

# Monotheismus gegen Trinität?

## Konfrontation und Verständigungsansätze am Beispiel des Islam\*

Hans Zirker

### 1. Die Ausgangslage

Juden, Christen und Muslime sind grundlegend miteinander verbunden im Bekenntnis zu dem einen Schöpfer der Welt, der die Menschen anspricht, sie seine Wege führt und ihnen heilvolle Zukunft verheißt. Einhellig bezeugen die Schriften ihres Glaubens: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einer“ (Dtn 6,4; Mk 12,29) – „Gott ist einer“ (Röm 3,30) – „Er ist Gott, ein einziger“ (Koran 112,1). Doch wie weit reicht diese Gemeinsamkeit? Nach jüdischer und islamischer Sicht haben die christlichen Kirchen durch ihr Bekenntnis zum dreieinen und dreifaltigen Gott, zu Vater, Sohn und Heiligem Geist, die unmissverständliche Einheit und Einzigkeit Gottes aufgegeben. Während Juden den Islam gelegentlich (trotz aller sonstigen Vorbehalte und Einwände) als eine Religion würdigen, die den Glauben an den einen Gott unter den Völkern authentisch verbreitet, können sie dies nicht gleichermaßen auch dem Christentum zugestehen. Der Islam seinerseits begreift sich als die universale Religion, die den monotheistischen Glauben Israels repräsentiert und dabei der christlichen Verirrung widerstreitet. Das Verhältnis der drei Religionen zueinander erscheint demnach als prekär vor allem im Blick auf das Christentum.

Welche praktische und spirituelle Bedeutung dies für die interreligiösen Beziehungen hat, zeigt sich am deutlichsten beim Gebet. Muslimische und jüdische Gebete haben in ihrer Anrede einen grundsätzlich gleichen Charakter.<sup>1</sup> Sie richten sich an Gott, den Herrn, den Schöpfer, den Retter, den König usw. Allein die Anrede Gottes als „Vater“ ist Muslimen verwehrt – angesichts der christlichen Hinwendung zu Gott als dem „Vater – durch Jesus Christus, seinen Sohn, unseren Herrn – in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes“. Der interreligiöse Graben ist hier tief. Juden und Muslime können sich dieser christlichen Gebetsstruktur nicht anschließen.

Gewiss gibt es für das Verhältnis der verschiedenen Religionen in unserer Gesellschaft dringlichere Probleme als die Verständigung über diese Differenz. Gelassen kann eine „Handreichung“ des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum

---

\* Eine etwas kürzere Fassung ist veröffentlicht in: Glaube und Lernen 17, 2002, H. 1, 55–67; für die online Publikation geringfügig korrigiert.

<sup>1</sup> Vgl. *Martin Bauschke / Walter Homolka / Rabeya Müller (Hg.)*, Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, Gütersloh 2004; *Gebete des Islam*, erl. u. ausgew. v. *Adel-Theodor Khoury*, Gütersloh 1995; *Prina Navè*, Jüdische Gebete für Christen, Freiburg 1975; *Georg Schwikart / Werner Wanzura (Hg.)*, Die großen Gebete. Juden, Christen, Muslime, Graz 1996; *Annemarie Schimmel*, Dein Wille geschehe. Die schönsten islamischen Gebete, Kandern<sup>4</sup>2000.

Zu Strukturen und Inhalten der koranischen Gebete vgl. *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 162–185: Die Rede zu Gott im Koran; online verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10935>, hier 132–152.

„Zusammenleben mit Muslimen“ feststellen: „Weil diese Unterschiede nicht verwischt werden dürfen, haben wir uns zu bescheiden und die Grenzen zu akzeptieren, die es uns verwehren, uns im gemeinsamen Gebet mit Muslimen vor Gott zu vereinen.“<sup>2</sup> Ob dieses Urteil zwingend ist, sei hier nicht weiter erörtert. Es sind andere Positionen denkbar<sup>3</sup>, zumal die Ablehnung sich konsequenterweise ebenso gegen das gemeinsame Gebet mit Juden aussprechen müsste. Wichtiger ist, dass diese „Handreichung“ das unterschiedliche Reden von und zu Gott angesichts der akut anstehenden Schwierigkeiten und Aufgaben im Zusammenleben der verschiedenen Glaubensgemeinschaften relativiert. Von den Kindergärten bis zu den Altersheimen, von der industriellen Arbeitswelt bis zum Krankenhaus usw. nimmt sie Aufgaben wahr, die kaum von der Klärung des Gottesverständnisses abhängen.<sup>4</sup>

Dementsprechend geht es im Folgenden auch nicht in erster Linie um den interreligiösen Dialog, sondern um das christliche Selbstverständnis in der Wahrnehmung der anderen Religionen. Ein Glaube muss sich trotz aller Verständigungs- und Überzeugungsschwierigkeiten prinzipiell als kommunikabel begreifen können, wenn er überhaupt vernünftig sein will. Deshalb hat er die Vermittlungsmöglichkeiten zunächst für sich selbst auszumachen. Vor den realen Gesprächen stehen die internen Auseinandersetzungen mit den fremden Glaubensäußerungen.

Dabei gewinnen auch die unterschiedlichen christlich-theologischen Bewertungen des Glaubens an den trinitarischen Gott besondere Bedeutung. Ihr Spektrum ist weit und widersprüchlich. Auf der einen Seite finden wir etwa die spekulative Selbstsicherheit, die in die Überzeugung mündet, dass „der trinitarische Glaube sich so als Schlüssel für das Verstehen und für die Einheit der verschiedenen Religionen erweist“, als „die wahre ‚absolute Religion‘“, die in der Lage ist, „alle anderen religiösen Formen ... zu integrieren und durch Korrektur, Modifikation und neue Einordnung zu sich selbst zu führen“ (G. Greshake<sup>5</sup>). Auf der anderen Seite steht die religionsgeschichtlich kenntnisreiche, aber hermeneutisch rabiate Diskriminierung der christlichen Gotteslehre als einer zwar historisch nachvollziehbaren, aber theologisch nicht mehr zu verantwortenden „Komplizierung der jesuanischen Gottesvorstellung“, als eines Systems dogmatischer Aussagen, das „keinerlei biblische Grundlage besitzt“

<sup>2</sup> Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000, 44. Die hier getroffene Unterscheidung zwischen einem je eigenen „gleichzeitigen“ Beten bei gemeinsamem Anlass („multireligiös“, verantwortlich) und einem gemeinsamen Beten im eigentlichen Sinn („interreligiös“, nicht zulässig) findet sich mit derselben Bewertung auch in der vom Sekretariat der katholischen Bischofskonferenz herausgegebenen pastoralen „Handreichung der deutschen Bischöfe“: „Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen“, Bonn 2003, 19f.

