam zu erleichtern, musste scheitern.<sup>6</sup> Wer Gott so verkündigt wie Mohammed, der muss zu

---

<sup>1</sup> Jürg H. Buchegger, *tauḥīd als Herz der islamischen Theologie*, 2009: <http://sjbu.jimdo.com/islam> (22.01.12).

<sup>2</sup> Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 14 ;ders., *Monotheismus – Trinität – Jesus*, S. 8-12.

<sup>3</sup> Übersetzung R. Paret. *Der Koran*, Stuttgart <sup>8</sup>2001; digitale Ausgabe Directmedia 2001/2004. In Ausnahmefällen Übersetzung durch Bouman.

<sup>4</sup> Man unterscheidet drei mekkanische Perioden und eine medinische Periode bei der zeitlichen Einordnung der Suren. Khoury, Hagemann, Heine (Hg.), *Islam-Lexikon A-Z*, S. 364-370.

<sup>5</sup> Ebd., S. 15.

<sup>6</sup> Sogenannte *Satanische Verse*. Nach Tabari (Rudi Paret: *Kommentar und Kon-*

einem exklusiven Monotheismus kommen. Der Polytheismus birgt die Gefahr in sich, dass der Mensch durch das ‚Ausspielen‘ der Götter gegeneinander dem Gericht entkommt.<sup>7</sup> Damit ginge ein wichtiges Element der Verkündigung verloren.

Gegen Ende der mekkanischen Perioden ist die Weichenstellung geschehen. Sure 112, die später den liturgischen Höhepunkt im Freitagsgebet<sup>8</sup> bilden wird, lautet: „Sag: Er ist Gott, ein Einziger, 2 Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?). 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.“ Bereits in der Frühzeit wird diese Entwicklung sichtbar an Sure 73, 9: „(Er ist) der Herr des Ostens und des Westens. Es gibt keinen Gott außer ihm. Darum nimm ihn dir zum Sachwalter.“ Die klassische Form entstand für das Ritualgebet (*ṣalāt*). Es ist die sogenannte *ṣahāda*, das Glaubensbekenntnis: „Ich bekenne, dass es keinen Gott gibt außer Allah und Mohammed ist sein Gesandter.“<sup>9</sup>

Die Übereinstimmung mit der jüdischen und christlichen Vorgeschichte<sup>10</sup> ist augenfällig. So bekennt der Koran, dass sein Gottesglaube auch der Glaube der Juden und Christen ist.<sup>11</sup> Mit dem Negativsatz, der dem

---

kordanz, S. 461) hat der Satan Mohammed nach dem Empfang von Sure 52, 19-20 bezüglich der in diesen Versen erwähnten Göttinnen eingeflüstert: „ihre Fürsprache ist gewiss erwünscht.“ Mohammed hat diesen Vers aufgrund der Intervention Gabriels korrigiert. Sure 17, 73f. liefert den rückblickenden Kommentar mit der Aussage, dass Mohammed die Akzeptanz der Mekkaner mit einem derartig inkludierenden Zugeständnis sicherlich leichter gewonnen hätte. A. Grünzsch, *Der eigene und der fremde Glaube*, Tübingen 1999, S. 91.

<sup>7</sup> Sure 21, 22: „Wenn es im Himmel und auf der Erde (w. in ihnen beiden) außer Gott (noch andere) Götter geben würde, wären beide (d.h. Himmel und Erde) dem Unheil verfallen.“ Sure 23, 91: „Gott hat sich kein Kind (oder: keine Kinder) zugelegt (wie sie das von ihm behaupten), und es gibt keinen (anderen) Gott neben ihm. Sonst würde jeder (einzelne) Gott das, was er (seinerseits) geschaffen hat, (für sich) beiseite nehmen (w. wegnehmen), und sie würden gegeneinander überheblich (und aufsässig). Bemerkung: Die Abkürzung „w.“ bedeutet in Rudi Paret's Koranübersetzung „wörtlich“ (JHB).

<sup>8</sup> Genannt *Sūrat al-Ikhlās*, deren Bedeutung „die endgültige Hingabe an die Reinheit des Glaubens“ ist. Bouman, *Christen und Muslime*, S. 12.

<sup>9</sup> *Lā ilāha illā 'llāh(u)*: „Es gibt keinen Gott außer Gott.“ *Muḥammadun rasūlu 'llāh(i)*: „Mohammed ist der Gesandte Gottes.“

<sup>10</sup> Zum biblischen Hintergrund dieses Bekenntnisses vgl. 1.2. und 1.3.

<sup>11</sup> Bouman, S. 16. Sure 29, 46: „Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘“

Positivbekenntnis vorangeht, zeigt sich die Funktion des islamischen Monotheismus: Er ist eine Kampfansage gegen jeglichen Polytheismus und gegen jegliche Beigesellung anderer Götter.<sup>12</sup>

In seiner Studie *Gott und Mensch im Koran* stellt Bouman in Kapitel 1 die Frage, ob es überhaupt angehe, einen solchen Titel zu wählen, der Gott mittels des Bindewortes „und“ mit dem Menschen in einen Zusammenhang bringt.

Allah ist der Erhabene, der vollkommen Transzendente, der in keinerlei Weise in die Schöpfung einbezogen werden kann. Deshalb wundert es nicht, dass es mehrere Suren gibt, die eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch als etwas Unmögliches verneinen.<sup>13</sup> Hier ist vor allem an Sure 112 zu denken, in der Allah als *aš-šamadu* bezeichnet wird. Das arabische Wort *šamad* bedeutet mehr als ‚ewig‘.<sup>14</sup> Es impliziert den Begriff der absoluten Existenz, der Unwandelbarkeit und gänzlichen Unabhängigkeit. Nichts ist seinem Wesen gleich. Jede Form von Anthropomorphismus wird strengstens ausgeschlossen, denn das wäre gerade die Sünde aller Zeiten und aller Menschen. Die andere Seite der Transzendenz Gottes bezieht sich auf das Verständnis des Göttlichen überhaupt: Es gibt keinen Gott mit Allah zusammen (Sure 27, 60-64). Diese doppelte Unvergleichbarkeit ist zum Kernstück des islamischen Gottesbegriffs geworden. Die ganze Geschichte des islamischen Denkens, selbst in seiner Vielfalt zwischen Orthodoxie und Mystik ist sich darin einig: Die Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes ist das Fundament des Islams.

Al-Ašʿarī (gest. 324 H.) schreibt über das Verständnis des *tauḥīd* bei den Muʿtaziliten: „Allah ist Einer, nichts gleicht ihm. Er ist der Klar-Sehende. Er ist kein Leib, keine leibliche Form, keine Ausdehnung, kein Bild, kein Fleisch, kein Blut, keine Person, keine Substanz, kein Ereignis ... Er ist nicht in Bewegung, er ruht nicht ... Er kann nicht ... hernieder kommen ... Er kann nicht mit etwas bezeichnet werden, was ein Attribut seiner Geschöpfe wäre ... Er ist nicht Vater, nicht zeugend ... Die Sinne können ihn nicht erreichen. Er kann nicht mit Menschen verglichen werden. Er gleicht in nichts seinen Geschöpfen. Nichts, was er in seinem Geist formt und seiner Imagination entwirft, gleicht ihm ... Die Augen können ihn nicht sehen. Die Ohren können ihn nicht hören.“<sup>15</sup> Selbst der Mystiker Seyyed Hossein Nasr schreibt (1972): „Islam is the religion of unity (*tauḥīd*) and all veritable aspects of Islamic doctrine and practice

<sup>12</sup> Das trifft später auch Christen und Juden (Sure 9, 30).

<sup>13</sup> Bouman, *Gott und Mensch*, S. 1.

<sup>14</sup> Paret, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*: „Die Deutung des Ausdrucks ... ist unsicher.“ S. 530.

<sup>15</sup> Bouman, S. 3; das ausführliche Zitat bei Bouman, *Le conflit*, S. 10.

reflect this central and cardinal principle.“<sup>16</sup> Das Hauptdogma der Mu‘taziliten gilt trotz ihrer späteren Exkommunikation auch als Dogma der islamischen Orthodoxie. Der Korankommentar<sup>17</sup> von Abdullah Yusuf Ali schreibt zu Sure 112: „Dieser Vers hat zum Ziel, die christlichen Gedanken von Gott Vater, Gott Sohn usw. zu entkräften.“

Hendrik Kraemer hat solche Aussagen vor sich<sup>18</sup>, wenn er schreibt, dass es sich beim Islam um einen überhitzten Monotheismus handelt. Wegen der Überbetonung der Allmacht und Einzigkeit Allahs komme es zu einer Verdampfung seiner Personhaftigkeit. Die ent-personalisierten Aspekte Allahs seien die wirklichen Objekte der religiösen Verehrung. Eine wirkliche Beziehung zwischen Mensch und Gott sei nicht möglich, weil der Mensch keinen eigentlichen Platz in der Beziehung zu Gott habe.<sup>19</sup>

Bouman schließt sich dieser Analyse grundsätzlich an, wie auch der Folgerung, dass sich in der islamischen Theologie kaum eine Anthropologie entwickeln konnte.<sup>20</sup> Gleichwohl geht Bouman nicht so weit in seinem Urteil wie Kraemer. Allah hat eine Beziehung hergestellt von sich zum Menschen durch die Offenbarung des Koran,<sup>21</sup> den er ihm als Licht gegeben hat. Dennoch geht die Kommunikation und Beziehung zwischen Allah und dem Menschen nicht über die Struktur *Herr – Knecht* hinaus. So scheint Sure 114 eine Beziehung des Menschen zu Allah als möglich zu erachten, selbst wenn es im Kommentar von A.Yusuf Ali zu dieser Stelle heißt, der Mensch erfahre Gott nur als Herr und Schöpfer, als König und Richter.<sup>22</sup> Der Unterschied zur biblischen Gottesverkündigung und Anthropologie ist augenfällig.

<sup>16</sup> Zit. bei Bouman, *Gott und Mensch*, S. 3.

<sup>17</sup> *The holy Quran*, Beirut 1968. Das Zitat findet sich bei Bouman, *Christen und Muslime*, S. 13.

<sup>18</sup> „Wie er mir in mehreren Gesprächen öfters versichert hat.“ Fußnote 12.

<sup>19</sup> H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*. Zit. bei Bouman, S. 4.

<sup>20</sup> S. 5.

<sup>21</sup> Dazu ist auch die Folge der Propheten zu rechnen. Bouman bezieht sich hier auf Dirk Bakker, S. 5.

<sup>22</sup> S. 6.

*Allah – der Offenbarer. Der Koran*

Die Erkenntnis, dass es nur einen einzigen Gott gibt, ist als dynamische Kraft eingebettet in ein umfassendes Geschehen. Die Offenbarung Gottes manifestiert sich in einem Offenbarungsgeschehen, das von entscheidender Bedeutung ist und in dem sich die von Gott hergestellte und aufrechterhaltene Beziehung zum Menschen entfaltet.<sup>23</sup>

Gott ist der Schöpfer und Lehrer des Menschen. Das sagt bereits die vermutlich älteste Sure 96, 1-5: „Lies! Im Namen deines Herrn, der erschaffen hat; erschaffen hat er den Menschen aus geronnenem Blut. Lies! Dein Herr ist der glorreichste, der unterrichtet hat durch die Schreibfeder, unterrichtet hat den Menschen, was er nicht wusste.“<sup>24</sup> Das gilt seit der Erschaffung des Menschen.<sup>25</sup> Schöpfung und Belehrung gehören seit der Erschaffung Adams zusammen. So lehrt Allah Adam die Namen, nach denen er die Tiere benennen soll (Sure 2, 31). Allah ist der Schöpfer und Lehrer des Menschen. Er delegiert nichts von der Macht seines Wortes. Nach Adams Fall wird dieser zwar aus dem Paradies auf die Erde geschickt, aber unter die Rechtleitung Gottes gestellt und somit als erster aufgenommen in die Prophetengenealogie.

Die Heilsgeschichte ist laut Koran eine Prophetengeschichte. Zwar hat Gott bereits in der Schöpfung seine Zeichen gegeben, die den Menschen Gott erkennen lassen. Aber weil der Mensch durch den Satan versucht wird, braucht er die Rechtleitung durch Allah, die ihm von Propheten übermittelt wird. Propheten (sg. *nabī*)<sup>26</sup> und Apostel (sg. *rasūl*)<sup>27</sup> werden von Allah zu den verschiedenen Völkern geschickt. Zwischen jedem Volk und seinem Gesandten besteht ein enges Verhältnis. Der Prophet ist der Warner, den Allah speziell zum jeweiligen Volk schickt. Er muss seinem Volk den Glauben an den Einen Gott verkündigen und muss sie vor dem Gericht warnen. Die Apostel und Propheten haben eine wichtige Stellung in der Geschichte der Beziehung zwischen Gott und den Menschen.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 18 (ebenso im Judentum und Christentum).

<sup>24</sup> Übersetzung von Bouman.

<sup>25</sup> Sure 2, 30-39.

<sup>26</sup> Es fehlen die großen Schriftpropheten der Bibel (*Wort vom Kreuz*, S. 28). Zum Unterschied zwischen Propheten und Gesandten: Bouman, *Gott und Mensch*, S. 17; *Wort vom Kreuz*, S. 29. Zum Einfluss des ebionitischen Schrifttums auf das Prophetenverständnis, vgl. 1.3. in diesem Vierten Teil. *Handwörterbuch Islam*, zum Begriff.

<sup>27</sup> Um den Ausdruck ‚Apostel‘ zu vermeiden, kann man auch mit ‚Gesandter‘ übersetzen. *Handwörterbuch Islam*, zum Begriff.

<sup>28</sup> „Wir haben dir (Offenbarungen) eingegeben (ebenso) wie (früher) dem Noah und den Propheten nach ihm: Abraham (w. und wir haben dem Abraham

Aufgrund der absoluten Transzendenz Allahs besteht ein unüberbrückbarer Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, die einander nie auf der gleichen Ebene begegnen können. Dieser unüberbrückbare Abstand bedeutet jedoch nicht die Abwesenheit einer Relation. In der Offenbarung kommt zwar nicht das ewige göttliche Wesen in die Welt, aber Allah lehrt den Menschen, was er nicht weiß. Die absolute Trennung verbietet es, dass Allah selbst in die Welt kommen kann, um den Menschen zu lehren oder überhaupt sich ihm anzunehmen. Der Abstand bleibt gewährleistet. Im Zwischenraum zwischen Gott und den Menschen bewegen sich die Engel, die die Propheten beauftragen, die göttliche Mitteilung zu predigen. Allah belehrt, indem er belehren lässt.<sup>29</sup>

Das Kernelement der Botschaft lautet immer gleich: „Ihr Leute! Dienet Gott! Ihr habt keinen anderen Gott als ihn. Ich fürchte, daß euch (falls ihr in eurem Unglauben verharrt) die Strafe eines gewaltigen Tages treffen wird.“ (Sure 7,59). Deshalb macht der Koran keinen hierarchischen Unterschied zwischen den Gesandten (Sure 2, 285), was ihre Botschaft betrifft.<sup>30</sup> Gott offenbart sein Wort, nicht sich selbst. Das ist die Auffassung des Koran von Heilsgeschichte. Dabei ist der Akzent nicht auf der Geschichte, denn die Chronologie spielt keine Rolle.<sup>31</sup> Entscheidend ist, dass Allah den Menschen belehrt. Kein Volk kann zugrunde gehen, ohne vorher von einem Propheten aus seiner eigenen Mitte und in seiner eigenen Sprache gewarnt worden zu sein.<sup>32</sup>

Den Höhepunkt der Prophetengeschichte finden wir in der Berufung Mohammeds. Er ist das Siegel (*khatam an-nabiyyin* Sure 33,40).<sup>33</sup> Er hat deshalb seinen Platz in der *šahāda* gefunden: „Ich bekenne, dass Mohammed der *rasūl* Allahs ist.“ Mohammed ist gewöhnlicher Mensch und hat keine Wunder vollbracht. Sein Zeichen, mit dem Allah ihn vor den Menschen bestätigt, ist der Koran. Das Offenbarungsgeschehen manifestiert sich als reines Wortgeschehen. Dabei bleibt Mohammed im Empfang des Wortes passiv und hat nur Vermittlerfunktion. Er wird als *rasūl* bezeichnet, manchmal auch im absoluten Sinn (Sure 4, 170).

---

(Offenbarungen) eingegeben), Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels), Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo. Und dem David haben wir einen Psalter gegeben“ (Sure 4, 163f.).

<sup>29</sup> Bouman, *Gott und Mensch*, S. 17-18.

<sup>30</sup> „Damit ist ein Weg zu einer generalisierenden, universalistischen Einheitlichkeit eröffnet worden.“ Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 31.

<sup>31</sup> Bouman, S. 28.

<sup>32</sup> Bouman, *Der Islam zwischen Judentum und Christentum*, S. 71.

<sup>33</sup> Ders., *Gott und Mensch*, S. 206-225. Die Sure wurde 626 offenbart.

Wie Mohammed und der Koran in einer das Prophetenamt mit Leben füllenden Beziehung stehen, so haben auch die Propheten der Vorzeit ein Heiliges Buch. Die einheitliche Botschaft Allahs manifestiert sich dabei in einer einheitlichen Schrift. Über die *ahlu l-kitāb* (Schriftbesitzer) sagt der Koran: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: 'Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herab gesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben'“ (Sure 29, 46). Alle offenbarte Schrift stammt vom Archetypus oder der Mutter des Buches.<sup>34</sup> Deshalb müssen ihre jeweiligen Botschaften einander entsprechen. Wer darum recht glaubt, erkennt auch, dass der Koran von Allah gesandt ist (Sure 29, 47). Deshalb sollen auch Juden und Christen Mohammed und den Koran anerkennen.

Der Koran macht Aussagen über die Tora (*tawrat*). Die Tora wurde als heilige Schrift dem Mose gegeben und sollte den Juden/Kindern Israels als rechte Leitung und Licht dienen. Hier hat der Koran zunächst die Tradition des Judentums aufgenommen.<sup>35</sup> Die Neu-Interpretation setzt dort ein, wo die Gebote der Tora, das Evangelium und der Koran einander gleichgesetzt werden, etwa auch mit der gleichen himmlischen Belohnung bei Gehorsam. Für das Evangelium (*'in ġīl*) ist das gleiche Vorgehen im Koran festzustellen. Es ist die Heilige Schrift, die Jesus (Īsā b. Maryam) von Allah gegeben worden ist.<sup>36</sup> Es ist die Bestätigung der Tora. Mit dem *'in ġīl* wurde Īsā zu den Juden gesandt. Aber auch die Christen werden ermahnt: „Die Leute des Evangeliums (d.h. die christlichen Schriftgelehrten?) sollen (nun) nach dem entscheiden, was Gott darin herabgesandt hat. Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott (als Offenbarungsschrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Frevler.“ (Sure 5, 47). Anhand der Offenbarungen, die Mohammed empfangen hat, interpretiert er Tora und Evangelium. Denn der Koran ist der letzte und endgültige Schritt in der Manifestation des Offenbarungsgeschehens.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Sure 13, 39: „Und Gott löscht (seinerseits), was er will, aus, oder läßt es bestehen. Bei ihm ist die Urschrift (in der alles verzeichnet ist).“ Sure 43, 4: „Sie oder: Er (d.h. der Koran) gilt in der Urschrift (in der alles, was in der Welt existiert und geschieht, verzeichnet ist?) (oder: die den Urtext der Offenbarung enthält?) bei uns als erhaben und weise.“ Zur Auseinandersetzung über den Charakter des Koran (erschaffen/unerschaffen): Bouman, *Le conflit*.

<sup>35</sup> Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 32-33.

<sup>36</sup> Sure 3, 48 und 57, 27.

<sup>37</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 36.



Der Name *Qur'an* beinhaltet bereits eine Entscheidung. Mohammed hat aus dem Verbum *qara'a* das Nomen *Qur'an* gebildet.<sup>38</sup> Damit hat er für die arabischen Hörer eine Parallellform zum syrischen *qeryana* gebildet, einem Wort, das in der Liturgie der syrischen Kirche für das Vorlesen göttlicher Texte verwendet wurde. Mohammed beabsichtigt damit zu verkünden, dass die Offenbarung göttlicher Worte, die bislang die christliche Gemeinde erreicht hatte, sich jetzt auf das arabische Volk ausdehnt.<sup>39</sup> Der Koran ist als Fortsetzung und Abschluss der Traditionskette zu verstehen. Was er bezeugt ist *al-haqq*.<sup>40</sup> Alle vorangehenden Schriften sind am Koran zu messen.

Bouman zeigt, wie die Einzigkeit Allahs mit der Einzigkeit der Botschaft übereinstimmt. Aller Partikularismus ist verpönt,<sup>41</sup> denn der Glaube an Gott ist einfach und universell. Das ist zwar keine Nivellierung, sondern eher eine einheitliche Schau der ganzen ‚Heilsgeschichte‘, sofern dieser Ausdruck überhaupt adäquat sein kann: „Wenn der monotheistische Glauben (*tauḥīd*) das alles entscheidende Kraftzentrum der von Allah mit der Menschheit inaugurierten Geschichte ist, dann müssen sich rund um diesen einfachen Ausgangspunkt die Ereignisse einheitlich einordnen.“<sup>42</sup>

Auf der anderen Seite führt diese einheitliche Schau Mohammeds zum Bruch mit den Juden und Christen, weil sie seine Deutung der Heilsgeschichte nicht teilen können. Mohammed kommt von daher zum Vorwurf, Juden und Christen hätten ihre Schriften verfälscht. Er sieht gerade darin seine Sendung, die Urwahrheit in den früheren Offenbarungsreligionen wieder klarzustellen. Der Koran wird damit zum Kriterium der Wahrheit. Was in den Schriften der Juden und Christen nicht mit dem Koran übereinstimmt, gilt als verfälscht.<sup>43</sup> Das ist bis heute orthodox-

<sup>38</sup> „Möglicherweise stammt das Wort aus dem Christlich-Syrischen und bezeichnet ‚Schriftlesung‘ ... In der Regel leiten die arabischen Lexikographen ‚Koran‘ jedoch von der arabischen Sprachwurzel q-r-` her, die ‚aufsagen‘, ‚rezitieren‘ heißt. Es ist zu vermuten, dass diese Etymologie, auch wenn sie sprachwissenschaftlich falsch sein mag, von Anfang an die Auffassung des Muslims von seiner heiligen Schrift prägte.“ Tilman Nagel, *Der Koran*, München 1991, S. 15. Es ist allerdings nicht sicher, ob Mohammed das Wort selbst geprägt hat.

<sup>39</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 36.

<sup>40</sup> Dieses Wort kann übersetzt werden mit *Wahrheit*, *Wesentliches*, *Wirkliches*, *Wahres*, aber auch mit *Gott*.

<sup>41</sup> *Gott und Mensch*, S. 25.

<sup>42</sup> S. 29.

<sup>43</sup> S. 34f. Suren 43, 4; 85, 21-22; 3, 3-4; 2, 113. *tahrif*. Vgl. auch S. 68-76.

islamisch Lehre.<sup>44</sup> Eine historische, gar historisch-kritische Betrachtung des Koran gibt es nur ansatzweise.<sup>45</sup>

#### *Allah – Schöpfer und Erhalter, der Allmächtige*

Die ganze Schöpfung legt Zeugnis von Allah ab. Zahlreiche Suren<sup>46</sup> bekennen Allah als Schöpfer von Himmel und Erde. Er ist der beste Schöpfer (Sure 23, 14). Er hat alles aus dem Nichts geschaffen. Er wird sie auch wieder vernichten.<sup>47</sup> Die Schöpfung ist *bi-l-haqq* (Sure 64,3).<sup>48</sup> Sie ist vortrefflich und wahrhaft wesentlich. Die Schöpfung ist eine Wohltat Gottes. Besonders hervorgehoben wird Allah als Schöpfer des Menschen.<sup>49</sup> Die Schöpfung ist eine Belehrung von Seiten Allahs, die den Menschen zum Glauben veranlassen soll.<sup>50</sup> Hier knüpft der Koran an das Judentum an.<sup>51</sup>

Als Schöpfer und Erhalter ist Allah der Allmächtige. Alles ist bezogen auf seine Allmacht. Insofern muss die islamische Kultur in der Form des Atomismus denken und empfinden.<sup>52</sup> Ausgehend vom unüberbrückbaren Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, der nur von der Allmacht Allahs getragen werden kann, lehrte al-Aṣʿarī, dass auf Gottes Seite die Tat steht und auf der kreatürlichen Seite die Folge. In der Kreatürlichkeit gibt es keine eigenständige Macht, auch nicht in dem Sinn, dass ein Ereignis innerhalb der Schöpfung soviel Macht hätte, dass es seine Folgen widerrufen könnte. Jedes Geschehen und jede Zeit wird damit atomisiert. Jedes Ereignis besteht aus getrennten Momenten, die alle aus dem Willen Gottes hervorgehen und durch seine Allmacht zusammengehalten werden. Schöpfung geschieht in jedem Augenblick. Die absolute Allmacht Gottes

<sup>44</sup> Beliebte ist in der islamischen Apologetik die Argumentation mit dem sog. Barnabasevangelium. Ausführlich Schirmacher, *Der Islam* Band 2, Stuttgart 1994, S. 268-300.

<sup>45</sup> F. Körner, *Alter Text – neuer Kontext*, Freiburg i.Br. 2006.

<sup>46</sup> *Gott und Mensch*, S. 90, Fußnote 1.

<sup>47</sup> Sure 28, 88: „Alles ist dem Untergang geweiht, nur er nicht.“

<sup>48</sup> „Er hat Himmel und Erde wirklich (und wahrhaftig) geschaffen, und er hat euch geformt und euch (dabei) schöne Gestalten gegeben. Und bei ihm wird es (schließlich alles) enden. 4 Er weiß (alles), was im Himmel und auf der Erde ist, und was ihr geheimhaltet, und was ihr bekanntgebt. Er weiß Bescheid über das, was die Menschen in ihrem Innern (an Gedanken und Gesinnungen) hegen.“

<sup>49</sup> Weiteres dazu unter Kapitel 4: Anthropologie.

<sup>50</sup> Ayāt = Zeichen für den Menschen. Sure 45, 3-6.

<sup>51</sup> Parallelen zum hebräischen Wort *Oth*. Zeichen sind auch in der jüdischen und christlichen Tradition geläufig: Kennzeichen, Merkzeichen, Wundertaten, die einen Gesandten Gottes ausweisen. *Gott und Mensch*, S. 92-93.

<sup>52</sup> Bouman, *Der Islam und die europäisch-abendländische Kultur*, S. 121-122.

hat zu jedem Ereignis eine eigene Beziehung. Damit kann es keine *causae secundae*<sup>53</sup> geben. Auch hier gilt, dass Allah keinen Teilhaber in seiner Herrschaft duldet (Sure 17, 111).

Wenn wir eine Regel wahrnehmen in den Abläufen der Natur, so ist das kein Naturgesetz, sondern eine von Allah angenommene Gewohnheit. Der Atomismus betrifft auch jeden Aspekt des menschlichen Handelns.<sup>54</sup> Wenn man die Freiheit des Menschen annehmen würde, führte das zum Konflikt mit der Allmacht Gottes. Deshalb hat sich in der islamischen Kultur nie die Lehre der absoluten Freiheit des Menschen durchgesetzt. Im Gegenteil: Der Hauptbegriff für den Menschen ist *ʿabd*, das heißt Diener oder Sklave. Wie ein Sklave Werkzeug in der Hand seines Besitzers ist, so auch der Mensch in der Hand Allahs. Dennoch spricht der Koran dem Menschen auch Verantwortlichkeit zu. Al-Aṣṣarī hat die Allmacht Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen zueinander in Beziehung gesetzt und die Regel aufgestellt: Allah ist der Schöpfer aller menschlichen Taten, die der Mensch sich aneignen kann (*kasb*).<sup>55</sup>

#### *Allah – der Barmherzige. Die Namen Gottes*

„Und Gott stehen (all) die schönen Namen zu. Ruft ihn damit an“ (Sure 7, 180).<sup>56</sup> Unter den Namen ragt besonders der Name ar-Raḥmān heraus. Fast jede Sure (außer Sure 9) beginnt mit den Worten: „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“.<sup>57</sup> Die spätere Tradition kennt eine Liste der 99 schönsten Namen Allahs.<sup>58</sup> Der 100. Name ist nur Allah bekannt. Diese Liste ist nicht als zusätzliche Theologie zu verstehen, welche das Prinzip des *tauḥīd* nach irgendwelchen Seiten hin erweitern

<sup>53</sup> Deshalb kann man nur schwerlich von einer Heilsgeschichte im Islam reden. Denn auch hier gilt: Jede Folge der Prophetengeschichten steht für sich und hat keinen Einfluss auf die spätere Entwicklung. In der arabischen Geschichtsschreibung kümmert man sich wenig um die Frage, wie bestimmte Ursachen zu bestimmten Folgen führten. Ganz anders das biblische Verständnis des Heils- und Gerichtshandelns Gottes. S. 123.

<sup>54</sup> Sure 8, 17.

<sup>55</sup> Eph 2, 8-10 ist nur scheinbar eine Parallele. Dort geht es um die Frage, wie Gott den Menschen Heil zukommen lässt und aus welcher Quelle sich das Leben in der Heiligung speist. Der Apostel denkt hier ganz beziehungsorientiert.

<sup>56</sup> Auch Sure 20, 8: Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm. Ihm stehen (all) die schönen Namen zu. Vgl. auch Sure 59, 23-24 und 17, 110.

<sup>57</sup> Sogenannte *Bismʿilla* -Formel.

<sup>58</sup> Eine Liste ist bei Küng, *Islam*, S. 124-125 zu finden. Diese Liste war nie einheitlich zusammengestellt. Sie beinhaltet auch Namen, die nicht im Koran vorkommen. Auch [http://de.wikipedia.org/wiki/99\\_Namen\\_Allahs](http://de.wikipedia.org/wiki/99_Namen_Allahs) (24.11. 2011).

könnte. Die Namen dienen der frommen Rezitation und weniger der vertieften theologischen Erkenntnis.<sup>59</sup>

Bouman hat sich besonders mit den Begriffen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auseinandergesetzt. Beide Begriffe sind selbstverständlich stark mit der Soteriologie wie auch mit der Eschatologie (Gericht) verknüpft und kommen dort noch einmal zur Sprache. „Euer Herr hat sich Barmherzigkeit vorgeschrieben.“<sup>60</sup> Allezeit soll der Mensch auf die Barmherzigkeit Allahs hoffen: „Er ist der Vergebende, Barmherzige.“<sup>61</sup> Sure 40 trägt den Namen *Der Vergebende*. Der dritte Vers lautet: „... der (dem reumütigen Sünder) die Schuld vergibt und die Buße (von ihm) annimmt ...“ Im Islam zeigt sich wie auch in der Bibel die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes.<sup>62</sup> Gerechtigkeit ist im Islam stark dichotomisch gedacht. Es ist die belohnende und strafende Komponente des gerichtlichen Handelns von Allah. Belohnt wird, wer richtig glaubt (*tauhīd*) und gute Werke tut. Wer dagegen ungläubig ist, d.h. Auferstehung, Koran, kommendes Gericht leugnet, wird bestraft.<sup>63</sup>

Die Frage stellt sich nun, wie die Barmherzigkeit zur strafenden und belohnenden Gerechtigkeit Allahs in Beziehung gesetzt wird. Die monotheistische, vorislamische Tradition des mittleren Orients kannte bereits diese Problematik. Sowohl Judentum wie Christentum haben die Barmherzigkeit über die Gerechtigkeit gestellt.<sup>64</sup> In Arabien, speziell in Jemen war Gott unter dem Namen *Rahmān* bekannt. Die jüdischen und christlichen Volksgruppen haben diese Tradition nach Arabien gebracht.<sup>65</sup> Es scheint, dass Mohammed den Namen von dort erhalten hat und so auf die Formel *ar-Rahmān* gekommen ist. Wenn nun das gleiche Wort auftaucht, muss, wie immer, gefragt werden, wie Mohammed diesen Begriff verstanden hat.

Bouman greift dazu auf Sure 6, 12 zurück und verweist auf deren Kontext. Im zweiten Teil des Verses wird von denen gesprochen, die am Tag der Auferstehung und des Gerichts zu den Verlorenen gehören. Vers 20 zeigt noch deutlicher, dass diejenigen, die Mohammed nicht kennen

<sup>59</sup> Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 261-262.

<sup>60</sup> Sure 6, 54 und 6, 12.

<sup>61</sup> Sure 39, 53.

<sup>62</sup> Bouman, *Gott und Mensch*, S. 153-164. Näheres dazu unter 1.2. und 1.3.

<sup>63</sup> Kriterien für das Gericht: Sure 100, 6ff. Undankbarkeit (Sure 80, 17). Sure 79, 34-41 verschiedene Kriterien des Gerichts. 52, 1-10 Antwort, die der Mensch auf die Botschaft Mohammeds gegeben hat, wird zum Kriterium. Als Kriterium auch ethisches Verhalten: 69, 13-37: Armen helfen.

<sup>64</sup> Bouman, *Monotheismus – Trinität – Jesus*, S. 11.

<sup>65</sup> *Gott und Mensch*, S. 164.

und nicht glauben, zu denen gehören, die verloren gehen. Sure 3, 8-9 ist noch stärker: „Herr! Lass unser Herz nicht (vom rechten Weg) abschweifen, nachdem du uns rechtgeleitet hast! Und schenk uns Barmherzigkeit von dir! Du bist gewohnt zu schenken. Herr! Du wirst (dereinst) die Menschen (alle) zu einem Tag versammeln, an dem nicht zu zweifeln ist. Gott bricht nicht, was er versprochen hat.“ Wer nicht geglaubt hat, ist „Brennstoff für die Hölle“.<sup>66</sup>

Hier wird durchaus ein Gedanke betont, der auch im Judentum und Christentum vorhanden ist, dass nämlich demjenigen, der umkehrt, Barmherzigkeit widerfährt.<sup>67</sup> Die Fürbitte der Engel für die Gläubigen um Barmherzigkeit steht der Warnung an die Ungläubigen vor dem Tag des Gerichts gegenüber: Allah ist schnell im Abrechnen (Sure 40,17). Wer sich an die positiven Möglichkeiten hält, dem wird geholfen, während der gestraft wird, der auf der negativen Seite steht.<sup>68</sup>

Die Barmherzigkeit Allahs umfasst ein breites Feld. Die positive Seite wird sichtbar in Gottes Schöpfungshandeln und in der ganzen Prophetengeschichte, die Gottes Belehrung und Rechtleitung den Menschen zukommen lässt. Allah hat Mohammed mit der Offenbarung gesandt, um aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen.<sup>69</sup> Der Koran ist ebenfalls eine Tat der Barmherzigkeit für diejenigen unter den Schriftbesitzern, die untereinander uneins sind und deshalb Klarheit durch die Offenbarung des Koran erhalten sollen.<sup>70</sup> Man darf daraus schließen, dass die Barmherzigkeit nicht eine Korrektur oder Überbietung der strafenden Gerechtigkeit ist, sondern primär die von Allah vollzogene Wohltat an alle Menschen durch die Gabe der Rechtleitung.<sup>71</sup>

Sure 7 zeigt anhand verschiedener Prophetengeschichten, wie das Verhältnis von Barmherzigkeit und dichotomischer Gerechtigkeit vorzustellen ist. Von 206 Versen erwähnen nur 18 die Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit steht ganz im Schatten der Gerechtigkeit. Sie kann die dichotomische Gerechtigkeit nicht überbieten, sondern ist eingeordnet in die Struktur der vergeltenden Gerechtigkeit. Die Barmherzigkeit zeigt sich in der Schöpfung und in der Rechtleitung, doch in der direkten Auseinandersetzung mit dem Menschen ist die Barmherzigkeit völlig von den Voraussetzungen der Gerechtigkeit bestimmt.<sup>72</sup> Nur Gläubige dürfen auf

<sup>66</sup> Sure 3, 10.

<sup>67</sup> Sure 40, 3.

<sup>68</sup> *Gott und Mensch*, S. 167.

<sup>69</sup> Sure 21, 107.

<sup>70</sup> Sure 7, 52.

<sup>71</sup> *Gott und Mensch*, S. 168.

<sup>72</sup> *Gott und Mensch*, S. 173.

Barmherzigkeit als Vergebung hoffen. Der Auftrag an den Menschen lautet demnach: Glaube und erfülle die Glaubenspflichten, vielleicht wirst du Erbarmen finden. Allah erwartet vom Menschen, dass er zuerst bestimmte Bedingungen erfüllt, bevor ihm Vergebung erteilt wird.<sup>73</sup> Das ‚Angebot‘ der Vergebung wird von der Kehrseite, der Androhung des Höllenfeuers begleitet.

So ist auch der Begriff der Liebe<sup>74</sup> zu verstehen. Die Wörter ‚Liebe‘ und ‚lieben‘ kommen im Koran verhältnismäßig wenig vor und sind an fest umschriebene Bedingungen geknüpft.<sup>75</sup> Allah liebt die Gläubigen, Wohltätigen, Gehorsamen<sup>76</sup> und alle, die sich bekehren und auf seinen Wegen kämpfen.<sup>77</sup> Die Kehrseite lautet, dass Allah diejenigen nicht liebt, die das Maß der Vorschriften überschreiten. Niemand nähert sich dem Allmächtigen anders als nur als Diener.<sup>78</sup> Anders wird im Judentum die *Zedakah* (Gerechtigkeit = Bundestreue) verstanden. Sie will dem Sünder zum Leben helfen. Im Evangelium ist die Gerechtigkeit die den Verlorenen suchende Liebe.<sup>79</sup> Die Liebe Allahs gilt jedoch nur dem, der Gott um Vergebung bittet und in Reue zu ihm zurückkehrt.<sup>80</sup>

Abschließend ist festzustellen: Die Begriffe Barmherzigkeit, Sündenvergebung und Liebe finden sich in einer Kategorie zusammen. Sie entfalten auf der Seite Allahs ihre Wirksamkeit, wenn der Mensch oder das angesprochene Volk bestimmte Bedingungen erfüllt haben. Diese konditionale Entfaltung bedeutet, dass diese drei Begriffe sinngemäß nur innerhalb der göttlichen Gerechtigkeit fungieren.<sup>81</sup>

### 1.2. *Jahwe im Alten Testament und im talmudischen Judentum*

Auch das Alte Testament kennt keinen theologisch-philosophischen Monotheismus. Es geht in der Botschaft des Alten Testament zuerst um das Handeln Gottes an Israel. Gott wird aus der Geschichte mit seinem Volk erkannt. Die Patriarchen beten zu dem Gott, der sich ihnen offenbart, ohne zunächst die Existenz der anderen Götter zu bestreiten. Als Bekenntnis zeigt sich: Jahwe ist Gott (Ex 20, 2 und 1 Kö 18, 39). Dieses Bekenntnis erwächst aus der Erfahrung des Exodus und aus ihr ergibt sich

<sup>73</sup> Sure 4, 149; 5, 9; 29, 7.

<sup>74</sup> Ebd., S. 174-175.

<sup>75</sup> Bouman, *Monotheismus*, S. 10.

<sup>76</sup> Sure 2, 195; 3, 134.

<sup>77</sup> Sure 2, 222; 3, 159.

<sup>78</sup> Sure 19, 88-96.

<sup>79</sup> Lk 15; Röm 5; 1 Joh 4.

<sup>80</sup> Sure 11, 90.

<sup>81</sup> *Gott und Mensch*, S. 177.

die Aufgabe für das Volk Israel, sein Leben völlig an den Geboten auszurichten und keinen anderen Göttern anzuhängen.<sup>82</sup> Die definitive Form des Bekenntnisses zur Ausschließlichkeit Jahwes hat ihre Form im *Shema Israel* erhalten (Dtn 6, 4).

Im späteren Judentum wird der Glaube und das Leben, ungeachtet von Schicksal und Zeitgeschehen, fest in diesem Bekenntnis verankert. Der Talmud erachtet das Bekenntnis des *Shema* als den alleinigen Weg zum ewigen Leben: „Wer das Shema mit deutlicher Aussprache liest, für den wird das Höllenfeuer abgekühlt.“<sup>83</sup> Hier finden sich in der rabbinischen Tradition Elemente, die später auch in der *šahāda* des Islam aufgenommen worden sind.<sup>84</sup> Ein kompromissloser Monotheismus wird formuliert. Die rabbinische Tradition hat zu Dtn 6, 4 den Kommentar hinzugefügt: „Der Heilige, gesegnet sei er, sagte zu Israel: Meine Kinder, alles was ich in dem Universum geschaffen habe, ist zu zweit: Himmel und Erde, Sonne und Mond, Adam und Eva, diese Welt und die Zukünftige – ich aber bin einzig und allein im Universum.“ Zu Ex 29, 5 lautet eine rabbinische Tradition: „Der Heilige, gesegnet sei er, sagte: Ich bin der erste, denn ich habe keinen Vater; ich bin der letzte, denn ich habe keinen Bruder, und außer mir gibt es keinen Gott, denn ich habe keinen Sohn.“ Ein Widerhall dieses Wortes findet sich in Sure 112.

Aus alledem geht hervor, dass Judentum und Islam sich vor eine ähnlich gestaltete Aufgabe in der Welt gestellt sehen, nämlich den Einen Gott zu proklamieren.<sup>85</sup> Täglich soll das *Shema Israel* gebetet werden und fünf Mal pro Tag die *šahāda* im Islam.

Wir sehen hier durchaus Ähnlichkeiten, die bei beiden Religionen Anlass zum Angriff auf das Credo des Christentums geben. Innerhalb des gleichen Rahmens zeichnen sich jedoch auch merk-würdige Unterschiede ab, die deswegen bedeutsam sind, weil sie eine ganz andere Entwicklung, besonders im christlichen Glauben ermöglichten.<sup>86</sup> Das zeigt sich etwa in der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im alttestamentlich-jüdischen Denken im Vergleich zum islamischen Denken. Die Gerechtigkeit Jahwes hebt seine Liebe und Gnade nicht auf. Die Rabbinen haben den Gottesnamen Elohim als Zeichen des Gerichts, den Gottesnamen JHWH als Zeichen seines Erbarmens gedeutet. Über die

<sup>82</sup> Wort vom Kreuz, S. 12.

<sup>83</sup> Ber 15 b, zit. S. 13.

<sup>84</sup> Deuteronomium Rabbah 2, 31. Exodus Rabbah 29, 5. Zit. in *Gott und Mensch*, S. 20.

<sup>85</sup> *Der Glauben an den einen Gott*, S. 7. J. Gnllka, *Die Nazarener und der Koran*, Freiburg 2007, S. 127-128: „Der Wurzelboden des Islam ist das Judentum.“

<sup>86</sup> S. 9.

Kraft der Liebe Gottes sagt Aboda Zarah 3b: „Während drei Stunden jedes Tages sitzt Gott auf seinem Thron und richtet die Welt. Wenn er aber sieht, dass die Welt vernichtet werden sollte wegen des vorherrschenden Bösen, verlässt er den Thron des Gerichts und setzt sich auf den Thron des Erbarmens.“<sup>87</sup> Der Monotheismus im Judentum lebt in einer anderen Atmosphäre als der Monotheismus im Islam. Im Islam kann man von einer Trias Allah, Mohammed und Koran sprechen. Im Judentum meldet sich eine andere Trias: JHWH als der Gott Israels; Israel, das Volk von JHWH und die Tora, die das Leben nach dem Willen Gottes im Bund gestaltet. Die Offenbarung Gottes gestaltet sich im Bund. Zentral sind der Väterbund und der Sinaibund und diesen vorausgehend der Noahbund. Im Bund ergreift Gott die Initiative und nimmt den Menschen in sein Heilsgeschehen auf. Die Würdigkeit des Menschen bildet dazu keine Voraussetzung. Das ist bei Abram so, dessen Gottesfürchtigkeit erst noch erprobt und gebildet wird. Dies ist bei der Erwählung des Volkes Israel gleich, das erwählt wird, obwohl es das Geringste der Völker ist.<sup>88</sup> Die Initiative geht von Gott aus, der sich mit dem Menschen verbindet und ihn so in seine Heilsgeschichte hineinzieht. Gleichwohl wird der Mensch aufgerufen, in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten, die nun sein Leben bestimmen soll. Abram<sup>89</sup> zieht aus und folgt Gottes Ruf. Dann nimmt er im Zeichen der Beschneidung das Zeichen des Bundes an. Im Sinaigeschehen wird das aus der Sklaverei befreite Volk, nachdem es Gottes Heil erfahren hat, vor die Frage gestellt, ob es den Bund annimmt, den Gott mit ihm schließen will. Gott macht es zu einem Königreich von Priestern und zu einem heiligen Volk. Wieder geht die Initiative von Gott aus, der in seiner Treue sein Versprechen einlöst, das er den Vätern gegeben hatte. Der Sinaibund ist die Erneuerung des Bundes mit Abraham. Die Gabe der Tora geht einher mit der Zusage: Ihr werdet mein Volk sein.<sup>90</sup> In der Tora wird das Volk mit Du angesprochen. Die Anrede Du ist die Seele des Dekalogs.<sup>91</sup> Bund und Tora sollen Israel zu einem Königreich von Priestern machen.

Das nachbiblische, rabbinische Judentum hat an diesem Sonderverhältnis zu Gott festgehalten, indem es die Tora in den Mittelpunkt des Lebens

<sup>87</sup> Zit. S. 8. Die 7 Strafllegenden im Koran (89, 5-13; 53, 51-55) enden alle mit der völligen Vernichtung der Frevler; vgl. auch Paret, *Mohammed und der Koran*, S. 94ff. Ex 20, 5-6. Pirque Aboth 3, 19: Die Welt wird durch Gnade gerichtet: zit. bei Bouman, *Christen und Muslime*, S. 17.

<sup>88</sup> Dtn 7, 7-8; Ez 16, 5-6.

<sup>89</sup> Vgl. mehr dazu unter Kapitel 7 in diesem Vierten Teil.

<sup>90</sup> *Wort von Kreuz*, S. 19.

<sup>91</sup> Martin Buber, zit. ebd. S. 19.



stellte. Die Tora ist vom Himmel, also völlig von Gott offenbart. Engel haben sie Moses übermittelt.<sup>92</sup> Durch das Studium und die Beachtung der Tora wird die Welt in ihrem Bestand erhalten.

Das zentrale Ereignis des Alten Testaments ist die Offenbarung des Gottesnamens JHWH.<sup>93</sup> Auch hier können wir Ähnlichkeit und Differenz mit dem Islam feststellen. Mohammed erzählt diese Geschichte mit einem anderen Duktus. In Sure 20 lässt sich erkennen, wie die Begebenheit aus Exodus 3 islamisiert wurde: „Ich bin dein Herr. Zieh deine Sandalen aus! Du befindest dich im heiligen Tal Tuwa. 13 Und ich habe dich auserwählt. Höre nun auf das, was (dir hiermit als Offenbarungsauftrag) eingegeben wird! 14 Ich bin Gott. Es gibt keinen Gott außer mir. Darum diene mir und verrichte, meiner (in Ehrfurcht) gedenkend, das Gebet!“<sup>94</sup> Die Offenbarung des Namens JHWH fällt in dieser Geschichte weg, ebenso jede Ankündigung der Rettung Israels. Sofort werden die Einzigkeit Gottes und das unmittelbar bevorstehende Gericht deklariert.

Der Akzent liegt also nicht auf der Befreiung Israels, die für den Koran ein partikularer Gedanke wäre, sondern auf der gleich lautenden Grundbotschaft, in deren Mitte der *tauḥīd* steht. Moses soll die Einzigkeit Gottes bekennen und das Ritualgebet verrichten. Die an mehreren Stellen angeführten Mosesgeschichten werden von Mohammed umgeformt und nur herangezogen, insofern sie ihm im Hinblick auf die Unterweisung der Araber dienen. Er kann also alles Überlieferte nach der eigenen Erfahrung deuten. Wenn der *tauḥīd* das alles entscheidende Kraftzentrum der von Allah mit dem Menschen inaugurierten Geschichte ist, dann müssen sich rund um diesen einfachen Ausgangspunkt die Ereignisse einheitlich einordnen.<sup>95</sup>

### 1.3. Der einzige Gott und die Offenbarung im Neuen Testament

Alle drei synoptischen Evangelien berichten, dass Jesus auf die Frage nach dem höchsten Gebot die Liebe zu Gott und als ethische Implikation die Liebe zum Nächsten als Hauptgebot hervorhebt.<sup>96</sup> Er antwortet mit dem *Shema Israel*.<sup>97</sup> Er führt damit die Grundüberzeugung der Einheit und Einzigkeit Gottes unverändert weiter. Der Apostel Paulus, der auch in einer nicht-jüdischen Welt das Evangelium Jesu verkündigte, sich also mit

<sup>92</sup> S. 21.

<sup>93</sup> Ex. 3. S. 253-256.

<sup>94</sup> Sure 20, 12-14.

<sup>95</sup> *Gott und Mensch*, S. 29. Zum Ganzen auch: Friedmann Eissler, *Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen*, Rottenburg 2004.

<sup>96</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 13.

<sup>97</sup> Mt 22, 34-40.

deren Lebens- und Glaubensformen auseinandersetzen musste, lässt keinen Zweifel aufkommen: Das Wort vom Kreuz stellt den Glauben an den einzigen Gott nicht in Frage.<sup>98</sup> Paulus verkündigt den Kyrios Jesus. Mit Kyrios übersetzt die Septuaginta das Tetragramm JHWH. Auffällig ist, wie auch Paulus, analog zum Alten Testament, das Bekenntnis zum einen Gott negativ abschirmt: „Gott aber ist nur einer.“<sup>99</sup> Ein Gott ist es, der Juden und Heiden durch den Glauben gerecht spricht.<sup>100</sup> All das wird von Paulus geschrieben, der wie kein anderer die Offenbarung Gottes in und durch Jesus, seine Messianität und Gottessohnschaft und die erlösende Kraft des Kreuzes betont.<sup>101</sup> Diese Botschaft bleibt immer tief im Bekenntnis zu dem einen Gott verankert. Der Weg zu einem neuen Polytheismus wird nicht eröffnet. Das Ineinander des Shema-Bekenntnisses mit der Erlösungstat Gottes in Christus wird im Judasbrief so ausgedrückt: „Ihm, dem alleinigen Gott, der durch Jesus Christus, unseren Herrn, unser Retter ist ...“<sup>102</sup> Das Neue Testament hat auf diesem festen Grund des Monotheismus die Heilsbotschaft Christi in der Vergebung der Sünden und der Auferstehung zum ewigen Leben verkündigt und ist deshalb zum Glauben an die Trinität Gottes gekommen.<sup>103</sup>

Zum Thema Gott und Offenbarung im Neuen Testament hält Bouman fest, dass auch das Neue Testament die Manifestation eines besonderen Offenbarungsgeschehens zum Inhalt hat:<sup>104</sup> Der Gott, der sich bereits Israel offenbart hat, offenbart sich jetzt in Jesus, dem Christus.

#### 1.4. Fazit

Im abschließenden Kapitel<sup>105</sup> seiner Studie von 1980 geht Bouman unter dem Titel *Der einzige Gott und sein heiliger Name* der Frage nach, inwieweit die These, „das Wesen des Judentums, Christentums und des Islam sei der Glaube an den einzigen Gott“ theologisch und religionsphänomenologisch ausreichend den ganzen Inhalt zum Ausdruck bringt. Obwohl diese These gemäß Bouman richtig ist, braucht sie dennoch eine wichtige Ergänzung. Zwar bildet in allen drei Heiligen Schriften das Handeln des einzigen Gottes das Zentrum, doch ist gerade dieses Handeln jeweils unterschiedlich. Deswegen will Bouman noch einmal nach dem Wesen

<sup>98</sup> 1 Kor 8, 4-6.

<sup>99</sup> Gal 3, 29.

<sup>100</sup> Röm 3, 30.

<sup>101</sup> S. 14.

<sup>102</sup> Judas 25.

<sup>103</sup> *Der Glaube an den einen Gott*, S. 12-13.

<sup>104</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 21.

<sup>105</sup> S. 253.

dieses einzigen Gottes fragen. Das geschieht unter der Chiffre ‚sein heiliger Name‘.

Für das Alte Testament nimmt er als Ausgangspunkt Hos 11, 9 an: „Denn ich bin ein Gott und nicht irgendwer, heilig in eurer Mitte.“ Gott (*el*) ist heilig (*qadosch*). Er ist kein Mensch, nicht von den Menschen zu erfassen und dennoch in der Mitte der Menschen. Er ist in ihrer Mitte, aber nicht fassbar, nicht eingeschränkt, nicht verfügbar. Dieses Heiligsein ist gleichzeitig unendlicher Abstand und unmittelbare Präsenz, jedoch keineswegs teilnahmslose Neutralität.

Dies zeigt auch die kanonisierte Komposition von Ex 3. Dort verbindet sich die Offenbarung des Gottesnamens mit der Berufung von Moses, die Kinder Israels aus Ägypten zu führen. Gott, der sich offenbart, ist der Gott der Väter. Moses bittet um eine nähere Identifikation, weil er mit dem Unglauben seines Volkes rechnet. In V. 14 erfolgt die Antwort Gottes: „Ich bin, der ich bin.“<sup>106</sup> Das ist keine direkte Antwort. Es ist auch keine Bekanntgabe seines Namens im engeren Sinn und damit auch keine Beschreibung seines göttlichen Wesens. JHWH offenbart sich jedoch dem Moses als derjenige Gott – der Gott der Väter-, welcher in dem von ihm geplanten und gewollten Geschehen „dabei sein“, „vorhanden sein“, „gegenwärtig sein“ wird.<sup>107</sup> Diese Gegenwart ist in die Freiheit der göttlichen Führung und Entscheidung aufgenommen. Das Volk kann niemals darüber verfügen, denn das Unbestimmte und Numinose bleibt gewahrt. JHWH, der Gott Israels ist ein einziger Gott, dessen Name und Wesen unfassbar sind. Dennoch geht er als heiliger Gott mit Israel eine Geschichte ein. Dabei ist er in der Gestaltung seines Heils betroffen von der Sünde seines Volkes und gibt ihnen als Sühne für ihre Sünden den Kultus. Schließlich vollzieht er das Leiden der um seines Namens willen leidenden Gottesknechte mit.

Für das Neue Testament hebt Bouman die Parallelen zwischen Hos 11, 9 und Lk 17, 21 hervor: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν).“ Wie Gott als Heiliger in der Mitte Israels ist, so ist er jetzt in der Person und Geschichte des Menschensohns (Lk 17, 22-37) mitten unter seinem Volk.<sup>108</sup> Der Kyriostitel wird bewusst auf Jesus übertragen.<sup>109</sup> Paulus zitiert vermutlich einen frühchristlichen Hymnus in Phil 2, 6-11. Der Name, der über allen Namen ist, Kyrios/JHWH wird vom Vater auf Jesus übertragen, weil er gehorsam gewesen ist bis zum Tod am Kreuz. Der Kyriosname umschreibt die Stellung des Erhöhten,

<sup>106</sup> „Ich werde sein, der ich sein werde“ (Neue Zürcher Bibel).

<sup>107</sup> S. 255.

<sup>108</sup> S. 257.

<sup>109</sup> Apg 2, 14 und 36.

der sich am Kreuz für die Sünde der Welt als Sühn-Opfer dargebracht hat.<sup>110</sup> Unverkennbar ist dabei auch die Bezugnahme auf Ps 110, 1. Das im Alten Testament bezeugte Werk und die Geschichte des JHWH-Namens aktualisieren sich in Jesus, dem Kyrios und werden in ihm vollendet. Deshalb darf er diesen Namen tragen. In Jesus offenbart sich der einzige Gott, der allmächtige Herrscher, der sich in alle Tiefen des menschlichen Daseins erniedrigt hat, auf seinem geschichtlichen Weg von Gericht und Erlösung.<sup>111</sup>

Für den Koran gilt es festzustellen, dass die Gottesbezeichnung *Allah* kein Name im eigentlichen Sinn ist.<sup>112</sup> Das Wort *ilah*, im Plural *aliha* wurde schon in vorislamischer Zeit benutzt als Bezeichnung einer unpersönlichen Gottheit. Arabische Christen verwenden *Allah* zur Bezeichnung für Gott, den Vater Jesu Christi. Die Wurzel dieses Wortes ist innerhalb der semitischen Sprachen zu suchen wie etwa das hebräische *eloah/elohim*. Vermutlich akzentuiert dieses Wort die Herrschaft und Erhabenheit Gottes. Im Koran hat sich das konkretisiert in der Bezeichnung jenes Gottes, der in der Offenbarung an Mohammed den Koran herab gesandt hat.<sup>113</sup> Er offenbart sich als der ganz Andere. Die schönsten Namen, die Allah nach Koran und *hadīt* gehören, sind zur Anbetung da, also zur frommen Rezitation. Sie weisen zurück auf den einen Namen Allah. Höhepunkt der islamischen Frömmigkeit ist die *dhikru'llah*,<sup>114</sup> die wiederholte Anrufung von Allah.<sup>115</sup>

In Allah selbst haben wir den letzten Sinn des koranischen Offenbarungsprozesses zu sehen. Als der ganz Andere vermittelt er durch seine Propheten die Botschaft seiner Einzigkeit. Daran zu glauben, ist der einzige Weg des Heils. Wer Muslim wird, kehrt zurück zum Glauben an diesen Gott. Andererseits liegt das Heil völlig in seinem einzigartigen Willen beschlossen. So ist er der Schutzherr der Glaubenden,<sup>116</sup> gleichzeitig leitet er recht, wen er will,<sup>117</sup> ja Allah führt, wen er will, in die Irre.<sup>118</sup>

<sup>110</sup> S. 259.

<sup>111</sup> S. 260.

<sup>112</sup> „Hierbei handelt es sich nicht um einen Namen, sondern schlicht um die Bezeichnung ‚der Gott, al-ilah‘.“ S. 260.

<sup>113</sup> S. 260.

<sup>114</sup> *Handwörterbuch des Islam*, S. 95. *Dhikr* = Terminus technicus für die Verherrlichung Allahs in bestimmten Worten, die in rituell festgesetzter Weise wiederholt werden.

<sup>115</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 262.

<sup>116</sup> Sure 47, 11.

<sup>117</sup> Sure 2, 272.

<sup>118</sup> Sure 6, 39.

Die gleiche paradoxe Komplementarität lässt sich verfolgen, wenn vom Sein Allahs mit dem Menschen die Rede ist. Er ist der Gott, bei dem Menschen Zuflucht finden.<sup>119</sup> Er ist dem Menschen näher als seine Halsschlagader.<sup>120</sup> Gleichzeitig ist er völlig erhaben. Die letzteren Aussagen finden sich in der Mehrzahl im Koran. Allah belehrt in seiner Offenbarung den Menschen und will ihn dadurch zum Heil führen, aber er bleibt in dem allem der ganz Andere. Für die Lehre von der Erlösung<sup>121</sup> hat das weitreichende Folgen: Allah wird sich als der Erhabene nicht zu den Menschen herunterbeugen, geschweige denn sich selbst erniedrigen. Das Sühneopfer am Kreuz hat an keiner Stelle des Koran eine Zugangsmöglichkeit.<sup>122</sup>

Die Nuancierungen innerhalb des Gottesbildes sind so beträchtlich, dass von einem einheitlichen und nahtlos sich deckenden Monotheismus der drei monotheistischen Religionen nicht die Rede sein kann. Dies wird erst recht deutlich in der koranischen Auseinandersetzung mit der Person Jesu und im Kampf gegen die Trinität.

## 2. Hans Küng<sup>123</sup>

Das Anliegen von Küng ist Aufklärung. In diesem Sinn stellt er erfreut fest, dass die Verachtung der anderen Religionen (in diesem Fall des Islam) dem Verständnis, die Unkenntnis dem Studium, die Missionierung dem Dialog weicht.<sup>124</sup> Dazu will Küng seinen Beitrag leisten.

Der Islam will eine umfassende Lebensschau sein, die alles durchdringt und will mitten im zeitlichen Leben ein Weg zum ewigen Leben sein. Die Frage, ob wir es beim islamischen Gottesbekenntnis mit einem identischen Verständnis zum biblischen Gottesbekenntnis zu tun haben, beantwortet Küng, indem er auf die Gestalt des Propheten Mohammed und seine Botschaft zu sprechen kommt. Er fragt zunächst, ob Mohammed ein

---

<sup>119</sup> Sure 114, 3.

<sup>120</sup> Sure 50, 16. Diese von Muslimen gern zitierte Aussage ist, wenn man den Kontext berücksichtigt, keine Frohbotschaft, sondern eher eine Warnung: Der Mensch gibt keine Äußerungen von sich, ohne dass ein Aufpasser bei ihm wäre (Sure 50, 18).

<sup>121</sup> Kapitel 5.

<sup>122</sup> S. 263.

<sup>123</sup> *Der Islam*, München 2004. Ders. mit Van Ess, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984.

<sup>124</sup> Küng/Van Ess, S. 53. Man beachte die Sprache und die negative Verwendung des Wortes ‚Missionierung‘.

echter, sogar ein wahrer Prophet war.<sup>125</sup> Das Geschichtsverständnis von Küng geht dahin, dass „zu bestimmten Zeiten ... nun einmal unableitbar aus dem kontinuierlich dahin fließenden Strom religiöser Geschichte die Gestalt des Prophetischen auf(taucht) ...“<sup>126</sup> Dabei ist für Mohammed festzustellen, dass er dialektisch als Kontinuum in Diskontinuität zu verstehen ist. Er ist weder *creatio ex nihilo* noch *creatio continua*, ist also weder eine völlig neuartige Gestalt noch eine bloße Fortsetzung, die aus Juden- und Christentum abgeleitet werden könnte. Für die arabischen Völker bedeutete sein Auftreten einen epochalen Einschnitt. Mohammed ist eine letztlich irreduktible Gestalt,<sup>127</sup> die nicht aus dem Vorausgegangenen abgeleitet werden kann, sondern die mit dem Koran neue Maßstäbe setzt.

Küng scheint dabei vorauszusetzen, dass zwischen dem Prophetentum von Juden, Christen und Muslimen die Übereinstimmungen größer sind als die Unterschiede. Die Frage, ob Mohammed ein Prophet war, beantwortet Küng mit Ja, indem er versucht, Parallelen zwischen alttestamentlichen Propheten und Mohammed aufzuweisen.<sup>128</sup> Unter anderem meint er, dass deren Verkündigung Gottes als gütiger Schöpfer und barmherziger Richter übereinstimmt, ebenso ihr Sendungsbewusstsein. Wie die Propheten der Bibel verlangt auch Mohammed gegenüber diesem Gott unbedingten Gehorsam und ebenso verbindet er mit dem Monotheismus auch die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Auch bezüglich Gottes Gericht und dessen Folgen für den Einzelnen stimmt Mohammed mit den Propheten überein.

Das führt Küng zur Feststellung: „Wer immer die Bibel, das Alte Testament zumal, und den Koran nebeneinander legt und nebeneinander liest, der fragt sich: Haben nicht die drei Offenbarungsreligionen semitischen Ursprungs – ... dieselbe Basis? Redet nicht in beiden überdeutlich der eine und selbe Gott?“<sup>129</sup> Küng weiß also bereits jetzt, dass es ein und derselbe Gott ist, der durch die biblischen Propheten und durch Mohammed spricht. Er fügt als Argument hinzu: „In der Tat: Auch die Millionen arabisch sprechender Christen kennen für ‚Gott‘ kein anderes Wort als – ‚Allah‘.“ Damit scheint die Frage erledigt und die Antwort gegeben. Was folgt, ist wieder eine rhetorische Frage: „Ist es also nicht

---

<sup>125</sup> S. 55.

<sup>126</sup> S. 57.

<sup>127</sup> S. 56.

<sup>128</sup> S. 57-58.

<sup>129</sup> S. 58 Küngs Rhetorik ist bemerkenswert. Ohne wirkliche Argumente anzuführen, versucht er mittels rhetorischer Fragen den Leser zu einem Ja für seine Aussagen zu bewegen.

vielleicht doch nur ein dogmatisches<sup>130</sup> Vorurteil, wenn wir zwar Amos und Hosea, Jesaja und Jeremia als Propheten anerkennen, Mohammed aber nicht?“ Küng ist überzeugt, dass in der Christenheit die Überzeugung wächst, bezüglich des Propheten Mohammed Korrekturen vornehmen zu müssen. Aufzugeben ist die aus dogmatischer Unduldsamkeit stammende Exklusivitätsseuche und zur Kenntnis zu nehmen, dass die arabischen Menschen des 7. Jahrhunderts zu Recht auf Mohammed gehört haben und dass sie dadurch vom primitiven Polytheismus auf ein ganz anderes religiöses Niveau gelangt sind.<sup>131</sup> Mohammed und der Koran haben ihnen Inspiration zu einem religiösen Neuaufbruch gegeben. Der Islam ist für sie die große Lebenshilfe.

Anerkennt das 2. Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die Kirche die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, so ist es nach Küng nur folgerichtig, auch Mohammed als Propheten anzuerkennen. Nach Aussagen des Neuen Testaments gibt es auch nach Jesus echte Propheten. Küng führt Paulus im 1 Kor an.<sup>132</sup> Er sieht die Prophetie als judenchristliches Phänomen,<sup>133</sup> das

<sup>130</sup> Küng braucht die Worte dogmatisch/Dogmen durchgehend negativ.

<sup>131</sup> Küng verwendet hier ein Werteschema, über dessen Kriterien er keine Rechenschaft ablegt. Ein von Küng definiertes ethisches Niveau scheint sein Kriterium zu sein. Dieses Schema des Religionsvergleichs ist in der Religionswissenschaft umstritten. Khoury/Girschek, Band 1, S. 15-16.

<sup>132</sup> S. 60. 1 Kor 12, 28-29; 14, 29+32 par. Es ist Körner recht zu geben, der in diesem Zusammenhang über Küng schreibt: „Nun entzaubert Kungs Berufung auf die paulinische Verwendung des Prophetenbegriffs die Debatte tatsächlich. Nicht zufällig spricht Paulus im selben Atemzug von Prophetie und Unterscheidung der Geister. Denn ihm ist klar, dass Propheten menschliche Gedanken für göttliche ausgeben könnten. Genau dies aber wollen Muslime ausschließen, wenn sie den Koran als Prophetie anerkennen.“ Körner, *Kirche im Angesicht des Islam*, S. 34, Fußnote 34. Ders., *Das Prophetische am Islam*, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hg.), *Mission und Prophetie*, in: *Zeiten der Transkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 95 (2011), Sonderband, St. Ottilien 2011, S. 230-244.

Dass bereits im AT ein permanenter Kampf um echte Prophetie geführt wird, wird von Küng nicht zur Kenntnis genommen, ebenso wenig stellt er die Frage, ob denn der prophetische Dienst der biblischen Propheten gleich aussieht, wie Mohammeds Dienst. Bouman hat nachgewiesen, dass die Propheten, sofern sie auch im Koran erwähnt werden – es fehlen ausgerechnet die Schriftpropheten – nach den Erfahrungen Mohammeds modelliert worden sind. Die Juden haben Mohammeds prophetischen Anspruch abgelehnt, u.a. weil sie aus der Bibel wussten, dass Propheten nicht gleichzeitig Könige, also politische Machthaber

mit dem Zurücktreten des Judentums verschwunden ist. Zwar bleibt das Verhältnis zwischen Jesus, dem Christus und Mohammed, dem Propheten noch zu klären. Küng ist sich bewusst, dass mit der Anerkennung des Prophetentitels auch die Konsequenz verbunden ist, den Koran als prophetische Botschaft, wenn nicht anzuerkennen, so doch ernst zu nehmen.

Küng weiß, dass für die Muslime der Koran das lebendige, heilige Buch in arabischer Sprache ist. Der Koran ist für sie nicht bloß von Gott inspiriert, sondern ist unmittelbar Gottes Wort.<sup>134</sup> Will man wissen, was nicht nur der geschichtlich gewordene Islam, sondern der normative Islam ist, kommt man nicht darum herum, auch heute auf den Ursprung, auf den Koran des 7. Jahrhunderts zurückzugehen.<sup>135</sup> Der Koran ist das Grundgesetz, das nicht beliebig interpretierbar ist. Er ist die große Konstante, das heilige Buch im Islam. Er ist der beste Bericht. Die Muslime nehmen an, dass ihnen die Offenbarungen Allahs an Mohammed vollständig und unverfälscht erhalten geblieben sind.<sup>136</sup> So ist der Islam von innen her zu verstehen, ein Anspruch, den Küng für sich selbst erhebt.<sup>137</sup> Interessant bleibt allerdings, wie wenig Küng auf den Inhalt des Koran eingeht. Er geht der Frage nach, ob und inwiefern der Koran auch Gottes Wort für Christen sein kann oder soll. Dabei stellt er fest, dass die Antwort, die von Christen und Muslimen auf diese Frage gegeben wird, von einem unhinterfragbaren, dogmatischen Vorverständnis geprägt ist. Was man zuerst hineinlegt, das kommt dann auch heraus.<sup>138</sup> Dieser Widerspruch, den Küng als unbefriedigend empfindet, wird jedoch aufgeweicht, weil immer mehr Christen und vielleicht auch Muslime, die sich über die eigene Position und über den Glauben der Anderen bessere Informationen verschafft haben, selbstkritische Fragen stellen. Je mehr Christen und Muslime einander kennen lernen und nicht einfach mehr zu „bekehren“ suchen, umso mehr wächst bei den Christen der Zweifel, ob ihre negative Einstellung zum Koran richtig ist.<sup>139</sup> Für die heutige Fragestellung ist es

---

sein dürfen. Bouman, *Der Koran und die Juden*, S. 69-71. Zur Frage nach der Prophetie und speziell des Erkennens des falschen Propheten: H.W. Wolff, *Prophetische Alternativen*, München 1982, S. 70-83.

<sup>133</sup> Hier ist Küng zu widersprechen, denn immerhin haben wir es in den paulinischen Gemeinden auch mit Heidenchristen zu tun.

<sup>134</sup> Küng, *Der Islam*, S. 96.

<sup>135</sup> Küng/Van Ess, S. 61.

<sup>136</sup> Küng, *Der Islam*, S. 105.

<sup>137</sup> S. 31.

<sup>138</sup> S. 110.

<sup>139</sup> S. 111.



laut Küng entscheidend, ob Mohammed eine Offenbarung Gottes erhalten hat. Weil nach biblischem Zeugnis auch Menschen außerhalb des Alten und Neuen Testaments den wirklichen Gott erkennen können, ist anzunehmen, dass dies auch beim Koran geschehen ist. Küng beendet die Diskussion in Form rhetorischer Fragen, von denen er annimmt, dass sie mit Ja zu beantworten sind. Diese lauten etwa: Wenn wir schon Mohammed als nachchristlichen Propheten anerkennen,<sup>140</sup> dann werden wir doch auch zugeben müssen, worauf es den Muslimen ankommt, dass Mohammed seine Botschaft nicht einfach aus sich selber hat, sondern dass sie Gottes Wort ist?

Das Dilemma, welches die Haltung des traditionellen Islam für die Dialogsituation bringt, möchte Küng lösen, indem er den Muslimen eine historisch-kritische Koranexegese empfiehlt.<sup>141</sup> Er schreibt: „Wir werden im christlich-islamischen Dialog nicht wirklich weiterkommen, wenn wir uns nicht über das für die Anwendung historisch-kritischer Instrumentarien erforderliche Wahrheitsverständnis Rechenschaft geben.“<sup>142</sup>

Als zentrale Botschaft des Koran ist der Monotheismus zu sehen. Das Grunddogma ist der *tauḥīd*. Die Existenz Gottes wird im Koran vorausgesetzt. Bezeugt wird Gott durch seine Schöpfung, die ein Zeichen seiner Güte ist, durch seine rettenden Taten in der Geschichte und durch seine Offenbarungen an die Propheten.<sup>143</sup> Auch der Islam ist wie Judentum und Christentum eine Glaubensreligion.<sup>144</sup> Vertrauender Glaube (*imān*) ist die richtige Haltung des Menschen gegenüber Gott. Gott ist der Einzige: das ist zentrale Aussage. Das ganze Leben des Muslim ist von diesem Glauben erfüllt und geprägt. Der Monotheismus ist Kernanliegen und Kampfprogramm zugleich: ein einziger Gott ohne Partner, denn

<sup>140</sup> S. 112.

<sup>141</sup> Küng/Van Ess, S. 71. Damit verlässt Küng den Anspruch, er wolle den Islam *von innen* her betrachten und gibt den Muslimen in paternalistischer Haltung Anweisungen, wie sie zu einer Reform des Islams kommen können. Zur Koran-kritik vgl. Küng, *Islam*, S. 620-640. Küng meint, der Moslem des 21. Jahrhunderts sollte nicht mehr an die Ungeschaffenheit des Koran und an die Vollkommenheit der 78'000 Worte des Koran glauben.

<sup>142</sup> Küng/Van Ess, S. 71. Welche der historisch-kritischen Instrumentarien Küng meint, ist nicht klar. Angesichts des Pluralismus der historisch-kritischen Methoden (der christlichen Theologie) wäre das eine wichtige Frage. Muslim und Christ werden fragen, welches Wahrheitsverständnis Küng hat.

<sup>143</sup> Küng, *Islam*, S. 115.

