

Das Fiktionale der Religion in interreligiöser Sicht*

Hans Zirker

Dass Religionen Produkte menschlicher Vorstellungskraft seien, phantastische Projektionen irdischer Realitäten, trostvolle Kompositionen in leidvoller Welt, sind altbekannte kritische Einwände. Es liegt nahe, dass die Abwehrreaktionen demgegenüber vor allem auf Realität und Erfahrung bestehen. Doch dies hat angesichts des Charakters der fundamentalen religiösen Dokumente seine Grenzen. Also räumt man gerne ein, dass nicht alles „wörtlich“ zu verstehen sei, „vieles „nur bildlich“, nach unserer „Denkweise“. Aber das so Gesagte erscheint dann wie ein Gewand um das „eigentlich Gemeinte“, bloß äußerliches Ausdrucksmittel. Der Gedanke, dass das Fiktive – das Erdachte und Vorgestellte – bis in die Mitte des religiösen Glaubens reichen und dessen Wesen mit ausmachen könnte, wirkt beunruhigend. Dem soll hier nachgegangen werden, auch im Interesse interreligiöser Verständigung. Diese beginnt nicht erst damit, dass sich Angehörige verschiedener Religionen gemeinsam an einen Tisch setzen, gar bei einer institutionellen Veranstaltung, sondern schon in unserem je eigenen Denken. Um der gegenwärtigen Dringlichkeit willen sei der Islam ins Gespräch genommen, neben den biblischen Zeugnissen der Koran.

Realität und Fiktion – unscharfe Grenzen

Im ersten Anschein heben sich die Begriffe „real“ und „fiktiv“ deutlich voneinander ab. „Realität“, so mag man sich, um allen lästigen Problematisierungen zu entgehen, tautologisch sagen, meint eben das, was wirklich ist, „fiktiv“ demgegenüber all das, was wir uns selbst ausdenken (und „fiktional“ dessen literarisch oder in schlichter Rede, filmisch oder sonst wie gestaltete Repräsentationen). Doch zeigen sich die beiden Bereiche, sobald man ihrem Verhältnis genauer nachzugehen versucht, kräftig ineinander verheddert.¹

Einerseits ist das, was wir als unsere Wirklichkeit nehmen, immer schon von uns miterstellt: Wir nehmen wahr und wählen aus, schaffen Verbindungen und ziehen Grenzen, heben das eine hervor und übersehen das andere oder schieben es gar abfällig beiseite – wir komponieren. Gewiss sind uns dabei Schranken gesetzt, von außen durch das, woran wir mit unseren Sinnen stoßen, und von innen durch unausweichliche Einsichten. Dennoch sind wir in solchem Maß am Aufbau unserer Realität beteiligt, dass in dieser Hinsicht philosophische Positionen und Strömungen aufkommen konnten, die unseren Bezug auf Realität

* Erweiterte Fassung von: Stimmen der Zeit, Jg. 139, Bd. 232, 2014, 14–24.

¹ Zur literaturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Vielschichtigkeit der Sache vgl. etwa das Spektrum der Beiträge in: Dieter Henrich / Wolfgang Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven, München 2007, zur Begriffsklärung und thematischen Übersicht in bibeltheologischem Interesse Ilse Müller, Fiktion, in: WiBiLex www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18377; zu Grundlinien der „Ausgrenzung des Fiktiven“ Hans Zirker, Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung, Düsseldorf 1979 (online: duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11684), 94–101.

überhaupt infrage stellen oder ausdrücklich bestreiten und dementsprechend als „fiktionalistisch“ verbucht werden.

Überpointiert behauptete etwa Nietzsche: „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.“² Erkennen ist für ihn immer zugleich Erdichten, das für uns Wirkliche „immer nur eine Simplifikation zu praktischen Zwecken“³. Sind derart extreme Thesen auch nur Problem-signale, so steckt in ihnen doch ein plausibler Kern. In trefflicher Formulierung verweist Hans Blumenberg auf die subjektive Verfassung unserer Realität: „Die Verbindung des Possessivpronomens mit dem Ausdruck Wirklichkeit ist für diesen Begriff charakteristisch.“⁴ Freilich ist diese Subjektivität sozial verankert; unsere Wirklichkeit ist immer auch „gesellschaftliche Konstruktion“⁵.

Andererseits ist all das, was wir unbefangen als fiktiv erkennen, stets aufgebaut aus Elementen unserer Welt. Daraus gewinnt es – vom Märchen bis zur Utopie – seine mögliche Kraft, uns so anzusprechen, dass wir merken: „Das sind wir“, oder: „Das gilt uns“. Nicht alles freilich berührt uns gleichermaßen ernst. Erfahren wir bei einigem uns und unsere Welt betroffen, so erscheint uns anderes nur leichthin gesagt, kann uns belanglos sein bis hin zur Banalität. Wiederum anderes aber drängt uns vielleicht, selbst erst darüber zu befinden, was es uns bedeuten könnte, welche Horizonte es uns eröffnet, welche Orientierungen es uns vermittelt, welche Dimensionen unseres Lebens es ahnen lässt und auf welche Möglichkeiten es uns verweist. So werden wir als Hörer und Leser dessen, was uns gesagt wird, mit ins Spiel gezogen. Deshalb kann es nie genügen, das Fiktionale rein literaturimmanent zu bestimmen; es bleibt immer auf das bezogen, was uns trotz aller Unschärfen davon abgehoben als Realität gilt, indem es unserem Zugriff vorausliegt.

