

Der eine Gott, » ... der zu den Menschen gesprochen hat« (NA 3)

Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

Bewusst lässt der für das Nachdenken über die Frage der Offenbarung in Islam und Christentum gewählte Titel das Zweite Vatikanische Konzil anklingen, das 1965 mit der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* (NA) eine grundlegende Neubestimmung vornahm. Für das katholisch-muslimische Gespräch kann der 3. Artikel dieser Erklärung fortan gleichsam als »Magna Charta« gelten¹, sein leitmotivischer erster Satz lautet: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, *der zu den Menschen gesprochen hat*« (NA 3). Die Betonung der Gemeinsamkeiten, die die Erklärung hier bestimmt, ist mit Blick auf eine vorausgehende jahrhundertelange Geschichte wechselseitiger Verachtung und Verurteilung von Christen und Muslimen kaum hoch genug zu würdigen. Das christliche Gespräch mit dem Islam mit den Übereinstimmungen zu beginnen, ist bis heute nicht *wenig*, sondern *wesentlich*. Gleichwohl verlangen die vormals abgeblendeten, bleibenden Differenzen insbesondere hinsichtlich einer differenzierten Aufnahme der Offenbarungsproblematik eine nähere Bestimmung.

46 Jahre nach dem Konzil hat sich innerhalb der theologischen Disziplinen das Feld der »Theologie der Religionen« ausgebildet und etabliert. Die Debatten um mögliche religionstheologische Relationierungen sind inzwischen weit ausdifferenziert.² Doch der Fragehorizont der dezidiert christlich-muslimischen Studien weitete sich nur sehr langsam. Vielfach wurde »das« Gespräch mit »dem Islam« nur unter dem Etikett einer

1 Vgl. H. Vöcking, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg i. Br. 2010, 9–16, hier: 11; Vgl. A. Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, 27–33, R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: HThK Vat. II, Bd. 5, 593–693.

2 Insbesondere ging es in den 1990er Jahren um die Frage nach der Option eines »Pluralismus« der Heilswege«. Die tripolare Klassifikation von »Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus« als Grundformen religionstheologischer Relationierung wurde in den letzten Jahrzehnten vielfach in Frage gestellt, bleibt jedoch ein zentraler Referenzpunkt. Vgl. Ch. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005; R. Bernhardt – P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.

fragwürdigen »abrahamitischen« Ökumene subsumiert.³ Oder aber es entstanden recht generelle Untersuchungen, die nur knapp wesentliche Differenzpunkte benannten, die dem Selbstverständnis muslimischen Glaubens aber kaum gerecht wurden.⁴ Bis heute bleiben systematische Einzelstudien und mikroperspektivische Bezugnahmen insbesondere im deutschsprachigen Raum rar⁵, wenngleich sich hier in jüngster Zeit ein Wandel andeutet.⁶ Mindestens gerät in den Blick, dass oftmals die theologischen Kategorien für detaillierte interreligiöse Bezugnahmen gänzlich fehlen. Dies gilt in vielerlei Hinsicht auch für das Thema Offenbarung, an das hier eine Annäherung in zweifacher Perspektive versucht werden soll: Was kennzeichnet Christentum und Islam jeweils als »Offenbarungsreligion«, und was implizieren diese Kennzeichnungen für das Verhältnis beider Religionen?

Der zitierte Satz aus der Erklärung *Nostra Aetate* verweist auf den Balanceakt, der unternommen werden musste, um das Verhältnis zu den Muslimen nicht von der Differenz her zu bestimmen: Das Konzil betont als erste Gemeinsamkeit sehr allgemein, dass die Muslime »den alleinigen Gott anbeten, der zu den Menschen gesprochen hat.«⁷ Gesagt wird an dieser Stelle nicht: »Der im Koran zu den Menschen gesprochen hat.« Gesagt wird auch nicht: »Der durch den Propheten Muhammad zu den Menschen gesprochen hat.«⁸ Wahrnehmbar ist: Das Konzil ist sich der Problematik bewusst, die das gemeinsame Bekenntnis zu dem einen Gott angesichts der Vielheit geglaubter Offenbarungsweisen impliziert.⁹ So hatte es einerseits das eigene Bekenntnis zur Selbst-

3 Vgl. Hilfreich hingegen zur Bewertung Abrahams ist: Ch. Böttrich – B. Ego – F. Eißler, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009.

4 Dies hat H. Zirker schon in den 1990er Jahren wiederholt bemängelt, vgl. u. a. H. Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf²1992, 12; Ders., Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf 1993.

5 Dem versucht auch die so genannte »Komparative Theologie« zu begegnen, zu deren programmatischem Anspruch eine Vermeidung von Allgemeinaussagen in religionstheologischer Metaperspektive und eine Zuwendung zu bestimmten Einzelfragen gehören; vgl. K. von Stosch, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, in: ZThK 124 (2002), 294–311.

6 Es entsteht erst allmählich eine theologisch differenziertere Sicht auf den Islam, wie z. B. die Publikationen des »Theologischen Forums Christentum – Islam« verdeutlichen. Vgl. DIK (Hrsg.), Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK), 388–391. Gewiss werden auch die im Aufbau befindlichen Lehrstühle für islamische Theologie künftig von entscheidender Rückwirkung auf die Frageformate christlich-muslimischen Dialogisierens sein.

7 Vgl. M. Borrmans, Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Islamochristiana 32 (2006), 9–28; G. C. Anawati, Exkurs zum Konzilstext über die Muslime, in: LThK² E. II, 485–487.

8 Vgl. Zirker, Christentum, 38–54, bes. 48 f. Zirker merkt an, die Nichterwähnung Muhammads sei gravierend, da sie die zweite Hälfte des muslimischen Glaubensbekenntnisses übergehe, die Nichterwähnung des Koran ignoriere zudem die muslimische Offenbarungsurkunde schlechthin. Vgl. Ders., Koran, 18–20. NA bleibt für die nachfolgenden offiziellen Dokumente der Katholischen Kirche bestimmend: Vgl. CIBEDO e. V. (Hrsg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, zusammengestellt von T. Güzelmansur, Regensburg 2009.

9 Anawati erörtert 1967, aus welchen Gründen das Konzil eine sehr vorsichtige Sprache wählt und über Muhammad schweigt: »Darin liegt selbstverständlich der empfindlichste Punkt für die Muslime, und die katholischen Spezialisten haben es vorgezogen, ihn durch Übergehen zu behandeln! Ist der Dialog einmal

offenbarung Gottes in Jesus Christus angesichts der Herausforderungen des islamischen Bekenntnisses zu bewähren; zugleich aber musste es bedenken, in welcher Weise die Rede Gottes zu den Menschen im Ausgang der Kritik der Aufklärung am Offenbarungsbegriff überhaupt zu bestimmen ist. Die Frage nach der Offenbarung als hermeneutischer Kategorie verschränkt sich an dieser Stelle also mit der Frage nach dem Verhältnis beider Religionen zueinander: Kann oder muss gar »Offenbarung« im christlichen Sinn so verstanden werden, dass sie auch in anderen Religionen, also auch im Islam, wirkt? Oder stellt die Gegensätzlichkeit der mit dem Offenbarungsverständnis einhergehenden Wahrheitsansprüche – Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus bzw. Offenbarung als koranische Rechtleitung – nicht insgesamt die Plausibilität des Glaubens in Abrede? Wie hilfreich sind der Offenbarungsbegriff und die Klassifizierung beider Traditionen als »Offenbarungsreligionen« überhaupt zur Klärung der aufgeworfenen Fragen?¹⁰

1. Der Ort der Offenbarungslehre. Eine Eingangsbestimmung in katholisch-theologischer Perspektive

Der nachfolgende Versuch, einige wesentliche Kennzeichnungen des Offenbarungsverständnisses in christlich-theologischer Perspektive entlang lehramtlicher Aussagen und biblischer Verstehensweisen zu benennen, bleibt notwendig begrenzt. So wie sich für den pluriformen biblischen Befund eine strenge Systematisierung verbietet, so ist auch die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegende Bestimmung der Offenbarung als »Selbstmitteilung« Gottes mehr eine Kartographierung eines zentralen theologiegeschichtlichen Referenzpunktes denn umfassende offenbarungstheologische Reflexion. Und doch indizieren die gewählten Bezugspunkte keine Beliebigkeit, sondern implizieren ein Plädoyer für eine Offenbarungstheologie, die sich maßgeblich den biblischen Schriften – und zugleich den gewichtigen Anstößen des Zweiten Vaticanums – verpflichtet fühlt.

1.1 Vom »instruktionstheoretischen« zum »kommunikationstheoretischen« Modell

Wenn der Terminus »Offenbarung« innerhalb der katholischen Theologie heute wesentlich als *Selbstmitteilung* Gottes in Jesus Christus definiert wird, so ist auch dies

in Gang gekommen, so wird man gezwungen sein, dieses Hauptstück genauer darzustellen.« (Anawati, Exkurs, 487). Ob diese Vorhersage bereits eingetroffen ist, bleibt zu bezweifeln: Vgl. hierzu: A. Middelbeck-Varwick, Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: CIBEDO 2 (2010), 56–63.