<sup>144</sup> Ohne exegetisch den nt. Begriff *pistis* zu untersuchen, nimmt Küng für alle drei Religionen den gleichen Glaubensbegriff an: „ein unbedingt vertrauendes Sich-einlassen und Sichverlassen des ganzen Menschen hier und jetzt mit allen Kräften seines Geistes auf Gott und sein Wort.“ Küng/Van Ess, S. 140.

mehrere Götter würden untereinander rivalisieren. Es gibt keinen Gott (*ilah*) außer Gott (Allah). Allah ist zusammengezogen aus *al-ilah* und kein Eigenname wie Zeus, sondern ein Appellativ, wie Dieu und daher mit Gott zu übersetzen.<sup>145</sup> Der Islam fördert als Anrufung und Ausruf ‚Allah‘, während die Juden den Namen JHWH aus Ehrfurcht nicht aussprechen.<sup>146</sup> Die negative Seite des positiven Glaubensbekenntnisses ist die Ablehnung der Beigesellung. Diese Ablehnung bezieht sich auf den Polytheismus und wird auch auf die Christen angewandt. Küng findet darin die Ablehnung des Christus der hellenistischen Christologie, der doch Gott gleich geordnet, also beigesellt sei.<sup>147</sup> Der Koran richte sich dagegen nicht gegen Jesus als Messias, sondern nur gegen dessen Gleichordnung mit Gott.<sup>148</sup>

Im Übrigen ist eine Gemeinsamkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen festzustellen. Sie glauben an den einen und einzigen Gott, der allem Sinn und Leben gibt. Der Ein-Gott-Glaube ist für den Islam eine schon mit Adam gegebene Urwahrheit. Sie glauben an den Gott, der als Schöpfer<sup>149</sup> der Welt und des Menschen in der Geschichte tätig ist. Gott ist in der Geschichte transzendent, aber auch immanent.<sup>150</sup> Gott ist für alle drei Religionen ein ansprechbares Gegenüber, zu dem Menschen beten. Einig sind sich die drei Religionen auch im Glauben an den barmherzigen und gnädigen Gott, d.h. an einen Gott, der sich des Menschen annimmt.<sup>151</sup> Die Menschen werden im Koran als Knechte Gottes bezeichnet, womit keine Versklavung gemeint ist. Gemäß Küng repräsentieren die drei Religionen gemeinsam in der Welt den Glauben an den Einen Gott. Dass das Wort *Liebe* nicht mit Allah in Verbindung gebracht wird, hat nach Küng den Grund darin, dass Liebe, sofern sie Eros meint, vom Koran nicht auf Gott übertragen werden konnte. Das Wort *agape* schufen die

<sup>145</sup> Küng, *Islam*, S. 116

<sup>146</sup> Man wundert sich, dass Küng dennoch als Argument für die Gleichheit des von Christen und Juden einerseits und von Muslimen andererseits verehrten Gottes anführt, dass die arabischen Christen Gott ebenfalls mit „Allah“ ansprechen. Küng/Van Ess, S. 58.

<sup>147</sup> Küng, *Islam*, S. 117.

<sup>148</sup> Mehr dazu unter Kapitel 2: Christologie und Kapitel 3: Trinität.

<sup>149</sup> Küng betont, dass im Vordergrund des koranischen Schöpferverständnisses seine Erhaltungstätigkeit sei. Küng, *Islam*, S. 119. Der Koran kennt kein Sabbatgebot. Auch hier stellt sich die Frage: Wie ist das zu gewichten?

<sup>150</sup> Küng/Van Ess, S. 141.

<sup>151</sup> Küng nimmt an, dass die Barmherzigkeit Allahs mit der Barmherzigkeit JHWHs übereinstimmt. Bouman kommt zu einem anderen Schluss, nachdem er den Kontext der Barmherzigkeit Allahs untersucht. Küng zieht allein die Etymologie heran. S. 142.

Christen als erosdistanzierte Liebe. Küng meint dann doch, der Islam müsste mehr den Unterschied zwischen einer begehrenden und einer schenkenden Liebe bedenken, wie sie von Jesus von Nazareth her aufleuchtet.<sup>152</sup> Das eigentlich Herausfordernde des Verständnisses der Liebe im Sinne Jesu wird im Vergleich zur Liebe im Koran deutlich, wenn man zur Kenntnis nimmt, was für Jesus wichtig ist, nämlich nicht Reinheitsvorschriften, sondern Vergebungsbereitschaft ohne Grenzen. Dazu kommen der uneigennützig Dienst ohne Rangordnung, der freiwillige Verzicht ohne Gegenleistung und der Verzicht auf Macht und Vergeltung. In diesem Sinn ist Jesus auch immer kritisches Korrektiv und Appellationsinstanz in der Geschichte des Christentums. Hier unterscheiden sich Jesus und Mohammed. Küng spricht davon, dass das mit Jesus und seinem Gottesverständnis<sup>153</sup> zu tun hat. Gerade an der Frage nach dem Leiden zeigt sich, wie in einer *Theologia crucis* reflektiert wird, dass Gott sich durch eine letzte Solidarität zum Leidenden und Verlassenen auszeichnet. Bei Mohammed dagegen ist von Anfang an eine *Theologia gloriae* zu konstatieren: Gott befreit seine Auserwählten aus aller Schmach und bringt Mohammed in die Stellung eines erfolgreichen Propheten und Staatsmanns. Nun wirft Küng doch die Grundfrage auf, was denn das für ein Gott sei, der bei aller barmherzigen Sorge erhaben über allem Leid der Menschen thront.<sup>154</sup>

Die gleiche Differenz tut sich auch auf, wenn das Neue Testament davon spricht, dass Gott Liebe ist. „Ganz anders als in Leben und Botschaft Mohammeds wird, so scheint mir in Jesu Leben und Wirken, Leiden und Sterben deutlich, dass dieser Gott<sup>155</sup> ein menschenfreundlicher, mit-leidender Gott ist, ‚mit uns unten‘.“<sup>156</sup> Er schließt: „Gott als Quelle der Liebe: hier wäre der Ansatzpunkt, auf die Fragen der Christologie vorzustoßen.“<sup>157</sup>

<sup>152</sup> Küng/Van Ess, S. 147.

<sup>153</sup> Man möchte fragen: Gibt es nun doch Unterschiede, die ins Gewicht fallen?

<sup>154</sup> S. 152. Angesichts dieser Unterschiede, die Bouman anders gewichtet als Küng, kann Bouman nicht sagen: Es ist derselbe Gott.

<sup>155</sup> Meint Küng den Gott, an den alle drei Religionen glauben? Müsste also das Bild Allahs ergänzt werden? Bouman sagt im Hinblick auf ähnliche Versuche von K. Cragg, dass es angesichts des Superioritätsbewusstseins der Muslime unmöglich sei, sie überzeugen zu wollen, dass ihrem Glauben etwas fehlt. *Der Islam zwischen Judentum und Christentum* I, S. 37.

<sup>156</sup> Küng/Van Ess, S. 154.

<sup>157</sup> S. 155. Allerdings findet diese wichtige Aussage in seinen Ausführungen kein Echo.

Letztlich kann der Muslim nie wissen, wie Gott in sich ist.<sup>158</sup> Vom Koran her kann nicht von einer Selbstmitteilung Gottes oder gar von einer Menschwerdung Gottes gesprochen werden, sondern nur von dem uns offenbarten richtigen Weg (Rechtleitung). Das hat auch Auswirkungen auf die Art des Gebets. Die meisten Gebete im Koran sind an den Herrn (*rabb*) gerichtet. Der Name Vater wird vermieden, da damit sofort Kinder Gottes mitgemeint sein könnten. Meist werden Bittgebete gesprochen. Dankgebete und Lobgebete sind seltener.

Küng versucht zuletzt noch einmal den gemeinsamen Gottesglauben der drei abrahamischen Religionen darzustellen.<sup>159</sup> Was sie eint, ist laut Küng stärker zu gewichten als das sie Trennende. Für ihn steht fest, dass Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben und zur einen großen monotheistischen Bewegung gehören, was auch weltpolitisch nicht zu unterschätzen ist.

### 1.3. Hans Zirker<sup>160</sup>

Der katholische Theologe und Islamwissenschaftler hat sein Buch in vier Hauptabschnitte unterteilt: Christliche Wahrnehmung des Islam und theologische Reaktion. Offenbarung – Wegleitung – Erlösung. Gott. Religion und Gesellschaft. Zirker geht im Vergleich zu Küng unbefangener an die Thematik heran. Bei Küng hat der Leser den Eindruck, dass alle ‚Erkenntnis‘ dem Projekt Weltethos dienen muss und deshalb manches über das Knie gebrochen wird. Zirker geht näher an den Koran heran und versucht hinzusehen, was dort steht und wo Gemeinsames und Unterschiede zum christlichen Glauben zu finden sind.<sup>161</sup> Dabei stellt Zirker gleich zu Beginn fest: „Bei aller Bereitschaft, in erster Linie das Verbindende zu achten, alte Barrieren abzubauen und einander in offener Verständnisbereitschaft zu begegnen, bleiben die Gegensätze doch zu bedeutend und zu massiv, als dass sie sich schon mit harmonisierenden Interpretationen aufheben und auf beiläufig sekundäre Momente reduzieren

<sup>158</sup> „Auch wenn Menschen geoffenbarte Begriffe auf ihn anwenden, wissen sie nicht, was diese, auf Gott angewandt, in sich bedeuten.“ Küng, *Islam*, S. 124.

<sup>159</sup> S. 126-129.

<sup>160</sup> *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993. Auch unter: Digitale Ausgabe. Überarbeitete Fassung der Buchausgabe, Düsseldorf 1995 (31. Juli 2006). Im Literaturverzeichnis finden sich vier wichtige Bücher von Johan Bouman.

<sup>161</sup> Zirker, *Christentum und Islam*. Digitale Ausgabe. Düsseldorf <sup>2</sup>1992. Letzte Änderung 2006.

ließen.“<sup>162</sup> Ebenso wenig reicht es, in der jeweils anderen Religion nur eine unzulängliche Vorstufe oder eine fehlerhafte Variante der eigenen zu sehen und sie deshalb relativ anzuerkennen. Die historische, soziale und inhaltliche Eigenständigkeit würde damit übersehen.<sup>163</sup>

### *Gottesfrage allgemein*

Zirker untersucht die Rede zu Gott im Koran. Der Koran wird an sich verstanden als Komposition Gottes, zu der Mohammed nichts hinzugefügt hat.<sup>164</sup> Obwohl das Wort als Rede Allahs dominiert, meldet sich auch der Mensch im Koran zu Wort. Dabei ist weniger an Gebete zu denken, als vielmehr an Rechtfertigungsversuche des Menschen, an Vorwürfe und Einwände. Diese Reden des Menschen dienen meist dazu, die Überlegenheit Allahs zu bestätigen.<sup>165</sup> Es gibt keinen Abschnitt, der für die muslimische Gebetssprache so fundamental ist wie etwa der Psalter oder das Unser Vater der Bibel. Da im Glauben des Islam alle prophetische Offenbarung zurückgebunden wird an die religiöse Ordnung, die dem Menschen von Anfang an eingestiftet ist, braucht er keine Anweisung zum rechten Gebet. Zwar werden Fürbittegebet (nur für Monotheisten), Fürsprache für andere (mit der Erlaubnis Allahs), Bitte um Kraft, den Weg des Islams zu gehen, thematisiert. Dennoch steht das Ritualgebet (*ṣalāt*) im Vordergrund, welches von seiner Gestalt her eher ein Bekenntnisgebet ist, das in seiner festen Form nur wenig individuellen Spielraum lässt.

Die Art der Anrede Gottes sagt jedoch etwas über das Verhältnis des Menschen zu Gott aus. Allah wird als Herr (*rabb*) angerufen. Der Gläubige ist sein Knecht, Diener und Sklave. Weitere vokativische Benennungen sind nicht zu finden. Damit gleicht der Koran weitgehend dem biblischen Sprachgebrauch, wo JHWH in der LXX mit Kyrios gleichgesetzt wird, was in etwa dem arabischen *rabb* entspricht.<sup>166</sup> Erst im Frühjudentum kommt es zur metaphorischen Anrede Gottes als *Vater*, die einerseits über das Gebet Jesu für das christliche Gottesverständnis maßgebend wird,

<sup>162</sup> *Der Islam*, S. 18.

<sup>163</sup> Was Zirker an Bedenkenswertem zur Dialogsituation (18ff) schreibt, wird weiter unten ausgewertet.

<sup>164</sup> S. 163.

<sup>165</sup> S. 169.

<sup>166</sup> JHWH selbst ist als Tetragramm nicht einfach mit Herr zu übersetzen, weshalb viele deutsche Übersetzungen das Wort mit Großbuchstaben HERR wiedergeben. Ich meine, dass JHWH als Name verstanden werden muss, während *rabb* ein Funktionsbegriff ist (Herr gegenüber dem Knecht).

andererseits wegen seiner Nähe zum polytheistischen Denken vom Islam abgelehnt wird.<sup>167</sup>

Wie Bouman beschreibt Zirker das Wesen Allahs als absolute Transzendenz. Er ist allem radikal überlegen. Er lässt den Menschen seine Weisungen zukommen, teilt sich ihnen aber nicht selbst mit.<sup>168</sup> Dem Menschen ist es verwehrt, für Gott Gleichnisse anzuführen.<sup>169</sup> Kein Element der Schöpfung, auch nicht der Mensch, kann als Bild Gottes gelten. Das Bekenntnis zur Einzigkeit ist durch keinerlei Annäherung gefährdet. In der muslimischen Theologie gibt es über die Leistungsfähigkeit religiöser Sprache jedoch heftige Auseinandersetzungen. Man stellt sich die Frage, wie von Gott überhaupt etwas gesagt werden kann, wenn er derart außerhalb jeglicher Analogie zu irdischen Verhältnissen gedacht werden muss und ob dem nicht auch der Koran selbst widerspricht, wenn er Gott ständig barmherzig und verzeihend, sehend, hörend, redend, einen mächtigen Herrscher und gerechten Richter nennt?<sup>170</sup>

Zirker fasst zusammen: „In konsequenter Behauptung der absoluten Transzendenz Gottes gilt für eine Richtung muslimischer Theologie, die sich von alten Zeiten bis heute durchgehalten hat, der hermeneutische Grundsatz, dass Gott in seiner Offenbarung uns zwar eine Sprache zur Verfügung stelle, damit wir von ihm reden können, (entsprechend Sure 24,35: „Gott prägt den Menschen die Vergleiche“), dass es uns aber prinzipiell unmöglich ist zu sagen, was die dabei benutzten Begriffe in Beziehung auf Gott an sich bezeichnen. Wir gebrauchen sie ,ohne ein Wie (*bilā kayfa*)‘. Der aussageartige Charakter der religiösen Sprache wird so auf einen pragmatischen zurückgeführt. Was wir von Gott sagen, hat seinen Sinn darin, da es uns dazu verhilft, uns und unsere Welt ihm gegenüber gläubig zu verstehen und diesem Glauben entsprechend zu leben. Mehr steht uns dann nicht zu.“<sup>171</sup>

Alles was der Koran über Gott sagt, findet seine Mitte in Sure 2, 255: „Es gibt keinen Gott außer Allah.“ Gott ist radikal von der Welt abgegrenzt. Deshalb erlaubt es der Islam auch nicht, Gott und Mensch in einem gemeinsamen Bund zu sehen.<sup>172</sup> Trotz der Erwähnung des Wortes ‚Bund‘,<sup>173</sup> ist der Unterschied zum biblischen Bundesverständnis zu bedenken. Besser ist hier von ‚Verpflichtungen‘ des Menschen gegenüber Allah

---

<sup>167</sup> S. 183.

<sup>168</sup> S. 192.

<sup>169</sup> Sure 16, 74.

<sup>170</sup> S. 193.

<sup>171</sup> S. 193.

<sup>172</sup> S. 194.

<sup>173</sup> Z.B. Sure 2, 83f.

zu sprechen und weniger von der Stiftung einer intensiven Gemeinschaft. Gott und Mensch stehen im Islam nie in einem sie gemeinsam umgreifenden Verhältnis.<sup>174</sup>

Der radikal eine Gott ist zugleich der absolut Verborgene. Er ist zwar der Barmherzige, aber geht nicht auf die Welt zu oder gar in sie ein, sondern bleibt der unergründlich Überlegene. Aus diesem Grund muss das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes dem Islam abwegig erscheinen.<sup>175</sup> Allah mag uns nahe sein, aber wir haben keinen Zugang zu ihm. Allah ist auf niemanden angewiesen. Damit ist auch gesagt, dass Allah die Welt nicht braucht. Man kann trotzdem nicht sagen, wie dies gelegentlich von christlicher Seite getan wird, dass Gott für den Islam „der starre, unbewegte, einsame Gott“ wäre, der biblische Gott dagegen der lebendige Gott in liebender Gemeinschaft. Das ist nach Zirker eine zu grobe Einschätzung, denn die islamische Mystik scheint in ihrem Streben nach Gottes Liebe oft den Abstand von Geschöpf und Schöpfer aufzuheben. Für sie sei Allah „ein Freund im Dies eits und im Jenseits.“<sup>176</sup>

#### *Der Schöpfer. Schöpfung und Theodizee*

Gott ist der Schöpfer. Seine Schöpfung ist Zeichen. Die Welt ist lesbar als Zeichen für die Existenz Gottes. Die Menschen sollen sich in Anschauung seiner Schöpfung als Geschöpfe begreifen, die ganz von ihm abhängig sind.<sup>177</sup> Als Schöpfer ist Allah ununterbrochen am Werk. Er ist jeden Tag mit einer Sache befasst. Die Welt lässt keinen Raum für *causae secundae*.<sup>178</sup> Wunder sind der Normalfall, anders gesagt: Die Normalität ist das Wunder.

Die Welt ist ungebrochen gut.<sup>179</sup> Im Zusammenhang mit der Theodizeefrage kommt Zirker noch einmal auf diese islamische Vorgabe zu sprechen.<sup>180</sup> Während man in biblischen Texten heftige Anfragen an Gott findet,<sup>181</sup> sucht man solche Texte im Koran vergeblich. Es gibt keine Stimmen von Gläubigen, die in Bestürzung über die Unordnung der Welt ausbrechen oder das Leiden des Gerechten Gott klagen und von ihm

<sup>174</sup> S. 194f. Zirker weist auf das biblische Bundesverständnis, in welchem sich Gott selbst an seine Zusagen bindet.

<sup>175</sup> S. 195.

<sup>176</sup> Sure 12, 101, S. 196.

<sup>177</sup> S. 78.

<sup>178</sup> S. 79, vgl. Bouman, *Der Islam und die europäisch-abendländische Kultur*, S. 121-122.

<sup>179</sup> S. 83.

<sup>180</sup> S. 206.

<sup>181</sup> Ijob, Klagepsalmen, Jeremia.

Auskunft fordern.<sup>182</sup> Vielmehr werden solche Fragen abgewiesen mit dem doppelten Hinweis, dass die Schöpfung makellos ist<sup>183</sup> und was es an Bösem gibt, die Menschen sich selbst zuzuschreiben haben.<sup>184</sup> Auch berechnete Fragen werden abgewiesen. Gott hat immer einen Grund zum Handeln, deshalb ist sein Handeln immer gut. Wenn dem Menschen etwas sinnlos erscheint, so ist er unzuständig zu fragen.<sup>185</sup> Dahinter steht die Vorstellung, dass Gott absolut frei ist zu tun, was er will. Er legt sich in keiner Weise fest, etwa durch Liebe oder Treue. Er ist schlechthin überlegen.

*Geschichte oder Geschichten. Zur Frage der Heilsgeschichte*<sup>186</sup>

Die Geschichte Allahs mit den Menschen unterscheidet sich von der biblischen Geschichte. Zirker zeigt das bereits im Titel *Geschichte oder Geschichten* an.<sup>187</sup> Nach christlichem Glauben ist die Geschichte Gottes in Jesus nur zu verstehen auf dem Hintergrund und den Erfahrungen des Glaubens und der Hoffnungen Israels. Diese wiederum werden gesehen als Kontrast zu einer Unheilsabfolge vom Anfang der Menschheit her. Gegen die immer größer werdende Zerrüttung der Menschheit durch die Sünde (Urgeschichte Gen 1-11) setzt Gott mit der Erwählung Abrahams einen neuen Anfang.<sup>188</sup> Nach biblischer Überlieferung schafft Gott durch seine Hinwendung zum Menschen einen übergreifenden Ereignis- und Verständniszusammenhang. Offenbarung öffnet hier einen Weg von der Vergangenheit auf Zukunft hin. Die christliche Theologie prägt in diesem Zusammenhang den Begriff der Heilsgeschichte.

Der Koran blickt zwar auch auf die Vergangenheit zurück, doch bereits die Darstellung des Sündenfalls des ersten Menschen lässt erkennen, dass ihm die Vorstellung eines Wirkungszusammenhangs fremd ist. Der Koran erkennt keine Unheilsgeschichte, die von einer Erlösungsgeschichte (in der Erwählung Abrams) überboten werden müsste. Zwischen Gott und dem Menschen geschieht immer das Gleiche.<sup>189</sup> Was für

<sup>182</sup> S. 210.

<sup>183</sup> Sure 67, 3ff.

<sup>184</sup> Sure 4, 79.

<sup>185</sup> S. 212. Sure 18, 65-82. Berechnete Fragen des Mose werden abgewiesen.

<sup>186</sup> Ausführlich: Zirker: *Christentum und Islam*, S. 49-62.

<sup>187</sup> S. 83.

<sup>188</sup> S. 84. Vgl. auch Bouman, *Christliches und islamisches Geschichtsverständnis*, S. 16-19.

<sup>189</sup> Sure 30, 30 „Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (Verhalte dich so) als Hanif! (Das – d.h. ein solches religiöses Verhalten – ist) die natürliche Art, in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der



die Schöpfung gilt, das gilt auch für die Prophetengeschichte, die Geschichte der Rechtleitung. Jede Gemeinschaft erhält ihren Gesandten. Die Aufforderung, Muslim zu werden, ruft den Menschen immer nur auf seinen ursprünglichen Weg zurück. „So kann die Offenbarung weder dem Inhalt noch dem Vollzug nach etwas sukzessiv Verwirklichtbares sein.“<sup>190</sup> Zirker meint deshalb, dass es eine Fehleinschätzung auf Seiten der Christen sei, dass die Muslime in ihrer Einschätzung Abrahams ebenfalls eine besondere heilsgeschichtliche Herkunfts- und Verwandtschaftslinie erkennen wollen. Abraham wird im Verlauf der koranischen Offenbarungen immer mehr zur trennenden Gestalt.<sup>191</sup> Eher ist zu beachten, dass Mohammed aus der Reihe der Propheten herausragt, weil er das absolute Gotteswort empfängt und damit ein universeller Anspruch verbunden ist in der Wiederherstellung der wahren Religion.<sup>192</sup>

Vergleicht man Bouman mit Küng und Zirker, so ist eine größere Nähe Boumans zu Zirker zu sehen. Während Küng in seiner Darstellung des Islam beständig das Projekt Weltethos vor Augen zu haben scheint und deshalb Gemeinsamkeiten sucht und m.E. teilweise konstruiert, sehen Zirker und Bouman präziser auf die koranische Religion und können daher viel freier Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Christentum und Islam benennen.

---

Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann (oder: darf?) man nicht abändern (w. (gegen etwas anderes) austauschen). Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid“: Bouman, *Gott und Mensch*, S. 15/S. 226.

<sup>190</sup> Zirker, S. 85.

<sup>191</sup> S. 86.

<sup>192</sup> S. 88.

## Kapitel 2

### CHRISTOLOGIE

Wenn man den Koran liest, stellt man zunächst den hervorragenden Platz fest, den Jesus im Koran einnimmt. In 15 Suren wird Jesus erwähnt, 93 Verse umfassen die Berichte von Jesus.<sup>1</sup> Das reicht aus, um eine eigenständige koranische Christologie zu entwerfen.<sup>2</sup> Die Person Jesus ist für Muslime ein dringendes Anliegen. In persönlichen Gesprächen mit Muslimen<sup>3</sup> kommt der Christ wie von selbst auf Jesus und seine Bedeutung zu sprechen. Nicht nur in muslimisch-theologischen Abhandlungen, sondern auch in populären Schriften im Traktatstil<sup>4</sup> wird eine engagierte Auseinandersetzung um Jesus geführt, häufig zugleich mit der vorwurfsvollen Feststellung, dass man auf christlicher Seite nicht gleichermaßen etwas über Mohammed zu sagen wisse. Offensichtlich geht es Muslimen dabei nicht nur um ein einzelnes Glaubenselement, sondern um die prinzipielle Überlegenheit ihrer Religion, um ihr Selbstbewusstsein und ihre Selbst-

<sup>1</sup> Bazargan spricht von 175 Versen oder 3163 Wörtern oder 4,1 % des Koran, S. 26.

<sup>2</sup> Bouman führt als Literatur an: Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Quran*, London 1956; Josef Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Freiburg 1951; Michel Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959. Neuere Literatur aufgeführt in Johannes Triebel, *Das koranische Evangelium. Kritische Anmerkungen zur koranischen Darstellung der Person und Botschaft Jesu*, in: Theologische Beiträge 4-5 (2007), S. 269-282; Martin Bauschke, *Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran*, in: *Heil in Christentum und Islam*, hg. v. Schmid, Renz, Sperber, Stuttgart 2004; ders., *Jesus im Koran*, Erfstadt 2007; H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen* (Digitale Ausgabe vom 31. Juli 2006), S. 99-124.; ders., *Wie der Islam Jesus sieht*. Mehdi Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, München 2006 (aus muslimischer Sicht).

<sup>3</sup> Meine persönliche Erfahrung. Vgl. auch Triebel, *Das koranische Evangelium*, S. 269.

<sup>4</sup> Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam*, S. 20-25. 51-77. Körner bespricht populäre türkische Schriften, die an Christen gerichtet sind und gleichzeitig präventiv muslimische Türken von der Überlegenheit ihrer Religion überzeugen sollen. Auch die Ahmadiyya-Bewegung publiziert viele solcher Traktate, in denen Christen aufgeklärt werden sollen, wer Jesus wirklich ist. R. D. Krüger, *Die Christologie der Ahmadiyya Mulim Jamaat*, in: *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, Witten 2008, S. 15-35.

behauptung gegenüber dem Christentum, aber darüber hinaus gegenüber den Religionen insgesamt.<sup>5</sup>

## 1. Johan Bouman

### 1.1. Koranische Interpretation der kanonischen Evangelien<sup>6</sup>

Der Name Jesus (ʿĪsā)<sup>7</sup> wird zuerst in der zweiten mekkanischen Periode erwähnt. Seine Geschichte wird am ausführlichsten in den medinischen Suren erzählt. Nur 5 der 15 Suren sind aus mekkanischer Zeit. Das zeigt, dass sich diese Jesuserzählungen neben dem Hauptstrom der koranischen Verkündigung entwickelt haben. Jesus wird oft als ʿĪsā b. Maryam (17 Mal) bezeichnet oder als Ibn Maryam (16 Mal),<sup>8</sup> in bemerkenswertem Gegensatz zu den kanonischen Evangelien.<sup>9</sup> In medinischer Zeit wird diese Bezeichnung mit dem Titel *al-Masih* verbunden, wobei dieser Titel nicht mit der biblischen Messias-Theologie gefüllt ist.

Welche Bedeutung hat die Person Jesu für die religiöse Gestaltung des Heils nach der Lehre des Koran? Einige in den Evangelien erzählte Ereignisse finden sich auch im Koran. Wie in den Evangelien fängt die Lebensgeschichte Jesu mit der Ankündigung der Geburt, der Empfängnis durch Maria und der Geburtsgeschichte selbst an. Bouman erinnert, dass immer darauf geachtet werden muss, „wie diese Erzählungen konstruiert sind und in welcher Gesamtstruktur der koranischen Verkündigung sie auftreten.“<sup>10</sup> Die Jesuserzählungen lassen sich nicht ohne weiteres aus dem koranischen Kontext herauslösen. Immer muss der Skopus und das Klima innerhalb einer Sure beachtet werden. Deshalb muss man, so Bouman, die Jesuserzählung der jeweiligen Sure mit dem Kontext als Einheit untersuchen. Auf diesem Weg kann man die vorkoranischen Elemente und die koranische Neuinterpretation in ihrer Bedeutung zur Geltung bringen.

<sup>5</sup> Zirker, *Islam*, S. 99 (digitale Ausgabe).

<sup>6</sup> Bouman geht hier von seinem christlichen Standpunkt aus. Er sieht in der Darstellung Jesu im Koran eine Islamisierung der kanonischen Evangelien.

<sup>7</sup> Isa. Über die Herkunft dieses Namens besteht nach Bouman keine Einigkeit. Wahrscheinlich aus dem syrisch-christlichen Yeschu oder dem hebräischen Yeschu'a. *Wort vom Kreuz*, S. 96.

<sup>8</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 96.

<sup>9</sup> Nur in Mk 6, 3 als Frage seiner Landsleute in Nazareth.

<sup>10</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 97.

### Die Geburt Jesu

Die Marienerzählung wird ausführlich in Sure 19<sup>11</sup> dargestellt. Die koranische Darstellung lässt die Ankündigung der Geburt vermutlich im Tempel geschehen.<sup>12</sup> Maria begegnet dem Geist Allahs. Höhepunkt ist 19, 17: „und wir sandten unseren Geist [*ruh*] zu ihr, und der nahm vor ihr an das Gleichnis eines wohlgestalteten Menschen.“ Hier finden sich Parallelen, aber auch Unterschiede zu Lk 1, 26.35, sodass Bouman damit rechnet, dass Mohammed weniger den Bericht des Lukas<sup>13</sup> als das Kindheitsevangelium oder den Pseudomattäus kannte, die der Koran fast wörtlich zitiert. Sure 19, 15 als Abschluss der Geburtsgeschichte des Täufers Johannes findet sich in V. 33 wieder und bildet die Brücke zum koranischen Kommentar der Jesusgeschichte. Über Johannes und Jesus wird berichtet, dass sie sich den Eltern gegenüber pietätvoll verhielten und gewaltlos waren.

Bouman weist auf 19, 16 hin, wo Mohammed aufgefordert wird: „Gedenke in der Schrift der Maria.“ Die gleiche Formel findet sich in den Erzählungen von Abraham, Moses, Ismail in der gleichen Sure. 19, 58 zeigt, dass damit Jesus in die Reihe der Propheten eingeordnet ist: „Das sind diejenigen, denen Gott (höchste) Gnade erwiesen hat – Propheten aus der Nachkommenschaft von Adam ... und von allen denen, die wir rechtgeleitet und erwählt haben.“<sup>14</sup>

In V. 21 sagt Allah zu Maria: „Wir schenken ihn (Jesus), damit wir ihn zum Zeichen [*āyah*] für die Menschen machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit erweisen wollen.“<sup>15</sup> Hier berührt sich der Koran mit Lk 2, 34, wo Simeon über Jesus sagt, er sei zum Zeichen gesetzt. Barmherzigkeit bedeutet aber im Koran nicht wie im Neuen Testament<sup>16</sup> Errettung von den Sünden. Im Koran ist auch keine Rede mehr von der Herrschaft Davids, womit der messianische Gedanke wegfällt.<sup>17</sup>

Im Vordergrund der Ankündigung der Geburt steht der Schöpfungsakt Allahs.<sup>18</sup> Das wird gegenüber den Christen in Sure 3, 59f. hervorgehoben: „Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den

<sup>11</sup> Entstehungszeit: zweite mekkanische Phase.

<sup>12</sup> Sure 19, 17. Yusuf Ali, S. 771, in: *Wort vom Kreuz*, S. 99.

<sup>13</sup> S. 99.

<sup>14</sup> Bazargan, S. 81-82.

<sup>15</sup> Übersetzung Paret.

<sup>16</sup> Mt 1, 21; Lk 1, 32-33.

<sup>17</sup> Triebel, *Das koranische Evangelium*, S. 277.

<sup>18</sup> *Gott und Mensch*, S. 40f. Hier erscheint das Schöpfungswort *kun*. *Wort vom Kreuz*, S. 105-106.

schuf er aus Erde. Hierauf sagte er: Sei! Da war er.“<sup>19</sup> Die Geburt von Jesus wird in Sure 19, 23-26 erzählt. In diesem Zusammenhang wird ein Sprechwunder des noch ungeborenen Jesus erzählt, zunächst als Ermutigung an Maria.<sup>20</sup> Später ergreift Jesus von der Wiege aus das Wort<sup>21</sup> zur Verteidigung Marias gegen die Anklagen „ihrer Leute“ (V. 27). Er spricht: „Ich bin der Diener [*ʿabd*] Allahs. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zum Propheten gemacht.“<sup>22</sup>

Die Jungfrauengeburt Jesu ist für den Koran eine Tatsache. Deshalb wird Jesus oft als Sohn der Maria bezeichnet, in pointierter Antithese zur christlichen Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes. Jesus ist der Vaterlose schlechthin. Maria ist im Islam hoch angesehen. Sure 19 trägt ihren Namen. Sie wird in der islamischen Volksfrömmigkeit verehrt.<sup>23</sup> Zugleich bleibt klar: Jesus ist Mensch, von Allah in Analogie zu Adam geschaffen<sup>24</sup> und von einer Frau geboren.<sup>25</sup> Um jedes (christliche) Missverständnis

<sup>19</sup> Vgl. auch Sure 3, 47: „Er schafft, was er will.“

<sup>20</sup> Vgl. die Ähnlichkeit mit Gen 21, 14-21.

<sup>21</sup> Bouman führt Ibn Ishaq an, der erzählt, wie eine Delegation von Christen zu Mohammed kommt und ihn zu überzeugen versucht, dass Jesus Gottes Sohn ist. Dabei führen sie eine Legende an, die besagt, dass Jesus zu seiner Mutter aus der Wiege sprach: Ich bin Jesus, der Sohn Gottes, das Wort, das du geboren hast, ... (S. 102) (aus dem Kindheitsevangelium). Der Koran verändert den Wortlaut und lässt Jesus sich als Prophet bezeichnen. Ibn Hisham nach Muhammad Ibn Ishaq, *Die Biographie Mohammeds*, übers. von G. Weil, hg. von Grace and Truth, Heft 5, S. 28-40: Die Abordnung der Christen von Nadjran in Medina.

<sup>22</sup> Sure 19, 30, *Wort vom Kreuz*, S. 102.

<sup>23</sup> Marina Nehmat, *Ich bitte nicht um mein Leben*, 2007. Die iranische Christin bietet der Muslima an, zu Maria zu beten, damit ihre Kinderlosigkeit geheilt wird. Diese nimmt selbstverständlich an. Otto Meinardus, *Maria im christlichen und islamischen Volksglauben*, in: ZMiss 25 (1999), S. 39-48. 2. Vaticanum : Als weiteres Glaubenselement, das die Muslime mit den Christen verbindet, wird hervorgehoben, dass sie Jesus verehren und „seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen“ (NA 3).

<sup>24</sup> Auch Paulus hat in 1 Kor 15, 22 und Röm 5, 14 ein Gleichnis zwischen Adam und Christus aufgestellt. Während der Koran die Übereinstimmung betont, verkündigt Paulus die neue Schöpfung, denn in beiden Archetypen handelt es sich um den Gegensatz von Leben und Tod. Vgl. *Gott und Mensch*, S. 41, Fußnote 113. Bouman führt die Vermutung O'Shaughnessy an, dass der Koran Adam und Jesus nach nestorianischer Tradition als Geschaffene gleichsetzt. Ebd., S. 106. JHB: Das ist allerdings eine verzerrte Darstellung des Nestorianismus; vgl. RGG<sup>4</sup>, Bd. 6, Sp. 204-205.

<sup>25</sup> *Gott und Mensch*, S. 41. Bouman zitiert Yusuf Ali: „It is said, that he was born without a human father, Adam was also so born. Indeed Adam was born

abzuwehren, wird in 19, 35 betont: „Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen.“ Nicht klar ist, was die wunderbare Geburt für eine Bedeutung für sein Prophetenamt hat, wird doch von keinen anderen Propheten, nicht einmal von Mohammed, Ähnliches berichtet. Mohammed hat zwar die außerordentliche Bedeutung Jesu aufrechterhalten, aber er hat ihn zum Zeugen der eigenen Heilsverkündigung gemacht.<sup>26</sup>

### *Die Wunder Jesu*<sup>27</sup>

Von Jesus werden im Koran zahlreiche Wunder erzählt. Dazu gehören Heilungen von Blinden und Aussätzigen und sogar Totenaufweckungen. Das erste Wunder ist die Ankündigung, aus Lehm etwas zu schaffen (*akhluqu*), das wie Vögel aussieht.<sup>28</sup> Jesus haucht in den Lehm hinein und mit Gottes Erlaubnis fliegen die Vögel davon. Die Quelle dieses Berichts ist das Kindheitsevangeliem des Thomas 2, 2-4. Auf der einen Seite gilt die Einschränkung, dass Jesus nur „mit der Erlaubnis Allahs“ (*bi-ḥuq llāh*; 5, 110) Wunder tun kann. Andererseits ist es doch beachtenswert, dass der Koran diese christliche Erzählung übernommen hat, in der Jesus in die Nähe der göttlichen Schöpferallmacht gerückt wird. Man vergleiche diese Wundererzählungen etwa mit der Erschaffung des Menschen durch Allah und wird eine erstaunliche Nähe von Jesus zu Allah feststellen.<sup>29</sup> Die einzige Absicherung gegen eine Gleichstellung mit Allah ist die wiederholte Feststellung „mit der Erlaubnis Allahs“. Jesus erweist sich aus der Sicht des Koran auch hier als gehorsamer Diener Allahs.

Selbst Totenaufweckungen werden von Jesus berichtet. Totenaufweckungen gehören zum Wesensmerkmal des Handelns Gottes mit dem Menschen.<sup>30</sup> Hier ist speziell die eschatologische Totenaufweckung zum Gericht bedeutsam.<sup>31</sup> Gegen die Zweifler von Mekka hat Mohammed die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Totenaufweckung nachgewiesen. Er sieht sie in der Allmacht Allahs als Schöpfer.<sup>32</sup> Interessant ist, dass grammatikalisch kein Unterschied zwischen der Aktivität Jesu und Allahs bei der Auferweckung der Toten besteht.<sup>33</sup> Bouman: „Ungeachtet der

---

without either a human father or mother.”

<sup>26</sup> Sure 19, 31.

<sup>27</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 110-113; *Gott und Mensch*, S. 42-45.

<sup>28</sup> Sure 3, 49.

<sup>29</sup> „Keinen der Propheten hat der Koran so nah an diese Schöpfungsmacht herangerückt wie Jesus.“ *Wort vom Kreuz*, S. 111.

<sup>30</sup> Sure 3, 27; 36, 12.

<sup>31</sup> Sure 80, 22.

<sup>32</sup> Sure 75, 40.

<sup>33</sup> *Gott und Mensch*, S. 124.

Beschränkung bei dem Wunder Jesu ‚mit meiner Erlaubnis‘, wurde ihm doch der Zugang zu der Urschöpfermacht Gottes am Anfang und am Ende des Lebens verliehen.<sup>34</sup> Bezeichnend ist, dass es sich in allen Fällen um die von Gott hervorgerufene Entstehung des neuen Lebens handelt. Hier gilt gleichzeitig eine Einschränkung. Es gelingt dem Koran nicht, die Wunder mit der Sendung von Jesus zu verbinden. Das ist der Unterschied zu den kanonischen Evangelien, die in den Wundern Zeichen des in Jesus angebrochenen Reiches Gottes sehen.<sup>35</sup>

#### *Jesus – Zeuge für Mohammed und die Botschaft des Koran*

Jesus wird von Mohammed zum Zeugen seiner eigenen Verkündigung gemacht. Er ist ein Diener Allahs. Das sagt bereits das Kind Jesus in Sure 19,30. Wie alle Propheten<sup>36</sup> bezeugt Jesus, ein *ʿabd Allāh* zu sein. Ihm ist die Schrift gegeben, das Gebet (*ṣalāt*) und die Almosensteuer (*zakat/zakāh*).<sup>37</sup> Jesus bestätigt damit die Einheitlichkeit der Offenbarung Allahs und das Wesentliche der Frömmigkeit.

Der Koran nimmt Jesus als Zeugen gegen die ‚falschen‘ Traditionen der Christen.<sup>38</sup> Hier ist nach Paret eventuell anzunehmen, dass 19, 35 selbst als Wort Jesu zu gelten hat. Aus seinem Mund sollen die Christen hören, dass es Gott nicht ansteht, sich irgendein Kind zuzulegen.<sup>39</sup> Die positive Hauptbotschaft Jesu lautet nach Sure 19, 36: „Gott ist mein und euer Herr. Dient ihm. Das ist ein gerader Weg.“

In medinischer Zeit verstärkt sich dieser Zug. Sure 3 verkündigt das in Jesus offenbarte Heil als eine Einheit, die eingebettet ist in die koranische Botschaft. Der Heilsbegriff bildet den Auftakt zu Sure 3: „Gott ist einer Allein. Es gibt keinen Gott außer ihm ...“ Gott hat Mohammed die Schrift herabgesandt zur Bestätigung dessen, was an Offenbarungsschriften schon vorher da war. Der Koran bestätigt also Tora und Evangelium. Die Offenbarung der Schrift als Rechtleitung für jeden Menschen ist das Heil Allahs für die Menschen. Sie kulminiert in der Sendung des Koran.

<sup>34</sup> S. 125. *Wort vom Kreuz*, S. 112.-113.

<sup>35</sup> Mt 11, 2-15.

<sup>36</sup> Bouman, *Der Islam zwischen Judentum und Christentum*, S. 48. Das Evangelium (*ʿinḡīl*), das Jesus gemäß dem Koran bringt, hat nicht Kreuz und Auferstehung als Erlösung und Befreiung durch Gott und als Anfang des angebrochenen Reiches zum Inhalt, S. 49.

<sup>37</sup> S. 103.

<sup>38</sup> Sure 19, 34-35.

<sup>39</sup> 2, 113.116-117.

Sure 3, 45 verwendet für Jesus die Begriffe Wort (*kalima*) und Messias (*masih*). Damit bringt der Koran Jesus „unmittelbar mit dem Schöpferwort Allahs in Verbindung.“<sup>40</sup> *Masih* wird von Mohammed nicht im biblischen Sinn als Titel verstanden. Es ist ihm einfach ein Name.<sup>41</sup> Jesus sieht sich gemäß Koran als Prophet, als Diener Gottes, als einer, den Gott unterwiesen hat.<sup>42</sup> Bouman verweist auf den Unterschied des Gebrauchs des Diener-Begriffs für Jesus im Neuen Testament<sup>43</sup> und dem Dienerbegriff des Koran.<sup>44</sup> Jesus bestätigt in Mohammeds Botschaft das koranische Grunddogma auch an die Adresse der Christen.<sup>45</sup>

„Der Kreis hat sich geschlossen. Alles über Jesus Erwähnte und Vorgetragene hat kein anderes Ziel, als ein Zeichen für die Wahrheit der islamischen *šahāda* abzugeben.“<sup>46</sup> Der *Masih* ist nichts anderes als ein Gesandter (*rasūl*), wie schon andere vor ihm (5, 73).

<sup>40</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 109, Fußnote 320 (S. 146). Bouman zeigt auf, dass dieser Vers nicht im Licht des Johannesprologs verstanden werden kann.

<sup>41</sup> 9, 30 braucht das Wort negativ abgeschirmt: „Die Christen sagen: Christus ist der Sohn Gottes. Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es denen gleich, die ungläubig waren. Diese Gott verfluchten Leute.“

<sup>42</sup> Sure 3, 48; 19, 30; 5, 72.

<sup>43</sup> Phil 2, 5-8. Kenosis.

<sup>44</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 118. Bouman vermutet, dass das östliche Christentum (Nestorianer) mit seiner Betonung der Einzigkeit und Allmacht Gottes zusammen mit dem Judentum, dazu beigetragen hat, dass das Jesusbild notwendigerweise die Züge des Dieners annehmen musste.

<sup>45</sup> Sure 5, 72. 117. Bouman, *Der Islam zwischen Judentum und Christentum* I, S. 46.

<sup>46</sup> S. 120. Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet*, S. 85-86, unter Verweis auf Sure 5, 14-17: „Mit diesen beiden Versen und dem Hinweis, dass der neue und letzte Prophet (Mohammed) gekommen ist, um das Verborgene und Vergessene der früheren Bücher ans Licht zu bringen und wiederzubeleben, um den Fehlgeleiteten unter den Buchbesitzern den Weg der göttlichen Vergebung zu öffnen, bekräftigt der Koran, dass er die Thora und das Evangelium nicht abschaffen möchte. Er möchte auch nicht die früheren monotheistischen Religionen ablösen, sondern lediglich spätere Zusätze und Auslassungen korrigieren und sie frisch und erneuert zu ihrem Ursprung zurückführen. Im letzten Jahr der Sendung verkündigt der Koran zum ersten Mal den direkten Auftrag des arabischen Propheten an die Buchbesitzer: Diese mögen sein Prophetentum und sein Buch akzeptieren und dadurch aus der Dunkelheit heraustreten und den Pfad des Heils und der Rechtleitung wieder finden.“



*Jesus und der Geist der Heiligkeit*

Jesus hat die Wunderzeichen tun können, weil Allah ihn mit dem Geist der Heiligkeit gestärkt hat.<sup>47</sup> Hier kann man Anklänge an den biblischen Geistbegriff sehen.<sup>48</sup> Bouman vergleicht den alttestamentlichen und neutestamentlichen Gebrauch des Wortes *ruah* resp. πνεῦμα und sieht an dieser Stelle durchaus eine gewisse Übereinstimmung des biblischen mit dem koranischen Gebrauch. Das neutestamentliche Kerygma geht aber noch weiter, wenn Paulus in 1 Kor 15, 45 den Auferstandenen selbst als πνεῦμα ζωοποιοῦν bezeichnet.<sup>49</sup> Der Koran geht hier einen anderen Weg. Zwar nennt er den Geist (*ruh*) sieben Mal im Zusammenhang mit Jesus. Die Stärkung mit dem Heiligen Geist bedeutet, dass Jesus als Gesandter mit außergewöhnlichen Mitteln in den einheitlichen Verlauf der Offenbarungen und Taten eingeordnet ist. Die Stärkung mit dem Heiligen Geist wird im Koran durchaus als Parallele zum Handeln mit dem Menschen allgemein gesehen.<sup>50</sup> Besonders wird Mohammed mit dem Geist von oben gestärkt und erhält so den Koran.<sup>51</sup> Allah lässt seinen Geist auf seine Diener fallen, damit sie den Auftrag Allahs erfüllen: „Warnt, dass es keinen Gott gibt außer mir! Mich sollt ihr fürchten.“<sup>52</sup>

So wird im Koran bei allen Parallelen zum Neuen Testament die Blickrichtung umgekehrt. Im Neuen Testament gehören Jesus und der Geist zusammen. Er ist der messianische Träger des Geistes und wird an Pfingsten den Geist auf seine Gemeinde ausgießen. Im Koran dagegen ist alles vom Grundbekenntnis, der *šahāda* bestimmt. Bouman vermutet, dass sich im Koran die ebionitische Traditionskette durchgesetzt hat.<sup>53</sup> Es ist nur folgerichtig, dass auch die Jünger Jesu nach dem Koran in Sure 5, 111 in erster Linie als aufrichtige Muslime gelten.

Bouman zeigt auf, wie Teile der christlichen Überlieferung der neuen Verkündigung dienstbar gemacht werden. Sie werden fest in die koranische Interpretation eingefügt, die immer denselben Inhalt hat: Glauben an Allah und an den jeweiligen Boten. Gleichzeitig gilt, dass bestraft wird, wer den Zeichen Allahs nicht vertraut. So ist auch das Wunder vom Tisch<sup>54</sup> dazu da, Allah als den Besten aller Sorgenden zu verkünden.

<sup>47</sup> Sure 5, 110.

<sup>48</sup> S. 121.

<sup>49</sup> Im Kontext ist auch Röm 5, 12-19 zu beachten, in der Paulus Adam und Christus als Antitypen gegenüberstellt.

<sup>50</sup> Sure 58, 22.

<sup>51</sup> Sure 45, 52; 26, 193; 16, 102 par.

<sup>52</sup> Sure 16, 2.

<sup>53</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 126, unter Hinweis auf Schoeps.

<sup>54</sup> Sure 5, 112-115.

*Jesus als Zeuge gegen die Trinität*

Es ist nur folgerichtig, dass nach dem Koran Jesus nun auch gegen die Trinität polemisiert. Wiederum wird dies als Gespräch zwischen Allah und Jesus dargestellt.<sup>55</sup> Dass die gesamte Diskussion des Koran mit der christlichen Trinitätslehre von einem falschen Verständnis ausgeht, spielt an sich keine entscheidende Rolle. Wichtig ist einzig, dass Jesus immer wieder die koranische Grundlehre vertritt und sich so als Prophet Allahs erweist.

*Mohammed erfüllt, was Jesus an Heil gebracht hat*

Der nächste Schritt kann deshalb nur sein, dass Jesus die Ankunft des Gesandten Mohammed ankündigt. Sure 61, 6 ist hier als Schlüsselvers anzusehen. Im Hinblick auf die Vergangenheit soll Jesus den Juden die Tora bestätigen. Im Hinblick auf die Zukunft aber den *rasūl* ankündigen, „der nach mir kommen wird und sein Name ist Ahmad.“ So ist Jesus eigentlich nur ein Bindeglied zwischen der Tora und Mohammed.<sup>56</sup> Seit 740 a.D. wird *ahmad* unter den Muslimen als Hinweis auf Mohammed verstanden und so wird das auch von neuzeitlichen islamischen Interpreten ausgelegt. Es könnte eine vage Wiedergabe der Verheißung des Parakleten sein, wie Jesus sie in den Abschiedsreden nach Johannes äußert.<sup>57</sup> Das in Jesus gebrachte Heil hat Allah in Mohammed ausmünden lassen. Damit wird klar, weshalb zur *šahāda* auch das Bekenntnis *Muhammad rasūl Allah* gehört. Das entspricht dem Sendungsbewusstsein Mohammeds von früher Zeit an.<sup>58</sup> Sein Zeichen (*āyah*), das ihm Autorität verleiht, ist der Koran, in dem das von Allah bewirkte Heil konzentriert ist. Es ist die Rechtleitung aus Barmherzigkeit für jeden Menschen, konzentriert im *tauhīd*. Es ist das Wesentliche (*al-ḥaqq*).<sup>59</sup> Der Koran bildet den Abschluss der Offenbarungen und korrigiert die ihm vorlaufenden Offenbarungen, die unter den Händen der Buchbesitzer (Juden und Christen) verfälscht worden sind. Mohammed ist die Leuchte und das Siegel der Propheten,<sup>60</sup> weil er den Islam als wahre Religion gepredigt hat.

<sup>55</sup> Sure 5, 116ff. *Wort vom Kreuz*, S. 129f.

<sup>56</sup> S. 131.

<sup>57</sup> Joh 14, 16; 16, 7. In meiner Dialogerfahrung kommt mir diese Interpretation von Muslimen immer wieder entgegen, ebenso wie ihre Interpretation von Deut 18, 15 und 18. Bouman zitiert die alternative Redaktion von Ubayy ibn Ka'b, die Sure 61, 6 wiedergibt: „Ich ... verkündige euch einen Propheten, dessen Gemeinde (*umma*) die letzte Gemeinde sein wird und mit dem Allah das Siegel der Propheten und Gesandten abschliessen wird.“ *Wort vom Kreuz*, S. 132.

<sup>58</sup> Sure 21, 107.

<sup>59</sup> Sure 16, 102.

<sup>60</sup> Sure 33, 46; 33, 40. Dies ist offensichtlich im Widerspruch zu Hebr 1, 1-2 par.

Zusammenfassend stellt Bouman fest, dass der Koran eine Neuinterpretation des Heils vorgenommen hat, die darin besteht, dass das Besondere der Erwählung Israels sowie der Messianität Jesu dem koranischen Dogma untergeordnet werden.<sup>61</sup>

#### *Woher hat Mohammed sein Jesus-Bild?*

Die Hauptlehren des Koran über Jesus nehmen eine Position in der Mitte zwischen Judentum und der orthodoxen Großkirche ein.<sup>62</sup> Bei der Frage, welche Quellen in den Koran aufgenommen wurden, ist die Antwort in der vielfarbigsten Welt der christlichen Sekten und Häresien zu suchen. Dazu gehört die Lehre des Arius, mit der viele nicht-orthodoxe Sekten übereinstimmten im Versuch, die Einheit und Souveränität Gottes zu bewahren und den Glauben an Jesus als Mensch und Prophet unter Gott zu bekennen. Obwohl es Parallelen gibt zur Lehre des Koran hinsichtlich Jesus, kann nicht mit Sicherheit von einer unmittelbaren Beeinflussung durch Arianer gesprochen werden. Man darf eher annehmen, dass Mohammed von diesen Ansichten gehört hat, ohne unmittelbar mit diesen Sekten in Kontakt gekommen zu sein. Das eigene prophetische Bewusstsein lassen es eher als unmöglich erscheinen, von einer unmittelbaren Verwandtschaft zu einer dieser Gruppierungen zu sprechen. Man kann jedoch eine bestimmte Verwandtschaft mit Lehren der Juden-Christen feststellen. Ohne an dieser Stelle die Geschichte des Judentums zu referieren,<sup>63</sup> kann wenigstens vermutet werden, dass hier Parallelen zum Jesus-Bild zu finden sind.<sup>64</sup>

Für die Juden-Christen jener Zeit hat der Glaube an Mose und den von ihm verheißenen zweiten Mose eine wichtige Rolle gespielt. Ebenso glaubten sie, dass Gott seinen Willen durch eine Reihe von Propheten bekannt gemacht hat, angefangen mit Adam. Das entscheidende Gesetz

<sup>61</sup> S. 139.

<sup>62</sup> Vgl. Bouman, *Der Islam zwischen Judentum und Christentum*, S. 50-55.

<sup>63</sup> Bouman bezieht sich hier auf H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, und A. Schlatter, *Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam* (*Gott und Mensch*, S. 74, Fußnote 232). Relativ neu dazu: J. Gnllka, *Die Nazarener und der Koran*, Herder 2007. Eine zusammenfassende Rezension von Gnllkas Buch in: *Theologische Beiträge* 3 (2009), S. 229-230.

<sup>64</sup> „nur mit Vorbehalt“: Bouman, *Der Islam*, S. 52; „nicht mit absoluter Sicherheit.“ *Gott und Mensch*, S. 74. Die literarischen Werke des Judentums sind größtenteils verloren gegangen. Hier referiert Bouman die Ansichten von Schoeps, der sich wiederum auf die sog. klementinischen Homilien bezieht. Wir kennen die Theologie der Ebioniten, resp. der späten Judenchristen nur durch die Kirchenväter.

wurde jedoch Mose offenbart. Deshalb ist der Glaube vor allen Dingen Gehorsam gegen das Gesetz. Die Vorhersage aus Dtn 18 hat sich in Jesus erfüllt, der von den Juden-Christen als zweiter Mose verehrt wird. In den judenchristlichen Prophetenreihen fehlen wie im Koran die großen Schriftpropheten. Auch in der Aufgabenbeschreibung Jesu gibt es Übereinstimmungen mit dem Koran. Dazu kommt die Abwehr jedes Versuchs, Jesus zu vergöttlichen. Jesus ist ein gewöhnlicher Mensch, der im Adoptionsakt der Taufe zum Messias geweiht worden ist. Aus dem bloßen Menschsein Jesu und aus seiner prophetischen Stellung als dem zweiten Mose geht für die Juden-Christen als dogmatische Schlussfolgerung hervor, dass der Tod von Jesus keine heilbringende Wirkung hat. Jesus ist der letzte Prophet. Aus diesem Grund wird die Predigt von Paulus als Verfälschung der ursprünglichen Botschaft Jesu angesehen.

Diese von den Kirchenvätern zusammengestellten und von ihnen kritisierten Texte werden auf höchst interessante Weise von einem arabischen Manuskript bestätigt, das vor einiger Zeit veröffentlicht wurde. Es handelt sich um ein Manuskript des mu'tazilitischen Theologen 'Abd al-Djabbar, in dem er mitteilt, die wahre christliche Lehre, die mit jener der Judenchristen übereinstimmt, vermitteln zu können. Er wirft der orthodoxen Großkirche vor, dass ihre Dogmatik nicht in Übereinstimmung mit der Religion des Christus sei, von ihm *al-masih* genannt. Sie habe diese Religion unter dem Einfluss des Apostels Paulus verlassen.<sup>65</sup>

### 1.2. Boumans Akzente in der Christologie

Welche Überzeugungen und Akzente zur Christologie vertritt Bouman in seinen Schriften? Grundsätzlich wird man sagen können, dass er eine eher konservative, an Bibel und Bekenntnissen orientierte Christologie vertritt. Im Detail geht er nicht auf die Geschichte der Ausfaltung des christologischen Bekenntnisses in der Bibel und in der Kirche ein.

In seiner Monografie *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah* finden wir die meisten Hinweise, zunächst unter dem Titel *Der einzige Gott und das Heil im Neuen Testament*: Evangelium ist die Verkündigung des in Jesus Christus geschehenen Heils Gottes.<sup>66</sup> Seine Geburt wird als Erfüllung der Verheißungen der Propheten erkannt. Die Jahweverheißung an Abraham ist erfüllt, wie das Magnifikat zeigt. Zentral für Bouman ist der Begriff des Retters.

<sup>65</sup> Bouman, *Zwischen Judentum und Christentum*, S. 54-55. Es bleibt zweifelhaft, ob Abd al-Djabbar wirklich die Meinung der Juden-Christen wiedergibt oder seine Geschichten aus eigenem islamischen Vorverständnis erzählt.

<sup>66</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 53.

Für Boumans Christologie ist der Prolog des Johannesevangeliums wichtig. Hier wird s.E. bereits Fortsetzung und Erneuerung der Tradition feststellbar. Alles weist auf Gen 1 zurück. Es ist hier nicht die Rede vom Wort Gottes (etwa zu vergleichen mit dem Koran), sondern in einem absoluten, präexistenten Sinn vom Wort bei Gott. Eine Parallele zur jüdischen Vorstellung der Tora ist zu erkennen. Diese Tora wurde Mose gegeben, die neue Tora von Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen. In ihm ist das präexistente Wort Fleisch geworden. In ihm hat die Herrlichkeit Gottes ihr Zelt unter den Menschen aufgeschlagen. Im fleischgewordenen Wort wird die volle Doxa Gottes offenbar.<sup>67</sup> Das Heil wird im göttlichen Urwort verankert. Das wahre Licht, die wahre Tora ist in Jesus in die Welt gekommen und erleuchtet jeden Menschen. „Kosmos und Tora werden erst in dem Geschehen in Jesus Christus endgültig beleuchtet.“<sup>68</sup>

Das Auftreten Jesu wird vom Neuen Testament in eine Zeit der Krise gestellt. Sein Lebensgang ist ein Kampf gegen die Macht des Bösen. So erkennen ihn die unreinen Geister und müssen auf seinen Befehl hin weichen. Heilungen sind Befreiungstaten, Exorzismen sind Zeichen, dass das Reich Gottes genahet ist und der Satan vom Himmel gefallen ist. Das Werk Jesu samt seiner Verkündigung geschieht vor dem Hintergrund eines fort dauernden Kampfes mit den Mächten des Bösen; es geschieht als Erlösung, was sich auch in den Bitten des Unser Vaters niederschlägt.<sup>69</sup> Wichtig ist die Perspektive der Evangelien, dass dies alles eschatologisches Geschehen des nahe gekommenen Reiches Gottes ist und Zeichen der entscheidenden Heilstat Gottes. Verkündigung und Zeichen der Heilung und Befreiung gehören zusammen. Jesus hat durch seine Wunder und Zeichen den Beweis erbracht, dass er der in Dtn 18, 15ff verheißene Prophet ist.<sup>70</sup>

Jesus beansprucht die Vollmacht (ἐξουσία), Sünden zu vergeben (Mk 2, 1ff par). Hier wird der Traditionsstrang berührt, der das Geschehen von Sünde, Vergebung und Versöhnung beinhaltet. Das Heil in Christus ist unlöslich mit seinem Leiden und Sterben verbunden. „Beide, die Heilungen und Wundertaten ... sowie auch die Sündenvergebung sind Aspekte einer umfassenden Vollmacht Jesu, den Menschen das eschatologische Heil des Gottesreiches zu verleihen.“<sup>71</sup> Zurück zur Verkündigung Jesu: In den sog. Antithesen der Bergpredigt muss die Einleitungsformel

---

<sup>67</sup> S. 55.

<sup>68</sup> S. 56.

<sup>69</sup> S. 58.

<sup>70</sup> Apg 3, 22 par.

<sup>71</sup> S. 60.

sinngemäß so interpretiert werden: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten von Gott gesagt ist.“ Wenn Jesus nun seine eigene Interpretation hinzufügt, kann dies nichts anderes bedeuten, als dass Jesus mit der gleichen göttlichen Vollmacht spricht, mit der zu den Alten gesprochen worden ist.<sup>72</sup>

Die Mitte des Neuen Testaments ist für Bouman das Versöhnungswirken Gottes.<sup>73</sup> Bouman widmet ihm einen längeren Abschnitt in seinem Buch *Das Wort vom Kreuz*, was im Kapitel zur Soteriologie noch darzustellen ist. Hier sei nur auf die Aussagen hingewiesen, die die Christologie betreffen. Die synoptischen Evangelien verbinden das Kommen des Gottesreiches in Jesus mit einer endgültigen Trennung der Geister und sogar des letzten Schicksals. Die Entscheidung wird an dem Jesus entgegengebrachten Glauben zu messen sein. Der wiederkommende Jesus Christus wird die Gesegneten aus den Völkern, die seinen Willen getan haben, in die Herrlichkeit aufnehmen, während er die Verfluchten in das ewige Feuer weist. Bouman geht nirgends auf die Frage ein, ob es sich hier um Gemeindebildung handelt, sondern er geht ‚unkritisch‘ vom biblischen Textbestand aus.

Auch das Johannesevangelium macht deutlich, dass sich in der Stellung zum gesandten Sohn das Leben entscheidet. Im Hebräerbrief werden Inkarnation und Versöhnung verschränkt. Jesus ist der Hohepriester des neuen Bundes. Dieser steht ewig vor Gott und tritt für sein Volk ein. Inkarnation, Hingabe am Kreuz und ewige Hohepriesterschaft werden so zum Trost für das angefochtene Gottesvolk. Jesus ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegträgt.<sup>74</sup> Die Welt, die das Licht nicht kennt, erfährt durch ihn Versöhnung. Jesus gibt sein Leben als Lösegeld für die vielen.<sup>75</sup> Er ist das ἱλαστήριον/kapporeth, das Sühnmal durch sein Blut, in dem Gott die Versöhnung des Menschen wirkt.<sup>76</sup>

In seiner Studie zu Augustinus und Al-Ġazālī<sup>77</sup> stellt Bouman sich in der Christologie auf die Seite von Augustinus und sieht in ihr die orthodoxe Christologie, respektive Trinitätslehre.

Bei Bouman können wir eine Christologie konstatieren, die in dem Sinn ‚hohe Christologie‘ ist, als er von einer Präexistenzchristologie

<sup>72</sup> S. 23.

<sup>73</sup> Darauf weist bereits der Titel hin: *Das Wort vom Kreuz*, S. 204-226.

<sup>74</sup> Joh 1, 29.

<sup>75</sup> Mk 10, 45 und Abendmahlsworte.

<sup>76</sup> Röm 3, 25.

<sup>77</sup> Vgl. *Glaubenskrisen und Glaubensgewissheit im Christentum und Islam*, S. 296-306: „Die Offenbarung bei Augustinus hat als das Herzstück Jesus Christus“, S. 302.

ausgeht, die aber ebenso ernst macht mit der Inkarnation des Wortes und dem Gehorsam Jesu Christi bis zum Tod am Kreuz zur Versöhnung der Menschen. Damit sind, so werden wir im nächsten Kapitel sehen, die Unterschiede zu Küng und Bauschke evident. Sie sehen in einer Prä-existenzchristologie eine hellenistische Überfremdung des urchristlichen, judenchristlichen Kerygmas. Wie wir feststellen werden, fehlt bei ihnen jeder Hinweis auf das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung.

## 2. Hans Küng

In der Darstellung der ‚Christologie‘ des Islams ist man sich im Wesentlichen unter Religionswissenschaftlern einig. Das zeigt ein Vergleich von Bouman mit Küng,<sup>78</sup> Bauschke,<sup>79</sup> Zirker<sup>80</sup> und Khoury.<sup>81</sup> Was der Koran hergibt für die Darstellung einer islamischen Darstellung von ʿĪsā ist unbestritten.

Allerdings weichen die verschiedenen Autoren voneinander ab in der Bewertung der islamischen Christologie im Gegenüber zur Christologie des Neuen Testaments und der kirchlichen Bekenntnisse. Diese Bewertung hängt wiederum mit der Frage zusammen, wie Ursprung und Geschichte der Christologie im Neuen Testament gedeutet werden.<sup>82</sup>

Da Martin Bauschke das Berliner Büro der Stiftung Welt-Ethos leitet und gelegentlich auch von Küng zitiert wird, werde ich Küngs Ansichten

<sup>78</sup> Küng, *Der Islam*, S. 588-603. Küng/Van Ess, S. 174-201.

<sup>79</sup> Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln 2001.

<sup>80</sup> Zirker, *Wie der Islam Jesus sieht*. Ders: *Der Islam*, S. 122-152 (Buchversion).

<sup>81</sup> Khoury, *Jesus und die Christologie in den Aussagen des Korans*, in: *Bibel und Kirche* 39 (1984), S. 15-20.

<sup>82</sup> Eine gründliche Darstellung der verschiedenen Ansätze kann in dieser Arbeit nicht stattfinden. Sie gehört in die neutestamentliche Exegese. Hingewiesen sei hier auf Ansätze, die Küngs und Bauschkes Darstellung der Herausbildung des Christusbekenntnisses widersprechen: Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen 1992; Martin Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975; ders., *The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth*, Grand Rapids 2008; ders., *Abba, Maranatha, Hosanna*, Tübingen 2004; I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, Leicester 1976; Roland Deines, *Der irdische Jesus als Messias und Gottessohn. Zu den christologischen Aufsätzen Martin Hengels*, *Theologische Beiträge* 5 (2009), S. 349-351; Klaus Berger, *Jesus*, München 2004; Rainer Riesner, *Die Rückkehr der Augenzeugen*, *Theologische Beiträge* 6 (2007), S. 337-352; Richard Bauckham, *God Crucified*; ders., *The worship of Jesus in Early Christianity*, Grand Rapids 2008. In diesem Zusammenhang kann man auch die Jesus-Bücher von Papst Benedikt XVI. erwähnen.

zur christologischen Frage mit einem abschließenden Seitenblick auf Bauschke darstellen. Unter dem Titel *Neue theologische Gesprächsansätze* kommt Küng auf den Dialog über Jesus<sup>83</sup> zu sprechen. Interessant ist seine Einleitung zu den Ausführungen, in der er darlegt, dass Muslime von Christen etwas lernen könnten für ein modernes Verständnis des Wortes Gottes,<sup>84</sup> während die Christen für ein einfaches Verständnis des Sohnes Gottes etwas von den Muslimen lernen könnten.

### 2.1. Jesus im Koran

Jesus wird im Koran als *nabī* (Prophet) und *rasūl* verstanden. Auf der Ebene des Prophetentums lässt sich nach Küng ein islamisch-christlicher Dialog beginnen. Die verschiedenen anderen Titel, respektive Namen für Jesus im Koran, wie *al-masih*, *kalima min Allāh* oder *rūh min Allāh* sind dafür weniger geeignet, da sie zwar zunächst mehr versprechen, aber letztlich nicht über eine prophetisch-theozentrische Christologie hinausführen.<sup>85</sup> Jesus verweist in seiner (koranischen) Verkündigung immer auf den einen Gott und hat die gleiche Botschaft von dem einen und einzigen Gott zu verkünden wie die Propheten vor ihm. Wie Mose vor ihm den Juden die Tora brachte, so Jesus den Menschen das ‚Evangelium‘.<sup>86</sup> Dabei zeigt sich der koranische Jesus weitherzig und milde: er bestätigt die Tora, ja erleichtert sie sogar. Auch er wird wie jeder andere Prophet der Zauberei bezichtigt und mit dem Tod bedroht.

„Mit der klassischen Christologie im Sinne einer Präexistenz-, Inkarnations- und Zweinaturenlehre, wie sie Theologen seit Johannes von Damaskus ... gegen den Islam“ vorbrachten, hat die koranische Christologie trotz Gebrauch biblischer Hoheitstitel nichts zu tun.<sup>87</sup> Der für das Dogma gewichtigste neutestamentliche Titel Sohn Gottes findet sich im Koran nicht, ebenso wenig wie unter den 99 Namen Gottes die Bezeichnung ‚Vater‘ vorkommt. Maria, die Mutter Jesu hat zwar eine besondere Stellung, aber sie wird nirgends als Mutter Gottes bezeichnet. Hingegen wird sie in der zu bekämpfenden, christlichen Gotteslehre als zweite Person der Trinität bezeichnet. Jesus wird im Koran mit „größter Ehrfurcht und Sympathie betrachtet.“<sup>88</sup> Nur gegen eines wendet sich der

<sup>83</sup> Küng, *Islam*, S. 588-603.

<sup>84</sup> Küng empfiehlt den Muslimen die historisch-kritische Arbeit am Koran und damit die Unterscheidung zwischen Schale und Kern des Koran. S. 632-640.

<sup>85</sup> Küng, *Islam*, S. 589.

<sup>86</sup> Küng geht nicht auf den Unterschied zum biblischen Begriff Evangelium ein.

<sup>87</sup> S. 589.

<sup>88</sup> S. 590.



Koran: dass man Jesus, den Gesandten, seinen Messias,<sup>89</sup> sein Wort zu Gott selbst macht.

## 2.2. Was heißt: Jesus ist der Sohn Gottes?

Küng will nun die Frage beantworten, was im Neuen Testament unter der Aussage zu verstehen ist, dass Jesus der Sohn Gottes ist. Küng sieht in der Jungfrauengeburt und dementsprechend in den Geburtsgeschichten keine zentralen Aussagen<sup>90</sup> für die Christologie. Vielmehr ist vom Tod Jesu auszugehen, wenn man verstehen will, warum die Jünger Jesu dazu kamen, ihn als Gottes Sohn zu verkündigen. Jesus vertritt als frommer Jude einen strikten Monotheismus und bezeichnet sich nie selbst als Gott. Es gibt keine Spur im Neuen Testament, dass Jesus selbst sich als zweite Person in Gott verstanden hätte und bei der Erschaffung der Welt dabei gewesen wäre.<sup>91</sup>

Erst nach dem Tod Jesu, als man aufgrund bestimmter österlicher Erfahrungen, Visionen und Auditionen glauben durfte, dass Jesus nicht im Tod geblieben ist, sondern in Gottes ewiges Leben aufgenommen worden,<sup>92</sup> von Gott erhöht worden ist, begann die glaubende Gemeinde, den Titel „Sohn“ und „Sohn Gottes“ zu verwenden. Diese Rede ist von den Thronbesteigungspsalmen abgeleitet. Unter Verwendung dieser Thronbesteigungsaussagen fanden die jüdischen Anhänger von Jesus die Antwort auf die brennende Frage nach dem Ort und der Funktion des Auferweckten: der Auferstandene ist zur Rechten des Vaters, nicht in Wesensgemeinschaft, sondern in Throngemeinschaft.<sup>93</sup>

Nach Küng ist unter der jüdischen und der neutestamentlichen Gottessohnschaft nur die Einsetzung in eine Rechts- und Machtstellung gemeint.

<sup>89</sup> Küng weiß, dass *al-masih* im Koran nicht die Bedeutung des biblischen Messias-titels hat, ebenso wenig, wie der Titel *Wort* etwas mit der Logoschristologie zu tun hat: S. 588. Vgl. Bauschke, S. 10-12 und 19-20.

<sup>90</sup> „Auch wer in der Urkirche nichts von Jungfrauengeburt wusste oder hielt, konnte sich doch wie Markus, Paulus oder Johannes überzeugt zu Jesus als dem Messias ... oder Gottes Sohn, dem Zentrum der christlichen Botschaft bekennen.“ S. 590.

<sup>91</sup> S. 591.

<sup>92</sup> Es wird hier nicht klar, ob Küng dem Tod Jesu eine Heilsbedeutung zumisst, ebenso wenig, ob er von einer leiblichen Auferstehung Jesu ausgeht.

<sup>93</sup> Es ist anzunehmen, dass für Muslime auch eine solche für Judenchristen zumutbare Zuschreibung Jesu zu weit geht. Allah braucht keinen Stellvertreter, auch keinen zu seiner Rechten. Somit ist für Küngs Absicht, Hindernisse für den Dialog abzubauen, nicht viel gewonnen, entgegen S. 592. Interessant in diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf Apg 7, 55-60: Auch ein zur Rechten Gottes stehender Jesus wird zum Ärgernis der jüdischen Ankläger.

Sohnschaft ist nicht eine Frage der Abkunft. Küng ist überzeugt, dass gegen dieses Verständnis von Gottessohnschaft vom jüdischen Glauben her kaum Grundsätzliches einzuwenden wäre; sonst hätte das die jüdische Urgemeinde nicht vertreten. Dementsprechend „bräuchte wohl heute auch vom islamischen Monotheismus her wenig Grundsätzliches eingewendet zu werden.“<sup>94</sup>

Mohammed hat sein positives Bild über Jesus vermutlich aus judenchristlichen Quellen, jedenfalls nicht aus der orthodoxen Kirche nach dem Konzil von Chalkedon, in welchem Jesus keine menschliche Person mehr zugesprochen wurde.<sup>95</sup> Mohammed hat die Bibel selbst wohl nicht gelesen. Es besteht nach Küng eine Affinität zwischen koranischem und judenchristlichem Christusverständnis. Der hingerichtete Jesus wurde von Gott zu Gott erhöht und damit ist er jetzt Wegweiser, Heilbringer und kommender Weltenrichter.<sup>96</sup> Richtig sagt Küng: „Dies alles wurde im judenchristlichen Paradigma – auch bei Paulus und Johannes – nicht als Konkurrenz zum Glauben an den einen Gott, sondern als dessen Konsequenz angesehen. Jesus Christus – für Judenchristen die Verkörperung der Herrschaft und des Reiches Gottes, das schon jetzt im Geist erfahren werden kann.“<sup>97</sup>

Die Judenchristen gelten nach Küng heute als „die legitimen Erben der frühen Christenheit“,<sup>98</sup> während das übrige Neue Testament die Sicht des

<sup>94</sup> S. 592.

<sup>95</sup> S. 593. „Wir folgen also den heiligen Vätern und lehren alle übereinstimmend: Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit, vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch derselbe, aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde“: Horos (Glaubensentscheidung) des Konzils von Chalcedon; zitiert nach Josef Wohlmuth (Hg.), *Concilium oecumenicorum decreta*. Band 1, Paderborn <sup>3</sup>1998, S. 86.

<sup>96</sup> Der Islam braucht jedoch keine Erlöser oder Heilbringer. S. 598 „Der Islam kennt ja keine Vorstellung von einer Erlösung.“

<sup>97</sup> S. 595. Es wird hier nicht klar, ob Küng das neutestamentliche Judenchristentum meint oder das spätere Judenchristentum, das auch als Ebionismus bezeichnet wird. Vgl. auch seine Ausführungen auf S. 596-597.