Missachtung und Wertschätzung des Fiktionalen

Nach allgemein verbreiteter Annahme sind die biblischen Überlieferungen vor allem in zweierlei Hinsicht für unser neuzeitliches Denken problematisch geworden. Zum einen haben sie durch historisch-kritische Erkenntnisse an Vertrauen verloren. Vermeintliche Autoren heiliger Schriften verschwanden in der Anonymität unabsehbarer Traditionsstränge oder hinter der Fiktion ihrer Pseudonyme; Akteure, die man für geschichtlich gehalten hatte, blieben nur noch als literarische Figuren greifbar; aus Berichten wurden Legenden; aus stabilen Bezeugungen gläubige Poesie. Gab es je Abraham und Mose, den Auszug der zwölf Stämme Israels aus Ägypten, „am dritten Tag“ die Entdeckung des leeren Grabes? Wie verhält sich der „Christus des Glaubens“ zum „historischen Jesus“? Bei diesen und ähnlichen

² Friedrich Nietzsche, Nachlaß, Werke in drei Bänden. hg. von Karl Schlechta, Bd. 3, München 1966, 903.

³ Ebd. 547.

⁴ Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Hans Robert Jauss (Hg.), Nachahmung und Illusion, München ²1991, 9–27, hier 13.

⁵ Vgl. die klassische Studie von Peter L. Berger / Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality, A Treaty of the Sociology of Knowledge, New York 1966 (dt. Frankfurt ²⁴2012).

Fragen konnte die sorgfältige Erforschung der Quellen zu differenzierteren Einsichten kommen als die radikale Kritik; doch die Situation grundlegend verändern konnte sie nicht mehr.

Hinzu kam zum anderen der gewaltige Umbruch unseres Weltbildes durch naturwissenschaftlicher Erkenntnisse: Die kosmischen Räume, Zeiten und Ereignisse ließen die Welt nicht mehr als gerade dem Menschen zugedacht erscheinen; die Vorstellung des evolutionären Zusammenspiels von Zufall und Auswahl trat dem Glauben an eine planvoll entworfene und zielgerichtete Schöpfung entgegen; die umfassende Geltung der Naturgesetze machte die Bezeugungen offenbarungsmächtiger Wunder unglaublich. Für viele unter uns erübrigen sich die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen bestimmter biblischer Themen und Texte, etwa der Zeugnisse von Jesu Herkunft ohne menschlichen Vater, schon deshalb, weil sie in naturwissenschaftlicher Sicht gar zu exzentrisch sind.

Unter dem Eindruck dieser Kritik aus doppelter Stoßrichtung wird leicht übersehen, in welcher Hinsicht und in welchem Ausmaß die fiktionalen Züge von Religion schon unter deren eigenen Voraussetzungen wahrgenommen und bedacht werden. Sich dies bewusst zu machen, ist nicht nur aus apologetischen Interessen erheblich, sondern in erster Linie um des religiösen Selbstverständnisses willen. Das poetische Bekenntnis zu dem, was „man erfinden muß, um der Wahrheit willen“⁶, sollte auch bei der Selbstverantwortung des religiösen Glaubens zu denken geben. So wichtig seine Bewährung in den Erfordernissen unserer Lebenswelt ist, so notwendig ist es aber auch, die Bedeutung dessen zu erkennen, was über das fraglos Reale hinausgeht. Eben dieser Überstieg erweist sich als ein wesentliches Moment von Religion. Ohne ihn verlöre sie sich selbst.

Einzigartig achtsam befasst sich mit der Fiktionalität von Religion Thomas Mann in seinem Romanwerk „Joseph und seine Brüder“⁷, in dem er ergründet, „Wie Abraham Gott entdeckte“⁸, „ihn erschaut und hervorgedacht“ hat⁹, fortwirkend in Jakobs „Arbeit am Göttlichen“¹⁰ und Josephs „Gottessorge“¹¹. Trotz aller ironischen Brechungen, der charakteristisch gezielten Sprache und der gelegentlich parodistischen Züge ist diese gewaltige Fiktion über Fiktion von großer theologischer Bedeutung.

⁶ Christa Wolf, Nachdenken über Christa T., Berlin / Weimar 1975, 29.

⁷ Veröffentlicht zwischen 1933 und 1943; zitiert nach der vierbändigen Taschenbuchausgabe. Frankfurt a. M. 1991. Zur kultur- und religionstheoretischen Würdigung des Werks in seinem Zusammenschluss von urbildlichem Gedächtnis, geschichtlichen Konkretionen und zukunftsweisenden Horizonten vgl. Jan Assmann, Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen, München 2006 (zentral 32–36: Fiktion und Fest, aber auch 50–53: Schrift und Selbst); Hermann Kurzke, Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Joseph-Roman, Frankfurt a. M. 1993 (zentral 24 f. Mythos und Zeit, 25 f. Mythos und Fortschritt).

⁸ Überschrift des zweiten Kapitels in: 2. Roman, 2. Hauptstück = Bd. 2, 40–50.

⁹ Ebd. 44.

¹⁰ Bd. 1, 379 (in: 1. Roman, 7. Hauptstück, 6. Kap).

¹¹ Bd. 3, 230 (in: 3. Roman, 4. Hauptstück, 7. Kap).

Drei Arten religiöser Fiktionalität

Das Fiktionale in den Äußerungen religiösen Glaubens ist uneinheitlich. Drei Arten zeichnen vorherrschend seine Texte aus, oft miteinander vermischt, doch deutlich zu unterscheiden, mit je eigenem Charakter und eigenen Funktionen. Dabei liegen sie nicht gleichermaßen offen zutage und sind nicht im selben Maß erörterungsbedürftig. Die ersten beiden erschließen sich leichter und seien im Folgenden entsprechend kürzer betrachtet; religiös irritierend und theologisch kontrovers, dabei aber auch besonders aufschlussreich ist die dritte.