<sup>3</sup> Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen / Maurice Borrmans, Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt a. M. 1985, 149: „Man könnte sich hingegen auch denken, daß man auf der einen wie auf der anderen Seite ... die notwendige Kühnheit findet, gemeinsame Formen des Lob- und Bittgebetes zu entwickeln, die ein gemeinschaftliches Gebeterlebnis erlauben.“

<sup>4</sup> Das verschiedene Reden von und zu Gott wird nur noch im Blick auf gemeinsame Schulgottesdienste (83f) und christlich-muslimische Ehen (89f) angesprochen.

<sup>5</sup> Gisbert Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg <sup>2</sup>1997, 512.

(K.-H. Ohlig<sup>6</sup>), das auch in christlicher Sicht als weithin „latenter Tritheismus“<sup>7</sup> durchschaut und zugunsten des authentisch monotheistischen Glaubens Jesu verabschiedet werden müsste. Aber auch bei Theologen, die der Glaubensgeschichte mehr Bedeutung belassen, kann man die trinitarische Gotteslehre derart heruntergespielt finden, dass sie schließlich in einer alternativ angelegten Variation besser aufgehoben erscheint: „Das Kriterium für das Christsein ist somit nicht die später herausgebildete kirchliche Trinitätslehre, sondern ist der Glaube an den einen und einzigen Gott, ist die praktische Nachfolge Jesu im Vertrauen auf die Kraft des Geistes Gottes“ (H. Küng<sup>8</sup>). In wiederum anders ausgerichteter Bewertung wird das Dogma der Trinität als notwendiger Widerpart gegen den Monotheismus gedeutet, den die Kirche „als stärkste innere Gefahr“ für ihren Glauben an den sich offenbarenden, in Jesus erfahrenen Gott gesehen habe (J. Moltmann<sup>9</sup>) – „Monotheismus ist Monarchismus“<sup>10</sup> – „Dem Weltherrscher im Himmel müsste nur der Weltherrscher in Rom abbildlich entsprechen.“<sup>11</sup> Hier erscheint gerade nicht das Bekenntnis zum trinitarischen Gott als problematische Größe, sondern der undifferenzierte Monotheismus.

Notwendigerweise nehmen all diese christlich-theologischen Erörterungen auf den jüdischen Glauben Bezug, aber auch auf religiöse und philosophische Vorstellungen des Hellenismus. Man fragt nach der eigenen Herkunftsgeschichte. In derart rückwärts gewandter Perspektive spielt der Islam verständlicherweise keine Rolle. Die dogmatische Grundlegung und Ausformulierung des christlichen Glaubens geht ihm voraus. Der Koran findet ihn schon vor, spricht ihn an und wehrt ihn ab. Dass sich damit auseinanderzusetzen für das christliche Selbstverständnis gleichermaßen Bedeutung haben sollte wie mit dem jüdischen Glauben und hellenistischem Denken, unter bestimmten Gesichtspunkten vielleicht sogar in verstärktem Maß, liegt nicht nahe. Bis zur Gegenwart hält man seinen Widerspruch gegen die Trinität weithin als eine Folge von Unkenntnis und Missverständnissen. So kann man ihn leicht abtun: Er hat kein theologisches Gewicht. Anders ist es jedoch, wenn man den Islam der Wirkungsgeschichte des Christentums zurechnet – wie ähnlich das Christentum der des Judentums.<sup>12</sup> In der späteren Religion werden Erfahrungen verarbeitet, die der früheren zu denken geben können. Das Neue ist jedenfalls nicht nur Abkehr, Verweigerung, Preisgabe, sondern auch Reflex, Einsicht, Erwidern. In dieser Hinsicht ist

<sup>6</sup> Karl-Heinz Ohlig, *Ein Gott in drei Personen*, Mainz 1999, 124f.

<sup>7</sup> Ebd. 10 (–15).

<sup>8</sup> Hans Küng, in: *Ders. / Josef van Ess / Heinrich von Stietencron / Heinz Bechert*, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, 189f.

<sup>9</sup> Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 146f.

<sup>10</sup> Ebd. 207.

<sup>11</sup> Ebd. 146.

<sup>12</sup> Vgl. Hans Zirker, *Judentum – Christentum – Islam: Schwierigkeiten der Verwandtschaftsbestimmung*, in: *Hans-Joachim Barkenings / Uwe F. W. Bauer* (Hg.), »Unter dem Fußboden ein Tropfen Wahrheit«, Düsseldorf 2000, 161–175; *ders.*, *Anmerkungen zum »Dialog der abrahamischen Religionen«*, in: *Moslemische Revue* 22 [77], 2001, H. 3, 130–142, geringfügig geändert online verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10597>.

der Islam für das Christentum theologisch belangvoll wie keine andere Religion. (Wieweit das Christentum seinerseits für das Judentum entsprechend relevant sein kann, muss diesem anheim gestellt bleiben.) Aufgrund dieser wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des Islam werden im Folgenden die monotheistischen Einreden gegen den trinitarischen Glauben weitgehend von ihm her wahrgenommen, auch wenn sie inhaltlich oft gleichermaßen als jüdische zu belegen und zu bedenken wären.