<sup>98</sup> Anders und präziser J. Gniska, der unterscheidet zwischen den Judenchristen zur Zeit des NT und späteren Gruppierungen, die Ebioniten genannt werden, welche Paulus und seine Theologie ablehnen, ebenso die Jungfrauengeburt und die Bezeichnung Jesu als Gottes Sohn. Diese Kreise als legitime Erben der frühen Christenheit zu bezeichnen, ist zu unpräzise. Gniska, *Die Nazarener*, S. 91-95. 109-113.116.121.

Heidenchristentums widerspiegelt, wie es von Paulus und seinen Anhängern – zu Recht<sup>99</sup> – verteidigt wurde.“

### 2.3. Nachdenken über das Kreuz

Im Nachdenken über das Kreuz geht Küng von der Tatsache aus, dass der Muslim auf die Theodizee-Frage kaum eine Antwort findet. Katastrophen werden als *Fatum* erlebt. Dabei ist man überzeugt, dass Allah das Geschick der Menschen in seiner Hand hält. Wichtig ist, dass in jedem Fall die religiösen Pflichten gepflegt werden. In der islamischen Welt ist es interessanterweise nie zu karitativen Orden gekommen.<sup>100</sup> Im Christentum hängt die Frage nach der Theodizee mit dem Kreuz Jesu zusammen. Gleichzeitig zeigt sich hier der schwierigste Punkt im Dialog mit dem Islam über Jesus, denn die Tatsache der Kreuzigung wird im Koran bestritten. Die Juden würden zwar behaupten, sie hätten Jesus getötet, aber Allah habe ihn zu sich erhoben. Ein Anderer ist an seiner Stelle hingerichtet worden. Die Bestreitung der Kreuzigung Jesu hängt mit der Auffassung zusammen, dass Allah seine Propheten nie scheitern lässt oder in die Hände der Feinde fallen lässt. Vermutlich rechnet auch der Koran mit dem natürlichen Tod Jesu und seiner Auferstehung. Gott hat Jesus zu sich erhoben<sup>101</sup> und Jesus wird im Endgericht wiederkommen, als Zeuge, der Gott gegenüber für die Christen Rechenschaft ablegt.

Zustimmend zitiert Küng Martin Bauschke: „Christen und Muslime sind sich wohl darin einig: wie immer Jesus gestorben sein mag und was auch immer nach seinem Tod mit ihm geschah – dieser Tod hatte und hat nicht das letzte Wort über sein Leben und Wirken im Auftrag Gottes. Dieser Tod ist vielmehr der Durchgang, der Übergang, der Weg zurück in die Gegenwart und Nähe Dessen, der ihn gesandt hat.“<sup>102</sup>

### 2.4. Jesus in der koranischen Tradition völlig integriert

Küng wertet die Tatsache als erfreulich, dass seiner Ansicht nach Jesus im islamischen Denken sehr präsent ist. „Aufs Ganze gesehen erweist sich die

<sup>99</sup> Welche Aussage von Küng gilt?

<sup>100</sup> Küng, S. 597.

<sup>101</sup> Sure 3, 55. *tawaffâ*: gläubige, vertrauensvolle Umschreibung von ‚sterben‘. Vgl. Bauschke, S. 112.

<sup>102</sup> Küng, *Islam*, S. 599. Vgl. Bauschke, S. 110. Auch an dieser Stelle scheint Küng zu meinen, dass Jesus für sich als Einzelperson gestorben und auferstanden ist, wobei von leiblicher Auferstehung nicht die Rede ist, geschweige denn von der im Neuen Testament implizierten Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Kirche und die Schöpfung. Jesus scheint privatim nach dem Tod zu Gott zurückgekehrt zu sein.

Gestalt Jesu völlig ‚integriert‘ in die moralische und spirituelle Kultur der Muslime.“<sup>103</sup> Enttäuschend ist dann doch die Erkenntnis, dass dieser Jesus völlig islamisiert ist. Er verliert sein eigenes Profil und ist so für die Christen nur schwer erkennbar. Das in den Evangelien für Jesus Eigene fehlt fast vollständig im Koran.

Nachdem Küng dem Islamologen Arnaldez vorwirft, er gründe sich in seiner Überzeugung, dass der Dialog mit den Muslimen nicht bei Jesus beginnen könne, auf das „hellenistisch formulierte Dogma“,<sup>104</sup> schlägt Küng einen Dialog über Jesus vor, der die Juden miteinbezieht. Das Gespräch muss beim Jesus der Judenchristen einsetzen. Das eröffnet nach Küng überraschende Möglichkeiten. Zu betonen ist die urchristlich-islamische Verwandtschaft. Das koranische Jesusverständnis ist christlich gesehen nicht länger als muslimische Häresie zu verstehen, sondern als eine urchristlich gefärbte Christologie auf arabischem Boden.<sup>105</sup>

Mit rhetorischen Fragen an Christen, Juden und Muslime, die jede mit den Worten beginnt: „Dürfen sich NN gegenüber NN noch immer ausschließlich ...“ will Küng seine Leser zu einer Gesinnungsänderung bewegen. Schließlich soll jede dieser Fragen die drei abrahamischen Religionen von einer neuen Diskussionslage überzeugen, in der ihnen zugemutet wird, „aus der träge tradierten Sicht der Dinge aufzubrechen in eine neue Zukunft.“ Alle drei Religionen gewinnen dadurch etwas. Die Juden können sich der Herausforderung des Nazareners, des großen Sohnes Israels stellen.<sup>106</sup> Die Christen müssen nicht die geringsten Abstriche machen von ihrem Glauben an Jesus, sondern bloß die hellenistischen Vorstellungen einer „metaphysisch-ontischen Zeugung“ aufgeben. Die Muslime könnten an ihrem Glauben an den einzigen Gott festhalten und doch Jesus als den „Gesandten“, das „Wort“, den „Messias“ Gottes zu verstehen suchen.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Küng, S. 600.

<sup>104</sup> S. 600. Arnaldez schreibt: „Für die Christen sei Jesus nun einmal das menschgewordene Wort, der Sohn Gottes, der sie begründet und schafft.“

<sup>105</sup> S. 602. Ebenso Bauschke, S. 130: „Die christliche Theologie kommt ... nicht umhin, das Jesusbild des Korans als einen Sonderfall externer Christologie, genauer noch: als Sonderfall eines außerchristlichen und außerkirchlichen Jesus-Zeugnisses zu akzeptieren. Es besitzt ... mit demselben Recht wie intern-christliche Christologien einen Anspruch darauf, theologisch legitim zu sein.“

<sup>106</sup> S. 603 Küng spricht gar davon, dass die Juden anerkennen könnten, dass sich Jesus als Nachfolger von Mose erwies, ja als „mehr als Mose“.

<sup>107</sup> Küng weiß jedoch, dass diese Titel koranisch und nicht biblisch zu verstehen sind, S. 589. Was ist der Erkenntnisgewinn, die Chance für die Muslime, wenn sie einfach glauben, was sie sowieso glauben?

### 3. Martin Bauschke: Jesus im Koran

Ausführlicher noch als Küng geht Bauschke der Frage nach der Bedeutung des koranischen Jesus für den christlich-islamischen Dialog nach.<sup>108</sup> Da bereits das Neue Testament viele Christologien enthalte,<sup>109</sup> könne niemand apodiktisch behaupten, wer der wahre Jesus sei und auch keine Christologie für normativ erklären. Christologien sind nur menschliche Antworten auf das Christusgeschehen und dürfen nicht mit der göttlichen Wahrheit dieses Christus identifiziert werden. Sofern eine Christologie sich einem echten religiösen Interesse verdankt, ist sie als legitim zu betrachten.<sup>110</sup> Da gerade Muslime aufgrund des christologischen Zeugnisses des Koran einen verpflichtenden Glauben an Jesus haben, darf kein Christ dies bestreiten oder disqualifizieren.

Auch hier erfolgt wieder die Rücknahme des traditionellen, bereits neutestamentlichen christologischen Bekenntnisses. Von einem Glauben an Jesus, einer Christologie im vollen Sinn kann auch gesprochen werden ohne die Bejahung eines bestimmten dogmatischen Inhalts wie Kreuz, Auferstehung, den zwei Naturen, so Bauschke.<sup>111</sup> Offenkundig ist, dass muslimisches Glauben ein anderes Glauben als das der Christen ist. Die christliche Christologie ist eine Glaubensschau aus der Ostererfahrung, die sich zu einem Bekenntnis gebildet hat.<sup>112</sup> Sie steht neben den außerchristlichen, außerkirchlichen Bekenntnissen zu Jesus, wie sie Philosophen, Künstler und Anhänger anderer Religionen pflegen. Auch das muslimische Bekenntnis zu Jesus ist nicht mehr als ein Bekenntnis, das auf der Glaubensvernunft der Koran beruht.<sup>113</sup> Bauschke fordert, dass verschiedene Christologien nebeneinander existieren dürfen. Das Nebeneinander, die Pluralität und die Gleichberechtigung der Jesuszeugnisse sei eine „Forderung der inhaltlichen Toleranz angesichts der bleibenden Umstrittenheit der Gestalt Jesu, die Gott erst am Ende der Geschichte klären wird.“ Die

<sup>108</sup> Bauschke, S. 130-152.

<sup>109</sup> Jesus selbst fragte seine Jünger: Für wen halten mich die Leute?, und evozierte damit viele Christologien. S. 131.

<sup>110</sup> Damit wird jeder Begriff von Häresie preisgegeben und jede Christologie, z.B. auch jene des Hinduismus, der Zeugen Jehovas und der Mormonen als legitim betrachtet, denn wer wollte bestreiten, dass sie nicht ebenso aus „echtem religiösem Interesse“ kommen?

<sup>111</sup> S. 132.

<sup>112</sup> Hier scheint der Ostererfahrung keine normierende Funktion zuzukommen, die über das Erlebnis der ersten Christen hinausgeht.

<sup>113</sup> Was ist damit gewonnen? Der Relativismus von Bauschke wird von den Muslimen nicht geteilt. Sie wissen sich durch den Koran, als endgültigem Wort Gottes, definitiv informiert, also auch über Īsā.

Mahnungen Bauschkes gehen ausschließlich an die Christen, das Jesus-Zeugnis des Koran ernst zu nehmen.<sup>114</sup>

In der Frage nach dem christologischen Dialog mit den Muslimen bleibt Bauschke beim Appellativen stehen. Das wechselseitige Ernstnehmen ihrer jeweiligen Jesuszeugnisse sei unabdingbare Voraussetzung. Der christologische Dialog werde bereits im Koran eröffnet. Diesem christologischen Dialogangebot<sup>115</sup> dürfe sich weder die christliche Theologie noch der einzelne Christ entziehen in einem Zeitalter globaler Begegnungen zwischen den Religionen. Bauschke fordert, dass Muslime das Neue Testament studieren müssen und Christen den Koran.<sup>116</sup> Überhaupt seien Christologien ständig im Prozess der Wandlung. Es gebe immer wieder Neues an Jesus zu entdecken in neuen Kontexten. Im Dialog über Jesus rechnet Bauschke mit Punkten, über die sich Christen und Muslime einigen können, während es auch bleibende Widersprüche gibt. Zu den letzteren gehört die Kreuzigung Jesu. Diese Widersprüche gilt es zu akzeptieren und das Gute in ihnen zu entdecken, so etwa den Widerspruch gegen das Kreuz um Gottes willen. Wichtiger im Dialog sei es, die Konvergenzen in der Christologie zu betonen.<sup>117</sup>

Die erste Konvergenz sieht Bauschke in einer theozentrischen Christologie, die subordinatianisch konzipiert sein sollte. Im Dialog kommt es auf Seiten der Christen darauf an, das unbedingte Ausgerichtetsein des historischen Jesus auf Gott herauszuarbeiten, wie es auch der Koran bestätigt.<sup>118</sup> Jesus hat das Reich Gottes verkündigt, nicht sich selbst. Das ist der Konsens der wissenschaftlichen Jesusforschung.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> S. 133.

<sup>115</sup> S. 134 (kursiv von JHB).

<sup>116</sup> S. 134. Guter Vorschlag, aber nur als Einladung. Welches Ziel könnte eine Lektüre des jeweils anderen Glaubensdokuments haben?

<sup>117</sup> Gegen das neutestamentliche Kerygma, das als Mitte aller Konfessionen gilt. Bauschke zitiert U. Dietzfelbinger, S. 135: „Der Islam erhebt theologisch begründeten Einspruch gegen die Vorstellung von einem Gott, der sich mit einem schändlich hingerichteten Verbrecher identifiziert und angeblich so Sühne und Heil für die Welt schafft ... Einen so jämmerlichen, ohnmächtigen Gott ... zu denken, weigert sich der Islam. Das wäre kein Gott mehr“. Dagegen Bouman, *Glauben an den einen Gott*, S. 34: „Jede Theologie, die meint, an Mt 16, 12-28 vorbeigehen zu müssen, deren Gott ist ein Götze, wie alle anderen Götter.“

<sup>118</sup> Wird hier der Koran zur *norma normans*?

<sup>119</sup> Bauschke nennt weiter Theologen, die im jüdisch-christlichen Dialog stehen, feministische Theologinnen und die pluralistische Theologie der Religionen, die unterschiedliche Spielarten von theozentrischer Christologie vertreten. S. 138.

Die zweite Konvergenz ist in einer prophetischen Christologie zu suchen. Muslime können Jesus als Gesandten und Propheten anerkennen. Das prophetische Selbstbewusstsein Jesu ist insbesondere im Judenchristentum bewahrt und eine Gesandten-Christologie auch im Johannes-evangelium zu finden, z.B. in Joh 17, 3.<sup>120</sup>

Die dritte Konvergenz sieht Bauschke in einer charismatischen Christologie. Er gesteht Jesus therapeutische Kräfte zu und damit wenigstens einen Teil der Heilungsgeschichten der biblischen Evangelien. Da auch im Koran solche Wundertaten beschrieben werden, erkennt Bauschke hier eine Konvergenz mit der koranischen Christologie. Auch in der Jungfrauengeburt, die in Bibel<sup>121</sup> und Koran bezeugt wird, kann eine mögliche Übereinstimmung gesehen werden. Jedoch kann nur in einen Dialog treten, wer eine Geist-Christologie beachte, wie sie bei Matthäus und Lukas und im Koran vertreten werde. Dreh- und Angelpunkt ist Sure 4, 171, wo Jesus „Geist von Gott“ genannt wird. Jesus verdankt sich einem inspirierten Schöpfungsakt Gottes. Deshalb bleibt Jesus Mensch, wenn auch ein reiner, makelloser Mensch. Bauschke geht so weit, dass er Muslimen zu bedenken geben will, ob eben dieser Jesus auch heute, weil er ja zu Gott erhoben wurde, mit Gottes Erlaubnis an kranken Menschen Wunder tun könne oder ob Jesus im Islam derzeit ein himmlischer Müßiggänger ist.<sup>122</sup>

Eine vierte Konvergenz wird erreicht, in dem man von einer metaphysisch akzentuierten zu einer metaphorischen Christologie kommt.<sup>123</sup> Weg von einer substanz-ontologischen Deutung der Gottessohnschaft zu einer symbolischen Deutung. Bauschke übernimmt dabei die Hellenisierungshypothese von Harnack, ohne ihn zu zitieren und sieht einen Widerspruch zwischen der biblischen Rede vom Sohn Gottes, resp. den Söhnen und Töchtern Gottes und dem Jesus des Konzils von Nizäa, der der eine Sohn ist, gleichen Wesens mit Gott. Stattdessen will Bauschke mehrere Ansätze im Koran zu einem metaphorischen Verständnis der Gottessohnschaft sehen. Wie Abraham als Freund Allahs bezeichnet wird und diese Aussage

<sup>120</sup> Hier ist ein eklektischer Schriftgebrauch zu beobachten. Joh 17, 5 spricht präexistenz-christologisch.

<sup>121</sup> Bauschke zitiert Moltmann, der weder bei Lukas noch bei Matthäus die Jungfrauengeburt mit dem Gedanken der Inkarnation oder der Präexistenz des ewigen Sohnes Gottes verbunden sieht, wie es die altkirchliche Christologie es durchgängig getan hat. S. 142.

<sup>122</sup> S. 143. Wie stellt sich Bauschke das vor? Ist Jesus ein Heiliger wie Antonius, den man um Hilfe bitten kann?

<sup>123</sup> „Eine auf einen Grundkonsens zwischen Christen und Muslimen hinarbeitende Christologie“: S. 143.

wegen der Unvergleichlichkeit Allahs mit dem Menschen nur metaphorisch verstanden werden kann, so könnte Sohn ebenfalls metaphorisch verstanden werden. Gott hätte Jesus durch Adoption und Erziehung zum Sohn gemacht, wie er schon zuvor Abraham zu seinem Freund gemacht hat. Jesus ist in dem Sinn Kind Gottes, wie wir alle Kinder Gottes sind. Ein Kind Gottes ist einer, der friedfertig ist.<sup>124</sup> Bauschke sieht die Lösung darin, dass die Zweinaturenlehre neu interpretiert wird: Vom *vere homo* – *vere deus* zu *vere humanus* – *vere divinus*, das letztere zu verstehen als völlige Offenheit von Jesus für Gott im Sinn einer Tat- und Willensgemeinschaft Jesu mit Gott.<sup>125</sup>

Gegen den Vorwurf der Selbstaufgabe des Christentums zugunsten des Dialogs wendet Bauschke ein, dass die Frage, was Selbstaufgabe sei, immer davon abhängt, was man als die Mitte, als das Unverzichtbare des Christentums ansehe. Für ihn besteht das Unverzichtbare auf jeden Fall nicht in den christologischen Dogmen der Konzile. Er kann dafür die theologisch-geschichtliche Entwicklung anführen und damit für eine Christologie von unten plädieren, wie sie die Templer<sup>126</sup> in aller Welt vertreten.

Die fünfte Konvergenz ergibt sich folgerichtig aus den vorausgehenden Anmerkungen. Es ist eine ethische Christologie, die im Wesentlichen daraus besteht, dass Christen und Muslime in Berufung auf Jesus gemeinsam lieben und dienen lernen sollen. „Der christologische Dialog muss zum christopraktischen Dialog werden.“<sup>127</sup> Jesus ist auch im Koran ein ethisches Beispiel. Er handelt geradezu als paradigmatischer Muslim. Das sind Ansätze einer Nachfolge-Christologie.<sup>128</sup>

Bauschke glaubt, dass es so etwas wie eine gemeinsame Christopraxis geben kann. Denen, die Jesus als Gottes Sohn und gottgleich glauben, entgegnet Bauschke: „Der Ruf Jesu in die Nachfolge wird mehr oder minder obsolet, wenn der Rufer zum Gott erklärt wird, dem ein Mensch nicht mehr nachfolgen kann und nachzufolgen braucht.“ Jesus wird als Leitbild einer neuen Gesinnung gesehen, als Bringer einer neuen Gewissheit, in seiner Hoffnung auf eine neue Welt.

<sup>124</sup> Bauschke zitiert Ahmad von Denffer. Der Koran kennt über den Menschen allerdings keine solchen Aussagen. Von Denffer versteht Kindschaft ethisch. J. Gnlika, *Die Nazarener*, S. 121.

<sup>125</sup> S. 147.

<sup>126</sup> Zu den Templern vgl. ebd., S. 148.

<sup>127</sup> S. 149. „Eine Christologie, die mit dem Koran Anhalt hat am irdischen Jesus und mit der neutestamentlichen Wissenschaft am historischen Jesus, *muss* zur Christopraxis werden.“ Interessant die Annahme, dass sich der Koran am irdischen Jesus orientiert.

<sup>128</sup> S. 150.



Bauschke fragt zum Schluss: „Könnten nicht alle diese Gesichtspunkte auch von den Muslimen bejaht und nachgelebt werden?“ Christen und Muslime könnten im Geist Jesu zusammenarbeiten. Der irdische Jesus des Koran und der historische Jesus der neutestamentlichen Wissenschaft sind eine Stimme und ein Ruf zu diesem gemeinsamen Ethos im Tun des göttlichen Willens.<sup>129</sup>

#### 4. Hans Zirker<sup>130</sup>

*Hochschätzung und Widerspruch. Wie der Islam Jesus sieht.* So titelt Zirker seinen gleichnamigen Aufsatz.

Für die Beziehung von Muslimen zu Christen spielt es eine wichtige Rolle, dass im Koran Jesus als von Gott gesandt verkündigt wird. Da der Koran als Gottes Offenbarung gilt, wird dessen Darstellung von Jesus als normativ betrachtet. Gerne bekennen Muslime, dass sie an Jesus glauben, ja dass der Islam wegen seiner Anerkennung aller Propheten letztlich die kultivierteste und toleranteste Religion sei, während wiederum den Christen vorwurfsvoll entgegen gehalten wird, dass sie Mohammed nicht als Propheten anerkennen würden.

Was Koran und muslimische Theologie über Jesus zu sagen haben, ist in zahlreichen Studien dargestellt. Was Zirker mehr interessiert, ist die Frage: Welche Konsequenzen hat dieses muslimische Bekenntnis zu Jesus für das Verhältnis von Christentum und Islam? Sind über unterschiedliche Aussagen und Geltungsansprüche argumentative Verhandlungen denkbar?<sup>131</sup>

Dass der Zusammenhang der beiden Namensformen Jesus und ʿĪsā sprachwissenschaftlich noch nicht geklärt ist, ist für Zirker nicht bloß ein etymologisches Problem. Er sieht darin das Symptom eines Traditionsabbruchs, der die Identifikation der so unterschiedlich benannten Personen erschwert. So nennen die arabischen Christen in ihren Übersetzungen Jesus in der ihnen eigenen christlichen Form Yasū<sup>3</sup>. Sie wollen einer Verwechslung ihrer Sicht Jesu mit der des Koran vorbeugen.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> S. 152. Womit Bauschke bei seinem Anliegen ‚Projekt Weltethos‘ angelangt ist.

<sup>130</sup> Zirker, *Islam* (Buchversion); ders., *Wie der Islam Jesus sieht*; ders., *Christentum und Islam*.

<sup>131</sup> Zirker, *Islam*, S. 123.

<sup>132</sup> Zirker, *Wie der Islam Jesus sieht*, S. 3-4. „Bezeichnenderweise behalten einzelne muslimische Übersetzungen des Koran ins Deutsche den Namen Isa bei, um nicht von vornherein das Problem zu überspielen und die beiden Gestalten gar zu schnell zu identifizieren.“

Die Tücke der christlichen Koranlektüre<sup>133</sup> sieht Zirker im Umstand, dass man vorschnell Anklänge im Koran an die biblische Überlieferung finden will und damit Übereinstimmungen auch im Inhalt. Vieles ist vertraut für christliche Ohren und so besteht die Gefahr, dass man zu Fehlinterpretationen kommt. Es ist nötig, zunächst den Koran und die Glaubensüberzeugungen der Muslime aus sich selbst zu begreifen, um nicht Missverständnissen zu erliegen. „Fehlinterpretationen drängen sich gerade dann auf, wenn man um der Annäherung wie der Selbstbehauptung willen bemüht ist, Gemeinsames zu entdecken.“<sup>134</sup> So wird Jesus Gottes ‚Wort‘ und ‚Geist‘ im Koran genannt, weil er einerseits aus Gottes machtvollem Wort geschaffen wurde und zum anderen als dessen Gesandter sein Wort ausrichten soll. Damit hat er aber in keiner Weise an Gottes Sein teil. Dasselbe gilt für die Aussage des Koran, dass Jesus keinen menschlichen Vater habe. Das macht ihn nicht zum Mysterium gegenüber anderen Menschen. Für den Koran ist die Entstehung Jesu nichts anderes als jede andere Zeugung eine unmittelbare Schöpfungstat Allahs.<sup>135</sup>

Zirker widerspricht Bouman, der schreibt, dass das koranische Jesusbild in sich eine eindeutige Diskrepanz zeige, da Jesus einerseits in die Nähe Allahs gerückt werde, andererseits aufgrund der konsequenten Durchsetzung der einheitlichen Struktur des Propheten allen übrigen Gesandten gleichgestellt erscheine.<sup>136</sup> Zirker meint vielmehr, dass der Koran trotz allen besonderen Auszeichnungen keinen Anlass gibt, Jesus einen eigenen Rang, gar ein besonderes Sein zuzusprechen.<sup>137</sup>

Zirker untersucht im Weiteren den unterschiedlichen Gebrauch von *ʾin ǧīl*, Evangelium und Evangelien. Er findet darin „eine eigenartige Situation teilweiser Entsprechung und Gegensätze“.<sup>138</sup> Sowohl Koran wie Neues Testament beharren auf dem Singulargebrauch ‚Evangelium‘. Der Koran versteht darunter aber ein von Gott vermitteltes Buch, während die neutestamentliche Überlieferung das Wort Jesu und die von ihm angesagte Sache als Evangelium bezeichnet. Die frühchristliche Kirche orientiert sich dann zunehmend an der verschrifteten Botschaft, wenn sie vom Evangelium spricht und damit den neutestamentlichen Kanon meint. Da sie verschiedene Evangelien kennt, verfasst von menschlichen Autoren, die zu Jesus in zeitlichem Abstand stehen, wird damit das Urteil des Koran

<sup>133</sup> Zirker, S. 126.

<sup>134</sup> S. 127. Zirker erwähnt aus der Geschichte Nikolaus von Kues.

<sup>135</sup> Sure 3, 59.

<sup>136</sup> Zirker, S. 128.

<sup>137</sup> Zirker, S. 129. Das sagt auch Bouman mit seiner Beobachtung, die von Zirker kritisiert wird.

<sup>138</sup> S. 132.

bedient, dass die Christen eben kein einheitliches Buch mehr hätten, also die Schrift nicht sorgfältig bewahrt hätten. Demgemäß können muslimische Theologen die Bibel der Christen zwar noch als Heilige Schrift bezeichnen, in ihr aber das *ʿinǧīl* nicht mehr erkennen, das einst ʿĪsā gegeben worden ist. Die Komplikationen zwischen christlicher und muslimischer Theologie liegen auf der Hand. Letztlich haben wir darin jedoch ein unterschiedliches Offenbarungsverständnis zu sehen. Für den christlichen Glauben ist das Wort Gottes im eigentlichen Sinn keine satzhafte Mitteilung, sondern Jesus selbst.<sup>139</sup> Die biblischen Texte sind entsprechend nur Bekundungen von Glaubenserfahrungen. Zentral für den Islam jedoch ist die Gabe des Buches im Verständnis der Offenbarung Gottes. Historische Annäherungen sieht Zirker in erster Linie in Aussagen des ‚geschichtlichen‘ Jesus über seine Sendung zu den Kindern Israels<sup>140</sup> und seine wiederholten Selbstaussagen, in denen er sich als Prophet bezeichnet. Doch beruht die Übereinstimmung zur Sicht des Koran nur auf einer schmalen Basis.<sup>141</sup>

Die Kreuzigung Jesu wird im Islam bestritten. Zirker bietet eine mögliche Auslegung von Sure 4, 157-159, in der man keine Aussage gegen oder über das historische Phänomen der Kreuzigung entnehmen muss, auch wenn das von den Muslimen fast einhellig so verstanden wird.<sup>142</sup> Man kann auf jeden Fall aus dem Koran entnehmen, dass die Absicht derer, die ihn beseitigen wollten, zum Scheitern gebracht wurde. Die sich selbst als Täter sehen, sind die Getäuschten.<sup>143</sup>

Zirker widerspricht Bouman, der mit vielen postuliert, dass Mohammed sich grundsätzlich nicht damit abfinden konnte, dass die Feinde eines Propheten über einen von Gott Gesandten tödlich triumphierten. Die Gründe sind nach Zirker anders zu sehen. Zum einen geht es hier um die Auseinandersetzung Mohammeds mit den Juden. Ihnen soll gesagt werden, dass sie über den Gesandten Gottes (Mohammed) nicht siegen können. Deshalb wird auf die Geschichte der Juden mit Jesus zurückgeschaut.<sup>144</sup> Zum anderen konnte der Koran dem Kreuzestod ohnehin keine Heilsbedeutung zusprechen, wie dies der christliche Glaube tut. „Die christologische Vorstellung eines ‚Opfers‘ für die ‚Erlösung‘ der

<sup>139</sup> S. 132.

<sup>140</sup> S. 134. Mt 28, 19 ist nach Zirker nachösterliche Gemeindebildung. Dagegen die Diskussion bei E. Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 324-362.

<sup>141</sup> S. 135.

<sup>142</sup> S. 138.

<sup>143</sup> S. 140.

<sup>144</sup> S. 141.

Menschheit ist dem Islam nicht nur fremd, sondern unannehmbar.<sup>145</sup> Man könnte schließlich aber doch eine christlich annehmbare Lesart von Sure 4, 157-59 wagen, der aber die Muslime faktisch nicht zustimmen werden: ‚Die Gegner wollten Jesus beseitigen. Dem Anschein nach war es ihnen gelungen, aber sie erlagen einem Irrtum. Der Tod hat nicht über Jesus triumphiert. Gott hat ihn zu sich erhoben.‘ Diese Deutung ist jedoch problematisch in doppelter Weise: Erstens dominiert faktisch die christliche Deutung über die muslimische. Sie gibt vor, den islamischen Glauben besser zu verstehen, als dieser sich selbst begreift. Das hilft wenig zur Verständigung. Zweitens bleibt die massive Differenz gegenüber dem biblischen Zeugnis. Es ist an Apg 5, 30f zu erinnern. Da wird gesagt, dass Gott Jesus nicht vor dem Tod rettet, sondern durch ihn hindurch. Jesus wird nicht nur für sich gerettet, sondern er wird zum Retter der anderen. Gott nimmt ihn nicht nur zu sich, sondern setzt ihn ein zu seiner Rechten. Eine Harmonisierung des christlichen und islamischen Glaubens wäre hier zu oberflächlich.<sup>146</sup>

Gleichwohl wird im Koran ʿĪsā eine besondere Bedeutung zugemessen. Auffällig sind die Wundererzählungen des Koran, die meist mit seiner Kindheit verbunden werden. Er selbst wird als Zeichen angesehen mit seiner Mutter<sup>147</sup> und als einer von denen, die im Diesseits und Jenseits Gott nahe gebracht sind.<sup>148</sup> Dass Wundertaten zwar von Jesus, aber nicht von Mohammed erzählt werden, ist bemerkenswert. Aber letztlich findet Jesus dadurch nicht mehr Zustimmung bei seinen Zeitgenossen als Mohammed in Mekka. „In dieser Hinsicht sind beide im selben Geschick zusammengeschlossen.“<sup>149</sup>

Eine besondere Rolle spielt Jesus schließlich als derjenige, der den kommenden Propheten ankündigt, welcher die Erfüllung bringt in der Verkündigung des Koran. Auch in diesem Sinn hat Jesus eine besondere Bedeutung innerhalb des Koran.

Zirker beschließt seine Betrachtungen zu ʿĪsā mit einem Blick auf al-Ġazālī, der sich in einem seiner Werke ausführlich mit der Aussage der Christen auseinandersetzt, dass Jesus der Sohn Gottes ist.<sup>150</sup> Für al-Ġazālī ist es entscheidend, dass alle diese Titel metaphorisch, bildhaft<sup>151</sup> zu verstehen sind. Hier sieht Zirker eine mögliche Hilfe für das Gespräch

<sup>145</sup> S. 141.

<sup>146</sup> S. 142.

<sup>147</sup> Sure 21, 91.

<sup>148</sup> Sure 3, 45.

<sup>149</sup> S. 145.

<sup>150</sup> Dazu ausführlich: Bouman, *Glaubenskrise*, S. 189-224.

<sup>151</sup> Zirker, S. 151.

zwischen Muslimen und Christen. Sie könnten so für ein wechselseitiges Verstehen offen sein.

In seiner Studie *Christentum und Islam* schreibt Zirker über die unüberbietbare Nähe Gottes in Jesus Christus.<sup>152</sup> Nach christlichem Verständnis beruht die Endgültigkeit der Offenbarung in der erfahrenen Gegenwart Gottes selbst. Dieser Glaube ist bereits im Alten Testament auf vielfache Weise ausgesagt. Die Momente der Vergegenwärtigung Gottes nach den Glaubenszeugnissen Israels müssen mitgesehen werden, wenn die christliche Theologie im Anschluss an das Neue Testament von der ‚Menschwerdung‘ Gottes spricht, sonst würde diese zu einem beziehungslos singulären Ereignis.<sup>153</sup> „Dass Gott selbst durch Jesus Christus in dieser Welt offenbar geworden ist, sagen die neutestamentlichen Schriften nicht alle in ein und derselben Sprache aus. Auf unterschiedliche Weise lassen sie in ihren theologischen Konzeptionen erkennen, welche Spannungen sie auszuhalten und zu verarbeiten hatten, um die Einzigkeit und Jenseitigkeit Gottes zusammenzusehen mit seiner Gegenwart unter den Menschen.“<sup>154</sup>

So bezeugt die neutestamentliche Verkündigung „trotz ihrer Vielfalt christologischer Bekenntnisformulierungen übereinstimmend, dass sich Gott in Jesus Christus den Menschen in einer nicht mehr überbietbaren Weise mitgeteilt hat. Er ist der vom ‚Vater‘ geschickte ‚Sohn‘ ... Über diese Bindung des gesamten Heilswirkens Gottes an Jesus Christus hinaus kommt die Apostelgeschichte schließlich zu dem Bekenntnis seiner exklusiven Bedeutung: ‚Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen‘ (4,10); und ähnlich der erste Brief an Timotheus: ‚Denn einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus‘ (2,5).<sup>155</sup>

Es stellt sich die Frage nach dem Gespräch über Jesus.<sup>156</sup> Ich zitiere Zirker wörtlich: „Keine Religionstheologie kann die religiöse Vielfalt unserer Welt in ein umfassendes und stimmiges System bringen. Die Realität geht über die theoretischen Zugriffe hinaus und entzieht sich deren Bewältigungsversuchen. Dies gilt auch für die in Christentum und Islam unterschiedlichen Bekenntnisse zu Jesus. In welchem Verhältnis wir sie zu sehen haben und was die fremde Sicht uns bedeuten kann, lässt sich nicht endgültig und für alle gleichermaßen überzeugend sagen. Deutlich

<sup>152</sup> S. 63.

<sup>153</sup> S. 65.

<sup>154</sup> S. 65.

<sup>155</sup> S. 66.

<sup>156</sup> Zirker, *Wie der Islam Jesus sieht*, S. 7.

erkennbar ist dagegen, was nicht genügt: Wollten wir das uns Fremde einfach ausblenden, wäre dies ein Verlust auch für das Verständnis des Eigenen. Der bloße Vergleich aber erbrächte nicht mehr als Kenntnissnahme und bliebe ansonsten bedeutungslos. Wollten wir darüber hinaus das Fremde allein nach dem bewerten, was uns schon vertraut ist und als gültig erscheint, würden wir selbstgefällig die Augen vor dem verschließen, was uns vielleicht neu aufgehen und bereichern könnte. Schließlich bleibt uns aber die Möglichkeit, die Zeugnisse der anderen Religion bedachtsam wahrzunehmen und darauf zu achten, wieweit sie uns ansprechen, was sie bei uns auslösen und wie wir sie unter unseren Voraussetzungen aufnehmen. So können wir mit dem Islam und über sein Verständnis Jesu in ein Gespräch kommen, das zunächst nur in uns selbst stattfindet, das vielleicht lange währt oder gar nie zu Ende geht, aber doch immer auch im Fremden noch Jesu Spuren findet.“

Zirker formuliert hier vorsichtiger als Küng und Bauschke, weniger zurückhaltend als Bouman. Inwiefern das Gespräch über Jesus auch die Form eines Zeugnisses annehmen soll,<sup>157</sup> ist bei Zirker offen.<sup>158</sup> Ob das Gespräch, das zunächst „nur in uns selbst stattfindet“, auch zu einem Zeugnis wird, wird nicht angesprochen. Angesichts seiner Aussagen über die Vergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus, müsste man das von Zirker erwarten.

## 5. Mehdi Bazargan<sup>159</sup>

2006 ertönte eine beachtenswerte, muslimische Stimme in dem kleinen Büchlein mit dem Titel *Jesus der Prophet*. Es ist verfasst worden von Mehdi Bazargan,<sup>160</sup> 1907 in Teheran geboren, von Haus aus Naturwissenschaftler, praktizierender Muslim und Koranglehrter, der sich im Widerstand gegen den Schah engagierte, aber immer kritisch war gegenüber dem gelehrten Klerus der schiitischen Orthodoxie. 1979 war er für einige Monate ein liberaler Ministerpräsident des Iran und bis zu seinem Tod 1995 einer der wichtigsten Oppositionsführer im Iran. In diesem Bändchen legt Bazargan Auszüge aus seinem mehrbändigen Werk *Rückkehr zum Islam* vor. Dabei hat er „die Passagen, in denen er die Aussagen des

<sup>157</sup> Auf der Seite der Muslime ist das der Fall. Sie bezeugen, dass sie an Jesus den Propheten glauben.

<sup>158</sup> Zum Ganzen des Zeugnisses. F. Körner, *Kirche im Angesicht des Islam*, S. 224–236. Diskussion im Fünften Teil.

<sup>159</sup> Mehdi Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, München 2006.

<sup>160</sup> Siehe die einfühlsame Einführung durch Navid Kermani.

Korans zum Christentum erläutert, mit Blick auf die christliche Leserschaft bearbeitet.<sup>161</sup> Bazargan hat sich entschieden, die chronologische Ordnung der Suren zu beachten. Dabei gibt er den Stand der islamischen Koranwissenschaft wieder.<sup>162</sup>

Das Buch gewährt „eine authentische Darstellung, wie ein gebildeter und zugleich streng religiöser Muslim, der sein eigenes Leben strikt am Koran ausgerichtet hat, das Christentum sieht.“<sup>163</sup> Dementsprechend ist der Koran für Bazargan „das absolute, unantastbare und für alle Zeiten gültige Wort Gottes.“<sup>164</sup> Damit sind die hermeneutischen Grundlagen bezeichnet. Bazargan nimmt einen klaren Standpunkt ein und deklariert das offen. Der Koran ist als zentrales Werk der biblischen Deutungsgeschichte erkennbar. Über den Toleranzbegriff Bazargans schreibt Kermani: Er „passt in keine mulikulturelle Seligkeit, insofern er auf der absoluten Wahrheit seines Glaubens und der Unwahrheit dessen, was aus der Sicht des Islam vom Monotheismus abweicht, beharrt.“<sup>165</sup> Bazargan versteht seine theologische Haltung nicht als politisches Programm. Er will den Richterspruch über das, was Unglaube ist, Gott vorbehalten und hat sich als Demokrat immer für die Gleichberechtigung aller Bürger eingesetzt. Noch einmal bezüglich Toleranz schreibt Kermani: „Vielleicht ist darin ein Toleranzbegriff angelegt, der ehrlicher ist als die Ideologie der allseitigen Verständigung: Die Wahrheit des anderen nicht für gültig zu erklären, sie theologisch sogar abzulehnen, sie aber gesellschaftlich und im privaten Bereich zu akzeptieren.“<sup>166</sup>

Bazargan gibt in seiner Betrachtung dem Koran gegenüber den Hadithen den Vorrang. Er ist die kritische Norm, selbstverständlich auch gegenüber den Juden und Christen. Der Koran hat nicht die Absicht, das Evangelium für ungültig zu erklären oder die christliche Religion als „überholt“ zu betrachten.<sup>167</sup> Vielmehr stellt sich Mohammed als Erneuerer und Lehrer der Christen vor. Die Botschaft Mohammeds, die nichts anderes als der Koran ist, richtet sich grundsätzlich an alle Menschen. Er will die Christen richtig leiten. Er warnt sie vor Bestrafung und lobt die Aufrichtigkeit, mit der einige von ihnen an den Barmherzigen glauben.

<sup>161</sup> Navid Kermani in der Einführung, S. 17.

<sup>162</sup> S. 18 und 35.

<sup>163</sup> S. 18.

<sup>164</sup> S. 18.

<sup>165</sup> S. 18.

<sup>166</sup> S. 19. Zur Unterscheidung zwischen Sachtoleranz und Personentoleranz. Hempelmann, *Toleranz gegenüber dem Fremden. Wie wir Angehörigen anderer Religionen begegnen können*, in: Theologische Beiträge 3 (1995), S. 136-164.

<sup>167</sup> Bazargan, S. 27.

Was er streng verurteilt, ist dagegen „das Verlassen des Pfades des absoluten Monotheismus (*tauhīd*), ... die Anbetung Christi und die Behauptung, Jesus sei Gottes Sohn.“<sup>168</sup>

Mohammed forderte nie, die früheren Bücher Tora und *'inǧīl* zu vernichten, weil sie alt und unvollständig sind, sondern bezeichnete sich selbst als Beschützer der Schrift. Er bestätigte die Schriften und verlangte von den Schriftbesitzern, dass sie sich an die Schrift halten, die Gott ihnen anvertraut hat.<sup>169</sup> So ist im Koran der Begriff Islam/Muslim nicht auf eine bestimmte Gruppe beschränkt, sondern bezeichnet schon Mose, Jesus, seine Jünger sowie Abraham.<sup>170</sup>

Die *umma* ist die Gemeinde, deren Gründer Abraham selbst ist. Daher darf es weder Spaltung noch Feindschaft geben, ebenso wenig wie einen Absolutheitsanspruch irgendeiner Religion oder eines bestimmten Propheten.<sup>171</sup>

Sind diese Grundlagen gelegt, dann findet man auch bei Bazargan wenig Neues zum Thema Jesus. Er bewegt sich neben einer Würdigung der hohen Stellung von Maria und Jesus letztlich in den traditionellen Bahnen. Wichtig ist ihm der Erweis, dass Jesus selbst jede Beigesellung abgelehnt hat und sich nur als Diener und Gesandter sieht. Er und seine Jünger sind in dem Sinn Muslime, dass sie an den einen Gott glauben und die religiösen Pflichten befolgen. Die Suren des Koran gelten Bazargan als normativ in ihren Aussagen.<sup>172</sup> Sie bieten seiner Ansicht nach das authentische Jesusbild.<sup>173</sup> Der Koran verlangt, auch den letzten Propheten und dessen Buch anzuerkennen.

Was beabsichtigt Bazargan? Er will Christen aufklären über Jesus, den Propheten Allahs. Christen sollen lernen, dass Mohammed das Christentum nicht abschaffen, sondern erneuern wollte. Christen sollen sich an das Evangelium halten, an das Buch, das Gott dem Propheten Jesus gegeben

<sup>168</sup> S. 29. 33 „Vorwurf, dass sie sich in ihrem Handeln nicht nach ihrem eigenen Buch richten.“ Laut Bazargan ist das eine „konstruktive Kritik“.

<sup>169</sup> S. 29.

<sup>170</sup> S. 66.

<sup>171</sup> Kommentar JHB: Es ist evident, dass hier nicht einer westlich verstandenen Toleranz das Wort geredet wird. Alles ist unter dem Vorzeichen der Absolutheit der koranischen Verkündigung zu sehen.

<sup>172</sup> S. 63: Vorwurf der Schriftverfälschung an Juden und Christen, weil sie die Ankündigung Mohammeds aus ihren Schriften entfernt hätten. Sie sollten einfach an ihre früheren Bücher glauben.

<sup>173</sup> S. 52. Mohammed glaubte an die Echtheit des Koran, der ihm auch sagt, was er über Maria und Jesus bisher nicht wusste.



hat, denn in ihm ist das gleiche Licht der Rechtleitung zu finden.<sup>174</sup> Die Vielfalt der Religionen ist gottgewollt. Der Koran bittet die monotheistischen Religionen, nicht nur auf ihre Unterschiede zu achten oder gar ihre Vorrangstellung zu behaupten, sondern stattdessen im Dienst am Menschen und in guten Werken zu wetteifern. Die Lösung der Unterschiede soll getrost dem jenseitigen Ratschluss Gottes überlassen werden.<sup>175</sup>

Was ist mit diesem Buch gewonnen für die Verständigung zwischen Christen und Muslimen?

Zunächst liegt eine ausführliche Darstellung eines Muslims über Jesus vor, eingeordnet in die Geschichte Mohammeds in Mekka und Medina. Es ist ein schlichtes, authentisches, muslimisches Zeugnis über Jesus, das sich eng an den Koran anschließt und gleichzeitig im Ton freundlich ist. Es ist von einem großen Glaubensbewusstsein getragen. Damit sind Christen zweifach herausgefordert. Sie sollten die Wertschätzung, die Muslime Jesus gegenüber haben, achten und anerkennen. Gleichzeitig sind sie gefragt, ob sich ihr Glaubenszeugnis, insbesondere ihr Christuszeugnis nahe genug an Bibel und Bekenntnis orientiert. Sie sind herausgefordert, die Grunddifferenz,<sup>176</sup> die letztlich im Gottesverständnis liegt, zu erkennen und zu benennen. Wenn sie dann in Liebe und Wertschätzung auf Muslime zugehen, kann ein Gespräch gelingen, in dem auch das christliche Bekenntnis über Jesus zur Sprache kommt. Eine ‚Islamisierung‘ des Christusbekenntnisses hätte zur Folge, dass der Dialog gar nicht zustande käme, weil Christen und Muslime einander nichts mitzuteilen hätten, was sie nicht sowieso schon glaubten.

---

<sup>174</sup> S. 88.

<sup>175</sup> S. 3 und 88.

<sup>176</sup> Triebel, *Das koranische Evangelium*, S. 281-282.

## Kapitel 3: TRINITÄT

### 1. Johan Bouman

#### *1.1. Die koranische Polemik gegen die Trinität*

Nach den ersten beiden Kapiteln gilt es nun auf die Frage einzugehen, wie und weshalb der Koran gegen das christliche Bekenntnis zur Trinität Gottes polemisiert. Das Wie ist relativ einfach darzustellen, während das Warum etwas komplexer zu beantworten ist. Für Bouman geht es jedoch nicht bloß um eine neutrale Darstellung des islamischen Einwands gegen die Trinität Gottes, sondern um eine positive Auseinandersetzung im Sinne einer Apologetik. Wir werden unter 3.1.2. sehen, dass er sich selbst an der orthodoxen Trinitätslehre orientiert und sie im Gespräch mit dem Islam weder zur Disposition stellt noch sie zur subjektiven Überzeugung der Christen erklärt.

Viele koranische Texte deklarieren, wie im vorhergehenden Kapitel 2 (Christologie) ausgeführt wurde, dass Jesus ein Diener Gottes war.<sup>1</sup> Dies wird in dem Sinn verstanden, dass seine Sohnschaft ausdrücklich ausgeschlossen wird. Jesus ist der Sohn der Maria, eine Formulierung im bewussten Gegensatz zum christlichen Bekenntnis, dass Jesus Sohn Gottes ist. Jesus hat zwar eine Sonderstellung im Koran. Er gehört zu denen, die Gott nahestehen.<sup>2</sup> Aber auch als solcher verschmäht er es nicht, ein Diener Allahs zu sein. So gibt es ungeachtet der Ausnahmeposition Jesu im Koran keine Möglichkeit, einen Zugang zum trinitarischen Gott zu finden.<sup>3</sup> Vielmehr greift der Koran die Trinitätslehre frontal an, indem er Jesus erklären lässt, die Trinitätslehre sei eine Irrlehre, die die Christen eingeführt hätten. Er (Jesus) selbst habe sie nie gelehrt. Daneben führt Mohammed eine konsequente Polemik gegen Christen, die mit dieser Lehre die wahre Religion verderben wollen. Weil der Koran von Mohammed und in der Folge von den Moslem als wahres, ewiges Gotteswort betrachtet wird, handelt es sich letztlich um eine Offenbarung Allahs, die den Irr-

---

<sup>1</sup> Sure 19, 30-33.

<sup>2</sup> Sure 3, 45.

<sup>3</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 84. Sure 4, 172: „Christus wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein, auch nicht die (Gott) nahestehenden Engel.“

glauben der Christen verdammt.<sup>4</sup> Man wird zwar feststellen, dass diese Polemik von Anfang an durch ein Missverständnis belastet ist. Der Koran umschreibt die Trinität als eine aus Vater, Mutter (Maria) und Sohn bestehende Dreiheit.<sup>5</sup> Woher Mohammed diese Ansicht hat, lässt sich nur vermuten.<sup>6</sup> Das spielt jedoch keine Rolle, da auch diese Ansicht als Wahrheit im Koran offenbart worden ist.

Die Angriffe gegen die Trinität begannen in Medina. Ausgangspunkt war der schon in Mekka fest begründete Glaube an die Einzigkeit Gottes. Laut Ibn Ishaq, dem Biografen des Propheten, sagte Mohammed zur Delegation aus Nadjran nach Abschluss der Beratungen: „O Christen! Ihr wisst sehr gut, dass Muhammad ein von Gott gesandter Apostel ist und dass er die entscheidende Erklärung über die wahre Natur eures Herrn ausgesagt hat.“<sup>7</sup>

Aus etwa derselben Zeit stammt Sure 4, 171: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.“ Wenig später wird der Glaube an die Trinität als Unglaube bezeichnet.<sup>8</sup>

Sure 5, 116-117 wurde vermutlich 631,<sup>9</sup> auf dem Höhepunkt der Macht Mohammeds geoffenbart. Jesus selbst antwortet auf die Frage, ob er den Leuten gesagt habe, sie sollen außer Gott noch ihn oder seine Mutter zu Göttern nehmen: „Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es (tatsächlich doch) gesagt hätte, wüsstest du es (ohnehin und brauchtest mich nicht zu fragen) (w. Wenn ich es gesagt habe, wüsstest du es). Du weißt Bescheid über das, was ich (an

<sup>4</sup> Bouman, *Monotheismus – Trinität – Jesus*, S. 12.

<sup>5</sup> Sure 5, 116.

<sup>6</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 86.

<sup>7</sup> *Die Biografie Muhammads nach Ibn Hisham*, Heft 5, S. 40. Hans Jansen, *Mohammed*, München 2008, S. 255-257.

<sup>8</sup> Sure 5, 73 „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: 'Gott ist einer von dreien.' Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie (da) sagen, nicht aufhören (haben sie nichts Gutes zu erwarten). Diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, wird (dereinst) eine schmerzhaft Strafe treffen.“

<sup>9</sup> Bazargan, S. 81.

Gedanken) in mir hege ... Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast (nämlich): 'Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!'" So ist also auch Jesus zum Zeugen gegen den Trinitätsglauben geworden. Die Zurückweisung dieses Glaubens erfolgt auf der gleichen Ebene, auf der alle Propheten ihre Rolle gespielt haben.

Das Hauptargument für die Bekämpfung der christlichen Trinitätslehre ist im kompromisslosen Glauben an die absolute Einheit Allahs zu sehen.<sup>10</sup> „Aus diesem Grund muss Jesus zurückgeholt und außerhalb der Sphäre der göttlichen Einheit in die Sphäre des menschlichen Prophetenamtes eingestuft werden.“<sup>11</sup> Positiv wird in Sure 112 die Einheit Gottes hervorgehoben. Das arabische Wort *Ṣamad*,<sup>12</sup> am besten übersetzt mit der ‚Ewige‘, der ‚Absolute‘, der ‚Unveränderliche‘, der ‚in sich Ruhende‘, gibt die adäquate Beschreibung Allahs wieder. Dazu kommen Aussagen, die Allah prinzipiell von jeder Beziehung zur geschaffenen Welt trennen. Interessant ist, dass die negative Abschirmung von Sure 112, 3-4 heißt: „Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.“ Der Wortstamm für ‚zeugen‘ ist *w-l-d* und wird grundsätzlich biologisch verstanden im Sinn von Kinder zeugen oder zur Welt bringen. Das sagt auch Sure 3, 59, die Adam und Jesus zusammen als ‚geschaffen‘ verkündigt. Die Zielrichtung geht in Richtung Abweisung der christlichen Lehre, Jesus sei in der Trinität der Sohn Gottes, die zweite Person innerhalb des göttlichen Pleroma.<sup>13</sup> Dieselbe Argumentation finden wir auch in Sure 19, 35.<sup>14</sup> Die Verse, die verneinen, Allah habe einen Sohn gezeugt, sind gegen die Sohnschaft Christi gerichtet.

Zusammenfassend stellt Bouman fest:<sup>15</sup>

In seinem frontalen Angriff gegen die christliche Lehre ist der Islam von der Sorge geleitet, die Einheit und Einzigkeit Gottes könnte Schaden nehmen und in die menschliche Sphäre heruntergeholt werden. Deshalb kann kein Mensch in seine göttliche Wirklichkeit erhoben werden. Die Zurückweisung von Jesus und der Maria geschieht aus der Argumentation einer biologisch-unitarischen Gottesvorstellung. Der Zurückweisung einer biologischen Sohnschaft kann die Kirche restlos zustimmen, denn die Bibel sagt in Genesis und im Neuen Testament nichts anderes. Bouman

<sup>10</sup> Vierter Teil, Kapitel 1.

<sup>11</sup> Bouman, *Monotheismus*, S. 13.

<sup>12</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 12-13. *Gott und Mensch*, S. 3.

<sup>13</sup> Bouman, *Monotheismus*, S. 14.

<sup>14</sup> „Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie.“

<sup>15</sup> S. 14.

merkt an, dass die koranische Polemik „einen falschen Anfang genommen hat.“ Wenn man die Begründung der Inkarnation im Neuen Testament und ihre Zurückweisung im Koran vergleicht, so stellt man fest, dass die Blickrichtung des Neuen Testaments völlig anders ist. Hier ist die Begründung nicht biologisch-unitarisch, sondern soteriologisch. Die Kernaussage des Neuen Testaments lautet, dass in Jesus das rettende Heil erschienen ist.<sup>16</sup> Die alttestamentliche Erlösungsprophetie geht in Erfüllung, wie der Name ‚Immanuel‘ zeigt. So ist auch Lk 2, 14 zu verstehen: Die Ehre Gottes, die für den Menschen unerforschbar ist (wie im Koran), verwirklicht sich in der Inkarnation und im Frieden unter den Menschen als Folge von Gottes Wohlgefallen. Jesus ist die Offenbarung dieses Wohlgefallens. Die Ehre Gottes bleibt unangetastet. Nirgends geht es um irgendeinen biologisch-unitarischen Gedanken. Inkarnation bedeutet grundsätzlich Offenbarung der Erlösung und des Heils. Zentral ist für Bouman Joh 1, 14. Es ist s. E. entscheidend, den Zugang zum Geheimnis der Dreieinigkeit von der Soteriologie her zu vollziehen und nicht von irgendwelchen Diskussionen über die theoretische Möglichkeit der Sohnschaft Christi.<sup>17</sup>

### 1.2. Ist Gott der Dreieine?

#### *Die allgemeine Antwort Boumans*

Bouman stellt fest,<sup>18</sup> dass es innerhalb der protestantischen Theologie Strömungen gibt, die auf den trinitarischen Glauben verzichten wollen.<sup>19</sup> Sie argumentieren, dass sich diese Lehre spät herausgebildet habe. Würde sie fallengelassen, so wäre damit ein wichtiges Hindernis für den Dialog mit dem Islam aus dem Weg geräumt.

Bouman geht einen anderen Weg. Für ihn ist klar, dass „aus christlicher Sicht notwendigerweise von Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist gesprochen werden“ muss, „nicht als zusätzliche Formulierung zu einer vorangegangenen Einheit, sondern als grundlegendes und wesentliches Merkmal der christlichen Offenbarung.“<sup>20</sup> In diesem Sinn beruft er sich auf Karl Barth, der in seinem Buch *Gotteserkenntnis und Gottesdienst* sich zur ‚Einheit‘ äußert: „Der Satz des Thomas von Aquino: ‚Deus non est in aliquo genere‘ – Gott ist in keinerlei Art aufgehoben – ... muss in

<sup>16</sup> Mt 1, 21-23.

<sup>17</sup> S. 15; vgl. auch Bouman, *Der Glaube an den einen Gott*, S. 32-34.

<sup>18</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 86.

<sup>19</sup> Andreas Loos, *Die Krise der Trinitätslehre in der protestantischen Theologie*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, Nürnberg 2009, S. 221-232. Vgl. in diesem Kapitel die Ausführungen von Hans Küng (3.2.)

<sup>20</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 88.

aller Strenge auch auf das Genus ‚Einheit‘ oder ‚Einzigkeit‘ angewendet werden. Auch was unter diesen Genus fällt, ist als solches, und wenn es die letzte und höchste denkbare oder fühlbare Einheit der Welt wäre, noch nicht Gott.“<sup>21</sup> Die Verehrung des höchsten Einen braucht noch nicht die Verehrung Gottes zu sein. Aus diesem Grund formuliert Barth am gleichen Ort: „Und es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als eine ‚monotheistische‘ Religion bezeichnet.“

Selbstverständlich geht auch der Koran von einer Unvergleichlichkeit Gottes mit geschaffenen Lebewesen aus. Doch ist damit dasselbe gemeint? Während die 112. Sure vermutlich ursprünglich gegen das arabische Heidentum gerichtet war und erst später auch gegen die Gottessohnschaft Christi, sprechen Thomas<sup>22</sup> und Barth ausnahmslos vom dreieinigen Gott. Ist dieser Unterschied gravierend oder zu vernachlässigen? Sind die beiden voneinander geschieden, weil zu verschieden? Bouman kommt zum letzteren Schluss, weil er in der Trinität Gottes die Trinität der Liebe sieht. Ungeachtet gewisser Übereinstimmungen zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott des Koran (Gott als Schöpfer und als Richter) „haben die Eigenschaften und das Wesen des Gottes des Koran eine andere Qualität. Der Gott der Bibel hat seinen Sohn dahingegeben, um die Verlorenen zu retten. Diese Erlösungstat muss trinitarisch sein, und das Herz der Erlösung ist Kreuz und Auferstehung Christi.“<sup>23</sup> Gerade diese Erlösung am Kreuz ist für den Islam jedoch ein unmöglicher Gedanke. So fordert Bouman, dass wir hinter dem Begriff des einzigen Gottes nach seiner Selbstoffenbarung, hinter der Theologie nach der Soteriologie fragen müssen. „Dort bricht die vordergründige ‚Einheit im monotheistischen Glauben‘ völlig zusammen“.<sup>24</sup>

Gerade die Entstehung des Koran sieht Bouman als lehrreiches Geschehen für die christliche Theologie. Er nimmt an, dass Mohammed vielleicht gewisse Aussagen des Symbolum Nicaenum gekannt hat, jedoch sein Anliegen und seine Tragweite nicht verstanden hat. Zwar ging es in Nicäa und in den folgenden Konzilien um eine Auseinandersetzung, die in einer hellenistischen Kultur mit philosophisch-theologischen Begriffen geführt wurde. „Aber in letzter Instanz ging es um die Frage, ob Gott

<sup>21</sup> Barth Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, Zollikon 1938, S. 57.

<sup>22</sup> „Die Erkenntnis der Trinität ist für uns notwendig, damit wir richtig denken über das Heil des Menschengeschlechts, das sich durch den menschgewordenen Sohn und die Gabe des Heiligen Geistes vollendet“ (S.th.I q.32, a.1, ad 3) zit. in: Beyerhaus, *Das Geheimnis der Trinität*, S. 358.

<sup>23</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 92.

<sup>24</sup> Ders., *Glauben an den einen Gott*, S. 32.

tatsächlich in dem Heilsweg Christi am Werk war oder in ihm nur ein Gesandter gehandelt hat.“<sup>25</sup> Man musste mit Hilfe der damaligen Terminologie zu den Begriffen ‚einzig geboren, nicht geschaffen‘ und ‚wesensgleich‘ kommen, wollte man nicht die Heilsgewissheit der Erlösung in Christus aufs Spiel setzen.<sup>26</sup>

Der Koran ist insofern eine Lehre für die christliche Theologie, als sie damit gewarnt ist, die Trinität von der Ontologie aus unitarisch zu deuten. „Der Einstieg zum ‚Verständnis‘ des Mysteriums der Trinität ist die Soteriologie.“<sup>27</sup> Bouman bezieht seine Sicht der Trinität als Trinität der Liebe stark aus der Theologie von Augustinus. Er schreibt: „In dem Pleroma Gottes waltet bereits die Gemeinschaft seiner Liebe mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie in seiner Offenbarung mit den Menschen auf Erden. Die Einzigartigkeit der Trinität ist die Wirkungskraft in der Heilsgeschichte.“ Es geht nicht um einen Gott an sich, also gibt es nicht bloß eine ontologische (immanente) Trinität. Es geht um den ‚Immanuel‘. Er formuliert in ähnlicher Weise wie Edmund Schlink: „Das trinitarische Dogma hat zur Voraussetzung die großen Taten Gottes, ihre Überlieferung und Verkündigung, die dadurch entstandene Gemeinschaft der Glaubenden, die Gott für seine Taten dankt und ihn preist.“<sup>28</sup> Bouman identifiziert jedoch mit solchen Aussagen nicht eine immanente und ökonomische Trinität.<sup>29</sup> Das hätten ihm seine Studien zu Augustins *De Trinitate* nicht zugelassen.

<sup>25</sup> S. 34.

<sup>26</sup> In diesem Zusammenhang vgl. W. Neuer, *Die altkirchliche Trinitätslehre – eine philosophische Überfremdung? Zur Hellenisierungsthese Adolf von Harnacks*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Trinität*, S. 86-91. Neuer verweist auf M. Fiedrowicz und Grillmeier und Elert, die im Zusammenhang der altkirchlichen Dogmengeschichte von einer „Enthellenisierung“ sprechen. Die Konzilsväter hätten das Offenbarungswort vor dem Zugriff der Philosophie geschützt und das unterscheidend Christliche klar herausgestellt.

<sup>27</sup> Bouman, *Glauben an den einen Gott*, S. 34.

<sup>28</sup> Zit. bei Loos, S. 227-229.

<sup>29</sup> Wie K. Rahner in: *Mysterium salutis* II, S. 328.

*Augustinusstudien*

Anhand der Augustinusstudien<sup>30</sup> Boumans sind weitere Beobachtungen festzuhalten. In Band 1<sup>31</sup> referiert Bouman *De Trinitate*.<sup>32</sup>

Es kann hier nur darum gehen, die Akzente zu suchen, die Bouman in seiner Darstellung setzt und nicht eine gesamte Darstellung der Trinitätslehre von Augustinus zu bieten. Dabei betrachten wir nur die Darstellung der Bücher I-VII von *De Trinitate*.

Augustinus setzt sich in diesem Buch mit dem Arianismus auseinander, also mit der Frage, ob es einen „Zeit“-Punkt gegeben hat, an dem es den Sohn noch nicht gab, also ob es ein Vor-ihm gab. Arius hat behauptet, dass Christus das Geschöpf des Vaters war. Diese Auffassung wurde durch die Konzilien als Häresie verurteilt. Sie ist dennoch von großer Wichtigkeit, „weil sie im Orient ein neues Zuhause im Koran und der islamischen Theologie gefunden hat. Al-Ġazālī steht in seinem Buch ‚Wider die Gottheit Jesu‘ völlig auf dem Boden dieser Lehre.“<sup>33</sup>

Augustinus hält den arianischen Logospekulationen Joh 1, 1 entgegen und argumentiert: „Es ist deutlich, dass wir unter ‚Wort Gottes‘ den einzigen Sohn Gottes annehmen“ (I, 6,9).<sup>34</sup> So spricht auch das Gezeugtsein des Sohnes nicht gegen die Gleichheit von Vater und Sohn. Hier finden wir das Bild von Feuer und Glanz, die gleichzeitig sind und den Schluss: „natum esse Deum sempiternum esse, ut sit coaeternus Patri Filius“ (VI, 1,1). Das hat Folgen für die Schöpfung. Gott hat durch den Sohn alles erschaffen. Augustinus bezieht sich auf 1 Kor 8, 6, Joh 1, 3 und Röm 11, 36 und folgert: „Folgerichtig ist der Sohn dem Vater gleich und untrennbar ist das Werk des Vaters und des Sohnes“ (I, 6,12).

Damit ist das Zeugnis der Schrift nicht ausgeschöpft. Es spricht auch von der Inkarnation. Diese Bibeltex<sup>35</sup> besagen, dass sich der Sohn dem Vater untergeordnet hat. Damit sind mögliche Missverständnisse gegeben. Augustinus beantwortet sie, in dem er bemerkt, dass „der Sohn in diesem Sinn auch kleiner als er selbst geworden ist“, was auch aus Phil 2, 6-7 hervorgehe: „Wenn er nun die Gestalt eines Sklaven angenommen hat,

<sup>30</sup> Nach mündlicher Mitteilung an JHB soll Bouman in Augustinus die reichhaltige Denkwelt gefunden haben, die er im Islam vermisst hat. Ein Rezensent bemerkt treffend zum ersten Band: „Die kritische Auseinandersetzung mit Augustinus fehlt ... weitgehend“: Jahrbuch der Evangelikalen Theologie, Witten 1988, S. 171.

<sup>31</sup> *Augustinus – Lebensweg und Theologie*.

<sup>32</sup> S. 105-196.

<sup>33</sup> S. 113. Ders., *Glaubenskrisen*, S. 189-224 (zu Al-Ġazālī, *Ar-radd*).

<sup>34</sup> Bouman bietet jeweils auch das Zitat in Latein.

<sup>35</sup> 1 Tim 2, 5; Joh 14, 28.



ohne die Gestalt Gottes abzulegen, dann ist das darum, dass er sowohl in der Gestalt eines Sklaven, wie in der Gestalt Gottes derselbe und eingeborene Sohn Gottes des Vaters ist – in der Gestalt Gottes dem Vater gleich, in der Gestalt eines Sklaven Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“ (I, 7,14). Bouman weist zum Verständnis in diesem Zusammenhang auf die nukleare Komplementaritätstheorie von Nils Bohr hin, die eine gleiche Wirklichkeit zwei komplementäre Anschauungen anerkennen kann.<sup>36</sup>

Augustinus unterscheidet die beiden Naturen Christi nach der Regel, dass die Unterschiede immer in der Relation zum von Christus vollbrachten Werk bestimmt werden, dabei aber nie die Einheit von Vater und Sohn in Frage gestellt wird. Das findet sich in De Trin. I, 7,14. Dort schreibt er über den Sohn: „In der Gestalt Gottes ist er das Wort, durch das alles geworden ist (Joh 1,3); in der Gestalt des Sklaven ist er geworden aus einer Frau, unterworfen unter das Gesetz ... (Gal 4, 4-5). In der Gestalt Gottes hat er den Menschen gemacht; in der Gestalt des Sklaven ist er Mensch geworden ... Dennoch hat durch die Annahme keine Verwandlung oder Veränderung von einer Person in die andere stattgefunden. Also ist die Gottheit nicht in die Natürlichkeit verwandelt, so dass sie aufgehört hätte, göttlich zu sein“.

Das kann nun auch auf das Verständnis der ganzen Trinität angewandt werden. Die höchste Freude, die uns beschert werden kann, ist die *Frui Trinitate Deo*, die uns nach ihrem Bild geschaffen hat. Wenn also etwa in Joh 14, 17 nur vom Geist gesprochen wird, so genügt das, weil er nicht vom Vater und Sohn getrennt werden kann.

„Um die Trinität verständlich zu machen, werden die Personen einzeln genannt, und von ihnen wird einzeln etwas ausgesagt; man soll es aber nicht so verstehen, dass sie voneinander getrennt sind, denn die Trinität ist eine Einheit, eine einzige Substanz und eine einzige Gottheit von Vater und Sohn und Heiliger Geist“ (I, 9,19).

Daraus folgt für Bouman der zentrale Gedanke: „Diese trinitarische Einheit ist die Offenbarung der Liebe Gottes.“<sup>37</sup> Joh 16, 27 soll vom Sohn und vom Heiligen Geist her verstanden werden, denn diese Liebe ist unsere Erlösung. Der Vater liebt uns, nicht wie wir jetzt sind, aber seine Liebe bedeutet, dass er seinen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingibt. Gott liebt uns, wie wir sein werden, nicht wie wir jetzt sind und diejenigen, die er liebt, wird er in Ewigkeit bewahren (I, 10,21).

---

<sup>36</sup> S. 114, Fußnote 20.

<sup>37</sup> S. 116.

Der Unterschied und Zusammenhang der beiden Gestalten Christi „ist die notwendige Offenbarung der Liebe Gottes, sowie auch die notwendige Gestaltung des Gerichts über Gut und Böse.“<sup>38</sup>

Der Gedanke der Sendung durch den Vater ist im Islam zum Hauptargument gegen die Sohnschaft Jesu geworden, speziell ausgeführt von al-Ġazālī.<sup>39</sup> Augustinus antwortet,<sup>40</sup> indem er den Unterschied von Ewigkeit und Zeit in Betracht zieht: „In dem Wort Gottes selber, das im Anfang bei Gott war und Gott selbst war, war der Sohn ohne Zeit, aber in der Zeit musste er – der die Weisheit Gottes ist – im Fleische erscheinen“ (II, 5,9). Im vierten Buch behandelt Augustinus die Inkarnation, nicht theoretisch-theologisch, vielmehr soteriologisch. „Denn kann die humilitas Christi sonst anders verstanden werden, als aus der Daseinsform, in der wir wirklich leben?“<sup>41</sup> Zu Gott will der Mensch gehen, aber wenn er sich im Lichte Gottes betrachtet und seine Krankheit entdeckt, muss er verzweifeln. „Deshalb müssen wir uns zuerst davon überzeugen, wie sehr Gott uns geliebt hat, damit die Verzweiflung uns nicht hindern würde, uns zu ihm zu erheben“ (IV, 1,2). Voraussetzung zum Verständnis der Inkarnation ist also, dass der Mensch weiß, wie sehr Gott ihn geliebt hat und in welcher Lage er war, als er ihn liebte.

Die Inkarnation bedeutet unsere Erlösung aus Sünde und Tod. Augustinus weist das an Joh 1, 5 und 14 nach: „Damit sie genesen, ist das Wort, durch das alles geworden ist, Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt ... Für die Ungerechten und Hochmütigen gibt es nur eine Reinigung (*mundatio*): „sanguis iusti et humilitas Dei ... Durch die Natur sind wir Menschen; durch die Sünde sind wir nicht gerecht. Also ist Gott gerechter Mensch geworden und er hat für den sündigen Menschen bei Gott Fürbitte getan (*Deus itaque factus homo iustus, intercessit Deo pro homine peccator*)“ (IV, 2.4).<sup>42</sup>

Die zweite soteriologische Bedeutung der Inkarnation ist die Überwindung des Todes. Der sündige, gottlose Mensch erleidet einen doppelten Tod. Doch „unseren doppelten Tod wiegt der eine unseres Heilandes auf. Um nun unsere doppelte Auferstehung möglich zu machen, hat er seine

<sup>38</sup> S. 117.

<sup>39</sup> „So wird deutlich unterschieden: Jesus hat jemand, der ihn sendet, und natürlich ist der Aussender ein anderer als der Gesandte ... Jesus macht zwischen sich und Gott einen Unterschied.“ S. 118, Fußnote 26.

<sup>40</sup> Selbstverständlich nicht direkt auf den Islam, sondern fiktiv durch die Gegenüberstellung, die Bouman vornimmt.

<sup>41</sup> S. 119.

<sup>42</sup> Gesamtes Zitat: S. 120-121.

eigene vorangestellt in der Form eines Sakraments und Beispiels“ (IV, 3,6).

Endzweck der Inkarnation ist das ewige Leben. Augustinus geht hier von Joh 17, 3 aus. Damit das geschieht, müssen Ewigkeit und Zeit ineinander greifen: „Wir können nicht gereinigt werden, um mit dem Ewigen übereinstimmen zu können, anders als durch das Zeitliche, in dem wir übereinstimmend festgehalten werden“ (IV, 18,24). Heilung kann nur durch eine in der Zeit geschehene Offenbarung geschehen und unsere Antwort darauf kann ebenfalls nur in der Zeit geschehen, nämlich durch den Glauben. Zum Glauben sagt Augustinus: „Jetzt also ist unser Glaube in gewissem Maße dorthin gegangen, wo aufgestiegen ist der, in dem wir glauben: der geboren ist, gestorben, auferweckt, aufgefahren.“

Wichtig ist es für Augustinus, die doppelte Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes innerhalb der Trinität so darzulegen, dass die göttliche Einheit nicht auseinander bricht und die gesandten Personen nicht außerhalb des einzigen Gottes existieren.

Geht Augustinus an die theologische Gestaltung der Trinitätslehre, so ist er sich bewusst, dass dieses Werk nur aus einer Haltung der Anbetung und der menschlich begrenzten Erkenntnis geschehen darf. Die ‚pietas fidelis‘, welche die Gnade des Schöpfers im Gläubigen bewirkt, kann anleiten zum Verstehen. Positiv kann über Gott gesagt werden: Er ist substantia oder essentia (V, 2,3). Augustinus sieht den biblischen Beleg für dieses Erkenntnis in Ex 3, 14: „Ego sum qui sum.“ Die Signatur der augustininischen Gottesidee lautet: Gott ist das absolut einfache Sein.<sup>43</sup> Die göttliche Substanz hat in sich keine Mutation oder veränderliche Akzidenzien. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die göttliche Substanz eine undifferenzierte Einheit ist.<sup>44</sup>

Wie erklärt Augustinus diesen Grundsatz? Die Arianer wollten die orthodoxe Trinitätslehre zu Fall bringen mit dem auch von Augustinus betonten Grundsatz, dass es in Gott keine Akzidenz gibt. Infolgedessen musste der Sohn von ganz anderer Substanz sein als der Vater.<sup>45</sup>

Der Begriff, der sowohl die Einheit und Einfachheit der göttlichen *substantia* wie die innergöttliche Differenzierung der Personen sicherstellt, ist die Relation. Die Relation stellt sicher, dass die Personenunterschiede ihre Verschiedenheit nicht in das göttliche Wesen hineintragen, denn sie sind relativ und bezeichnen ewige, daher unwandelbare Verhältnisse.<sup>46</sup> In V, 5.6 legt Augustinus dar: „Der eine ist immer der Vater, der andere

<sup>43</sup> Bouman, *Augustinus*, S. 127.

<sup>44</sup> Die undifferenzierte Einheit Gottes ist koranisch.

<sup>45</sup> Was auch der Koran über Jesus sagt.