¹⁰ Schon 1996 formuliert H. Waldenfels: »...die Zeit, in der die Theologie der Offenbarung im Zentrum christlichen Selbstverständnisses stand, geht deutlich dem Ende zu.« Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996, 1.

vor allem ein Ergebnis der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* und der ihr vorausgehenden theologischen Konzeptionen. Doch zuerst ist »Offenbarung« ein neuzeitliches Zentralthema. In Abwehr der Offenbarungskritik der Aufklärung hatte das kirchliche Lehramt im Ersten Vatikanum 1869/1870 »Offenbarung« erstmals gegen rationalistische wie fideistische Entwürfe expliziert und in neuscholastischer Konzeption als »übernatürliche« göttliche Belehrung festgeschrieben.¹¹ Offenbarung wurde hier im Rahmen des sogenannten »instruktionstheoretischen Modells« bestimmt.¹² Demzufolge war sie definiert als eine Mitteilung von göttlichen Geheimnissen und Satzwahrheiten, die allein aufgrund der Autorität des kirchlichen Lehramtes gehorsam zu glauben sind, nicht aufgrund ihrer Evidenz oder eigener Einsicht. Diese Theologisierung von »Offenbarung« lässt viele Aspekte der biblischen Deutungen von Gottes Kundgabe außer Acht. Vor allem wird der biblisch zentrale Erfahrungsbegriff ausgeklammert zugunsten einer rein intellektualistischen Reflexion von Offenbarung, die vor allem nach dem Ursprung und dem Inhalt der Offenbarung, weniger aber nach dem *Offenbarungsgeschehen* selbst fragt.

Abgelöst wurde das instruktionstheoretische Modell vom sogenannten »kommunikationstheoretisch-partizipativen« Modell¹³ des Zweite Vaticanums: In *Dei Verbum* (1965) wird ein neues, »personalistisches« oder auch »dialogisches« Offenbarungsverständnis eingeführt, das Offenbarung als *Selbstmitteilung* Gottes in der Geschichte versteht. Die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus fasst DV 2 wie folgt: »In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38) um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.«¹⁴ Jesus Christus ist hierbei »Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung«, so dass Gottes Offenbarung in Jesus Christus Gottes Selbstoffenbarung ist.¹⁵

11 Dogmatische Konstitution *Dei Filius* vom 24. April 1870; vgl. v.a. DH 3004–3007, vgl. H. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg u.a. 1968.

12 Vgl. H. Waldenfels, *Einführung*, 138–141; M. Bongardt, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 22009, 82.

13 M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HfTh 2, 60–83, hier: 64–66. Gleichwohl bleiben die mit der neuzeitlichen Kritik gestellten Anfragen für die katholische Offenbarungstheologie des 20. Jahrhunderts – maßgeblich bei R. Guardini, H.-U. v. Balthasar und K. Rahner – bestimmend.

14 Zitiert nach: K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg i. Br. 1981, 367f.; vgl.: H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969; J. Werbick, *Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs »Selbstoffenbarung Gottes« – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum*, in: Ders. *Offenbarungsanspruch*, 187–245.

15 Vgl. H. Hoping, *Dei Verbum*, in: HThK zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 2005, 697–831, hier: 736–737. Hoping formuliert ebd.: »Wie der weitere Text von *Dei Verbum* zeigt, ist mit dem Wort Gottes nicht nur das Wort der Verkündigung, sondern vor allem das gleichwesentliche Wort Gottes (*Verbum Dei*) in Person gemeint (Off 19,13; 1 Joh 1,1).«

Ausgangspunkt für DV war zunächst die Frage nach den Zeugnissen der Offenbarung, nach Schrift und Tradition und ihrem Verhältnis zueinander.¹⁶ Das Zweite Vaticanum überwindet die zunächst im Schema »De fontibus revelationis« formulierte Theorie von den zwei Quellen der Offenbarung (Schrift, Tradition) und erhebt die Person Jesu Christi zum ersten Maßstab: Die ganze Offenbarung hat sich in Jesus Christus vollendet, das von ihm verkündete und erfüllte Evangelium ist »Quelle jeglicher Heilswahrheit« (DV7). Schrift und Tradition bleiben aufeinander verwiesen.¹⁷ Die Überlieferung enthält keine Inhalte, die nicht in der Heiligen Schrift stehen, da diese ihre *Norm* bildet. Umgekehrt bedarf das Zeugnis der Schrift stets neuer Auslegungen und Interpretationen sowie der lebendigen, konkreten Vermittlung der Kirche.¹⁸ Unter Offenbarung ist somit das Heilsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zu verstehen, sie ereignet sich »personal, dialogisch, geschichtlich und sakramental.«¹⁹ Die Schrift bleibt hierbei *Gotteswort in Menschenwort*, sie bezeugt die Selbstmitteilung Gottes.²⁰

Selbstmitteilung meint folglich, dass Gott *sich selbst* mitteilt, also nicht nur etwas erschließt, sondern Teilhabe an seiner Erlösungswirklichkeit gewährt.²¹ Ein solches Offenbarungsverständnis kennzeichnet zudem, dass die Anrede Gottes, auf die eine menschliche Antwort und freie Zuwendung folgen kann, den Ausgangspunkt bildet. Gott ist der Zukommende, der geschichtlich in Beziehung tritt, der zur Wahrheit und zum Leben einlädt.²²

Schon weit vor dem Konzil, aber auch in seinem zeitlichen Umfeld war aus unterschiedlicher Richtung eine theologische Kritik an der zunehmenden Zentrierung der Offenbarungskategorie geäußert worden: 1941 kritisierte Paul Althaus, insbesondere mit Blick auf K. Barths »Kirchliche Dogmatik«, die Dominanz und Inflation des Offenbarungsgedankens. Althaus unterstrich, dass im Neuen Testament nirgends »singula-

16 Zur theologischen Entwicklung und komplexen Textgeschichte vgl. Hoping, *Dei Verbum*, 697–735; vgl. auch R. Kampling, Art. Tradition, in: NHTHG 5 (1991) 169–182.

17 Im DV 9 heißt es grundlegend: »Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu.«

18 Vgl. J. Ratzinger, Kommentar zum 1. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, »Dei Verbum«, in: LThK² E.II, 504–515. Vgl. M. Bongardt, Einführung, 165–166.

19 Hoping, *Dei Verbum*, 752.

20 KKK 108: »Der christliche Glaube ist jedoch nicht eine »Buchreligion«.

21 Vgl. Seckler, *Begriff*, 67.

22 Zur weiterführenden Reflexion der Frage, wie plausibel gemacht werden kann, dass der ewige Gott in dieser Weise der freien Zuwendung in die Geschichte eingehen kann, sei vertiefend auf die Reflexionen von Thomas Pröpper verwiesen, die er entlang der These »Christlicher Glaube erkennt die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu darin, die Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes zu sein.« entfaltet. T. Pröpper, »Daß nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe«. Ein Beitrag zum Verständnis der »Endgültigkeit« der Erlösung, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br., 40–56, hier: 42. Zu Pröpfers Freiheitsverständnis, das hier vorausgesetzt wird, vgl. Ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 31991, 171–224

risch« oder »absolut« von Offenbarung die Rede sei, vielmehr gebe es dort stets »mehrere und mehrerlei Offenbarungen«. Althaus hielt den formalen Offenbarungsbegriff – insbesondere in seiner exklusiven Verwendung zur Bezeichnung der Einzigartigkeit des Christusereignisses – für ungeeignet, da er sowohl dem Geschehenscharakter des göttlichen Heilshandelns im Alten Testament als auch der Heilsbedeutung Jesu nicht gerecht werde.²³

Die theologische Kritik des Offenbarungsbegriffs sowie der Versuch, die Frage der historischen Singularität Jesu Christi angemessen auszuloten, verdeutlichen insgesamt die gewonnene Einsicht in die unlösliche Verbindung von Heils- und Offenbarungsgeschehen. Ihre Rückfragen an die Bedeutung von »Selbstoffenbarung« bleiben der Theologie in vielerlei Hinsicht aufgegeben, wenn sie zu bestimmen hat, dass nur das Heilsgeschehen als Ganzes Offenbarung meint.²⁴ Die Engführung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses hatte zudem darauf hingedeutet, dass der Offenbarungsbegriff *notwendig* zum Erfahrungsbegriff ins Verhältnis gesetzt werden muss, um umfassend und angemessen bestimmt werden zu können.²⁵

23 P. Althaus, Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie, in: ZSTh 18 (1941), 134–149. Entsprechend spricht Althaus häufig von der in Jesus Christus geschehenen »erlösender Offenbarung«; vgl. z. B. P. Althaus, Grundriss der Dogmatik, Gütersloh 1958, 37–38. Zur theologischen Offenbarungskritik vgl. zusammenfassend auch M. Seckler – M. Kessler, Die Kritik der Offenbarung, in: HFT 2, 29–59, hier: 52–57. Als biblisch nicht zentral und zudem »anmaßend und verwirrend« erachtet auch F. G. Downing die Zentrierung des Offenbarungsbegriffs, der sprachlich allzu sehr eine intellektualistische Verstehensweise konnotiere, die problematisch sei; vgl. F. G. Downing, Has Christianity a Revelation, London 1964. Während Downing fordert, statt dessen die Begriffe »Heil« und »Erlösung« stärker zu bedenken, plädiert C. E. Braaten dafür den Begriff der »Versöhnung« zur theologischen Zentralkategorie zu erheben; vgl. C. E. Braaten, New Directions in Theology Today II., Philadelphia 1966.