Erstens finden wir in den religiösen Überlieferungen die unmittelbar fiktionale Rede, augenscheinlich poetische oder rhetorische Inszenierung. So besingen im Hohelied des Alten Testaments zwei junge Menschen ihre Liebe zueinander, denen über ihre weibliche und männliche Rolle hinaus keine Identität zukommt. Dass diese Schrift schon in früher Zeit bildhaft auf das Verhältnis von Gott und seinem Volk Israel oder von Christus und seiner Kirche bezogen wurde, unterstreicht ihren deutungsoffenen Charakter. In gleicher Weise fiktionale Gebilde sind die vielfältigen biblischen Gleichnisse, in Jesu Verkündigung wiederholt formelhaft eröffnet: „Mit dem Himmelreich ist es, wie wenn ... / wie mit ...“ (etwa Mt 13,24). Solche Rede kennt auch der Koran:

„Die ihr Vermögen spenden, dabei nach Gottes Wohlgefallen trachten und ihre Seele festigen, sind mit einem Garten auf einem Hügel zu vergleichen: Es trifft ihn ein Regenguss, da bringt er seine Frucht doppelt, und wenn ihn kein Regenguss trifft, dann Tau.“ (2,265).

Die Werke der Ungläubigen dagegen sind

„wie Finsternisse in tiefem Meer, das Wogen bedecken, darüber Wogen, darüber Gewölk. Finsternisse über Finsternissen. Wenn einer die Hand ausstreckt, sieht er sie kaum.“ (24,40).

Gelegentlich bezieht sich der Koran sogar ausdrücklich auf die Bibel; von den Gläubigen sagt er:

„In der Tora und im Evangelium werden sie so verglichen: Sie sind wie Getreide, das seine Triebe hervorbringt und stärker werden lässt, das dann dick wird und auf den Halmen steht, zum Gefallen derer, die ausgesät haben.“ (48,29).¹²

Ihre Funktion hat solche Fiktionalität nicht nur in der Veranschaulichung dessen, was gesagt werden soll, nicht nur in der ästhetischen Gestaltung und paränetischen Eindringlichkeit der Rede, sondern auch im Verweis darauf, dass die angesprochene Realität über vordergründig beschreibbare Fakten hinausgeht.

¹² Vgl. *Daniel Beaumont*, Simile, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 5 (2006), 13–18; *Hans Zirker*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Düsseldorf 2012, 43–49: Gleichnis, Vergleich und Beispiel (s. online: duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=14882). – Zum zitierten Koranvers 48,29 vgl. Mt 13,3–9; Mk 4,3–9; Lk 8,5–8.

Die zweite Art des Fiktionalen ergibt sich aus der Menge dessen, was die Überlieferungen an historisch Unsicherem oder sicher Unhistorischem enthalten. Eine eindeutige Grenze zwischen dem einen und dem anderen lässt sich nicht ziehen und der Umfang des gesamten Bestandes nicht allgemeingültig festlegen. Das stärkt die Rolle derer, die diese religiösen Äußerungen aufnehmen und sich mit ihnen befassen: zunächst, unmittelbar betroffen, die Gläubigen und ihre Gemeinschaften, dann, in distanzierter Kompetenz, die Wissenschaftler, schließlich alle, die sich in irgendeiner Weise an der Rezeption dieser Zeugnisse beteiligen. Sie stehen insgesamt vor der Frage: Als was können wir dieses und jenes Stück nehmen? In einigen Fällen drängt sich die Antwort – zugunsten oder gegen die Historizität – allgemein auf, in anderen bleibt sie strittig, teils aus Mangel zuverlässiger Quellen, teils aufgrund von Glaubensüberzeugungen, auch gläubiger Empfindlichkeit.

Dass die Erzählung vom Turmbau zu Babel eine fiktionale Geschichte ist, dürfte allgemein Zustimmung finden, auch wenn die archäologisch nachweisbaren Zikkurat Mesopotamiens zum narrativen Material gehören. Ganz anders dagegen sind die Rezeptionsbedingungen etwa bei den „Kindheitserzählungen“ zur Eröffnung des Matthäus- und Lukasevangeliums: Nicht nur unter wissenschaftlichen Voraussetzungen stellt sich hier „die mit vielerlei Problemen behaftete Frage nach ihrem Geschichtswert“¹³, sondern auch unter weltanschaulichen und dogmatischen. Dass in den Jesusgeschichten insgesamt „mit einem hohen Anteil von theologischer Konstruktion und dichterischer Phantasie“ zu rechnen ist¹⁴, muss zu denken geben. Wenn wir davon ausgehen, dass Jesus nie zu Fuß „über das Meer“ ging (Mt 14,25), nie so „die Winde und das Meer anherrschte, dass sie sich legten“ (Mt 8,26), dann reicht es nicht, exegetisch zu erkunden, woher die Geschichten ihre Motive bekommen haben und sie auf das hin zu interpretieren, was sie wohl „wirklich“ meinen mögen; wir stehen vielmehr vor der Aufgabe, sie lesen zu lernen, „als ob ...“: in ihrer „fiktionalen Realität“¹⁵. Dies aber verlangt, mit anderen Worten gesagt, die Fähigkeit zu einem „Leben in zwei Welten“¹⁶.

Freilich muss die Möglichkeit, sich derart affirmativ auf die Erzählungen einzulassen, nicht immer gegeben sein. Abgesehen von den religiösen Voraussetzungen ihrer Anerkennung, können ihnen im Einzelfall, etwa bei hohem Aggressionsgehalt, moralische Einwände entgegenstehen. Somit ist diese Lektüre stets experimentell und kritischen Bedenken zugänglich.

¹³ *Thomas Kaut*, Kindheitsgeschichte Jesu. I. Neues Testament, in: LThK³ 5, 1449f, hier 1450.

¹⁴ *Wolfhart Pannenberg*, Das Irreale des Glaubens, in: D. Henrich u. a. (s. Anm. 1), 17–34, hier 33.

¹⁵ Vgl. *Hans Zirker*, Jesus-Geschichten als phantastische Literatur, in: *Der Evangelische Erzieher* 35, 1983, 228–243 (online: duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11062).