<sup>46</sup> S. 128.

immer der Sohn. Dieses ‚immer‘ soll so verstanden werden, dass der Sohn immer aus dem Vater geboren ist und nirgendwo angefangen hat, Sohn zu sein. Der Vater wird Vater genannt deswegen, weil er einen Sohn hat und der Sohn, weil er einen Vater hat; aber diese Relation ist nicht nach der Art der substantia. Denn der Eine, wie der andere ist solches nicht in Bezug auf sich selbst, sondern gegenseitig, der eine in der Relation zu dem anderen.“<sup>47</sup> Der Begriff muss innerhalb der Trinität auch auf den Heiligen Geist angewandt werden, doch nicht im gleichen Sinn, da ja der Geist nicht gezeugt oder geboren ist. Der Heilige Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes. Augustinus geht aus vom Begriff der Gabe (Apg 8, 20). So ist der Heilige Geist die Gabe des Vaters und des Sohnes, wie die Bibel bezeugt. Er ist als Gabe von Gott ausgegangen. Er wird nicht Sohn genannt, denn er ist nicht wie der Einiggeborene Sohn geboren worden (V, 11,12). Damit ist auch dem Adoptianismus die Grundlage entzogen.

Gegenüber dem Arianismus – und später der islamischen Polemik, dass wenn Christus der Sohn wäre, er somit gezeugt wurde und es daher eine Zeit gegeben hatte, in der der Sohn nicht war, antwortet Augustinus: Das Gezeugtsein des Sohnes beinhaltet eine völlig andere Kategorie als das zuvor behandelte Relativum: „Aus Gott geboren zu sein, bedeutet ewig zu sein, so dass der Sohn ewig mit dem Vater ist.“ „Non igitur erat tempus quando non erat Filius.“ Hauptzeuge für dieses Argument ist Joh 1,1: „In principio bedeutet ante omnia.“ „Verbum quod non est Pater, Deus erat simul cum Patre“ (VI, 2,3). Ebenso nimmt Augustinus als Zeuge Joh 10, 30: „Ich und der Vater sind eins.“ Er erklärt diesen Text im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis.<sup>48</sup> „Gott aus Gott, Licht aus Licht.“ Vater und Sohn – nicht beide sind Gott aus Gott und Licht aus Licht, sondern nur der Sohn ist aus Gott, nur er ist aus dem Licht, das der Vater ist. Gleichzeitig gilt es, die andere Dimension mitzudenken: das Licht ist nicht ohne den Vater, und der Vater ist das Licht nicht ohne den Sohn. „Der Vater und ich sind eins, was das Wesen anbetrifft, nicht, was die Relation anbetrifft.“<sup>49</sup>

Auch vom Heiligen Geist muss die Gleichheit mit dem Vater und Sohn ausgesagt werden. Augustinus sieht im Heiligen Geist die Liebe. Er ist die Verbindung von Vater und Sohn in der Liebe. Der Heilige Geist ist die Einheit von Vater und Sohn, die Heiligkeit oder Liebe, die Einheit in der Liebe. Augustinus bezieht sich auf 1 Joh 4, 16 und sagt: Der Heilige Geist ist dem Vater und dem Sohn gemeinsam, deshalb auch von gleich ewiger

<sup>47</sup> Zit. S. 128

<sup>48</sup> *Symbolum Nicaenum*.

<sup>49</sup> VI, 2.3. „secundum essentiam, non secundum relativum.“

Substanz. Wenn nun die Liebe Substanz ist wie Gott, kann die Trinität aus dem Blickwinkel der Liebe verstanden werden: „Es gibt also nicht mehr als diese drei: Der Eine, der denjenigen liebt, der aus ihm hervorgegangen ist, und der andere, der denjenigen liebt, aus dem er hervorgegangen ist, und drittens die Liebe selbst. Und wenn die Liebe nicht Gott wäre, wieso kann dann Gott die Liebe sein, und wenn sie nicht (göttliche) Substanz wäre, wie kann dann Gott Substanz sein?“ (VI, 5,7). Die Einheit und das Leben innerhalb der Trinität sind grundsätzlich in der Liebe verankert.<sup>50</sup>

Zum Schluss gilt es festzuhalten, dass sich Augustinus ausdrücklich dagegen wendet, dass die Gottheit unabhängig von den Personen aufgefasst wird. Die Gottheit ist nicht etwa das Substrat für das Sein der göttlichen Personen. Das göttliche Sein erschöpft sich vollständig in der Trinität.<sup>51</sup> „Die richtige Lehre von der Trinität ist eine ungebrochene Ganzheit in einer zweidimensionalen komplementären Aussage: die absolute Einheit der *essentia* und die wirkliche Verschiedenheit der Personen, die jede für sich die ganze göttliche *essentia* hat.“<sup>52</sup>

In seiner zweiten Studie vergleicht Bouman Augustinus mit al-Ġazālī. In Zusammenhang mit der Gotteslehre stellt er fest, dass man nach dem „vorläufigen Anschein“ eine Übereinstimmung zwischen den beiden Theologen feststellen kann in Bezug auf die Einheit Gottes und seines Schöpferseins.<sup>53</sup> Das mag für die frühen Werke von Augustinus gelten, aber nicht mehr für sein Werk *De Trinitate*. Von hier an werden die Einheit Gottes und die Trinität immer zusammen gedacht.

Al-Ġazālī wählt eine andere Methodologie. Er argumentiert mit den Begriffen Substanz und Attribut und lässt die Personen uneingeschränkt in den Attributen aufgehen mit der Folge, dass er die Trinität aus diesem bestimmten Blickwinkel betrachtet: Wenn der Vater eine Substanz ist und auch der Sohn, dann kann diese zweite Substanz nicht zur ersten hinzugefügt werden. Die Substanz des Sohnes kann also nur als von Gott geschaffene betrachtet werden. Zum Wesen Allahs gehört, dass er zu etwas von ihm Geschaffenen keine unmittelbare, substanzielle Beziehung hat.<sup>54</sup>

Die beiden Begriffe ‚Wort‘ und ‚Geist‘, die im Koran mit Allah in Verbindung gebracht werden, spielen zwar bei Augustinus ebenso eine wichtige Rolle, wie wir oben festgestellt haben, sie werden aber von al-

<sup>50</sup> S. 131.

<sup>51</sup> S. 139.

<sup>52</sup> S. 139-140.

<sup>53</sup> Band 2, S. 229-230.

<sup>54</sup> S. 233.

Ġazālī anders verstanden. Wort und Sohn stehen bei Augustinus in innigster Beziehung und Verbindung.<sup>55</sup>

Augustinus ist jeder Gedanke an eine Körperlichkeit Gottes fremd, weshalb der Satz des Koran, dass Allah kein Kind zeuge, an der Sache vorbeizieht. Gemeinsam ist Augustinus und al-Ġazālī, dass Gott durch sein Wort alles geschaffen hat. Doch auch hier tritt der Unterschied klar zu Tage, weil bei Augustinus die Trinität des Schöpfers von Anbeginn der Schöpfung zu Tage tritt.<sup>56</sup> Somit hat der Begriff ‚Wort‘ bei Augustinus einen qualifizierten Inhalt. Er sieht Gen 1, 3 und Joh 1, 1-3 in einer Linie. Als Wort Gottes ist der Sohn sowohl Mittler der Schöpfung wie auch der Sohn gleichewig ist mit dem Vater.<sup>57</sup>

Die koranische Verkündigung, der sich al-Ġazālī verpflichtet weiß, sieht das selbstverständlich völlig anders.<sup>58</sup> Jesus ist der Sohn der Maria, geschaffen durch das Wort Allahs, wie auch Adam geschaffen wurde.<sup>59</sup> Gott braucht keinen Sohn, um seine Geschäfte zu vollbringen.<sup>60</sup> Der Begriff ‚Wort Gottes‘ hat im Islam einen anderen Inhalt erhalten und ist völlig von Jesus gelöst. Das Wort Allahs ist ewig und kann kein Fleisch annehmen.<sup>61</sup>

Bezüglich des Verständnisses von ‚Geist‘ gilt das gleiche. Bei Augustinus ist der Kerngedanke der Trinitätslehre, dass Gott Liebe und der Heilige Geist die Ausstrahlungskraft dieser göttlichen Liebe ist. Diese Liebe wird durch den Heiligen Geist ausgegossen in die Herzen der Gläubigen. Der trinitarische Gott ist in seinem tiefsten Wesen die unaussprechliche Liebe.

Bei al-Ġazālī ist der Sachverhalt anders. In seiner Fundamentaltheologie, in der er das Wesen Allahs beschreibt, schweigt er völlig über den Geist Gottes. Der Geist gehört auch nicht zu den Eigenschaften Gottes. Selbst wenn er über die Taten Gottes handelt, fehlt ein Hinweis auf den

<sup>55</sup> „Der Vater ist unter dem Gesichtspunkt des Vaters zugleich Sprecher des Wortes. Zeugen und sprechen sind ihm gleichbedeutend ... Gott hat ein Wort hervorgebracht, heißt: Gott hat einen Sohn gezeugt.“ M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, zit. bei Bouman, S. 235.

<sup>56</sup> *De genesi ad litteram* I, 6, 12. Diese Trinität sieht Augustinus auch in der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes.

<sup>57</sup> Bouman, S. 237.

<sup>58</sup> Sure 4, 171.

<sup>59</sup> Sure 3, 59.

<sup>60</sup> Kommentar von Yusuf Ali: “God is independent of all needs and has no need of son to manage his affairs.” Zit. Bouman, S. 237.

<sup>61</sup> „Dadurch ist die Möglichkeit einer zweiten göttlichen Person und einer Fleischwerdung grundsätzlich verriegelt.“ Bouman, S. 238.

Geist. Er muss in einer anderen Form darüber sprechen. Selbst in Sure 4, 171, wo vom Geist (*ruh*) die Rede ist, erklärt er nicht dessen Bedeutung. Bei al-Ġazālī ist der Heilige Geist oder der Geist des göttlichen Befehls der Geist, der von Allah und den Propheten ausgeht und der eine Offenbarung ergehen lässt, die die Vernunft von sich aus nicht erfassen kann.<sup>62</sup> Nur die Propheten und einige Freunde Allahs (Mystiker)<sup>63</sup> empfangen den Geist: „Der *ruh* ist eines der Geheimnisse Allahs. Es ist nicht erlaubt, ihn näher zu beschreiben.“ Man darf nur sagen, dass der Geist aus dem Befehl (*amr*) Gottes kommt. Nirgendwo ist der Geist, wie bei Augustinus, der Geist der Liebe. Während bei Augustinus, wie wir oben festgestellt haben, der Satz „Gott ist Liebe“ eine hervorragende Rolle spielt,<sup>64</sup> hat hier al-Ġazālī einen anderen Ansatz. Zwar spricht auch er an einigen Stellen von der Liebe.<sup>65</sup> Aber der Unterschied zu Augustinus wird sofort sichtbar. Während Augustinus von der zu den Menschen sich herabstürzenden Liebe Gottes spricht, geht es bei al-Ġazālī um den mystischen Aufstieg zu Gott, der zu einer Erfahrung der Liebe Gottes führen kann.

Vorweg steht die Analyse der menschlichen Liebe. Der Zweck dieser Analyse gipfelt in der Aussage, dass nur Gott, der Erhabene, der Liebe würdig ist.<sup>66</sup> Wenn der Mensch Gott recht erkennt, so wird er wissen, dass er allein sein Wohltäter ist. Daher ist er allein der Liebe würdig. Es ist die Liebe zum Wohltäter, die hier betont ist. Wer Gottes Wohltat erfährt, soll sich Gott in Liebe nähern. Al-Ġazālī kann auch von der Liebe Gottes zu den Menschen sprechen, allerdings nur marginal. Bouman: „Al-Ġazālī scheint die Liebe Gottes zu den Menschen folglich nicht als das entscheidende Herzstück der Liebe im allgemeinen betrachtet zu haben.“<sup>67</sup>

Die kurzen Erläuterungen al-Ġazālī zur Liebe Gottes stützen sich auf Koranverse, die diese Liebe zum Inhalt haben.<sup>68</sup> Dabei sagt er: „Allah vergibt die Sünden durch seine Liebe unter bestimmten Bedingungen.“ Nach der Meinung von al-Ġazālī greifen die beiden Aspekte ineinander: Der Mensch, der sich durch Glauben und gute Werke Allah nähert und Allah, der diese Tat belohnt durch seine Liebe. Die Liebe des Menschen

<sup>62</sup> S. 241-242 mit Belegstellen.

<sup>63</sup> S. 257. „Die Liebe ist die höchste Station, die der gnostische Mystiker auf seiner Reise zu Gott erreichen kann.“

<sup>64</sup> Bouman weist das hier anhand der Predigten von Augustinus zum Johannes-evangelium nach. S. 250-252.

<sup>65</sup> Belegstellen bei Bouman, S. 254.

<sup>66</sup> S. 255.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Insgesamt 5 Verse: 5, 54; 61, 4; 2, 222; 5, 18; 3, 31. Dazu kommen einige Hadithen.

und die Liebe Allahs zu den Menschen greifen ineinander, stehen also in wechselseitiger Beziehung, wobei das eine Mal das menschliche Tun die Vorbedingung ist, das andere Mal Gott nach freiem Willen Liebe schenkt.<sup>69</sup> Der Schwerpunkt der Liebe liegt beim Menschen, nicht bei Gott. Die Liebe ist eng mit dem Wissen um den einzigen Gott und dem Einheitsbekenntnis verbunden. Nach al-Ġazālī ist die Liebe nicht die Religion des Islam. Das Volk soll sich mit der Autorität der *šahāda* begnügen.<sup>70</sup> Weil die Liebe keine wirkliche Eigenschaft Gottes ist, verflüchtigt sie sich in seine Haupteigenschaft der Allmacht und des Willens.

Bouman schließt mit der Bemerkung: „Bei Ġazālī ist Allah, anders als bei Augustinus, nicht der Gott der Liebe. Es muss also gefragt werden, ob das gemeinsame Fundament: beide glauben an den einen Gott, in dieser Form stehen bleiben kann.“<sup>71</sup>

### Fazit

Seine direkten Aussagen zur Trinität in verschiedenen Schriften und seine ausgedehnten Augustinusstudien zeigen Boumans Haltung deutlich. Er hält sich an den Trinitätsglauben, wie er in den großen ökumenischen Bekenntnissen formuliert worden ist. Der Glaube an den dreieinigen Gott steht im Dialog mit dem Islam nicht zur Disposition. Er ist zentral, weil nur durch die Trinitätslehre ausgesagt werden kann, dass Gott in seinem Sohn zu unserem Heil gehandelt hat. Die Trinitätslehre wird von der Soteriologie her entworfen und sie sichert umgekehrt die Soteriologie ab. In der Trinitätstheologie steht für Bouman der Gedanke der Liebe im Vordergrund.<sup>72</sup> Diesen biblischen Gedanken hat er bei Augustinus entdeckt oder zumindest wieder gefunden. Gott ist Liebe und der Heilige Geist ist die Ausstrahlungskraft dieser göttlichen Liebe. Diese Liebe wird durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen. Der trinitarische Gott ist in seinem tiefsten Wesen die unaussprechliche Liebe. Letztlich kann der monistische<sup>73</sup> Monotheismus des Islam nicht zu dieser Sicht gelangen, weil Allah in sich selbst als der Einzige der Einsame ist. Die Anfrage an den Islam, wie er sich die Liebe Allahs denkt, macht die Diskrepanz zur biblischen Gottesoffenbarung deutlich.

Die Botschaft des dreieinigen Gottes wird im interreligiösen Zeugnis auf jeden Fall von der Soteriologie her zu entfalten sein. Es wird die

<sup>69</sup> S. 256

<sup>70</sup> S. 258.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> *Christen und Muslime*, S. 91-92.

<sup>73</sup> „Undifferenzierter Monotheismus“. A.T. Khoury, *Jesus und die Christologie*, S. 20.



Aufgabe des Christen sein, von dem Gott Zeugnis abzulegen, der in seiner Liebe dem verlorenen Menschen entgegengeht und ihm nicht nur die Rechtleitung gibt, sondern Heil und Erlösung. Das eigentlich Anstößige ist nicht die Trinität, die von den Muslimen als Beigesellung (*širk*) verworfen wird. Wirklich anstößig ist die Inkarnation des ewigen Wortes und damit die souveräne Bindung Gottes an den Menschen.

Bouman vergleicht den Gott der Bibel mit dem Gott des Koran und stellt fest: „Ungeachtet vieler Übereinstimmungen ... haben die Eigenschaften und das Wesen des Gottes des Korans eine andere Qualität. Der Gott der Bibel hat seinen Sohn dahingegeben, um die Verlorenen zu retten. Diese Erlösung muss trinitarisch sein,<sup>74</sup> und das Herz der Erlösung ist Kreuz und Auferstehung Christi. Der Gott des Koran kennt diese trinitarische Erlösung am Kreuz nicht, im Gegenteil ... Damit hat der Gott des Koran sich von dem Gott und Vater Jesu Christi endgültig distanziert.“<sup>75</sup>

## 2. Hans Küng

Küng hat in einem Aufsatz,<sup>76</sup> den er für die Festschrift zu Jürgen Moltmanns 80. Geburtstag verfasst hat, dargelegt, wie er mit der Trinitätslehre im Dialog mit dem Islam umgehen will. Er hat bereits in seinem Buch *Der Islam*<sup>77</sup> diese Gedanken dargelegt. Dieser Aufsatz ist eine Zusammenfassung jener Darlegungen.

Küng nimmt für sich in Anspruch, in seinem Buch *Das Christentum* die traditionelle Trinitätslehre vom Standpunkt heutiger Exegese und Dogmenkritik einer Prüfung unterzogen zu haben. Diese innerchristliche Darstellung bedarf jedoch „im Zeitalter der heutigen multireligiösen Weltsituation dringend der Ergänzung durch eine Reflexion im Kontext der Weltreligionen.“<sup>78</sup> In gewohnter Rhetorik fragt Küng, ob die jüdische und islamische Kritik am Trinitätsdogma des 4. Jahrhunderts nicht als Herausforderung betrachtet werden müsste, über eine Jesu jüdische Jünger selber verständliche Interpretation des Verhältnisses von Vater,

<sup>74</sup> Bouman hat versucht, die Trinität zu beschreiben anhand von Mozarts c-moll Messe, die in dreierlei Gestalt dennoch eins ist: Im Geist Mozarts/in der Partitur/im Erklängen der Messe. In: *Christen und Muslime*, S. 88-91.

<sup>75</sup> S. 92.

<sup>76</sup> *Die Trinitätslehre im Dialog mit dem Islam*, in: Welker, Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, S. 299-311.

<sup>77</sup> S. 604-619. Dort auf S. 607 mit einer Kritik an Moltmann, die er in der Festschrift ausspart.

<sup>78</sup> Küng, *Trinitätslehre*, S. 299.

Sohn und Geist nachzudenken.<sup>79</sup> Laut Küng ist die Trinitätslehre eine späte theologische Entwicklung. „Die trinitarische Formel hat sich in einem höchst komplexen, teils widersprüchlichen und jedenfalls langwierigen Denkprozess herausgebildet.“<sup>80</sup>

Im Neuen Testament stehen ohne Betonung der Einheit Dreierformeln, schlichte triadische Formeln, auf die sich nun eine die Einheit der drei Größen betonende, intellektuell höchst anspruchsvolle *Trinitätspekulation*<sup>81</sup> aufbaut. Da diese Formeln, trotz Einführung des Trinitatisfestes, dem einzigen Fest, das „einem Dogma gewidmet ist“,<sup>82</sup> in der Verkündigung und damit im Glauben der normalen Christen keine besondere Rolle spielen, wird das Dogma meist ignoriert, wenn auch nicht bestritten. Küng nennt die Trinitätslehre „schöne Gedankenspiele“, die keinen Muslim heutzutage überzeugen werden.

Hintergrund der koranischen Polemik im 7. Jahrhundert bilden die heftigen christlichen Kontroversen und kirchenpolitischen Kämpfe, die mit den Formulierungen der Christologie in hellenistischen Kategorien<sup>83</sup> einhergehen. Historisch wie sachlich ist das christologische Problem Anlass zur Entstehung des trinitarischen Problems und nicht etwa die als undurchdringliches „Geheimnis“ bezeichnete Frage, wie Gott drei in eins sein kann. Damit wäre ein Ansatz erkannt, den Küng weiterführen könnte. Das tut er jedoch nicht. Zunächst fragt er, ob die Kritik des Koran berechtigt ist. Hier führt Küng verschiedene katholische Theologen<sup>84</sup> an, die die „hellenistische Trinitätsspekulation“ in Frage stellen. Bereits zu Beginn des Dogmenprozesses hätten die einfachen Christen die Formulierungen als Polytheismus empfunden (Brox). Man habe die einfachen Gläubigen innerkirchlich zum Schweigen gebracht. Später sei der Koran für die

<sup>79</sup> Die Trinitätslehre sei ursprünglich kaum ein Objekt der Polemik der Rabbiner gewesen, solange der Ein-Gott-Glaube v.a. bei den Judenchristen nicht aufgeweicht war. Küng, S. 300. Im Neuen Testament wird tatsächlich kein Widerspruch gesehen zwischen dem Glauben an den einen Gott und der Anbetung von Jesus als Kyrios. Gerade die Behauptung der Auferstehung des gekreuzigten Messias hat jedoch zur Kritik der Rabbiner bis hin zur Verfolgung der judenchristlichen Gemeinden geführt. Die Aufnahme der Verfluchung der Christusgläubigen ins Achtzehnbiten-Gebet (12. Bitte) kann auf das Jahr 90 n.Chr. datiert werden. ThWNT VII, 1964, S. 847ff/Leipold-Grundmann, *Umwelt des Urchristentums II*, S. 185f.

<sup>80</sup> S. 300.

<sup>81</sup> Ebd. Kursiv herausgehoben von Küng.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> S. 301-302: „Ob diese griechische Spekulation, die sich von ihrem biblischen Boden weit entfernte ... nicht vergleichbar ist mit dem Flug des Ikaros“.

<sup>84</sup> Brox, Vorgrimmler, Zirker. Dagegen Zirker, *Islam*, S. 201-202.

minorisierten und verdrängten Kirchen eingetreten (Zirker). Es brauche deshalb heute eine Glaubensreform, die einer Kirchenreform vorauszu-gehen habe.<sup>85</sup>

Das Judentum und der Islam brauchen keine trinitarische Unterscheidung in Gott zu akzeptieren um einer größeren Nähe Gottes zu den Menschen willen. Das Bekenntnis zu dem einen Gott, der zugleich Bundesgott Israels ist, bleibt Grundanliegen des Judentums.

Küng formuliert: Deshalb dreigliedrige Formeln (Triaden) ja, aber keine innergöttliche Dreieinigkeit! Lebendigkeit, Beweglichkeit, Sympathie, Mitleiden, gar Leiden Gottes selbst, aber keine Selbstunterscheidung und Unterschiedenheit in Gott selber.<sup>86</sup>

Küng anerkennt, dass das unterscheidend Christliche Jesus Christus selbst ist „und er selbst in seinem entscheidenden Bezug zu Gott, seinem Vater, und damit auch zu Gottes Geist.“ Also ist nicht das Trinitarische, sondern das Christologische spezifisch für das Christentum. Wer nicht einfach „unkritisch von der hellenistischen Lehrentwicklung des 4./5. Jh. aus weiterspekuliert, sondern mit den modernen Exegeten geschichtlich vom Neuen Testament her denkt, wird sofort merken: So viele triadische Formeln es im Neuen Testament gibt, so steht doch von einer Einheit dieser drei höchst verschiedenen Größen, von einer Einheit auf gleicher göttlicher Ebene, dort kein einziges Wort.“<sup>87</sup>

Ist es Muslimen überhaupt vermittelbar, um was es Christen unter dem Glauben an Vater, Sohn und Geist geht? Zuerst müssen die Christen sich selber besser verstehen. Sofern sie von der Bibel ausgehen, werden sie feststellen, dass es dort zwar den Glauben an Gott, den Vater, den Sohn und an Gottes heiligen Geist gibt, aber keine Lehre von Gott in drei Personen, keine Lehre der Trinität. Küng zieht die Stefanusgeschichte (Apg 7, 55f.) heran, um aufzuzeigen, dass es im Neuen Testament eine klare Unterscheidung zwischen dem Geist, der auf Stefanus Seite ist, Gott selber (*ho theos*) und Jesus gibt, der als Menschensohn zur Rechten Gottes steht, d.h. in gleicher Macht und Herrlichkeit.<sup>88</sup> An dieser Stelle relativiert Küng seine sonst vernichtende Kritik am Trinitätsdogma, wenn er schreibt, dass sich auch eine Neuformulierung vor „dieser großen Traditi-

<sup>85</sup> S. 303.

<sup>86</sup> S. 304. Kommentar JHB: Es wird bei diesen wie späteren Aussagen nicht klar, wie gerade bei der Formulierung bloßer Triaden der Vorwurf des Polytheismus vermieden werden kann.

<sup>87</sup> S. 305.

<sup>88</sup> Kommentar JHB: Das wird weder ein Jude noch ein Muslim akzeptieren. Was meint Küng mit diesem Argument für den Dialog gewinnen zu können?

on verantworten müsse.“<sup>89</sup> Es sei im Übrigen die Aufgabe der Theologie, über die Zuordnung von Gott, Gottes Geist und Jesus nachzudenken vom Neuen Testament her.

Nach einem kurzen Abriss über die Entwicklung der Christologie und Trinitätslehre fragt Küng: „Sind nicht auch und gerade in der Trinitätslehre die Paradigmenwechsel vom ursprünglich judenchristlichen zum altkirchlich-hellenistischen und lateinisch-mittelalterlichen Paradigma zu beachten?“<sup>90</sup> Seine Deutung der Einheit von Vater, Sohn und Geist ist bestenfalls heilsökonomisch, keineswegs ontologisch. Wie Gott uns begegnet, ist auszusagen: „Der eine Gott und Vater offenbart sich im Geist durch Jesus als den Sohn.“<sup>91</sup>

Von hier aus könnte den jüdischen und muslimischen Gesprächspartnern besser vermittelt werden, um was es den Christen geht. Im Dialog mit den Muslimen muss vom Neuen Testament her kritisch reflektiert ausgesagt werden, dass der Vater der eine und einzige Gott Abrahams ist, neben dem es keine anderen Götter gibt. Zwischen Monotheismus und Polytheismus gibt es kein Drittes. Der Sohn ist niemand anders als der geschichtliche Mensch Jesus von Nazareth, der den Willen und das Wesen Gottes in Person offenbart. In ihm ist Gott gegenwärtig und wirksam. Der Geist ist die Ausstrahlung, Kraft und Macht Gottes und des zu ihm erhöhten Jesus Christus.<sup>92</sup>

Es geht im Neuen Testament nicht um eine immanente Einheit von drei Personen in Gott an sich in seiner Ewigkeit. Vielmehr geht es um die heilsgeschichtliche (ökonomische) Einheit des Gottes für uns in der Geschichte. Für die interreligiöse Gesprächssituation sieht Küng die Herausforderung, auf die Frage zu antworten: Wie kann ich einem Juden oder Muslim verständlich machen, warum Christen an diesen Jesus als den Messias, die Offenbarung Gottes, glauben? Man kann es nicht in der Sprache des 4./5. Jh. oder des Mittelalters machen.

### *Fazit*

Küng sieht in den Lehrformulierungen der Konzile von Nicäa, Konstantinopel und Chalkedon rein hellenistische, zeitbedingte Formulierun-

<sup>89</sup> Küng kann sagen, dass für das östliche und westliche Christentum die Lehräußerungen der Konzilien noch eine Bedeutung haben können. Sie bilden einen Maßstab für die innerchristliche Verständigung, aber im interreligiösen Gespräch taugen sie nicht wirklich. S. 311.

<sup>90</sup> S. 308.

<sup>91</sup> S. 309.

<sup>92</sup> Ebd.

gen, die, weil sie vom Neuen Testament wegführen,<sup>93</sup> im Dialog als überflüssig aufgegeben werden können.

Küng kann jedoch, sofern er von Jesus nicht als einer bloß prophetischen Gestalt reden will, den grundsätzlichen Widerstand der Juden und Muslime gegen das neutestamentliche Zeugnis über Jesus nicht vermeiden. Auch die triadischen Formeln, die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ und ihrer Gegenwart in Jesu Predigt und Tun, die judenchristlichen Anbetungsformeln Jesu (*maranatha*), die vorpaulinischen Traditionen (z.B. Phil 2, 5-11) sprechen eine Sprache, die der koranischen Auffassung über Gott und Jesus völlig zuwiderläuft.

Dass die Trinität Gottes im christlich-muslimischen Gespräch nicht in den Begriffen des 4./5. Jh. bezeugt werden kann, ist evident<sup>94</sup> und deshalb ist das Votum von Küng als Polemik zu werten. Man darf fragen, ob Küng nicht bereits vor dem Ringen um die Gottesfrage im Dialog die klassische Trinitätslehre aufgegeben hat. Seine heftige Polemik scheint darauf hinzuweisen. Sein Hinweis auf sein Buch über das Wesen des Christentums, in welchem er die Trinitätslehre einer Kritik unterzieht, könnte diese Vermutung bestätigen. Küng hätte somit bereits vor der Begegnung mit dem Islam eine Position eingenommen, die von der Aufklärung an, im Besonderen durch F. Schleiermacher und seine Nachfolger, immer mehr an Einfluss gewonnen hat.<sup>95</sup>

Hier vertritt Bouman eine dezidiert andere Position. Die Trinität Gottes gehört für ihn zum Unaufgebbaren einer Theologie, die sich an der Bibel orientiert. Er ist in seiner Theologie orthodox im Sinn der ökumenischen Bekenntnisse.

<sup>93</sup> Dagegen vgl. H. J. Eckstein, *Die Anfänge trinitarischer Rede im Neuen Testament*; E. Jüngel, *Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. Thesen zur trinitarischen Rede von Gott*, in: Welker/Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh 2006; H. Burkhardt, *Biblische Grundlagen der Trinitätslehre*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, Nürnberg 2009, S. 35-51. Deutsche Bischofskonferenz, *Trinitätslehre, Christologie und postmoderner Pluralismus*, ebd. S. 257-260; M. Hengel, *The Prologue of the Gospel of John*, Grand Rapids 2008, S. 289-292.

<sup>94</sup> E. Troeger, *Das Zeugnis vom Dreieinigen Gott an Muslime*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, Nürnberg 2009; F. Beisser, *Die christliche Trinitätslehre angesichts der Herausforderung durch den Islam*, in: Rittner Reinhard (Hg.), *Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?*, Hannover 1995.

<sup>95</sup> A. Loos, *Die Krise der Trinitätstheologie*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, S. 222-225.

### 3. Hans Zirker

Hans Zirker widmet in seinem Islambuch einen eigenen Abschnitt der Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam, resp. in dem christlichen Bekenntnis zu Gott angesichts des muslimischen Monotheismus.

#### *Der tauhīd und seine Folgen für das Leben der Muslime*

Da wir bereits die koranische Verkündigung Allahs dargestellt haben, fügen wir hier nur noch einen Abschnitt an, der die Konsequenzen des *tauḥīd* für den Glauben und das Leben der Muslime aufzeigt, bevor uns interessiert, wie Zirker die Möglichkeiten und den Modus des christlichen Bekenntnisses zu Gott im Dialog mit den Muslimen definiert.

Das Bekenntnis zu dem Einen Gott hat für den Islam auch politische Konsequenzen. Weil Gott Einer ist, sind auch die Menschen angehalten, Einheit herzustellen. Gerade gegenüber der Zersplitterung des Christentums<sup>96</sup> hat der Islam die Einzigkeit der *umma*<sup>97</sup> betont. Sie ist für ihn das Zeichen der Wahrheit des Islams. Letztes Ziel ist für den Islam eine ungeteilte Menschheit. Was den Islam bis heute so attraktiv macht, ist seine Betonung der Gleichheit aller Muslime.<sup>98</sup>

Allerdings hat dieser Glaube seine Kehrseite. Der Glaube an den einen Gott verlangt auch in den irdischen Verhältnissen die Anerkennung letztlich nur einer einzigen Autorität. Aus dem Bekenntnis, dass nur Allah das Urteil zukommt, folgt die politische Konsequenz: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn (anders) ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt! So ist es am besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.“<sup>99</sup>

<sup>96</sup> „Die Juden sagen: ‚Die Christen haben keinen Boden unter den Füßen‘; und die Christen sagen: ‚Die Juden haben keinen Boden unter den Füßen‘“ (2,113). Gott will die Einheit der Menschen – „Doch sie spalteten sich untereinander in ihrer Sache nach Schriften, jede Partei erfreut über das, was sie hat. Lass sie eine Weile in ihrem Abgrund!“ (23,53f).

<sup>97</sup> „Haltet allesamt fest an Gottes Seil und spaltet euch nicht! Gedenkt der Gnade Gottes euch gegenüber, als ihr Feinde wart und er eure Herzen untereinander verbunden hat, so da ihr durch seine Gnade Brüder geworden seid! Ihr wart am Rand einer Feuergrube, da hat er euch vor ihr gerettet. So macht Gott euch seine Zeichen klar ... Seid nicht wie die, die sich gespalten haben und uneins geworden sind, nachdem die klaren Zeugnisse zu ihnen gekommen wa-ren! Die bekommen mächtige Strafe“ (3,103.105).

<sup>98</sup> Sure 8, 72-24; 98, 7.

<sup>99</sup> Sure 6, 57; 4, 59.

Gesucht wird die Einheit *at-tauḥīd*. Die Einung ist im Blick auf Gott untrennbar mit der gesellschaftlichen Realität verbunden. Es war deshalb eine traumatische Erfahrung, als der Islam selbst sich in zahlreiche Richtungen aufsplitterte und es bald nach dem Tod Mohammeds zu mit großer Heftigkeit ausgetragenen Bruderkriegen kam. Die Realität widerlegt den Anspruch der einzigen *umma*, die dem einen Gott entspricht. Das führt heutige Islamisten<sup>100</sup> dazu, sich nach dem goldenen Zeitalter der ersten vier aufrechten Kalifen zu sehnen und die Einheit der *umma* mit Gewalt, notfalls auch gegen andere Muslime zu erkämpfen.<sup>101</sup>

Der Islam kann sich wegen seines radikalen Monotheismus schwer oder gar nicht mit den neuzeitlichen Bedingungen einer säkularen Welt oder einer Pluralität von Religionen und Weltanschauungen abfinden.<sup>102</sup> Wer bekennt, dass es nur einen Gott gibt, dem alles untersteht, der wird dessen Willen keinen Lebensbereich entziehen.

Zirker fasst zusammen: „Der Satz des Koran: Gott hat die Herrschaft über die Himmel und die Erde (9,116), hat zwar auch wie die ähnliche Bitte des Vaterunsers eine eschatologische Dimension – Gott wird seine Herrschaft durchsetzen –, aber weit mehr als im neutestamentlichen Zusammenhang wird hier ein Anspruch erhoben über die gegenwärtige Welt in all ihren Dimensionen. Die Anerkennung der Einheit und Einzigkeit Gottes ist demnach für den Islam die unabdingbare Voraussetzung und Forderung des rechten Glaubens schlechthin – von seiner spirituellen und theologischen Bedeutung bis zu seinen politischen Konsequenzen. Alle menschlichen Vergehen dürfen mit der Barmherzigkeit Gottes rechnen, nicht aber die Verweigerung dieses Bekenntnisses: ‚Gott vergibt nicht, da ihm Partner beigegeben werden. Anderes aber vergibt er, wem er will. Wer Gott Partner beigibt, der hat sich mächtige Sünde ausgedacht‘ (4,48; ähnlich 4,116). In der Konsequenz untersagt der Koran, dass man für derart Ungläubige noch Fürsprache einlege (9,113).<sup>103</sup>

<sup>100</sup> „Der melancholische Rückblick in die Vergangenheit des Ursprungs in Mekka und Medina liegt immer nahe“: Zirker, *Islam*, S. 199 (Buchversion).

<sup>101</sup> Schirmacher, *Islam* Band 2, S. 40-41.

<sup>102</sup> Damit bekunden auch Christen Mühe. Im Unterschied zu Muslimen glauben sie jedoch aufgrund des biblischen Wortes, dass es ihnen nicht zusteht, selbst das Reich Gottes herzustellen auf Erden. Sie erwarten den kommenden Herrn Jesus Christus und üben sich in Geduld, selbst in den Leiden. Dass die Kirchengeschichte auch gegenteilige Bestrebungen kennt, ist hinlänglich bekannt. Zur Geschichte vgl. Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat*, Würzburg 2009, S. 33-54.

<sup>103</sup> Zirker, S. 200. Ebenso verbietet Sure 4, 144, mit Ungläubigen Freundschaft zu pflegen.

Zirker spricht hier einen Zusammenhang an, der mithin auch ein wichtiger Aspekt in der Diskussion um die Integration von Muslimen in der westlichen Gesellschaft ist. Der radikale Monotheismus ist mitverantwortlich, ja vielleicht sogar hauptverantwortlich für die Schwierigkeiten, welche viele Muslime mit der pluralistischen Gesellschaft haben.<sup>104</sup> Es stellt sich die Frage, ob der Islam an dieser Stelle reformfähig ist oder ob er bei einer Reform nicht die eigenen Grundlagen verleugnen müsste.

*Wie kann man christlich Gott bekennen im Dialog mit dem Islam?*

Selbst wenn man annehmen kann, dass der Koran die christliche Trinitätslehre falsch wiedergibt, so ist festzustellen, dass die Ablehnung der Trinität eine grundsätzliche ist. Eine versöhnende Vermittlung ist nicht in Sicht. Nach wie vor gilt für die islamische Theologie die christliche Trinität im Verhältnis zur polytheistischen Vielfalt nur als Begrenzung der Götter auf drei.<sup>105</sup>

Wie kann christlicher Glaube sich angesichts dieses Widerstands überhaupt verständlich formulieren? Zirker zählt drei Gesichtspunkte auf, die nicht die ganze Trinitätslehre ausmachen, aber im Gespräch mit dem Islam beachtet werden sollten.<sup>106</sup>

1. Christen bekennen auf der Grundlage der neutestamentlichen Zeugnisse, dass sie selbstverständlich und ohne Einschränkung im Glauben Israels stehen wollen. Sie gehen nicht hinter das *Shema Israel* zurück. Weder Jesus noch die Apostel haben etwas anderes verkündigt.
2. Dass sich Gott offenbart, heißt nach biblischem Glauben, dass er sich selbst mitteilt. Nach dem biblischen Zeugnis lässt Gott den Menschen nicht bloß seine Weisung zukommen. Er sagt ihnen nicht nur etwas, sondern er geht selbst auf sie zu. Er will nicht nur unter den Menschen Gemeinschaft stiften, sondern mit ihnen Gemeinschaft haben. Er lässt die Menschen an seinem Leben teilhaben. Der Weg der Menschen führt nicht nur in die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern darüber hinaus zu Gott selbst. So liegt es nahe, dass Gott Vater genannt wird, bereits im Bezug auf Israel und seine Könige, die Söhne Gottes heißen, dann erst recht durch Jesus, der seine Jünger in sein Verhältnis zum Vater (Abba) hineinnimmt und der von Paulus der Erstgeborene von vielen Brüdern<sup>107</sup> genannt wird. Die Unvergleich-

<sup>104</sup> Bouman, *Dergläubige Moslem zwischen Kulturschock und Akkulturation*; ders., *Christentum und Islam in der Begegnung*.

<sup>105</sup> Zirker, S. 200 mit Belegstellen.

<sup>106</sup> Zirker, S. 201-202.

<sup>107</sup> Röm 8, 29.



lichkeit Gottes wird dennoch nicht vergessen.<sup>108</sup> So wird die biblische Rede vom Vater und seinen Kindern deutlich von irdischen, biologischen Beziehungen abgesetzt. Manchmal wird an dieser Stelle von Muslimen gesagt, dass Gott immer wieder der Barmherzige und Erbarmende genannt werde, Konnotationen, die durchaus dem Begriff ‚Vater‘ nahe stehen. Doch die Differenzen sind nach Zirker theologisch und spirituell erheblich, so dass man nicht sagen kann: „Das Bekenntnis zum einen Gott, dem allmächtigen Vater, ist Christen und Juden, in etwa auch den Muslimen, gemeinsam.“<sup>109</sup> Mit solchen Feststellungen werden wichtige Unterscheidungen verwischt.

3. Nach biblischem Glauben lässt Gott seine Nähe in der Liebe der Menschen erkennen. Nirgends sagt Jesus von sich, dass er ‚Gott‘ ist. Aber diejenigen, die sahen, was er tat, wie er für sie da war, wie er lehrte und schließlich am Kreuz für sie starb, erkannten in ihm die Zuwendung Gottes. Sie haben in ihm den Immanuel erfahren. Die Menschen erkennen durch den Mitmenschen Jesus und in ihm den einzig wahren Gott. Deshalb hängen nach Zirker Gotteslehre und Anthropologie eng zusammen. Von Gott zu sprechen verlangt, dass man dabei auf den Menschen schaut. Für muslimische Theologie geht es nur darum, den Willen Gottes zu erkennen, nicht ihn selbst oder gar vermittelt über ein Selbstverständnis des Menschen.

Es wäre nach Zirkers Meinung für das komplizierte Verhältnis von Christentum und Islam schon ein Fortschritt, wenn sich die schlichte Einsicht durchsetzte, dass es beim trinitarischen Glauben nicht um die Zahlen „eins“ oder „drei“ geht, schon gar nicht darum, dass Jesus doch ein Mensch war. Das glauben auch Christen. Vielmehr geht es um die Einsicht, dass für den christlichen Glauben ein Mensch ein Zeichen Gottes ist und als seine Gegenwart erfahren wird. Dann tritt allerdings auch der Unterschied zwischen dem eschatologischen Anspruch Jesu und der Prophetie Mohammeds umso deutlicher hervor.<sup>110</sup>

Zirker steht theologisch Bouman wesentlich näher als Küng, weil er die Trinitätslehre nicht einfach als obsolet aufgibt, sondern eine Möglichkeit sucht, das in den Dialog mit den Muslimen einzubringen, was mit ihr ausgesagt wird. Allerdings rechnet Zirker hier mit Differenzen im Gespräch, die nicht leichthin zugedeckt werden können, womit er natürlich recht hat.

<sup>108</sup> Mt 23, 9.

<sup>109</sup> *Katholischer Erwachsenen-Katechismus* (1985), S. 75 (zit. nach Zirker).

<sup>110</sup> Zirker, *Islam*, S. 203.

#### 4. Adel Theodor Khoury

Khoury hat im Aufsatzband von R. Rittner einen Beitrag zur Kritik des Islam an der christlichen Trinitätslehre verfasst.<sup>111</sup> Zunächst stellt er den koranischen Monotheismus als Antwort auf den arabischen Polytheismus dar.<sup>112</sup> Die polytheistischen Vorstellungen begegneten Mohammed in verschiedenen Formen, fanden jedoch generell seine Ablehnung. Die Hauptargumente des Koran könnte man so zusammenfassen: Der Polytheismus besteht nur aus Lügen und Unwissen. Wenn die Polytheisten die Wahrheit kennen, dann würden sie sich sofort zum Monotheismus bekennen. Die Götter der Polytheisten sind Nichtse. Sie vermögen nichts. Nur Allah ist Schöpfer und Erhalter des Menschen und entscheidet über Nutzen und Schaden. Die Götter der Polytheisten können keine Hilfe am Tage des Gerichts leisten. Sie können niemanden rechtleiten.

Die Motive des Koran werden noch stärker konturiert, in dem darauf hingewiesen wird, dass Gott nicht auf Hilfe angewiesen ist, etwa auf einen Sohn. Er besitzt die ganze Schöpfung und braucht nur zu sagen „Sei!“ und es ist da, was er will. Die Vorstellung, dass neben Allah andere Götter existieren, würde zu verschiedenen Widersprüchen führen. Die anderen Götter würden Allah die Herrschaft streitig machen. Aus der Konkurrenz und dem Machtkampf der Götter entspringt für die Schöpfung nur Unheil. Engel und Menschen sind nur Diener Allahs, die nach seinem Befehl handeln.

In einem zweiten Teil legt Khoury die koranische Deutung Jesu dar, eine Deutung, die sich „gegen die christliche Deutung der Person Jesu Christi“ richtet.<sup>113</sup> Die christliche Lehre von der Gottheit Jesu Christi wird vom Koran letztlich als polytheismusähnliche Auffassung verworfen. Ganz besonders scharf in Sure 9, 30, in der die Christen als verschrobene Leute verflucht und in die Nähe der Polytheisten gerückt werden.

Nicht einmal die Rede von einer Gotteskindschaft im übertragenen Sinn mag der Koran zulassen, auch dort nicht, wo Juden und Christen von sich sagen, sie seien Söhne Gottes. Christus ist nach dem Koran in keiner Weise Gottes Sohn. Er ist jedoch ein großer Prophet und ein Gesandter Gottes, der durch eine besondere Gnade ausgezeichnet ist. „Er ist und

---

<sup>111</sup> Adel T. Khoury, *Die Kritik des Islam an der christlichen Trinitätslehre*, in: R. Rittner, *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?*, S. 30-45; ders. mit L. Hagemann: *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge 1986.

<sup>112</sup> Khoury, S. 30-33 mit entsprechenden Surenangaben.

<sup>113</sup> S. 34-39; ebenso: ders., *Jesus und die Christologie in den Aussagen des Koran*, in: *Bibel und Kirche* 39 (1984), S. 15-20.

bleibt in seiner Botschaft, in seinem Leben und in seiner Person ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes für die Menschen in aller Welt.<sup>114</sup>

Zum Schluss dieses Aufsatzes folgen zwei kürzere Kapitel, die sich mit der Kritik durch den Koran und durch muslimische Theologen an der Trinitätslehre befassen.<sup>115</sup> An zwei Stellen äußert sich der Koran direkt kritisch zur Trinität: In Sure 4, 171 (Jahr 625) und 5, 73 (Jahr 631). Die Kritik betont die Selbstgenügsamkeit Allahs. Er braucht keinen neben sich, auch keinen Sohn. In der späteren Sure 5 werden die Christen als Ungläubige bezeichnet. Diese Stellen begründen einen Widerspruch zwischen dem Monotheismus und der Aussage der Christen über Gott als drei. Frühere islamische Kommentatoren<sup>116</sup> beziehen diese drei nach Sure 5, 116 auf drei Götter: Gott, Jesus, Maria. Der Koran betont dagegen, dass Jesus und Maria gewöhnliche Menschen waren mit dem Bedürfnis, Nahrung zu sich zu nehmen. Spätere Kommentatoren, welche die christliche Trinitätslehre besser kennen lernten, beziehen die gleichen Aussagen auf die drei Hypostasen in Gott. Die Kritik besagt, dass die drei Hypostasen nicht bloß als Eigenschaften, sondern als drei subsistierende Wesen verstanden werden. Damit sei der christliche Glaube an die Trinität eine Beigesellung. Gott erhalte damit Teilhaber an seiner Allmacht und Göttlichkeit, was zu denselben unerträglichen Folgen führt, die bereits beim arabischen Polytheismus abgelehnt wurden. Außerdem beinhalte die Rede von Vater und Sohn den Hinweis auf eine leibliche Zeugung und den Gedanken, dass der Vater zeitlich vor dem Sohn bestanden haben muss. Weiter wird der Begriff der Hypostase und der Person als selbstständiges Individuum verstanden und das läuft letztlich auf einen Dreigottglauben hinaus.

Khoury weist hin auf christliche apologetische Bemühungen, Muslimen zu einem sachgerechten Verständnis der christlichen Trinitätslehre zu helfen und sieht durchaus unter aufgeschlossenen Muslimen die Bereitschaft, „der vom Autor (Khoury) dieses Beitrages formulierten Auffassung zu folgen und den Unterschied im Glauben an Gott zwischen dem Islam und dem Christentum nicht mehr als den Unterschied zwischen Monotheismus und (verkapptem) Polytheismus zu begreifen, sondern als den Unterschied zwischen einem nicht differenzierten (und nicht differenzieren wollenden) Monotheismus und einem differenzierten Monotheismus.“ Khoury gibt nicht wie Küng die orthodoxe Trinitätslehre preis, sondern versucht sie im Gespräch mit den Muslimen zu erklären und auf den

---

<sup>114</sup> S. 39.

<sup>115</sup> ebd. S. 39-42.

<sup>116</sup> Khoury in Fußnote 4, S. 40, zu den Quellenangaben.

Punkt zu bringen. Es würde uns interessieren, wie viele Muslime offen sind für die Darlegungen von Khoury und wie er dieses Gespräch führt. Khoury scheint aber nicht bereit zu sein, zugunsten eines Dialogs mit den Muslimen das Dogma der Trinität preiszugeben.

## Kapitel 4 ANTHROPOLOGIE

### 1. Johan Bouman

#### 1.1. Grundlegende Beobachtungen

Bouman beginnt seine Studie *Gott und Mensch im Koran* mit der Frage, ob es überhaupt angehe, einen Titel zu formulieren, der den Menschen mittels dem Bindewort *und* mit Gott in Verbindung bringt.<sup>1</sup> Da Allah der Absolute, der Erhabene ist, der auf keinen Fall in die Schöpfung herein gezogen werden kann und darf, ist diese Frage theologisch ernst zu nehmen. Bouman beginnt seinen Vortrag, den er an einer Tagung auf Einladung des Arabischen Kulturzentrums in Köln 1982 hielt mit den Worten: „In der Glaubensüberzeugung des Islam sind Gott und Mensch keine Größen, die so problemlos miteinander verbunden werden können ... Gott und Mensch also in einer Formel zusammenzufassen, ruft bereits eine theologische Frage hervor: Ist Gott nicht der vollständig andere, der auf keinerlei Weise mit Menschen in Zusammenhang gebracht werden kann, auch wenn der Mensch Gottes Schöpfung ist?“<sup>2</sup>

Dennoch ist nach Bouman die Verbindung von Gott und Mensch theologisch gerechtfertigt, weil der Mensch Gottes Schöpfung ist und von ihm zum *khalifa* auf Erden eingesetzt worden ist. Selbst die *šahāda* verbindet Gott und Mensch aufs Engste, in dem im zweiten Satz gesprochen wird: „Mohammed ist der rasūl Allah.“ Im gleichen Referat merkt Bouman an, dass das Christentum zwar auch davon ausgeht, dass Gott der ganz Andere ist, der Schöpfer von Himmel und Erde und der Herr des letzten Gerichts. Es kommt im Christentum jedoch das Skandalon dazu, dass Gott in Jesus Mensch wurde. Dabei hat Gott sich mit der Geschichte Jesu Christi bis in die letzte Konsequenz verbunden. Deswegen kann das Christentum anders über die Fragestellung Gott und Mensch nachdenken als der Islam, auch wenn es manche Gemeinsamkeiten gibt. Gemeinsamkeiten und Unterschiede gilt es in der Brüderlichkeit des Glaubens zu prüfen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Gott und Mensch*, S. 1.

<sup>2</sup> Bouman, *Im Gespräch*, S. 41-42.

<sup>3</sup> S. 43. In der letzten Formulierung wie im weiteren Referat wird die Haltung Boumans sichtbar. Sie ist durchgehend fair und respektvoll, ohne vorschnell

Die Relation Allahs zum Menschen geht ganz auf die souveräne Initiative Allahs zurück. Allah hat durch die Schöpfung, in den Worten der früheren Propheten und am deutlichsten im Koran eine Beziehung zum Menschen hergestellt. Durch alle diese Zeichen wird eine einzige Botschaft verkündigt, die über das Heil entscheidet: Der Glaube an den einzigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und die Menschen am Ende zu sich zurückführen wird.<sup>4</sup> Der Abstand zwischen Gott und Mensch ist unüberbrückbar, so dass es dem Menschen von seiner Natur her unmöglich ist, aus eigener Initiative eine Relation zu Gott herzustellen. Gott hat jedoch eine Relation in Gang gesetzt. Alles geht frei und ungestört von ihm aus<sup>5</sup> nach seinem Plan. Diese Seite der Struktur ist allem vorgeordnet. Die andere Seite der Strukturform sind der einzelne Mensch und die Völker, an die der Ruf zum Glauben durch die Propheten ergeht. Dieser Aufruf zum Glauben an den Einen Gott stößt oft auf Widerstand und Unglauben. Wer dagegen glaubt, hat ein heilvolles Leben jetzt und im Paradies.

### 1.2. Erschaffung des Menschen

Natur und Aufgabe des Menschen sind in der Schöpfung begründet. Die Adamserzählungen sind in den Suren 2 und 7 enthalten, wobei Sure 2, 30-39 speziell auf Adam fokussiert ist, während Sure 7 Aspekte enthält, die für das Menschengeschlecht im Allgemeinen gelten.<sup>6</sup> Maßgebend ist die Erschaffung Adams, seine Herkunft als Mensch ohne menschlichen Vater, erschaffen von Allah. In Sure 23 sagt Gott, dass er den Menschen ursprünglich aus einer Portion Lehm geschaffen habe. In Sure 2, 30ff wird gesagt, dass Allah die Engel informierte, dass er gedenke auf Erden einen Nachfolger<sup>7</sup> einzusetzen. Darauf zweifeln die Engel die Weisheit Allahs an und sagen: „Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen)

---

Konsens zu behaupten.

<sup>4</sup> *Gott und Mensch*, S. 97 In der ältesten Sure 96, 1-5 offenbart sich Gott als Schöpfer und als Lehrer des Menschen. Diese Aktivität Gottes gilt von Beginn der Schöpfung an.

<sup>5</sup> S. 183.

<sup>6</sup> Auch Sure 23, 12-14: „Wir haben doch den Menschen (ursprünglich) aus einer Portion (?) Lehm (oder: aus einem Extrakt (?) aus Lehm) geschaffen. 13 Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen (Sperma) in einem festen Behälter (d.h. im Mutterleib). 14 Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Embryo, diesen zu einem Fötus und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues (w. anderes) Geschöpf entstehen. So ist Gott voller Segen. Er ist der beste Schöpfer (den man sich denken kann).“

<sup>7</sup> Mit ‚Nachfolger‘ übersetzt R. Paret das Wort *khalifa*.

einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingend und deine Heiligkeit preisend?“ Er sagte: „Ich weiß (vieles), was ihr nicht wisst.““

### 1.3. *Khalifa und ʿabd Allāh*

Der Mensch ist beides, *khalifa*<sup>8</sup> und *ʿabd Allāh*, Stellvertreter/Statthalter und Knecht Gottes. Im Plural deutet dieses Wort *khalifa* die Personen als Nachfolger an, welche die Segnungen ererben, deren sich ihre Vorfahren erfreuen.<sup>9</sup> Adam wird als erster Mensch zum Statthalter ernannt. Das spätere Geschlecht erbt diese Segnung. Mit der Stellung als *khalifa* wird deutlich, dass es zu kurz gegriffen ist, wenn manchmal behauptet wird, der Islam kenne nur das Menschenbild des unterworfenen Sklaven.<sup>10</sup> Dem Menschen wird eine Aufgabe erteilt.

Diese Superiorität Adams ist auch in Gen 1-2 und in der jüdischen Tradition<sup>11</sup> zu finden. Allerdings fällt ein gewichtiger Unterschied auf. Adam wird im Koran nicht mit Gottes Ebenbildlichkeit in Verbindung gebracht. Die Statthalteridee des Koran ist nur ein Abglanz von Gen 1, 26. Dies geschieht im Koran bewusst, weil Gen 1, 26 dem Grundgedanken der absoluten Andersartigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes widerspräche. Nach Bouman finden wir hier den Ansatz eines Leitmotivs, das sich durch den Koran zieht: Allah gibt die Initiative nicht aus der Hand und lässt den Menschen nicht zu einem völlig anerkannten Gesprächspartner werden. Das sieht man daran, dass Allah im Unterschied zu Gen 2, 19 Adam die Namen aller Dinge lehrt.<sup>12</sup> Namensgebung ist Ausdruck von Herrschaft und Unterwerfung. Der Grundsatz der Belehrung wird im Koran gewahrt.<sup>13</sup> Adam unterscheidet sich von den Engeln dadurch, dass er die Namen kennt, während die Engel kein Wissen davon haben.

<sup>8</sup> S. 187. Dieses Element taucht erst in medinischer Zeit auf.

<sup>9</sup> *Gott und Mensch*, S. 13.

<sup>10</sup> Dazu gehört auch der Befehl Allahs an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen (Sure 7, 11).

<sup>11</sup> Jüdische Tradition spekuliert über die Superiorität von Adam und spricht ihm verschiedene Kennzeichen zu, die im Islam aufgenommen werden: Er kennt die Namen aller Dinge; er steht über allen Geschöpfen; ebenso der Streit unter den Engeln als Gott ankündigt, den Menschen zu schaffen. Dazu gehört auch das Gebot Gottes, sich vor Adam zu beugen, was alle außer Satan tun. *Gott und Mensch*, S. 186 mit Belegstellen.

<sup>12</sup> Sure 2, 31. S. 14; vgl. Gen 2, 19-20.

<sup>13</sup> „Alle Voraussetzungen des koranischen Gottesbegriffs machen es undenkbar, dass Allah den Menschen nun etwas von der Macht des Wortes delegieren würde.“ *Gott und Mensch*, S. 14; „durch die Belehrung Allahs hat er die Macht, den Willen seines Auftraggebers auf Erden zu verwirklichen.“ S. 188.

Auf den Fall Satans, der sich weigerte, sich vor Adam niederzuwerfen, geschieht auch Adams Fall. Diese Geschichte wird in Sure 2, 35-36 erzählt. Der Fall Adams, der von Satan zum Fehlschritt verleitet wurde, hat für ihn und seine Frau bloß die Konsequenz, das Paradies verlassen und auf die Erde hinuntergehen zu müssen. Allah erklärt Feindschaft zwischen den Menschen und Satan.<sup>14</sup> Weil sich Adam reuig zeigt,<sup>15</sup> bleibt ihm jedoch der Weg zur göttlichen Rechtleitung offen: „Und wenn dann (später) von mir eine rechte Leitung zu euch kommt, brauchen diejenigen, die ihr folgen, (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein (2, 38). Durch diesen Gedanken ist die Entwicklung einer Erbsündenlehre unmöglich geworden, denn Adams Fall hat für die weiteren Generationen keine Konsequenzen. Die menschliche Natur wird auch nach dem Fall von der *fiṭra*, der natürlichen menschlichen Beschaffenheit bestimmt, die es dem Menschen ermöglicht, sich Gott zuzuwenden und damit als *ḥanīf*, resp. Muslim zu leben. Die *fiṭra* ist zwar nicht unangefochten, aber der Mensch kann sich jederzeit für Gott und seine Rechtleitung entscheiden. Das darzustellen wird Aufgabe von Kapitel 5 (Soteriologie) sein.

Wichtig ist jedoch, dass bereits in Adam die Schöpfungsgeschichte mit der Offenbarungsgeschichte verknüpft wird. Von nun an handelt es sich um die Geschichte der Menschen angesichts der von Gott gegebenen Rechtleitung (*al-huda*). Adam wird in die Prophetenfamilie aufgenommen, deren weitere Mitglieder Noah, Abraham usw. auserwählt wurden, um den Menschen die Rechtleitung Gottes zu verkünden und sie zum Glauben an den einen Gott zu rufen, zur Dankbarkeit und zum Dienst. Hier kommt die Rede vom *ʿabd Allāh*, resp. der Wortstamm *ʿabada* ins Spiel. In Verbindung mit Allah kann von folgendem Bedeutungsspektrum gesprochen werden: dienen, verehren, anbeten, mit Demut und Unterwerfung gehorchen. Im allgemeinen Sprachgebrauch einer Gesellschaft, die Sklaverei kennt, meint der Begriff das Sklavesein.<sup>16</sup> Neben dem Dienen steht unmittelbar der Glaube. Der Mensch soll ein *mūʾmin* sein. Vom Wortstamm *ʾamina* abgeleitet ist hier ein Seelenzustand des Vertrauens gemeint. Bouman findet „nicht zu überhörende Untertöne“ von „widerspruchslosem Gehorsam und Dienen“.<sup>17</sup> Die biblische Rede von der

<sup>14</sup> Das Menschengeschlecht steht bis zum Auferstehungstag unter der Gefahr der Verführung durch den Satan. Sure 7, 20-27; 15, 28-42.

<sup>15</sup> Sure 7, 23.

<sup>16</sup> *Gott und Mensch*, S. 198-199.

<sup>17</sup> S. 199. Sure 51, 56: „Und ich habe die Dschinn und die Menschen nur dazu erschaffen, dass sie mir dienen.“



Kindschaft/Sohnschaft des Menschen kennt der Koran nicht, denn auch hier gilt, dass sich Gott kein Kind zulegt.

#### 1.4. Mohammed

Überlegungen zur Anthropologie im Islam kann die Person Mohammed nicht außer Acht lassen. Bouman überschreibt dieses Kapitel mit dem Titel: *Allah und sein Apostel: Muhammad, das Siegel der Propheten, eine helle Leuchte der Menschen*.<sup>18</sup> Es geht Bouman nicht um eine ausführliche Biografie Mohammeds, sondern um die Klärung der Stellung, die Mohammed einnimmt in der Struktur ‚Gott – Mensch‘. Zunächst unterscheidet sich Mohammed nicht von anderen Menschen.<sup>19</sup> Er wurde als Mensch zum Propheten und Apostel berufen. Dabei erleidet er das gleiche Schicksal wie die Propheten vor ihm, dass nur wenige auf ihn hören. Er muss Spott ertragen, gerade weil er nur menschlicher Bote ist. Mohammed ist also eingereiht in die Prophetengeschichte. Doch er ragt über alle anderen Propheten hinaus, weil seine Berufung ihn zum entscheidenden Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte gemacht hat. Kraft dieses Auftrags ist er mit keinem anderen Menschen vergleichbar. Er ist der Siegel der Propheten, die Leuchte für die Menschheit. Damit wird er auch zum autoritativen Vorbild für alle Menschen. Der Gehorsam ihm gegenüber bringt Segen, der Ungehorsam Fluch.

Im Entwicklungsgang der Person Mohammeds spiegelt sich der Entwicklungsgang des Islams in seiner Offenbarung, wie in dem an den Menschen ergehenden Ruf. Mohammed ist nicht bloß Prophet. Das stimmt für die Zeit Mekkas. Dort ist zunächst die Botschaft, die an ihn gerichtet ist und von ihm weitergegeben wird, das Entscheidende. Mohammed tritt hinter die Botschaft zurück. In Medina verlagert sich der Schwerpunkt. Verschiedene Faktoren kommen zusammen, v.a. seine Enttäuschung über die Juden und Christen, die ihn nicht anerkannten und gegenüber den Arabern, die die arabische Offenbarung zunächst ablehnten. In dieser Krise geschieht jedoch auch die Entfaltung der Macht Mohammeds. Mohammed wird in Medina zum Schiedsrichter ernannt. Er formuliert eine Gemeindeordnung. Damit entfaltet sich Macht rund um seine Botschaft. Die Macht, die ihm zugespielt wird, wird als Werk Allahs angesehen und als Bestätigung seiner Berufung. Damit erhält die Botschaft ihren Höhepunkt in seiner Berufung.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> S. 207-225.

<sup>19</sup> Sure 18, 110.

<sup>20</sup> S. 208.

In den medinischen Suren ist immer häufiger von einem Junktim zwischen Allah und dem Propheten die Rede, besonders in den Suren 24 und 33, die 627, im Jahr des Grabenkrieges gegeben wurden, gesteigert in Sure 9 nach der Eroberung Mekkas, auf dem Höhepunkt seiner Macht. Am Gehorsam Allah und seinem Apostel gegenüber entscheidet sich nun Paradies oder Hölle,<sup>21</sup> großer Lohn und Glück auch schon in diesem Leben.<sup>22</sup> Mohammed gestaltet das Leben der muslimischen Gemeinde liturgisch-religiös durch. Er führt das Ritualgebet ein, das Fasten, die Abgabe von Almosen und die Hadj (*Hāǧ*) zur Kaaba. Mit der Festlegung der Pilgerfahrt zum Heiligtum in Mekka hat Mohammed dem Islam ein liturgisches Zentrum in Raum und Zeit verliehen, den eigentlichen Nabel der Welt.<sup>23</sup> Durch diese Anordnungen wird Mohammed mehr als ein bloßer Prophet. Er wird zum Vorbild für alle Menschen.<sup>24</sup> Sein Leben wird als Aufruf und Auftrag verstanden. Deshalb haben neben dem Koran das Leben Mohammeds und die Hadithen autoritativen Charakter (Sunnā).

Gestärkt wird seine Autorität durch persönliche Offenbarungen Allahs, die das Handeln Mohammeds legitimieren, selbst wenn sie zunächst anstößig waren.<sup>25</sup> Wir haben hier eine Struktur zwischen Mensch und Allah, die viel enger ist als die zwischen Allah und den gewöhnlichen Muslimen. Mohammed wird immer mehr auf die Seite Allahs gerückt und so auch zum Kriterium des Glaubens. Diese Entwicklung spielt sich in medinischer Zeit parallel zur wachsenden Macht der islamischen Gemeinde ab.<sup>26</sup> Das spiegelt sich in der 9. Sure deutlich. Die Stellung zum Propheten ist ebenso wichtig, wie die Stellung zu Allah. Zuletzt entscheidet sich die letzte Frage nach Heil und Unheil am Verhalten Allah und seinem Apostel gegenüber.<sup>27</sup>

Mit dem Auftreten Mohammeds rücken Mensch und Allah näher zueinander. Es scheint fast, als ob die unüberbrückbare Kluft zwischen Allah und dem Menschen in ihm überbrückbar wäre. So kommt der

<sup>21</sup> Suren 4, 13-14; 9, 63; 33, 66; 48, 13; 57, 21.

<sup>22</sup> S. 209. Sure 49, 15 und andere.

<sup>23</sup> S. 222 Die Hadj wird zur Quelle der Heiligung und Hingabe, zum neuen Anfang nach jeder Verschuldung.

<sup>24</sup> Es verwundert nicht, dass es nicht opportun ist, die Gestalt Mohammeds zu kritisieren. Er gilt weithin als unantastbar. Alles was er getan hat, ist unhinterfragbar.

<sup>25</sup> S. 212, Fußnote 2.2.

<sup>26</sup> S. 223.

<sup>27</sup> S. 224. Sure 63, 8. So wird die Vernichtung und Vertreibung der jüdischen Stämme begründet: Sie haben sich Allah und Mohammed widersetzt. Sure 9, 105; 9,84; 9, 90.

absolut unfassbare Gott dem Menschen durch den Diener Mohammed nahe. In seinem Vorbild findet der Mensch den Weg, der ihn aus dem Gericht befreit und auf den Weg der Rechtleitung führt. Mohammed ist Vorbild und Kriterium, an dem sich das Schicksal der Menschen vollzieht.<sup>28</sup>

### 1.5. Kategorien der Menschheit

Wir haben es im Islam nicht mit den einzelnen Menschen zu tun, sondern mit Kollektiven. Diese Anschauung prägt das Menschenbild. Der Begriff der Einheitlichkeit/Einheit ist als konstante Größe des Koran festzustellen. Ausgehend von der Einzigkeit und Einheit Gottes entfaltet sich die Einheitlichkeit der prophetischen Botschaft zu allen Zeiten. Diese Einheitlichkeit ist eine so beherrschende Idee, dass der Koran für den Partikularismus der jüdischen Erwählung und der Messianität Jesu keinen Platz hat.<sup>29</sup> Die Einheitlichkeit ist bereits in der Schöpfung vorgegeben. Adam hat die *fitra*, die natürliche Beschaffenheit, die es ihm ermöglicht, den wahren Gott zu erkennen. Diese natürliche Prädisposition ist im ganzen Menschengeschlecht vorhanden. Hier sind die theologischen und anthropologischen Voraussetzungen vorhanden, um die Einheitlichkeit der Menschheit zu postulieren.

Nun fand Mohammed verschiedene Glaubensgemeinschaften, also eine zersplitterte Menschheit vor. Dennoch verkündigte er eine einzige *umma*. „Wenn Allah gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht.“<sup>30</sup> Tatsächlich hat Mohammed sich bemüht, die Menschen in einer einzigen *umma* zusammenzuführen.<sup>31</sup> Diese Einheit soll ihre Basis im monotheistischen Glauben haben. Die bleibende Zersplitterung der Menschheit wird zwar nicht einheitlich erklärt, im Vordergrund steht

<sup>28</sup> S. 225. Sure 33, 21. Damit wird verständlich, warum Muslime keine Kritik an Mohammed dulden. Mohammed wird zum unantastbaren Heiligen. All sein Verhalten wird zum Maßstab. Vgl. Falaturi, *Gott und Mensch aus islamischer Sicht*, Köln 1983, S. 56. A. Schimmel zitiert W.C. Smith: „Die Muslime werden Angriffe gegen Allah gestatten – ... aber die Schmähung Muhammads wird selbst in den liberalsten Teilen der Gemeinschaft einen Fanatismus von glühender Intensität hervorrufen.“ Zit. in: A. Schimmel, *Der Prophet Muhammed als Zentrum des religiösen Lebens des Islam*, in: A. Falaturi/W. Stolz (Hg.), *Glauben an den Einen Gott*, Freiburg 1975, S. 57. Der Aufsatz Schimmels, der in einem Aufsatzband von Falaturi erschien, ist für die ganze Frage der Stellung Mohammeds interessant. Die *Imitatio Muhammadi* bedeutet Handeln nach der Sunna, den *ahadith*. Mohammed ist die wichtigste formative Kraft für Muslime.

<sup>29</sup> *Gott und Mensch*, S. 226.

<sup>30</sup> Sure 5, 48.

<sup>31</sup> In der Gemeindeordnung von Medina.

jedoch die Absicht Allahs „euch auf die Probe zu stellen.“ Die Zersplitterung ist eine Folge des Ungehorsams.<sup>32</sup> Allah lässt die Menschen ihre eigenen Wege gehen.<sup>33</sup> Er lässt in seine Barmherzigkeit eintreten, wen er will.

Im Vordergrund steht in der Verkündigung Mohammeds der Gedanke der *umma*. Er nennt sich *an-nabī al-ummī* und weiß sich als Prophet zu den unwissenden Arabern geschickt. Damit steht er innerhalb der Prophetengeschichte, denn jede *umma* hat ihren Gesandten. Von der Antwort, die das jeweilige Volk gibt, hängt ihr Schicksal ab. Die Prophetengeschichte zeigt, wie negativ die Gemeinden reagieren können. Angesichts dieses Scheiterns wird Mohammed als das „Siegel der Propheten“<sup>34</sup> auftreten. Der Koran bringt die endgültige Offenbarung und die wesentliche Wahrheit.<sup>35</sup> Rings um den besten Propheten sammelt sich die beste aller *umma*.<sup>36</sup> Die Eminenz der *umma* beruht allein auf dem Glauben und dem Gehorsam gegen das Gebot Allahs, nicht auf Rasse und Nation. Dementsprechend hat sie die Religion, die allein vor Gott bestehen kann. 632 hat Mohammed die Offenbarung erhalten: „Heute habe ich euch eure Religion zur Vervollkommenheit gebracht und habe auch meine Gnade vollendet; und ich habe mit Wohlwollen für euch den Islam als Religion angenommen.“<sup>37</sup> Diese Gemeinde inkarniert die Vervollkommenheit in dem Entwicklungsgang der Menschheitsgeschichte.<sup>38</sup> Deshalb versteht sich der Islam nicht als neue Religion, sondern als Wiederherstellung der einzig monotheistischen Religion, die Gott dem Menschen in der Schöpfung mitgegeben hat. So sind die Muslime die „Besten der Geschöpfe“.<sup>39</sup> Vor aller Welt zeichnen sie sich durch Frömmigkeit aus.<sup>40</sup> Die *umma* hat weiter den Auftrag Einheit, Brüderlichkeit und Frieden zu wahren.<sup>41</sup> Gott stärkt sie mit seinem Geist und gibt ihr die Zusage, dass sie durchkommt und ihr Ziel erreicht.

<sup>32</sup> Sure 11, 118.

<sup>33</sup> Sure 16, 93.

<sup>34</sup> Sure 33, 40.

<sup>35</sup> *Gott und Mensch*, S. 229 mit weiteren Angaben in Fußnote 16.

<sup>36</sup> „Ihr seid die beste umma, die für die Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist und verbietet, was verwerflich ist, und ihr glaubt an Allah.“ Sure 3, 110.

<sup>37</sup> Sure 5, 3.

<sup>38</sup> *Gott und Mensch*, S. 229.

<sup>39</sup> Sure 98, 7.

<sup>40</sup> *Gott und Mensch*, S. 230 mit detaillierten Ausführungen und Quellenangaben in Fußnote 21 für die Kennzeichen des wahren Muslim.

<sup>41</sup> Sure 8, 72-74.

Der Unglaube dagegen führt das Chaos herbei. Also hat die *umma* auch die Aufgabe, Vollstrecker der Gerechtigkeit zu sein. Muslime sollen keine Freundschaft mit den Ungläubigen pflegen.<sup>42</sup> Wie die göttliche Gerechtigkeit Glauben von Gottlosigkeit trennt, so hat auch die *umma* die Aufgabe, innerhalb der Menschheit den Trennungsstrich zwischen Gläubigen und Gottlosen zu ziehen.<sup>43</sup> Umgekehrt werden frühere Feinde, sofern sie den Islam annehmen, angenommen ohne Rache. Der absolute Gegenpol zur *umma* sind, wie bereits erwähnt, die Ungläubigen (*al-kāfirūn* oder *mušrikūn*). Das sind die Menschen, die *širk* (Beigesellung) begehen, die Sünde, die Gott nicht vergeben kann. Der Koran beantwortet die Frage nicht, ob sie *mušrikūn* aus eigener Verantwortung oder durch Irreführung Allahs geworden sind. Da sie sich von der einzigen Lebensquelle, dem *tauhīd*, losgesagt haben, ist ihr Dasein in Zeit und Ewigkeit dem Untergang geweiht.<sup>44</sup> Frühe, mekkanische Suren drohen das Gericht durch Gott an. Spätere Suren befahlen der *umma*, sich von ihnen loszusagen oder sie bekämpfen, d.h. das von Allah verhängte Urteil zu vollstrecken.<sup>45</sup>

Die Schriftbesitzer *ahlu l-kitāb* stehen zwischen der *umma* und den Verworfenen. Zu ihnen gehören die Juden und die Christen, weil sie in der Zeit vor der koranischen Offenbarung Heilige Schriften als Offenbarung bekommen haben.<sup>46</sup> Die inhaltliche Qualifikation der Schriftbesitzer unterliegt im Koran einer Entwicklung, die man vereinfacht so ausdrücken kann: Von einer sympathisierenden Beurteilung bis zur Ablehnung. Diese Entwicklung kommt in Medina zum Abschluss.