## 2. Der nachdrückliche Protest

Für den Koran gehen alle äußerst fehl, die von Gott auf irgendeine Weise in der Mehrzahl sprechen. Dabei denkt er in erster Linie an die polytheistischen Kulte, in denen der verwerfliche Plural „Götter“ zu Hause ist. So fragt etwa in der sechsten Sure Abraham vorwurfsvoll seinen Vater: „Nimmst du dir Götzenbilder zu Göttern? Ich sehe dich und dein Volk in offenkundiger Verirrung.“ (6,74) Demselben Unheil verfallen sind auch „die Söhne Israels“, wenn sie unter dem Einfluss anderer Völker von Mose fordern: „Mach uns einen Gott, wie sie Götter haben!“ (7,138), aber auch die polytheistischen Zeitgenossen Mohammeds, wenn sie die prophetische Botschaft mit der spöttischen Frage abwehren: „Sollen wir um eines besessenen Dichters willen unsere Götter verlassen?“ (37,36) Von den Gottheiten der arabischen Stämme nennt der Koran mehrere mit Namen, Götter wie Göttinnen (4,51.60.76; 53,19f; 71,23). Gegen derartige Vielfalt richtet sich zunächst das muslimische Bekenntnis: „Kein Gott ist außer Gott.“ (37,35) Dass dies nicht von vornherein gegen die christliche Trinität gesagt ist, wird auch dadurch deutlich, dass die Beteuerung: „Euer Gott ist ein einziger Gott!“ (16,22) von der Mahnung begleitet sein kann: „Nehmt euch nicht zwei Götter!“ (16,51) Die Zahl möge sein wie auch immer, sie ist von Übel, nämlich Ausdruck von Uneinigkeit und Zwietracht: „Gäbe es im Himmel und auf der Erde Götter außer Gott, dann würden sie beide (Himmel und Erde) verderben“ (21,22); denn die polytheistischen Gottheiten sind in ihrem Machtbereich eingegrenzt und rivalisieren untereinander. Herrschaft steht dann gegen Herrschaft. So kann die Vorstellung, es gäbe bei Gott irgendeine Vielheit, für den Koran nichts anderes sein als eine Perversion des wahren Glaubens. Von ihr sieht er das Christentum infiziert. Beschwörend hält er „den Leuten der Schrift“ vor: „Sagt nicht ‚drei‘! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist ein einziger Gott. Gepriesen sei er! Dass er ein Kind hätte!“ (4,171)<sup>13</sup> Jeder sollte doch begreifen, wie abwegig diese Vorstellung ist.

Bei solcher Verquickung von Polytheismus und christlichem Glauben scheint aber der Koran – jedenfalls nach verbreitetem christlichen Urteil – sein mangelndes Verständnis für das christliche Bekenntnis in zweierlei Hinsicht selbst zu beweisen. Erstens verfehlt die machtpolitische Deutung göttlicher Vielheit als Quelle von Widerstreit und Konkurrenz den trinitarischen Glauben, da es diesem doch gerade um personale

<sup>13</sup> Vgl. *H. Zirker*, Islam (s. Anm. 1), 186–203: »Sagt nicht: Dreil!« (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam.

Kommunikation und Einheit geht. Zweitens schreibt der Koran den Christen an einer Stelle eine triviale Drei-Götter-Lehre zu und kommt dabei zu einer verwunderlichen Rollenbesetzung. Gott zieht in der fünften Sure Jesus zur Rechenschaft über den Glauben derer, die sich auf ihn berufen, und fragt ihn: „Jesus, Sohn Marias, hast du etwa zu den Menschen gesagt: ‚Nehmt euch außer Gott noch mich und meine Mutter zu Göttern!‘?“ (5,116) Diese Dreiheit entspricht offensichtlich nicht dem christlichen Dogma.

Doch unter diesen beiden Gesichtspunkten wird man dem islamischen Widerstand gegen den christlichen Glauben noch nicht gerecht. Die vermeintlich von Mohammed missverstandene Trinität aus Vater, Mutter und Sohn ist möglicherweise durch einen exaltierten christlichen Marienkult veranlasst, wie er für das christliche Altertum bezeugt ist.<sup>14</sup> Vor allem aber ist sie für die Position des Koran belanglos; sie spielt in ihm ansonsten keine Rolle. Für ihn ist vielmehr entscheidend, dass kein Geschöpf, welches auch immer, an Gottes Sein und Macht Anteil haben kann und deshalb auch keines ihm zur Seite gestellt werden dürfte. Dreifach gegen das christliche Bekenntnis gewandt, fordert der Koran auf: „Sag: ‚Das Lob gebührt Gott, der sich *kein Kind* genommen hat, der *keinen Teilhaber an der Herrschaft* hat, *keinen Beistand gegen Erniedrigung*.“ (17,111<sup>15</sup>) Alles, was auch nur im Geringsten verdunkeln könnte, dass Gott allein „Herr“ ist, verstößt gegen die radikale Unterschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf. Zweimal fordert der Koran die „Leute der Schrift“ auf: „Geht in eurer Religion nicht zu weit!“ (4,171; 5,77), und jedes Mal ist dabei im nahen Zusammenhang auch von der Stellung Jesu die Rede. Für den Koran hat die christliche Theologie die Bedeutung Jesu sündhaft übersteigert, als sie ihn Gott beigesellte. Dieselbe Verfehlung sieht der Koran aber auch schon darin, dass Juden und Christen „sich außer Gott ihre Gelehrten und Mönche zu Herren genommen“ haben (9,31); konsequenterweise hätten sie auch damit bereits die Grenze zum Polytheismus überschritten. (Dementsprechend hält der vorausgehende Vers 30 den Juden vor, dass sie, den Christen vergleichbar, ihren Gesetzeslehrer Esra zu „Gottes Sohn“ gemacht hätten.) Für Gottes Wort soll nur Gott selbst zuständig sein. Zwischen ihm und den Menschen darf keine Instanz gedacht werden, die seine Stellung und sein Handeln mindern und die Ausrichtung aller Geschöpfe auf ihn allein vergessen lassen könnte.

---

<sup>14</sup> Vgl. beispielsweise die Mitteilung des Patriarchen *Eutychios von Alexandrien* (gest. 940): „Es schickte also der Kaiser Konstantin überall hin in alle Länder und rief die Patriarchen und Bischöfe zusammen, so daß nach einer Frist von einem Jahre und zwei Monaten zweitausend und achtundvierzig Bischöfe sich zu Nicäa zusammenfanden, an Meinungen und Religionsübungen untereinander abweichend. Es waren dabei auch solche, die behaupteten, Christus und seine Mutter seien zwei Götter neben Gott ... man nannte sie Marianiten.“ (Annales 40, nach *Franz Joseph Dölger*, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomariaten und Kollyridianerinnen*, in: *Ders.*, *Antike und Christentum I*, Münster 1929, 107–142, hier 116).