24 Von bleibendem Gewicht für die offenbarungstheologische Reflexion sind zweifelsohne insbesondere die Einwände, die W. Pannenberg gegenüber Barths Fokussierung auf das »Wort Gottes« erhob, zunächst im Rahmen seiner 1961 formulierten sieben Thesen zur »Offenbarung als Geschichte«. Er macht damit das Geschehen von Offenbarung zum Ausgangspunkt seiner Theologie: Die einzigartige Selbstmitteilung Gottes im Christusgeschehen erschließt sich bei Pannenberg »indirekt durch Gottes Geschichtstaten«; vgl. W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hrsg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, 91–114; hier 91. Insofern bestimmt die Vielfalt geschichtlicher Phänomene das Verständnis von Offenbarung. Gott als Macht über alle Geschichte zeigt sich »in der Geschichte als deren Totalität antizipatorisch selber«, so dass die Geschichtserfahrung als unabgeschlossen und *zukunfts offen* zu fassen ist. Vgl. Eicher, Offenbarung, 455.

25 G. Hasenhiüttl versteht die Erfahrung als »Offenbarung der Wirklichkeit«, sie selbst sei der »Modus des Sich-Zeigens der Wirklichkeit.« (Glaube, 117). Er intendiert mit dem in dieser Weise eingeführten Offenbarungsbegriff eine Kritik *abstrakter* Absolutheitsbehauptungen, gegen die er *erfahrungsbezogene Wahrheitsansprüche* setzt (vgl. ebd. 118). Grundlegend ist für Hasenhiüttl die Erschließungserfahrung des Heils »einzig möglicher Ort der Theologie« (ebd. 120), der die rationale, diskursive Argumentation in ihre Grenzen verweist. In anderer Akzentuierung hat E. Schillebeeckx (1914–2010) verdeutlicht, dass es keine Offenbarung ohne Erfahrung gibt: »Erfahrung ist ... ein reich nuanciertes Ganzes, in dem Erleben, Denken, Interpretation wie auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftserwartung zusammenlaufen. Dies stellt uns verschärft vor die Frage nach der Objektivität und Subjektivität dessen, was wir »neue Erfahrungen« nennen, und somit nach dem Gewicht unserer Autorität. Die Fähigkeit zu antworten, mit anderen Worten, der Resonanzboden in uns, der uns instand setzt, einen Appell von außen – oder aus unserem eigenen tiefsten Innern – aufzufangen und zu verarbeiten, beeinflusst die Größe und die Tiefe unserer Erfahrung. Das persönliche Engagement behobt keinesfalls per se die Offenheit für das, was sich objektiv

1.2 Das »epiphanische« Modell

Neben dem skizzierten Weg eines Wandels des lehramtlichen Verständnisses von dem überwundenen Modell der Offenbarung als Instruktion hin zum Modell eines dialogischen Offenbarungsgeschehens, ist ein drittes Modell zu ergänzen, das sich in das beschriebene kommunikationstheoretische Paradigma einschreiben lässt. Dieses Modell ist als *epiphanisches Paradigma* zu bezeichnen.²⁶ Der Terminus »Offenbarung« ist kein biblischer Begriff, sondern ein Reflexionsbegriff.²⁷ Für die biblischen Schriften lässt sich kein einheitlicher Terminus zur Bestimmung des Offenbarwerdens des Göttlichen benennen.²⁸ Am ehesten kann das Konzept der »Epiphanie«, der Erscheinung der göttlichen Wirklichkeit, als zentrales biblisches Grundmodell gelten.²⁹ Schon im Alten Testament gibt es eine Vielzahl von Erfahrungen, Weisungen und Worten, die als Mitteilungen Gottes an sein Volk Israel verstanden werden.³⁰ An zentraler Stelle sind gewiss Ex 3,1-4,17 (Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch); Ex 6,2-8 (Namensoffenbarung) und Dtn 6,4 (Höre Israel!) zu nennen. Es ist *sinnlich* Wahrgenommenes und Erlebtes, das als Zeichen Gottes oder als unmittelbares, machtvoll handelndes Gottes gedeutet wird.³¹ Das Offenbarungsgeschehen vollzieht sich zuerst in der Schöpfung und es ereignet sich in besonderer Weise in der Geschichte Israels: Es sind durchgängig *geschichtliche* Ereignisse, die als Wirken Gottes gedeutet werden, wie die Rettung und Leitung Israels zeigt, die als Offenbarwerden und Bekunden seiner Treue verstanden

anmeldet.« E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 26. In der Begegnung mit Jesus komme die Erfahrungsstruktur der Offenbarung prägnant zum Ausdruck: »In ihm erscheint auf die überraschendste Weise in unserer Geschichte gerade das, was wir Menschen nie hätten erdenken können. Gerade dieses von Menschen nicht Erdachte erscheint trotzdem in der Immanenz unserer geschichtlichen Erfahrungen. In der Begegnung mit Jesus fällt die Autorität der von ihm ins Leben gerufenen (christlichen) Erfahrung mit der Autorität der göttlichen Offenbarung zusammen.«

26 Vgl. u. a. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie*, München 1999, 144. Gewiss ist auch diese Dreigliederung nur eine etikettenhafte Systematisierung, die es näher zu prüfen gälte.

27 Zur Orientierung: S. Wiedenhofer, Artikel »Offenbarung«, in: NHTHG^{IV}, 98–115; W. Eichrodt, Artikel »Offenbarung im AT«, in: RGG³ Bd. 4, 1597–1613; H. Balz, Artikel »Offenbarung IV, Neues Testament«, in: TRE 25, 134–146.

28 Ch. Dohmen: »Das AT kennt kein begriffliches Äquivalent zum Abstraktum Offenbarung«, Artikel »Offenbarung. II. Biblisch-theologisch 1. Altes Testament«, in: LTHK³⁷, 985–986, hier: 985. Auch ist der Begriff »Epiphanie« mit Blick auf das AT sorgsam zu anzuwenden, denn in Ex 33,18–23 ist gerade das Nicht-Sehen-Können des Mose entscheidend, das im Offenbaren *Verborgene*. Eine unverstellte Schau Gottes wird Mose zu seinem eigenen Schutz verwehrt (Vgl. M. Bongardt, Einführung, 18), wiewohl Mose und Gott miteinander sprechen (vgl. Ex 33, 11).

29 Vgl. Seckler, Begriff, 63.

30 Vgl. auch Gen 18 (Abraham und die drei Männer in Mamre); Gen 22 (Abraham und Isaak), das Rauschen der Bäume (2 Sam 5,24), das Säuseln des Windes (1Kön 19,11), das Losorakel (1 Sam 10,17 ff.) usw.

31 Zur interreligiösen Anschlussfähigkeit des biblischen *kabod* (*doxa/gloria*) vgl. A. Middelbeck-Varwick, »Dein ist die Majestät, die Schönheit und die Vollkommenheit.« Annäherungen islamischer Theologie an die christliche Rede von der »Herrlichkeit Gottes«, in: R. Kampling (Hrsg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn 2008, 353–375.

wird.³² Das Neue Testament setzt hier nicht vollständig neu ein, sondern kennt in Entsprechung zum Alten Testament eine Vielfalt von Offenbarungsweisen, die Gottes Nähe erfahrbar machen, wie z. B. Träume, Inspirationen, Erleuchtungen, Charismen.³³ Die Vielfalt neutestamentlicher Offenbarungsphänomene und Offenbarungseignisse verdichtet und konzentriert sich in der Person, Geschichte und Botschaft Jesu (Mt 11,25 ff.; Joh 14,6–9; Apg. 4,11–12; 1 Tim 2,4 ff.). Die mit seiner Person verbundenen historischen Geschehnisse werden als Offenbarung gedeutet: »Wieder haben wir keine bestimmten Inhalte (noch viel weniger ›Wahrheiten‹), sondern geschichtliche Erfahrungen, die Menschen aufgrund dieser als heilend und befreiend verstandenen Ereignisse von Offenbarung Gottes sprechen lassen.«³⁴ In Jesu Verkündigung und Handeln, im Gesamtzusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu, wird das Heil für alle Menschen *epiphany*.³⁵ Kurzum: Das Heilsgeschehen ist das Offenbarungsgeschehen, Gott teilt sich in Jesus Christus mit. Darin ist die Offenbarung – als Inhalt und Ereignis – abgeschlossen.³⁶ Wichtig ist somit, bei aller Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungsweisen, der »biblische Ereigniszusammenhang im Ganzen ... als ein einziger, umfassender Prozess des ... göttlichen Heilshandelns, ja der Wirklichkeit Gottes selbst.«³⁷ Wenn »Offenbarung« biblisch also als Epiphanie der einen, umfassenden Heilswirklichkeit Gottes verstanden werden kann³⁸, so lässt sich dies wiederum mit dem Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung, wie es das Zweite Vatikanum bestimmt hatte, zusammenschließen.