¹⁶ Zwischentitel in: *Heinz-Günther Schöttler* (Hg.), „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006, 135: „Fiktionalität oder: Leben in zwei Welten“. Zu einer methodisch reflektierten Einübung vgl. ebd. 231–248: *Barbara Schmitz*, Wenn ein hörendes Herz spielt ... Bibliodrama als reziproker Prozess von (Text-)Lektüre und Erfahrung.

Auf eigene Weise bauen diejenigen Texte auf unsere Imaginationskraft, die uns vor Augen stellen, was noch nicht geschehen ist, wir aber in der Endzeit erwarten sollen. Bei dieser Blickrichtung erübrigen sich historische Rückfragen; doch mit welchem Realitätsgehalt die Erzählungen zu lesen sind, bleibt hier umso deutlicher offen, besonders sinnfällig bei den dramatischen Inszenierungen apokalyptischer Ereignisse.

Vor solch literarischen Entscheidungen steht nicht jede Religion gleicherweise. Bei den Erörterungen, was im Erzählten der realen Geschichte entspreche, zeigen sich deutlich glaubensspezifische Momente. Die Verhandlungen darüber können, wo es um biblische Überlieferungen geht, durch die Anerkennung der menschlichen Autorschaft im Allgemeinen einigermaßen entspannt sein. In amüsanten Distanz bezieht sich der Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs in seiner Einleitung (2 Makk 2,19–32) auf die Mühen der Geschichtsschreiber, denen er es überlässt, die Einzelheiten kritisch zu prüfen, da es ihm doch um anderes gehe, nämlich seinen Lesern nach ihren Bedürfnissen unterhaltsam Nützliches zu bieten. Er sieht sich werken wie ein Architekt, wie Maler und Dekorateure beim Hausbau, wie ein Koch beim Zubereiten eines köstlichen Mahls. Dies ist zwar innerhalb der biblischen Schriften eine einzelne und ungewöhnliche (zudem deuterokanonische) Stimme, die nicht den ernsthaften Ton anschlägt wie etwa der Verfasser des Lukasevangeliums, der sich denen anschließt, die sich sorgfältig und zuverlässig mühen, Berichtetes zu sammeln und zusammenzustellen (Lk 1,1–4). Aber auch dieser neutestamentliche Autor räumt damit ein, dass er literarisch komponiert. Die weiterreichende neuzeitliche Einsicht, dass grundsätzlich „auch die vermeintlich ‚wahre‘ Geschichte als eine erzählte und interpretierte Zeit stets von der Fiktion durchwirkt ist“¹⁷, kann sich hier leicht anschließen.

Für den Islam sind in solchem Zusammenhang vor allem zwei Eigenheiten bezeichnend: Zum einen bildet das, was er erzählt, nicht eine übergreifende Großerzählung, eine Heilsgeschichte, sondern besteht aus einer Vielzahl kleiner Stücke, die vor dem Koran schon im Umlauf waren und Mohammeds Hörern nur anspielend in Erinnerung gerufen werden mussten, etwa nach dem formelhaften Muster: „Ist nicht die Geschichte von denen, die früher ungläubig waren, zu euch gekommen?“ (64,5). Das Vergangene hat seinen Erinnerungswert um der Gegenwart willen, wird also durch und durch typologisch gesehen. Die Jetzigen sollen sich begreifen im Bild derer, die ihnen vorausgingen; auch zu diesen kamen Gottes Gesandte, und: „In der Erzählung über sie ist Lehre für die Verständigen.“ (12,111). Vor allem die Partien zu Abraham, Mose und deren Leuten sind in diesem paränetischen Sinn auf Mohammed und seine Zeitgenossen hin angelegt. Hier geht es also nicht um einmalig Geschehenes, sondern um das in gleicher Weise Wiederkehrende. In solcher Sicht könnte es grundsätzlich leichter fallen, das Erzählte in erster Linie als Beispiel wertzuschät-

¹⁷ Hansjörg Schmid / Bülent Ucar, Christen und Muslime als Leser heiliger Schriften. Zur Einführung, in: Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar (Hg.), „Nahe ist dir das Wort ...“. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 11–20, hier 16, mit Bezug auf Paul Ricœur.

zen und die Frage nach seiner geschichtlichen Realität zurückzustellen. Dem steht aber anderes entgegen.

Der Koran gilt in all seinen Stücken als Wort Gottes. Er ist es, der das Vergangene zu Gehör bringt, ins Bewusstsein ruft und verantwortet, sei es auch noch so bruchstückhaft angespielt. Also kommt dem Erzählten sein Wert auch nicht aus dem kontingenten Grund zu, dass es von alters her schon im Umlauf ist, sondern von der Verlässlichkeit Gottes. Freilich benennt der Koran einen Umstand, der Spielraum schaffen könnte, falls er gesucht würde. Im Blick auf seine vielfältigen Vergleiche, Gleichnisse und Bilder, von denen schon die Rede war und darüber hinaus gleich noch zu sprechen sein wird, schärft Gott in formelhaft wiederholten Variationen immer wieder ein: „Wir haben den Menschen in diesem Koran allerlei Vergleiche geprägt.“ (30,58). Ähnliches wird zwar nie in Bezug auf Überlieferungen früherer Begebenheiten gesagt – zwischen dem zu unterscheiden, was davon historisch und was fiktiv sein dürfte, liegt dem Koran noch völlig fern¹⁸ –, doch gibt sich Gott in ihm grundsätzlich als Erzähler auch von bloß vorgestellten vergangenen Ereignissen, wie etwa 18,32–44 mit der Geschichte von zwei Männern und ihren Gärten, von denen einer zur Strafe vernichtet wurde.