Die Beziehung zwischen Mohammed und den Juden wurde unter 2.3. im Zweitem Teil ausführlich dargestellt und soll hier nicht mehr referiert werden.<sup>47</sup> Christen hat es schon lange vor dem Islam in Arabien gegeben. Der Name *al-nasara* taucht erst in Medina auf im Vergleich zu den Juden, die seit Medina *al-yahud* genannt werden. Jesus (*ʿĪsā*) wird von Mohammed als Prophet anerkannt. Dies bedeutet inhaltlich seine Einordnung in die koranische Prophetengeschichte und damit seine Islamisierung. Mohammed schließt mit den Christen in Nadjran einen Vertrag ab, der ihnen Freiheit zugesteht bei Bezahlung eines Tributs und Stellung von Hilfstruppen im Falle eines Krieges.<sup>48</sup> In Medina wird das Verhältnis zu den

<sup>42</sup> Sure 3, 28 und 9, 123: die Ungläubigen sollen bekämpft werden.

<sup>43</sup> *Gott und Mensch*, S. 232. Fußnote 33: die Aufteilung der Welt in *dār al-islām* / *dār al-ḥarb* ist als Antwort auf diese Aufgabe zu sehen.

<sup>44</sup> S. 234.

<sup>45</sup> S. 235.

<sup>46</sup> S. 239.

<sup>47</sup> S. 241-248.

<sup>48</sup> S. 249.

Christen akut, nicht zuletzt weil die islamische Macht jetzt konkret mit christlichen Stämmen in Kontakt kommt. Zunächst finden sich lobende Worte.<sup>49</sup> Zeigen sich die Juden und Heiden am feindlichsten, so stehen die Christen den Gläubigen (Muslimen) am nächsten. Eine harte Auseinandersetzung aber wird um die Person von Jesus geführt. Ein weiteres Thema ist die Zerstrittenheit der Christen.<sup>50</sup> Die Christen haben vergessen, was sie von Allah gelehrt wurden und haben ihre Schriften verfälscht. Wäre das nicht so, müssten sie Mohammed als Propheten anerkennen. Wie die Juden sollen die Gläubigen die Christen nicht als Freunde nehmen.<sup>51</sup>

Gegen Ende seines Lebens schickt Mohammed seine Truppen gegen die Vorposten des christlichen, oströmischen Reiches in Syrien. Damit wird der entscheidende Schritt zwischen dem Corpus Christianum und dem Corpus Islamicum getan.<sup>52</sup> Zeitlich fällt diese Offensive mit Sure 9 zusammen und dementsprechend wird in dieser Sure die definitive Haltung gegen die *ahlu l-kitāb* formuliert.<sup>53</sup> Die Schriftbesitzer waren in der Vergangenheit Träger der Heilsgeschichte. Dementsprechend erhalten sie unter gewissen Bedingungen eine andere Behandlung als die Heiden. Ihr Dasein ist ambivalenter Natur. Sie können nicht an der Civitas Dei, wie Mohammed sie verwirklichen will, mitwirken. Daher zahlen sie die *djizya* (*ġizya*), die auch ihre erniedrigte Position zum Ausdruck bringt. „Über das, was sie in der Vergangenheit geworden sind, dürfen sie nicht hinauswachsen, es sei denn, dass sie ihre Religion im Sinne der einheitlichen koranischen Offenbarung reformieren.“<sup>54</sup>

#### 1.6. Überlegungen zur Anthropologie zwischen Augustinus und al-Ġazālī

Bouman widmet in seiner vergleichenden Studie zu Augustinus und al-Ġazālī der Anthropologie einige Seiten, die hier referiert werden.<sup>55</sup> Wie wir bereits festgestellt haben, hat Bouman große Sympathien für die Theologie von Augustinus. Vieles von dem, was Augustinus geschrieben hat, hat er rezipiert. Wir können deshalb anhand seiner Darstellung der Anthropologie und der Sündenlehre zeigen, welche Ansichten er vertreten hat.

<sup>49</sup> Sure 5, 82.

<sup>50</sup> Sure 5, 14.

<sup>51</sup> Sure 5, 51.

<sup>52</sup> S. 250.

<sup>53</sup> Sure 9, 29-35.

<sup>54</sup> S. 251.

<sup>55</sup> *Glaubenskrisen*, S. 259-284.

Eine Übereinstimmung findet Bouman zwischen den beiden Denkern in der Erschaffung des Menschen. Augustinus greift auf Gen 1-3 zurück, al-Ġazālī auf die koranische Version dieses Berichts.

Augustinus geht von der Grundthese aus, dass alles, was Gott erschaffen hat, gut ist, denn aus Gott, dem *summum bonum* kann nichts Schlechtes kommen. Diese Gedanken bezieht Augustinus auf die Natur des ersten von Gott erschaffenen Menschen vor dem Sündenfall. Der erste Mensch hatte zwar die Möglichkeit zu sterben, aber auch die Möglichkeit, nicht zu sterben. Im letzteren Sinn ist der erste Mensch unsterblich geschaffen worden. Der Tod gehört nicht zur guten ersten Schöpfung. In der pelagianischen Kontroverse hat Augustinus diesen Gedanken vertieft und kommt zum Schluss, dass im freien Willen, den Gott dem ersten Menschen gegeben hat, die Öffnung auf beide Seiten lag. Adam „hatte eine solche (Gnade), mit Hilfe derer er nie böse gewesen wäre, wenn er in dieser Gnade beständig hätte bleiben wollen: eine Gnade, ohne die er nicht gut sein konnte, sogar aus freiem Willen, aber die er dennoch durch seinen freien Willen verlassen konnte.“<sup>56</sup> Der freie Wille genügt, um dem Bösen zu verfallen, aber für das Gute ist er zu schwach, wenn ihm nicht durch das allmächtige Gute geholfen wird. Wenn der freie Wille beständig sich der Gnade zuwendet, ist die Menschennatur gut, gerecht und unsterblich. Will der Mensch anders als Gott, dann wird die Möglichkeit zu sterben zu einer Wirklichkeit.

In seiner Auslegung zu Gen 1, 26-31<sup>57</sup> erklärt Augustinus, wie die Ebenbildlichkeit des Menschen zu verstehen ist. Die gute Menschennatur ist unmittelbar in der Trinität des einzigen Gottes verankert. Der Mensch trägt das Bild des dreieinigen Gottes. Augustinus sieht in der Vernunft (*mens*) die Auszeichnung dieses Ebenbildes. Er verbindet Gen 1 mit Eph 4, 23f und Kol 3, 10 und schließt für die Ebenbildlichkeit des Menschen, dass darunter nicht körperliche Züge, sondern eine gewisse intelligible Form des erhellten Geistes zu verstehen ist. Er sieht eine gewisse Verwandtschaft zwischen Gen 1, 3, der Erschaffung des Lichts und der Erleuchtung der Vernunft durch das göttliche Wort. Das Ebenbild Gottes gestaltet sich im Menschen in höchster Qualität in der Seele, in der *mens*. Als *imago dei* kann die Seele den trinitarischen Gott erkennen. Diese Erkenntnis ist mit dem Willen verbunden, Gott anzuhängen. Deswegen braucht das Ebenbild Erleuchtung, die einen gewissen Zusammenhang mit der Erschaffung des Lichts hat. Die *mens* ist seit ihrer Erschaffung durch

<sup>56</sup> *Glaubenskrisen*, S. 260 (mit allen Stellenangaben zu Augustinus, die ich hier nicht anführe).

<sup>57</sup> *De genesi ad litteram*.

das Wort auf das Wort, den Sohn angewiesen. In ihr kann man dem Ebenbild auf die Spur kommen. Dort wird das Bild Gottes gefunden. Drei Haupteigenschaften des Menschen zeigen dieses Bild: die Seele, die Liebe und die Erkenntnis. „Die Seele ist umso mehr nach dem Bilde Gottes gestaltet, je mehr sie sich zu dem Ewigen hinwendet.“<sup>58</sup>

Al-Ġazālī spricht über die Erschaffung des Menschen in besonderer Weise. Zum einen erwähnt er nicht die Möglichkeit des ersten Menschen, nicht sterben zu müssen. Zum anderen fehlt der Gedanke des freien Willens, durch den der erste Mensch sich von Gott entfernen konnte. Auch al-Ġazālī hat über den Begriff Adam als Bild Gottes nachgedacht. Dabei hat er Adam als Bild Gottes und den Menschen im Allgemeinen in einer einheitlichen Schau gesehen. Das weist bereits darauf hin, dass er dem Sündenfall Adams keine entscheidende Bedeutung zuschreibt. Den Begriff ‚Bild Gottes‘ behandelt al-Ġazālī im Kapitel Symbolismus. Er wählt für den Menschen den Begriff ‚nach dem Bild des Barmherzigen‘, denn „es war die göttliche Barmherzigkeit, die die göttliche Präsenz in diesem Bild geformt hat.“<sup>59</sup> Das Bild Adams wurde mit der Handschrift Allahs geschrieben und ist somit die göttliche Handschrift. Er ist dagegen nicht „nach dem Bilde Allahs“ geschaffen. Der Grund dafür liegt darin, dass al-Ġazālī von Adam direkt auf die Menschen im Allgemeinen schließt, ohne auf die Sünde Adams Bezug zu nehmen. Vielmehr stellt er die Menschheit unter die Allmacht und den freien Entscheidungswillen Allahs. Alles ist von seinem gnädigen Handeln abhängig.

Auch al-Ġazālī sieht das Wesen des Bildes im Wissen, die Vernunft ist, durch die sich die Menschennatur von der unvernünftigen Tierwelt unterscheidet. Der *rūh* von Allah bewirkt, dass der Mensch sich selbst und Gott erkennen kann.<sup>60</sup> Hier bricht nun der Unterschied zu Augustinus auf. Dieser erklärt die Erschaffung des Menschen in dem Sinn, dass die *anima* oder *mens* des Menschen das Bild des trinitarischen Gottes trägt, geschaffen durch das schöpferische Wort, welches in Jesus Fleisch geworden ist.<sup>61</sup> Al-Ġazālī geht einen anderen Weg: Der Mensch ist lediglich das Bild von Gottes Barmherzigkeit.

Das Heil liegt nach Augustinus für den Menschen darin, dass der von Gott geschaffene (erste) Mensch nicht sterben muss, sondern nur sterben kann, sofern er sich von Gott abkehrt. Für al-Ġazālī dagegen liegt das Heil der Menschennatur in einer Art Symbolik. Als Mikrokosmos kann er die wahre Natur des Makrokosmos erkennen. Die Erkenntnis der göttlichen

<sup>58</sup> S. 263 (*De Trinitate* XII, 7,10).

<sup>59</sup> Zit. von al-Ġazālī, S. 264.

<sup>60</sup> S. 265.

<sup>61</sup> Ebd.



Ideen wird durch den vernünftigen Geist vermittelt. Wissen und Erkenntnis ist der Zweck der menschlichen Existenz.<sup>62</sup> Hier kommt der Gedanke der *fiṭra* ins Spiel, der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, nach der ein Mensch Gott erkennen kann. Der Wille kann grundsätzlich in die richtige Richtung gehen. Das gilt auch nach dem Sündenfall Adams. Ungeachtet des Sündigens kann der erkennende Mensch den Durchgang durch die sichtbare Welt in die unsichtbare Welt vollziehen.<sup>63</sup> Im nächsten Kapitel werden wir im Zusammenhang mit der Soteriologie einen Blick auf die Sündenlehre von Augustinus und al-Ġazālī werfen.

## 2. Hans Küng

Küng widmet sich in seinem Islam-Buch nur kurz der Frage nach dem Wesen des Menschen gemäß islamischer Lehre.<sup>64</sup> Allah ist der Schöpfer. In seiner Schöpfung aller Dinge kommt seine Allmacht zum Ausdruck. Die Erschaffung des ersten Menschen wird auch unabhängig vom Sechstage-Werk<sup>65</sup> erzählt. In Sure 96, der ältesten Sure, ist der Koran an Gottes Schöpfungsmacht in der Gegenwart interessiert. Gott erschafft jeden einzelnen Menschen. So wird die Welt und der Mensch ständig von Gott hervorgebracht und erhalten. Die Menschen haben sich zu Dankbarkeit und Gehorsam zu verpflichten. Sie werden über ihre Taten Rechenschaft ablegen. Das Leben ist eine einmalige Chance, die es richtig zu nutzen gilt. Der Zweck der Erschaffung des Menschen wird in Sure 51, 56 festgelegt: er soll Diener Gottes sein. Nichts und niemand ist auf Erden, der nicht Diener Gottes sein soll (Sure 19, 93). Das ist das Grundprinzip islamischer Anthropologie. *ʿabd Allāh* ist nach Küng als positive Bezeichnung zu verstehen, weil die Bezeichnung Knecht/Diener mit Allah verbunden ist. Darin ist der Mensch *khalifa* Gottes auf Erden, sein Stellvertreter.

Des Menschen Verantwortung und die Allmacht Gottes sind nicht als Widerspruch zu sehen. Sie sind Komplementärwahrheiten, die beide ernst genommen werden müssen, ohne dass sie rational versöhnt werden können. Gottes Handeln ist nicht unabhängig von Glauben und Unglauben. Nur die Frevler führt er irre. Jeder Mensch muss sich für sein Leben verantworten im jüngsten Gericht. Küng geht in diesem Zusammenhang nicht der Frage nach, ob und wie sich die islamische Anthropologie von einer biblischen Anthropologie unterscheidet.

---

<sup>62</sup> S. 267.

<sup>63</sup> S. 268.

<sup>64</sup> Küng, *Islam*, S. 118-121.

<sup>65</sup> Sure 32,4-9.

### 3. Abdoldjavad Falaturi<sup>66</sup>

Im Konferenzbericht der Tagung im Arabischen Kulturzentrum Köln, an der Johan Bouman ein Referat mit dem Titel *Gott und Mensch im Christentum und Islam* hielt, finden wir zunächst eine Replik von Falaturi auf das Referat Boumans, bevor er selbst zum Thema *Gott und Mensch aus islamischer Sicht* spricht.<sup>67</sup>

Zunächst zur Replik. Falaturi formuliert ein gewisses Unbehagen, das Boumans Referat bei Muslimen auslöst. Zum einen ist es die Verwendung des Begriffs ‚Apostel‘ für Mohammed und der Vergleich des Apostels Mohammed mit dem Apostel Paulus. Falaturi stellt klar, dass Mohammed immer *rasulullah* ist, Gesandter Allahs, während der Ausdruck ‚Apostel‘ in der christlichen Tradition hauptsächlich für Apostel Christi, also Gesandte Jesu steht.

Weiter ist die Beziehung Gott – Mensch schon koranisch, nicht erst theologisch gerechtfertigt, hauptsächlich dadurch, dass Gottes Beziehung zu den Menschen durch seine *rahma* – Barmherzigkeit und Gnade bestimmt ist. Diesem Grundsatz sind alle anderen Beschaffenheiten Allahs untergeordnet. Falaturi zitiert Sure 50, 16 und 7, 156.

Wenn im Koran Mohammed ausdrücklich als Mensch bezeichnet wird,<sup>68</sup> so darf dies nicht der christlichen Überzeugung gegenüber gestellt werden, in Jesus Christus sei Gott Mensch geworden, um daraus eine schwächere Gott-Mensch-Beziehung im Islam zu behaupten. Mohammed ist nicht vom Rang eines Übermenschen zum Rang eines gewöhnlichen Menschen herabgesunken, vielmehr ist er aufgehoben worden in den Rang eines Menschen, der ein direkter Gesprächspartner Gottes wird. Zwischen Gott und Mensch existiert eine direkte Beziehung ohne Mittler. Die absolute *rahma* Gottes lässt nicht zu, dass der Mensch je von ihm so verlassen worden wäre, dass eine Versöhnung erforderlich würde.

Nun zum Referat Falaturis, das hier unter dem Thema Anthropologie befragt wird, jedoch konsequenterweise auch soteriologische Aspekte aufnimmt. Beides gehört zusammen, denn die Frage nach dem Menschen ist immer auch die Frage nach seiner Sünde, resp. seinem Heil. Wichtig

<sup>66</sup> A. Falaturi, geb. 1926 in Isfahan, lebte seit 1954 in Deutschland. Er studierte u.a. vergleichende Religionswissenschaft bei G. Mensching. Dissertation in Philosophie über ein Thema von I. Kant. Habilitation in Islamwissenschaft in Köln, wo er seit 1974 als Professor lehrte. Johan Bouman stand nach Aussage seiner Frau lange Zeit mit Falaturi im Kontakt.

<sup>67</sup> *Im Gespräch: Islam und Christentum*, S. 54-56 (Replik auf Bouman). S. 57-83 (Referat).

<sup>68</sup> Sure 18, 110.

erscheinen mir seine einleitenden Überlegungen. Es sind methodische Bemerkungen über den Zugang zu religiösen Phänomenen. Falaturi ist der Meinung, dass die Untersuchungen verschiedener religiöser Phänomene zwar eine gewisse Erkenntnis bringen, aber nicht in der Lage sind, das religiöse Moment in den religiösen Phänomenen zu erfassen und in das Herz der Religion, bzw. in das Herz des religiösen Menschen vorzustoßen. Untersuchungen können erst dann Erfolg versprechen, wenn sie zugleich vom religiösen Erlebnis begleitet sind. Falaturi möchte in seinen Untersuchungen dieses Erlebnis mitwirken lassen.<sup>69</sup>

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf das Verhältnis von Islam und Geschichte. Lassen sich die islamischen Phänomene historisch begreifen oder ist das Historische durch die überzeitliche Vorstellung des Koran überwunden? Kann man Worte des Koran herausgreifen und die Geschichte der Worte in anderen Kulturen und Religionen nachzeichnen? Sollte man es nicht für möglich halten, dass der Islam in seiner Eigenständigkeit dem jeweiligen Wort einen neuen Inhalt und einen neuen Gehalt gegeben hat?<sup>70</sup>

„Ich möchte aber meinen, dass gerade der Koran es geschafft hat, das Geschichtliche und die Geschichte durch das Absolute, also durch das Unabänderliche zu überwinden. Gott ist in seiner Einzigkeit überzeitlich, d.h. keiner geschichtlichen Entwicklung und keiner Änderung unterworfen. Er ist absolut. Ebenso absolut ist sein Wort, der Koran. Er ist überzeitlich und kann keiner Entwicklung, keiner Änderung unterworfen sein und werden. Dieses absolute Wort ist das, was sich mit dem Wort und Phänomen Islam umschreiben lässt: Der Islam, als Phänomen im Sinne der Gottergebenheit, gilt für alle Zeiten und alle Räume, und er ist als solcher keiner Entwicklung hinsichtlich größerer oder kleinerer Ergebenheit unterworfen ... Das dritte Absolute ist die Natur des Menschen selbst, nämlich, dass er so geschaffen ist, dass er von Natur aus auf diese Beziehung hin, d.h. die Ergebenheit Gott gegenüber, ausgerichtet ist.“<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Diese Bemerkung ist im Hinblick auf die Behauptung eines religiös neutralen Standpunkts äußerst interessant.

<sup>70</sup> Falaturi betont ebenso, wie die Religionen in sich geschlossene Denk- und Glaubenssysteme sind, die nicht identisch sein können. Man darf deshalb nicht ähnlich klingende Begriffe miteinander vergleichen, voneinander ableiten oder im Vergleich zu verstehen suchen, ohne zu berücksichtigen, dass jedes Phänomen im Gesamtsystem des jeweiligen Denkens eingebettet ist; vgl. *Im Gespräch*, S. 63-64.

<sup>71</sup> S. 61.

Es gibt im Islam keine Heilsgeschichte in dem Sinn, dass das Heil sich geschichtlich ausgestaltet.<sup>72</sup> Die Prophetengeschichte ist ein geschichtliches Ereignis, das sich wiederholt, ohne dass an seinem überzeitlichen Inhalt etwas geändert wird und ohne dass es sich im Sinne einer Steigerung des Heilsinhalts fortentwickelt. Damit ist gemeint, dass das Heil, das Absolute, über alles Historische gestellt wird. Das ist das primäre Anliegen des Koran: das was historisch erscheint, ist das Sekundäre. Das Historische bildet die Peripherie. Der Kern bildet das Absolute.<sup>73</sup> Darin sieht Falaturi die Besonderheit, die den Islam „gänzlich vom Judentum und Christentum wie auch von anderen Religionen unterscheidet.“<sup>74</sup>

Um die Beziehung Mensch – Gott zu beschreiben, ist zuerst von Gott zu sprechen. Gott ist ein unerreichbares Wesen jenseits aller Definitionen und Umschreibungen. Seinem Wirken nach aber ist er „in der Welt“ und im ganzen Universum inhärent. Er ist überall, immer präsent, immer wirkend, wenn auch dem Wesen nach unerreichbar. Sein Wille und sein Wirken begleiten alle Geschehnisse in der Schöpfung.<sup>75</sup> Vom Menschen ist zu sagen, dass er in seinem Wesen und Verhalten einem breiten Spektrum von unterschiedlichen Beziehungen zu Gott, zur Welt, zu den Mitmenschen und zu sich selbst untersteht.<sup>76</sup> Die Alleinverantwortung vor Allah im Islam rückt ihn als Individuum in den Vordergrund, jedoch ohne dass er seine Mitverantwortung als Mitglied der Gemeinschaft verliert.

<sup>72</sup> „Gottergebenheit (Islam) ist nämlich nicht etwas, was sich erst im Laufe der Zeit durch verschiedene Generationen und Völker und infolge mehrerer Offenbarungen sukzessive verwirklichen lässt, entweder ist man gottergeben oder nicht ... Weder das Ziel noch der Plan stehen in irgendeiner Beziehung zu der Zeit, weder in der Vorstellung noch in der Wirklichkeit. Sie sind in keinem herkömmlichen Sinne geschichtlich ... Man kann deshalb keinen Zweifel daran hegen, dass nicht die Demonstration einer geschichtlichen Abfolge der Gesandten und Propheten, sondern die Sache selbst, nämlich die Einheit der ungeschichtlichen Offenbarung ... im Vordergrund steht, ohne dass zwischen ihnen und ihren Offenbarungen irgendein Unterschied gemacht wird.“ Falaturi, zit. von Peter Antes, *Dialog oder doppelter Monolog*, in: *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident*, FS für A. Falaturi, hg. v. U. Tworuschka, Köln-Wien, 1991, S. 428.

<sup>73</sup> Kommentar JHB: Ob hier Falaturi nicht kantianisch spricht? Schon Lessing postulierte, dass die Vernunftwahrheiten höher stehen als zufällige Geschichtswahrheiten. Die Unterscheidung zwischen Schale und Kern kennzeichnet manche Hermeneutik der Bibel nach Kant.

<sup>74</sup> S. 63.

<sup>75</sup> S. 65 vgl. zum Ganzen in der vorliegenden Studie: Vierter Teil, 1. Kapitel: Gottesfrage.

<sup>76</sup> S. 66.

Die ontologische Gebundenheit an Gott ist in seinem Geschöpfsein zu sehen. Gott formt ihn und haucht ihm seinen Geist ein. Es ist allein der Mensch, dem von der Schöpfung her ein Teil des Göttlichen mit auf den Weg gegeben worden ist. „Dieses göttliche Element ist es, was das eingangs genannte, von Zeit und Raum unabhängige, Absolute im Menschen ausmacht.“<sup>77</sup> Hierin liegt der Grund, weshalb die geschaffene Natur des Menschen (*fitra*) per se auf die wahre Religion, nämlich auf die Gottergebenheit (*islam*) hin ausgerichtet ist.

Die ontologische Dimension wird durch die noetische ergänzt, durch die Belehrung von Seiten Allahs. Der ontologische Wert des Menschen besteht darin, dass er Gott zum Lehrer hat. Er ist damit gewürdigt, so dass sich die Engel auf Befehl Gottes vor ihm verbeugen müssen. Die ontologische und die noetische Beziehung zu Gott bilden die Grundstruktur des menschlichen Wesens.<sup>78</sup> Dass der Mensch die göttliche Belehrung direkt empfängt, erhebt ihn in seinem Rang zu einem Gesprächspartner Gottes. Er soll die Botschaft anderen Menschen bringen. In einem solchen Menschen, der die tiefe Beziehung zu Gott pflegt, werden die von der Schöpfung her mitgegebenen Möglichkeiten Wirklichkeit. Er wird zum *khalif*, zum Vertreter Gottes auf Erden. Jeder Mensch ist von der Schöpfung her so strukturiert, dass er diesen Rang erreichen kann. *Khalif* sein ist jedoch nicht das vom Christentum her Bekannte, nämlich Abbild Gottes zu sein. „Diese Beschaffenheit, nämlich, dass der Mensch Abbild Gottes ist, meidet der Islam aufgrund seiner Auffassung von der Unerreichbarkeit Gottes.“<sup>79</sup>

Der Mensch ist verpflichtet und beauftragt, unter Aufrechterhaltung seiner Verbindung mit Gott alle potentiellen Vorteile, die Gott ihm auf diesem Weg gewährt, auszuschöpfen, ohne der Schöpfung und seinem Mitmenschen Schaden zuzufügen. Zur Charakterisierung des Menschen gehört die Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit der Welt, in der Bestrebung, einen seelischen und körperlichen Ausgleich zwischen positiven und negativen Auswirkungen zu erreichen, zum Wesen des Menschen gehört. Er soll sich anstrengen, einen Ausgleich zwischen göttlichen und teuflischen Kräften im Sinn eines Ausgerichtetseins auf Gott zu erreichen. So ziehen göttliche und teuflische Kräfte am Menschen.<sup>80</sup> Er kann sich aber für den Weg zu Gott entscheiden gemäß der *fitra* in ihm.<sup>81</sup> „Der so beschaffene und erschaffene Mensch ist seinem Wesen nach eine Stätte

<sup>77</sup> Gemeint ist die *fitra*.

<sup>78</sup> S. 68. Vgl. Bouman, *Gott und Mensch*, S. 97.

<sup>79</sup> S. 68.

<sup>80</sup> *fitra* contra *nafs*.

<sup>81</sup> S. 71. Der Islam kennt das *posse non peccare* auch für den Menschen *post lapsum*.

von Auseinandersetzung entgegengesetzter Kräfte. Je nach dem, zugunsten welcher Seite sich diese Auseinandersetzungen entscheiden, resultiert daraus, ob der Mensch als Gott gehorsames oder ungehorsames Wesen zu typisieren ist. Es gibt kein Wesen in der Schöpfung, das sich gegen Gott stellen und ihn sogar negieren kann als allein der Mensch. Er kann durch Abwendung von Gott in die niedrigsten Stufen verfallen oder durch Zuwendung zu ihm die höchsten erreichen.<sup>82</sup>

Unter der Belastung, von divergierenden Kräften beeinflusst zu werden, hat es der Mensch nicht leicht, in die Richtung dessen zu gehen, wofür er erschaffen wurde. Er ist auf göttliche Hilfe angewiesen. So der Mensch sich verpflichtet, sich ganz Gott zu ergeben, verpflichtet Gott sich seinerseits, ihm mit seiner Gnade beizustehen, damit er seine, ihn umschließenden, fast schicksalhaft gegebenen Schwierigkeiten überwinden kann.<sup>83</sup>

Der Mensch wird nicht nur als Einzelwesen betrachtet. Er gehört immer zur *umma*. Die Gemeinschaft, die aus einzelnen Menschen besteht, hat gegenüber dem Einzelnen einen eigenen Status, verbunden mit Rechten und Pflichten. Der Mensch gilt als zwei Personen: Als Individuum und als eine die Gemeinschaft repräsentierende Person.<sup>84</sup> Was er tut, repräsentiert die Gemeinschaft. Der außerordentlich hohe Rang der Gemeinschaft wird darin gesehen, dass Gott ihre Rechte als eigene Rechte, als Gottesrechte sieht.<sup>85</sup> Dadurch wird Gott gleichzeitig Partner der Gemeinschaft. Das bedeutet eine Identifizierung des göttlichen Wirkens und des Wirkens der *umma* und das Präsentsein Gottes in der *umma*. Hierzu gehören alle Eigentums- und Strafrechtsangelegenheiten.<sup>86</sup> Das gilt nur für die *umma*, die im Rahmen der genannten Absoluten<sup>87</sup> agiert, nicht für jede islamische Gemeinschaft.<sup>88</sup>

Das ideale Gott-Mensch-Verhältnis ist im Verhältnis *rabb* zum *ʿabd* zu sehen. Dabei ist unter dem *rabb* derjenige zu verstehen, der für jemanden sorgt und der jemanden erzieht. Gott ist in jeder Hinsicht um sein Geschöpf besorgt durch sein mannigfaches Wirken in der Welt.<sup>89</sup> Der *ʿabd*

<sup>82</sup> S. 72.

<sup>83</sup> S. 73-74. Gnade wird hier als Assistenz oder Beistand verstanden (JHB).

<sup>84</sup> S. 78.

<sup>85</sup> Sure 3, 110.

<sup>86</sup> Die sog. *šarīʿa* gehört theologisch zum Islam.

<sup>87</sup> S. 63. Gott ist absolut; der Koran ist absolut; die Natur dem Menschen ist absolut (*fitra*).

<sup>88</sup> Hier tut sich ein Spannungsfeld zwischen muslimischen Gemeinschaften auf, wie eine Spannung zur westlichen Gesellschaft.

<sup>89</sup> S. 80-81.

(Sklave/Knecht) auf der anderen Seite ist derjenige, der so von Gott umsorgt ist und sich deshalb an den *rabb* ausliefert. Falaturi wendet sich gegen die Polemik, dass damit ein schreckliches Herr-Sklave-Verhältnis gemeint ist und kritisiert gleichzeitig ein Phänomen der abendländischen Kultur, dass darin besteht, sogar Gott zu entschuldigen und den Menschen aus seiner Sklaverei zu befreien, um die Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott aufrechtzuerhalten.<sup>90</sup>

Dagegen ist zu sagen: Wo der göttliche Wille wirkt und der menschliche Wille den göttlichen Willen wirken lässt, da ist das ideale Bild des Gott-Mensch-Verhältnisses zu sehen.<sup>91</sup> Wenn der freie Mensch entsprechend der göttlichen Anlage (*fiṭra*) in sich handelt, stimmt in diesem Moment sein Wille mit dem göttlichen überein. Einen Konflikt gibt es nur, wenn er der *fiṭra* zuwiderhandelt. Dann gerät sein Wille in Konflikt mit dem göttlichen Willen. Ein echtes, ideales Verhältnis besteht dort, wo der Mensch (*ʿabd*) auf jeder Ebene diese Beziehung wahrnimmt. „Nur das Herz meines *ʿabd* kann mich beherbergen.“<sup>92</sup> So zitiert Falaturi ein Wort der islamischen Mystik.

---

<sup>90</sup> S. 81.

<sup>91</sup> S. 82.

<sup>92</sup> S. 83.

## Kapitel 5 SOTERIOLOGIE

### 1. Johan Bouman

Die Frage nach dem Heil des Menschen ist für Bouman zentral. Immer wieder thematisiert er im Gegenüber zum Islam die Fragen von Sünde, Heil und Versöhnung des Menschen mit Gott. Ausführlich hat er sich in seiner Studie *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah* mit der Soteriologie beschäftigt. Weitere Einsicht in seine Überlegungen bieten verschiedene Aufsätze und seine Augustinusstudien, speziell das Kapitel über den Pelagianismus.

#### 1.1. *Sünde und Versöhnung im Alten Testament*

„Es liegt in der Natur der Sache, dass eine lebendige Religion primär Zeugnis ablegen muss von der Quelle, aus der ihr Heil sprudelt.“<sup>1</sup>

Bouman geht im 6. Kapitel zunächst auf den alttestamentlichen Befund zum Thema Sünde ein.<sup>2</sup> Er beginnt mit Gen 1-11. Der Duktus der Erzählung von Gen 3 macht deutlich, dass Sünde nicht zu Gottes Schöpfung gehört. Die Sünde ist vielmehr in das Miteinander von Schöpfung und Nähe Gottes eingebrochen als eine dämonische Urkraft aus Tiefen, die dem Menschen verschlossen sind. Die Sünde kommt aus einer unheimlichen Tiefe, trägt das Merkmal des Schauerhaften und Numinosen, gehört aber dennoch zu einem Bereich, mit dem der Mensch sich verbunden fühlt, dessen Sprache er versteht.<sup>3</sup> Dabei zeigt sich die Sünde als vernünftig begründbar, denn sie gibt den Anschein, den Menschen klug zu machen. Das Überschreiten des göttlichen Verbots wird als Erweiterung des Heils suggeriert („sein wie Gott“) und nicht als Verlust des Heils. Es ist diese Einflüsterung, die den Menschen zum Aggressor macht, der sein Gebiet über die Grenzen erweitern will, die Gott ihm gegeben hat. Sünde entfaltet sich als Abwesenheit von Ehrfurcht vor dem Nächsten und vor Gott. Letztlich wird der Zweifel gesät, dass Gottes Gebote und Verbo-

---

<sup>1</sup> Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 148.

<sup>2</sup> S. 149-169.

<sup>3</sup> S. 151.



te das Heil des Menschen fördern und der Wahn eingeflüstert, dass der Mensch aus eigener Autorität besser wisse, was gut für ihn ist.<sup>4</sup>

Die Sünde ist gemäß der Bibel des Alten Testaments „keine einfache, schlichte und unkomplizierte Tat. Sie ist zwar eigene Schuld, aber nicht ohne die Komponente einer den Menschen überfallenden Macht.“<sup>5</sup> Die Sünde enthüllt den Menschen als denjenigen, der mit der ihm verliehenen Freiheit nicht umgehen kann und der an den Tiefen der Liebe Gottes scheitert. Die schicksalshaften Folgen werden gesehen im Verlust des Paradieses und in der Degradierung zu einem Unheilszustand. Die fundamentale Einheit von Gott und Mensch wird zerrüttet durch die sündige Usurpation von Seiten des Menschen. Darauf werden Mann und Frau einander entfremdet und Leben und Schöpfung im Allgemeinen gestört. Der Ackerboden, auf den der Mensch existentiell angewiesen ist, wird verflucht. Statt leichtem Ertrag wird dem Menschen der Kampf gegen Dornen und Unkraut aufgebürdet. Diese Last muss der Mensch tragen, bis er zur Erde zurückkehrt.<sup>6</sup> Auf die Sünde erfolgt die Hingabe in die Sterblichkeit. In diesem Sinn ist der Tod der Sold der Sünde.<sup>7</sup> Von einem Verlust der Ebenbildlichkeit kann zwar nicht gesprochen werden, aber von einer schweren Störung derselben.<sup>8</sup>

Das Alte Testament entfaltet zwar keine Lehre von der Erbsünde. Statt eine Dogmatik zu entwickeln werden Situationen von konkreten Menschen erzählt im Verhältnis zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott. Davon handelt die Urgeschichte der Menschheit nach Adam. In den Entscheidungen, die der Mensch trifft, wird deutlich, wie tiefgreifend der Sündenfall des ersten Menschen die Verhältnisse gestört hat. Die Grundmotive der ersten Sünde wiederholen sich nur in veränderten Formen. Bouman geht auf die Urgeschichte der Genesis näher ein und stellt zusammenfassend fest, dass das stetige Anwachsen der Sünde in einer Katastrophe endet, die der Erzähler als noch nicht beendet ansieht: in der heillosen Verwirrung der Sprache als Ursache der Entfremdung unter den Menschen. Doch zugleich wird ein Neuanfang gezeichnet, indem Gott Abraham erwählt. Der Neuansatz Gottes mit Abraham bedingt jedoch seinen Auszug aus dem Vaterhaus.

Der Sündenbegriff erfährt im weiteren Verlauf des Alten Testaments eine Erweiterung und Präzisierung. Im Buch Exodus wird die Sünde als Bundesbruch offenbar, als das Volk sich dem goldenen Stierbild zuwendet,

---

<sup>4</sup> S. 152.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> S. 155.

<sup>7</sup> Röm 6, 23.

<sup>8</sup> S. 156.

um bei ihm Hilfe für den Weg durch die Wüste zu suchen. Sünde wird in den Gesetzen als ‚Verfehlung der Rechtsnorm‘ bezeichnet, ebenso als ‚Rebellion‘. Die moralische und religiöse Seite der Sünde wird gleichermaßen betont. Dabei werden Begriffe für Sünden im profanen und religiösen Bereich verwendet.<sup>9</sup> JHWH ist der absolute Herr über alle Lebensgebiete. Er hat seinem Volk seinen Willen kundgetan und ihm auferlegt, unter allen Umständen gehorsam zu sein.<sup>10</sup> Unter JHWH leben heißt für das Volk, in einer von Gott gewollten und offenbarten Ordnung zu leben. In solcher Ordnung kann das beabsichtigte Heil wirksam und sichtbar werden. Sünde ist demnach die Zerstörung der gottgewollten Ordnung.

Bouman geht in der Folge auf einige Schriftpropheten ein, um festzustellen, dass Sünde je nach Situation eher im kultischen Verstoß (Verehrung von Baal) oder in der Sünde gegen den Menschen gesehen wird. Bei Jesaja wird die Sünde mit der unantastbaren Heiligkeit Jahwes konfrontiert.<sup>11</sup> Bei Jeremia führt die Sünde zur Zerstörung des Tempels, als Folge des Verlustes der Heiligkeit des Tempels durch sündiges Handeln.

Zusammenfassend stellt Bouman fest: Im Alten Testament tritt die Sünde jeweils unter anderen Umständen in anderen Gestalten auf den Plan. Das Gemeinsame dieser unterschiedlichen Aktualisierungen ist in der Antithese zur Grundeinheitlichkeit der Offenbarung in der Tora zu sehen. Gott hat seinen Bund mit dem Volk geschlossen, sodass in der Gemeinschaft mit Gott das Heil des Menschen liegt, das sich mittels des in der Tora festgelegten Willens Gottes verwirklicht. Aber der Mensch verweigert sich in unerklärlicher Weise diesem Willen Gottes zur Gemeinschaft immer wieder.

Im 7. Kapitel der gleichen Studie geht Bouman unter dem Titel *Der einzige Gott und die Versöhnung im Alten Testament* ausführlich der Antwort Gottes auf die menschliche Sünde nach.<sup>12</sup>

Als Tatsache ist festzustellen, dass Sünde nicht bestehen kann vor Gottes Angesicht. Im Übrigen jedoch hat Gott keine für alle Zeiten und Situationen gültige eindeutige Antwort auf die Sünde gegeben. Obwohl die Antworten in einem Zusammenhang zueinander stehen, haben sie mehrere Aspekt und Komponenten. So zeigt etwa die Noahgeschichte, dass Gott den Gerechten rettet und in seiner distributiven Gerechtigkeit die Bösen umkommen lässt. In der Pharaogeschichte ist die Angelegenheit etwas komplizierter. Zum einen wird der Pharao mit seiner Armee im

<sup>9</sup> Hebr. *’awen; chatta; pescha*.

<sup>10</sup> S. 163.

<sup>11</sup> S. 165-166.

<sup>12</sup> S. 187-204.

Meer versenkt, weil er sich weigerte, die Kinder Israels aus der Sklaverei zu entlassen und damit JHWH als Gott anzuerkennen. Gleichzeitig wird gesagt, dass JHWH das Herz des Pharao verstockte, damit seine Macht und seine Führung in der Geschichte Israels verherrlicht werden. Dennoch bleibt auch diese Komponente fest „in der Struktur der distributiven, dichotomen Gerechtigkeit eingerahmt.“<sup>13</sup>

Wir finden im Alten Testament einen durchlaufenden Glaubensstrang und ein Vertrauen auf die Zuverlässigkeit und Unwandelbarkeit des Heilswillens des Gottes Israels.<sup>14</sup> So vertraut der bedrängte Fromme auf Gott, den Richter, der ihm Gerechtigkeit gegenüber den Frevlern verschaffen wird. Gerechtigkeit und Heil gehören zusammen. Gerechtigkeit ist kein statischer Begriff, sondern alles göttliche Handeln, das in das Leben Israels eingreift. Die positive Seite ist die Aufrechterhaltung, respektive Wiederherstellung des Rechts und die negative Seite die Verurteilung und der Untergang des Bösen. So wird die von Gott gewollte Ordnung erhalten.<sup>15</sup> Das Hervorheben der Gerechtigkeit steht für den tödlichen Ernst der Sünde, denn wie die Sünde Mensch und Gemeinschaft zerstört, so zerstört der Zorn Gottes, der von der Gerechtigkeit ausgeht, den Übeltäter. Das wird weithin in der Tora festgehalten. Man denke an Lev 20. Andererseits hat dieser tödliche Ernst der Sünde einen Gegenpol auf der menschlichen Seite. Es zeigt sich dabei, dass der Mensch von sich aus nicht genügend Abwehrkraft gegen das Böse hat.<sup>16</sup>

Hier kommt eine andere Komponente des göttlichen Handelns zum Vorschein. Man könnte sie als ein gnädiges Entgegenkommen Gottes auf den sündigen Menschen zu bezeichnen. Das wird im Kultus deutlich, speziell in den Sühnehandlungen<sup>17</sup> am Altar. Der Kultus wird dem Volk von Gott gegeben zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit JHWH im Bund. Als solcher ist der Kultus Gottes Werk.<sup>18</sup> Der Mensch empfängt Sühne und kann sie nicht aktiv herbeiführen. Bouman geht die verschiedenen Aspekte des Tempelkultus, speziell des Sühnedienstes und des Jom Kippur durch und stellt fest, dass der Tempelkultus den Ernst der Sünde nicht zurücknimmt, weil auch dort das Gesetz ‚Leben für Leben‘ gilt. Gegen die Gefahr eines falschen Automatismus des Opferkultes wird das Volk vor dem Jom Kippur zum Fasten und Beten angeleitet. Der Jom

<sup>13</sup> S. 188.

<sup>14</sup> S. 189.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> S. 191.

<sup>17</sup> Ausführungen zu Sühne im AT auch Bouman, *Gibt es echte Versöhnung im Islam?*, Teil I, S. 7-8.

<sup>18</sup> S. 195.

Kippur wird auch nach der Zerstörung des Tempels im Judentum gefeiert. Dabei gilt das Studium der Opfertexte als Ersatz für die Darbringung des Opfers, das ohne Altar nicht mehr möglich ist, aber für die Zeit des Messias wieder erwartet wird. Wer sich bekehrt und seine Sünden bekennt, erfährt am Jom Kippur Sühne.

Bereits die Propheten haben dem Volk zu verstehen gegeben, dass es nicht um die Menge der Schlachtopfer geht, sondern um das Meiden des Bösen und das Tun des Guten.<sup>19</sup> Wahre Reinigung geschieht in der Umkehr. Dabei wird die Opfertradition nicht aufgehoben, einzig noch einmal betont, dass Sühne in Gottes Willen begründet ist und gehorsames Leben im Bund eine wichtige Voraussetzung ist. Im Exil wird dieser Wille Gottes zur Sühne betont: „Ich, ich tilge eure Missetaten um meinetwillen“ (Jes 43, 25). Sühne, Vergebung, Reinigung, Wiederherstellung des Volkes sind das Werk JHWHs.

Bei den Rabbinen haben Gebet, Umkehr und Barmherzigkeit die Wirkung, das Böse abzuwehren. Dem Leiden des Gerechten wird sühnende Wirkung zugesprochen. Schließlich bringt der Tod die Sühne für alle Sünden.<sup>20</sup> In Blick kommt auch der Aspekt der Fürbitte, um für andere Sühne zu leisten. Das ist bereits in der Mosegeschichte (Ex 32 und Dtn 9) angelegt, wo Mose unter großem stellvertretenden Leiden Fürbitte für das Volk leistet. Bei ihm ist bereits der Gedanke der stellvertretenden Verfluchung sichtbar: er bittet Gott, ihn aus seinem Buch zu streichen, wenn er dafür das Volk verschonen würde. Die tiefste Erfahrung des stellvertretenden Leidens wird dann in Jes 53 vom leidenden Gottesknecht ausgesagt. Sein Leiden wirkt sich auf Israel, aber auch auf die Völkerwelt aus. Hier wird eine neue Gestalt sichtbar. „Auf dem Boden der göttlichen Gerechtigkeit haben sich sowohl Jahwes heiliges Gericht, wie auch sein gnädiges Heil offenbart.“<sup>21</sup> Der Unschuldige schafft im Leiden bis in den Tod Sühne für die vielen. Es gibt keinen Weg, der direkter in das Neue Testament überleitet.

### 1.2. Sünde und Versöhnung im Neuen Testament

Das Neue Testament setzt die Tradition des Alten Testaments und des Judentums fort, wenn es von der Sünde spricht. Als vornehmstes Gebot gilt auch für Jesus das *Shema Israel*.<sup>22</sup> Der Verstoß gegen dieses Gebot ist die schwerste Sünde. Das Hauptgebot ist die Liebe zu Gott. Gewarnt werden auch die Christen, sich mit Götzen einzulassen (1 Kor).

<sup>19</sup> S. 198. Jes 1, 10-20.

<sup>20</sup> S. 199.

<sup>21</sup> S. 204.

<sup>22</sup> Mk 12, 29 par; 1 Joh 4, 7-21; 5, 21.

Denselben Duktus findet sich bei Paulus in Röm 1, wo er alle Menschen der Gottlosigkeit und des Ungerechtigkeits anklagt. Diese und andere Texte lassen darauf schließen, dass das neutestamentliche Verständnis der Sünde im Wesentlichen mit dem Alten Testament und dem Judentum übereinstimmt. Es kommt jedoch noch eine neue Sicht hinzu. Speziell bei Paulus in Röm 5-8 wird die Übermacht der Sünde zum Ausdruck gebracht, der jede Generation seit Adam jedes Mal von neuem erlegen ist.<sup>23</sup> Die Sünde ist wie der Tod eine den Menschen bedrohende Übermacht, die den Menschen beherrscht. Auch die Tora konnte daran nichts ändern, weil sie auf Seiten des Menschen auf Ohnmacht stieß. Das zeigt die Geschichte des Volkes Israels. So offenbart gerade die Tora die destruktive Übermacht der Sünde im Menschen. „Keine Stimme im Alten Testament und Judentum hat diese Radikalität überboten.“<sup>24</sup>

Das Christusgeschehen macht die Tiefe der Sünde erst recht deutlich, haben doch Juden und Heiden den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt.<sup>25</sup> Die Menschen in ihrer Sünde haben das ihnen in Jesus Christus angebotene Heil in den Tod geschickt. Das klingt auch in den Evangelien durch als Klage, etwa wenn in Mt 21, 42 aus Ps 118, 22f. zitiert wird: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.“ So ist die ganze Struktur der Evangelien ein unaufhaltsames Sich-zu-Bewegen auf die Kreuzigung Jesu hin, auf die totale Ablehnung dieses Messias. Sünde ist damit nicht nur Aufstand gegen Gott als Herrn, sondern auch Ablehnung seines Heils.

Die Gerechtigkeit Gottes wird zunächst in ihrer distributiven und dichotomen Auswirkung ernst genommen. Das zeigen verschiedene Texte der synoptischen Evangelien, wie die Gleichnisse vom jüngsten Gericht, in denen es zur Trennung von Gerechten und Ungerechten kommt. Die Entscheidung über Leben oder Tod wird an dem Glauben gemessen, der Jesus entgegengebracht wurde. Ein anderes Mal wird geurteilt, wie Menschen sich gegenüber ihren Nächsten verhalten haben. Dass es eine Tren-

<sup>23</sup> S. 170. „Der Mensch steht vor Gott da als ein nichtiges, vergängliches, sündiges und sterbliches Wesen.“ Bouman, *Zwischen Judentum und Christentum*, S. 58-60.

<sup>24</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 171. Vgl. Bouman, *Zwischen Judentum und Christentum*, S. 61-65, wo er ausführlich auf Röm 5-8 eingeht. „Da finden wir den Schicksalstext, der islamisches und christliches Denken voneinander trennt.“ Bouman kritisiert auf S. 62 die Entwicklung einer ‚Erbsündenlehre‘ in der Dogmatik. „Das Menschsein als ein Leben und als ein Verhaftetsein in Sünde und Tod wird erst von Christus her gesehen, und deshalb kann eine Erbsündenlehre ohne Christus nicht aufgestellt werden.“

<sup>25</sup> 1 Kor 2, 8.

nung gibt zwischen Geretteten und Verlorenen, wird auch von Paulus erwähnt, wenn er in 2 Kor 4, 3 schreibt: „Unser Evangelium ist verhüllt bei denen, die verloren gehen.“ Das Johannesevangelium kennt ebenfalls eine solche Trennung zwischen denen, die an den Sohn glauben und jenen, die nicht an ihn glauben und damit bereits gerichtet sind.<sup>26</sup> Von einer schroffen distributiven und dichotomen Gerechtigkeit will Bouman jedoch in diesem Zusammenhang nicht sprechen, allerdings meint er, dass auch im neutestamentlichen Kerygma „die Grundstruktur der Gerechtigkeit in dem Sinne beibehalten wurde, dass die Sünde und der Sünder vor Gott nicht bestehen können, sondern verurteilt werden müssen.“<sup>27</sup>

Diese Grundstruktur wird wie im Alten Testament durch andere Komponenten modifiziert. So fließt auch der Gedanke des Opferkultes, der Sühnewirkung in das Neue Testament ein. Bouman geht auf das Thema der Versöhnung des Menschen durch Gottes Handeln ein und verweist besonders auf den Hebräerbrief, dessen Anliegen darin besteht, die Heilstat Gottes in Jesus so darzustellen, dass Jesus als der wahre Hohepriester durch die Hingabe seines Lebens den Weg ins Heiligtum für das Volk öffnet. Inkarnation und Kreuzestod werden verschränkt. Der ganz Mensch gewordene Sohn bringt sich selbst zum Opfer (ἁπαξ).<sup>28</sup> Hier wird festgehalten, dass es keine Sühne ohne Blutvergießen gibt. Alles geschieht nach dem Willen Gottes, der das handelnde Subjekt ist, der am Ende der Tage geredet hat durch seinen Sohn.<sup>29</sup> Gott schafft Sühne und rettet somit den Menschen aus der Macht der Sünde.

Bouman verweist auf den Apostel Paulus.<sup>30</sup> Er zählt fünf Bilder auf, mit denen Paulus die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu deutet.<sup>31</sup> Besonders das Bild der Versöhnung impliziert, dass Trennung und Entfremdung aufgrund von Sünde und Feindschaft durch den Kreuzestod

<sup>26</sup> S. 206. Joh 3, 18-19.

<sup>27</sup> S. 206.

<sup>28</sup> Hebr 9, 28: οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἁπαξ προσενηχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας.

<sup>29</sup> Hebr 1, 2.

<sup>30</sup> Bouman zählt auch die sog. Deuteropaulinen zum Corpus Paulinum. Die Frage der Pseudepigraphien gilt in der deutschsprachigen Theologie meist als geklärt. In der angelsächsischen Theologie wird damit unterschiedlich umgegangen. Diese Frage ist hier jedoch nicht von Interesse. Zu Paulus auch ausführlich Bouman, *Zwischen Judentum und Christentum II*, S. 57-68.

<sup>31</sup> Christus als Passah (1 Kor 5, 7); Hingabe Christi als Gabe und Opfer für Gott (Eph 5, 2); Christus als Hilasterion, Deckplatte der Lade im Allerheiligsten (Röm 3, 25); Versöhnung Gottes mit den Menschen (2 Kor 5, 18-20 u.a.); Rechtfertigung (Röm 5, 9f par).

Christi aufgehoben sind.<sup>32</sup> Dabei ist klar, dass hier nicht etwas stattfindet, das nachträglich von Gott gutgeheißen wird. Vielmehr handelt Gott selbst im Kreuzestod Jesu und versöhnt die Menschen mit sich. Die Botschaft von der Rechtfertigung zeigt, dass Gerechtigkeit nicht einfach ein Attribut Gottes ist, sondern seine Aktivität, die als gerechtes Handeln zugleich Rettung und Befreiung ist.<sup>33</sup> Für Bouman ist Röm 5, 8-10 zentral. Was Paulus dort sagt, ist Erfüllung des Alten Testaments in erhöhter Form.<sup>34</sup> „Als wir noch Feinde waren ...“ hat Gott uns mit sich versöhnt. Hier tut sich ein gravierender Unterschied zwischen Christentum und Islam auf.<sup>35</sup> Weiter wird durch Paulus die Stellvertretung des Opfers Christi betont.<sup>36</sup> Der Gerechte wird zur Sünde gemacht, damit die Sünder in ihm zur Gerechtigkeit Gottes werden.<sup>37</sup> So werden die Sünde und der Sünder vernichtet am Kreuz. Angesichts des Kreuzes kann der Mensch als Sünder nicht mehr weiterleben. Gleichzeitig gilt: Angesichts des Kreuzes darf der gerechtfertigte Mensch leben.

Im Johannesevangelium wird die alttestamentliche Traditionskette fortgeführt etwa in Joh 1, 29, einem Wort, das sich auf Jes 53, 6-7 bezieht. Dass Gott auch hier der Handelnde ist, begegnet dem Leser auf Schritt und Tritt im Johannesevangelium. Aus den synoptischen Evangelien führt Bouman speziell Mk 10, 45 par an und vertieft den Gedanken des Lösegelds auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Dazu kommen die Abendmahlstexte, die zwar nicht einheitlich überliefert sind, jedoch eine Parallelisierung zu Jes 53 erkennen lassen. Selbst bei den Lösegeld-Worten wird deutlich, dass Gott nicht auf die Zahlung wartet, sondern wie immer im Christusgeschehen handelnd auftritt.<sup>38</sup>

Als Zusammenfassung des Gedankengangs sollen Worte Boumans zitiert werden: „Hier wird das Mysterium des Evangeliums geschaut: Opfer und Tod des gerechten Dieners bedeuten Vergebung und Leben für

---

<sup>32</sup> S. 214.

<sup>33</sup> S. 217. Zum Menschen als gerechtfertigten Sünder bei Paulus, siehe Bouman, *Zwischen Judentum und Christentum*, S. 65-68. Bouman erweist sich hier als reformierter Theologie: „Der menschliche Weg kann nur der Weg des Glaubens sein ... Es ist der Weg, den Gott den Menschen bereitet hat.“ S. 67.

<sup>34</sup> Bouman, *Versöhnung* 2, S. 3.

<sup>35</sup> Bouman, *Vergebung* 2, S. 14.

<sup>36</sup> Bouman, *Zwischen Judentum und Christentum*, S. 64. „Der Tod Christi ist wesentlich Sühne ... In seiner erlösenden Selbsterniedrigung will Christus der Mensch für alle sein.“

<sup>37</sup> 2 Kor 5, 21.

<sup>38</sup> S. 223.

die Sünder, ein Mysterium, das man nicht begreifen, sondern nur als Geheimnis des Glaubens staunend zu erfassen versuchen kann.“<sup>39</sup>

### 1.3. Sünde und Heil im Koran

Wird sich diese Traditionskette auch im Koran verfolgen lassen? Wir stellen zunächst dar, was Bouman zum Aspekt der Sünde im Koran schreibt. Auch dessen Verkündigung setzt sich mit dem sündhaften Verhalten der Menschen auseinander. Sowohl Mohammed wie auch seine prophetischen Vorgänger werden samt ihren Völkern mit der Tatkraft der Sünde konfrontiert.<sup>40</sup> Der Koran benutzt die Wurzel *kht* mit der Grundbedeutung ‚einen Fehler machen‘, ‚das Ziel verpassen‘. *Khati’a*<sup>41</sup> ist demzufolge eine begangene Sünde. Dazu kommt auch der Begriff *dhanb* (Plural: *dhunub*) im Sinn von Missetat, Verbrechen, Ungehorsam. Ähnlich auch *ithm*, oft für schwere, vorsätzliche Sünden und Verfehlungen. In Sure 14, 10 ist *dhunub* der Unglaube an den einzigen Gott und Schöpfer. Der Koran unterscheidet verschiedene Schweregrade von Sünden: Leichte Verfehlungen<sup>42</sup>, schwere Sünden<sup>43</sup> und wirklich sündhafte Verbrechen *kufr*. Als *kufr* wird der Unglaube gegen die prophetische Verkündigung und *širk* bezeichnet.<sup>44</sup>

Auch der Koran berichtet ausführlich über die Adamsgeschichte.<sup>45</sup> Dabei stellt der Leser einerseits eine Verwandtschaft zur Genesiserzählung fest. An beiden Orten ist der tiefe Grund der Sünde der menschliche Ungehorsam gegen das Verbot bzw. Gebot Gottes. Der Koran führt die Sünde auf eine Einflüsterung Satans zurück.<sup>46</sup> Man findet hier gewisse Anklänge an die christliche Sage *Leben Adams und Evas*.<sup>47</sup> Der Hochmut ist dort wie im Koran die tiefgründige Quelle der Sünde. In der Bezeichnung des verbotenen Baumes gehen Bibel und Koran unterschiedliche Wege. Dieser Unterschied hat in der Folge auch eine unterschiedliche Interpretation der Sünde geprägt. Der Baum war von Allah verboten

<sup>39</sup> S. 226.

<sup>40</sup> Wort vom Kreuz, S. 173.

<sup>41</sup> Handwörterbuch des Islam, S. 307ff.

<sup>42</sup> Sure 53, 32.

<sup>43</sup> Sure 42, 37.

<sup>44</sup> Sure 4, 48.

<sup>45</sup> Siehe oben 4.1.2. und 4.1.3. Sure 15, 28-33; 7, 14ff; 17, 62ff. Interessant in diesem Zusammenhang: H. Kohlbrugge, *Der einsame Gott des Islam*, spez. der Aufsatz dieser holländischen, reformierten Islamwissenschaftlerin: *Adam in der Bibel und im Koran*, S. 201-219. Ebenfalls veröffentlicht im Orientdienst 1981.

<sup>46</sup> Sure 7, 20 und 20, 120.

<sup>47</sup> [http://de.wikipedia.org/wiki/Leben\\_Adams\\_und\\_Evas](http://de.wikipedia.org/wiki/Leben_Adams_und_Evas) (1.2.12).



worden, damit der Mensch nicht zum Engel und damit ewig werde. Gemäß dem Koran hat Adam seine Hand nach dem ewigen Leben ausgestreckt.<sup>48</sup> Im Ganzen wird ein unterschiedliches Menschen- und Sündenverständnis sichtbar. In der Genesiserzählung verleiht Gott dem Menschen eine beherrschende Macht über die Schöpfung.<sup>49</sup> In seiner sündigen Tat reißt der Mensch diese Vollmacht so an sich, dass er selbst über Gut und Böse entscheiden will. Gott lässt den Menschen in der Folge mit dieser sündigen Macht leben. Nur das ewige Leben wird ihm versagt.

Anders der Koran: Allah teilt seine Macht nicht mit dem Menschen. Der Koran eröffnet dem Menschen nicht die Möglichkeit, sich eine Gottähnlichkeit zu verschaffen. Stattdessen ist ihm die Versuchung belassen, das ewige Leben zu ergreifen. Das hat nicht die gleichen Folgen für den Menschen. Allah behält sich die Entscheidung über ein ewiges Leben des Menschen vor. Die Macht der Sünde im Koran hat nicht die dämonische Tiefe erlangt wie in der Bibel.<sup>50</sup> Dementsprechend sind die Folgen der Sünde nicht derart verheerend. Es folgt zwar auch die Vertreibung aus dem Paradies. Feindschaft wird zwischen Iblīs und Mensch gesetzt. Im Übrigen jedoch kann Adam sagen: „Wir haben uns selbst Unrecht getan.“<sup>51</sup> Andere Aspekte des Fluches bleiben unerwähnt, z.B. Zerrüttung der Beziehung Mann – Frau und Entfremdung zur Schöpfung. Die Schöpfung ist von der Sünde des Menschen gänzlich unberührt. Sie bleibt vollkommenes Zeichen für die Allmacht Gottes, an welcher der Mensch Allah erkennen kann. Es kann festgestellt werden, dass die Sünde nach koranischer Lehre weniger tief greifende Folgen hat als nach biblischer Lehre.

Der Koran kennt eine Buße Adams.<sup>52</sup> Alles konzentriert sich jedoch auf die in der weiteren Geschichte offenbar werdende Macht Allahs und die Antwort des Menschen. Ihm werden zwei Möglichkeiten vor Augen gestellt. In Sure 2, 38-39 erfolgt die Verheißung Allahs für eine zukünftige Rechtleitung auf der Erde. Wer ihr folgt, wird nicht traurig sein. Wer ihr allerdings widerstrebt, wird ein Insasse der Hölle. Hier wird die Lehre aus Adams Sünde für die ganze Menschheit gezogen.<sup>53</sup> Die Verheißung der

<sup>48</sup> *Wort vom Kreuz*, S. 176. Der Koran hat hier Gen 3, 5 und 3, 22 vermischt.

<sup>49</sup> Namensgebung: Gen 2, 19.

<sup>50</sup> S. 177.

<sup>51</sup> Sure 7, 23-25

<sup>52</sup> 20, 115-123 noch ohne Buße (mekk.), später in 7, 23 (med.) Bußgebet. Gott führt Adam zur Buße; vgl. jüd. Tradition: Gen. R. 21, 6 zu Gen. 3, 22: „das lehrt, dass Gott Adam die Pforte der Buße öffnete.“ Vgl. Bouman, S. 179.

<sup>53</sup> Sure 7, 26-33. Dringende Warnung, sich vor der Sünde zu hüten. In der Mitte steht die Warnung vor *širk*.

Rechtleitung durch Allah begleitet alle Generationen. Es gibt keine Erbsünde, somit steht jede Generation selbständig dem göttlichen Willen und Befehl gegenüber.<sup>54</sup> Es gibt auch keine sich steigernde Sündenwirklichkeit in der Menschheitsgeschichte, wie sie etwa in Gen 1-11 erzählt wird. Die Verbindungen in der Gesamtgeschichte sind im Übrigen weniger zeitgebunden horizontal als vielmehr vertikal.

Das Unwesen der Sünde besteht darin, dass die gewarnten Menschen, zu denen Gott seine Propheten schickt, diesen Gott nicht anerkennen, sondern bei den althergebrachten Göttern verharren.<sup>55</sup> Am verwerflichsten ist der Widerstand gegen Allah und seinen Propheten. Wer das tut und damit Unheil im Land stiftet, soll bestraft werden.<sup>56</sup> Dominant in der Sicht der Sünde ist *kuf*r und *širk*. Dies zeigt sich auch an der Stellung zum Propheten Jesus. Die Juden haben gegen Jesus gesündigt, weil sie seiner Botschaft nicht geglaubt haben. Die Christen haben gegen Jesus gesündigt, weil sie ihn mit der Trinitätslehre zu Gott machen wollten.

Bouman schreibt: „Wegen dieser Interpretation hat der Islam der neutestamentlichen Lehre, nach der Gott Jesus, ‚der von keiner Sünde wusste für uns zur Sünde gemacht‘ hat (2 Kor 5, 21) fernbleiben müssen.“<sup>57</sup>

Der Unterschied in der Auffassung der Sünde führt auch zu einem entscheidenden Unterschied in der Lehre der Versöhnung.<sup>58</sup> Zunächst ist festzuhalten, dass Allah nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Richter des Menschen ist. Er wird den Menschen richten nach seinem Tun. In der mekkanischen Phase liegt in der Verkündigung Mohammeds der Akzent auf dem Endgericht. Nur Allah hat Kenntnis von der eschatologischen Stunde, die von Katastrophen begleitet wird. Kein Mensch wird sich dem Gericht Allahs entziehen können oder sich irgendeinen Fürsprecher gegen Allahs Richten suchen können.<sup>59</sup> Der Mensch verdankt seine Existenz dem allmächtigen Schöpfer. Weil der Mensch ihm Dankbarkeit und Glaube schuldet, hat Allah die Macht, den Menschen zu richten.<sup>60</sup> Das eschatologische Gericht ist strikt distributiv und dichotomisch.<sup>61</sup> Alle Menschen erhalten ihren wohlverdienten Lohn. Zahlenmäßig übertreffen die Texte,

<sup>54</sup> S. 181. Sure 5, 27-32.

<sup>55</sup> S. 184.

<sup>56</sup> Sure 5, 33 mit der Schilderung grausamer Strafen, u.a. der Kreuzigung. Die Stelle bezieht sich auf Juden, die Mohammed die Gefolgschaft verweigern.

<sup>57</sup> S. 185.

<sup>58</sup> S. 227-250. Vgl. Bouman, *Versöhnung 1 und 2*.

<sup>59</sup> Sure 5, 51; 78, 38-48.

<sup>60</sup> S. 228.

<sup>61</sup> Sure 82, 13-14.

die Allahs Verfahren mit den Ungläubigen verkünden, die Zahl derer, die von den Gläubigen reden.<sup>62</sup> Wie die Bibel, so macht der Koran deutlich, dass sich kein Mensch vor Gott verstecken kann.

Nicht nur Gott ist Richter, auch die Gläubigen werden aufgefordert, in diesem Leben bei der Bestrafung der Ungläubigen zu helfen. Sie sollen z.B. keinerlei Gemeinschaft mit den Ungläubigen haben. Der Kampf gegen diejenigen, die die wahre Religion nicht annehmen, ist ihnen als Pflicht aufgegeben.<sup>63</sup> Auch über den Tod hinaus sollen die Muslime die Trennung vollziehen, so dass sie sich etwa nicht an das Grab eines Ungläubigen stellen sollen, um das Totengebet zu verrichten.<sup>64</sup> Die *umma*, resp. der islamische Staat wird so zum Instrument, dessen Gott sich bedient, um seine strafende Gerechtigkeit zu vollstrecken.<sup>65</sup> Auf diese Weise hat der Koran den biblischen Grundgedanken, dass die Sünde und der Sünder vor Gottes Heiligkeit nicht bestehen können, interpretiert und durch die Tat zur Ausführung gebracht.

Das Alte Testament hat, wie von Bouman bereits ausgeführt, auf der Basis der strikten Gerechtigkeit Gottes einen neuen Aspekt entwickelt: den Opferkult, welchen Gott seinem Volk zur Sühne für die Sünden gegeben hat. Mohammed hat zunächst, weil er in den Juden potentielle Verbündete sah, gewisse jüdische Praktiken, wie das Fasten vor dem Versöhnungstag für die muslimische Gemeinschaft übernommen.<sup>66</sup> Nach der Schlacht bei Badr, als er die Juden nicht mehr brauchte, ja das Erbe des Judentums antreten wollte, erklärte er dieses Fasten für überflüssig. Das Fasten wurde zwar beibehalten, aber nun im Monat Ramadan zum Gedenken an die Gabe des Koran als Rechtleitung für die Menschen beachtet. Der Ramadan bekräftigt die Trennung zwischen Gläubigen und Ungläubigen (*furqān*).<sup>67</sup> Diese Trennung ist die Triebfeder des Fastens und nicht mehr wie beim Ashura-Fasten vor dem großen Versöhnungstag der Gedanke der Buße und Sühne. Der Gedanke der Sühne fehlt nach dem Koran in der Auffassung der Person und des Auftrags von Jesus völlig. Der Tod Jesu hat keinerlei sühnende Bedeutung. Das Lebensende Jesu wird zwar nicht einheitlich dargestellt. Jedoch misst der Koran dem Sterben Jesu keine besondere Bedeutung zu.<sup>68</sup> „Das koranische Gottesbild hat für

<sup>62</sup> S. 232. Bouman führt 60 Suren an – nicht abschließend.

<sup>63</sup> Sure 109, 1-6; 9, 1-3. 29; 4, 144.

<sup>64</sup> Sure 9, 84.

<sup>65</sup> S. 233.

<sup>66</sup> S. 234. Vgl. dazu Bouman, *Tragödie*.

<sup>67</sup> S. 235.

<sup>68</sup> S. 236/240. Zum Ganzen vgl. Bouman, *Gott und Mensch*, S. 44-57. Auch Hanna Josua: *Die Kreuzigung Jesu im Islam. Die Kreuzigung Jesu im Islam*, in:

die Idee des stellvertretenden Opfers der Sühne keine Entfaltungsmöglichkeit.“<sup>69</sup>

Das bedeutet nicht, dass der Koran keinen Weg der Erlösung kennt. Die distributive, dichotomische Gerechtigkeit Allahs wird von seiner Barmherzigkeit begleitet. Entscheidend ist jedoch, in welcher Gestalt sich dieses Zusammenspiel auswirkt.<sup>70</sup> Bouman findet im Koran eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Allah hat sich Barmherzigkeit vorgeschrieben.<sup>71</sup> Die Frage muss jedoch gestellt werden, wie diese Barmherzigkeit funktioniert. Die Antwort gibt z.B. Sure 21, 107: „Aus Barmherzigkeit hat Allah Mohammed gesandt.“ Wie immer ist der Kontext der ganzen Verkündigung zu beachten. Sure 6, 50-55 etwa zeigt Mohammed in der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen. Über die Gläubigen soll Mohammed das Heil aussprechen, weil sich Allah den Gläubigen gegenüber zur Barmherzigkeit verpflichtet hat. Diese Barmherzigkeit gilt für diejenigen, die in Unwissenheit gesündigt haben, umkehren und sich bessern. Ihnen wird Allah seine Gnade zuwenden.<sup>72</sup> Sure 40, 3 zeigt, dass die Vergebung Allahs mit dem *tauhīd* verknüpft ist. Die Vergebung ist von der Buße abhängig. Das zeigen die Strafliegenden des Koran,<sup>73</sup> die eine gewaltige Strafe gegen diejenigen aussprechen, welche sich nicht zu Allah bekennen.

Grundsätzlich, so Bouman, wird nur denjenigen Hoffnung auf Vergebung ihrer Sünden gegeben, die im Umkreis des Islam geblieben sind.<sup>74</sup> Barmherzigkeit und Vergebung sind für sie fast unbegrenzt, immer unter der Voraussetzung, dass sich ein Mensch Allah unterwirft.

Die biblische Traditionslinie des stellvertretenden Opfers wird im Koran nicht fortgesetzt. Allahs Barmherzigkeit hat ihre Grenze am Unglauben des Menschen, der *širk* begeht. Bei allen anderen Geboten waltet seine Barmherzigkeit, für wen auch immer. „Weil Schöpfung, Fürsorge und Rechtleitung so sehr mit der exklusiven Allmacht dieses einzigen Gottes zusammenhängen, kann es keine Stellvertretung im menschlichen

---

H. Josua (Hg.), *Allein der Gekreuzigte*, Holzgerlingen 2002, S. 107-160. Khoury/Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, S. 54-56.

<sup>69</sup> S. 240.

<sup>70</sup> S. 241.

<sup>71</sup> Sure 6, 1.

<sup>72</sup> Sure 5, 9: „Allah hat versprochen denen, die glauben und tun, was recht ist, dass ihnen Vergebung und gewaltiger Lohn zuteil wird.“ Wer nicht glaubt, ist für das Höllenfeuer bestimmt (Vers 10).

<sup>73</sup> Zu den Strafliegenden, Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 230-231.

<sup>74</sup> S. 245-246.

Bereich geben.<sup>75</sup> Damit wird von Anfang an jeder Möglichkeit, eine stellvertretende Sühnung, etwa im Kreuzestod Jesu zu übernehmen, der Boden entzogen.<sup>76</sup>

In zwei Vorträgen,<sup>77</sup> die Bouman 1990 während eines Islamkurses in Kaub gehalten hat, kommt er noch einmal auf das Thema Vergebung und Versöhnung im Islam zu sprechen. Der koranische Begriff der Vergebung ist *ghafara* (Verb).<sup>78</sup> Der Begriff bedeutet ‚eine Sache bedecken oder zudecken‘ und damit vergeben. Es gibt kaum eine Sure, in der nicht von Vergebung die Rede ist. Allah ist der Vergebende, aber auch Menschen können vergeben. Ein zweiter Begriff ist das Verb *ʾafa*. Es bedeutet ‚Spuren verwischen, wegtun‘ und damit vergeben. In der Übersicht über die verschiedenen Offenbarungsphasen wird klar, dass der Glaube Vorbedingung für die Vergebung ist.<sup>79</sup> Wer Allah glaubt und ihn fürchtet, dem geschieht *furqān*, damit Heil. Im Krieg bedeutet *furqān* Heil, nämlich Trennung von Sieg und Niederlage im heiligen Krieg. Die Kategorien der Menschen, die auf Vergebung hoffen können, sind in Sure 33, 35 genau umschrieben. Die Ungläubigen können nicht auf Vergebung hoffen. Unvorstellbar ist es, dass Gott seinen Feinden in vorlaufender Gnade entgegenkommt. „Allah liebt die Bösen nicht und leitet sie auch nicht recht.“<sup>80</sup> Sie gehen in die Hölle. Der Mensch muss um Vergebung bitten. Zuvor hat er seine Sünden zu bekennen. Dazu stehen Aussagen in Spannung, in denen Allah ohne Vorbedingungen vergibt, etwa Sure 48, 14: „Allah vergibt, wem er will, und er bestraft, wen er will.“<sup>81</sup>

Bouman fasst zusammen: Vergebung ist ein Teil des Hauptdogmas, aber nicht das Hauptdogma, welches der Koran in der absoluten Allmacht Allahs feststellt. Im Vordergrund stehen die Bedingungen, die der Mensch erfüllen muss. Bouman bezeichnet deshalb den Islam als Beispiel eines Semipelagianismus.<sup>82</sup> Der Mensch soll das Gute tun und kann es auch. Wenn man das Gute tut, die Vorgaben Gottes erfüllt, dann erhält man Vergebung. Der Semipelagianismus ist im Koran „untergeordnet unter

<sup>75</sup> S. 247.

<sup>76</sup> Auf die eingeschränkte Möglichkeit der Fürbitte für den Sünder vor Allah geht Bouman auf S. 248-250 ein.

<sup>77</sup> Bouman, *Vergebung 1 und 2*; ders., *Versöhnung 1 und 2*.

<sup>78</sup> Substantiv *maghfira*.

<sup>79</sup> Sure 57, 28; 33, 70-71; 8, 29.

<sup>80</sup> Sure 9, 80.

<sup>81</sup> Sure 2, 284; 5, 18; 3, 74. Suren, welche von Gottes absoluter Freiheit gegenüber dem Menschen reden.