Gleichwohl bleibt die gegenwärtige christliche Offenbarungstheologie in Bezug auf den für sie zentralen Begriff der »Selbstmitteilung«, insbesondere im interreligiösen Kontext, vor vielerlei Herausforderungen gestellt. Denn der Terminus birgt nicht nur die Gefahr begrenzten Selbstverstehens, sondern auch die neuer Überbietungslogiken, wenn er seine (gesamt-)biblische Norm vergisst. Die biblischen Zeugnisse sind die Referenztexte, an denen sich entscheidet, was christliche Glaubensverkündigung meint. Zugleich ist die Bibel ein Text menschlicher Antworten, der von Vielstimmigkeit geprägt ist.³⁹ An diese Vielstimmigkeit menschlicher Antworten ist an dieser Stelle *gegen*

32 Vgl. z. B. Psalm 136.

33 Vgl. G. Hasenbüttl, *Glaube und Mythos. Offenbarung, Jesus Christus, Gott* (Bd. 1), Mainz 2001, 130 (1 Kor 12–14; 2 Kor 13,3; Apg 2).

34 Ebd.

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

36 Hasenbüttl, *Glaube, 137*: »Nochmals, alle Offenbarungen die nach Christus geschehen (eventuell Mohammed), können nur inhaltlich und als Ereignis auf das abgeschlossene Offenbarungsgeschehen hinweisen.«

37 Chr. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 354.

38 So sieht auch Seckler (Begriff, 63) das epiphanische Offenbarungsmodell als »durch den geschichtlichen Durchbruch des Heilsgeschehens selbst«, gekennzeichnet, Gottesoffenbarung und Heilsepiphanie sind identisch.

39 Grundsätzlich gilt, dass » ... selbst, wenn Offenbarung als eine auf die Gesamtmenschheit bezogenen Tatsache bezogen wird, die Ankunft bei den Menschen immer noch ein *im Plural* sich entfaltendes Geschehen ist.« Waldenfels, *Einführung*, 8.

jedwede offenbarungstheologische Christozentrik zu erinnern, die ihr alttestamentliches Fundament unzureichend bedenkt und damit eine einseitige Verabsolutierung des Christuseignisses unternimmt. Das »Erste Testament« (Zenger) muss – schon allein um des christlichen Selbstverständnisses willen – in seinem Eigenwert gesehen und offenbarungstheologisch bedacht werden.⁴⁰ Die Relevanz der innerchristlichen Reflexion über den Zusammenklang des Heilshandelns Gottes in der Geschichte Israels und in Jesus Christus, wie er in den beiden Teilen der einen christlichen Bibel bezeugt wird, steht außer Frage. Brisant jedoch wird diese Reflexion jedoch vor allem dann, wenn sie sich gegenüber der jüdischen Tradition als gesprächsfähig zu erweisen hat. Den Propheten der Hebräischen Bibel wird es kaum um eine jeweilige Überbietung früherer Botschaften gegangen sein. Vielmehr lassen sie sich einordnen in ein Glaubensverständnis Israels, das von einer *kontinuierlichen Offenbarung* ausgeht.⁴¹ So ist auch die Stimme des bedeutenden jüdischen Theologen L. Baeck zu hören, der gegen die Kategorie einer »Selbstoffenbarung« hinsichtlich der prophetischen Offenbarungserfahrungen Israels formuliert: »Nicht eine Offenbarung über Gottes Natur wird dem Propheten zuteil, sondern die Offenbarung über Gottes Willen und Walten. In dem, was wir von Gott erfahren, lernen wir, uns selber zu verstehen, lernen wir, wahre Menschen zu sein.«⁴²

Weitaus größer ist jedoch die Gefahr der Aussage der einzigartigen Selbstzusage Gottes in Jesus Christus dann, wenn mit ihr die vorausgehende Offenbarung in ihrem Geltungsanspruch generell bestritten wird. Ein solches Offenbarungsdenken wurde seitens der jüdischen Theologie als »Enterbungsstrategie« zurückgewiesen.⁴³ Wenngleich die gegenwärtige christliche Theologie bemüht ist, die antijüdischen Muster der Vergangenheit zu überwinden, bleiben viele Fragen hinsichtlich der Deutung Jesu Christi weiter aufgegeben. Bei der Suche nach einem angemessenen christlichen Offenbarungsverständnis ist daher die biblische Vielgestalt der Epiphanie Gottes aus guten Gründen zu bedenken.⁴⁴

40 Dies hat E. Zenger (1939–2010) immer wieder herausgestellt: »Es ist eben das Proprium der Bibel, dass eine solche Komplexität gezielt geschaffen und aus *theologischem* Interesse beibehalten wurde. Wenn man unbedingt von einer ›Einheit‹ des Ersten Testaments reden will, dann ist dies höchstens eine komplexe, spannungsreiche, unsystematische, kontrastive Einheit. Statt von ›Einheit‹ sollte man konsequenter von ›Zusammenhang‹ reden, dessen Vielgestaltigkeit zum Diskurs und zum Streit über / um die eine, vielgestaltige Gott-Wahrheit provozieren will. Dies gilt analog für das Neue Testament und für die christliche Bibel als Ganzes. Dass alle Überlieferungen auf den einen und einzigen Gott Israels bezogen sind, der der Schöpfer der Welt und der Vater Jesus Christi ist, konstituiert ihren dramatischen Zusammenhang – und provoziert den (innerjüdischen, innerchristlichen und jüdisch-christlichen) Streit um die Gotteswahrheit, die sich nur einstellt, wenn man sich auf den leidenschaftlichen Dialog einlässt, den die vielen Stimmen der Bibel miteinander führen.« E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 19.

41 Vgl. Werbick, *Medium*, 239.

42 L. Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1906), Wiesbaden 70. J., 31.

43 »Göttliche Offenbarung sei niemals Selbsteinhüllung oder Selbstoffenbarung, niemals Offenbarung Gottes »an sich«, in seinem Wesen, sondern des Gottes für uns, Zur-Geltung-Kommen seines machtvoll hilfreichen Offenbarwerdens, seiner fordernden Präsenz in konkreten geschichtlichen Situationen.« Werbick, *Medium*, 238.

44 Dies gilt auch mit Blick auf die dem Christentum nachfolgende islamische Religion. Die islamischen Glaubensaussagen sind zwar für das Christentum keinesfalls konstitutiv, stellen aber ihren zentralen Offenbarungsgehalt gleichwohl fundamental in Frage. Der Islam, der schon von Beginn an mit der christlichen

Vieles wäre zur Diskussion und näheren Bestimmung der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes anzumerken. Auch haben die skizzierten Modelle zahlreiche gegenwärtig relevante Kontexte offenbarungstheologischen Nachdenkens noch nicht einmal in den Blick gerückt.⁴⁵ Gleichwohl soll im Rahmen der bisherigen Fluchtlinien einer christlich-theologischen Perspektivbestimmung nun der Blick auf das islamische Verständnis von Offenbarung gewendet werden.

2. Grundzüge islamischer Offenbarungstheologie

In der islamischen Tradition steht der »edle Koran« (Q 56:77) als Gottes Wort im Zentrum allen offenbarungstheologischen Nachdenkens. Als Text reflektiert er in hohem Maße sich selbst und sein Verhältnis zu anderen Schriften⁴⁶: »Man kann den Koran somit als ein multireferentielles, *schriftlich fixiertes mündliches Wort* bezeichnen.«⁴⁷

Die treffende Bestimmung des Koran als »schriftlich fixiertes mündliches Wort« verweist darauf, dass »Koran« weit mehr meint als ein Buch im herkömmlichen Sinn. Er ist primär mündliche Verkündigung, genauer »Mitschrift einer mündlichen Verkündigung«.⁴⁸ Dass Gott sich offenbart hat und weiterhin offenbart, steht folglich mit einer solchen Verstehensweise von Koran ebenso fest, wie das (Selbst-)Verständnis des Koran als Offenbarung Gottes.⁴⁹ Auch die Bedeutung des Terminus *qur'ān* (Vortrag, Lesung, Rezitation) verweist darauf, dass der Koran zunächst Kundgabe und nicht nur eine Schrift ist. In dieser doppelten Perspektive, die zum einen die *in* der koranischen Rede vorausgesetzte Offenbarung und zum anderen die *mit* der koranischen Rede ergehende Offenbarung in den Blick nimmt, sollen zunächst einige für die islamische Offenbarungstheologie bestimmende Aspekte skizziert werden.⁵⁰ Doch die

Offenbarung konkurriert, ist seinerseits mit dem Anspruch konfrontiert, in Jesus Christus habe sich Gott selbst offenbart. In christlichem Verständnis kann die koranische Offenbarung umgekehrt »nur« auf diese bereits abgeschlossene Offenbarung hinweisen.