Nur vereinzelt und unter heftigen Widerständen werden bislang historisch-kritische Methoden und Maßstäbe, wie sie an biblischen Traditionen erarbeitet wurden, von muslimischen Gelehrten auch auf den Koran angewandt. Doch belegen verschiedene Ansätze, dass auch in dieser Hinsicht die kulturellen Grenzen durchlässig sind und Mentalitäten sich verändern.¹⁹

Eine dritte Art des Fiktionalen zeigt sich – für das religiöse Selbstverständnis fundamental und folgenschwer – bei der Rede von Gott. Nicht ob es Gott gibt, ist dabei das Problem, sondern, dem schon voraus, woher die Sprache, wenn sie sich auf ihn bezieht, überhaupt ihre Bedeutung gewinnen soll.

Gott und „Gott“

Dass Gott die Welt „erschaffen hat“, dass er „sich offenbart“, zu den Menschen „spricht“ und sie „führt“, dass er „barmherzig“ ist, aber auch „straft“ usw., gehört zu den Grundaussagen jüdischen, christlichen und muslimischen Glaubens. Wenn wir fragen, was dies bedeute, geraten wir an Erzählungen, in denen Gott so und so handelt, als ein Akteur neben anderen unserer Welt. Wie immer er dabei abgehoben sein mag – räumlich, zeitlich, im Maß seiner Fähigkeiten –, so handelt er dabei doch im Geflecht unserer sozialen Beziehungen, ist Teil einer Vielheit, von Begrenzungen betroffen.

¹⁸ Vgl. *Franz Rosenthal*, *History and the Qur’ān*, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. 2 (2002), 428–442, hier 428.

¹⁹ Vgl. – schon in der Begriffswahl des Titels – *Mustafa Öztürk*, *Über die Notwendigkeit und die Methoden der Entmythologisierung des Koran*, in: *Die Welt des Islams* 50, 2010, 278–299.

Dass uns diese konkreten Eigenschaften Gottes aber nicht genügen dürfen, dass er auch als der nicht Verfügbare, unsere Vorstellungen Übersteigende, der souverän Andere gedacht werden muss, legen da und dort die biblischen Überlieferungen selbst nahe. In der Erzählung von Moses Berufung stellt die Offenbarung von Gottes Namen (Ex 3,13 f) eigentlich eine Namensverweigerung dar, im bloßen Verweis: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde“ (so dass man, von hier aus gedeutet, das Tetragramm „Jhwh“ auch nicht, wie es seit alters geschieht, als „der Herr“ übersetzen dürfte). Dass Gott sich derart dem benennenden Zugriff entzieht, wird uns aber in einem Zusammenhang gesagt, in dem er doch Subjekt ist neben Subjekten, grammatisch auch Objekt neben Objekten. Unmittelbar vor der sich verbergend-offenbarenden Selbstbenennung hat Gott sich Mose vorgestellt als „der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Jakobs und der Gott Isaaks“ (V. 6)²⁰, der nicht nur von diesen Vätern angerufen wurde, sondern in deren Szenen auftrat –

„Und ER (Jhwh) erschien ihm, Abraham, bei den Terebinthen von Mamre, als dieser zur Mittagshitze am Zelteingang saß.“ (Gen 18,1).

Freilich können wir derartige Erzählungen leicht von uns abhalten, sie auf entlegene Vorstellungen zurückführen, dabei auch die einen Geschichten auf sich beruhen lassen, um uns anderen zuzuwenden, mit denen wir besser zurechtkommen. Dennoch bleibt uns das Dilemma: Entweder wir belassen Gott in der Sprache unserer Welt, unserer Beziehungen und unserer Aktionen, oder unsere Rede von ihm wird bedeutungslos. Auch wenn wir uns, von den Erzählungen Abstand nehmend, auf knappe Aussagen des Vertrauens beschränken (dass er „da ist“ und „uns hilft“), auf ganz unmythisch ansprechende Metaphern (dass er „uns in seinen Händen hält“), stets leben diese Sätze von unserer Vorstellungskraft. Metaphern sind verdichtete Fiktionen. Wir können sagen, was wir mit ihnen verbinden, warum wir sie aufgreifen und – in diesem Sinn – was sie uns bedeuten, aber nicht, was sie von Gott jenseits dieser Fiktionen noch aussagen. Wir können uns zurückziehen auf die Zuschreibung ins Übermaß gesteigerter Attribute („allmächtig“, „allwissend“) oder in die Transzendenz verweisender Negationen („unendlich“, „unergründlich“) und bleiben auch dann noch unserem Fiktionsmaterial verhaftet. Als äußerste Möglichkeit haben wir den abgründigen Bezeichnungsverzicht – Gott als „das Geheimnis unseres Lebens“ –; doch diese Abstraktion kann nur sinnvoll sein, wenn wir sie im Zusammenhang der bildkräftigeren Sprache belassen oder sie wieder daran anschließen.

Haben wir Gott also grundsätzlich immer nur in einer von unseren Verhältnissen her gedachten und über diese hinaus entworfenen Bedeutung? Gott bedeutungsvoll nur im Rahmen unserer Texte? Gott nur als „Gott“? Genau dies behaupten mit ernstzunehmenden Argumenten Vertreter einer sprachanalytisch philosophischen Richtung in religionskritischer

²⁰ In V. 15 wird diese Identifikation wiederholt, nun aber bezeichnend erweitert: „Jhwh, der Gott eurer Väter, ...“. Das Frühere wird in den neuen Sinn integriert, der neue Sinn auf das Frühere zurückbezogen; die Namensverweigerung wird zur Treueformel.

Tendenz.²¹ Den damit im philosophischen Raum gegebenen Kontroversen braucht hier nicht nachgegangen zu werden. Gefragt sei vielmehr, wie und in welchem Sinn wir Entsprechendes auch unter religiösen Voraussetzungen verantworten können.