<sup>15</sup> Der Kontrast zur biblischen Prädikation Jesu als „Sohn Gottes“, zur Aussage, dass Jesus Christus „sich setzte zur Rechten Gottes“ (Mk 16,19); „zur Rechten der Majestät“ (Hebr 1,3) und zum christologischen Bekenntnis von Phil 2,6–11 („Er war Gott gleich ... entäußerte sich ... erniedrigte sich ... bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott überaus erhöht ...“) liegt auf der Hand.

Aus diesem Grund spricht sich der Islam auch entschieden gegen die christliche Erlösungslehre aus. Nie sollte von einem Menschen gesagt werden, dass er „gelitten hat, der Gerechte für die Ungerechten, um uns zu Gott zu führen“ (1 Petr 3,18), dass wir „durch ihn Zugang zu der Gnade erhalten haben, in der wir stehen“ (Röm 5,2), dass er „sich für unsere Sünden hingegeben“ hat (Gal 1,4). Dementgegen bekennt nach dem Koran der Gläubige: „Mir genügt Gott. Kein Gott ist außer ihm. Auf ihn vertraue ich.“ (9,129) In diesem ebenso konsequenten wie schlichten monotheistischen Glauben hat der islamische Widerstand gegen die christliche Trinität und Christologie seinen unabdingbaren Grund.

Auch die koranische Überzeugung, dass die Annahme einer göttlichen Vielheit mit machtpolitisch verhängnisvollen Auswirkungen zu tun habe, kann nicht einfach als Missverständnis abgetan werden. Sie beruht nicht auf einer bloß spekulativen Analogie zu irdischen Herrschaftsverhältnissen, sondern wird von naheliegenden Erfahrungen mit der christlichen Dogmengeschichte, von deren tiefgreifenden Zerwürfnissen, genährt. Die Gott „jemanden als Partner begeben“ sind für den Koran zugleich diejenigen. „die ihre Religion gespalten haben und zu Gefolgschaften geworden sind, wobei sich jede Partei über das freut, was sie hat“ (30,32). Im selben Zusammenhang, in dem der Koran Maria und Jesus als ein „Zeichen für alle Welt“ vorstellt und den Christen aufträgt: „Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft, und ich bin euer Herr. So dient mir!“, stellt er wiederum fest: „Sie haben sich aber untereinander in ihrer Sache gespalten“ (21,91–93). Die Christen repräsentieren für ihn in besonderem Maß das Unheil, das sich freilich nicht nur bei ihnen findet: „Denen, die (Gott) jemanden zur Seite geben, fällt schwer, wozu du sie aufrufst. ... Sie haben sich erst gespalten, nachdem ihnen das Wissen zugekommen war, in wechselseitiger Gewalttat.“ (42,13f) In stereotypen Wiederholungen und Variationen begleitet diese Feststellung die Erinnerung an Jesu Sendung: „Da sind die Parteien untereinander uneins geworden.“ (19,37; 43,65; vgl. 2,253) Dass die Christen sich zerstritten haben, erklärt Gott im Koran zu ihrem dauerhaften Verhängnis: „Da erregten wir unter ihnen Feindschaft und Hass bis zum Tag der Auferstehung. Gott wird ihnen kundtun, was sie getan haben.“ (5,14) Dementsprechend harsch wird Mohammed gesagt: „Mit denen, die ihre Religion gespalten haben und zu Gefolgschaften geworden sind, hast du nichts zu schaffen.“ (6,159)

So bezeugt der Islam von Anfang an, wie sehr die christliche Bekenntnisbildung als eine Geschichte von ruinösem Streit um theologische Positionen erfahren wurde, durchsetzt von gewaltsamen Selbstbehauptungen, und dass es dem Christentum dabei nicht gelingen konnte, seine Lehre von der Trinität den anderen monotheistischen Religionen als eine Bereicherung ihres Glaubens an den einen Gott mitzuteilen. Diese im Koran dokumentierten Erfahrungen ernst zu nehmen gehört nicht nur zur realistischen Beurteilung der interreligiösen Beziehungen, sondern schon zur internen Klärung des christlichen Selbstverständnisses.

### 3. Das Gemeinsame im Widerspruch

Wenn man zur Milderung der dogmatischen Komplikationen betont, dass auch die Christen wie die Juden und die Muslime an einen einzigen Gott glauben, besagt man damit noch zu wenig. Denn zum einen erweckt man so den Eindruck, als ob man dieses gemeinsame Element einfach aus den Differenzen herausnehmen könnte, und zum anderen erscheint dabei das weiter reichend Schwierige allein eine Sache der Christen zu sein, unergiebig und nur belastend für das wechselseitige Verständnis. Demgegenüber soll im Folgenden nach dem gefragt werden, was gerade auch im Blick auf das besondere, dem ersten Anschein nach nur trennende Bekenntnis zu dem dreieinen Gott noch gemeinsam ist.