<sup>82</sup> Auch seine Studie *Augustinus*, S. 197-260. Vgl. auch 5.1.4.

eine unbegreifliche Allmacht und unter einen unerforschlichen Willen Allahs.“<sup>83</sup>

Vergebung steht deshalb nicht wie im Apostolikum der Kirche im islamischen Glaubensbekenntnis. Zentral ist für den Islam der Glaube an den einzigen Gott (*tauḥīd*) und an Mohammed, seinen Gesandten. Weiter kennt der Islam keine Vergebung, resp. Versöhnung, die Gott für die Menschen vorauslaufend schafft. Hier tut sich ein großer Gegensatz zur Bibel auf, sowohl zum Alten, wie zum Neuen Testament, in welchen Gott als der menschen suchende und die Menschen mit sich versöhnende Gott verkündigt wird. Die Vergebung kommt im Islam nicht aus der Liebe Gottes, sondern ist seiner Allmacht unterworfen und deswegen unberechenbar. Während Christen auf den gekreuzigten Jesus hinweisen können, bleibt den Muslimen letzten Endes nur die Hingabe an Allah in seiner unberechenbaren Größe.

Zuletzt geht Bouman auf die Praxis der Versöhnung im Islam ein. Er führt zwei Beispiele an. Zum ersten die großzügige Amnestie, die Mohammed den Mekkanern bei der Eroberung Mekkas erlassen hat, andererseits wie er mit Widersachern, die sich auch nach der Eroberung Mekkas nicht zum Islam bekehren wollten, abgerechnet hat, indem er sie hinrichtete. Vergebung und Barmherzigkeit gilt nicht für alle Menschen.

Das zweite Beispiel behandelt das Verhältnis Mohammeds zu den Juden. Dieses Verhältnis hat sich von einem positiven Verhältnis<sup>84</sup> zu einem feindlichen Verhältnis verändert. In Medina wurden die jüdischen Stämme, die sich Mohammed nicht anschließen wollten, entweder vertrieben oder hingerichtet. Diese Feindschaft hat in die koranische Offenbarung Eingang gefunden, was bis in die heutige Zeit eine theologische Begründung für eine Feindschaft gegenüber den Juden von Seiten vieler Muslime liefert.<sup>85</sup>

Bouman fasst, was Islam und Christentum unterscheidet, in den zwei Begriffen Sünde und Versöhnung zusammen: Die Sünde im Alten und Neuen Testament greift tiefer, ist mehr als nur die Übertretung eines Gesetzes. Sünde ist der erste Schritt auf dem Weg zum Tod. Im Islam dagegen wird die Sünde nicht derart vernichtend gesehen. Vergebung empfängt der Mensch auch ohne Sühnopfer. Im Übrigen empfängt der Mensch Allahs Rechtleitung, die er erfüllen kann. Wenn er auf die Stimme der Rechtleitung hört, braucht er keine Angst vor dem Gericht zu haben. Nach der Bibel kann Sünde nur mit dem Tod gesühnt werden. Sühne ist

---

<sup>83</sup> *Vergebung* 2, S. 7.

<sup>84</sup> Juden als Kronzeugen der Offenbarung in Mekka.

<sup>85</sup> *Versöhnung* 2, S. 5-6.

mehr als Vergebung. Im Neuen Testament geschieht sie mit einem Tausch, indem Jesus den Platz des Sünders einnimmt. Sein Blut wird vergossen für unsere Sünden. Wir erhalten das Leben, weil Jesus unseren Tod auf sich genommen hat. Das kann kein Muslim nachsprechen.

#### 1.4. Sünde und Erlösung des Menschen bei Augustinus und al-Ġazālī

Bereits im vorhergehenden Abschnitt haben wir erwähnt, dass Bouman den Islam als Semipelagianismus bezeichnet. Er hat sich intensiv mit Augustinus auseinandergesetzt und drei Studien erarbeitet, von denen zwei 1987<sup>86</sup> und 1990<sup>87</sup> veröffentlicht wurden. Im ersten Band hat sich Bouman intensiv mit der pelagianischen Kontroverse beschäftigt. Wie bereits oben erwähnt, kann konstatiert werden, dass zwischen einer sorgfältigen Quellendarstellung auch die Sympathie Boumans für die Position von Augustinus durchscheint.<sup>88</sup>

Wir werden hier nicht auf die pelagianische Kontroverse eingehen. Wir stellen jedoch fest, dass Bouman den Standpunkt von Augustinus einnimmt, weil dieser ihm der Heiligen Schrift gemäß erscheint.<sup>89</sup> Im zweiten Band, in welchem er Augustinus und al-Ġazālī einander gegenüber stellt, vertieft er ein weiteres Mal das Thema Sünde und Erlösung des Menschen.

Augustinus und al-Ġazālī<sup>90</sup> stehen in ihren Gedanken über die Sünde zunächst auf einem gemeinsamen Fundament: Die Sünde Adams ist ihrem Wesen nach Ungehorsam und Hochmut. Deren Folge ist die Vertreibung aus dem Paradies als Strafe für die Selbsterhöhung über Gott und über den Nächsten. Beide sind sich auch einig, dass die Sünde nicht Adam allein betrifft, sondern das ganze Menschengeschlecht von ihr bedroht ist, wobei al-Ġazālī geneigt ist, der Sünde vor allem die Komponente der Unwissenheit zuzuschreiben, Augustinus hingegen hat die verkehrte (*perversa*) Liebe in den Vordergrund gerückt. Die Wurzel der Sünde ist der Hochmut und

<sup>86</sup> *Augustinus. Lebensweg und Theologie.*

<sup>87</sup> *Glaubenskrisen und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam.*

<sup>88</sup> Dass Bouman in der letzten Phase seines Lebens auch existenziell aus den Gedanken von Augustinus schöpfte, zeigt eine Veröffentlichung von Worten Augustini 1996 und eine Notiz am Anfang seines letzten Lebensjahres aus den *Confessiones* des Augustinus (IV, 16, 31) in seinem Lösungsbüchlein.

<sup>89</sup> Man denke auch an seine Kritik an den Friedensschriften des ÖRK, an denen er den politischen und ethischen Pelagianismus kritisierte. Bouman, *Der Glaube an das Menschenmögliche*. Exkurs 2: Boumans Kritik am ÖRK.

<sup>90</sup> Zusammenfassung in Bouman, *Glaubenskrisen*, S. 281-284.

die Habsucht. Es ist die verkehrte Liebe zu sich selbst, also der falsche Glaube an die eigene Erhabenheit Gott und dem Nächsten gegenüber.<sup>91</sup> Doch die Unterschiede sind nicht zu übersehen. Vier Punkte zählt Bouman auf:

1. Augustinus hat, indem er der Genesiserzählung folgte, die Folgerung gezogen, dass die Sünde in der Natur Adams etwas verändert hat. War seine geschaffene Natur solcher Art, dass er nicht sterben musste, falls er nicht sündigte, so hat ihn die Sünde zu einem gemacht, der nun sterben muss.  
Al-Ġazālī dagegen meint, dass Adam als ein von Allah erschaffener Mensch auf jeden Fall sterben musste, auch ohne Sünde. Das haben auch die Pelagianer von Adam behauptet.<sup>92</sup>
2. In der Theologie über die Folgen der Sünde für die nachfolgenden Generationen wird der Unterschied noch größer. Augustinus führt Röm 5, 12 als Hauptzeuge an für seine Lehre von der Erbsünde.<sup>93</sup> Demzufolge leiden alle Menschen unter einer Doppelgestalt der Sünde, nämlich unter der Sünde Adams, die sie durch die Geschichte mitschleppen<sup>94</sup> und der eigenen hinzugefügten Sünden. Dabei gibt Augustinus zu bedenken, dass viele eigene Sünden die Strafe für vorangegangene Sünden sind.  
Al-Ġazālī weiß davon nichts. Zwar betrachtet er die Sünde als einen Teil der Menschennatur und kann ihre Elemente präzise beschreiben.<sup>95</sup> Die schlimmste Sünde ist auch nach ihm der Hochmut. Die Ursache dieses Hochmuts ist pure Unwissenheit gepaart mit Unglaube. Er bezieht diese Sünde jedoch nicht auf die Sünde Adams. Al-Ġazālī hält sich an die koranischen Erzählungen über Adam. Nach der Reue Adams verspricht Gott ihm und den nachfolgenden Generationen Rechtleitung, also Unterweisung gegen die Unwissenheit. Das Herz kann sich selbst durch innere Gottesfurcht reinigen.<sup>96</sup> So kann der Mensch ohne schwere Sünden leben. Auch hier vertritt al-Ġazālī die Lehre des Pelagius.
3. Den entscheidenden Unterschied sieht Bouman zwischen den beiden Theologen in der Auffassung des Bösen. Für Augustinus ist Gott das

<sup>91</sup> S. 271.

<sup>92</sup> Bouman, *Glaubenskrise*, S. 282.

<sup>93</sup> S. 272: „diese Schwäche, in der wir aus dem ersten Menschen geboren werden und in der wir nicht ohne Sünde sind.“. Auch die neugeborenen Kinder sind davon betroffen.

<sup>94</sup> S. 270.

<sup>95</sup> S. 277.

<sup>96</sup> S. 281.



summum bonum, der alles gut geschaffen hat laut Gen 1, 31. Gott ist in keinerlei Weise am Bösen beteiligt. Das Böse tritt zutage, als der Mensch seine Willensfreiheit missbraucht und sich vom summum bonum abwendet. Das Böse ist somit eine privatio, ein Fehlen, eine Abwesenheit des Guten. Es hat keine eigene Natur. Das Verhältnis Gottes zum Bösen umschreibt Augustinus so: Gott hat die Sünde des Menschen und damit das Böse, das der Mensch sich zugezogen hat, zwar im voraus gewusst, aber er hat es nicht dekretiert (*praedestinavit*).

Bei al-Ġazālī ist die Sachlage anders. Allah, der Allmächtige hat alles geschaffen. Das Böse und der Unglaube sind in der Zeit entstanden und damit sind sie von Allah gewollt. „Denn alles, was Allah will, existiert, und was nicht existiert, hat er auch nicht gewollt.“<sup>97</sup> Nach al-Ġazālī hat der Mensch von Allah einen kleinen Freiraum erhalten, in dem er sich die von Gott geschaffene gute oder böse Tat aneignen kann (*kasb*). Die Doppelgestalt der Sünde ist Dekret Gottes und Aneignung durch den Menschen.

4. Der Tenor der Schriften von Augustinus, speziell seiner anti-pelagischen Schriften lautet, dass nicht nur Adam, sondern auch die übrigen Menschen ihre gute Natur verloren haben. Die Unsterblichkeit ist verloren und die Natur des Menschen ist erkrankt. Alle sind der Gottlosigkeit verfallen und zu einer *massa perditionis* geworden, aus der sie nur Gott in seiner Gnade retten kann. Die Natur ist machtlos. Niemand kann sich aus eigener Kraft befreien. Das Bild Gottes im Menschen ist jedoch nicht völlig getilgt. Es wird im Neuen Bund durch den Heiligen Geist erneuert.

Al-Ġazālī knüpft bei der gut geschaffenen Natur des Menschen an, bei der *fiṭra*. Die Sünde bedroht zwar alle Menschen und führt zu Unreinheit, Unglauben und Ungerechtigkeit. Aber die Natur des Menschen ist nicht erkrankt. Die Menschennatur, zwischen Engel und Satan erschaffen, kann durch Wissen, Buße und Entschlossenheit zu Gott zurückkehren. Die *fiṭra* ist so gut geblieben, dass der Gehorsam gegenüber dem islamischen Gesetz und die Reinigung des Herzens von Sünden befreien können. Der Islam braucht keinen Erlöser und keine Gnade.

Wie beschreiben Augustinus und al-Ġazālī des Menschen Erlösung?<sup>98</sup> Augustinus nimmt die tödliche Bedrohung der Sünde so ernst, dass er im Hinblick auf die Erlösung der Sünde aus einer einzigen Perspektive

<sup>97</sup> S. 279.

<sup>98</sup> *Glaubenskrise und Glaubensgewissheit*, S. 285-295.

spricht. *De natura et gratia*: „Um der Sünde zu verfallen reicht der freie Wille aus, durch den er sich selbst verdorben hat. Aber um zur Gerechtigkeit zurückzukehren, braucht er einen Heilmeister, weil er nicht gesund ist, braucht er einen, der ihn zum Leben bringt, weil er tot ist“.<sup>99</sup> Das ist die Konstante, die durch die ganze pelagianische Kontroverse durchgeht. Die Sünde Adams (*peccatum originale*) hat Auswirkungen auf das ganze Menschengeschlecht. Das legt Augustinus in *De gratia Christi e de peccato originali* anhand Röm 5, 12 dar, hier aber im Hinblick auf die Erlösung. Wer vorgibt, dass die menschliche Natur keinen Heilmeister, keinen zweiten Adam braucht, ist ein Feind der Gnade Gottes. Der tödliche Ernst der Erbsünde wird von Augustinus aufgehoben durch die Glaubensgewissheit der Erlösung in Christus. Es ist *gratuitiam gratiam*. Dieser Gedanke ist auch in *De Trinitate* zu finden. Unsere Erlösung aus dem Bösen ist das Werk der Gerechtigkeit Gottes in Christus. Die Inkarnation des Sohnes in die sündhafte Natur ist der Auftakt der Rechtfertigung.<sup>100</sup> *Iustificatio* bedeutet, dass durch den Sühnetod Christi die Sünder, die die Feinde Gottes sind,<sup>101</sup> ohne Verdienst ihrerseits durch diesen Tod als Gerechtfertigte und Versöhnte von Gott aufgenommen werden. Kreuz und Auferstehung sind gleichzeitig vorbildliche Zeichen des Lebens. Im Geheimnis des Todes und der Auferstehung des Herrn ist der Untergang unseres alten Lebens und das Hervortreten des neuen Lebens dargestellt. Selbst der Glaube an Christus ist Gnade, den er vollbringt, aber nicht ohne uns. Das sagt Augustinus in einer Predigt über Joh 1, 16. Nun kann der Erlöste mit der Hilfe Gottes den Heilsweg der Erlösung gehen. Gott gewährt den Erlösten, dass sie nicht mehr sündigen müssen.

Auch der Islam zeigt dem Menschen einen Heilsweg auf. Dem trägt auch al-Ġazālī Rechnung. Ausführlich schreibt er über die Buße. Das geschieht auf dem Hintergrund der Hoffnung auf Vergebung. Die Vergebung ist im Islam Teilaspekt des allmächtigen, frei verfügenden Willens Gottes und zeigt zwei Komponenten.

Erstens ist Allah großzügig in seiner Vergebung (Sure 42, 30-34). Sie ist jedoch Lohn für gute Werke und die Bitte des Menschen um Vergebung. Zweitens hat Allah seiner Vergebung Grenzen gesetzt. Den Muslimen ist es nicht gestattet, für Götzendiener um Vergebung ihrer Sünden zu bitten (Sure 9, 113-114). Es gibt keine Vergebung für *širk* (4, 48). Für al-Ġazālī geht es darum, die Muslime zur Buße anzuleiten. Sie

<sup>99</sup> XXIII, 25.

<sup>100</sup> *De Trinitate* XIII, 10.13.

<sup>101</sup> Wir sind hier wieder bei Röm 5, dem für Bouman so wichtigen Schriftwort.

sollen sich aufrichtig Allah zuwenden, dann wird Allah vielleicht vergeben (Sure 24, 31).

Im Koran wird vom sündigen Menschen eine Vorleistung verlangt. Dann wird die Vergebung durch Allah in Aussicht gestellt, diese jedoch wird dem allmächtigen Willen Allahs überlassen. Es gilt die Hauptregel: „Gerade dieser freie Wille ist auch die Schöpfung Allahs und der Diener ist in die ihm gehörende Willensfreiheit gezwungen ... Wahrlich, wir (Allah) haben alle Dinge nach Dekret geschaffen.“<sup>102</sup>

Man darf sich nicht von einer falschen, illusionären Glaubensgewissheit einfangen lassen. Gott liebt die Frommen und hasst die Sünder. „Also der Diener, der sich zum Gehorsam anstrengt und dem Ungehorsam entflieht, kann in Wahrheit von der Gnade Gottes die Vervollkommenung des Wohlseins erwarten.“<sup>103</sup>

Auch für al-Ġazālī gilt, dass die Gnade/Barmherzigkeit die Übermacht über Gottes Zorn hat. Ohne diese Überzeugung hätte al-Ġazālī nicht das Buch über das Gottvertrauen schreiben können. Das Gottvertrauen gilt ihm als Höhepunkt des Heilswegs. Er geht den Weg der Mystik, die von einem gnostischen Denken geprägt ist: Erlösung besteht darin, von eigener Macht und Kraft abzusehen, sich wie eine Leiche in der Hand des Leichenwäschers führen zu lassen und alle Macht und Kraft Gott zu überlassen.

„Somit geht die Gnade und Barmherzigkeit letztlich in die Allmacht Gottes über. Aber das ist ein Wissen, zu dem nur die Gnostiker am Ende der Reise fähig sind.“<sup>104</sup> Die gnostische Prägung passt zur Überzeugung von al-Ġazālī, dass das Endziel nur der erreicht, der das richtige Wissen hat und richtig handelt. Wissen und Handeln geschieht menschlicherseits in Harmonie mit der rechten Leitung von Gott her. Der Mensch jedoch kann in „keinem einzigen Fall ohne die Hilfe Gottes auskommen, dass heißt, dass der Wille und das Handeln des Menschen in Übereinstimmung mit dem Dekret und der Prädestination Gottes ist.“<sup>105</sup> Auf dem Weg zur Seligkeit macht Gott Gebrauch von der Intelligenz des Menschen, seinem Ohr und seinem Herzen. Es bleibt allerdings das ewige Dekret Gottes, der dem einen die Glückseligkeit gewährt, dem anderen jedoch nicht.

Bouman schreibt: „Man könnte von diesem Weg der Erlösung als von einem Semi-Pelagianismus sprechen: Pelagianismus insofern, als die Mitarbeit des Menschen gefordert wird; Semi-Pelagianismus, weil ohne

<sup>102</sup> Al-Ġazālī, zit. bei Bouman, S. 290.

<sup>103</sup> Al-Ġazālī, zit. bei Bouman, S. 291.

<sup>104</sup> Bouman, S. 291.

<sup>105</sup> Al-Ġazālī, zit. bei Bouman, S. 293.

die göttliche Hilfe alle Anstrengung vergeblich ist.“<sup>106</sup> Doch auch das menschliche Tun und Lassen ist bei al-Ġazālī vom allmächtigen, ewigen Willen Allahs bestimmt.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Augustinus und al-Ġazālī treffen sich in der Feststellung, dass die Errettung des Sünders das höchste Ziel der Offenbarung ist. Ebenso sehen sie übereinstimmend, dass ohne Hilfe der göttlichen Gnade die Bekehrung des Menschen nicht zustande kommt. Hier sind Gemeinsamkeiten festzustellen. Den gravierenden Unterschied sieht Bouman in der Betrachtung der Sünde Adams, die gemäß Koran keine Folge für alle Menschen hat. Augustinus lehrt dagegen die Ursünde und setzt dem ersten Adam den zweiten gegenüber. An dieser Stelle trennen sich die Wege endgültig.

Zuletzt ist bei al-Ġazālī das Herzstück alles Geschehens der Mensch selbst, eingekapselt in die Allmacht Gottes. Vergebung ist rechte Leitung und Lohn für gute Werke. Die Gehorsamen sollen nicht an der Barmherzigkeit Gottes zweifeln, jedoch sich auch nicht sicher fühlen vor den Ränken Gottes (Prädestination).

Bei Augustinus ist das Zentrum die Erlösungstat Christi. Er ist der ‚Heilsmeister‘, durch den der dreieinige Gott seine Gerechtigkeit seinen Feinden geoffenbart hat, eine Gerechtigkeit zur unverdienten Rechtfertigung des Gottlosen. Bei Augustinus steht der Mittler Christus im Zentrum. Der Koran dagegen kennt die Begriffe Sühnetod und Versöhnung nicht.

## 2. Hans Küng

Hans Küng weiß in seiner Darstellung des Islam nicht viel zum Thema Soteriologie zu sagen. Er meint, dass aus christlicher Sicht der Islam ein Weg zum Heil sein kann. Das entnimmt Küng *Lumen gentium*.<sup>107</sup> Nur kurz geht er auf das Endgericht und die Endbestimmung des Menschen ein.<sup>108</sup> Im Zentrum seiner Darstellung des Islam steht die Suche nach einem gemeinsamen Grundethos der drei prophetischen Religionen. Etwas mehr finden wir in J. van Ess/H. Küng, wenn Küng jeweils eine christliche Antwort verfasst. Die islamische Theologie in der ewigen Vorherbestimmung zu Heil oder Unheil sieht er ungefähr auf der Linie von Augustinus, Luther und Calvin. Die Lehre der Erbsünde lehnt Küng als unbiblisch ab. Sünde gibt es nur bei voller Verantwortung des Men-

---

<sup>106</sup> Bouman, S. 293.

<sup>107</sup> Küng, *Islam*, S. 91.

<sup>108</sup> S. 121-123.

schen. Das Böse ist ein nur in Gottes Gnade geborgenes dunkles Geheimnis.<sup>109</sup>

Jesus ist nach Küng Vorbild der Liebe, welcher Vergebungsbereitschaft ohne Grenzen verkündigt. Jesus unterscheidet sich von Mohammed dadurch, dass es ihm nicht um skrupulöse Beachtung von Reinigungsvorschriften geht oder um das Verbot des Weingenusses. Charakteristisch sind für Jesus auch sein Dienen ohne Rangordnung, sein Verzicht ohne Gegenleistung und sein Verzicht auf Macht und Gewalt. Das hat mit seinem Gottesverständnis zu tun.<sup>110</sup>

Das Kreuz Jesu ist für Küng hauptsächlich Zeichen dafür, dass Gott den Gottverlassenen, den Unschuldigen in einer letzten Solidarität trägt.<sup>111</sup> Christen glauben, dass in Jesu sinnlosem Leiden und Sterben über alle Unbegreiflichkeit hinaus eine definitive Erlösung vom Leid durch den unverfügbaren Gott offenbar geworden ist, der Leid und Tod zum ewigen Leben wandelt.<sup>112</sup> Selbst manifest sinnloses Leiden kann einen Sinn haben oder bekommen. Jesus ist für Küng in seinem Leiden Paradigma und nicht Mittler, nicht der *medicus secundus Adam* (Augustinus). Vom Gekreuzigten her wird dem Christen gesagt: Dein Leben und Sterben ist von Gott umfassen, während das Leben und die Botschaft Mohammeds ein anderes Bild von Gott verkündigt. In der Liebe, die Gott ist, konstatiert Küng einen Unterschied zum Islam, um gleich wieder abzuschwächen mit der Bemerkung, dass Gott als Quelle der Liebe wohl in der islamische Mystik zu finden ist. Er zitiert 1 Joh 4, 8f, wo die Sendung des Sohnes mit der Liebe Gottes verbunden wird, geht aber nicht näher darauf ein. Die Sohnschaft von Jesus versteht Küng als Willenseinheit mit Gott. Er ist die Verkörperung des Reiches Gottes, das jetzt im Geist erfahren wird. Mehr trägt Küng zum Thema Soteriologie im Vergleich zwischen Christentum und Islam nicht bei.

Im Unterschied zu Küng gehört die Soteriologie für Bouman zum Kernthema des Glaubens. Er tritt ins christlich-islamische Gespräch ein und nimmt dabei ein urmenschliches Thema auf. Die Erfahrung im Gespräch mit Muslimen zeigt, dass der Muslim nicht bloß an ethischen Themen interessiert ist, sondern immer auch an der Frage nach Heil und Erlösung. Letztlich beschäftigt sich auch der Islam mit dem Letzten, dem eschatologischen Heil oder Unheil. Bouman hat dies erkannt und deshalb diesem Thema so viel Platz eingeräumt.

---

<sup>109</sup> Küng/Van Ess, S. 145-146.

<sup>110</sup> S. 150-151.

<sup>111</sup> S. 152.

<sup>112</sup> S. 153.

### 3. Hans Zirker

Nach Zirker hat der Widerspruch des Islam gegen das Christentum eine formale und eine inhaltliche Seite. Formal richtet er sich in erster Linie gegen die Überzeugung, dass mit der Geschichte Jesu von Nazaret Gottes Offenbarung endgültig und universal geworden ist, inhaltlich vor allem gegen das Verständnis der Offenbarung Gottes als Erlösung.<sup>113</sup>

Dabei geht es nicht an, einfach darlegen zu wollen, wie unzulänglich Mohammed über den christlichen Glauben informiert gewesen ist. Vielmehr verdient der Islam bei der Erörterung der christlichen Soteriologie eine besondere Aufmerksamkeit, da er der christlichen Botschaft des Heils seine eigene Deutung gegenüber stellt und zwar als ursprüngliche und abschließende Religion. Zirker zitiert einige islamische Stimmen: „Es scheint, dass der Islam ... keine Notwendigkeit für Erlösung sah und deshalb diesen Begriff nicht entwickelte – weder zu seinem Beginn im Koran noch in seiner späteren Theologie wie z.B. in al-Ġazālī's Schriften.“

Die Einwände gegen die christliche Soteriologie sind bereits in der Anthropologie begründet: „Der Mensch ist nach islamischem Verständnis nicht von seiner Natur und seinem Wesen her mit der Last der Sünde behaftet, etwa mit der Erbsünde, gleichgültig wie man diese auch immer interpretieren mag. Daher fehlt die Idee der Erlösung davon gänzlich.“<sup>114</sup>

Das zweite Argument gegen den christlichen Erlösungsglauben betrifft die Konstanz der Welt: Durch das Geschehen auf Golgatha ist die Menschheit nicht anders geworden. Weil der Islam grundsätzlich seine Verkündigung mit derjenigen der Propheten Israels identifiziert, muss er in den biblischen Grundlagen einer Erlösungstheologie eine Verfälschung von Tora und Evangelium sehen. Ins Kreuzfeuer der islamischen Kritik geraten insbesondere Paulus und das Konzil von Nizäa. Zwar wird bei näherer Betrachtung des islamischen Standpunkts deutlich, wie oberflächlich das Wissen des Islams um die biblischen und theologischen Fakten ist. Dennoch muss festgestellt werden, dass sein Widerstand von „seiner originären Sicht der Welt und des Menschen, die ihre Konsistenz und ihren eigenen respektablen Charakter hat“ ausgeht.<sup>115</sup> Dazu gehört die Überzeugung, dass die Welt als gute Schöpfung Gottes gilt. Die Einsicht, dass unsere Welt nicht in Ordnung ist, wird im Islam mit dem Menschen in Zusammenhang gebracht und zwar mit seinem unmittelbaren Handeln. Gott hat alles gut geschaffen und erhält es, so dass es unbeeinträchtigt von dem existiert, was die Menschen an Bösem anrichten können. Es gibt im

---

<sup>113</sup> Zirker, *Islam*, S. 92.

<sup>114</sup> A. Falatouri, zit. bei Zirker, S. 93.

<sup>115</sup> S. 94.

Islam dementsprechend nicht den geringsten Ansatz für eine kosmische Perspektive im Sinn von Röm 8, 21f.

Die Botschaft Mohammeds war von Beginn an darauf ausgerichtet, den Menschen ihre unmittelbare Verantwortung für die bei ihnen herrschenden Verhältnisse vor Augen zu stellen. Dazu gehören im Besonderen die sozialen Zustände, die der Mensch verursacht hat und dementsprechend auch ändern kann. Das Unheil ist dort anzutreffen, wo Menschen sich über die Weisungen Allahs hinwegsetzen.<sup>116</sup> Das Unheil ist also nicht eine überindividuelle Macht als strukturelle Vorgabe, sondern ein den Tätern deutlich zurechenbares Vergehen. Dementsprechend erhält jeder Mensch im jüngsten Gericht seinen Lohn für das Gute und das Böse, das er getan hat. Es gibt keinen Raum, dass einer für den anderen eintreten oder ein Lösegeld bezahlen kann.<sup>117</sup> „Generell lautet der entsprechende Grundsatz: ‚Jeder begeht Unrecht nur zu seinem Schaden. Niemand, der Last trägt, trägt die eines anderen‘ (6, 164) – ein Wort, das in muslimischer Theologie auch ausdrücklich gegen den christliche Erlösungs-glauben zitiert wird.“<sup>118</sup> Hier ist der pragmatische Zug des Koran zu beachten. Dementsprechend wird der Mensch immer wieder vor die Wahl gestellt, den guten, den steilen Weg zu gehen.<sup>119</sup> Die Wegmetapher unterstreicht den Tatcharakter Sünde. Sie ist in erster Linie nicht menschlicher Zustand, sondern die falsche Tat des Einzelnen.

Es gibt jedoch eine Überschreitung des individuellen Horizonts in Richtung sozialer Dimension von menschlicher Schuld. Der Einzelne gehört z.B. zu einem Volk, zu dem Allah seine Propheten schickt und antwortet auf die Botschaft der Propheten als Angehöriger seines Volkes und wird dementsprechend auch mit diesem zusammen bestraft.

Der Mensch ist angewiesen auf Gottes Vergebung und Führung. Soll das Leben gelingen, braucht der Mensch Gottes Zuwendung. Sure 3, 193 erinnert an die biblische Unser-Vater-Bitte um Vergebung.<sup>120</sup> Gott lässt dem Menschen seine Führung (Rechtleitung) zukommen. Auch der muslimische Mensch weiß, dass er ständig gefährdet ist, drauflos zu sündigen. Seine tägliche Bitte lautet darum: „Führe uns den geraden Weg ...“<sup>121</sup> Gott lässt den Menschen sein Wort zukommen und schärft ihnen damit das rechte Bewusstsein und Handeln ein.<sup>122</sup>

<sup>116</sup> S. 96.

<sup>117</sup> S. 96. Zirker zitiert Sure 2, 48 und 31, 33.

<sup>118</sup> S. 97.

<sup>119</sup> Sure 90, 12-17.

<sup>120</sup> S. 99.

<sup>121</sup> Sure 1, 6.

<sup>122</sup> S. 101.

Die Führung ist Allahs Sache. Er handelt, wie er will. Zirker grenzt sich hier von gewissen christlichen Deutungen ab, dass Allah eben nichts als ein Despot sei. Ebenso wendet er sich gegen Bouman,<sup>123</sup> der die Vergebung der Sünden auf die Sphäre der gläubigen Unterwerfung unter Allah beschränken wolle. Zirker weist darauf hin, dass Allah von dem Menschen nur verlangt, was sie auch zu leisten imstande sind. Es gibt also kein Gesetz, an dem man scheitern kann. „Es gibt keine Offenbarungsgeschichte, die den Menschen zunächst mit sich selbst in Zwiespalt brächte, damit er sich so seiner Erlösungsbedürftigkeit erst voll bewusst würde. Gottes Gnade erweist sich vielmehr gerade darin, dass sie den gangbaren Weg aufzeigt und das fordert, was zu leisten ist.“<sup>124</sup>

Zirker fasst zusammen: „Alles in allem hat Offenbarung nach muslimischem Verständnis einen ausgesprochen undramatischen Charakter; denn es geht ihr um das ständig Gleiche und deshalb eigentlich auch Selbstverständliche: die rechte Lebensordnung der Menschen in der Anerkennung des einen Gottes. Hier kommt auf die Menschen nichts wesentlich Neues zu, wird ihnen keine größere Wirklichkeit eröffnet.“<sup>125</sup>

Zirker sieht in seiner Analyse des muslimischen Gegensatzes zur christlichen Erlösungslehre zunächst mehr Gemeinsames als der formale Widerspruch gegen den Begriff Erlösung vermuten lässt. Zirker erwähnt zuerst, dass die Vergehen des Menschen – auch bei Ablehnung des Erbsündenbegriffs – auch eine soziale, gar menschheitlich universale Dimension hat.<sup>126</sup> Als zweite Gemeinsamkeit sieht er, dass Gott sein heilsgeschichtliches Wirken auch vielfältig vermittelt,<sup>127</sup> obschon Gott meist allein und unmittelbar Vergebung gewährt. Er sieht hier sogar eine auf Universalität angelegte Menschheitsgeschichte. So ist Mohammed nach dem Koran „Barmherzigkeit für die unter euch, die glauben“ (9, 61) und „Barmherzigkeit für alle Welt“ (21, 107). Die Barmherzigkeit Gottes wird dem Gläubigen durch den Gesandten zugesprochen und er erfährt sie in der Gemeinschaft der *umma*.

<sup>123</sup> S. 102. Zirker bezieht sich auf Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 246. Bouman legt dar, wie der Koran nur denen Vergebung ermöglicht, die gottesfürchtig sind. Bouman geht es um die Liebe Gottes, die dem Menschen zuvor kommt und ihm nicht erst Antwort auf seine Buße und Besserung zukommt.

<sup>124</sup> S. 103.

<sup>125</sup> S. 106.

<sup>126</sup> S. 106. Der Erbsündenbegriff, d.h. die universale Verderbtheit des menschlichen Willens ist jedoch noch einmal etwas anders, wie Bouman m.E. klarer herausstellt.

<sup>127</sup> S. 107 in den Prophetengeschichten.



Die Elemente der Differenz haben nach Zirker im Islam dreierlei Gründe. Zuerst ist dem Islam die Heilswirksamkeit des Leidens fremd. Die traditionelle christliche Lehre, Jesus habe „dieses schwere Opfer der tiefsten Erniedrigung auf sich geladen und den schandvollen Tod am Kreuz freiwillig erlitten, um dem Schöpfer für die ungezählten Sünden der Menschen Genugtuung zu leisten und allen das ewige Glück zu ermöglichen“, muss muslimischer Theologie als „Wahnsinn“ erscheinen.<sup>128</sup>

Zweitens gibt es in der islamischen Theologie keinen Ansatz, von dem her man die christliche Konzentration der Heilsvermittlung auf eine Person rechtfertigen könnte.<sup>129</sup> Selbst in Mohammed kulminiert keine ihm vorausgehende Heilsgeschichte.<sup>130</sup> „Mit der Betonung der fundamental gleichen Geschöpflichkeit aller Menschen ist es dem Islam prinzipiell unmöglich, irgendeinem unter ihnen eine besondere Erlösungsfunktion zuzusprechen und alle übrigen von ihm in Abhängigkeit zu sehen. Das neutestamentliche Bekenntnis, uns Menschen sei ‚kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen‘ (Apg 4,12), als der Jesu Christi, ist für den Islam nicht erst wegen seiner anderen Bewertung Jesu unannehmbar, sondern schon aufgrund seiner strukturell verschiedenen Anthropologie und Sicht der Geschichte.“<sup>131</sup>

Drittens soll der vom Koran gewiesene Weg nur zur Gemeinschaft der Menschen untereinander führen, nicht zu einer Gemeinschaft mit Gott. Allah leitet die Menschen, aber geht nicht auf sie zu oder gar in die Welt ein. Jede Angleichung der Menschen an Gott ist im orthodoxen Islam ein verwerflicher Gedanke und kommt bestenfalls in der islamischen Mystik vor. Damit ist ein entscheidender Unterschied zur biblischen Verkündigung des Alten und des Neuen Testaments zu konstatieren.<sup>132</sup>

Wenn das christliche Bekenntnis Gott mit dem Gekreuzigten identifiziert, ist ein Punkt erreicht, der für die muslimische Sicht gänzlich absurd ist.<sup>133</sup> Man darf hier, meint Zirker, jedoch die Komplexität des wechselsei-

---

<sup>128</sup> S. 108.

<sup>129</sup> S. 109.

<sup>130</sup> Der Begriff Heilsgeschichte ist, wie Bouman immer wieder betont, für den Islam fraglich.

<sup>131</sup> S. 110.

<sup>132</sup> Zirker erwähnt Hos 2, 21f; Röm 8, 29; 1 Kor 15, 28; Mt 5, 44f und 2 Petr 1, 4. Gottes Nähe wird erfahren im Menschen. Die Vermittlung führt zur Identifikation. S. 112.

<sup>133</sup> „Die Vorstellung der Christen, dass sich Gott so tief erniedrige, dass er sich von seinen Feinden, vom gemeinsten Pöbel verhöhnen, verspotten und misshandeln lasse wie ein Schwachsinniger oder wie ein Narr und dass er schließlich den schandvollsten und qualvollsten Tod erleidet wie ein Verbrecher zwischen zwei

tigen Verhältnisses nicht übersehen und etwa gar behaupten, dass man es an diesem Punkt im Islam mit einer Verführung des Teufels zu tun habe.<sup>134</sup> Der Islam kann in Jesus nur insoweit einen Erlöser der Menschen sehen, als er als Prophet Gottes den Menschen die Rechtleitung überbringt, die sie zur Erlösung führen kann.

Welche Konsequenzen sieht Zirker für die christliche Theologie für das Verhältnis zum Islam? Zunächst schließt er eine Harmonisierung im Sinn des religionstheologischen Entwurfs von John Hick aus. Kritische Worte findet Zirker jedoch auch für die Enzyklika *Redemptoris missio* von Papst Johannes Paul II. Er konstatiert in dieser Enzyklika einen unausgereiften Widerspruch zwischen dem Festhalten an Apg 4, 12 und folglich der Dringlichkeit der Mission und andererseits dem ausdrücklichen Zugeständnis, dass auch Angehörige anderer Religionen die Anerkennung Gottes finden können. Die Enzyklika enthalte keine differenzierte Würdigung der Religionen.<sup>135</sup> Zirker stellt fest, dass die christliche und die muslimische Lehre von der Heilsvermittlung – von der Erlösung einerseits und der Wegleitung andererseits – jeweils im eigenen theologischen System stimmig dargelegt und behauptet werden können, aber weder wechselseitig harmonisch auszugleichen sind noch im argumentativen Diskurs auf ihren Anspruch hin zu prüfen sind. Beide berufen sich auf die Offenbarung Gottes und machen diese in der gegebenen Situation zum Geltungsgrund einer inkommunikablen Selbstbehauptung.<sup>136</sup> Es stellt sich somit die Frage nach dem Zusammenhang von Offenbarung und Fundamentalismus und damit nach der Dialogfähigkeit der beiden Religionen. Beide Religionen haben einen Universalitätsanspruch, der ihnen inhärent ist.

Zirker schlägt als Ausweg die Möglichkeit vor, dass jede der beiden Soteriologien nur mehr ihre begrenzte Geltungsvoraussetzung haben soll. Dann könnte freilich die eine Religion nicht von vornherein ‚das Heil der Welt‘ auch für alle anderen Menschen gerade dort und nur dort festlegen, wo sie es für sich selbst gegeben sieht.<sup>137</sup>

---

richtigen Verbrechern, ist eine unerhörte Schmach, die man der göttlichen Majestät antut, das heißt sie ihrer Schönheit, ihres Lichtes berauben“: Al-Qarafi, zit. bei Zirker, S. 112.

<sup>134</sup> Gegen Bouman. Leider reißt Zirker hier eine Aussage Boumans aus dem Zusammenhang. Bouman bezieht sich in seinem Zusammenhang auf Mk 8, 33, wo Petrus Jesus vom Leidensweg abhalten will und dieser wohlgemeinte Versuch von Jesus als Werk des Satans zurückgewiesen wird. Bouman, *Der Glaube an den einen Gott*, S. 33.

<sup>135</sup> S. 114–117.

<sup>136</sup> S. 120.

<sup>137</sup> S. 121. Er zweifelt allerdings an dieser Möglichkeit.

In der Darstellung des Vergleichs zwischen Islam und christlicher Botschaft sind sich Zirker und Bouman sehr ähnlich. Unterschiede sind in der Bewertung der Sünde zu sehen, die nach Zirker nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Dimension hat, insofern der Einzelne zu einer Gemeinschaft gehört. Damit ist jedoch die Tiefendimension der Ursünde, wie sie Bouman darstellt noch nicht erreicht. Den Ausweg aus der Inkommunikabilität, den Zirker vorschlägt, kann Bouman nicht mitgehen. Er kann die biblische Soteriologie nicht relativieren. Der Frage, ob damit ein Gespräch verunmöglicht wird, muss an anderer Stelle nachgegangen werden. Dass sich verschiedene Theologien, die in sich stimmig sind (Holoparadigmen), in jedem interreligiösen Gespräch gegenüberstehen, ist ein Faktum.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> So Zirker an anderer Stelle: „So ist das Gespräch über Grenzen hinweg, eine Verständigung, bei der wir in wichtigen Stücken nicht mit Einverständnis rechnen können, unerlässlich. Wie weit wir dabei kommen und was wir dabei erreichen, lässt sich nicht vorweg sagen. Entscheidend ist, dass wir es überhaupt ‚darauf ankommen lassen.‘“ Zirker, *Warum ich nicht Muslim bin*, S. 12.

## Kapitel 6

### ABRAHAM – ABRAHAMISCHE ÖKUMENE

#### 1. Johann Bouman

Bouman nahm 1981 an einer Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain<sup>1</sup> teil, die unter dem Titel *Abrahams Kinder* jüdische, christliche und islamische Theologen zum Gespräch zusammenführte. Von abrahamischer Ökumene<sup>2</sup> spricht Bouman sonst wenig. Dagegen befasst er sich intensiv mit der Gestalt Abrahams in seiner Interpretation durch den Islam.<sup>3</sup> Angesichts der Popularität der abrahamischen Ökumene in kirchlichen Kreisen lohnt es sich, die Ergebnisse des Quellenstudiums von Bouman im Hinblick auf eine Bewertung eines solchen Unternehmens darzustellen.

Für Bouman ist die Darstellung Abrahams im Koran ein Schulbeispiel für das Verhältnis des Islam zu Judentum und Christentum.<sup>4</sup> Abraham (Ibrahim) ist der dritte wichtige Zeuge in der Prophetengeschichte des Koran. 245 Verse in 25 Suren haben Abraham zum Thema. Obwohl sich die wissenschaftliche Orientalistik nicht ganz einig ist bezüglich zeitlicher Entwicklung des Abrahambildes im Koran, kann gezeigt werden, dass sich das Abrahambild von den ersten mekkanischen Suren bis zu den letzten medinischen Suren stark verändert hat.

In den mekkanischen Suren<sup>5</sup> ist Abraham ein Gesandter, der sein Volk vor dem Polytheismus warnen muss. Er setzt sich mit dem Polytheismus seiner Sippe auseinander, indem er ihre Götzenbilder zerstört und sie herausfordert, an den Gott zu glauben, der Himmel und Erde erschaffen hat und nicht an die stummen und toten Götzen. Die Erzählungen wider-

<sup>1</sup> Der Tagungsbericht erschien als *Arnoldshainer Texte Band 17: Abrahams Kinder: Juden-Christen-Muslime*, hg. v. Martin Stöhr, Frankfurt 1983.

<sup>2</sup> Zur Geschichte der Abrahamischen Ökumene: Kuschel, *Streit um Abraham*, Düsseldorf 2003, S. 11-24. F. Eissler, *Gibt es eine abrahamische Ökumene?*, in: Pechmann/Kamlah (Hg.), *So weit die Worte tragen*. Gießen 2005, S. 263-268.

<sup>3</sup> *Gott und Mensch*, S. 76-88; *Der Koran und die Juden*, S. 45-55; *Christen und Muslime*, S. 62-73.

<sup>4</sup> A. Grün Schloss, *Der eigene und der fremde Glaube*, Tübingen 1999: „Abraham besitzt eine geradezu paradigmatische Funktion für die Relationierung des Islams gegenüber den Schriftbesitzern“: S. 87.

<sup>5</sup> Suren 37, 83ff; 6. 74ff; 11, 69ff; 19, 41ff; 21, 51ff; 29, 16ff.

spiegeln die Situation von Mohammed in Mekka. Er weiß, dass er in den Fußstapfen Abrahams auf dem rechten Weg Allahs geht. Mohammed sieht in den Anfängen seines öffentlichen Auftretens in Mekka die Juden noch als Bundesgenossen und schöpft in seiner Kenntnis über Abraham aus aggadischen Erzählungen des Judentums.<sup>6</sup> Gegen Ende der mekkanischen Zeit trägt Mohammed noch einmal eine Erzählung über Abraham vor, die den Anlass seiner Bekehrung zum Monotheismus erläutern soll. Auch hier finden wir eine Parallele in der Tradition der jüdischen Aggadah.<sup>7</sup>

Zu dieser Zeit lagen bei Mohammed die Grundzüge der Religion Abrahams fest. Es sind der Kampf gegen falsche Götzen und ihre Diener, die Bezeugung der absoluten Einzigkeit Gottes, des Schöpfers: dies alles fest im Schema der koranischen Predigt. Es gibt keine Meinungsunterschiede mehr zwischen Abraham und Mohammed.<sup>8</sup> So findet man in Sure 6 bereits Anzeichen dafür, dass Abraham der zuverlässige Vorläufer des Islam werden wird, was in Medina dann voll ausgestaltet wird.<sup>9</sup> Sure 6, 161 ist insofern bedeutsam, als Mohammad hier das historische Fundament für seine eigene Botschaft gefunden hat. Alle Merkmale des wahren Propheten sind in der Person Abrahams bereits vorhanden und dies ungetrübt. Es sind zwei Begriffe, auf die sich Mohammed beziehen kann: Die Religion Abrahams (*millat ibrahim*), der ein *ḥanīf*<sup>10</sup> war. Die *millat ibrahim* ist von der Tatsache her zu deuten, dass er Gott keine Götzen beigesellt. Wir haben hier bereits den Ansatz einer späteren, unverrückbaren Aussage, die in medinischer Zeit die Verehrung der Götzen (*širk*) als einzige Sünde bezeichnet, die von Allah nicht vergeben werden kann und welche die Ungläubigen ins Höllenfeuer bringt.<sup>11</sup>

Abraham ist als *ḥanīf* der erste Vertreter der reinen monotheistischen Religion. Der *ḥanīf* wird meist den *mušrikūn* (Götzendienern) gegenüber

<sup>6</sup> Man vergleiche Gen. Rabbah 38, 19 mit Sure 21, 51-57, beide zit. von Bouman, *Gott und Mensch*, S. 80-82; andere Belegstellen bei Bouman, *Koran und Juden*, S. 50f.; *Christen und Muslime*, S. 63-66.

<sup>7</sup> Sure 6, 74-79 (dritte mekk. Periode) im Vergleich zu F. Josephus, *Antiquitates* I, 7,1, zit. bei Bouman, ebd. S. 83. In Sure 6, 79 nennt sich Abraham zum ersten Mal *ḥanīf*.

<sup>8</sup> S. 84.

<sup>9</sup> Sure 6, 161, Beschreibung der Lehre Abrahams und Mohammeds: „Sag: wahrlich mich hat mein Herr auf einem geraden Weg recht geleitet, (welcher ist) eine feststehende Religion – *din qiyam* die Religion des Ibrahim – *millat Ibrahim* –, der war ein *ḥanīf*, der nicht zu denen gehörte, die Gott Götzen beigesellen.“

<sup>10</sup> Zu den Schwierigkeiten der Herkunft und Bedeutung des Wortes *ḥanīf*: *Handwörterbuch des Islam*, S. 165-167; Bouman, *Gott und Mensch*, S. 85-86.

<sup>11</sup> Sure 14, 13; 38, 7; 2, 120.

gestellt. Der Titel *ḥanīf* hebt Abraham in medinischer Zeit aus der Glaubensgemeinschaft der Juden und Christen heraus: „Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener *ḥanīf*, und kein Heide (w. keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen).“<sup>12</sup> Gleichzeitig werden hier Juden und Christen daran erinnert, dass Gott sie ursprünglich beauftragt hatte, ihm allein als *ḥunafāʾ* zu dienen.<sup>13</sup> Für Mohammed steht fest, dass der Gott des Koran auch der Gott ist, den Juden und Christen verehren, bzw. verehren sollten.

Im Moment, als der Ausdruck *ḥanīf* in der mekkanischen Periode des Koran auftaucht,<sup>14</sup> steht seine Bedeutung unwandelbar fest. „Der kompromisslose Monotheismus hat die Begriffe *millat Ibrahim* und *ḥanīf* wie ein Magnet an sich gezogen und sich einverleibt. Das Kraftzentrum des *tauhīd* hat auch die nicht-arabischen Begriffe in seinen Dienst genommen.“<sup>15</sup> Obwohl der Monotheismus Abrahams mit dem Judentum<sup>16</sup> ein gemeinsames Fundament hat, war die Überzeugung Mohammeds in Bezug auf seine Erwählung und sein Verständnis derart gefestigt, dass er sich in den Auseinandersetzungen mit den Juden in Medina nicht mehr korrigieren konnte.

Als deshalb die Uneinigkeit mit Juden und Christen in Medina immer deutlicher zu Tage treten,<sup>17</sup> kann Mohammed über die *ahlu l-kitāb* hinweg den Bogen bis zu Abraham spannen.<sup>18</sup> Mohammed, das Siegel der Propheten, hat jetzt den zuverlässigen Stützpunkt in der Vorgeschichte der Prophetologie gefunden. Nun gestaltet sich die Belehrung Allahs endgültig. Während in mekkanischer Zeit Abrahams Sohn Isaak im Vordergrund<sup>19</sup> und Ismaʿil im Hintergrund gestanden hat<sup>20</sup> und nicht mit Abraham verbunden war, wird jetzt offenbart, dass Abraham mit Ismaʿil zusammen die *Kaʿaba*, das mekkanische Heiligtum errichtet hat. Damit ist eine Kultätiologie vorhanden, welche die Kaʿaba zur Stätte des reinen

<sup>12</sup> Sure 3, 68.

<sup>13</sup> Bouman, *Gott und Mensch*, S. 86.

<sup>14</sup> Sure 6, 161.

<sup>15</sup> Bouman, S. 87.

<sup>16</sup> Weniger mit dem Alten Testament (Jos 24, 2-3), als mehr mit der jüdischen Tradition des Talmud. Doch auch hier traf Mohammed eine Selektion und hat nur einen Bruchteil seiner Gottesvorstellung aus dem Alten Testament übernommen.

<sup>17</sup> Siehe oben Zweiter Teil, 2.2.3.

<sup>18</sup> Er lässt dabei außer Acht, dass sowohl Judentum wie Christentum sich mit dem abrahamischen Abenteuer verbunden fühlen. S. 87.

<sup>19</sup> Im Zusammenhang mit Israel.

<sup>20</sup> Als Prophet wie Elia, Jona und Lot.

monotheistischen Glaubens macht.<sup>21</sup> Die beiden Religionen Islam und *millat Ibrahim* finden einander auf einer gemeinsamen Basis. „Der Islam ist die Wiederherstellung der reinen Religion Abrahams, und wer sich zu dieser Religion bekennt, ist sowohl *hanīf* wie *muslim*.“<sup>22</sup> Juden und Christen müssen dieser Lehre entsprechen, ansonsten gehören sie zu den Frevlern.<sup>23</sup> Abraham ist den Juden und Christen genommen und zu einem Muslim erklärt worden.

## 2. Hans Küng

*Abraham – gemeinsamer Stammvater der ‚Leute des Buches‘* so titelt Küng das Kapitel über Abraham in seinem Islambuch.<sup>24</sup> Er geht aus von der grundlegenden Bedeutung Abrahams für die Geschichte, Frömmigkeit und Theologie der drei monotheistischen Religionen. Abram wird programmatisch in Abraham (Vater vieler Völker) umbenannt. Damit wird gesagt, dass Abraham sowohl für Israel der Urvater, wie für die Christen der geistige Stammvater und nach dem Koran der leibliche Vater der Araber ist.

Die Abrahamgeschichte des Alten Testaments ist mehr als eine private Familiengeschichte, vielmehr ist sie verwoben mit der Vor- und Universalgeschichte der Menschheit.<sup>25</sup> Der biblische Abraham ist in Kanaan noch kein Einheimischer. Wird er auch als Hebräer bezeichnet,<sup>26</sup> so ist das keine Volksbezeichnung, sondern eine Bestimmung seiner sozialen Identi-

<sup>21</sup> Sure 2, 124-141. Bereits in Sure 14, 35-41 (dritte mekk. Periode) wird berichtet, dass Abraham für Mekka und das Heiligtum gebetet habe. Bouman macht darauf aufmerksam, dass bereits nach dem Jubiläenbuch (1. Jh. v. Chr.) Abraham von seinem Bau eines Hauses berichtet (Heiligtum in Jerusalem). Bei Mohammed wird diese Aussage interpretierend auf die Ka'aba bezogen. Vgl. Bouman, *Christen und Muslime*, S. 70-71.

<sup>22</sup> Sure 3, 67. Kommentar von Yusuf Ali zu dieser Stelle: „The Jews, though taught Unity, went after false gods, and the Christians invented the Trinity or borrowed it from Paganism. We go back to the pure hanif doctrine of Abraham, to live and die in faith in the one true God.“ Zit. bei Bouman, S. 88.

<sup>23</sup> Sure 29, 46 (datiert auf letzte Zeit in Mekka), von welcher oft nur der erste Teil zitiert wird: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘“ Vgl. auch Sure 30,30.

<sup>24</sup> Küng, *Der Islam*, S. 78-91.

<sup>25</sup> Gen 1-11.

<sup>26</sup> Gen 14, 13.

tät und Lebensform als Umherziehender. Für die heutige Situation der Religionen erachtet Küng die Genealogie Abrahams, in der er in die semitische Verwandtschaft eingebunden ist, als bedeutend.<sup>27</sup> Mit seiner Ehefrau Sara zeugt Abraham zwar Isaak, den Vater Jakobs, der später Israel genannt wird und somit als Vater der 12 Stämme gilt. Doch zuerst zeugt er mit Hagar Ismael, den Stammvater von 12 zum Ismaelitenbund gehörenden Gruppen. Weiter wird Abraham mit seiner zweiten Nebenfrau Ketura zum Ahnherrn von 16 protoarabischen Nomadengruppen. Israel hat sich ursprünglich mit den semitischen Aramäern des späten 2. Jahrtausends und den semitischen Arabern der ersten Hälfte des 1. Jahrtausend verwandt gefühlt. Ismael wird – obwohl Isaak ihm gegenüber bevorzugt wird, nicht total abgewertet. Küng schließt sich hier K.J. Kuschel an,<sup>28</sup> der in seinem „programmatischen Abrahambuch im Interesse einer abrahamischen Ökumene“ die positiven Aussagen über Ismael herausarbeitet.

Küng betont, dass Abraham nicht Monotheist, sondern Henotheist war. Zur Zeit der Patriarchen kann man noch von keinem strengen Monotheismus reden. Das Zeichen der Beschneidung gerät nach Küng – wegen der Spätdatierung von Gen. 17 – in den Hintergrund und wird erst im Exil für Israel zum Zeichen der Zugehörigkeit zum israelitischen Volk. Somit sieht Küng bei Abraham den vertrauenden Glauben als grundlegendes Motiv.<sup>29</sup> Glaube wird in der hebräischen Bibel als „unerschütterliches Vertrauen auf eine menschlich nicht zu realisierende Verheißung“,<sup>30</sup> als ‚Treue‘, als ‚Zuversicht‘ verstanden. Abraham wird somit zum Urbild „eines in diesem Sinne Glaubenden, ein Mann, der aufgrund dieses Glau-

<sup>27</sup> S. 80.

<sup>28</sup> K.J. Kuschel, *Streit um Abraham*, S. 168-176. Küng, S. 81f, zählt auf: Nicht Isaak, sondern Ismael war auf Wunsch von Sara der erstgeborene Sohn. Ismael empfing zuerst die Beschneidung. Ismaels Überleben und nicht das von Isaak steht unter dem besonderen Schutz Gottes. Auch auf Ismael ruht die Zusage Gottes zahlreicher Nachkommenschaft. Ismael ist mit Isaak beim Begräbnis Abrahams. Kuschel übernimmt weiter die islamische Lesart Ismaels, ohne zu fragen, ob sie richtig ist: Er ist Stammvater der Araber und somit Stammvater des Islams. Es war Gottes Plan, dass die Araber Muslime sein sollten. Damit wurde die Verheißung Gottes an Ismael erfüllt. Gottes Segen gilt für die Abrahamskinder in der Nachfolge des Propheten Mohammed. Kuschel, S. 255. Mit Ismael und seinen Nachkommen soll gemäß Kuschel die Abraham-Isaak-Tradition von Synagoge und Kirchen offensichtlich ihrerseits davor bewahrt werden, wahrheitsexklusivistisch und heilszufrieden zu erstarren.

<sup>29</sup> Gen 15, 6.

<sup>30</sup> Küng, S. 83.



bens dann auch die allergrößte Probe bestehen kann: das ihm zugemutete, aber von Gott letztlich nicht gewollte Opfer seines Sohnes Isaak.“<sup>31</sup>

Hier zieht Küng „ein erstes erfreuliches Fazit“: Man hat nicht ohne Grund die drei Religionen, die sich auf ihn, Abraham, berufen, als Glaubensreligionen bezeichnet.<sup>32</sup> Für Küng steht somit fest: „Abraham erscheint so als der gemeinsame Stammvater aller drei großen Religionen semitischen Ursprungs, die man deshalb auch die drei abrahamischen Religionen nennt.“<sup>33</sup>

Ganz so harmonisch sieht Küng das Verhältnis zwischen den drei Religionen jedoch nicht. Denn im Koran spielt Abraham zwar eine wichtige Rolle, jedoch steht gerade seine Beziehung zur Ka’aba singulär da, für Nicht-Muslime eine fromme Legende.<sup>34</sup> Das Abrahambild des Koran<sup>35</sup> zeigt ihn als Verfechter eines konsequenten Monotheismus, den er selbst wieder entdeckt hat. Er wird zur archetypischen Figur aller Absage an Idolatrie und zum Modell für alle ihm nachfolgenden Kämpfer für den Monotheismus. Abraham ist nach diesem Verständnis weder Jude noch Christ, sondern nach Adam der „exemplarische Muslim schlechthin“. Der Islam kann sich über Abraham als die älteste und zugleich echtteste Religion legitimieren. Die Muslime stehen Abraham am nächsten.

Das ist Küngs weniger erfreuliche Fazit: Gerade das Beispiel Abraham zeigt, „dass es hier um höchst schwierige, zwischen den Religionen heftig umstrittene und auch politisch brisante Fragen geht, ja, dass hier die ureigene Identität jeder der drei Religionen auf dem Spiel steht.“<sup>36</sup> Dennoch will Küng das Modell einer abrahamischen Ökumene nicht aufgeben. Es gibt zwar keine totale Übereinstimmung, jedoch auch keinen völligen Dissens. Abraham ist nach Küng eine Herausforderung für alle drei Religionen.<sup>37</sup> Er fordert die drei Religionen auf, zur Kenntnis zu nehmen, dass jede Religion für sich Abraham ernst nimmt und sich deswe-

<sup>31</sup> S. 83.

<sup>32</sup> Küng zitiert sich hier selbst: *Projekt Weltethos*, Zürich 1990, S. 158.

<sup>33</sup> S. 83. Küng nimmt für alle drei Religionen den gleichen Glaubensbegriff an. Die Frage geht an Küng, wie auch an Kuschel (S. 248f), ob hier Glaube nicht als bloße Existenzbewegung verstanden wird, abgesehen von dem, worauf der Glaube gerichtet ist.

<sup>34</sup> Die Beziehung Abraham – Ka’aba gewichtet Küng nicht gleich wie Bouman, der herausarbeitet, dass gerade dadurch sich der Islam von Judentum und Christentum scheidet.

<sup>35</sup> Küng, S. 85 bezieht sich hier auf Kuschel, S. 176-187.

<sup>36</sup> S. 86.

<sup>37</sup> Küng sagt nicht, welcher Abraham, resp. welches Abrahambild die Herausforderung ist.

gen nicht von den anderen distanzieren soll. Die drei Religionen sollen erkennen, dass sie mehr verbindet als trennt. Küng fragt nach dem, was Juden, Christen und Muslime grundsätzlich eint, was demnach „als reales Fundament für eine ins Bewusstsein zu hebende und faktisch neu zu realisierende abrahamische Gemeinschaft – bei aller Eigenständigkeit der drei Religionen – angesehen werden“ kann.<sup>38</sup> Es ist nach Küng das „weit-hin ähnliche Grundverständnis von Gott, vom Menschen, von der Welt und der Weltgeschichte.“

Es erfolgt nun das erstaunliche Fazit von Küng: Die drei Religionen sind durch große Gemeinsamkeiten verbunden, die schon mit dem Namen Abraham gegeben sind. Es ist eine Art abrahamischer Ökumene, die in einer langen Geschichte begründet ist und nicht ausgerottet werden konnte, eine Erbgeschichte größten Ausmaßes, auch wenn diese Gemeinsamkeit von den einzelnen Gläubigen oft nicht wahrgenommen wird. Die Christen verstehen zwar das Christentum als Weg zum ewigen Heil. Jedoch darf diese Sicht nicht länger exklusiv vertreten werden. Nach dem 2. Vatikanum muss auch der Islam als Weg zum Heil verstanden werden. Hier geht Küng einen anderen Weg als Bouman. Küng gewichtet die Differenzen zwischen den drei Religionen bezüglich Abraham geringer als die Gemeinsamkeiten. Im Unterschied zu Bouman ist für ihn die koranische Ausgestaltung der Figur Abrahams gerade nicht als „Kristallisationspunkt interreligiöser Verhältnisbestimmung“<sup>39</sup> zu sehen. Das Fremde wird bei Küng permanent relativiert, während Bouman daran festhält und nachweist, dass das Abrahambild im Laufe der Zeit einen eindeutigen und abgrenzenden Profilgewinn für den Islam bringt. Er fragt folglich, ob die gängige Bezeichnung der „drei abrahamitischen Religionen uneingeschränkt beibehalten werden kann.“<sup>40</sup>

### 3. Andreas Grünschloss

Eher durch Zufall stieß ich auf die spannende Studie von Andreas Grünschloss. Weil Grünschloss darin unter anderem der interreligiösen Fremdwahrnehmung im Koran nachgeht und dabei als Beispiel das Abrahambild des Koran unter dem Titel *A prophet in the making* herausarbeitet, sollen seine Erkenntnisse hier referiert werden.<sup>41</sup>

Grünschloss geht wie Bouman der Entwicklung des Abraham-Bildes entlang, wie sie von der Zeit Mohammeds in Mekka bis zur letzten Zeit

<sup>38</sup> S. 89.

<sup>39</sup> Grünschloss, *Der eigene und der fremde Glaube*, Tübingen 1999, S. 112.

<sup>40</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 73.

<sup>41</sup> Grünschloss, S. 110-112.

Medinas zu verfolgen ist. Er bezieht sich im Wesentlichen auf den Koran und auf H. Speyer<sup>42</sup> und kommt zu ähnlichen Erkenntnissen wie Bouman. Zusammenfassend<sup>43</sup> beschreibt Grünschloss das koranische Abrahambild als Kristallisationspunkt interreligiöser Verhältnisbestimmung.

Wie bei keiner anderen Prophetenfigur spiegeln die Erzählungen um Abraham die allmähliche Veränderung in der koranischen Hermeneutik des religiös Fremden. In der mekkanischen Anfangszeit rekurriert Mohammed eher knapp und summarisch auf Abraham, vermutlich anknüpfend an Überlieferungen von biblischen Gestalten, die damals bekannt waren. In der zweiten mekkanischen Periode erfolgt eine deutlichere Distanzierung vom mekkanischen Polytheismus. Das führt zu einer betont harmonisierenden Relationierung gegenüber Judentum und Christentum. Hier werden biblische und außerbiblische Abrahamstraditionen inkludiert. Angesichts der Auseinandersetzungen in Mekka treten die parakanonischen Erzählungen der Götzenverspottung Abrahams und seine Verfolgung und Bewahrung in den Vordergrund. Wie bereits für Noah und andere Prophetengestalten zu beobachten ist, werden auch die Abrahamerzählungen Mohammeds eigener Situation nachgestaltet.<sup>44</sup> In der dritten mekkanischen Periode avanciert Abraham bereits zum Inbegriff der Personifikation des reinen Glaubens. Er wird als *hanīf* bezeichnet.<sup>45</sup>

In Medina wird Abraham im Rahmen einer eigenständigen Ausgestaltung der Überlieferungen zu einer „symbolischen Schlüsselfigur im dialektischen Prozess zwischen der interreligiösen Fremdhermeneutik und der Ausdifferenzierung einer genuin islamischen Identität.“<sup>46</sup> Als Erbauer der Ka’aba liefert Abraham die Kultätiologie für die Beibehaltung des mekkanischen Heiligtums, resp. dessen zentraler Bedeutung für den islamischen Glauben. Die Enttäuschung über die *ahlu l-kitāb* von Medina wird verarbeitet durch eine innovative Inanspruchnahme Abrahams, der jetzt als Ur-Muslim gilt. Das Verhältnis zu den Juden und Christen wird mittels Abrahamfigur neu definiert. Die konkurrierenden Religions-traditionen werden gegenüber der Restituierung des wahren, abrahamitischen Islams durch Mohammed zu Irrwegen und Abspaltungen erklärt. Aus dieser Sicht erfolgt die Mahnung an die Muslime, sich von den Juden und Christen zu distanzieren, wenngleich die unterschwellige Verbindung im Gegensatz zu den Polytheisten nie ganz zurückgenommen wurde. Die Schriftbesitzer haben eine Teilwahrheit, deshalb werden sie als

<sup>42</sup> H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, (1931) <sup>3</sup>1971.

<sup>43</sup> Grünschloss, S. 113-115.

<sup>44</sup> S. 113 Grünschloss spricht von einem regulativen Aneignungsprinzip.

<sup>45</sup> S. 114.

<sup>46</sup> S. 114.

*dhimmis* mittels Vertrag geduldet. Es gibt sogar jetzt noch harmonisierende Aussagen im Koran bezüglich der *ahlu l-kitāb*. Dies ergibt eine bleibende Ambivalenz im Verhältnis zu den *ahlu l-kitāb*. Sie stehen zwischen Polytheismus und Islam, sind potentiell Gläubige oder Ungläubige.<sup>47</sup> Man soll zu ihnen einen gewissen Sicherheitsabstand wahren.<sup>48</sup> Andererseits scheint die Pluralität dreier Wege sogar gottgewollt zur Prüfung und zum Wettstreit um das Gute.

#### 4. Anfragen an eine abrahamische Ökumene

Es liegt seit dem 20. Jahrhundert im Trend, von einer abrahamischen oder abrahamitischen Ökumene zu sprechen.<sup>49</sup> Wer in einer Internetsuchmaschine das Stichwort „Abrahamische Ökumene“ eingibt, wird auf eine unüberschaubare Menge von Hinweisen stoßen. Viele Kirchenleute hoffen in der Betonung einer Verbundenheit der monotheistischen Religionen in der Gestalt Abrahams eine Grundlage für den Dialog und das Zusammenleben zu finden. Es ist hier nicht der Ort, dieses Unterfangen im Detail zu referieren. Das wurde von anderen Autoren bereits ausführlich getan, zustimmend und kritisch. Einige kritische Anfragen an dieses Unternehmen aber erachte ich als unerlässlich. Ich gehe dabei von Boumans Darlegungen aus und vertiefe diese mit eigenen und fremden kritischen Einwänden.

Johan Bouman hat sich, wie oben referiert, auch mit der Gestalt Abrahams (Ibrahim) im Islam befasst und ihre Gestaltwerdung von den Anfängen in Mekka bis zu ihrem Abschluss in Medina dargestellt. Er stellt dabei fest, dass viele Gemeinsamkeiten zwar ins Auge fallen, die nähere Betrachtung jedoch zeigt, dass die Blickrichtung eine andere ist. Aufs Ganze gesehen ist Abraham den Juden und Christen genommen worden.<sup>50</sup> Aufgrund der Aussage, dass Abraham weder Jude noch Christ, sondern *hanif* und Muslim ist, muss bezweifelt werden, ob die gängige Bezeichnung der „drei abrahamitischen Religionen uneingeschränkt beibehalten werden kann.“ Nur unter bestimmten Voraussetzungen gibt es eine Gemeinsamkeit: Abrahams Glaube an den einzigen Gott. „Aber dieser Gott Abrahams ist der Gott des Bundes mit Israel, und sein Glaube ist der Glaube an den Gott, der – ohne die vorausgehenden Werke – den Gott-

<sup>47</sup> S. 115.

<sup>48</sup> Sure 5, 51.

<sup>49</sup> Die abrahamische Ökumene ist mit dem Namen von Louis Massignon (1883-1962) verbunden. Kuschel, S. 14; Eissler, S. 263-268 zu den Anfängen der abrahamischen Ökumene.

<sup>50</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 71.

losen rechtfertigt (Röm 4, 1-22). In diesem Glauben ist er zum Segen für alle Völker geworden. Alle diese Glaubenslehren fehlen im Koran und damit ist die Frage berechtigt, ob der Gott des Koran uneingeschränkt der Gott der Bibel ist.<sup>51</sup>

Bouman steht dem Konzept einer abrahamischen Ökumene skeptisch gegenüber. Das Abrahambild des Koran weicht seiner Ansicht nach zu sehr von den biblischen Überlieferungen ab, als dass die Gestalt Abrahams eine tragende Grundlage für eine interreligiöse, monotheistische Ökumene abgeben könnte. Bouman steht mit dieser Sicht nicht allein.

Selbst die Vertreter einer abrahamischen Ökumene gestehen Schwierigkeiten ein. K.J. Kuschel schreibt in seinem Buch *Streit um Abraham*: „Für eine abrahamitische Ökumene eintreten heißt nicht, die trennenden Differenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam überspielen oder einebnen, heißt nicht leugnen, dass Juden, Christen und Muslime Wahrheitsansprüche gegeneinander vertreten, die nicht auflösbar sind. Sondern heißt: diese unvereinbaren Wahrheitsansprüche gegeneinander im richtigen Geist gesprächsfähig zu machen.“<sup>52</sup> Kuschel will jedoch von der Tatsache ausgehen, dass alle drei Religionen in Abraham den Vater ihres Glaubens sehen und kann dann den berühmten ehemaligen iranischen Staatspräsidenten Chatami zustimmend zitieren: „... alle abr. Religionen besitzen eine einzige Substanz. So wie wir unseren Propheten respektieren, respektieren wir auch Jesus Christus, Moses und Abraham als die Propheten Gottes, die die gleiche Wahrheit verkündigt haben, die unser Prophet verkündigt hat.“<sup>53</sup> Das ist rein koranische Hermeneutik. Kuschel stellt im Mittelteil seines Buches die Rezeption der Abrahamsgestalt in den drei monotheistischen Religionen dar. In den Ausführungen zum koranischen Abrahambild muss er eingestehen, dass Abraham zur archetypischen Verkörperung von „Islam“ als eines eigenständigen Glaubens geworden ist.<sup>54</sup> Auch Kuschel kann der Tatsache nicht ausweichen, dass gerade die Abrahamsinterpretation im Koran entscheidend zur Identitätsbildung und zur Abgrenzung von Judentum und Christentum dient. Durch den Rückgriff auf Abraham wird der Islam gleichzeitig zur ältesten und zur jüngsten Religion. Er erhebt den universalen Anspruch, die Urform menschlicher Gottesverehrung zu sein, jene Urform, die mit der Stiftungstat Abrahams und Isma'îls in Mekka geschichtliche Wirklichkeit geworden ist und seitdem, wenn auch oft verdeckt, wirksam geblieben ist.<sup>55</sup> Der Islam

<sup>51</sup> Bouman, S. 73.

<sup>52</sup> Kuschel, S. 12.

<sup>53</sup> S. 19.

<sup>54</sup> S. 200.

<sup>55</sup> S. 204.

versteht sich selbst als Rückkehr zur Wahrheit, die über und jenseits aller historischen Zufälligkeit steht. Folglich ist Abraham nicht wirklich geeignet als gemeinsame Basis für eine interreligiöse Ökumene. Hans Zirker's kritische Bemerkungen zu einer abrahamischen Ökumene werden von Kuschel zwar zitiert,<sup>56</sup> aber ohne weitere Folgen für seinen Wunsch, dass ein solches Unternehmen doch möglich sein muss.

Die theologische Grundvoraussetzung findet er in der These, dass wir als Menschen unterschiedlicher Religionen einander als Angehörige der gleichen Menschheitsfamilie betrachten, denen je ein besonderer Weg von Gott und zu Gott aufgetragen, ja zugemutet ist.<sup>57</sup> Es gilt deshalb, jedem Exklusivismus zu widerstehen und militante Bekehrungsversuche abzulehnen.<sup>58</sup> Diesen Wunsch hat Kuschel an alle drei Religionen. Zuletzt stellt Kuschel die These auf, dass die Pluralität der drei abrahamischen Religionen vielmehr dem Willen Gottes entspricht.<sup>59</sup>

Kuschel schreibt weiter zur Gemeinsamkeit der drei abrahamischen Religionen: „Die Rede von abrahamischer Ökumene darf die strukturellen theologischen Differenzen ... nicht überspielen oder nivellieren. In wesentlichen theologischen wie anthropologischen Fragen sind Juden, Christen und Muslime so weit voneinander entfernt, dass von einer Einheit in Bekenntnis, Praxis und Gemeinschaftsstruktur nicht die Rede sein kann.“<sup>60</sup> Es darf auch keine Rückkehr zum einfachen Glauben Abrahams geben. Man kann keine Gemeinschaft Abrahams gründen. Niemand kann aus der Geschichte seiner Glaubensgemeinschaft springen.<sup>61</sup> Kuschel scheint vielmehr zwischen Abraham und heute eine gottgewollte und geistgewirkte Glaubensentwicklung in allen drei Religionen zu sehen. Abraham bleibt unser aller Vater, aber für uns Christen bleibt der gekreuz-

<sup>56</sup> Zirker spricht von einer theologischen Fehleinschätzung, als ob auch Muslime bei Abraham eine besondere heilsgeschichtliche Herkunftslinie und Verwandtschaft erkennen können. Zwischen dem biblischen und dem muslimischen Glauben ist Abraham nicht eine verbindende, sondern im Blick auf die Zukunft der Menschheit eine trennende Gestalt. Kuschel, S. 212.

<sup>57</sup> S. 220.

<sup>58</sup> S. 223. Was Kuschel unter „militanten Bekehrungsversuchen“ versteht, ist nicht ganz klar. Bereits auf S. 15 spricht er von Eretz-Israel-Fanatikern, protestantischen Missionsfundamentalisten, welche alle Religionen durch Bekehrungen auslöschen wollen, von muslimischen Extremisten, die die Gewinnung der Welt für den Islam nicht aufgeben wollen.

<sup>59</sup> S. 237. Damit übernimmt Kuschel die islamische Interpretation der religiösen Pluralität.

<sup>60</sup> S. 241.