45 Vgl. z. B. zu weiteren Aspekten G. M. Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007.

46 T. Nagel, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983, bietet eine Zusammenstellung der Aussagen des Koran über den Koran, 326–338. Zur Selbstreferentialität vgl. u. a. H. Zirker, *Der Koran in christlicher Sicht*, in: MThZ 1/2001 (52. Jahrgang), 3–15, hier: 5.

47 A. Takim, *Offenbarung als Erinnerung (ad-dikr)*. Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran, in: Schmid – Renz – Ucar, *Wort*, 184–196, hier: 185. Takim folgt hier in weiten Teilen dem türkischen Koranexegeten S. Ates. Vgl. auch St. Wild, *The Self-Referentiality of the Qur'an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge*, in: J. Dammen Mc Auliffe (Hrsg.), *With Reverence for the Word, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford 2003, 422–436, 422.

48 A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 20.

49 Vgl. Q 42:7; 53:10; 13:10; 26:192–195.

50 Vgl. H. Zirker, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 2–4; T. Nagel, *Offenbarung (VII. Islam)*, in: RGG⁴6, 483–485; H. Bobzin, *Der Koran*, München³2001, 18–20; H. Halm, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München²2001, 13–16; St. Wild (Hrsg.), *The Qur'an as Text*, Leiden 1996; K. Cragg, *The Mind of Qur'an. Chapters in Reflection*, London 1973; M. Arkoun, *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999.

bloße Trennung zwischen »vorausgesetzter Offenbarung« und »ergehender Offenbarung« bleibt noch unzureichend, wenn sie unterbestimmt lässt, dass nicht nur das laute Rezitieren des Textes, sondern auch das der schriftlichen Fixierung vorausgehende Verkünden Gottes in das koranische Selbstverständnis gehört. Daher sind mit Hartmut Bobzin eingangs vier Bedeutungsebenen von *qurʿān* zu unterscheiden: »a) der Vortrag eines Offenbarungstextes an Mohammed selbst b) der öffentliche Vortrag dieses Textes durch Mohammed c) der Text selber, der vorgetragen wird d) die Gesamtheit der vorzutragenden Texte, d. h. der Koran als Buch.«⁵¹

Im Folgenden soll es nun im genannten Sinn um Koran *als* Offenbarung (1) und um koranische Konzepte *von* Offenbarung (2) gehen, wie sie der islamischen Sicht entsprechen.⁵²

2.1 Der Koran als Offenbarung

Der Koran ist das konstante Fundament des Islam. Muhammad, so betont der Islam, besitzt seine Verkündigung nicht einfach aus sich selbst, sondern die Botschaft, die er übermittelt, ist Gottes Wort. Der Blick ist also zunächst auf das der Verkündigung durch Muhammad und das der Verschriftlichung vorausgehende Offenbarungsgeschehen zu richten. Angelika Neuwirth plädiert entschieden dafür, den »Koran in seinem Entstehen« als Text der Spätantike in den Blick zu nehmen und hierdurch gängige Deutungsmuster, die dem koranischen Eigensinn widerstreben, zu überwinden. Sie betont, es bedeute eine folgenreiche hermeneutische Revision, die »Verkündigung«, d. h. die vorkanonische, mündliche Manifestation des Korantexts, zu fokussieren.⁵³ Den Koran als mündlichen Text verstehen zu wollen, schließt für Neuwirth ein, ihn nicht allein synchron, d. h. in seiner als verbindlich und unabänderlichen Endgestalt, zu lesen, sondern seine Genese und Entwicklung möglichst chronologisch genau zu fassen.⁵⁴ Dies hat zum Ziel, den Prozess- und Verhandlungscharakter der Verkündigung und

51 Bobzin, Koran, 20. A. Renz zählt insgesamt fünf Bedeutungen: 1. Das transzendente ewige Buch, 2. Die herabgesandten und vorgetragenen Einzelstücke, 3. Muhammads öffentliche Wiedergabe des Gehörten, 4. Die Schrift und 5. Das Rezitieren der Schrift; vgl. Renz, Mensch, 465.

52 Wenn hier die islamische Selbstsicht in den Blick genommen werden soll, dann unter Rücksicht auf folgende zwei Aspekte. (1) Zu Recht ist zu kritisieren, dass christliche Theologie sich in der Vergangenheit oftmals allein deshalb mit dem Koran befasst hat, um seine Irrtümer im Vergleich zur Bibel aufzulisten. Eine solche Lesart kann der Selbstsicht nicht gerecht werden. (2) Zunächst mag für den Islam gelten »... daß er sowohl altarabische als auch verschiedene jüdische und christliche Elemente in sich aufgenommen hat, gleichwohl aber etwas völlig Neues verkörpert, das in keiner Weise als Summe altarabischer, jüdischer und christlicher Einflüsse verstanden werden kann.«; H. Bobzin, Mohammad, 52. – Vgl. St. Wild, Die »schauerliche Ode des heiligen Buches«. Westliche Wertungen des koranischen Stils, in: Ch. Bürgel – A. Giese, Gott ist schön. Er liebt die Schönheit (FS A. Schimmel), Bern 1994, 429–447.

53 Neuwirth, Koran, 19.

54 Ebd. 28.

ihrer Themen, wie sie z.B. anhand der unterschiedlichen Sprecherrollen des Koran ersichtlich sind, überhaupt gewahr werden zu können.⁵⁵

Dass seine Mündlichkeit den Koran als Text wesentlich kennzeichnet, zeigt auch die liturgische Verwendung: Der Koran ist die in der Rezitation immer wieder neu vernommene, lebendige Gegenwärtigsetzung der Botschaft. Das laute Vortragen, das Hören des Wortes, ist hierbei entscheidend, das Vernehmen des unnachahmlichen Koran in seiner überwältigenden Schönheit ist von fundamentaler Bedeutung.⁵⁶ Das »Wunderzeichen«, als das der Koran den Musliminnen und Muslimen aufgrund seines Klangs und seiner literarischen Qualität und Unnachahmlichkeit seit etwa dem 9. Jahrhundert gilt, ist nicht allein Ausdruck einer ästhetischen Erfahrung, sondern vielmehr eines gläubigen Vollzugs.⁵⁷ Die Schönheit der Offenbarungsschrift und ihr ästhetisches Erleben implizieren: Nicht visuell, sondern auditiv begegnet die Herrlichkeit Gottes in unnachahmlicher Weise. Vielfach wurde demgegenüber sogar der Wundercharakter des koranischen *Inhalts* ausdrücklich bestritten. Die Erhabenheit Gottes wird durch das Hören des Koran offenbar. Das rezitierende Zu-Gehör-Bringen ist für das Offenbarungserleben konstitutiv. Im Klang der ergangenen Offenbarung bestimmt sich das für den Menschen an sich Unsagbare, das Begriffliche bleibt nachgeordnet, der Klang ist der begrifflichen Fixierung enthoben.⁵⁸ Die ästhetische Dimension der Offenbarung verweist auf den in seiner Kundgabe entzogenen, verborgenen Gott. Zugleich ist das Hören *die* Weise des Erfahrbarwerdens des erhabenen Gottes, aus der sich Glaubensform und Glaubensinhalt bestimmen.⁵⁹ Es verweist auf das stete Vorausgehen der göttlichen Zuwendung sowie die grundlegende Unverfügbarkeit Gottes und weist damit in die Grundstruktur muslimischen Gläubigseins ein. Zugleich zeigt die Bedeutsamkeit des vergegenwärtigenden Verkündigungscharakters die mit den verschiedenen Bedeutungsdimensionen gegebene Spannung: Der empfangene, von Muhammad vorgetragene und dann verschriftlichte Text gilt als unabänderlich. Die historische Situation des Verkündigungsgeschehens sowie der Prozess der Verschriftlichung ist damit offenbarungstheologisch mindestens sekundär, wenn eine solche Analyse nicht sogar als genereller Angriff auf das als göttlich zu glaubende Wort selbst verstanden und entsprechend verweigert wird. Doch jenseits innerislamischer Kontroversen um eine kritische Koranexegese sei an dieser Stelle die theologische Bedeutung *aller* unterschiedenen Ebenen postuliert: Die Genese des Koran und der Endtext sind gemeinsam in den Blick zu nehmen, ebenso wie sich die Rezeption, die Kontextualisierung durch Hadithe und

55 Sie verabschiedet hierzu die Wahrnehmung des Koran als »auktorial konzipiertes Buch«, vielmehr sei er als »ergebnisoffener Kommunikationsprozeß« in die Geschichte zurück zu holen, vgl. ebd. 185.

56 Vgl. grundlegend N. Kermani, *Gott ist schön, Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2003.

57 Vgl. Middelbeck-Varwick, *Majestät*, 371.; vgl. A. Neuwirth, *Das islamische Dogma der »Unnachahmlichkeit des Korans«* in literaturwissenschaftlicher Sicht, in: *Der Islam* 60 (1983), 166–183.

58 In höchster Form findet sich dies zweifelsohne in der islamischen Mystik ausgestaltet.

59 Vgl. Middelbeck-Varwick, *Majestät*, 374–375.

die liturgische Glaubenspraxis nur im Verbund der Bedeutungsebenen theologisch bewerten lassen.