Der Ausgangspunkt dazu ist der jüdische, christliche und muslimische Glaube an Gottes Offenbarung. Wenn man sagt, dass Gott „spricht“, setzt man ihn in Beziehung. Er ist dann nicht schlechthin für sich, nicht schlechthin bei sich allein, sondern wird mit den Menschen zusammengebracht. Dann ist Gott, der Eine, gegenüber Menschen und Dingen ganz Andere und in keiner Sprache Fassbare, doch zugleich der, zu dem und von dem gesprochen werden kann, weil er sich den Menschen kundtut und somit in deren Verhältnisse einbringt. Demgemäß gebietet der Koran den Gläubigen einerseits: „Prägt für Gott keine Vergleiche!“ (16,74), denn so bezöge man auf ihn Kategorien unserer Welt, nähme ihn mit anderem zusammen, wüsste ihn einzuordnen, hätte für ihn Entsprechungen. Aber andererseits sagt der Koran auch: „Gott führt zu seinem Licht, wen er will. Gott prägt den Menschen die Vergleiche.“ (24,35) Er setzt sich zu ihnen in Beziehung, damit sie sich ihrerseits ihm zuwenden können. Und so wird Gott im Koran angesprochen als „der Erbarmer und Barmherzige ... der König, der Heilige, der Friede, der Sicherheit Stiftende, der Gewissheit Gewährende, der Mächtige, der gewaltsam Bestimmende und Stolze ... der Schöpfer, Erschaffende und Bildner ... der Mächtige und Weise“ (59,22–24). „Was in den Himmeln und auf der Erde ist, preist Gott, den König und Heiligen, den Mächtigen und Weisen.“ (62,1) Diese „schönsten Namen“ (7,180; 17,110; 20,8; 59,24) – die muslimische Tradition listet 99 auf und belässt den hundertsten, „den größten“, als Geheimnis – sind einerseits Ausdruck für Gottes Überlegenheit, sein machtvoll und hilfreiches Wirken und bezeichnen doch fast alle auch menschliche Eigenschaften, Positionen und Handlungen.<sup>16</sup> Für die muslimische Theologie ergab sich daraus ein doppeltes Problem: erstens, wie man Gott Attribute und Prädikate zusprechen könne, die für uns nur von unseren irdischen Verhältnissen her Bedeutung haben, und zum anderen, wie man Gottes Sein mit Vielheit in Verbindung bringen könne.<sup>17</sup> Wie kann

<sup>16</sup> Zur Bedeutung der Anthropomorphismen für den Koran und muslimische Theologie vgl. *Gerhard Böwering*, God and his attributes, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2 (2002), 316–331, hier 322–326; *Visual imagery of God in the Qurʾān*; *Richard C. Martin*, Anthropomorphism, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1 (2001), 103–107.

<sup>17</sup> Vgl. *G. Böwering* (s. Anm. 16); *W. Montgomery Watt / Michael Marmura*, *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart 1985, 250–254; *Tilman Nagel*, *Geschichte der is-*

er der schlechthin Eine und Unvergleichliche sein, wenn er es in der Gestalt unserer Sprache nicht mehr ist? Welche Antworten man darauf auch suchte, immer wieder schien man vor der Alternative zu stehen, dass man sich entweder an die Bedeutungen hält, die unsere Sprache in unseren welthaften Verhältnissen hat, dann aber nicht mehr eigentlich von Gott spricht, sondern nur noch von unseren Vorstellungen – oder doch wirklich von Gott spricht, dann aber nicht mehr mit uns verständlichen Aussagen. Diesen beiden Extremen kann man nur entgehen, wenn man den Gedanken verfolgt, dass Gott *sich selbst in Anderem* vermittelt; dass er sich für uns in unserer Realität vergegenwärtigt. Der Glaube, dass Gott sich uns gegenüber äußert, setzt demnach voraus, dass er sich entäußert. Wenn man von Gott nur sagen könnte, dass er der ist, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1 Tim 6,16), dann wäre uns jede weitere Aussage über ihn verwehrt. Ähnlich beziehungslos ist im Koran eine ganze Sure gehalten: „Sag: ‚Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Allüberlegene. Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden. Nicht einer ist ihm gleich.‘“ (112,1–4) An keiner Stelle wird hier von anderem gesprochen als von Gott (außer in der generellen Negation „Nicht einer“); kein Verb wird benutzt, wodurch Gott als Subjekt oder Objekt eines Handelns erschiene (außer dem negierten Wort „zeugen“); auch darüber hinaus kommt in diesen Zeilen kein sprachliches Element vor, durch das Gott in eine Beziehung geriete. Wo hier die tastende Übersetzung Gott als „allüberlegen“ bezeichnet (andere Übersetzungen lauten etwa „völlig Gott“, „Gott, durch und durch“, „Gott, der Undurchdringliche“), steht im Koran ein Wort, das ansonsten auch „massiv“, „kompakt“, „gediegen“ – wie ein geschmiedetes Eisen – bedeutet. Gott ruht schlechthin in sich selbst. Was dieses Bekenntnis schließlich doch den Menschen besagen soll, in welchem Verhältnis Gott zu ihnen steht und sie zu ihm stehen, bleibt in den wenigen Sätzen unausgesprochen. Hier wird nicht wie sonst im Koran gesagt, dass Gott „spricht“, „sieht“, „sich erbarmt“, „nahe ist“, „sendet“, „gebietet“, „warnt“ usw. Geschähe dies, dann würde er in Beziehungen gebracht, die dem Wortlaut nach auch Menschen untereinander haben. Es würde also von Gott Menschliches ausgesagt. Dies aber soll hier – deutlich gegen das christliche Bekenntnis gewendet – mit äußerster sprachlicher Konsequenz abgewehrt werden. Deshalb trägt diese Sure die Überschrift „Der reine Glaube“. In der Radikalität besteht allerdings auch ihre Grenze: Die Welt mit ihren Beziehungen und die Beziehungen Gottes zu ihr bleiben ausgespart. Es werden keine Vermittlungen zwischen Gott und den Menschen sichtbar, damit auch nicht Gottes Offenbarung.

Umso mehr fallen dann im Koran die Stellen auf, bei denen zu Gott Andere hinzutreten, so dass er nicht mehr für sich allein steht und nicht nur unmittelbar selbst wirkt. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht vor allem die Rolle des Propheten.<sup>18</sup> Er

---

lamischen Theologie, München 1994, bes. 101–109, s. auch im Register „Gottesnamen“, „Attribute“, „Wirkattribute“.