<sup>61</sup> S. 241.

zigte, auferweckte und im Geist präsente Herr der Weg, die Wahrheit und das Leben.<sup>62</sup>

Eine abrahamische Ökumene kann nach Kuschel nur bedeuten, dass Juden, Christen und Muslime sich als Glaubensgemeinschaften zu begreifen gelernt haben, die von Gott einen je eigenen Weg zugewiesen bekommen haben. Unterschiedlich sind die Mittler des Willens Gottes, unterschiedlich die konkrete Ausgestaltung des Weges zu Gott. Ein Heilsexklusivismus ist bei der Besinnung auf die jeweils massgebenden Botschaften<sup>63</sup> und Ur-Kunden nicht länger zu rechtfertigen. Abraham bleibt ja gerade nach dem Selbstverständnis dieser heiligen Schriften das Ur-Bild des Glaubens. Abrahamische Ökumene kann deshalb nur die Verlebendigung des Glaubens Abrahams meinen, wie er in der Tora, im Evangelium und im Koran konkretisiert und reflektiert wird. Dabei muss Abraham immer wieder aus traditionellen Erstarrungen befreit werden. Abraham<sup>64</sup> ist kein Mensch des Glaubensbesitzes, sondern der Glaubensbewegung, nicht der Glaubenssicherheit, sondern der Glaubenssuche, nicht der Glaubensarroganz, sondern der Glaubensdemut.

Kuschel sieht die biblische Grundlage für eine abrahamische Ökumene in den Gestalten Noah – Abraham – Ismael – Jesus. Überall, auch außerhalb der biblischen Offenbarung gibt es Gerechte im noachidischen Sinn. Es ist von einem universalen Heilswillen Gottes auszugehen (1 Tim 2, 4).<sup>65</sup>

Die abrahamische Ökumene entspricht Gottes Absicht mit der Menschheit.<sup>66</sup> Kuschel wendet sich zwar gegen die Nivellierung der besonderen bundesgeschichtlichen Beziehungen im Innenverhältnis von Juden, Christen und Islam, als könne man eine besondere Heilsgeschichte an Christus vorbei konstruieren.<sup>67</sup> Er kann aber kurz darauf schreiben: „Ohne die Offenbarungsschriften Bibel und Koran zu harmonisieren und damit die Widersprüche zu überspielen oder über eine Heilsgeschichte an Christus

<sup>62</sup> S. 245.

<sup>63</sup> S. 248 Was ist diese massgebende Botschaft?

<sup>64</sup> S. 249. Kommentar JHB: Welche der drei Abrahamgestalten ist gemeint? Man findet weitere Widersprüche bei Kuschel. Einerseits sagt er: Man hat den Abraham der Genesis erheblich verändert. Dann aber wieder: Ohne die Anerkennung der Normativität der ursprünglichen Abraham-Überlieferung im Buch Genesis kann es keine kritische Relecture der gewachsenen Abraham-Traditionen geben; vgl. ebd. S. 250.

<sup>65</sup> Weshalb lässt Kuschel 1 Tim 2, 5 aus: „Nur ein Mittler zwischen Gott und Mensch, der Mensch Christus Jesus“?

<sup>66</sup> S. 268.

<sup>67</sup> S. 267.

vorbei zu spekulieren, werden sie (die Christen) den Geist Gottes, der für Christen der Geist des auferweckten und erhöhten Jesus Christus ist, im Aufkommen des Islam erkennen.“<sup>68</sup>

Das Unternehmen ‚Abrahamische Ökumene‘, das Kuschel verfolgen will, steht gerade nach der Lektüre seines engagierten Plädoyers, auf schwachem Grund. Zu oft muss er sich widersprechen in seiner Argumentation, als dass er den kritischen Leser überzeugen könnte. Zu oft ergeht er sich in Wünschen und Appellen. Zuletzt bleibt der Eindruck von etwas Erzwungenem. Die Fremdheit des Fremden soll integriert, aber nicht zur Kenntnis genommen werden. Diese Integration führt gefährlich nahe an eine Vereinnahmung des anderen und wohl deshalb auch zum Aufgeben des eigenen Glaubensproprios. Dass diese Anfragen berechtigt sind, weisen neuere kritische Untersuchungen zur abrahamischen Ökumene und zur Gestalt Abrahams, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

Zu erwähnen sei noch einmal Andreas Grünschloss,<sup>69</sup> der in seiner Arbeit, wie im letzten Kapitel (6.3.) dargestellt, nachweist, dass der Islam besonders durch die Figur Abrahams seine Identität definiert gegenüber den anderen Schriftreligionen.

Weiter weisen wir auf Ulrike Bechmann hin und ihre Arbeit unter dem Titel *Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog*.<sup>70</sup> Sie schreibt, dass Abraham sich gerade als eine Chiffre erweist, die auf unterschiedliche Traditionsgründe verweist. Die gemeinsame Namenssemantik täuscht über die Differenz zwischen den religiösen Identitäten hinweg.<sup>71</sup> Der Befund müsste nachdenklich machen, wenn man *Abraham* als Topos für die tragende Basis der Gemeinsamkeit im interreligiösen Dialog vorschlägt.<sup>72</sup> „Abraham greift als

<sup>68</sup> S. 269.

<sup>69</sup> Grünschloss, S. 100-115.

<sup>70</sup> Münster 2006. Habilitationsschrift, eingereicht an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth unter dem Titel: *Abraham – Beschwörungsformel oder Präziserungsquelle?* Eine Zusammenfassung der These findet man in: dies., *Viele Väter Abraham*, Berlin 2006.

<sup>71</sup> Felix Körner, „Der Koran versteht sich zweifellos als Verkündigung der Religion Abrahams; aber nicht jede Berufung auf Abraham macht eine Religion bereits abrahamitisch. Zur biblischen Vorstellung Abrahams gehört, dass Israel von Gott zu einer unersetzbaren und unverzichtbaren Mittlerrolle erwählt ist (Gen 12, 2). Das ist mit der koranischen Theologie nicht vereinbar ... Die Konstruktion von abrahamitischen Religionen ist ein unnötiges Zugeständnis an die vom Koran beabsichtigten Rückführung zum eigentlichen Ursprung jeglicher Religion ... Hier heißt abrahamitische Religion faktisch koranische Religion.“ *JHWH, Gott, Allah*, S. 36.

<sup>72</sup> Bechmann, *Viele Väter Abraham*, S. 47.



Begründung eines notwendigen interreligiösen Dialogs also zu kurz ... „<sup>73</sup> Wünschenswert ist eine Theologie der Religionen, die gerade bei beträchtlichen Unterschieden und beim Zugestehen des fremden und eigenen Wahrheitsanspruchs den Dialog führen kann.

Weiter verweisen wir auf Hanna N. Josua, einen libanesischen Pfarrer, der die Ausländermission der württembergischen evangelischen Kirche leitet. Er hat eine Dissertation mit dem Titel *Ibrahim, Khalil Allah: Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene* (2005) verfasst.<sup>74</sup> Josua geht zurück zu den arabischen Quellen, untersucht die Aussagen zu Abraham im Kontext der Rezipienten und folgert: „Ibrahim verkörpert nun den absoluten Wahrheitsanspruch und den islamischen Überlegenheitsanspruch über Judentum und Christentum.“ Der Ibrahim im Koran hat keine islamischen Elemente, sondern er ist das konstitutive Element des Islam.<sup>75</sup> „Abraham und Ibrahim als Grundlage einer theologisch begründeten Abrahamischen Ökumene existiert daher aus exegetischer Sicht eher im Auge des betrachtenden Theologen als in den zugrunde liegenden Schriften.“<sup>76</sup> Für den sogenannten Dialog des Lebens, als Umschreibung gemeinsamer ethischer und sozialpolitischer Anliegen und Aktionen kann der Terminus der Abrahamischen Ökumene zwar gute Dienste leisten. „Ob es der überragenden Glaubensgestalt Abrahams angemessen und würdig ist, seinen Namen als Chiffre für sämtliche Selbstverständlichkeiten menschlichen Miteinanders zu gebrauchen oder vielmehr zu missbrauchen, soll dahingestellt bleiben.“

Zu beachten ist ebenfalls der Aufsatz von Friedemann Eissler *Gibt es eine abrahamische Ökumene?*<sup>77</sup> Er fasst zusammen: „Es geht nicht an, mit dem genetischen Argument (am Anfang steht doch Abraham!) das Argument der Geltung (was bedeutet Abraham für die jeweilige Glaubensgemeinschaft?) außer Kraft zu setzen.“<sup>78</sup> Mit der Absage an eine abrahamische Ökumene.

<sup>73</sup> S. 48.

<sup>74</sup> Bisher noch nicht veröffentlicht. Eine Einführung bietet sein Referat *Der Ibrahim des Islam – eine hermeneutische Anfrage an die abrahamitische Ökumene*, in: Rolf Hille (Hg.), *Vom Islam herausgefordert. Systematische und praktische Antworten evangelikaler Theologie. Bericht der AfeT-Studienkonferenz 2007 in Bad Blankenburg*, Witten 2009, S. 117-131. Ders., *Ich bin derjenige, der Abraham am Nächsten ist. Abraham als Spiegelbild Muhammads und die Notwendigkeit einer interdependenten Koranlektüre*, in: EZW (Hg.) 209: *Im Dialog mit Abraham*, Berlin 2010, S. 58-71.

<sup>75</sup> S. 129.

<sup>76</sup> S. 130.

<sup>77</sup> Veröffentlicht in Pechman/Kamlah: *So weit die Worte tragen*, Gießen 2005, S. 261-287.

<sup>78</sup> Eissler, S. 283.

mische Ökumene wird der Dialog nicht verhindert und auch keinem erstarrten Dogmatismus das Wort geredet. Vielmehr wird sogar die „Bedingung für die Möglichkeit zu einem Dialog gelegt, welcher der Artikulation der eigenen Überzeugung ebenso wenig die Spitze abbricht, wie er die Begegnung in Respekt, ja in Liebe fordert und fördert.“<sup>79</sup> Als Alternative sieht Eissler, aufbauend auf den Säulen Informiertheit und Respekt folgende Bereiche in den Blick zu nehmen: Dienst am Mitmenschen (*diakonia*); Verantwortung der eigenen Identität im Dialog (*apologia*) und das die existenzielle Hingabe einschließende Zeugnis (*martyria*).

---

<sup>79</sup> S. 284.

## Kapitel 7 ESCHATOLOGIE

2002 hat Jochen Eber, der Neffe von Boumans zweiter Ehefrau, einen Aufsatz von Bouman in einem Sammelband veröffentlicht. Der Aufsatz trägt den Titel *Christian Hope confronted with muslim concepts of the future*.<sup>80</sup> Er soll hier zusammengefasst und mit einigen Gedanken zu Boumans eigener Eschatologie abgerundet werden.

Der Glaube an den Jüngsten Tag, an das allgemeine Gericht und an ein Leben nach dem Tod gehört zum Kernbestand der Verkündigung von Mohammed. Bouman beschreibt diesen Glauben detailliert in *Gott und Mensch im Koran*.<sup>81</sup> Zusätzlich versucht er in einem seiner letzten Aufsätze die christliche Hoffnung dem muslimischen Konzept der Zukunft gegenüber zu stellen.<sup>82</sup>

Der Koran geht aus von der Feststellung, dass Gott der Schöpfer ist und alles zu ihm zurückkehren wird.<sup>83</sup> Die Geschichte der Menschheit erstreckt sich von seiner Erschaffung an bis zur Endzeit. Adam, der erste Mensch und mit ihm die Menschheit sind durch ihre *fitra* imstande, den einzig wahren Gott zu erkennen und ihm zu dienen. Die Propheten werden von Allah gesandt, um diese Einheitlichkeit der Menschheit zu bewahren, respektive wiederherzustellen. Wo sie abgefallen sind, werden die Menschen durch die einheitliche Prophetenbotschaft zurückgerufen zur Hingabe, zum Muslimsein, wie es dem ursprünglichen Wesen der Menschheit entspricht. An dieser Verkündigung entzündet sich jedoch auch der Widerstand und damit die Trennung zwischen den Gläubigen und den Frevlern.<sup>84</sup> Die in der Geschichte offenbarte Gerechtigkeit hält ein doppeltes Schicksal fest: die Gläubigen werden gerettet und belohnt, während die Sünder und Frevler erniedrigt und vernichtet werden. So geht die Menschheit ihrer Bestimmung entgegen. Von Allah her wird

---

<sup>80</sup> J. Eber (Hg.), *Christian Hope confronted with muslim concepts of the future*, Exeter 2002.

<sup>81</sup> S. 252-256.

<sup>82</sup> Allerdings ist die Darstellung der christlichen Hoffnung durch Bouman in diesem Artikel etwas dünn.

<sup>83</sup> Sure 96, 1 und 8: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat ... Zu deinem Herrn kehren dereinst alle zurück.“

<sup>84</sup> 4.1.5 Kategorien der Menschheit.

keine Dimension mehr eröffnet. Die *fiṭra* des Menschen ermöglicht ihm, die prophetische Botschaft zu verstehen und sich dementsprechend für ein Leben unter Allahs Führung zu entscheiden. Andererseits schützt Allah seine Werke vor dem Einbruch des Chaos durch *širk*. „Was als Einheit angefangen hatte, endet in der Spaltung zwischen Glauben und Unglauben, Heil und Verderben, Belohnung und Bestrafung, Paradies und Hölle.“<sup>85</sup>

Die Verkündigung des Gerichts findet sich in dringlicher Form in der mekkanischen Zeit Mohammeds. Dementsprechend gibt es in vielen mekkanischen Suren Worte über das bevorstehende Gericht Allahs.<sup>86</sup> Es wird ein Tag der Abrechnung sein an dem der Mensch allein und ohne Beistand vor Allah stehen wird. Die Propheten werden als Zeugen gegen die Ungläubigen aufstehen. So wird z.B. ʿĪsā als Zeuge gegen die Juden und Christen auftreten. Am Jüngsten Tag wird die endgültige Scheidung zwischen der *umma* und den Ungläubigen und Frevlern vollzogen. Das Kennzeichen beider Gemeinschaften wird im Koran beschrieben.<sup>87</sup> Dabei gilt bereits vor der endgültigen Scheidung im Gericht, dass sich die Gläubigen von den Ungläubigen, ob es nun Polytheisten, Juden oder Christen sind, distanzieren sollen.<sup>88</sup> Für das Gericht der Ungläubigen werden im Koran verschiedene Gründe aufgezählt. Dazu gehört die Zurückweisung der Wahrheit, wie sie der Koran verkündigt.<sup>89</sup> Die ungläubigen Mekkaner verhöhnen und verfolgen Mohammed und seine Getreuen.<sup>90</sup> Die Juden von Medina schließen sich ihm nicht an und die Christen verharren in ihrem Glauben an die Trinität. Gott wird ihnen deshalb nicht vergeben. Sie werden Brennholz für die Hölle sein.<sup>91</sup>

Das Gericht Gottes über die Ungläubigen wird insofern vorweggenommen, als die Gläubigen aufgefordert werden, sich von den *al-kāfirūn/ mušrikun* zurückzuziehen und sie auf Geheiß Allahs zu verfolgen.<sup>92</sup> Diese

<sup>85</sup> *Gott und Mensch*, S. 252.

<sup>86</sup> Sure 35,53.

<sup>87</sup> Sure 8, 2-4; 3, 110; 98, 7; Sure 58, 22 für die Gläubigen; 33, 58 für die Ungläubigen.

<sup>88</sup> Sure 3, 28: „Die Gläubigen sollen sich nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden nehmen.“ Sure 22, 38: „Gott sorgt für die Verteidigung derer, die glauben. Er liebt keinen, der betrügerisch und undankbar ist.“

<sup>89</sup> Sure 98, 6; 4, 167-168.

<sup>90</sup> Sure 13, 43 „Die Ungläubigen sagen: Du bist nicht als Bote Gottes zu uns gesandt. Sag: Gott genügt als Zeuge zwischen mir und euch.“

<sup>91</sup> Sure 8, 37; 21, 98 Weitere Belege: Bouman, *Hope*, S. 153-154.

<sup>92</sup> Sure 9, 29-35.

Haltung gilt auch gegenüber der *ahlu l-kitāb*. Somit ist die *umma* Werkzeug in Allahs Hand zum Gericht über die Ungläubigen.

Das Paradies (*djanna/ġanna*) ist für die islamischen Gläubigen bestimmt. Die Terminologie des Koran scheint mit älteren Paradiesesvorstellungen verwandt zu sein. Bouman meint, dass die Vorstellung auf die rabbinische Deutung von Gen. 2, 4b-3, 24 zurückgeht. In der jüdischen Tradition ist der ‚Gan Eden‘ ein Ort der Wonne und der Glückseligkeit, ein Ort für die Gerechten nach dem Jüngsten Gericht.<sup>93</sup> Der Zustand der Glückseligkeit wird unterschiedlich ausgemalt, jedoch immer prächtig, verbunden mit üppigen Mahlzeiten und geistlichen Segnungen. Nach der *Assumptio Mosis* (1. Jh. n.Chr) wird die Seligkeit der Gerechten darin bestehen, die Leiden der Ungerechten in *Gehinnom* (Hölle) zu betrachten. Die Beschreibung der paradiesischen Glückseligkeit gehört zu den Hauptthemen des Koran und lässt sich durch alle Perioden belegen. Bereits während ihres irdischen Lebens wird den Gläubigen die Bewahrung durch Allahs Schutz versprochen. Sie werden belohnt für ihre Treue, während die Ungläubigen jetzt bereits ihren Schaden haben. Beschreibungen des Paradieses finden wir in Sure 7, 42-51; 39, 73; 25, 15; 52, 17-28. Das Paradies ist die Stätte der vollkommenen Glückseligkeit. Der Koran deutet sogar die Möglichkeit einer Gottesschau an.<sup>94</sup> Sie wird allerdings nur bedingt gewährt und nur für jene Gläubigen, die Gott dazu auserwählt.<sup>95</sup>

Die Situation der Ungläubigen in der Hölle (*ġahannam*) ist schrecklich. Bei der Beschreibung der Hölle, selbst bei der Terminologie sind Anleihen an Judentum und Christentum zu vermuten. Hölle und Feuer gehören im Koran als komplementäre Begriffe zusammen. Verschiedene Suren beschreiben die einzelnen Qualen.<sup>96</sup> Dies alles gilt als Vergeltung für ein Leben in Gleichgültigkeit und Vertrauen auf das Diesseits. Die drastischen Schilderungen sollen die Ungläubigen aufrütteln.

Bouman geht der Frage nach, ob die entwickelte koranische Christologie vielleicht auch Spuren der Hoffnung zulasse. Um nicht zu wiederholen, was bereits oben dargestellt wurde, belassen wir es bei einer Zusammenfassung: Der Jesus des Koran attackiert mit aller Deutlichkeit den falschen Glauben der Christen an die Gottessohnschaft und damit den Glauben an den Retter der Menschheit. Es ist nicht möglich, auf ihn zu hoffen. Im Gegenteil: wer dennoch an die Trinität glaubt, ist für das Feuer

<sup>93</sup> *Gott und Mensch*, S. 253 für entsprechende Belege.

<sup>94</sup> Sure 72, 22-23. Das ist allerdings kein wirklicher Beleg für eine Gottesschau im Paradies, nicht zu vergleichen mit der christlichen Hoffnung auf eine Gottesschau (1 Joh 3,2 par).

<sup>95</sup> *Islam-Lexikon*, S. 485.

<sup>96</sup> Sure 56, 41ff; 38, 55-64.

bestimmt.<sup>97</sup> Das ist die Strafe für Gotteslästerung. Es gibt keine Spuren christlicher Hoffnung im Koran.<sup>98</sup> Das muslimische Konzept geht von der Überzeugung aus, dass es im letzten Gericht zur endgültigen Scheidung zwischen den muslimischen Gläubigen und den Nicht-Muslimen kommen wird. Es kann eine gewisse Einschränkung darin gesehen werden, dass auch das letzte Gericht dem allmächtigen Willen Allahs untersteht: „Herr, der du über die Herrschaft verfügst! Du gibst die Herrschaft, und du entziehst sie, wem du willst. Du machst mächtig, und du machst niedrig, wem du willst ... Du hast zu allem die Macht ... Und du bescherst, wem du willst, ohne abzurechnen.“<sup>99</sup> Gott gibt Glaube und Unglaube. Er kann Menschen rechtleiten oder in die Irre führen, wie es ihm gefällt.<sup>100</sup> „Wenn Gott gewollte hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht.“<sup>101</sup>

Wie spricht die christliche Hoffnung und mit welcher Begründung? Zwar scheint das Gleichnis vom letzten Gericht in Mt 25, 31-45 eine gewisse Ähnlichkeit zur islamischen Vorstellung des Gerichtes Gottes zu haben. Bei sorgfältigem Hinsehen fällt jedoch auf, dass der ‚Sohn des Menschen‘ einst Gericht halten wird. Es ist nicht ein Gott, der leitet oder irreleitet, wen er will, sondern der Sohn des Menschen, von dem es in Mt 20, 28 heißt: „Der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, dass ihm gedient werde, sondern dass er diene und sein Leben als Lösegeld gebe für viele.“ Jesus, der Menschensohn wird der zukünftige Richter sein. Darum haben die eschatologischen Aussagen der Bibel eine andere Tonlage. Weiter verweist Bouman auf Röm 5, 8-10, wo die christliche Hoffnung gründet. Sie beschränkt sich nicht auf die vage Hoffnung des Moslem, er möge zu denen gehören, die Allah gut leitet. Der Moslem weiß letztlich nie, wie Allahs Ratschluss es mit ihm richten wird. Der Apostel Paulus verkündigt den festen Grund christlicher Hoffnung in Röm 8, 22-39: Keine Macht kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist. Wenn Gott seinen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahin gegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Es ist diese Zuversicht, die Bouman auch existenziell bewegt. Im seinem letzten Lebensjahr hat er am Anfang des Jahres in sein Lösungsbuch, vielleicht sein Ende ahnend, ein Wort des Heiligen Augustinus geschrieben:

---

<sup>97</sup> Sure 5, 72-73.

<sup>98</sup> *Hope*, S. 159.

<sup>99</sup> Sure 3, 26-27.

<sup>100</sup> Sure 6, 39; 2, 272; 13, 37.

<sup>101</sup> Sure 16, 93.

„Wir wollen nun zu dir, Herr, wieder zurückkommen, damit wir nicht umkommen, denn unser Gutes, du bist es selbst, ist bei dir ohne jeden Abzug Leben, und wir brauchen nicht zu fürchten, dass wir zu einem Nichts zurückkehren, denn wir sind wohl aus unserem Heim gestürzt, doch während unserer Abwesenheit stürzt es nicht ein, unser Heim, deine Ewigkeit“ (Confessiones IV, 16, 31).

## Fünfter Teil

### ZEUGNIS IM DIALOG

Im vierten Teil dieser Arbeit haben wir anhand zentraler Themen der Dogmatik die Positionen Boumans im Gegenüber zu anderen Positionen dargestellt. Es konnte gezeigt werden, dass Bouman eine Theologie vertritt, die sich an der Bibel und an den ökumenischen Bekenntnissen orientiert. Dementsprechend ist seine Missionstheologie auf der Linie von Hendrik Kraemer, Willem A. Visser't Hooft, Lesslie Newbigin und den deutschen Missionstheologen Karl Hartenstein, Georg F. Vicedom, Walter Freytag. Dieser Missionstheologie wird vorgeworfen, nicht dialogfähig zu sein.<sup>1</sup> So schreibt Helfenstein, der Ansatz von Kraemer<sup>2</sup> habe die Kirchen an vielen Orten in die gesellschaftliche Isolation geführt. Zwar verteidigt Tim S. Perry<sup>3</sup> in einer neueren Studie zu Kraemer dessen Dialogfähigkeit. Dennoch hält sich das Urteil gegenüber Kraemer hartnäckig<sup>4</sup> und wird bis hinein in eher evangelikale Publikationen<sup>5</sup> wiederholt. Wir sind überzeugt, dass diese Kritik nicht berechtigt ist. Es ist nicht zu bestreiten, dass es in der Rezeption von Kraemer zu Vorbehalten gegenüber Dialogunternehmungen kam. Mit Kraemer, der selbst äußerst dialogfreundlich war, haben diese Vorbehalte wenig zu tun. Wie in Exkurs 2 gezeigt worden ist, spielt in diesem Zusammenhang die Veränderung in der Missionstheologie weg von einem heilsgeschichtlichen zu einem verheißungsgeschichtlichen Ansatz eine wichtige Rolle. Es bildete sich in der ökumenischen Bewegung ein Dialogverständnis heraus, das sich am Konsens orientieren will. Bouman stand diesen Bestrebungen kritisch gegenüber. Gleichzeitig hat er in einer Kommission mitgearbeitet, die Handreichungen für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen herausgab. Er war seit 1972 im Vorstand der Ständigen Konferenz europäischer Juden, Christen und Muslime und in der theologischen Arbeitsgemeinschaft für Islamfragen. Er diente verschiedentlich als Experte in

---

<sup>1</sup> Helfenstein, S. 96.

<sup>2</sup> Zu Kraemer vgl. Exkurs 1. Die Kritik entzündet sich vor allem an seinem Beharren einer Diskontinuität zwischen den Religionen.

<sup>3</sup> Tim S. Perry, *Radical Difference*.

<sup>4</sup> Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relation*, Chicago 2002: „This view with its stress on the finality of Christ again finds Islam, as post-Christian challenging.“ S. 189-190.

<sup>5</sup> Timothy Tennent, *Christianity at the religious roundtable*, Grand Rapids 2002, S. 24-26.



Arbeitsgruppen, die sich mit Ausländerfragen befassten. Er pflegte Freundschaften zu islamischen Theologen in Deutschland und im Ausland. Er verfolgte 1973 ein Projekt für einen interreligiösen Studiengang in Marburg. Bis zuletzt hat sich Bouman intensiv Gedanken über das Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens gemacht. Bei der Durchsicht seiner Werke fallen seine Empathie und das Ernstnehmen des Gegenübers in dessen Identität auf. „Denn eine Begegnung ist nur eines Menschen würdig, wenn man den anderen in seiner vollen Identität akzeptiert, ohne dabei die eigene zu verleugnen oder zu vertuschen.“<sup>6</sup> Zur Notwendigkeit und zu den Bedingungen für einen Dialog schreibt Bouman, dass der Koran schon immer einen beständigen Dialog mit dem Glauben von Juden und Christen führte. In diesem Dialog wurde manches übernommen und vieles zurückgewiesen, was dem Selbstverständnis von Mohammed zuwiderlief. „Schon aufgrund dieser historisch-theologischen Tatsache ist der Dialog mit dem Islam unausweichlich.“<sup>7</sup> Bouman betont, dass sich die Notwendigkeit des Dialogs durch verschiedene Konflikte verschärft hat, aber auch durch die gemeinsame Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Dialog ist ein Gebot der Stunde. In diesem Sinn stimmt Bouman dem Projekt Weltethos von Hans Küng zu. Es gibt keine Alternative zum Dialog zwischen den Religionen. Andererseits hat Bouman klare Vorstellungen, wie ein solcher Dialog geführt werden soll. Wir kommen zu einer vorläufigen These, die im Schlusskapitel ausgeführt und auf ihre Schlüssigkeit geprüft werden soll. Sie lautet:

*Eine Theologie, die sich an der Bibel und an den ökumenischen Bekenntnissen<sup>8</sup> orientiert, ist dialogfähig, wenn sie ihre eigenen Grundlagen ernst nimmt.*

Bevor wir diese These weiter ausführen und anhand der theologischen Akzente von Bouman aufweisen, beschreiben wir den Kontext des Dialogs in westlich geprägten Kulturen.

<sup>6</sup> Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 8.

<sup>7</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 100-102.

<sup>8</sup> Besonders ist hier an das Nicäno-Konstantinopolitanum zu denken.

# 1. Dialog im Kontext des postmodernen Wahrheitsverständnisses<sup>9</sup>

Dialog findet in einem bestimmten Kontext statt. Das ist heute in der westlichen Welt unbestritten der Kontext postmodernen Wirklichkeitsverständnisses. Wo der Horizont der Wahrheit verloren ist, wo eine kritische Auseinandersetzung um Wahrheit nicht mehr möglich ist, da bleibt nur mehr übrig, dass man miteinander redet. Die suggestive Kraft der Forderung nach Dialog, nach Dialogfähigkeit und Konsensfähigkeit ist im epistemologischen Geist der Zeit begründet.<sup>10</sup> Heute ist Dialogfähigkeit Primärtugend und zentrale Voraussetzung für die Teilnahme an allen gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen. Wer zum Dialog nicht bereit oder fähig ist, schließt sich selbst aus, wird mit dem Label „Fundamentalist“ versehen und kann nicht mit gesellschaftlicher Akzeptanz rechnen.<sup>11</sup> In diesem Kontext ist die Rede von Mission höchst umstritten. Mission und Dialog gelten als Gegensätze. Denn wer von Mission spricht und sie betreibt, will andere von der Wahrheit der eigenen Position überzeugen. Wer sich missionarisch verhält, gilt als Wahrheitsfanatiker. Selbst innerhalb der Kirchen ist der Begriff Mission umstritten.<sup>12</sup>

Der postmoderne Dialog kennt nur mehr subjektive Positionen, die jeder Gesprächsteilnehmer für sich vertreten kann ohne Anspruch auf übersubjektive Gültigkeit. Gemäß postmodernem Denken ist es unmöglich, einen Begriff von Wahrheit zu denken, der mehr ist als eine subjektive Überzeugung. Damit ist das Individuum selbst letzte und absolute

<sup>9</sup> Hempelmann, *Dialog contra Mission*, S. 126, in: Pechmann/Reppenhagen (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 126-147. Ausführlich Hempelmann, *Wir haben den Horizont weggewischt. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis*, Witten 2008; H.-B. Gerl-Falkovitz, *Wahrheit in der Postmoderne: Verschüttungen und Neuaufbrüche*, in: Thomas/Hattler (Hg.), *Glaube und Gesellschaft*, Darmstadt 2009, S. 45-57.

<sup>10</sup> S. 126.

<sup>11</sup> S. 124.

<sup>12</sup> Für Küng ist die Überzeugung von einer notwendig exklusiven Wahrheit des christlichen Glaubens eine „Festungsstrategie“, ein „bornierter Exklusivitäts- oder Superioritätsstandpunkt, begleitet von Berührungängsten“, *Projekt Weltethos*, S. 105. Die evangelischen Kirchen haben in den letzten Jahren hier eine Wende vollzogen (EKD: *Kirche im Aufbruch*). Dasselbe gilt für die römisch-katholische Kirche (Enzyklika *Redemptoris Missio*: Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, 7. Dezember 1990).

Wahrheit. Zum Wahrheitspluralismus<sup>13</sup> als einzig verbindlicher Wahrheit gehört deshalb ein Dialogkonzept, das konsensorientiert ist. (2.1.).

Gleichzeitig muss festgestellt werden, dass in der westlichen, postmodernen Gesellschaft Religionsgemeinschaften existieren, die ein anderes Wirklichkeitsverständnis mit sich bringen und die sich nicht auf einen Wahrheitspluralismus einlassen oder einordnen wollen. Dazu gehören der Islam und eigentlich auch das Christentum. Sie sind überzeugt, dass ihre Botschaft mehr ist als eine subjektive Überzeugung. Beide sind deshalb missionarische Religionen.<sup>14</sup> Können diese und andere Religionen und Weltanschauungen ebenfalls am gesellschaftlichen Dialog teilnehmen oder werden sie ausgeschlossen? Was wäre damit gewonnen?

Auf der anderen Seite ist es – wir können nur für den christlichen Glauben sprechen – eine Herausforderung an die Kirchen, ihren Glauben so zu bezeugen, dass es nicht zu Gewalt und Konflikten führt. Kann man von Wahrheit, verstanden als universalem Geltungsanspruch christlicher Verkündigung Jesu Christi als des Herrn der Welt, reden und dennoch tolerant sein? Mit den Worten unserer These: Ist man mit einer Theologie, die sich an Bibel und Bekenntnissen orientiert, dialogfähig? Könnte es sogar sein, dass gerade das Ernstnehmen dieser Grundlagen, etwa der Kondeszendenz Gottes in Jesus von Nazareth, dialogfähig macht? Wir

<sup>13</sup> Zu Fragen an Wahrheitspluralismus: Hempelmann, *Gott ohne Gewalt!*, Gießen 2009, S. 29-39.

<sup>14</sup> „In Anerkennung dessen, dass Mission und Da’wa wesentliche religiöse Pflichten sowohl im Christentum als auch im Islam sind“: *Einladung 1976 nach Chambésy*. International Review of Mission LXV (1976), S. 265, zit. bei Olaf Schumann, *Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, in: Weth R. (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 17. Sundermeier zitiert aus der gemeinsamen Erklärung von Chambésy, dass „Muslime und Christen das uneingeschränkte Recht haben müssen, zu überzeugen und überzeugt zu werden und ihren Glauben zu leben sowie ihr religiöses Leben so zu ordnen, dass es mit ihren jeweiligen religiösen Pflichten und Prinzipien übereinstimmt.“ Theo Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*, in: Weth R. (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott?* Neukirchen-Vluyn 2000, S. 13-14. Vgl. die vom ÖRK, dem päpstlichen Rat für interreligiösen Dialog und der Weltweiten Evangelischen Allianz herausgegebenen Empfehlungen: *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt* (2011). Die Präambel beginnt mit den Worten: „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen“: <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/das-christliche-zeugnis-in-einer-multireligioesen-welt.html> (26.11.2011).

werden das darlegen im dritten Abschnitt dieses fünften Teils. Vorerst aber eine kurze Darstellung von beiden Dialogkonzepten.

## 2. Dialogkonzepte<sup>15</sup>

### 2.1. Konsensorientiertes Dialogkonzept<sup>16</sup>

Dieses Konzept geht davon aus, dass die Findung von Wahrheit nur in einem herrschaftsfreien Dialog möglich wird. Dabei muss jeder Teilnehmer seine Wahrheit zur Disposition stellen, denn Wahrheit wird erst gefunden zwischen den Dialog-Subjekten als konsensfähiges Ergebnis eines herrschaftsfreien Dialogs. Der metaphysische Horizont ist zerbrochen und damit auch jeder metaphysische Wahrheitsbegriff. An seine Stelle tritt ein konsentheoretischer Begriff von Wahrheit als Ergebnis einer dialogischen Reflexion. Die Teilnehmer verständigen sich darüber, was die ihnen gemeinsame Wahrheit ist. Wahrheit ist die jeweilige ‚Erfindung‘ einer Gemeinschaft von Dialog-Partnern. Übersubjektiv, subjektunabhängig im Sinne von nicht zur Disposition stehend, ist nicht irgendeine Wahrheit, sondern lediglich die Konstitution der Kommunikationsbedingungen und Regeln. Diese Regeln verdanken sich wiederum nur den Vorgaben eines Individuums, respektive der immer Einzelnen, die sich darauf einlassen. Sie müssen nicht von anderen Subjekten anerkannt werden. Wer sie als allgemeinen Horizont der Wahrheit durchsetzen will, würde sich über die Etablierung der Regeln hinwegsetzen und sich wieder selbst behaupten, also wiederum eine ethische Maxime zur Herrschaft bringen wollen.

Aus der Kritik an diesem Modell greifen wir einige Punkte heraus:

1. Konsens ist als Wahrheitskriterium nicht tragfähig. Damit liegt die Problematik vor, dass ausgerechnet in einem herrschaftsfreien Dialog die Quantität zählt. Der Entscheid über die Wahrheit wird quantifiziert.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Wrogemann ordnet und bewertet den Dialog zwischen den Religionen entlang anderer Modelle, in: *Religionen im Gespräch*, Stuttgart 2008, S. 187-202. Unsere Gegenüberstellung von zwei Modellen ist eine von vielen Möglichkeiten. Es gibt keine allgemein verbindlichen Definitionen.

<sup>16</sup> Zum Ganzen vgl. Hempelmann, *Dialog contra Mission*, S. 126-136. Wrogemann, *Multiperspektivischer Inklusivismus*, in: Pechmann/Reppenhagen (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Neukirchen 1999, S. 78.

<sup>17</sup> Hempelmann zitiert Luhmann gegen das Konzept der Übereinstimmung der Vernünftigen, „dass der Konsens der Vernünftigen nach dem, was wir heute über die Logik kollektiver Meinungsbildung wissen, keineswegs eo ipso vernünftiger Konsens zu sein braucht.“ S. 129.

2. Fundamental, für alle gültig und verpflichtend kann dieses Modell nur sein, wenn es voraussetzungslos ist, alle Positionen integriert und nicht im Vorfeld der Konstitution des Dialogs bereits bestimmte Positionen ausschließt. Würde nur eine Position ausgeschlossen, wäre auch dieses Konzept nur eine Äußerung des Willens zur Macht. Das konsens-theoretische Wahrheitsmodell ist inhaltlich nicht einfach neutral. Nur diejenigen können daran teilnehmen, welche seine Voraussetzungen teilen. Der Verzicht auf den klassischen Wahrheitsbegriff ist Eintrittsvoraussetzung für die Teilnahme an diesem Dialog.
3. Es ist kritisch zu fragen, ob sich nicht im Verlauf des Dialogs das Recht des Stärkeren durchsetzen wird. Die Möglichkeit der Voraussetzung einer sogenannten idealen Sprechsituation ist kritisch zu hinterfragen. Die Forderung prinzipieller Verstehbarkeit des anderen und die prinzipielle Lern- und Korrekturbereitschaft sind unrealistische Abstraktionen. Idealtypisch mag es keine Zwänge geben, die den Dialog einschränken. Faktisch sind für den Ausgang entsprechender Veranstaltungen begrenzte Zeit-, Energie- und Finanzressourcen von ausschlaggebender Bedeutung.
4. In der Realität läuft der Dialog zwischen Religionen und Kulturen anders ab. Der Blick auf die Alltagsprobleme wird verstellt. Fragen und Probleme, die den Dialog stören könnten, werden ausgeblendet, um den Dialog nicht zu stören.<sup>18</sup>
5. Die allgemeine Symmetrieannahme ist problematisch, weil es keine Gleichheit der Gesprächspartner gibt. Jeder Mensch ist Teil eines Sozialsystems und deshalb nicht kontextfrei. Es ist eine Illusion, dass Dialogpartner außerhalb ihrer individuellen und kollektiven Religionsgeschichte stehen können. Mit einer entsprechenden Forderung dürfte der Dialogpartner nicht mehr Repräsentant seiner religiösen Lebenswirklichkeit sein. Er wird austauschbar. Was ist damit für den Dialog gewonnen?
6. Im Verständnis dieses Dialogkonzepts sind Religionen in erster Linie Aussagesysteme, Theorien und Vorstellungen. Damit verbunden ist die Illusion, dass man in die Welt des Anderen eindringen und sie verstehen kann, ohne ein Teil von ihr zu werden.
7. Fatal ist der Zwang zur Kohärenz. So wird die Verträglichkeit mit dem Dialograhmen zur Bedingung. Unterstellt wird meist eine letzte

<sup>18</sup> Hempelmann erwähnt die Kritik des ‚Arbeitskreises für den Dialog zwischen Christen und Muslimen‘ an einem 1993 vom Evangelischen Oberkirchenrat der Württembergischen Landeskirche erstellten Gutachten über die Verfolgung von Christen in muslimischen Ländern. Die Kritik lautete: Solche Erkenntnisse behindern den Dialog, S. 131.

Einheit der Religionen, die ihrerseits nur vorläufige Explikationen einer Urreligion sind. Der Ausschluss des fundamentalen Dissenses zwischen den Religionen erhebt damit die Einheit der Religionen zur normativen Rahmenbedingung.

Der Anspruch eines universal offenen Dialogs ist nicht durchzuhalten. Ehrlicher wäre es zur Kenntnis zu nehmen, dass es nur den Dialog unter bestimmten Bedingungen gibt.

## 2.2. Dissenstheoretisches Dialogkonzept<sup>19</sup>

Das dissenstheoretische<sup>20</sup> Dialogkonzept ermöglicht eine offene, nicht von vorneherein zensierte Begegnung. Es ist frei von allem Zwang zum Konsens. Man darf nicht übereinstimmen. Weil man eben vieles nicht auf einen Nenner bringt, müssen Differenzen ertragen (lat. *tolerare*) werden. Man kann auf Vereinnahmung verzichten und das Gegenüber ernst nehmen in seiner Identität und Fremdheit.<sup>21</sup>

Auch dieses Modell ist nicht voraussetzungslos. In diesem Dialog gibt es partikuläre Positionen. Sie werden eingebracht in die Begegnung unter Verzicht auf eine Verallgemeinerung als Basis-Voraussetzung für Dialog. Mission und Dialog stellen argumentationsontologisch eine Einheit dar. Die missionarische Positionalität ist geradezu eine Bedingung für die Dialog-Fähigkeit. Sie öffnet den Dialog. Ein missionarischer Wahrheitsanspruch setzt das dissenstheoretische Wahrheitsmodell mit seinem Kernsatz: „we agree to disagree“ voraus.<sup>22</sup> Es herrschen kein Zwang zum Konsens und auch keine Unterstellung einer letzten Einheit und Einigkeit. Der Fremde bleibt als der Fremde der Nächste, der Freund. Er ist nicht

<sup>19</sup> Hempelmann, *Dialog contra Mission*, S. 136-145.

<sup>20</sup> Wir übernehmen diese Bezeichnung von Hempelmann mangels besserer Alternative. Wie die Ausführungen zeigen werden, geht es bei diesem Dialogkonzept nicht um die Suche nach Dissens, sondern um *das Zulassen von Dissens*. Als Christ suche ich selbstverständlich nicht den Dissens, sondern gehe in ein Gespräch mit der Hoffnung auf Konsens.

<sup>21</sup> Wrogemann, *Religionen im Gespräch*, S. 187-192. Wrogemann weist hin auf den verbreiteten Versuch, die Fremdheit der anderen Kulturen und Religionen herunterzuspielen im wohlmeinenden Bestreben, die Fremden vor Vorurteilen zu schützen. Man unterstellt dabei, mit den Anhängern anderer Religionen verhalte es sich so wie mit der eigenen kulturellen und religiösen Tradition. Alle Religionen würden letztlich das Gleiche meinen. Der unbewusste Maßstab lautet: Das Eigene ist das Gute, deshalb meinen die anderen Religionen eigentlich das Gleiche wie wir. Vgl. ebd., S. 191.

<sup>22</sup> „We can be friends in difference.“ F. Körner, *JHWH, Gott, Allah, Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?* ThPQ (2010), S. 38. Das schließt nicht aus, dass man zu Übereinstimmungen kommen kann und sie aktiv sucht.

austauschbar als Dialogpartner, sondern wird ernst genommen in seiner Identität und Würde als Person mit seiner Position. Man nimmt die Position des anderen gerade so ernst, dass man seine Eigenart als echte Differenz anerkennt und sich kritisch auf sie einlässt. Unterschiede sind nichts Vordergründiges, sondern gehören existentiell zum Anderen. Dialog lebt von Differenz. Er wird nicht dadurch behindert, dass die Dialog-Partner mit Wahrheitsansprüchen in ihn eintreten. Rein formal betrachtet hat jede Behauptung einen missionarischen Charakter. Wer eine Position vertritt, tritt in Differenz zu einer anderen Auffassung und tritt damit in ein Gespräch.

Nun wäre dieses Konzept falsch verstanden, wenn damit gemeint wäre, dass sich die Dialogpartner in gegenseitiger Apologetik ergehen würden mit dem Ziel, den jeweils anderen zu besiegen. Authentisches christliches Zeugnis geht nicht darauf aus, den anderen zu unterwerfen. Nach biblischem Verständnis kann Glauben nur ohne Zwang geschehen. Eine kritische Anfrage an das dissenstheoretische Dialogmodell lautet verständlicherweise: Ist die Differenz in den Wahrheitsansprüchen nicht konfliktträchtig?

Hier ist auf die Liebesethik des Neuen Testaments hinzuweisen. Die Nächstenliebe zeigt unbedingte Personentoleranz an. Gerade der Verzicht auf die Unterstellung der Identität des anderen unter das Konzept einer Gleich-Gültigkeit aller Wahrheitsansprüche ist Personentoleranz. Die Personentoleranz bedeutet nicht in jedem Fall die Akzeptanz anderer Inhalte als wahr. Anders gesagt: Sie kann einhergehen mit einer Sach-Intoleranz. Entscheidend ist die am Evangelium orientierte Haltung der christlichen Teilnehmer am Dialog. Dazu gehört die Tatsache, dass der missionarische Wahrheitsanspruch zwar total ist, aber nicht totalitär. Begründet ist er im *totus orbis* geltenden Versöhnungshandeln Gottes. Wie die Barmer Theologische Erklärung §2<sup>23</sup> aussagt: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“ Diese Versöhnungsbotschaft gilt allen Menschen und wird im Modus des Bittens weitergesagt (Joh 3, 16; 2 Kor 5, 20). Es ist nicht in unser Belieben gestellt, wie dieser missionarische Wahrheitsanspruch vertreten wird. Die Art und Weise, wie das Zeugnis im Dialog erfolgt, muss dem Inhalt des Zeugnisses entsprechen. Alles Zeugnis findet sein Vorbild im Leben

<sup>23</sup> <http://www.ekd.de/bekenntnisse/142.html> (26.11.2011).

dessen, den es bezeugt (Phil 2, 5-8; Mk 10, 45).<sup>24</sup> Das bedeutet Verzicht auf jede Selbstbehauptung und die Bereitschaft, das Leben für die anderen einzusetzen. Zeugnis als Martyria hat in einer Welt, in der Christen verfolgt werden, selbst die Dimension des Verzichts zur Selbstbehauptung bis zum Äußersten.

Christen sind nicht im Besitz der Wahrheit, vielmehr leben sie aus der Wahrheit. Als Zeugen der Wahrheit sind sie nicht das Subjekt der Wahrheit, sondern ihr unterworfen, gebunden an die Wirklichkeit, die nicht Teil ihrer selbst ist. Wie das Zeugnis Jesu vom Vater die Gestalt der Selbstaufgabe hatte und auf alle Selbstbehauptung verzichtete, die Bewährung und Bestätigung in Gestalt der Auferweckung vielmehr dem Vater überließ, so ist auch das christliche Zeugnis für die Wahrheit von ihrem Inhalt her entlastet vom Zwang zur Selbstbehauptung und Durchsetzung von eigenen Geltungsansprüchen.<sup>25</sup> Das Zeugnis der Christen gebärdet sich nicht hegemonial oder imperial, weil es die Gestalt der Inkarnation hat, in der die Botschaft der Versöhnung artikuliert wird. Dies ermöglicht eine konkrete Adressierung. Das Gegenüber wird in seiner Lebenssituation angesprochen. Das Zeugnis erfolgt in Analogie zur trinitarischen Kon-  
deszendenz Gottes in die konkreten Lebenszusammenhänge des Gegenübers. Hier ist von der Diakonie zu sprechen, denn in diesem Modus ist

<sup>24</sup> E. Jüngel: „Die Herrschaft des Gekreuzigten ist die Herrschaft des bittenden Christus“; zit. bei Eissler, *Gibt es eine abrahamische Ökumene?*, S. 286. Papst Benedikt in einer Predigt 2006 in München: „Wir drängen unseren Glauben niemandem auf, denn der Glaube kann nur in Freiheit geschehen. Aber die Freiheit der Menschen rufen wir an, sich für Gott aufzutun“; zit. bei L. Häberle, *Toleranz – Relativismus – Political correctness*, in: Thomas/Hattler (Hg.), *Glaube und Gesellschaft*, Darmstadt 2009, S. 30.

<sup>25</sup> Hempelmann, *Wir haben den Horizont weggewischt*, S. 245-385. Hempelmann geht in dieser Studie der Frage nach, wie Gottes Selbstausslegung in Jesus, sein Verzicht auf Interpretation im Sinne des Willens zur Macht (Nietzsche), der Schlüssel ist für die Verkündigung des christlichen Wahrheitszeugnisses im postmodernen Kontext. Vgl. auch Hempelmann, *Gott ohne Gewalt*, S. 97-135 mit konkreten Impulsen für das Gespräch von Christen mit Nicht-Christen. H. Wrogemann, *Multiperspektivischer Inklusivismus. Zur Perspektive religions-theologischer Entwürfe*: „Die erfahrene Ausschließlichkeit des göttlichen Wirkens im Akt der Selbstmitteilung führt demnach zur christlichen Behauptung der Letztgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, gerade weil der Christ diese Offenbarung nur als Empfangender an sich geschehen lassen kann. Der Modus der Offenbarung macht das Bekenntnis zur Letztgültigkeit des Offenbarungsmittlers unabdingbar. Der Modus der Offenbarung schließt jedoch auch einen Modus des Bekennens in sich, das als ein verdanktes Bekennen geprägt ist von Demut, Liebe und Besonnenheit.“ S. 84.



Gottes Herrschaft unter uns erschienen.<sup>26</sup> Das Zeugnis reicht hinein in die Gegenwart und geschieht in der Gestalt der Diakonie an der Not des anderen Menschen.

Verzicht auf Selbstbehauptung, Inkarnation in die Lebensverhältnisse der Adressaten und Diakonie sind die Weisen des Lebensdialogs, in denen auch die Unterscheidungen möglich werden, die um des Evangeliums willen nötig sind. Dazu gehören das unbedingte Ja zur Personentoleranz wie ein kompromissloses Nein zur Sachtoleranz; ein Ja zur Pluralität wie ein Nein zum Pluralismus als Ideologie und ein Ja zum universalen missionarischen Wahrheitsanspruch, der um der Menschen willen, denen er gilt, nicht eingeschränkt werden darf.<sup>27</sup>

Das dissensstheoretische Dialogkonzept ermöglicht ein Lernen im Widerstreit.<sup>28</sup> Es ist hier nicht vorschnell von einer Bereicherung durch die Traditionen anderer Religionen zu sprechen. Zunächst ist festzuhalten, dass Lernen im Dialog nicht heißt, dass man sich in die Position des Dialogpartners hineinversetzen und ihn zutiefst verstehen kann.<sup>29</sup> Das könnte nur bei Übernahme der religiösen Wirklichkeit des anderen geschehen. Selbstverständlich sucht man im Dialog zu einem tieferen Verstehen des anderen zu kommen, allerdings ist dies nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Deshalb wird Verstehen immer wieder heißen, dass wir die Unterschiede wahrnehmen zwischen den religiösen Erfahrungen und Erkenntnissen des Gegenübers im Vergleich zu den eigenen. Dabei kommt es auch dazu, dass das eigene Profil des Glaubens neu entdeckt und vertieft wird. Die Klärung und Benennung der Unterschiede erlaubt dann auch die Klärung von echten Gemeinsamkeiten. Gerade die bessere Wahrnehmung des eigenen Profils lässt vorsichtig werden mit der Behauptung von Gemeinsamkeiten. Als Beispiele seien angeführt: Prophetentum im Islam und in der Bibel, Monotheismus im Islam und in der

<sup>26</sup> Dichterisch wunderbar gefasst von Nikolaus Hermann (1550) in seinem Weihnachtslied: „Lobt Gott, Ihr Christen allzu gleich“, in: Evangelisch-reformiertes Gesangbuch (Schweiz), Lied 395.

<sup>27</sup> Hempelmann, *Dialog contra Mission*, S. 143.

<sup>28</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), S. 538: „Denn angesichts des anderen Entwurfs treten Profil und Wert der eigenen Wirklichkeitssicht hervor.“

<sup>29</sup> „Verstehen ist immer nur bis zu einem gewissen Grad möglich.“ Ein Christ etwa kann nicht einführend nachvollziehen, was es für einen Muslim innerlich bedeutet, den Koran im arabischen Original zu rezitieren. Eigene Erlebnisse etwa mit Psalm 23 können bestenfalls helfen, dass das Rezitieren für den Muslim offensichtlich wichtig ist. Vgl. Wrogemann, *Religionen im Gespräch*, S. 200-201.

biblischen Tradition. In der Begegnung wird der Christ herausgefordert, zu seine Quellen zurückzukehren und neu ins Wort zu setzen, was er glaubt und weshalb er es glaubt.

### 3. Bouman – theologische Existenz coram Islamo<sup>30</sup>

Johan Bouman hat keine ausführliche Rechenschaft abgelegt über die Bedingungen von Dialog. Dennoch können wir aus seinem ganzen Schaffen folgern, dass seine Dialogauffassung sich am ehesten mit dem dissens-theoretischen Konzept deckt.

Wir greifen auf, was wir bereits im dritten Teil der vorliegenden Arbeit dargestellt haben. Am Anfang steht beim jungen Erwachsenen Bouman die Hinwendung zum christlichen Glauben. Es erfolgt bald darauf die innere Berufung zum Theologiestudium. Im Laufe des Theologiestudiums, das Bouman abschließt mit der Ordination zum Dienst als Gemeindepfarrer, erfolgt eine weitere Berufung. Hendrik Kraemers geradezu prophetisches Wort an Bouman, dass es einmal eine Zeit geben werde, in der man die Kompetenz haben muss, Christentum und Islam zu vergleichen, gibt ihm den Anstoß zum Studium der Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islam. Bouman betreibt Islamwissenschaft nicht aus rein akademisch-wissenschaftlichem Interesse. Er ist ein Mensch, der durch Christus in Beschlag genommen wurde. Seine theologische und islamwissenschaftliche Kompetenz will er im Dienste des missionarischen Auftrags einbringen. Das führt uns zur ersten Feststellung:

*Theologische Existenz coram Islamo wird erkannt als Fachkompetenz in ihrem Gegenstand mit gleichzeitiger Verwurzelung in Christus (Kol 2, 6-7). Wer im Dialog lebt, muss sich sowohl gründliche Kenntnisse des Islam erwerben, wie zu vertiefter Reflexion der eigenen Theologie in der Lage sein.*

Die existentielle Verwurzelung, die in das Zeugnis dessen mündet, was „mein einziger Trost ist im Leben und im Sterben“ (Heidelberger Katechismus 1),<sup>31</sup> erkennt im Gegenüber, das anders glaubt, einen Menschen, dem die Liebe Gottes gilt. Diese Liebe Gottes wurde Geschichte in Jesus, dem Christus, dem menschgewordenen Sohn, der „für die damals noch Gottlosen gestorben ist.“ Röm 5, 1-11 gehören neben 1 Kor 15, 1-4 und Phil 2, 5-11 zu den grundlegenden Schriftstellen, die Bouman immer wieder anführt. Das Wort vom Kreuz führt ihn zu einem Zeugnis, das auf Macht und damit auf Manipulation verzichtet. Das Zeugnis nimmt die

<sup>30</sup> „coram Islamo“. Deutsch: angesichts des Islam.

<sup>31</sup> [www.reformiert.at/pdf/hk.pdf](http://www.reformiert.at/pdf/hk.pdf) (26.11. 2011).

Gestalt dessen an, der auf seine Macht verzichtete und Knechtsgestalt angenommen hat. Wie Augustinus rechnet Bouman zudem mit dem souveränen Wirken und Erwählungshandeln Gottes an den Menschen. Dies lässt ihn einerseits den tiefen Unterschied zwischen Christentum und Islam erkennen, den er als Semipelagianismus beurteilt. Andererseits ermöglicht ihm diese Überzeugung die Wahrheit einer eschatologischen Dimension festzuhalten, nämlich dass er nicht über das Bezeugte verfügt, ihm also nicht selbst zum Durchbruch verhelfen kann.<sup>32</sup> Er kann mit einem Wirken des Heiligen Geistes im Dialog rechnen, sowohl am anderen, wie an sich selbst. Diese Haltung ermöglicht eine Gelassenheit, die sich sowohl in einer Empathie gegenüber dem Muslim zeigt, wie auch im Festhalten an einer Theologie, welche sich an Bibel und Tradition (Bekenntnisse) orientiert. Dies führt zur zweiten Feststellung:

*Theologische Existenz coram Islamo ist sprachfähig und kann die Botschaft bezeugen von dem Gott, der aus Liebe auf den Menschen zugeht und sich deshalb in die Geschichte hineingibt bis hin zur Inkarnation seines Wortes in Jesus von Nazareth. Die Begegnung mit dem Islam, konkret mit dem muslimischen Menschen, lässt erkennen, wo Gemeinsames verbindet und Unterscheidendes trennt.*

Als Mensch, der in seinem Denken und Wahrnehmen dem Evangelium verpflichtet ist, kann Bouman die „Einsamkeit“ auf sich nehmen, die das Zeugnis vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus bedeutet.

Den Einfluss der Theologie und Glaubenshaltung Boumans auf seine Dialogfähigkeit gilt es hier noch zu skizzieren. Ich beschränke mich auf Röm 5, 6-10.<sup>33</sup> Hier findet Bouman das Evangelium als Wort vom Kreuz. Der Apostel Paulus betont die Schwachheit (ὀντων ἡμῶν ἀσθενῶν), die Ohnmacht des gottlosen Menschen. Dies ist vom Ort des Gerechtfertigten her formuliert, der auf seine Situation als Sünder zurücksieht. Der Gottlose empfindet sich keineswegs als schwach. Mit dieser aussichtslosen Situation kontrastiert die Tat Christi: Er, der Gerechte, stirbt für Gottlose und setzt so die Macht Gottes ein, die Macht seiner Liebe als Gnade zugunsten des Ohnmächtigen. Es geht hier nicht um den Gegensatz

<sup>32</sup> F. Körner, *JHWH, Gott, Allah*, S. 34: „Es gibt keine Zeit-Ort-Stelle, auf die wir so deuten könnten, dass eindeutig und überprüfbar würde, wen wir mit ‚Gott‘ meinen ... Die Aussagen des christlichen Glaubens beanspruchen zwar sehr wohl, von einer Wirklichkeit außerhalb unseres Denkens zu sprechen. Ob sie aber zutreffen, wird erst am Ende der Geschichte erwiesen sein.“

<sup>33</sup> Zur Exegese Ulrich Wilckens, *Römerbrief EKK Band 1*, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 295-299. Bouman, *Der Islam zwischen Judentum und Christentum*, S. 61-68.

zwischen himmlischer Macht und irdischer Ohnmacht, also göttliche Überlegenheit gegen menschliche Schwachheit. Hier wird vom Gerechten gesprochen, der für die Ungerechten stirbt. Der Tod eines Gerechten für die Gottlosen ist für Judentum und Islam theologisch undenkbar. Damit würde der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufgehoben und die Gerechtigkeit würde korrumpiert. Die Menschen würden Gott nicht mehr fürchten. Das ist der entscheidende Grund des Widerspruchs der Pharisäer gegen die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Das Wort vom Kreuz verkündigt im Sinne von Röm 4, 25: *Christus ὑπὲρ ἁσεβῶν ἀπέθανεν*.

Für den Koran ist es zweifelsohne so, dass Allah nur die Gläubigen liebt und nur denen Vergebung gibt, die seine Bedingungen erfüllen. Es ist geradezu Teil der göttlichen Erziehung der Menschen, dass sie keine Gewissheit der göttlichen Vergebung haben.

In V. 7 will Paulus nicht den Tod Christi als heroische Selbstaufopferung darstellen. Es ist nicht ein vorbildlicher Einsatz für das Gute oder für gute Freunde, sondern vielmehr für seine Feinde (*ἐχθροί* V. 10). Christi Tod steht im Gegensatz zu allen menschlichen Rettungsmöglichkeiten. Der Tod Christi hat nun die konkrete Aporie unserer Situation vor Gott aufgehoben. Er ist Tat der Liebe Gottes (V. 8), von der in V. 5 bereits gesprochen wird. Gottes Liebe gilt uns Sündern. Es ist an uns wirklich nichts gewesen, das Gottes Tat rechtfertigen könnte. Es ist die Macht der Liebe Gottes, die sich darin erweist, dass sie ihre Intention *ὑπὲρ ἡμῶν* im Sühnetod Christi verwirklicht hat. Diese Rechtfertigung des Gottlosen hat ihre eschatologische Folge: Der aus Gnaden Gerechtfertigte gehört nun zu denen, die am Ende vor dem Zorngericht gerettet werden. Er ist also gerecht gemacht (V. 9). Der endzeitliche Richter ist Christus, der auferstandene Gekreuzigte, dessen Sühnetod den Sünder von der Unheilmacht seiner Sünde befreit hat; er ist nicht ein Richter, der den Gerechten das Heil als Geschickfolge seiner Gerechtigkeit zuspricht. So tritt in der christlichen Enderwartung die eschatologische Rettungswirkung des Sühnetodes Christi an die Stelle der Belohnung des Gerechten. Die Versöhnung, die jetzt durch Gott in Christus vollbracht ist, bringt unsere Rettung *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, durch seine Auferstehung. Die Versöhnung der Feinde, also derer, die nicht nur nichts zu bringen haben, sondern Rebellen gegen Gott waren, ist vollbracht. Gott hat uns durch den Tod Christi mit sich versöhnt (2 Kor 5, 19). Dabei ist immer die Einheit Gottes mit dem Gekreuzigten ausgesagt. Die Versöhnung wurde Gott nicht durch Christus abgerungen, sondern Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich. Die Auferstehung zum heilvollen Leben der Endzeit wird uns nicht aufgrund unserer Gerechtigkeit zugesprochen,

sondern aufgrund der Teilhabe an der Auferstehung Christi (ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Gerechtigkeit gibt es nur durch Christus, weil alle Menschen Sünder und Gottlose sind. Unser endzeitliches Leben ist ein Geschenk der Gnade Gottes, weil unsere Gerechtigkeit ein Geschenk Gottes ist.

Bouman bezieht sich immer wieder auf diese Schriftstelle. Er empfiehlt sogar, sie auswendig zu lernen für das Gespräch mit Muslimen. Hier im Wort vom Kreuz findet er den archimedischen Punkt seines Glaubens. In seinen Augustinusstudien vertieft er diese Sicht als Abwehr gegen jeden Pelagianismus und gegen jede Moralisierung des christlichen Glaubens. Erinnert sei an seine Kritik am ÖRK und dessen Friedensappelle, die davon ausgehen, dass der Mensch kraft seines guten Willens Frieden schaffen kann, unter Absehung des Friedens, den Gott durch das Kreuz Jesu geschaffen hat. Ebenso sieht Bouman in der Anthropologie und Soteriologie des Islam einen (Semi)-pelagianismus. In den Begriffen ‚Sünde und Versöhnung‘, so arbeitet Bouman heraus, unterscheiden sich Christentum und Islam voreinander. In der Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Menschen wird dieser Unterschied verdeutlicht. Der Gott des Koran kennt keine Feindesliebe. Allah wendet seine Liebe denen zu, die sich ihm durch Glauben und gute Werke nähern. Für Bouman ist es zentral, dass die Erlösung trinitarisch gefasst werden muss, wie umgekehrt die Trinitätslehre von der Soteriologie her formuliert werden muss.

Röm 5, 6-10 hat seine Bedeutung jedoch nicht nur für die Kontroverse, sondern auch für die Haltung, die im Dialog mit Muslimen eingenommen werden soll. Gott hat seine Feindesliebe in der Sendung und Hingabe seines Sohnes verwirklicht. Jesus selbst ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (Mk 10, 45). Der Einzug Jesu am Palmsonntag ist eine bewusste Geste gegen die zelotische Auffassung des Messias. Seine Antworten an Pilatus (Joh 18, 36) zeigen, dass sich Jesus zum Weg der Liebe verpflichtet weiß. Das Gebet Jesu am Kreuz für seine Feinde (Lk 23, 34) korrespondiert mit der Feindesliebe seines himmlischen Vaters. Er verflucht seine Feinde nicht, sondern bittet für sie. Damit segnet er seine Feinde.

Für den Dialog mit Muslimen kann das nur bedeuten, dass mir als Christ in den Muslimen<sup>34</sup> Menschen gegenüber sind, die auch im Widerspruch nicht meine Feinde sind. Hier ist der Unterschied zwischen Personentoleranz und Sachtoleranz zu wahren. Damit stehen wir im Zentrum der evangelischen Rechtfertigungslehre: Gott liebt die Sünder, aber er

<sup>34</sup> Das gilt analog für jeden Menschen mit einer anderen Überzeugung, sei es einer religiösen oder ideologischen.

toleriert nicht die Sünde. Eine eindeutige Positionierung in Sachfragen bedeutet nicht Intoleranz gegenüber der Person, die anders denkt und glaubt als ich. Entscheidend ist, dass der Konflikt so eingebettet ist in eine Beziehung, dass dem Gegner deutlich ist, dass diese Gegnerschaft seine Existenz nicht bedroht. Konflikte im Dialog müssen nicht gewaltsam ausgetragen werden, wenn einer der Partner bereit ist, die aus dem Konflikt sich womöglich ergebende destruktive Energie auf sich zu nehmen.<sup>35</sup> Auch das ist als Nachfolge Jesu zu sehen, der wohl mit jenen Menschen hart ins Gericht gegangen ist, die andere Menschen vom Reich Gottes fernhalten wollten, aber sie als Menschen dennoch nicht ausgrenzte. Zuletzt hat er die Konflikte, die sich an seiner Sendung entzündeten, auf sich genommen. Im Dialog mit Menschen anderen Glaubens kann das nur heißen: Im Ernstfall nehmen Christen die Folgen auf sich und sind bereit zu leiden für ihr Zeugnis (*martyria*). Kommunikation vollzieht sich durch Leiden und im äußersten Fall durch das Sterben.<sup>36</sup>

In den Büchern und Aufsätzen Boumans sind verschiedene Aussagen zum Thema Dialog zu finden, die in diese Richtung weisen. Da sind einerseits Aussagen, welche die Notwendigkeit eines Dialogs betonen.<sup>37</sup> Er hat wichtige Publikationen geschrieben mit der Absicht, Christen zu helfen, ihre muslimischen Mitbürger besser zu verstehen.<sup>38</sup> Er begrüßt die Initiativen von Christen, die „uns das Selbstverständnis islamischer Mitbürger verständlicher machen.“ In seinen Aufsätzen wird erkennbar, welch empathischer Beobachter Bouman ist. Empathie kommt bei ihm aus dem Glauben an den Gott, der in seiner Empathie sich den Menschen in ihrer Not zuwendet, sie nicht mit Ratschlägen abspeist, sondern ihnen in allem gleich wird (Hebr 2, 18; 5, 7-9). Auch wenn Bouman Unterschiede zum Islam herausarbeitet, ist keine Ablehnung des Muslim festzustellen. Er kann im Gegenteil sein Bedauern über die Kluft ausdrücken, die zwischen den religiösen Traditionen herrscht bei gleichzeitig tiefer innermenschlicher Verbundenheit über alle Grenzen von Religion und Tradition hinweg.<sup>39</sup>

Empathie und Interesse am anderen Menschen führen bei Bouman jedoch nicht zur Anbiederung. Der Dialog kann zur Karikatur werden,

<sup>35</sup> Hempelmann, *Gott ohne Gewalt*, S. 121.

<sup>36</sup> S. 131.

<sup>37</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 100-102.

<sup>38</sup> Bouman, *Wort vom Kreuz*, S. 7.

<sup>39</sup> Bouman, *Gott und Mensch*, S. IX. Dort begrüßt Bouman seine islamischen Freunde, die ihn ermutigt haben zur vorliegenden Studie und ihm zur besseren Einsicht in den Islam verholfen haben.

wenn Christen sich den Bedingungen von Muslimen anpassen<sup>40</sup> und deren Bekenntnis, dass Christen und Muslime an denselben Gott glauben, einfach übernehmen. In einer Zeit der Humanisierung und Politisierung der Botschaft des Evangeliums gerät die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung Christi<sup>41</sup> leicht in den Hintergrund. Es kann die Versuchung bestehen, zentrale Glaubensartikel zu verneinen, um dem Dialog greifbare Erfolge zu beschieren. Diese Gefahr besteht hauptsächlich, wenn der Dialog gewisse Ziele erreichen soll.<sup>42</sup>

„Ein Dialog ohne beiderseitige Wahrhaftigkeit ist kein Dialog. Dialog bedeutet, dass man dem Gesprächspartner das Tiefste seiner Überzeugung und damit auch den Sinn des Lebens im gegenseitigen Austausch zu verdeutlichen versucht. Dialog ist das Offenlegen der Wahrheit, die letzten Endes unser Leben und Sterben bestimmt (Heidelberger Katechismus Frage 1).“<sup>43</sup> Bouman meint nicht, dass wir dem Dialogpartner Katechismus-Antworten vortragen.<sup>44</sup> Vielmehr will er damit hinweisen auf das, was ihn als Christen zutiefst bestimmt und verpflichtet. Das soll dem Dialogpartner nicht vorenthalten werden. Hier liegt für beide Seiten ein Risiko, denn es kann nicht ausgeschlossen werden, dass es zu Konversionen kommt. Dieses Risiko ist nach Boumans Ansicht auf christlicher Seite

<sup>40</sup> Bouman erwähnt, dass in Beirut die Muslime nur zu einem Dialog am University Christian Center bereit waren, wenn das Kreuz aus der christlichen Kapelle entfernt würde, was die Christen ohne Bedenken taten.

<sup>41</sup> Die Kritik an der sühnenden Bedeutung des Kreuzes innerhalb der Kirche wird von Bouman als wenig hilfreich angesehen.

<sup>42</sup> Beim Projekt Weltethos zeigt sich diese Gefahr deutlich, wenn man etwa die Ausführungen von Küng und Bauschke zur Christologie liest.

<sup>43</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 101. *Heidelberger Katechismus Frage 1*: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ *Antwort*: „Da ich mit Leib und Seele, sowohl im Leben als auch im Sterben, nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und so bewahrt, da ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt fallen kann, ja, da mir wirklich alles zu meiner Seligkeit dienen muss. Darum versichert er mich auch durch seinen heiligen Geist des ewigen Lebens und macht mich von Herzen willig und bereit, ihm hinfort zu leben.“

<sup>44</sup> Körner, *Dialog unmöglich? Leitlinien für ein Gespräch mit Muslimen*, CIBEDO-Beiträge 2/2009, S. 50, zu den Chancen eines Katechismus-Unterrichts mit türkischen Interessenten, die er positiv beurteilt. Doch ist das ein anderes Setting als der Dialog. Kenntnis des Katechismus könnte allerdings eine gute Hilfe sein für Christen im Dialog, weil es hier um die Tradition der Kirche geht, die als Grundlage für neue Worte in neuen Begegnungen notwendig ist.

größer, weil die Säkularisierung des „christlichen“ Westens weit fortgeschritten ist. Die Begegnung mit dem Islam kann klar machen, dass im Islam die Ehrfurcht vor Gott und der Gehorsam gegenüber seinen Geboten besser aufgehoben ist als in der sog. ‚christlichen Welt‘ und dies kann Anstoß zur Konversion werden!

Neben der Wahrhaftigkeit ist für Bouman gerade diejenige Lehre wichtig, welche von Muslimen am schärfsten abgelehnt wird, nämlich die Trinität, die eine Trinität der Liebe ist. Die Liebe Gottes, wie sie in Joh 3, 16 verkündigt wird, gilt es jedem Menschen zu bezeugen. Sie ist letztlich die Rechtfertigung für den Dialog. „Auch der Muslim ist ein Mensch, für den Christus gestorben ist.“<sup>45</sup>

Am Beispiel von Johan Bouman versuchte diese Studie zu zeigen, dass eine Theologie, die sich an der Bibel und an den Bekenntnissen orientiert, dialogfähig macht, wenn sie ihre Grundlagen ernst nimmt. Dies ist nicht unumstritten. Wenn man etwa Hans Küng liest, könnte man meinen, dass eine am Nicänum orientierte Theologie ein massives Hindernis für den Dialog mit Muslimen darstellt. Die Trinitätslehre ist nach Küng ein schönes Gedankenspiel, eine griechische Spekulation, die sich vom biblischen Boden entfernt hat und keinen Muslim heute überzeugen kann. Damit würden unnötige Grenzen zu den Muslimen aufgerichtet, die das dringliche Projekt Weltethos behinderten. Wer an diesen Dogmen festhalte, sei letztlich nicht dialogfähig. Küng spricht in diesem Zusammenhang von einer Exklusivitätsseuche, die aus dogmatischer Unduldsamkeit stammt.

Damit stellt sich die berechtigte Frage, ob das Festhalten an einer nicänisch-chalcedonensischen Christologie – um nur ein Dogma zu nennen – und damit das Deklarieren von Grenzen exklusivistisch<sup>46</sup> und damit ausgrenzend ist. Die Markierung von Grenzen wird im postmodernen Kontext, der einer Beliebigkeit das Wort redet, als politisch unkorrekt empfunden und als Ausschluss des anderen Menschen abgelehnt. Am Beispiel von Bouman haben wir festgestellt, dass gerade das sorgfältige Festhalten an Gottes Handeln in Jesus Christus ihm erst ermöglicht, den anderen Menschen als einen Menschen zu sehen, der mitgemeint ist in der

<sup>45</sup> Bouman, *Christen und Muslime*, S. 102.

<sup>46</sup> Die Kategorien von Exklusivismus und Inklusivismus erweisen sich bei näherer Betrachtung als wenig hilfreich und zu grob rubriziert, werden aber noch immer verwendet. Es sind Ansätze zu vermeiden, welche monoperspektivische Verhältnisbestimmungen zwischen dem christlichen Glauben und den Religionen vornehmen. Wrogemann, *Multiperspektivischer Inklusivismus*, S. 83. Interessant auch die Diskussion in der Salzburger Theologischen Zeitung 2000 Heft 2: [https://www.sbg.ac.at/sathz/2000\\_2.htm](https://www.sbg.ac.at/sathz/2000_2.htm) (30.12.11).



Menschwerdung Christi, in der Versöhnung am Kreuz und in seiner Auferstehung. Damit wird gerade keine Überlegenheit irgendeines Standpunkts deklariert. Der Christ weiß sich vielmehr hineingestellt in diese Geschichte Gottes als Weg, Wahrheit und Leben für sich und für sein Gegenüber. Die Grenze wird festhalten im Dienst einer Inklusion, zwar nicht im Sinn einer pluralistischen Religionstheologie, jedoch im Sinn einer Einladung, in diesen Bund Gottes einzutreten und damit in die Bestimmung des Menschen zur Kindschaft Gottes und zum Anteilhaben an der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4). Es sei hier in aller Kürze erinnert, dass ‚Grenzen‘ in der biblischen Offenbarung meist im Dienst der Freiheit und Gemeinschaft stehen. Zu erwähnen ist etwa die Grenze zwischen Gott und der Schöpfung, die Schöpfung ermöglicht, indem die Vermischung von Gott und Schöpfung im Sinne einer Emanation abgewiesen wird. Auch die Kirche selbst soll ein klares Zeichen für das Evangelium sein, erkennbar für Menschen, die noch nicht dazu gehören. Wenn sie von vorneherein alle Menschen als anonyme Christen erklärt,<sup>47</sup> verstummt das Zeugnis und der Dialog. Die Kirche muss kommunizieren können, was sie glaubt und was sie eben nicht glaubt. Es muss erkennbar sein, was ihr anvertraut ist, damit andere Menschen den Reiz verspüren, zur Kirche zu gehören. Es braucht Grenzen, die im Dienst der Inklusion stehen: Alle Menschen sollen eingeladen werden, an Gottes Fest teilzunehmen (Lk 14, 23). Diese Einladung ist von der Hoffnung auf den dreieinigen Gott getragen, der Himmel und Erde geschaffen hat, der Treue hält ewiglich und nicht fahren lässt das Werk seiner Hände.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Dies wäre im Übrigen eine Vereinnahmung all jener Menschen, die keine Christen sein wollen.