2.2 Koranische Konzepte von Offenbarung

Der Anfang von Sure 12 lautet: »Dies sind die Zeichen der *deutlichen* Schrift. Wir haben sie (d. h. die Schrift) als einen *arabischen* Koran herabgesandt. Vielleicht würdet ihr verständig sein. *Wir* geben dir dadurch, dass wir dir diesen Koran (als Offenbarung) gegeben haben, den *besten* Bericht. Du hattest *vordem* (d. h. ehe dir der Koran eingegeben war) keine Ahnung davon.«⁶⁰ Anhand dieser Sure lassen sich einige der oben bereits implizit genannten Aspekte der koranischen Offenbarungskonzeption, nun ausgehend von den koranischen Aussagen selbst, näher aufzeigen.⁶¹ Der Koran versteht sich in 12:1–3 als die authentische Wiedergabe der *einen* himmlischen Urschrift, die überzeitlich ist und deren Inhalt schon Juden und Christen zukam, die aber die Botschaft nicht richtig bewahrten, sondern verfälschten. Der Koran wiederholt die Uroffenbarung.⁶² R. Wielandt zeichnet nach, wie sich das Frühere hierbei zum Späteren verhält: »Wie bereits angedeutet ist für Muhammad der Inhalt seiner Offenbarung nicht nur überzeitliche Wahrheit, sondern auch die wahre Religion, die in der Zeit immer schon in wesentlich identischer Form den Menschen gepredigt wurde. Transzendente ewige Gültigkeit und immanente Dauer des Glaubens sind in seinem prophetischen Bewusstsein noch nicht endgültig entschieden. So erscheint ihm die Offenbarung immer als die alte Wahrheit, der Glaube der Vorväter (23:68), als Ermahnung (*dīkr*) zum im Grunde Natürlichen und Selbstverständlichen, als Erinnerung (...), Bestätigung und Bekräftigung. Sie enthält um der Anschaulichkeit willen Abwandlungen, aber keine schwerwiegende inhaltliche Veränderung.«⁶³

Das Offenbarungsgeschehen meint so also eine Rückkehrbewegung zur ursprünglichen *einen* Weisung: Es meint die Bestätigung der vorausgehenden Gesandten im Sinne einer wiederherstellenden Übermittlung der schon von ihnen bezeugten, aber der in Vergessenheit geratenen oder nicht richtig tradierten *einen* Wahrheit. Prinzipiell verkünden somit alle Propheten dieselbe Botschaft, die erinnert werden muss. Im Kern lautet diese: »Es gibt keinen Gott außer Gott«. Denn das Bezeugen des *tauḥīd*, des Glaubens an den einen und einzigen Gott, steht im Zentrum der koranischen Offenbarung. So ist das Neue im Verständnis des Koran das Ursprüngliche, der Koran selbst gilt fortan als Richtmaß.⁶⁴ Der Koran nimmt hierbei an vielen Stellen Bezug auf die so

60 Hervorhebungen AMV, Übersetzung nach Rudi Paret.

61 Zum koranischen Bild vom Verlauf der Offenbarungsgeschichte R. Wielandt, *Rotraud, Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 19–36,

62 Renz, *Mensch*, 471.

63 Wielandt, *Offenbarung*, 30.

64 A. Grün Schloss stellt in seiner Darstellung der interreligiösen Fremdwahrnehmung im Koran einen Wandel des Verhältnisses zu den Schriftbesitzern fest. Die Bewertung der *ahl al-kitāb* bewege sich von zunächst »optimistisch-harmonisierender Erwartung« über »differenziert-kritische Relationierungen«

genannten Schriftbesitzer, die Juden und Christen, die *ahl al-kitāb* (Leute des Buches).⁶⁵ Dass die Berufung auf den gemeinsamen Ursprung an keiner Stelle des Korans revidiert werde und die Vielheit der Glaubensgemeinschaften gottgewollt sei, sind gegenwärtig bedeutsame Argumente einer Vielzahl muslimischer Positionen zur Frage des Dialogs.⁶⁶ Mit Berufung auf den Koran wird betont: Der Gott, der sich im Koran offenbart und der Gott der »Schriftbesitzer«, der *ahl al-kitāb*, ist ein und derselbe (Q 29:46).⁶⁷ Weiteres Kennzeichen der eingangs zitierten Verse der 12. Sure ist die Spezifizierung »arabischer Koran«. Die arabische Sprache gilt als besondere Sprache Gottes, und ihre kunstvolle Form beglaubigt zugleich den zuvor »unwissenden« Propheten.⁶⁸ Der zudem traditionell angenommene und ausgestaltete Sachverhalt der »Illiterarität« Muhammads ist bedeutsam.⁶⁹ Die Betonung seiner Ungelehrtheit soll unterstreichen, dass Muhammad eben nicht der »Autor« des Koran ist, es noch nicht einmal sein könnte. Gott ist der einzige Urheber, der Prophet ist nur ein Übermittler, dem das Wort von Gott her zuteil wird. Die Rede Muhammads ist im Koran als von Gott vorformuliert zu verstehen.⁷⁰ Eine menschliche Autorenschaft des Koran anzunehmen steht somit im strengen Widerspruch zu dem koranischen Verständnis der Herkunft der Worte. Die dem Propheten zu verschiedenen Anlässen eingegebenen Worte sind ganz von Gott her, mit ihnen soll das Frühere in Erinnerung gerufen werden, so dass die Menschen rechtgeleitet werden.⁷¹ Zur Bezeichnung, dass Muhammads Kundgabe eine Wieder-

hin zu »dualistisch-konfrontierenden Positionen«, »wenngleich die unterschwellige Verbindung auf offenbarungsgeschichtlicher Grundlage im Gegensatz zu den Polytheisten nie zurückgenommen wird.« Vgl. A. Grünshloss, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 114.

65 H. Busse, *Theologische Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt 1988. Ö. Özsoy, »Leute der Schrift« oder »Ungläubige«? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran, in: H. Schmid – A. Renz – J. Sperber – D. Terzi (Hrsg.), *Identität durch Differenz?, Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Stuttgart 2007, 107–118., Hierzu *Neuwirth*, Koran, 27: »Was in Mekka noch als allgemein zugängliches monotheistisches Traditionsgut im Umlauf gewesen war, wurde in Medina zum Streitobjekt, insofern die biblischen und nachbiblischen Traditionen nun von ganz konkreten Interpretationsgemeinschaften, repräsentiert durch gelehrte Juden und Christen, als ihr Monopol reklamiert wurden, gegenüber denen sich die neue Gemeinde behaupten musste – eine Interaktion, die es noch im einzelnen zu rekonstruieren gilt.«

66 Vgl. A. Middelbeck-Varwick, »Zu Gott werdet ihr dereinst allesamt zurückkehren« (Sure 5:48) – Geschöpflichkeit als eschatologische Schlüsselkategorie? Eine Antwort auf Ayatollah Ghaemmaghami, in: J. Werbick – K. v. Stosch – S. Kalisch, *Letzte Dinge. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, Paderborn 2011, i. E.

67 »Und streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind ihm ergeben.« (Koran 29:46)

68 *Halm*, Islam, 16.

69 In 12,3 heisst es diesbezüglich nur: Du hattest *vordem* (d. h. ehe dir der Koran eingegeben war) keine Ahnung davon, doch gilt Muhammad in der Tradition auch als des Lesens und Schreibens nicht mächtig. Vgl. hierzu J. v. Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, 611f.

70 Zahlreiche Verse werden mit dem Imperativ »Sag!« eingeleitet.

71 Ins Auge fällt bei der Betrachtung des Anfangs von Sure 12 auch, dass Gott im *Pluralis majestatis* spricht und sich hierbei an den islamischen Propheten oder die Gläubigen richtet.

gabe des zunächst selbst Empfangenen meint, finden sich zwei koranische Termini, Eingebung (*waḥy*; gemeint ist die Eingebung einer Handlungsanweisung) und Herabsendung (*tanzīl*; gemeint ist die »Herabsendung«).