<sup>18</sup> Vgl. zum Folgenden auch Hans Zirker, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 91–97.



wird nicht bloß von Gott gesandt, sondern in dessen Handeln einbezogen; die Gläubigen dürfen sagen: „Gott wird uns von seiner Güte geben – und sein Gesandter.“ (9,59) Nicht gemeint sein kann hier, dass jeder der beiden Akteure von seiner je ganz anderen Güte gibt, sondern beide, Gott und Mohammed, teilen die eine Güte Gottes mit. Der Gesandte ist Gott in dessen Wirken beigesellt. Die Stellen, an denen der Koran derart „*Gott und ...*“ sagt, sind äußerst zahlreich, vor allem im Blick auf Mohammed (mehr als 80). Wie dieser im Auftrag Gottes den Koran vorträgt und seine Gemeinschaft leitet, so repräsentiert er auch die Autorität Gottes: „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott.“ (4,80) Im syntaktischen Gefüge dieses Satzes steht der Prophet parallel zu Gott; und offensichtlich soll er in der sozialen Realität für ihn stehen. Die Beziehungen Gottes zu den Menschen und der Menschen zu ihm werden realisiert in Beziehungen der Menschen untereinander.<sup>19</sup>

Dies wird im Koran auch dort deutlich, wo dieselben Verben, die das Wirken Gottes bezeichnen, gleicherweise für das Wirken des Propheten gebraucht werden. Wie Gott droht: „Wir warnen euch vor der nahen Strafe“ (78,40), so fordert er von Mohammed: „Steh auf und warne!“ (74,2) In derselben Sure, in der den Gläubigen zugesagt wird: „Ihr Herr verkündet ihnen freudige Botschaft“ (9,21), erhält der Prophet den Auftrag: „Verkünde den Gläubigen freudige Botschaft!“ (V. 112) Mohammed ist also keinesfalls, wie man gelegentlich sagt, nur Gottes „Sprachrohr“, gleichsam technisches Instrument seiner Offenbarung; vielmehr sind beide, Gott und der Prophet, Subjekt ein und derselben Handlung. Freilich zeigt sich bei den gewählten Beispielen als bezeichnender Unterschied, dass die Verkündigung Gott im Aussagesatz zukommt: Er ist das eigentliche Subjekt, das Prinzip der Handlung. Mohammeds Verkündigung dagegen steht im Imperativ: Er wird von Gott in die Handlung hineingefordert.

So kann der Koran, Gottes Wort an die Menschen, zugleich als das Wort dessen bezeichnet werden, der es vermittelt: „Das ist das Wort eines edlen Gesandten“ – sei dies Gottes Engel (81,19) oder Prophet (69,40). Die Gesandten vergegenwärtigen in ihrer Rede Gottes Wort, und umgekehrt nimmt Gottes Wort hörbare Gestalt an in der Rede der Gesandten. In der 48. Sure schließt der Koran Gott und Mohammed so eng zusammen, dass nicht mehr eindeutig auszumachen ist, wer im Einzelnen gemeint ist: Der Prophet wird den Menschen geschickt, „damit ihr an *Gott und seinen Gesandten* glaubt, *ihm* beisteht, *ihn* ehrt und *ihn* preist morgens und abends“ (V. 9). Die Übersetzer und Kommentatoren sind sich hier reichlich unsicher, ob die Menschen aufgefordert sind, Gott „beizustehen“ oder nicht doch besser Mohammed; ob sie Mohammed „ehren“ sollen oder nicht doch besser Gott; der Lobpreis „morgens und abends“ freilich gebührt unzweifelhaft ihm. Der Koran selbst geht über diese Fragen hinweg, indem er Mohammed zusichert: „Die dir Treue geloben, geloben Gott Treue.

<sup>19</sup> Christoph Theobald, „Gott ist Beziehung“. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität, in: Concilium 37, 2001, 34–45.

Gottes Hand ist auf ihrer Hand.“ (V. 10) Das Verhältnis der Menschen zu dem Gesandten wird hier mit ihrem Verhältnis zu Gott identifiziert. In der Konsequenz dieser Sicht ist schließlich alles, was die Menschen Gott verdanken, auch dem zu verdanken, der ihn repräsentiert: „Gott hat sie reich gemacht hat – und sein Gesandter – aus seiner Gabenfülle.“ (9,74)

Von diesem Vermittlungsdenken her ist auch die Aussage des Koran zu verstehen, dass „Christus Jesus, der Sohn Marias“, nicht nur „Gottes Gesandter“ ist, sondern auch „sein Wort, das er Maria übergab, und Geist von ihm“ (4,171). Einerseits wäre es gewiss verfehlt, in diese Ausdrücke die Bedeutungen der christlichen Dogmatik einzutragen.<sup>20</sup> Zwar spricht der Koran so nur von Jesus; doch erkennt er ihm damit unter den übrigen Gesandten Gottes keinerlei Vorrang zu. Dennoch ist andererseits der Gleichklang mit der christlichen Sprache auch nicht grundlos und die Nähe zu ihr bedenkenswert. Das Wort ist im Koran das zentrale Medium für Gottes Zuwendung zu den Menschen. In ihm gibt er nicht nur seine Weisungen, Mahnungen und Verheißungen kund, sondern bezeugt dabei auch sich selbst, macht sich hörbar. Das Wort nimmt von Gott seinen Ausgang, wird von ihm geäußert und geht seinen Weg bis hin zur akustischen und schriftlichen Äußerlichkeit. Indem der Koran auch einen Gesandten derart als „*Wort*“ Gottes bezeichnet, lässt er ihn besonders markant an dieser Vermittlung teilhaben. In diesem Sinn ist auch der „*Geist*“ ein funktionales Element der Kommunikation Gottes mit den Menschen. In der 97. Sure, die die Offenbarung des Koran rühmt, heißt es von der „Nacht der Bestimmung: „Die Engel und der Geist kommen in ihr herab mit der Erlaubnis ihres Herrn“ (97,4; vgl. 16,2). Nach islamischem Verständnis ist der Geist hier (im Anschluss an 2,97 und 26,192) mit dem Engel Gabriel gleichzusetzen. Dagegen wird an anderer Stelle jede genaue Identifizierung abgewiesen: „Sie fragen dich nach dem Geist. Sag: ‚Der Geist gehört zur Verfügung meines Herrn. Euch ist vom Wissen nur wenig gegeben.‘“ (17,85) Gottes „Verfügung“ ist im Koran „das Medium, durch welches er die Schöpfung lenkt“<sup>21</sup>, allein von ihm ausgehend, ganz ihm zugehörig, aber der Welt überstellt. Zu dieser Vermittlung gehört also „der Geist der Heiligkeit“ (man könnte auch übersetzen „der heilige Geist“), mit dem Gott Jesus „stärkt“ (vgl. 2,87.253; 5,110) und durch den er den Koran „hinabsendet“ (16,102). In diesem Kontext wäre es verfehlt zu fragen, welches „Sein“ letztlich diesem „Geist“ zukomme, das Sein Gottes, der doch der einzig „Heilige“ ist, oder das der Geschöpfe.