Prägnante und anregende Aussagen hierzu bietet uns in erster Linie der Koran. Wiederholt reflektiert er seinen eigenen Charakter, vor allem den seiner Rede von Gott. Dazu drängen ihn die ihn umgebenden polytheistischen und christlichen Sprachwelten, die Christen in ihrer dogmatischen Zerstrittenheit und im uneinigen Verbund mit den Juden. Dementsprechend erheblich sind seine sprachtheoretischen Anstöße für die interreligiöse Verständigung.

Der Streit mit den Polytheisten ist im Koran dadurch erhitzt, dass beide Fronten einander dasselbe vorwerfen: ihr Glaube sei phantastisch konstruiert.²² Auf der einen Seite höhnen die Widersacher Mohammeds:

„Das ist ein verlogener Zauberer, Macht er die Götter zu einem einzigen Gott?
Das ist eine wunderliche Sache. ... Das ist reine Erfindung.“ (38,4f.7).

Ihnen hält der Koran seinerseits entgegen (hier durch Josef angesichts der Götter Ägyptens):

„Sind getrennte Herren besser oder Gott, der Eine und Allbezwingende? Ihr dient außer ihm nur Namen, die ihr gebildet habt, ihr und eure Väter“ (12,39).

Dabei stellt der Koran ausdrücklich fest, dass sie solches „im Vergleich“ mit menschlichen Verhältnissen tun (43,17 in Bezug darauf, dass sie Gott Töchter zuschreiben).

Damit stehen nicht einfach Polytheismus und Monotheismus einander gegenüber, sondern unterschiedliche Grenzziehungen zwischen Realität und Fiktion. Für den Koran gibt es im Blick auf die rechte Rede von Gott (und damit auch für den rechten Kult) ein entscheidendes Kriterium:

„Nichts ist ihm gleich.“ (42,11) – „Nicht einer ist ihm gleich“ (112,4) – mit der sprachlichen Konsequenz:

„So prägt für Gott keine Vergleiche!“ (16,74).

Verständlicherweise ist in dieser Sicht der christliche Glaube, dass Jesus „Gottes Sohn“ sei, schon aus sprachlichen Gründen abwegig.

Aber der Koran selbst redet doch von Gott vielfach unbefangen anthropomorph: Gott „spricht“ und „sieht“, er „führt“ und „leitet irre“, er „schreibt auf“ und „rechnet ab“, er „erbarmt sich“ und „straft“, wie dies alles auch in biblischer Sprache gesagt sein kann und uns als menschliches Handeln vertraut ist. Dabei zeigt sich beim Koran freilich eine bezeichnende Grenze: Auf Gott die menschlichen Regungen zu übertragen, dass ihn eine eigene Tat „reue“ (wie Gen 6,6) oder dass er „eifersüchtig“ sei (wie Dtn 5,9), ginge für ihn schließ-

²¹ Vgl. *Hans Zirker*, Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott, in: *Rel.päd. Beiträge* 10/1982, 148–160 (online: duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11587).

²² Vgl. *H. Zirker*, *Der Koran* (s. Anm. 12), 136–140: Streit um Realität und Fiktion.

lich doch zu weit. Aber dass die fiktionale Entsprechung von Gott und Mensch im Koran bis zum Handgreiflichen gehen kann, belegt die kriegerische Erinnerung:

„Nicht du hast geworfen, als du geworfen hast, sondern Gott.“ (8,17),

Diese grundlegende Abhängigkeit der gottbezogenen Rede von menschlicher Realität setzt sich fort bei den Attributen, die Gott im Koran beigelegt werden. In einer ausführlichen Reihung heißt er

„der Allerbarmende und Barmherzige ... der König, der Heilige, der Friede, der Sicherheit Stiftende, der Gewissheit Gewährende, der Mächtige, der Gewaltsame und Stolze ... der Erschaffende und Gestaltende ... der Mächtige und Weise.“ (59,22–24).

All diese Bezeichnungen außer der Heilige stammen aus innerweltlichen Beziehungen. Im Kontrast zu den hoheitsvollen Namen heißt Gott an anderer Stelle auch nach schlicht umgänglicher Art „der beste Gastgeber“ (23,29).²³

Wenn dies so ist, wie steht es dann mit der Weisung, dass in Bezug auf Gott „keine Vergleiche“ gebildet werden dürfen? Die Antwort darauf gibt der Koran dort, wo er das poetischste Bild entwirft, im gewaltigen „*Lichtvers*“ (24,35). Unmittelbar nach der metaphernreich ausgreifenden Rede

„Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. ... Licht über Licht“

heißt es lehrhaft:

„Gott prägt den Menschen die Vergleiche.“

Der Koran sieht uns also von Gott her ermächtigt, in bestimmten Formen von ihm fiktional zu reden; er selbst führt uns in die angemessene Sprache ein. Wir haben sie nicht zu verantworten und könnten dies auch nicht. Das menschlich Gesagte soll nicht eigenmächtig Erdachtes sein.

Den Grundsatz, dass alle Benennungen Gottes, alle Aussagen über ihn und unser Verhältnis zu ihm nur als von ihm „geprägte“, von ihm uns zukommende sinnvoll sind, bekräftigt der Koran in eindringlichen Wiederholungen – und bleibt notwendigerweise gerade dabei wieder der fiktionalen Sprache verhaftet; denn das Prägen der sprachlichen Wendungen wie der Münzen ist uns verständlich aus menschlichem Tun.