2.3 Die »ewige« oder die »unabgeschlossene« Offenbarung?

So sehr der Koran als Gottes »ewiges Wort« verstanden wird, so sehr betont er selbst doch die Unabgeschlossenheit des Offenbarungsgeschehens, wie beispielsweise schon die unterschiedlichen Anlässe der Herabsendung verdeutlichen. Denn Gottes Worte sind eine Erscheinungsform seines unaufhörlichen Schöpfungshandelns. Wichtig an der koranischen Vorstellung von Schöpfung ist, dass grundsätzlich alles Geschaffene sich als lesbares Zeichen erweist, das auf Gott verweist. Diese Zeichenhaftigkeit aller Dinge (z. B. 2:64; 6:95–99; 7:26) muss dem Menschen von Beginn an eigentlich genügen, um an den barmherzigen und gütigen Schöpfergott zu glauben, um Muslim zu sein, um im Gläubigsein auf die Offenbarung Gottes zu antworten.⁷² A. Renz bemerkt: »Bezeichnenderweise werden dann auch die Verse des Koran als verbale Entsprechung zur Offenbarung in der Natur *ayāt* genannt.«⁷³

So gilt erstens, dass es Offenbarung gibt, seit es Menschen gibt.⁷⁴ Zweitens hat Gott die ganze Schöpfung zum Wohl der Menschen eingerichtet und erweist ihnen fortwährend darin seine gütige Fürsorge.⁷⁵ In den Zeichen der Schöpfung ist er erkennbar. Drittens hat Gott den Menschen seiner Natur nach (*al-fiṭra*) zum Muslim geschaffen⁷⁶, der Mensch findet sich von vornherein als »natürlich« auf Gott ausgerichtet vor. Ausgegangen wird von einer in jedem Menschen von Gott grundgelegten Religion.⁷⁷ Der *al-fiṭra*-Gedanke der geschöpflich angelegten Hinordnung zu Gott ist eine Art allgemeine Offenbarung, die an den Menschen grundlegend ergangen ist, so dass er sich nur auf sich selbst besinnen muss, um dies zu erkennen. Rechtgeleitetes Menschsein bedeutet im Wesentlichen die Annahme der Geschöpflichkeit, die Hinwendung zum Schöpfer und die Annahme seines Willens. Rechtleitung setzt Glauben voraus. Die Ergebenheit in Gott meint dann vor allem, Gott Dank und Ehre zu geben. Wenn in der Eröffnungssure die Bitte, auf geradem Weg geführt zu werden,⁷⁸ formuliert wird, so ist

72 Vgl. zur näheren Bedeutung L. Gardet, *Im Ān*, in: EI², III, 1170–1174.; Ders., *Isl Ām*, in: EI², IV, 171–174;

73 Renz, *Mensch*, 458.

74 Wielandt, *Offenbarung*, 27.

75 Renz, *Mensch*, 367–374.

76 Zur islamischen Vorstellung einer religiösen Natur (*al-fiṭra*) des Menschen vgl. R. Braun, *Fides und Fitra – Glaubensvergewisserung und Alterität im muslimischen Dialog mit dem Christentum*, UB Erlangen 2009.

77 Vgl. Q 30:30: »Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (verhalte dich so) als Hanif das ist die natürliche Art, in der Gott die Menschen geschaffen hat. Die Art und Weise in der Gott die Menschen geschaffen hat, kann man nicht abändern. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.«

78 »Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen Du Gnade erwiesen hast, nicht (den Weg) derer, die dem Zorn verfallen sind und irregehen!« (Koran 1:6–7[*al-fātiḥa*])

deutlich, dass es hierfür der göttlichen Leitung und Begleitung bedarf: »Für den Leser bzw. Rezitator des Korans wird klar, dass dieser Weg identisch ist mit der im Koran vorliegenden Offenbarung: Die koranische Offenbarung ist der ›gerade‹, der ›rechte Weg‹ und zugleich die göttliche ›Rechtleitung‹, ›Wegweisung‹, ›Führung‹.«⁷⁹ Die islamische Offenbarungstheologie sah und sieht sich damit vor das Problem gestellt, einerseits Offenbarung als einen Vorgang, der sich in der Geschichte ereignet, zu verstehen, andererseits diese geschichtlichen Offenbarungszeichen mit der einen ewigen, unveränderlichen Wahrheit, d. h. mit einer überzeitlichen Offenbarung, zu vermitteln.

2.4 Koran als »Wort Gottes«

Die islamische Theologie versteht den Koran als »Wort Gottes« und bezieht dies auf alle Bedeutungsdimensionen von »Koran«, also auch auf ihn als Buch. Schon in der Frühzeit des Islam kam es zu großen Auseinandersetzungen darüber, ob das Wort Gottes hierbei als »geschaffen« oder »ungeschaffen« anzusehen sei, wobei sich in der islamischen Tradition die Vertreter der Ungeschaffenheit des Koran durchsetzten.⁸⁰ Unter den gegenwärtig veränderten Verstehensbedingungen entwickeln sich einige neue Versuche islamischer Koranexegese, die »Ungeschaffenheit des Koran« theologisch zu übersetzen, ohne sie aufzugeben.⁸¹ In der westlichen Islamwissenschaft hat sich der Terminus »Inlibration« äquivalent zur »Inkarnation« als Bezeichnung christlicher Theologie eingebürgert.⁸² Mit ihm soll auf den zentralen offenbarungstheologischen Stellenwert des Koran für den islamischen Glauben verwiesen werden. Zu prüfen ist, was dieser Terminus leistet und wie die mit ihm behauptete Analogie trägt. Mit Blick auf das bisher Vorgestellte scheint der Terminus nur dann hilfreich, wenn er das breite Bedeutungsspektrum von Koran einzufassen versteht. Wird er jedoch mit »Buchwerdung« eingeführt, ist dies nicht gegeben, wohingegen die Parallelisierung von Christozentrik und »Koranozentrik« (Gäde) zunächst sachgerecht ist. Hier wiederum kommen, z. B. mit der Frage nach der Bedeutung der »Präexistenz« sowie der »Soteriologie«, die potentiellen Grenzen und Asymmetrien einer solchen der Vergleichbarkeit schnell in den Blick.

79 A. Renz, Offenbarung als »Wegweisung« – Glaube als »Weg«. Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam, in: in: H. Schmid – J. Sperber – A. Renz, (Hrsg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, Stuttgart 2004, 55–81, hier: 74. Zur koranischen Gott-Mensch-Relation vgl. A. Middelbeck-Varwick, Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster 2009, 202–215.

80 Vgl. hierzu T. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 95–164.

81 Vgl. z. B. N. H. Abū Zaid, Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Freiburg /Br. 2008. Genannt seien aber auch Ö. Özsoy, A. Wadud, F. Rahman u. a. m. Vgl. auch: K. Hock, Das Unübersetzbare übersetzen. Der Koran in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: H. J. Wendel u. a. (Hrsg.), Brücke zwischen den Kulturen, Übersetzung als Mittel und Ausdruck kulturellen Austauschs, Rostock 2003, 6–102.

82 H. A. Wolfson, The Philosophy of Kalam, Cambridge–London 1976.

Aber dies wie eine Studie zur »Wort-Gottes«-Terminologie selbst lohnten gewiss eigene Vertiefungen.⁸³

3. Die schwierige Rede vom »Wort Gottes« in Islam und Christentum. Anstöße für das theologische Gespräch

Die Aussagen des Konzils und die Aussagen der 29. Sure konvergieren darin, dass es *eine* Gott ist, den Christen und Muslime bekennen. Dies steht für die Gläubigen beider Religionen außer Frage, da sie davon ausgehen, dass es nur einen einzigen Gott gibt.⁸⁴ Doch was ergibt sich aus den vorgenommenen offenbarungstheologischen Skizzen für das weitere christlich-theologische Nachdenken? Insgesamt haben sich die Aussagen des II. Vaticanums als nachhaltig und tragfähig erwiesen. So ist auf ihrer Grundlage hermeneutisch auch heute für eine inkludierende Dialoghaltung in der Offenbarungsthematik zu plädieren, von der zu erhoffen ist, dass sie sich als wechselseitig zustimmungsfähig erweist.⁸⁵ Das entschiedene Bekenntnis zu Jesus Christus verpflichtet nicht nur dazu, argumentativ für die geglaubte Wahrheit einzustehen. Es bedeutet auch, die in ihm offenbare Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen erfahrbar werden zu lassen. Gelingen kann das Gespräch mit Muslimen nur dann, wenn an der »freilassenden Einladung« der Zuwendung Gottes Maß genommen wird.⁸⁶ Abschließend seien nun einige Anstöße formuliert, die künftige Untersuchungen weiter zu bedenken haben.

3.1 Offenbarungsdiskurse »off the beaten tracks«

Die zentralen Offenbarungsmittler – einerseits Jesus Christus, ein Mensch und andererseits eine als »Wort Gottes« ergehenden Schrift – stehen sich vermeintlich unvermittelt gegenüber. Fraglos erhalten die beiden Religionen durch diese jeweiligen Kundgaben ihr spezifisches Profil. Doch ist eindringlich davor zu warnen, mittels schroffer Kontrastierungen eine extreme Gegensätzlichkeit der jeweiligen Gottesbilder zu kon-

83 Hierzu liegen bereits vor: G. Gäde, *Menschwerdung oder Buchwerdung des Wortes Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam*, in: ZKTh 132 (2010), 131–152; O. Lellek, *Der islamische Jesus und Gottes ungeschaffenes Wort*, in: R. Laufen (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn u. a. 1997; 259–275; D. Ansoerge, *Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken*, in: ThPh 84 (2009), 394–421; K. v. Stosch, *Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung Komparativer Theologie, Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans*, in: ZKTh 128 (2007) 1–23.

84 M. Bongardt, *Sind Muslime Götzendiener? Zu einer problematischen Entwicklung des christlichen Islambildes*, in: Herder Korrespondenz, 1/2008, 29–32.

85 Das Modell wechselseitiger Inklusion folgt wesentlich dem Konzept des »mutualen Inklusivismus«, wie es R. Bernhardt vertritt.