<sup>48</sup> Adjutorium des reformierten Gottesdienstes, Zusammenstellung von Versteilen aus Ps 124, 8; 146,6; 138,8b.

## Ausblick

### GEDANKEN UND LEITLINIEN ZUM DIALOG VON CHRISTEN UND MUSLIMEN

#### *Dialog ohne Missionsverzicht*

Nach allem, was wir bisher erläutert haben, dürfte klar sein, dass wir einen Dialog ohne Missionsverzicht bejahen. Mission ist ein Geschenk der Freiheit.<sup>49</sup> Jeder Mensch ist ein Geschöpf Gottes. Er unterliegt der Sünde und hat deshalb ein Anrecht, dass ihm die Zusage der Befreiung mitgeteilt wird.<sup>50</sup> Mission drängt auf Religionsfreiheit, denn Glauben ist freie Entscheidung, der von Gott geschenkten Freiheit nachzukommen.<sup>51</sup>

Andere Religionen fordern vom Christentum oft einen Missionsverzicht, während sie ihre Propaganda nicht als Mission verstehen wollen.<sup>52</sup> Diese Forderung tritt auch im christlich-muslimischen Dialog auf und muss dort offen angesprochen werden. Denn *da'wa* ist Ruf und Einladung seitens der Muslime auf den rechten Pfad (*ṣirāt mustaqīm*) und als solche eine Form von Mission.<sup>53</sup> Sie ist jedem Muslim Pflicht und soll an alle Menschen ergehen, denn sie sollen zurückkehren zur *fiṭra*, zur menschlichen Ur-Natur und damit zum Bekenntnis des *tauḥīd*. *Da'wa* ist Einladung in die *umma*. Dieses Anliegen der Muslime ist legitim und gehört in den Dialog, soll jedoch transparent gemacht werden und nicht als verborgene Agenda mitlaufen. Vice versa gilt das auch für die christlichen Gesprächspartner. Auch sie können nicht auf die Weitergabe des Evangeliums verzichten, wenn sie nicht ihr Gesandtsein (Joh 20, 21) durch den auferstandenen Christus verleugnen wollen.

In diesem Zusammenhang ist zu beobachten, dass kirchliche Teilnehmer bei vielen Begegnungen aus lauter Unsicherheit oder Schuldgefühlen einknicken und meinen, sie müssten sich für den christlichen Glauben schämen. Bei Stichworten wie ‚Kreuzzüge‘ oder ‚Kolonialismus‘ verfallen sie in Selbstbezeichnungen und schweigen schamhaft. Zuweilen trifft man

---

<sup>49</sup> Theo Sundermeier, *Mission – Geschenk der Freiheit*, Frankfurt 2005.

<sup>50</sup> Sundermeier, S. 21.

<sup>51</sup> S. 23.

<sup>52</sup> S. 227.

<sup>53</sup> Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*. Frankfurt 2006. Albrecht Hauser, *Da'wa hier und heute. Der Ruf zur Annahme des Islam durch Werbung und Öffentlichkeitsarbeit*. Zeitschrift des Instituts für Islamfragen 2 (2003), S. 5-11.

das merkwürdige Phänomen an, dass man meint, auf Dialogtagungen das Kreuz aus dem Andachtsraum entfernen zu müssen oder bei interreligiösen Gottesdiensten die Gebete jeglichen Christusbezugs zu entleeren und nur noch zum „allmächtigen Gott“ zu beten.<sup>54</sup> Der tiefste Grund für ein solches Verhalten kann in einer Verunsicherung bezüglich des eigenen Glaubens bestehen.<sup>55</sup> Wer sich seines eigenen Glaubens und dessen Grundlagen nicht gewiss ist, der bringt wichtige Voraussetzungen für einen wirklichen Dialog nicht mit. „Niemand kann Partner in einem Dialog werden, der nicht willens oder nicht in der Lage ist, über seinen Glauben frei zu sprechen und sich auch zu ihm zu bekennen. Fehlt es daran, dann wird allerdings der Dialog zu dem oft karikierten Kaffeekränzchen.“<sup>56</sup>

Dialog ist kein Euphemismus für Standpunktschwäche. Eine klar erkennbare Identität gehört zu den Voraussetzungen für einen sinnvollen Dialog. Der Dialog kann zweifellos zu einer erweiterten Sicht des eigenen Glaubens führen. Die Herausforderung, seinen Glauben in Worte zu fassen und dem Gegenüber zu bezeugen, wird zu einem vertieften Nachfragen bezüglich des *fides quae creditur* führen. Die anderen Religionen, so auch der Islam, nehmen am Christentum besonders die Differenzmerkmale wahr, weil Außenstehende dafür oft bessere Augen als Betroffene haben.<sup>57</sup> Christen werden herausfordert, diese Differenzen nicht zu verwischen, sondern anzunehmen, zu reflektieren und in Worte zu fassen, die dem Gegenüber vermitteln, was Christen glauben und hoffen und weshalb sie das tun.

Wir stimmen Felix Körner zu, der schreibt, dass es einen Dialog jenseits des Relativismus gibt. „Ein theologisch reflektierter Dialog stellt nicht den christlichen Glauben zur Debatte. Er basiert vielmehr auf einer

<sup>54</sup> Gottfried Locher (Präsident SEK): „Die meisten Schweizer sind gute Muslime, weil sie glauben, dass Christus ein Prophet ist. Das Problem ist, dass sie nicht glauben, dass Christus Gott ist.“ In: Kirchenbote des Kantons Thurgau 8/2011, S. 13. Bezeichnend sind teils heftige Reaktionen aus der Pfarrerschaft. Dazu auch kritisch zu interreligiösen Feiern: *Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?* (Mitverfasser JHB): [www.each.ch/sites/default/files/Dok\\_Glauben%20Christen%20und%20Muslime.pdf](http://www.each.ch/sites/default/files/Dok_Glauben%20Christen%20und%20Muslime.pdf) (25.11.2011).

<sup>55</sup> Sundermeier erzählt von einem Besuch mit Theologiestudenten in einer Moschee. Auf die Frage von jungen Türken, was sie denn unter der Trinität verstünden, lautete die Antwort eines Theologiestudenten: „Ach vergiss es. Die verstehen wir auch nicht.“ Darauf der Türke: „Das kann doch nicht wahr sein. Das gehört doch zum Zentrum Eures Glaubens. Das müsst Ihr mir erklären können!“, in: ders., *Konvivenz und Differenz*, S. 4.

<sup>56</sup> Schumann Olaf, *Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, S. 25.

<sup>57</sup> Sundermeier, *Mission*, S. 227.

Einsicht der theologischen Erkenntnislehre. Was die Kirche bekennt, ist das Hereinbrechen des göttlichen Lebens in die Geschichte.“<sup>58</sup> Weil jedoch dieses Bezeugte in immer neue Kontexte hinein kommuniziert wird, müssen die Formeln des Glaubens immer neu verstanden werden. Körner weist auf die Flexibilität der Apostel hin, die bereit waren, Fragen aufzugreifen und Glaubenserfahrungen in neue Worte zu fassen. Diese Flexibilität ist „kein Kompromiss, keine nachlassende Treue zum Herrn, sondern ein Zeichen größerer Treue.“<sup>59</sup> Christen sind nicht bestimmten Formeln verpflichtet, sondern der Wirklichkeit, die mit ihnen bezeugt wird. Überlieferte Formulierungen werden jedoch nicht einfach ersetzt, denn sie bilden Wirklichkeit ab, aber es gilt, sie „immer neu verstehen, verkündigen und verwirklichen.“ Damit kann die Kirche die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens als Herausforderung aufnehmen und deren Fragen und Überzeugungen als neue Aspekte in ihr Zeugnis aufnehmen. „Wenn also der Glaube sich nicht als privates Zurechtlegen, sondern als Zeugnis von Wirklichkeit versteht, erfordert er das dialogische Eingehen auf neu in den Blick tretende Aspekte.“<sup>60</sup> Insofern lässt sich in einem Dialog nicht zum Vorneherein festlegen, was herauskommen soll. „Dialog benennt das Risiko, die Wirklichkeit immer anders wahrzunehmen“,<sup>61</sup> auch die Wirklichkeit des anderen Menschen. Allerdings können und sollen Erwartungen formuliert werden, was in einem Dialog vorkommen soll und wer hinzukommen soll.

### *Konvivenz*

Unter den Begriff ‚Konvivenz‘ stellt Sundermeier die Begegnung zwischen Christen und Muslimen. Damit liegt der Akzent mehr auf einem Dialog des Lebens oder des Alltags, weniger auf dem Dialog zwischen Fachleuten. Der Dialog zwischen Fachleuten oder zwischen religiösen Gremien ist wichtig. Auf der katholischen Seite sei hier auf das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum hingewiesen, das von Felix Körner dargestellt und analysiert wird.<sup>62</sup> Solche Begegnungen sollen den lokalen

<sup>58</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 535-536.

<sup>59</sup> S. 536.

<sup>60</sup> S. 536.

<sup>61</sup> S. 537.

<sup>62</sup> F. Körner, *Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum*, in: M. Delgado/G. Vergauwen (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2009, S. 229-248. Es gibt sehr viele solcher Veranstaltungen, teilweise als ständige Kommissionen. Sie sind in ihrem Setting und in der theologischen Ausrichtung unterschiedlich.

Kirchgemeinden helfen, ihre Begegnung mit Muslimen zu planen und durchzuführen. Sie können diese aber nicht ersetzen.

Die Präsenz von Menschen mit einer anderen Religion ist eine Herausforderung. Das trifft besonders für den Islam zu, der sich als Religion mit Öffentlichkeitsanspruch versteht und sich nicht damit begnügt, toleriert zu werden im Sinn einer privaten Gesinnung, eine Rolle, welche der Kirche vonseiten der Gesellschaft schon seit langem zugebilligt wird. Während vor 50 Jahren viele Europäer den Islam nur aus Religionskunde, Geschichtsbüchern und von Reisen in islamische Länder kannten, leben und arbeiten heute Nicht-Muslime und Muslime zusammen. Wie werden sie sich begegnen? Wie können sie einander verstehen? Johan Bouman hat bereits seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Aufsätzen und Büchern diese Herausforderung beschrieben. Mit seinem Buch *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah* will er gezielt Hilfestellungen geben für Christen in der Begegnung mit Muslimen. Als Missionstheologe mit Erfahrungshintergrund weist Theo Sundermeier darauf hin, dass das Evangelium die Motivation für die Begegnung mit Muslimen ist.<sup>63</sup> Dabei erinnert er an Jesus, der die Kirche dazu bestimmt hat, Salz und Licht der Welt zu sein. Mission ist kein sekundäres Attribut der Kirche, sondern gehört zu ihrem Wesen. Dabei geschieht Mission in Relation zu anderen Menschen in bestimmten Kontexten. Jeder Ort soll eine Gelegenheit zur Konvivenz mit dem Fremden werden. Die Kraft der Konvivenz ist die Liebe. Hier ist an die Gastfreundschaft zu erinnern, die ausgehend von den Gastmählern Jesu mit den Sündern in der frühen Kirche praktiziert worden sind. Feste und Gastfreundschaft bieten für Gastgeber und Gäste viel Freiraum. Sie verstärken soziale Identifikation. Ziel der Mission ist Einführung in die Gottes-Freundschaft. Der Dialog und speziell das Zeugnis im Dialog muss darum eingebettet sein in Beziehungen. Bei der Einladung zum Fest muss weder der Gastgeber noch der Gast seine Identität verbergen. Auf einem Fest ist man beim Gast und bei sich selbst. Der Gastgeber kann den Gast am Eigenen teilhaben lassen.<sup>64</sup> Nähe wird erlebt, aber wechselseitiger Respekt wird gewahrt. Beziehungen entstehen, vielleicht werden sogar Freundschaften geschlossen. Der Dialog wächst wie von allein aus den Beziehungen.

<sup>63</sup> Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*, S. 5ff.

<sup>64</sup> Ebd., S. 13-14.

### *Praxis des Alltagsdialogs*

In der Praxis zeigt sich, dass es für den Alltagsdialog in einem Quartier oder einem Dorf eine längere Anlaufphase braucht. Nach meiner Erfahrung braucht es viele vorgängige Begegnungen zwischen Christen und Muslimen. Wenn immer möglich ist auf Repräsentanz zu achten. Auf Seiten der Muslime müssen zwingend der Imam und leitende Mitglieder des Moscheevereins dabei sein. Von Seiten der Kirche sollte der Pfarrer/die Pfarrerin und die Gemeindeleitung vertreten sein. In den Vorgesprächen gilt es, Ziele und Mittel eines Dialogs festzulegen. Geduld ist nötig. Oft gilt es Sprachbarrieren zu überwinden.<sup>65</sup> In diesen Gesprächen werden Erwartungen definiert. Diese müssen gegenseitig formuliert werden. Weiter werden die Themen und die Gesprächsregeln festgelegt. Dabei ist zu beachten, dass der Dialog wirklich ein two-way-encounter wird. Einseitigkeiten sind zu vermeiden. Hier ist darauf zu achten, dass nicht nur von der christlichen Seite her Fragen gestellt werden, während die Muslime keine Fragen stellen, weil sie nicht wirklich am christlichen Glauben interessiert sind.<sup>66</sup> Sonst könnte der ‚Dialog‘ für die Muslime einseitig zu einer Gelegenheit für *da'wa* oder zum politischen Lobbying werden. Damit es zu einem wirklichen Dialog kommt, sind vorgängig Regeln zu vereinbaren, die im Verlauf des Dialogprozesses überprüft werden sollen. Allein die Bereitschaft, sich befragen zu lassen, ist noch kein Beitrag zum Dialog. Ebenso ist festzulegen, dass grundsätzlich jeder Teilnehmer den Glaubensinhalt des anderen aus dessen Eigendarstellung zur Kenntnis nimmt. Das ist wichtig für das christlich-muslimische Gespräch, weil der Islam für sich beansprucht, die autoritative Auslegung des christlichen Glaubens bereits im Koran zu besitzen. In der Praxis<sup>67</sup> hat es sich als interessant und hilfreich erwiesen, sich pro Begegnung auf ein Thema des Glaubens zu konzentrieren, das jeweils durch einen Christen von der Bibel her und von einem Muslim aus der Sicht des Koran beleuchtet wird, gefolgt von Fragemöglichkeiten an die Referenten von beiden Seiten. So wurden Themen wie Mose, Abraham, Jesus, Vergebung, Ethik

<sup>65</sup> Die türkischen Moscheevereine der Schweiz werden aus der Türkei mit Imamen versorgt, die meist kaum ein Wort Deutsch können. Viele türkische Mitmenschen sind der deutschen Sprache nicht mächtig. Hier stellt sich manchmal schlicht die Frage: Wie können wir einander verstehen?

<sup>66</sup> Kritik von Moltmann, *Dialog oder Mission*, in: R. Weth (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott?*, S. 42. Vgl. J. Kandel, „Dialog“ mit Muslimen – ein kritischer Zwischenruf, in: Zehetmair (Hg.), *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, Wiesbaden 2005, S. 326-328.

<sup>67</sup> Ich beziehe mich auf Begegnungen in Rüti ZH, an denen ich selbst als Referent beteiligt war.

etc. behandelt.<sup>68</sup> Die Rückfragen und Gespräche sind dabei abhängig von der Sprachfähigkeit und der Fähigkeit, einen Diskurs zu gestalten.<sup>69</sup> Abgeschlossen werden diese Begegnungen mit einem einfachen Essen. Die Begegnungen finden abwechselungsweise in der Moschee und in einem christlichen Gemeindehaus statt. In der Moschee kann es sein, dass die Christen eingeladen werden, als Beobachter während des Gebets im Raum zu verbleiben, während die Begegnungen im Gemeindehaus mit christlichen Liedern und einem Gebet begonnen werden. Dies alles ist in vielen Gesprächen vereinbart worden, in denen Vertrauen gewachsen ist.

Wenn ich diese Erfahrung kritisch betrachte, nehme ich auch Defizite wahr. Mit Körner frage ich: Was fehlt dem Dialog zwischen Muslimen und Christen bisher?<sup>70</sup> Ich nehme einige seiner Thesen auf als hilfreiche, notwendige Ergänzungen zu einem vertieften Dialog.

#### *Grenzhemmungen überwinden*<sup>71</sup>

C.H. Ratschow schreibt: „So viel man sich um die Ein-Sicht in die Götter fremder Religionen müht, je mehr man den Versuch macht, die bezwingende Gewalt Amons von Theben oder die Trimurti von Elephanta oder des Tschen-re-zig von Lhasa einzusehen, desto klarer tritt der unüberwindliche Hiatus hervor ... Wir können die heilige Bindung des Muslim an Allah ... nur sehr bedingt einsehen. Wer eine Gottesverehrung einsieht, der verehrt bereits diesen Gott und hängt ihm an.“<sup>72</sup> Damit markiert die Religionswissenschaft Grenzen im Verständnis der anderen Religion. Es ist allerdings noch einmal etwas anderes zu behaupten, dass man über Glaubensinhalte nur aus der Innenperspektive einer Religion argumentieren kann. Dann dürfte ein Muslim nicht vorbringen, dass ihm das Bekenntnis zu dem einen Gott in drei Personen begrifflich problematisch erscheint und ein Christ könnte nicht kritisch fragen, ob denn das Gebot, sich Christen nicht zu Freunden zu nehmen (Sure 5, 51) ewiges Wort

<sup>68</sup> Ähnlich angelegt ist der Dialog zwischen einem Muslim und einem Christen im empfehlenswerten Buch von Badru D. Kateregga und David W. Shenk: *Woran ich glaube*, Neufeld 2005. Die Konzentration auf Glaubens Themen hat den Vorteil, dass der Dialog nicht benutzt werden kann, um die Gegenseite zu instrumentalisieren für eigene Anliegen.

<sup>69</sup> Im vorliegenden Fall in Rüti ZH handelt es sich um Arbeiter mit einfacher Schulbildung. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass der Imam nur türkisch spricht und versteht.

<sup>70</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 537.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ratschow, *Die Religionen in Handbuch Systematische Theologie*, Gütersloh 1977, S. 123.

Allahs sei. Kritisches Denken muss nicht an der Grenze der eigenen Religion enden. Zwar kann sich keiner zum Lehramt einer anderen Religion machen. Die Entscheidung, wie eine Person oder eine Gruppe ihre Religion versteht, liegt bei ihr. Die Außenperspektive kann aber Widersprüchlichkeiten anfragen und Entwicklungspotentiale aufzeigen, für die Gläubige betriebsblind sind.

### *Ohne Einigungs-Ideologie*

Wir haben uns in 2.2 (im fünften Teil) für das dissenstheologische Dialogkonzept ausgesprochen. Was wir dort dargelegt haben, muss hier nicht wiederholt werden. Für den christlich-muslimischen Dialog ist es eine Entlastung, dass sich die Teilnehmer in Glaubensfragen nicht einigen müssen. Das koranische Harmoniekonzept wirkt zwar attraktiv. Die koranische Theologie geht davon aus, dass Allah von Anfang der Welt zu vielen Völkern Propheten gesandt hat, die inhaltsgleich die göttlichen Weisungen überbrachten. Deshalb kann in Sure 29, 46 gesagt werden: „Streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art ... und sagt: ‚Wir glauben an das, was zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser Gott und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘“ Da Mohammed das Siegel und damit der Abschluss der Offenbarung ist, genügt es, den Koran zu lesen, um zu erfahren, wie die Verkündigung der Propheten – also auch die Verkündigung Jesu – zu allen Zeiten lautete, bevor sie von späteren Generationen verfälscht wurde. Mit diesem Harmoniekonzept wird der Koran zum Wahrheitskriterium anderer Offenbarungen gemacht. Damit kann „faktisch nichts mehr außer dem Koran selbst einen originellen Beitrag von allgemeiner Offenbarungsautorität leisten.“<sup>73</sup>

Das muslimische Harmoniekonzept, das in Sure 29, 46 zum Ausdruck kommt, schlägt immer wieder durch in Aussagen wie: „Die Bibel ist für uns ein heiliges Buch; wir glauben auch an Jesus; für uns ist die Gottes- und Nächstenliebe zentral wie für euch, usw.“ So wird eine nur noch freizulegende, grundsätzlich vorhandene theologische Einigkeit postuliert.<sup>74</sup> Es braucht ein genaues Hinhören, Kenntnis des Islam ebenso wie eine exegetisch-theologische Wahrnehmung des eigenen Glaubens, um die Differenzen benennen zu können. Es ist eine Enttäuschung für Muslime,

<sup>73</sup> Körner, S. 539; ders., *Das erste Seminar*, S. 232-233.

<sup>74</sup> Ein anschauliches Beispiel hierfür ist „A Common Word“, ein offener Brief von 138 islamischen Autoritäten an alle Führungspersonlichkeiten der Christenheit. Vgl. Körner, *Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum*. Die Antworten von christlichen Führungspersonlichkeiten sind auf der offiziellen Homepage ([www.acommonword.com](http://www.acommonword.com)) einzusehen.



wenn man ihr Harmoniekonzept nicht annimmt. Doch es ist heilsam, denn Muslime müssen zur Kenntnis nehmen, dass Christen nicht dasselbe glauben wie sie, weil die Bibel eine andere Botschaft der Offenbarung Gottes hat und der Fälschungsvorwurf historisch nicht begründet ist. Für ein weitergehendes Gespräch könnte neben der gemeinsamen Koranlektüre auch eine gemeinsame Bibellektüre sinnvoll sein.

Etwas ernüchtert kann man fragen: „Beinhaltet die Gesprächsbereitschaft nicht die Bereitschaft zum Konsens?“ Der islamisch-christliche Dialog muss tatsächlich auch tragfähige Lösungen für das Zusammenleben finden. Dabei geht es nicht um Einigung in Glaubensfragen. Es ist schon viel erreicht, wenn man den Glaubensinhalt der Andersgläubigen in deren Eigendarstellung zur Kenntnis nimmt. Lösungen sollen für das praktische Zusammenleben erstrebt werden, z.B. ob Tiere ohne vorhergehende Betäubung geschlachtet werden können oder wie der Arbeitsalltag sich mit den Gebetszeiten vertragen kann, was der Unterschied zwischen dem Muezzinruf und dem Glockengeläute ist.

#### *Kein Missionstabu*

Wir haben bereits festgehalten, dass wir für einen Dialog ohne Missionsverzicht eintreten. Dies gilt für alle Gesprächsteilnehmer. Jeder soll die Gelegenheit haben, die anderen von der Sicht zu überzeugen, die ihm als beste einleuchtet. Die Freude am Überzeugen belebt das Gespräch. Hier müssen jedoch Kriterien festgelegt werden. Das ist bereits ein Teil des Dialogs. Argumentative Überzeugungsversuche sind legitim, solange der Gesprächspartner auch zur Veränderung bereit ist. Das Zeugnis im Dialog ist bezeugend und begründend. Im Bezeugen gilt es festzuhalten, dass das Glaubenszeugnis nicht unter Zwang geschehen darf. Vorfabrizierte Antworten sind ebenso wenig erlaubt, wie psychologische Druckversuche. Mission ist Geschenk der Freiheit und in dieser Freiheit muss das Zeugnis abgelegt werden. Es braucht Freiheit zum Zeugnis und Freiheit zur Antwort. Das Geheimnis Christi wird nicht durch Zwang erkannt.<sup>75</sup> Der Bezeugende rechnet mit dem Wirken des Heiligen Geistes und betet dafür. Es geht nicht darum, mit Argumenten den anderen Menschen zu besiegen, auch wenn die Begründung des Glaubens wichtig ist. Das christliche Zeugnis ist jedoch auch keine Darbietung von subjektiven Erfahrungen und Gefühlen. Es geht um Sprachfähigkeit. Diese wird in der betenden Reflexion des katechetischen Grundschatzes geschult. Zur Haltung im Zeugnis haben wir bereits unter 2.2. Wichtiges formuliert. Hier sei noch einmal auf die Forderung hingewiesen, dass das Interesse am Ande-

<sup>75</sup> Körner, *Dialog unmöglich?*, S. 49-50.

ren Kriterium für die Dialogizität ist, auch wenn er kein Konversionskandidat ist.<sup>76</sup>

Es ist selbstverständlich, dass solche Gespräche, welche die Intimität des Glaubens berühren, in einem entsprechenden Rahmen stattfinden. „Existenzielle Wandlungsprozesse sind nicht in Talkshows darzubieten.“<sup>77</sup> Hier geht es um behutsames Weitergehen und um das Vertrauen, dass Gott selbst am anderen Menschen wirkt und ihn zur Christusgemeinschaft befreit.

### *Qualifikation*<sup>78</sup>

Wie wir am Praxisbeispiel aus Rütli ZH beobachtet haben, stößt der Dialog manchmal auch an Grenzen, an sprachliche Grenzen, intellektuelle Grenzen, Grenzen an Einfühlungsvermögen. Für Christen ist es unerlässlich, Grundzüge der islamischen Theologie zu kennen. Die Tiefe und Gründlichkeit hängt vom Setting des Dialogs ab. Ein Dialog unter Fachleuten bedingt versierte, wissenschaftlich begründete Kenntnisse der islamischen Religion. Doch auch für den ‚einfacheren‘ Dialog sind gute Kenntnisse unerlässlich. Bouman hat verschiedene Bücher geschrieben, die in dieser Hinsicht einen guten Dienst leisten können.<sup>79</sup> Eingeladen vom Orientdienst hat er interessierte Laien und angehende Missionare an seinen Erkenntnissen Anteil gegeben. Hilfreich sind grundsätzlich Informationen, die sich um Objektivität bemühen. Hier ist auch hinzuweisen auf das Buch von Christian Troll ‚Muslime Fragen – Christen antworten‘, zu dem auch eine hilfreiche Internetseite existiert.<sup>80</sup> Ich sehe es als Aufgabe entsprechender kirchlicher Stellen an, Christen zu befähigen, die in einen Dialog treten wollen, der ein wirkliches Glaubensgespräch sein soll. Dazu gehört selbstverständlich auch Unterweisung im christlichen Glauben. Denn oft fehlt es gerade bei Christen an vertieften und reflektierten Kenntnissen des eigenen Glaubens.

Für den interreligiösen Dialog unter Fachleuten sind gründliche Kenntnisse zu erwarten. Akademische Studiengänge sind wünschenswert, sowohl für in Europa aufgewachsene Studenten mit türkischem oder anderweitig islamischen Migrationshintergrund. Für christliche Theologen

<sup>76</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 540.

<sup>77</sup> Ders., *Dialog unmöglich?* S. 50.

<sup>78</sup> Ders., *Reizwort Dialog*, S. 542.

<sup>79</sup> Beispiele: *Das Wort vom Kreuz. Glauben an den einen Gott. Christen und Muslime*. Das erste Buch ist auch eine katechetische Vertiefung für Christen in ihren Glauben.

<sup>80</sup> [www.antwortenanmuslime.com](http://www.antwortenanmuslime.com). Christian Troll: *Muslime fragen – Christen antworten*, Kevelaer 2008.

wären im Rahmen der Religionswissenschaft oder der Missionswissenschaft solche Kurse anzubieten. Es sollte auf alle Fälle mehr getan werden in dieser Hinsicht, denn es ist wünschenswert für die Gesprächspartner, dass sie die eigene wie die andere Religion in der Mehrheits- und in der Minderheitssituation kennenlernen.<sup>81</sup>

### *Theologische Gesellschaftslehre*

Der Dialog wird nicht darum herumkommen, Fragen zu thematisieren, die Staat, Gesellschaft und Rechtstheorie betreffen. Grundsätzlich sind hier eher die staatlichen Organe gefordert, mit den Repräsentanten der muslimischen Verbände zu sprechen. Aus praktischen Gründen ist es sinnvoll, Debatten um Bekenntnisse und Praktisch-Verhandelbares zu trennen. Dennoch sind gesellschaftliche und theologische Fragen nicht absolut zu trennen. Es ist sogar entscheidend, dass christlichen und islamischen Theologen im gesellschaftlichen Diskurs Gehör geschenkt wird. „Es sei nämlich bedacht, dass gläubige Menschen selten zu einer Wandlung ihrer gesellschaftspolitischen und lebenspraktischen Sicht zu bewegen sind, wenn ihnen nicht aufgezeigt wird, dass die Wandlung aufgrund der eigenen Religionsquellen möglich oder gar notwendig ist.“<sup>82</sup>

Das Verhältnis der Religionen zum Verfassungsstaat ist unterschiedlich. Während die christlichen Kirchen in einem langen Prozess ihr Verhältnis zum freiheitlichen Staat gefunden haben,<sup>83</sup> ist der Weg des Islam in der Moderne keineswegs vorgezeichnet. Können Muslime in einem säkularen Staat ein korangemäßes Leben führen? Hier gehen die Meinungen unter den islamischen Theologen und Juristen weit auseinander. Es ist tatsächlich schwierig, die neu erwachenden Bestrebungen eines missionarischen Islam mit dem säkularen Verfassungsstaat in Übereinstimmung zu sehen. Auch das von manchen gelobte *da'wa*-Konzept von Tariq Ramadan ist zwiespältig.<sup>84</sup> Er bezeichnet die nicht-muslimischen Länder zwar nicht mehr als *dār al-harb*, als ‚Haus des Krieges‘. Gegen die Bezeichnung als ‚Haus des Vertrages‘ (*dār al-ahd*) wendet sich Ramadan ebenfalls, weil diese zu sehr auf Kompromisse ausgeht, auf die sich der Muslim einlassen müsste. Ramadans Vorschlag lautet: Nicht-islamische Länder sind *dār aš-šahāda*, Haus des Zeugnisgebens. Der Muslim soll die *šahāda* unter die Menschen tragen. Verträge und Abkommen sind einzuhalten. Das Schari-

<sup>81</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 543.

<sup>82</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 541.

<sup>83</sup> Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat*, Würzburg 2009, S. 17-54. Papst Benedikt XVI, *Weihnachtsansprache* 22.12.2006, zit. in: E. Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, Freiburg i.Br. 2009, S. 332.

<sup>84</sup> Wrogemann, *Missionarischer Islam*, S. 348-355.

arecht ist anzupassen auf die Situation, umgekehrt aber so weit als möglich die Gesetzessituation im Sinne des Schiariarechts zu reformieren. Ramadan tritt damit für eine graduelle Veränderung der gesellschaftlichen Gegebenheiten in Richtung auf mehr Gerechtigkeit im islamischen Verständnis ein.

Es kann nur Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, den gegenwärtigen und zukünftigen Gesprächsbedarf für den Dialog anzuzeigen. Lösungen vorzulegen oder gar eine rechtsphilosophische Debatte zu führen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Angezeigt sei nur die Dringlichkeit des Dialogs unter Einbezug auch christlicher und islamischer Theologen. Der säkulare Staat<sup>85</sup> würde sich selbst schaden, wenn er außer acht ließe, dass er es im Islam mit einer Religion zu tun hat, die sich nicht mit einer privaten Frömmigkeit begnügen lässt, sondern die mit dem Anspruch der Weltveränderung im Sinn des Koran auftritt.

#### *Verantwortung*<sup>86</sup>

Es müssen in einem Dialog auch schwierige Fragen angesprochen werden. Dazu gehören Missstände, die mit einer Religion in Verbindung gebracht werden können. Man darf sie nicht einfach vermeiden, weil der Gesprächspartner nicht direkt dafür verantwortlich gemacht werden kann. Richtig ist, dass Unbeteiligte nicht beschuldigt werden dürfen. Dennoch müssen radikale Ausprägungen des Islam zur Sprache gebracht werden.<sup>87</sup> Selbstverständlich können auch Muslime ihre Kritik an westlichem Verhalten vorbringen, etwa an den als Kreuzzüge empfundenen militärischen Aktionen in Irak oder Afghanistan, an der Nahostpolitik oder der Ablehnung des Minarettbaus in der Schweiz.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Bouman fragt kritisch, wie der säkulare Staat eine Ethik des Zusammenlebens verschiedener Kulturen begründen kann. In *Leben mit Fremden Nachbarn*. Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, die seit einigen Jahren festgestellt wird, zusammen mit einem Kulturrelativismus, der auch die Menschenrechte relativiert, zeigt die Brisanz der aufgeworfenen Fragen. Das Kirby Laing Institute for christian Ethics bietet m.E. interessante Anstöße: <http://klice.co.uk/index.php?page=political-and-legal-ethics> (26.11.2011).

<sup>86</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 542.

<sup>87</sup> T., *Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Über Gewalt im Islam*, in: NZZ 25. November 2006: [www.nzz.ch/2006/11/25/li/articleENPVO.html](http://www.nzz.ch/2006/11/25/li/articleENPVO.html) (ein Kommentar zum Aufruf der 38).

<sup>88</sup> Am 29.11.2009 lehnte das Schweizer Volk in einer Volksabstimmung mit 57% Stimmen den Bau von Minaretten ab.

Radikales oder fragwürdiges Denken und Verhalten, die auf religiöse Grundlagen zurückgeführt werden können, müssen angesprochen werden. Hier braucht es auf der einen Seite die Weisheit zu erkennen, in welchem Kontext man etwas anspricht. Im Dialog des Alltags kann die Frage des Religionswechsels sehr gut angesprochen werden, denn es könnte im Laufe des Dialogprozesses durchaus dazu kommen. In diesem Rahmen ist auf die verfassungsmäßige Religionsfreiheit zu rekurrieren und das Problem der Apostasie in der islamischen Tradition kritisch zu beleuchten. Man wird über die mangelnde Religionsfreiheit in den islamischen Ländern reden müssen, auch weil Christen an einem Dialog nicht einfach als Privatpersonen teilnehmen, sondern als Teil des weltweiten Volkes Gottes, das in islamischen Ländern benachteiligt ist.

Manchmal wird gesagt, dass man hier wohnende Muslime nicht für die Menschenrechtssituation in ihren Ländern zur Rechenschaft ziehen darf. Es ist zwar richtig, dass man sie nicht direkt beschuldigen darf. Was man jedoch erwarten darf, sind glaubwürdige Betroffenheit und öffentliche Verurteilung von Gewalt und Unterdrückung,<sup>89</sup> die mit dem Islam begründet werden. In diesem Zusammenhang ist eine gemeinsame Ursachensuche zu erwarten, die fragt, wo sich in der betreffenden Religions-tradition problematische Motivierungen zu Gewalt und Ungleichbehandlungen finden. Die Möglichkeit auf ihre Glaubensgenossen im In- und Ausland zu wirken, sollte dabei nicht unterschätzt werden.<sup>90</sup>

Gesprächsthema zwischen Muslimen und Christen müssen im Dialog auch diejenigen Koranstellen sein, die zur Gewalt aufrufen und Christen und Juden herabsetzen. Werden sie als ewiggültiges Wort Allahs verstanden oder sind sie kontextuell zu verstehen? Wie stark ist das islamische Leben von *fatwas*<sup>91</sup> abhängig und bei welchen islamischen Autoritäten werden sie eingeholt? Wenn es gelingt, dass Muslime den Zusammenhang zwischen problematischen Aussagen des Korans und Ängsten in der Bevölkerung wahrnehmen, kann für ein gutes Zusammenleben viel gewonnen werden. Ängste, Befürchtungen und Abwehrverhalten vor-

---

<sup>89</sup> Ich denke an das Blasphemiegesetz in Pakistan, die Ausschreitungen von Muslimen gegen die Kopten in Ägypten, das Vorgehen des türkischen Staates gegen die assyrischen Christen und das Kloster Mor Gabriel, die Darstellung des Christentums in türkischen und iraqischen Schulbüchern, auch in Traktaten und Büchern im Westen, die in Moscheen aufliegen und im Internet verbreitet werden usw.

<sup>90</sup> Körner, *Reizwort Dialog*, S. 542.

<sup>91</sup> Ein Fatwa-Archiv ist einzusehen unter <http://www.islaminstitut.de/Fatawa-Archiv.39.0.html>.

schnell als Islamophobie<sup>92</sup> zu bezeichnen und nicht als berechtigte Anfragen wahrzunehmen, ist keine Hilfe.

Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum endet mit einer Erklärung, in der zwar das Recht auf Religionswechsel nicht ausdrücklich genannt wird, jedoch beide Delegationen erklären, dass jede Religionsgemeinschaft auch das Recht auf öffentliche Religionsausübung hat.<sup>93</sup> Solche Aussagen zeigen, auch wenn es Absichtserklärungen sind, die noch an der Wirklichkeit gemessen werden müssen, dass es unbedingt nötig ist, Verantwortung im Dialog anzusprechen.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Körner, *Das erste Seminar*, S. 241: „In einer offenen Diskussionsrunde sprach die muslimische Seite ein Thema an, da wahrscheinlich ein Hauptimpuls für die gesamte hinter dem *Common Word* stehende Bewegung ist. Man will vorgehen gegen die im Westen herrschende Islamophobie. Der Redner fügte an, dass ‚in der islamischen Welt keine Christianophobie‘ anzutreffen sei.“ Islamophobie ist heute ein beliebtes Totschlag-Wort, mit dem jede kritische Anfrage an den Islam erledigt werden soll. Kritische Auseinandersetzung mit dem Islam wird vom türkischen Ministerpräsidenten Erdogan vor dem Europarat sogar dem Antisemitismus gleichgesetzt und damit als Verbrechen gegen die Menschlichkeit (Quelle: DIE WELT, 29. Juni 2009). Auf Fragen nach der Situation von religiösen Minderheiten in der Türkei ging er nicht ein.

<sup>93</sup> „§ 5 Genuine Love of neighbour implies respect of the person und her or his choices in matters of conscience and religion. It includes the right of individuals and communities to practice their religion in private and public“: zit. nach Körner, *Das erste Seminar*, S. 245, Fußnote 33.

<sup>94</sup> Bedenkenswert die Antwort der World Evangelical Alliance auf das common word: „we too want to live in Love, Peace, Freedom and Justice“ zu lesen auf: <http://islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M5dd4d9389a5.0.html> (25.11. 2011).

## GLOSSAR ARABISCHER WÖRTER<sup>1</sup>

ahl al-kitab/ ahlu l-kitāb	Leute des Buchs, spez. Juden und Christen
al-ḥaqq	vollkommen, zuverlässig, wahrhaftige Wirklichkeit
al-huda	Rechtleitung. Die Gabe Gottes an den Menschen
allāhu akbar	Bekenntnis: Allah ist groß, am größten
ayah/ ayah/āyah, pl.āyāt	Zeichen, Beweis
dār al-Islām	Haus des Islams; alle Gebiete unter muslimischer Herrschaft
dār al-harb / dāru 'l-ḥarb	wörtlich „Haus des Krieges“/„Gebiet des Krieges“: alle nicht unter islamischer Herrschaft stehenden Gebiete der Welt, die kein Dār-al-ahd (Gebiet des Vertrages) sind.
dhimma, dimma	„Schutz“, „Obhut“, „Garantie“. Dhimmi: Nichtmuslimische Schutzbefohlene (Christen, Juden)
da‘wa	Ruf, Aufruf (zum Islam)
fatwa/ fatwā, pl. fatāwā	islamisches Rechtsgutachten, das in der Regel von einem Mufti (Verfasser eines Rechtsgutachtens als Spezialist für die islamische Jurisprudenz Fiqh) zu einem speziellen Thema herausgegeben wird
fitra/fitra	Natur des Menschen, Veranlagung; Schöpfung
furqan	Trennung, Kriterium, Unterscheidung
Ġanna / dschanna / jannah / djannah	arabischer Name des Paradieses im Islam
Ġizya / Dschizya	Kopfsteuer, Tribut, Steuer der nichtmuslimischen Schutzbefohlenen (Dhimmi) unter islamischer Herrschaft

<sup>1</sup> Khoury, Hagemann, Heine (Hg.), *Islam-Lexikon*, Freiburg i.Br. 2006; Wensinck, Kramers, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941.

ḥadīṭ, pl. aḥadīṭ	Mitteilung, Erzählung, Bericht aus dem Leben Mohammeds
Hadsch, hadj / al-Ḥāǧǧ	Pilgerfahrt nach Mekka, eine der fünf Säulen des Islam
hanīf, pl. hunafā' / ḥanīf, pl. ḥunafā	vorislamische Monotheisten, z.B. Abraham
Hiǧra, hidschra	Übersiedlung (Flucht?) Mohammeds nach Medina 622
iblis / iblīs, auch azazil / 'azāzil	Satan; gehört nach islamischer Auffassung zum Reich der Schinn; ‚iblis‘ bedeutet: Enttäuschter
Imān	Glaube
'inǧīl	Evangelium; das Buch, das Allah 'Īsā b. Maryam übergeben hat
Isa ibn Maryam / 'Īsā b. Maryam	Jesus, Sohn der Maria; Bezeichnung für Jesus im Koran
al-Kalām	Rede, Sprache, scholastische Theologie
kharidjiten / al-ḥawāriǧ	Anhänger der ältesten religiösen Sekte des Islam; streng in der Frage, wer ein rechter Muslim sei
al-kafirun / al-kāfirūn	die Ungläubigen
kufr	Unglaube; die Ablehnung des Glaubens an Allah, die Leugnung der Prophetie Mohammeds und des Koran als Offenbarung Gottes; ein solcher Ungläubiger ist ein Kāfir
al-masīḥ	arabischer Name für Jesus
mū'min	der Gläubige, treuer Muslim
munāfiqūn	Ungläubige, Zweifler
al-Murǧi'a	frühe islamische Sekte; Gegner der Kharidjiten
mušrikūn / mušrik (sg)	Götzendiener, der ‚Beigesellung‘ begeht



muʿtaziliten / al-muʿtazila	theologische Schule im Islam (8./9. Jh.)
nabī	Prophet
nafs	Seele
ar-raḥmān	Name für Allah: der All-Erbarmmer
rasul / rasūl, pl. rusul	Sendbote, islamischer Prophet mit dem besonderen Status „Gesandter Gottes“
ṣamad / Aṣ-Ṣamad	der Ewige, Absolute, Unwandelbare
ṣalāt, pl. ṣalawāt	Gebet und oberste Pflicht (fard) für alle volljährigen Muslime
ṣarīʿa	Weg zur Tränke, religiöses Gesetz, islamisches Recht; Gesamtheit der Gesetze
schahāda/ aṣ-ṣahāda	Bekenntnis. Lā ilāha illā ʾllāh(u) Muḥammadun rasūlu ʾllāh(i): „Es gibt keinen Gott außer Gott und Mohammed ist der Gesandte Gottes. Die Schiiten fügen meist noch einen dritten Satz hinzu: ʾAlīy walīyu ʾllāh(i): „Ali ist der Freund Gottes.“
ṣīʿa	zweitgrößte Konfession des Islam; in den Medien: Schiiten; betrachten Ali, den Schwiegersohn und Vetter Mohammeds als rechtmäßigen Nachfolger Mohammeds
ṣīrk	Sünde der Beigesellung; Götzendienst, Polytheismus
sūrat al-Ikhlāṣ	Name für Sure 112
tauḥīd	Der Glaube an Gottes absolute Einheit; Monotheismus
tawrat	Tora; das Buch, das Allah Mose für die Kinder Israels übergeben hat



## LITERATURVERZEICHNIS

JOHAN BOUMAN.

BÜCHER, AUFSÄTZE, REZENSIONEN (ALPHABETISCH GEORDNET)

(Eine ausführliche Bibliografie hat Jochen Eber zusammengestellt in *Musik zur Ehre Gottes*. Kursive Begriffe beziehen sich auf die verwendeten Kürzel in den Fußnoten).

(*Abd al-djabbar*) The doctrine of Abd al-djabbar on the Qur'an as the created word of God. Overdruk uit VERBUM/ Essays on some aspects of the religious function of words. Dedicated to Dr. H.W. Obbink, Utrecht 1964 (wieder veröffentlicht in: R. Paret (Hg.), *Der Koran*, Darmstadt 1975, S. 426-449).

(*About Religion*) Christ and the Religions. In *Teaching about Religions*, hg. v. E.G. Parrinder, London 1970, S. 38-54, Diskussion S. 54-59.

(*Anne Frank*) Beitrag zur 40. Wiederkehr des Todesmonats von Anne Frank, Wetzlar März 1985 (Manuskript des Gesprächs im Evangeliumsrundfunk).

(*Ansermet*) Ernest Ansermet über die Krise in Musik und Religion, in: FS C.H. Ratschow zum 65. Geburtstag, Berlin 1976, S. 293-308.

(*Arabische Welt*) Die arabische Welt angesichts Israels: Erfahrungen und Betrachtungen, in: *Emuna* 8 (1973) Heft 4, S. 245-263.

(*Atom-Friede*) Um Gottes Willen Frieden: Atom-Friede oder: Das Ende einer Illusion, Gießen 1983, <sup>2</sup>1984.

(*Augustinus*) Lebensweg und Theologie. Glaubenskrise – Glaubensgewissheit im Christentum und Islam, Band 1, Gießen/Basel 1987.

(*Begegnung*) Christentum und Islam in der Begegnung. Gemeinsamkeiten und Gegensätze, in: H. Geissler (Hg.), *Ausländer in Deutschland. Für eine gemeinsame Zukunft*, Band 2: Perspektiven, München 1983.

(*Besinnungen*) Gut ist, der mich erschaffen hat. Besinnungen über Schöpfer, Schöpfung und Erlösung. Worte aus dem Leben von Aurelius Augustinus, Basel 1996.

(*Bijbel*) De bijbel in de Koran, in: *Veritatem in Caritate*, Brüssel, 1956-1957, S. 102-117.

(*Christen und Muslime*) Christen und Muslime. Was sie verbindet und was sie trennt, Gießen <sup>3</sup>2001.

(*Christliches Verständnis*) Das christliche Verständnis von Judentum und Islam, in: *Abrahams Kinder: Juden – Christen – Moslems*, hg. v. Martin Stöhr, *Arnoldshainer Texte*, Bd. 17, Frankfurt 1983, S. 29-45.

(*Fremde Nachbarn*) Leben mit fremden Nachbarn: Die Rolle von Ethik, Kultur und Religion in einer multikulturellen Gesellschaft, Gießen 1995.

- (*Fronten*) Zwischen den Fronten, in: Religiöse Komponenten des Nahostkonflikts. Arnoldshainer Protokolle 1974, Bd. 10, Evangelische Akademie Arnoldshain 1976, S. 3-69.
- (*Fundering*) De fundering van het gezag van de Koran bij Al-Bâqillani, in: Veritatem in Caritate, 1955/I, Brüssel 1955, S. 24-38.
- (*Gegenmoral*) Wollte Mohammed eine Gegenmoral zum Christentum schaffen, in: R. Italiaander (Hg.), Moral wozu? Ein Symposium. München 1972, S. 104-113.
- (*Geschichtsverständnis*) Christliches und islamisches Geschichtsverständnis, in: W. Höpfner (Hg.), Der Untergang der frühen christlichen Kirchen in Nordafrika, o.J., S. 15-25.
- (*Gespräch*) Christen und Muslime im Gespräch. Eine Handreichung, hg. v. J. Mikisch und M. Mildenerberger, Frankfurt 1982.
- (*Glaubenskrise*) Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich. Glaubenskrise – Glaubensgewissheit im Christentum und Islam, Band 2, Gießen/Basel 1990.
- (*Glauben an den einen Gott*) Der Glauben an den einen Gott im Christentum und im Islam, Gießen 1983.
- (*Der gläubige Muslim*) Der gläubige Moslem zwischen Kulturschock und Akkulturation, in: R. Italiaander (Hg.), Fremde raus? Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit, Frankfurt 1983, S. 57-64.
- (*Gott und Mensch*) Gott und Mensch im Koran: Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Mohammed, Darmstadt 1977, <sup>2</sup>1989.
- (*Im Gespräch*) Gott und Mensch im Christentum und Islam, in: Im Gespräch: Islam und Christentum, hg. v. Arabischen Kulturzentrum Köln 1983, S. 41-54. Diskussionbeiträge: S. 131-132.137.
- (*Der Haken*) Der Haken steckt tiefer: Zur Theologie des Weltkirchenrates. Idea Basisausgabe, Nr. 97, Wetzlar 9.11.1984, I-III (Interview).
- (*Hope*) Christian Hope confronted with muslim concepts of the future, in: J. Eber (Hg.): Hope that does not disappoint. Studies in Eschatology. Theological book trust 2002, S. 145-162.
- (*Juden*) Mohammed und die Juden im Koran, in: Religiöse Komponenten des Nahostkonflikts. Arnoldshainer Protokolle, 1974, Bd. 10. Evangelische Akademie Arnoldshain 1976, S. 87-104.
- (*Khomeini*) Die islamische Revolution und Ayatollah Khomeini (Vortrag am 1.3.1980), Wiesbaden 1982.
- (*Kulturtradition*) Der Islam und die europäisch-abendländische Kulturtradition – unvereinbare Gegensätze?, in: Islam und Abendland, hg. v. Ary A. Roest Crollius, Düsseldorf 1982, S. 116-126.
- (*Le Conflit*) Le Conflit autour du Coran et la Solution d'al-Baqillani, Amsterdam 1959.

- (*Menschenmöglich*) Der Glaube an das Menschenmögliche: der Ökumenische Rat der Kirchen und der Friede, Gießen 1984.
- (*Midden-Osten*) De Islam in het Midden-Osten (zwei Rundfunkvorlesungen 1966), in: Rondom het woord 8 (1966), S. 202-208
- (*Monotheismus*) Monotheismus – Trinität – Jesus: Eine theologische Grundfrage im Dialog mit dem Islam, in: Bibel und Kirche 39 (1984), S. 8-15.
- (*Musik*) Musik zur Ehre Gottes. Die Musik als Gabe Gottes und Verkündigung des Evangeliums bei Johann Sebastian Bach, Gießen 2000 (posthum).
- (*Mutatie*) De Islam als virulente mutatie van het bijbelse kerygma (drei Rundfunkvorlesungen 1964), in: Rondom het woord 7 (1965), S. 11-17.
- (*Mystik*) Mystik im Islam anhand des Beispiels von Abu Hamid al-Ghazali, in: Verwandtes Leben: Von christlicher Mystik. Porta Heft 47 (1990), S. 40-47.
- (*Ontmoeting*) Naar een nieuwe ontmoeting van Islam en Christendom, in: Veritatem in Caritate 1960/III, Brüssel 1960, S. 115-119.
- (*Psyche*) Die Eigenart der arabisch-islamischen Psyche. Toleranz und Absolutheitsanspruch, hg. v. Willi Höpfner. Christentum und Islam 6, Wiesbaden 1975, S. 21-26.
- (*Shoa*) Die Shoa – die Katharsis den gottlosen Heidentums, in: G. Maier (Hg.), Israel in Geschichte und Gegenwart, Gießen/Basel 1996, S. 251-254.
- (*Situatie*) De huidige Situatie in Noord Afrika, in: Veritatem in Caritate 1956/I, Brüssel 1956, S. 25-36.
- (*Standpunkte*) Christliche Standpunkte zum Kampf zwischen Juden und Arabern, in: Concilium 10 (1974), S. 614-617.
- (*Tragödie*) Der Koran und die Juden: Die Geschichte einer Tragödie, Darmstadt 1990.
- (*Verdraagzaamheid*) De verdraagzaamheid binnen de Islam: Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleraar in de Oudtestamentische Wetenschappen en de Godsgeschiedenis an de Protestantse Theologische Faculteit de Brussel op 6 Maart 1955, 's-Gravenhage, Brüssel 1955.
- (*Vergebung 1*) Vergibt Allah wirklich? Teil 1. Orientdienst-Informationen, Nr. 133/1992, S. 6-13.
- (*Vergebung 2*) Vergibt Allah wirklich? Teil 2. Orientdienst-Informationen, Nr. 134/1992, S. 6-14.
- (*Versöhnung 1*) Gibt es echte Versöhnung im Islam? Teil 1. Orientdienst-Informationen, Nr. 135/1992, S. 6-13.
- (*Versöhnung 2*) Gibt es echte Versöhnung im Islam? Teil 1. Orientdienst-Informationen, Nr. 136/1992, S. 2-6.
- (*Voix musulmane*) Une voix musulmane importante sur le Christianisme, in: Veritatem in Caritate 1959 II/III, Brüssel 1959, S. 45-50. .
- (*Werke Bergpredigt*) Die guten Werke aus der Sicht der Bergpredigt. Ethik im Islam, hg. v. Willi Höpfner. Christentum und Islam 4, Wiesbaden 1971, S. 7-13.

- (*Werke Islam*) Die guten Werke im Islam. Ethik im Islam, hg. v. Willi Höpfner. Christentum und Islam 4, Wiesbaden 1971, S. 14-29.
- (*Wort vom Kreuz*) Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah: Die Grundlehren des Koran als nachbiblische Religion, Frankfurt 1980.
- (*Zwischen Judentum und Christentum*) Der Islam zwischen Judentum und Christentum, in: Der Islam als nachchristliche Religion, hg. von Willi Höpfner, Wiesbaden 1971, S. 32-75.

#### WEITERE LITERATUR

- ANTES Peter, *Dialog oder doppelter Monolog?*, in: Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident, FS für A. Falaturi, hg. v. U. Tworuschka, Köln-Wien, 1991, S. 425-437.
- BAILEY Kenneth E., *Poet and Peasant / Through peasant eyes*, Grand Rapids 1983.
- BARTH Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, Zollikon 1938.
- BARTH Karl/VISSER'T HOOFT Willem: *Briefwechsel*, Zürich 2006.
- BARTH Markus, *Der Jude Jesus, Israel und die Palästinenser*, Zürich 1975.
- BAUCKHAM Richard, *God Crucified*, in: *Jesus and the God of Israel*, Grand Rapids 2008, S. 1-59.
- BAUCKHAM Richard, *The worship of Jesus in Early Christianity*, in: *Jesus and the God of Israel*, Grand Rapids 2008, S. 127-151.
- BAUSCHKE Martin, *Jesus im Koran*, (Köln 2001) Erfstadt 2007.
- BAZARGAN Mehdi, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, München 2006.
- BEISSER Friedrich, *Die christliche Trinitätslehre angesichts der Herausforderung durch den Islam*, in: Reinhard Rittner (Hg.), *Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?*, S. 46-63.
- BERGER Klaus, *Jesus*, Pattloch Verlag 2004 (Lizenzausgabe Augsburg 2007).
- BEYERHAUS Peter, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Wuppertal 1996.
- BEYERHAUS Peter, *Bangkok '73*, Bad Liebenzell 1973.
- BEYERHAUS Peter (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, Nürnberg 2009.
- BOCKMÜHL Klaus, *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie* (Bockmühl-Werk-Ausgabe I./Band 3), Gießen 2000.
- BURKHARDT Helmuth. *Biblische Grundlagen der Trinitätslehre*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, S. 35-51.
- DEINES Roland, *Der irdische Jesus als Messias und Gottessohn*. Zu den christologischen Aufsätzen Martin Hengels, in: *Theologische Beiträge* 5 (2009), S. 349-351.

- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Trinitätslehre, Christologie und postmoderner Pluralismus*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, S. 257-260.
- ECKSTEIN Hans-Joachim, *Die Anfänge trinitarischer Rede im Neuen Testament*, in: Welker/Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, S. 85-113.
- EISSLER Friedmann, *Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen. Gottes Anrede und die Gestalt des Mose/Musa (Sure 20 und Ex 3)*, in: Hohenheimer Protokolle 61, Rottenburg 2004, S. 85-99.
- EISSLER Friedmann, *Gibt es eine abrahamische Ökumene?*, in: Pechmann/Kamlah (Hg.), *So weit die Worte tragen*, Gießen 2005, S. 261-287.
- FALATURI Abdoldjavad, *Gott und Mensch aus islamischer Sicht*, Köln 1983.
- GABRIEL Mark A., *Motive islamischer Terroristen*, Gräffelfing 2007.
- GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara, *Wahrheit in der Postmoderne: Verschüttungen und Neuaufbrüche*, in: Thomas/Hattler (Hg.), *Glaube und Gesellschaft*, Darmstadt 2009, S. 45-57.
- GNILKA Joachim, *Die Nazarener und der Koran*, Freiburg i.Br. 2007.
- GÖRGÜN Tahsin, *Der Mensch als Geschöpf und Stellvertreter des Schöpfers*. Debatte 6/2006, München, S. 10-12.
- GRÜNSCHLOSS Andreas, *Der eigene und der fremde Glaube*, Tübingen 1999.
- HÄBERLE Lothar, *Toleranz-Relativismus-Political correctness*, in: Thomas/Hattler (Hg.), *Glaube und Gesellschaft*, Darmstadt 2009, S. 19-42.
- HALLENCREUTZ Carl F., *Kraemer towards Tambaram. A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*, Uppsala 1966.
- HAUSER Albrecht, *Da'wa hier und heute: Der Ruf zur Annahme des Islam durch Werbung und Öffentlichkeitsarbeit*, in: Zeitschrift des Instituts für Islamfragen 2/2003, S. 5-11:  
<http://www.islaminstitut.de/uploads/media/IFIZ2003-2.pdf> (26.11.2011).
- HELFENSTEIN Pius, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*, Frankfurt 1998.
- HEMPELMANN Heinzpeter, *Toleranz gegenüber dem Fremden*, in: Theologische Beiträge 3 (1995), S. 136-164.
- HEMPELMANN Heinzpeter, *Intolerante Toleranz. Hans Küngs 'Projekt Weltethos' als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche*, in: Theologische Beiträge 1 (2002), S. 4-21.
- HEMPELMANN Heinzpeter, *Wir haben den Horizont weggewischt. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis*, Witten 2008.
- HEMPELMANN Heinzpeter, *Dialog contra Mission*, in: Pechmann/Reppenhagen (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 126-147.
- HEMPELMANN Heinzpeter, *Gott ohne Gewalt*, Gießen 2009.
- HENGEL Martin, *The prologue of the Gospel of John as the Gateway of Christological Truth*, in: R. Bauckham (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids 2008, S. 265-294.

- HENGEL Martin, *Abba, Maranatha, Hosanna*, in: ders., *Kleinere Schriften IV*, Tübingen 2006, S. 496-534.; veröffentlicht auch in: *Denkwürdiges Geheimnis*. Festschrift für E. Jüngel, Tübingen 2004, S. 145-183.
- HENGEL Martin, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975.
- HILLE Rolf (Hg.), *Vom Islam herausgefordert*, Witten 2009.
- HOLSTEN Walter (Hg.), *Neue Begegnung von Kirche und Islam* (Beiträge von W. Freytag, H. Kraemer, H. Merklin, G. Vicedom). Weltmission Heute, Heft 13/14. Stuttgart 1960.
- IBN HISHAM, *Die Biografie Muhammads*. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil. Auswahl mit Anmerkungen (11 Hefte), hg. v. Grace and Truth.
- IBN ISCHÂQ, *Das Leben des Propheten*, hg. v. Gernot Rotter, Kanderne 1999.
- JANSEN Hans, *Mohammed*, München 2008.
- JOSUA Hanna, *Sie haben ihn nicht getötet und sich haben ihn nicht gekreuzigt. Die Kreuzigung Jesu im Islam*, in: H. Josua (Hg.), *Allein der Gekreuzigte*, Holzgerlingen 2002, S. 107-160
- JOSUA Hanna, *Der Ibrahim des Islam – eine hermeneutische Anfrage an die abrahamische Ökumene*, in: Hille Rolf (Hg.), *Vom Islam herausgefordert*, S. 117-131.
- JOSUA Hanna, *Ich bin derjenige, der Abraham am nächsten ist. Abraham als Spiegelbild Muhammads und die Notwendigkeit einer interdependenten Koranlektüre*. EZW 209. Berlin 2010, S. 58-71.
- JÜNGEL Eberhard, *Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. Thesen zur trinitarischen Rede von Gott*, in: Welker/Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, S. 23-33.
- KANDEL Johannes, „Dialog“ mit Muslimen – ein kritischer Zwischenruf, in: Zehetmair (Hg.), *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, S. 321-333.
- KARSH Ephraim, *Imperialismus im Namen Allahs*, München 2007.
- KATEREGGA Badru D./SHENK David W., *Woran ich glaube*, Neufeld 2005.
- KESHAVJEE Shafique, *Interreligiöser Dialog und Verkündigung des Evangeliums*, 2009: <http://www.landeskirchenforum.ch/religionen> (26.11.2011).
- KHOURY Adel Theodor: *Die Kritik des Islam an der christlichen Trinitätslehre*, in: Reinhard Rittner (Hg.), *Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?*, S. 30-45.
- KHOURY Adel Theodor, *Jesus und die Christologie in den Aussagen des Koran*, in: *Bibel und Kirche* 39 (1984), S. 15-20.
- KHOURY Adel Theodor/GIRSCHEK Georg, *Das religiöse Wissen der Menschheit*, 2 Bände, Freiburg i.Br. 1999.
- KHOURY Adel Theodor/HAGEMANN Ludwig, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge 1986.
- KHOURY Adel Theodor/HAGEMANN Ludwig/Heine Peter, *Islam-Lexikon*, Freiburg i.Br. 2006.



- KÖRNER Felix, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008.
- KÖRNER Felix, *JHWH, Gott, Allah: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?*, in: ThPQ (2010). S. 31-38.
- KÖRNER Felix, *Reizwort Dialog*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), S. 535-546.
- KÖRNER Felix, *Dialog unmöglich? Leitlinien für ein Gespräch mit Muslimen*, in: CIBEDO-Beiträge 2/2009, S. 48-50.
- KÖRNER Felix, *Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum*, in: Delgado M./Vergauwen G. (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2009, S. 229-248.
- KÖRNER Felix, *Eine neue Epoche*, Herder-Korrespondenz Spezial, Freiburg i.Br. <sup>2</sup>2010, S. 21-24.
- KÖRNER Felix, *Das Prophetische am Islam*, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Transkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011. Sonderband der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 95 (2011), S. 230–244.
- KOHLBRUGGE Hanna, *Der einsame Gott des Islam*, Berlin 2003.
- DER KORAN, Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart <sup>8</sup>2001.
- KRAEMER Hendrik, *Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959.
- KRAEMER Hendrik, *Die Lage der Islamischen Welt und die christliche Kirche*, in: W. Holsten (Hg.), *Neue Begegnung von Kirche und Islam*, Stuttgart 1960, S. 28-29.
- KRAEMER Hendrik, *World cultures and world religions: The coming dialogue*, Cambridge 1960.
- KRAEMER Hendrik, *Weshalb gerade das Christentum?*, Basel 1962.
- KRÜGER Ralph-Dieter, *Die Christologie der Ahmadiyya Mulim Jamaat*, in: *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 22 (2008), S. 15-35.
- KÜNG Hans, *Der Islam*, München 2004.
- KÜNG Hans, *Projekt Weltethos*, Zürich 1990.
- KÜNG Hans/Van Ess Josef u.a.: *Christentum und Weltreligionen*, München 1984.
- KÜNG Hans, *Die Trinitätslehre im Dialog mit dem Islam*, in: Welker/Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, S. 299-311.
- KUSCHEL Karl Josef, *Streit um Abraham*, Düsseldorf <sup>3</sup>2003.
- LOOS Andreas, *Die Krise der Trinitätslehre in der protestantischen Theologie*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, 2009, S. 221-232.
- MAK Geert, *Das Jahrhundert meines Vaters*, Berlin 2003 (Original: *De eeuw van mijn Vader*, Amsterdam 1999).
- MARSHALL I.Howard, *The Origins of New Testament Christology*, Leicester 1976.

- MOLTMANN Jürgen, *Dialog oder Mission*, in: Weth R. (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott?* Neukirchen-Vluyn 2000, S. 36-49.
- MÜLLER Karl/SUNDERMEIER Theo (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Begriffe*, Berlin 1987.
- NAGEL Tilman, *Der Koran*, München 1983 (Lizenzausgabe Zürich 1991)
- NEHMAT Marina, *Ich bitte nicht um mein Leben*, 2007.
- NEUER Werner, *Die altkirchliche Trinitätslehre – eine philosophische Überfremdung? Zur Hellenisierungsthese Adolf von Harnacks*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit*, S. 86-91.
- PARET Rudi, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart (1957) <sup>9</sup>2005.
- PARET Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart <sup>6</sup>2001.
- PASCAL Blaise, *Werke*, ausgewählt und eingeleitet von R. Schneider, Frankfurt 1954.
- PECHMANN Ralph/REPPENHAGEN Martin (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Neukirchen 1999.
- PECHMANN Ralph/KAMLAH Dietmar (Hg.), *Soweit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?* Gießen 2005.
- PERRY Tim S., *Radical Difference. A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religion*, Waterloo Canada 2001.
- RAEDER Siegfried, *Antworten auf den Islam*, Neukirchen 2006.
- RAHNER Karl/VORGRIMLER Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i.Br. <sup>20</sup>1987.
- RATSCHOW Carl Heinz, *Die Religionen*, in: Handbuch Systematische Theologie, Gütersloh 1977.
- RIESNER Rainer, *Die Rückkehr der Augenzeugen. Eine neue Entwicklung in der Evangelienforschung*, in: Theologische Beiträge 6 (2007), S. 337-352.
- RITTNER Reinhard (Hg.), *Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?* Fuldaer Hefte 24, Hannover 1995.
- SAUTTER Gerhard, *Heilsgeschichte und Mission. Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*, Diss. Tübingen 1983.
- SCHIMMEL Annemarie, *Der Prophet Muhammed als Zentrum des religiösen Lebens des Islam*, in: *Glauben an den Einen Gott*, hg. v. A. Falaturi/W. Strolz, Freiburg 1975, S. 57-84.
- SCHIRRMACHER Christine, *Islam*, 2 Bände, Neuhausen Stuttgart 1994, Neuauflage 2003.
- SCHUMANN Olaf, *Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, in: Weth R. (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 17-35.
- SCHWARZ Gerold, *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*, Stuttgart 1980.
- SCHNABEL Eckhard, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002.
- SPEYER Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961.

- STUHLMACHER Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen 1992.
- SUNDERMEIER Theo, *Mission – Geschenk der Freiheit*, Frankfurt 2005.
- SUNDERMEIER Theo, *Konvivenz und Differenz*, in: Weth R. (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott?*. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 1-16.
- TENNENT Timothy, *Christianity at the religious roundtable*, Grand Rapids 2002.
- THOMAS Hans/HATTLER Johannes (Hg.), *Glaube und Gesellschaft*, Darmstadt 2009.
- TIBI Bassam, *Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt*, München 2001.
- TIBI Basam, *Die Verschwörung*, München <sup>2</sup>1994.
- TIDBALL Derek J., *Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung*, Stuttgart 1999 (engl. Original 1994).
- TRIEBEL Johannes, *Das koranische Evangelium. Kritische Anmerkungen zur koranischen Darstellung der Person und Botschaft Jesu*, in: Theologische Beiträge 4-5/2007, S. 269-282.
- TROEGER Eberhard, *Das Zeugnis vom Dreieinigen Gott an Muslime*, in: Beyerhaus (Hg.), *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche*, S. 400-403.
- VAN LEEUWEN Arend Th., *Kraemer – Pionier der Ökumene*, Basel 1962.
- WELKER Michael/VOLF Miroslav (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität. Zum 80. Geburtstag von J. Moltmann*, Gütersloh 2006.
- WENSINCK Arent J./ KRAMERS Johan Hendrik (Hg.), *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941.
- WETH Rudolf (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott?*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- WICK Lukas, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne*, Würzburg 2009.
- WILCKENS Ulrich, *Römerbrief*. EKK Bd.1, Neunkirchen-Vluyn <sup>2</sup>1987.
- WOLFF Hans Walter, *Prophetische Alternativen*, München 1982.
- WROGEMANN Henning, *Multiperspektivischer Inklusivismus. Zur Perspektive religionstheologischer Entwürfe*, in: Pechmann/Reppenhagen (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Neukirchen 1999, S. 76-90.
- WROGEMANN Henning, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, Frankfurt 2006.
- WROGEMANN Henning, *Religionen im Gespräch. Ein Arbeitsbuch zum interreligiösen Lernen*, Stuttgart 2008.
- ZEHETMAIR Hans (Hg.), *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, Wiesbaden 2005.
- ZIRKER Hans, *Islam*, Düsseldorf 1993.
- ZIRKER Hans, *Islam*. Digitale Ausgabe. Überarbeitete Fassung der Buchausgabe, Düsseldorf 1995 (31. Juli 2006).

ZIRKER Hans, *Christentum und Islam*. Digitale Ausgabe. Überarbeitete Fassung der Buchausgabe, Düsseldorf <sup>2</sup>1992 (3. Mai 2006).

ZIRKER Hans, *Wie der Islam Jesus sieht*, in: Herder-Korrespondenz Spezial: *Jesus von Nazaret. Annäherungen im 21. Jahrhundert*, Freiburg 2007, 18-22 (digitale Ausgabe).

ZIRKER Hans, *Warum ich nicht Muslim bin*, Erstveröffentlichung in: StdZ 225 (2007), S. 741–753: [www.stimmen-der-zeit.de/StdZ\\_11\\_07\\_Zirker\\_HA.pdf](http://www.stimmen-der-zeit.de/StdZ_11_07_Zirker_HA.pdf)

## BRIEFE

Bouman an K. Barth, 16. Juli 1968, 13. August 1968, 15. August 1968, 22. August 1968, 22. Sept. 1968, 11. Oktober 1968, 9. Dez. 1968.

Karl Barth an Bouman, 16. Juli 1968, 21. August 1968, 25. August 1968, 11. Sept. 1968, 22. Sept. 1968 (diese Briefe wurden jeweils von Eberhard Busch im Auftrag von Barth verfasst).

Jan A.B. Jongeneel, Utrecht an Jürg H. Buchegger (2007).

Kenneth Bailey an Jürg H. Buchegger 11. Jan. 2008.

Hans Küng an Bouman, 31. Jan. 1991, 21. März 1991.

## STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA

(= Neue Folge der ÖKUMENISCHEN BEIHEFTE)

(= Nouvelle Série des CAHIERS OECUMÉNIQUES)

- 59 Jürg H. BUCHEGGER: Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman. 322 S., 2013.
- 58 Christof BETSCHART: „Unwiederholbares Gottessiegel“. Zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins philosophisch-theologischem Horizont. 378 S., 2013.
- 57 Ernst Christoph SUTTNER: Einheit im Glaube – geistgewirkte Vielfalt in Leben und Lehre der Kirche. 151 S., 2013.
- 56 Christoph SCHWYTER: Das sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche. Eine theologische Grundlegung auf der Basis offizieller Beiträge seit 1988. VIII + 375 S., 2013.
- 55 Franck LEMAÎTRE : Anglicans et Luthériens en Europe. Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial. IV + 356 p., 2011.
- 54 Ernst Christoph SUTTNER: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Christoph Suttner. IV + 292 S., 2010.
- 53 Marie Louise GUBLER: Befreiung verkündigen. Eine Auslegung der Sonntagsevangelien. 466 S., 2010.
- 52 Ernst Christoph SUTTNER: Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert. 258 S., 2009.
- 51 Augustin SOKOLOVSKI: *Matrix omnium conclusionum*. Den Augustinus des Jansenius lesen. VIII + 322 S., 2013.
- 50 Cyril PASQUIER osb : Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de Saint Irénée de Lyon. 176 p., 2008.
- 49 Ernst Christoph SUTTNER: Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa. Entwicklungen der Neuzeit. 484 S., 2007.
- 48 Barbara HALLENSLEBEN und Guido VERGAUWEN (Hg.): Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen. 360 S., 2006.
- 47 Hilarion ALFEYEV : Le mystère sacré de l'Église. Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu. 448 p., 2007.
- 46 Urs CORRADINI: Pastorale Dienste im Bistum Basel. Entwicklungen und Konzeptionen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. 560 S., 2008.
- 45 Gottfried Wilhelm LOCHER: Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology. 244 S., 2004.

- 44 Mariano DELGADO und Guido VERGAUWEN (Hg.): Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart. 248 S., 2003.
- 43 Hilarion ALFEYEV: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. 280 S., 2003; 2. Auflage 2005.
- 42 Jorge A. SCAMPINI o.p. : „La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe“. La experiencia del *Groupe des Dombes* como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937–1997). 672 p., 2003.
- 41 Iso BAUMER: Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis. 536 S., 2002.
- 40 Adrian LÜCHINGER: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman. 368 S., 2001.
- 39 Klauspeter BLASER : Signe et instrument. Approche protestante de l'Eglise. Avec la collaboration de Christian Badet. 216 p., 2000.
- 38 Kurt STALDER: Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Mit einem Geleitwort von Heinrich Stirnimann o.p., hg. von Urs von Arx, unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler. 486 S., 2000.
- 37 Marie-Louise GUBLER: Im Haus der Pilgerschaft. Zugänge zu biblischen Texten. 300 S., 1999.
- 36 Iso BAUMER: Begegnungen. Gesammelte Aufsätze 1949–1999. 356 S., 1999.
- 35 Barbara HALLENSLEBEN und Guido VERGAUWEN o.p. (éd.) : *Praedicando et docendo*. Mélanges offerts à Liam Walsh o.p. 345 p., 1998.
- 34 Son-Tae KIM: Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz. 626 S., 1999.
- 33 Guido VERGAUWEN o.p. (éd.) : Le christianisme : Nuée de témoins – beauté du témoignage. 152 p., 1998.
- 32 Marcelo Horacio LABÈQUE : Liberación y modernidad. Una relectura de Gustavo Gutiérrez. 444 p., 1997.
- 31 Bernd RUHE: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre. 296 S., 1997.
- 30 Marek CHOJNACKI: Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie. 448 S., 1996.
- 29 Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ o.p.: *Deus liberans*. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica. XVI + 478 p., 1996.
- 28 Iso BAUMER und Guido VERGAUWEN o.p. (Hg.): Ökumene: das eine Ziel – die vielen Wege. Œcuménisme : un seul but – plusieurs chemins. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Oecumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz). 340 S., 1995.