Doch für die islamische Theologie war die Frage, wie man von Gott etwas aussagen könne, damit noch nicht erledigt; sie führte vielmehr zu heftigen Kontroversen. Das Spektrum der Positionen reichte von einem naiv anthropomorphen Realismus (der vom Koran verwehrt war und sich dementsprechend nicht durchsetzen konnte) über unzulängliche Ausdeutungen der Metaphern bis zu der Anweisung, dass man die Sprache gebrauchen solle, ohne ihren Gehalt zu bestimmen – „ohne ein Wie“ –, allein im pragmatischen Vertrauen, dass uns damit geholfen sei, uns Gott gegenüber angemessen zu verstehen und zu verhal-

²³ Vgl. insgesamt den Überblick bei *Gerhard Böwering*, God and his Attributes, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2 (2002), 316–331.

ten.²⁴ Diese hermeneutische Theorie folgt am konsequentesten den Ansätzen des Koran. Ein Frage bleibt dabei freilich bestehen: Wie soll der Bezug auf „Gott“, auf „ihn“ mit „er“ und „du“, unbetroffen realistisch bleiben, wenn seine ganze sprachliche Umgebung diesen Charakter verliert?

Die biblischen Schriften drängen nicht dermaßen nachdrücklich wie der Koran zu Reflexionen über die Sprache. Die von Deuterijosaja angeführte Götzenpolemik hatte vor allem die handwerklich gegossenen Bilder im Blick²⁵, und die Aussage, dass Gott „im unzugänglichen Licht wohnt“ und ihn „kein Mensch je gesehen hat“ (1 Tim 6,16), zieht keine Konsequenzen für die Sprache. Dies geschieht jedoch intensiv in der Theologiegeschichte. Als Grundsatz formulierte die Kirche 1215 auf dem 4. Laterankonzil: „... zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“²⁶. Theologische Lehren gingen darüber hinaus. Beispielhaft seien hier zwei repräsentative Stimmen wahrgenommen, nicht in ihrer zeitlichen Folge, sondern in ihrer hermeneutischen Verschärfung.

Bezeichnenderweise stellt *Nikolaus von Kues* in seiner „Sichtung des Korans“²⁷ (1460/61, ähnlich aber auch andernorts) fest, dass Gott als „Urgrund schlechthin, ... schlechthin unendlich und unbegrenzt, unfaßbar und unaussprechlich, ... alle Sinneswahrnehmung, alle Vernunft, jeden Namen und jedes Benennbare übersteigt“, so gesehen „weder Einer noch Dreifaltiger genannt werden“ kann, „auch nicht gut, weise, Vater, Sohn oder Heiliger Geist, und dies gilt für alles, was man über ihn sagen oder denken kann“, dass also „über ihn im eigentlichen Sinne nichts ausgesagt und behauptet werden kann, was er nicht überstiege“. In dieser Hinsicht bleibt nur, dass wir „im Schweigen zu ihm aufschauen, uns in ihn versenken und ihn verehren.“ Dies ist keine Eröffnung negativer Theologie; denn die Dimension positiver Rede von Gott bleibt daneben erhalten, bei Nikolaus von Kues gerechtfertigt im Blick auf die Schöpfung „in Analogie zur vernunfthaften Tätigkeit“ menschlicher Art.²⁸ Doch ist

²⁴ Vgl. *Binyamin Abrahamov*, *The Bi-lā Kayfa Doctrine and its Foundations in Islamic Theology*, in: *Arabica* 42, 1995, 365–379; *Richard C. Martin*, *Anthropomorphism*, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. 1 (2001), 103–107.

²⁵ Jes 40,18 leitet mit der Frage: „Mit wem wollt ihr Gott vergleichen und welches Bild für ihn erstellen?“, über zum Goldschmied, der sein Götzenbild anfertigt. Dementsprechend übersetzt Luther treffend: „Wem wollt ihr denn Gott nachbilden? Oder was für ein Gleichnis wollt ihr ihm zurichten?“ Vgl. Jes 40,25; 46,5.

²⁶ *Denzinger-Hünemann* Nr. 806.

²⁷ *Nikolaus von Kues*, *Cribratio Alkorani. Sichtung des Korans. Zweites Buch*, hg. von Ludwig Hagemann u. Reinhold Gleib Hamburg 1990, die Zitate dieses und des nächsten Abschnitts 5: Nr. 88 u. 11: Nr. 96.

²⁸ Wie wenig die Berufung auf Analogie hinreicht, um religiöser Sprache eine angemessene Bedeutung zuzuerkennen, lässt sich den Ausführungen von *Joseph M. Bocheński* zur „Logik der Religion“ (Köln 1968, 101–103) entnehmen: Unter Beachtung der „extremen Transzendenz des OR [Objekts der Religion]“ (103) kann ein religiöser Ausdruck – etwa „Vater“ für Gott – nicht irgendwelche Überhöhungen sozialer, psychischer, physischer, intellektueller usw. Eigenschaften meinen, die derselbe Ausdruck in profaner Sprache bedeutet. Die logisch gefasste Analogie zwischen dem religiösen und dem profanen Ausdruck besteht dann allein darin, dass strukturelle Eigenschaften von Relationen gleich sind (bei „Vater“

bemerkenswert, mit welcher Hochschätzung hier angesichts des Islam zunächst das Unvermögen der Sprache und der religiöse Sprachverzicht gewürdigt werden.

Drastischer verfährt ein Jahrhundert zuvor schon *Meister Eckhart* (gest. 1328). Exemplarisch dafür sei in eine seiner Predigten hineingehört.²⁹ Radikal hebt Eckhart die bei Nikolaus von Kues gegebene Vorstellung auf, dass Gott zwar alles, was wir von ihm sagen, unendlich übersteige, es ihm aber auf seine unermessliche Weise doch zukomme:

„Sage ich demnach: ‚Gott ist gut‘ – es ist nicht wahr; *ich* (vielmehr) bin gut, Gott aber ist nicht gut! ... Denn, was gut ist, das kann besser werden; was besser werden kann, das kann zum Allerbesten werden. Nun aber ist Gott nicht gut ...; denn fernab von Gott sind alle drei: ‚gut‘, ‚besser‘ und ‚allerbest‘, denn er ist über alles erhaben. ... ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtigkeit!“

Und gegen Ende der Predigt fordert Eckhart rhetorisch verdichtet:

„Denn, liebst du Gott wie er *Gott*, wie er Geist, wie er Person und wie er Bild ist, – das alles muß weg.“

Aber wie soll in solcher Sprachlosigkeit Glaube noch mitteilbar sein, wie noch gemeinschaftlich, wie mehr als mystische Vereinsamung? Die Antwort darauf gibt Eckhart mit dem letzten Satz seiner Predigt:

„Dazu helfe uns Gott. Amen.“

Er kehrt zurück zu der Sprache, die er zuvor als durch und durch fiktional dargelegt hat und die ihm demnach nie das Endgültige vermitteln kann. Er reicht sie an seine Gemeinde weiter, damit diese darin ihre Zuversicht finde.