86 Vgl. Bongardt, *Fraglichkeit*, 285.

struieren, der christlichen »Wesenoffenbarung« Gottes als Liebe eine göttlich-rechtleitende »Willensoffenbarung« im Islam allzu unvermittelt gegenüberzustellen. Hierdurch werden auf beiden Seiten Stereotype reproduziert, die dem jeweiligen Selbstverständnis nicht gerecht werden. Angezeigt ist vielmehr eine offene Lernbereitschaft dafür, wie sich Muslime in ihrer gläubigen Antwort auf diese Kundgabe verstehen.

3.2 Offenbarungstheologie gemäß biblischer Vorgaben

In christlich-theologischer Perspektive ist die maßgebliche Relevanz der biblischen Schriften für das Verständnis von Offenbarung sorgfältig in das Gespräch mit dem Islam einzutragen, um Offenbarung nicht zur abstrakten Leerformel werden zu lassen. Das Ernstnehmen der kriteriologischen Bedeutung des biblischen Zeugnisses eröffnet zudem eine Option, die aus relativistischen wie fundamentalistischen Gefahren herausführt.⁸⁷ Mit ihr kann die Wahrheit der anderen bedacht und als (bleibender) Einspruch ernst genommen werden. Die Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu bleibt hierbei zweifelsohne maßgeblich, doch ist diese nur im Rahmen eines gesamtbiblischen Offenbarungsdenkens zu fassen, so dass es gilt, insbesondere auch das Alte Testament für das interreligiöse Gespräch fruchtbar zu machen.

3.3 Jenseits abstrakter Absolutheitsansprüche

Dass der Gott Jesu Christi auch der Gott des Koran ist, kann nur dann bestimmt werden, wenn auf eine Formalisierung und Operationalisierung des Offenbarungsbegriffs verzichtet wird. Offenbarung ist nicht wesentlich als Offenbarungs-Anspruch zu kennzeichnen. Hiermit bleibt das Offenbarungsverständnis beider Traditionen erheblich unterbestimmt. Zu erwägen ist, inwiefern eine stärkere Einbeziehung der Erfahrungskategorie für das Gespräch über den einen Gott unabdingbar ist. Mindestens bedarf es einer umfassenden Sichtung der Vielfalt sinnlicher wahrgenommener Offenbarungsphänomene. Denn die *Erfahrung*, dass Gott sich dem Menschen offenbart, ist für beide Religionen jenseits formaler Ansprüche oder geschichtlicher Verschränkungen konstitutiv und bildet den entscheidenden gemeinsamen theologischen Ausgangspunkt.⁸⁸ Dies schließt – trotz der benannten Asymmetrien – notwendig ein Studium beider Schriften und der mit ihnen vermittelten Glaubenserfahrungen ein.

87 Etwa in diesem Sinn versteht J. Werbick die für die eigene Glaubensgewissheit notwendige Orientierung an der Lebensbotschaft Jesu, die kein Wahrheitsbesitz sei, sondern »Weg in den Fußspuren Jesu Christi (1 Petr 2,21)«, vgl. Werbick, Einleitung. Der Streit um den Begriff der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie, in: Ders. (Hrsg.), Offenbarungsanspruch, 29.

88 Vgl. Renz, Mensch, 475.

3.4 Sachgenaue Korankenntnis

Christliche Theologie bedarf einer sorgfältigeren Kenntnis islamischer Theologie, insbesondere der Schrift, auf die sich der islamische Glaube gründet. Nicht zuerst, aber auch nicht zuletzt sind die koranischen Aussagen als ein Teil der Auslegungsgeschichte der Bibel zu verstehen.⁸⁹ Vor allem aber wendet sich der Koran unmittelbar an Christen, sie gehören zu seinen Adressaten. So ist es christlicher Theologie, die den islamischen Glauben ernst nimmt, aufzugeben, ein Urteil über die Bedeutung des Koran beizutragen. Auch enthält der Koran zahlreiche Erfahrungen mit dem jüdischen und christlichen Glauben und den Auseinandersetzungen um die frühchristliche Dogmengeschichte, die es zumindest wahrzunehmen gilt.⁹⁰ Für das Offenbarungsverständnis wäre darüber hinaus auszuloten, inwiefern die kommunikative, dialogische Struktur des Koran selbst, die verschiedenen Sprecherrollen im Koran, einen bisher kaum beachteten Anknüpfungspunkt bilden.⁹¹

3.5 Streit um die Differenzen

In diesem Beitrag einmal *zuletzt* und nicht – wie fast immer – *zuerst*, sei vermerkt, worin zweifelsohne die größte Hürde der Thematik liegt: In der koranischen Bestreitung der Inkarnation und Gottessohnschaft Jesu, in der Leugnung des Kreuzestodes und der Ablehnung der Trinitätslehre. Seit Johannes von Damaskus sind und bleiben diese Punkte christlicherseits die zentralen Kontroversen im Gespräch mit dem Islam. Gewiss hat die christliche Fundamentaltheologie diesen muslimischen Fehldeutungen des eigenen Selbstverstehens weiterhin deutlich zu entgegnen. Aber auch hier sollte die berechnete Apologetik des Eigenen den Blick für das nicht verstellen, was *auch* im Koran zu finden und was zunächst sein ganz *eigenes* Anliegen ist. Denn wenn auch gilt, die Christologie gegenüber dem Koran zu behaupten, so wäre es gewiss lohnend, die doch immerhin vorhandene Jesulogie des Koran zunächst einmal wahrzunehmen: Die koranische Würdigung Jesu als Prophet.

Auch weiterhin ist der Streit um die Differenzen erforderlich und von großem Wert, um dem Eigensinn beider Religionen überhaupt gerecht zu werden. Doch sollte sein Grundton geprägt sein von dem Wissen um das unverfügbare Geheimnis des stets größeren Gottes und eine gemeinsame, freundschaftliche Gottsuche intendieren. Gute Gründe für eine dogmatische Ausgrenzung des Islam mag es gegeben haben, mindes-

89 »...nach dem Koran [ist] die Bibel ebenso Teil der Vorgeschichte des Korans [...] wie der Koran [...] in die Nachgeschichte der Bibel hineingehört und als Teil ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte zu betrachten ist.« St. Schreiner, *Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans*, in: H. Schmid – A. Renz – B. Ucar, »Nahe ist dir das Wort ...« Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 167–183, hier 170.

90 Vgl. sinngemäß Zirker, *Koran*, 1–2.

91 vgl. Renz, *Mensch*, 476.

tens aber die für seine theologische Geringschätzung gilt es heute im Interesse eines Dialogs auf Augenhöhe zu überwinden.⁹²

Zu fragen bleibt: Lassen sich die jeweiligen Verstehensweisen von Offenbarung und Erlösung in Jesus Christus und Offenbarung des Koran als Rechtleitung sinnvoll ineinanderschreiben? Kann Jesus Christus als Personifizierung der göttlichen Wegweisung gelesen werden? Wie ist auf die koranische Bestreitung der Auferweckung Jesu einzugehen, die deutlich macht, dass die Botschaft des Koran nicht identisch mit den christlichen Glaubensaussagen ist?

Zur Beantwortung dieser offenbarungstheologischen Fragen bedarf es *erstens* spezifischer Erzählungen, Bilder und Ausdrucksformen und *zweitens* einer ständigen Vergewisserung der bekannten Glaubenssätze, damit diese konkret und lebendig werden. Es braucht schließlich *drittens* auch Trennschärfe, um Alterität wie Identität gewissenhaft auszuloten. Doch sind die Religionen keine holistischen Systeme, sondern dynamische Sinngefüge, da sie von Menschen gelebt werden. Ihre anthropologische Erschließung erfordert daher stets auch jeweilige Neubestimmungen im interreligiösen Zusammenspiel.⁹³ Denn an der wechselseitigen Bewertung von Jesus Christus als Sohn Gottes und dem mit ihm allen Menschen zugesagten Heil bzw. des Koran als letztgültige Kundgabe Gottes, die alle Menschen zu Gott führen soll, hängt Entscheidendes: An der Offenbarungsfrage entscheidet sich der Dialog.

Summary

The question of revelation is a central issue of Christian-Muslim dialogue: What determines Christianity and Islam as »revealed religions«? What are the definitions implying for the relation of both religions? For the Christian perspective the main point of reference is the understanding of revelation as God's »self-revelation« as the Second Vatican Council conceptualized it; for the Islamic perspective the Qur'an as revelation and the qur'anic concepts of revelation are the starting points. It is to discuss whether the idea of salvation in Jesus Christ on the one hand and the conception of the Holy Qur'an as guidance on the other hand are combinable or opposed ways of understanding revelation.

92 Vgl. Zirker, Christentum, 9.

93 Vgl. A. E. Kattan, Trennende Differenz versus versöhnende Synthese? Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden Identitätsbestimmung, in: H. Schmid – A. Renz – J. Sperber – D. Terzi (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 245–253; H. Zirker, Warum ich nicht Muslim bin. Über Identität, Differenz und Respekt, in: Stimmen der Zeit 11/2007, 741–753.