Innerhalb der islamischen Theologie brach der Streit über eine solche alternative Zuschreibung allerdings äußerst heftig aus im Blick auf den Koran: Soll er als „geschaffen“ gelten, da er doch von Gott „gemacht“ ist (43,3), gar mit menschlicher Stimme vorgetragen und mit manuellem Geschick als Buch gefertigt wird, oder als

<sup>20</sup> Mit auffälligem Pathos prangert *T. Nagel*, *Geschichte* (s. Anm. 17), 11, dies als „Eifer der Religionspädagogen“ an, als „unerträglichen Unernst“, ihm ein „Greuel“.

<sup>21</sup> Ebd. 26.

„ungeschaffen“, da er doch wirklich „Gottes Wort“ ist (9,6)?<sup>22</sup> Überwiegend fand schließlich die Lehre Zustimmung, dass der Koran als geschichtliche Rede Mohammeds, als in der Gemeinde rezitierter Text, als literarisch vergegenständlichtes Buch geschaffen sei, in seiner Herkunft von Gott aber, als Vergegenwärtigung der prä-existenten „Mutter der Schrift“ (3,7; 13,39; 43,4), ungeschaffen. Der Glaubensstreit erinnert deutlich an die christologischen Auseinandersetzungen der frühen Kirchengeschichte über das rechte Verständnis Jesu: ob er göttlicher oder menschlicher „Natur“ sei oder – wie die konziliaren Lehrentscheidungen befanden – in sich „zwei Naturen“ vereine, die göttliche und die menschliche. Zwar führt die islamische Theologie anders als die christliche nicht zur Entfaltung eines trinitarischen Gedankens – dies ist auch nicht der springende Punkt –, aber zur Annahme einer repräsentativen Identität von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit: Gott vermittelt sich ins irdische Wort.

Aber auch der Koran reicht allein noch nicht aus, das Wort Gottes bedeutungsvoll, dauerhaft und sozial tragfähig zu vergegenwärtigen. Ein bloßer Text ist prinzipiell für sich selbst noch nicht genügend bestimmt, um über die Vielzahl seiner möglichen Lesarten hinauszukommen. Er ist immer auf die Leser angewiesen, die nach ihrem Verständnis das Gemeinte realisieren. Dies begründet die Rolle der Tradition. Für den Islam bekundet sie sich (als „*Sunna*“) in tausenden Hadithen<sup>23</sup>, von Mohammed her in vielen Ketten von Tradenten überliefert, von Gelehrten kritisch geprüft<sup>24</sup>, um die „gesunden“, „guten“ von den „schwachen“, gar „erfundenen“ zu scheiden. Dies besagt aber, dass die untrügliche Wahrheit und bleibende Geltung von Gottes Wort sich letztlich nicht anders vergegenwärtigt als in der hörenden und lesenden Gemeinschaft, unablösbar von menschlichem Bemühen. Obwohl Gott sich im Koran sogar dessen Interpretation zuspricht (75, 18: „Uns kommt es zu, ihn zu erläutern“), besagt ein Mohammed zugeschriebener hermeneutischer Grundsatz pointiert: „Die *Sunna* richtet über den Koran, nicht der Koran über die *Sunna*.“<sup>25</sup> Aber auch Überlieferungen und Gelehrtenurteile gewinnen ihren normativen Charakter wiederum erst über die Rezeption in der Gemeinschaft. Ohne sie findet Gottes Offenbarung nicht statt. Überzeugt, dass in menschlicher Vermittlung dennoch unverbrüchlich Gott vernommen

---

<sup>22</sup> Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, Berlin 1997, 179–227 u. 625–630; W. M. Watt / M. Marmura, *Islam*, 182f, 248–250 u. 277–283.

<sup>23</sup> Vgl. R. M. Speight, *The Function of Ḥadīth as Commentary on the Qurʾān, as seen in the Six Authoritative Collections*, in: Andrew Rippin (Hg.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān*, Oxford 1988, 63–81; Hans Zirker, *Christentum und Islam*, Düsseldorf 1989, 93–104: Die Rolle der Überlieferung.

<sup>24</sup> Vgl. H. Zirker, *Christentum und Islam* (s. Anm. 23), 104–120: Die Autorität nachgeordneter Instanzen.

<sup>25</sup> Belegt bei Arent Jan Wensinck u.a., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Bd. 5, Leiden 1965, 418. Vgl. William A. Graham, *Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht*, in: Alma Giese / Johann Christoph Bürgel (Hg.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*, Frankfurt a. M. 1994, 209–226, hier 214.

wird, spricht der christliche Glaube von der wirkmächtigen Gegenwart des „Heiligen Geistes“.

Unverkennbar besteht bei solchem Offenbarungsverständnis – auch wenn islamische Theologie um der strengen Wahrung des monotheistischen Glaubens willen dies kaum reflektiert – eine „Differenz zwischen Gott selbst und Gott in seinem Offenbarsein“<sup>26</sup>. Ein konsequenter Monotheismus müsste dies als Problem erkennen. Wie man den transzendenten Gott mit Offenbarung zusammendenken, wie man den Koran als Gottes Wort nehmen kann, ohne Gott wesenhaft in kommunikativer Beziehung zu sehen, bleibt für die islamische Theologie ein Dilemma.<sup>27</sup> Es ist nicht die Aufgabe der Christen, dessen Auflösung anzumahnen; aber wer es erkennt, wird für die christliche Trinitätstheologie etwas mehr Verständnis aufbringen können, als dies auf islamischer und jüdischer Seite im Allgemeinen der Fall ist.

#### 4. Die beharrlichen Differenzen

Wenn man das Gemeinsame deutlicher und in größerem Maß wahrnimmt, müssen die Gegensätze nicht schwinden; oft kommen sie dann nur umso schärfer und differenzierter zum Vorschein. Dies ist beim Thema Trinität der Fall. Einerseits kann hier die christliche Theologie die islamische ein kräftiges Stück näher an ihrer Seite sehen, als diese es gewöhnlich einzuräumen geneigt ist, und Ähnliches gilt wiederum auch im Blick auf den jüdischen Glauben. Andererseits werden dabei vor allem zwei Punkte sichtbar, an denen das Christentum schwerwiegenden Einspruch erfährt:

1. Nach christlichem Glauben ist die Offenbarungsgeschichte derart auf Jesus Christus hin ausgerichtet und in ihm erfüllt, dass alle übrigen Vermittlungen von Gottes Wort untergeordnete Bedeutung erhalten und ihnen kaum ein Eigenwert bleibt. Der eine Mensch Jesus repräsentiert Gottes Hinwendung zu den Menschen in einer Weise, die nicht mehr ihresgleichen hat. Er nimmt einen Status ein, der ihn von allen anderen Gesandten abhebt und von den Menschen insgesamt wesentlich unterscheidet. Alle Menschen, gleich welcher Zeiten und Völker, sind in ihrem Heil von ihm abhängig. Dass Jesus im christlichen Glauben schließlich den Platz „zur Rechten Gottes“ zugesprochen bekommt, gar selbst als „Gott“ angesprochen wird, ist dann nur die äußerste Folge dieser Konzentration aller Offenbarung Gottes auf ihn. Dem setzt der Islam das Wort des Koran über Gottes Gesandten entgegen: „Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied.“ (2,136; 3,84) Der Protest gegen den Trinitätsglauben hat also seinen hauptsächlichen Grund in der christlichen Aussonderung Jesu.

2. Um die unüberbietbare Bedeutung dieses einen Menschen im Rahmen des monotheistischen Glaubens zu formulieren – um sowohl eine Zwei-Götter-Lehre als auch eine undifferenzierte Vergöttlichung Jesu zu vermeiden –, sah sich das Chris-

<sup>26</sup> Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 42 (–44).

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 136f zum „Verhältnis von Gott und Koran“.

tentum zu geistigen Anstrengungen gedrängt, die Gott zum Gegenstand höchst subtiler Auseinandersetzungen machten und den Glauben mit schwierigen begrifflichen Unterscheidungen belasteten, wie sie den biblischen Traditionen fremd sind. Die nachteiligen Konsequenzen reichen über die unmittelbaren dogmatischen und politischen Zerwürfnisse der Kirchengeschichte hinaus: Im einfachen Verständnis gläubiger Christen drängt sich die Gefahr, mehrere Götter zu verehren oder in Jesus schlechthin „Gott“ zu sehen, trotz aller dogmatischer und katechetischer Absicherungen immer wieder auf. Zudem tut sich die kirchlich-orthodoxe Lehre dort, wo sie nicht durch soziale Bindungen gehalten wird, schwer, wenigstens etwas aufgeschlossene Beachtung zu finden. Dies zeigt sich ebenso in der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen, besonders mit Judentum und Islam, wie unter kirchendistanzierten Bedingungen innerhalb des Christentums selbst.<sup>28</sup>

Es ist gegenwärtig nicht absehbar, wie eine interreligiöse Verständigung über diese zwei Momente des christlichen Glaubens auch nur einige Schritte weiterkommen sollte. Umso wichtiger ist es, dass diese Belastungen im christlichen Selbstverständnis ernsthaft wahrgenommen und nicht zu schnell mit der harmonisierenden Rede von den drei „abrahamischen Religionen“ überspielt werden.<sup>29</sup> Die „pluralistische Religionstheologie“ unserer Tage sucht eine Lösung, indem sie allen großen Religionen trotz ihrer Unterschiede und gegenseitigen Widersprüche ebenbürtigen Rang und gleiche Geltung zuerkennt.<sup>30</sup> Ob aber diese radikale Neubewertung der nichtchristlichen Religionen theologisch verantwortet werden kann oder ob sich christliche Theologie dabei nicht übernimmt, ist heftig umstritten. Die kirchlichen Lehrtraditionen aller Konfessionen stehen dem entgegen. Bescheidenere Erwägungen sind der Sache vielleicht angemessener.<sup>31</sup> Jedenfalls schließt die zentrale Bedeutung des trinitarischen Dogmas für den christlichen Glauben nicht aus, dass auch seine kommunikativen Grenzen, seine ambivalente Entstehungs- und Durchsetzungsgeschichte und schließlich die notwendige Unzulänglichkeit aller Rede von Gott mitbedacht werden.

---

<sup>28</sup> Vgl. die symptomatische Reaktion von Studierenden der Theologie auf die Frage eines Muslim nach ihrem Verständnis von Trinität: „Ach, vergiß es. Die verstehen wir auch nicht.“ (nach: *Theo Sundermeier*, Konkurrenz und Differenz. Zum Verständnis von Mission und Dialog am Beispiel des christlich-islamischen Gesprächs, in: *Rudolf Weth* (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen 1999, 1–16, hier 4.

<sup>29</sup> Vgl. *Hans Zirker*, „Gott aus der Sicht der abrahami(ti)schen Religionen“, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1 (2001), 747–752; *ders.* Anmerkungen zum »Dialog der abrahamischen Religionen«, in: *Moslemische Revue* 22 (77), 2001, H. 3, 130–142; online zugänglich über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11589>.

<sup>30</sup> Vgl. beispielsweise *Reinhold Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990; *ders.* (Hg.), Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991; *John Hick*, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: *R. Bernhardt*, Horizontüberschreitung, 60–80; *Perry Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen, München 1997, 237–582; *Raymund Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg 1996.

<sup>31</sup> Vgl. *Michael Bongardt*, Die unterschiedene Bescheidenheit als christliche Dialogposition, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4, 2000, 163–166 (im Rahmen der religionstheologischen Diskussionen des ganzen Heftes).

Dogma, Theologie und Glaubenssprache insgesamt können der transzendenten Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen, prinzipiell nicht gerecht werden, aber auch nicht der Fülle menschlicher Erfahrungen und religiöser Kulturen. Unter beiderlei Hinsicht kann das trinitarische Bekenntnis immer nur relative Bedeutung haben. Das Dogma ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst des Glaubens an den kommunikativen Gott, zu dem sich auf ihre Weise auch Juden und Muslime bekennen.