Aus all dem ergibt sich, etwas profaner gesagt³⁰: Uns ist die Sprache unseres Glaubens, uns sind dessen Texte in geschichtlichen und sozialen Vermittlungen überkommen, zu bedachtem Verständnis und Handeln. Wir können sie, soweit sie sich uns in unseren Lebenszusammenhängen bewähren, sinnvoll aufnehmen, auch wenn uns entzogen ist, was ihnen jenseits des semantisch Fiktionalen und praktisch Lebbaaren entspricht. Zur Bewährung steht demnach die fundamentale Annahme, dass bestimmte, uns bedeutsame Überlieferungen, wie fiktional auch immer, uns helfen, unser Leben vertrauensvoll und verantwortlich anzu-

im Verhältnis zu „Kind“ etwa die Eigenschaften asymmetrisch, irreflexiv, intransitiv). Diese logische Interpretation bleibt jedoch hinter dem faktischen Gebrauch religiöser Sprache, dem ihr unterstellten Sinn und ihrer Ausdruckskraft, weit zurück.

²⁹ In neuhochdeutscher Übertragung: *Meister Eckhart*, Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. von Josef Quint, München 1995, 352–355 (= Predigt 83 nach: Meister Eckhart. Die deutschen Werke, hg. von Josef Quint, Bd. 3, Stuttgart 1976), die Zitate 353 u. 355. Vgl. *Hans Zirker*, Zwischen anthropomorphem Reden und Schweigen. Zur religiösen Sprachdidaktik Meister Eckharts, in: *Rel.päd. Beiträge* 16 / 1985, 90–110 (online: duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10654).

³⁰ So mögen diese hermeneutischen Überlegungen auch ein kleiner Beitrag sein zu der von *Jürgen Habermas* verschiedentlich geforderten (und kontrovers aufgenommenen) „kooperativen Übersetzung religiöser Gehalte“ in säkulare; vgl. *ders.*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, Zwischenüberschrift zu 20–23; ebd. 29: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“

nehmen und in seinen Zumutungen zu bestehen.³¹ Die Urteile über solche Bewährung aber bleiben prinzipiell vorläufig. Wie sie intersubjektiv offensichtlich nicht einhellig ausfallen und bestritten werden, so sind sie auch lebens- wie religionsgeschichtlich bei aller faktischen und geforderten Beständigkeit doch unabgeschlossen und revidierbar.

Besondere Bedeutung kommt dabei dem Gebet zu. Wie Meister Eckhart am Ende seiner alle menschlichen Vorstellungen von Gott strikt abweisenden Predigt zu der schlichten Bitte zurückkehrt: „Dazu helfe uns Gott“, so schafft auch jedes persönlich angelegte Gebet eine Beziehung, die man fiktiv nennen mag und sich doch aufrichtig zu eigen machen kann. Anders als in den fiktionalen Geschichten wird nicht erzählt, sondern eine kommunikative Szene erstellt: Hier ist der Beter und „da“ ist Gott, der hört, der bittend angerufen wird, dass er helfe, dem gedankt wird, weil er gegeben hat, oder vor dem der Beter verstummt, weil Gott sich verbirgt. Wie immer die Betenden sich auf Gott beziehen, wie vertrauensvoll sie auf diese Beziehung bauen und sich auf sie angewiesen sehen, sie schaffen Rollen aus menschlicher Vorstellung, auch für das „Du“ Gottes. Zu wissen, dass dies so ist, muss die Ernsthaftigkeit nicht mindern, kann sie bekräftigen und vertiefen. Darin bewährt sich diese Lebensform.

Von apologetischer Enge zur interreligiösen Verständigung

Den Vorwurf des unaufgeklärt fiktionalen Charakters erhob die neuzeitliche Religionskritik in erster Linie gegen das Christentum, übertrug ihn dann aber konsequenterweise auf Religion schlechthin. Symptomatisch dafür ist die Folge von Ludwig Feuerbachs Schriften „Das Wesen des Christentums“ (1841) und „Das Wesen der Religion“ (1846). Damit war den Christen eine interreligiöse Schicksalsgemeinschaft nahegelegt. Zunächst sahen sie sich freilich nicht veranlasst, sie anzunehmen: Sollten andere Religionen angefochten sein – sachlich waren vor allem der jüdische und der islamische Glauben mitbetroffen –, so erschien es nicht im christlichen Interesse, sich an deren Seite zu stellen. Aus unterschiedlichen Gründen haben sich inzwischen die Bedingungen interreligiöser Wahrnehmungen wesentlich geändert. Die andrängenden Fragen und Probleme stellen sich zunehmend als gemeinsame heraus. Zu sehen, wie weit unser jeweiliger Glaube von Fiktionen eingenommen wird (oder wie immer wir das nennen mögen, was wir nur in unserer Sprache und nach unseren Vorstellungen haben), bringt uns einander näher oder regt uns dazu an, uns in einem größeren Horizont über uns selbst zu verständigen. Dafür stehe abschließend ein mittelalterlicher Beleg:

Der Autor einer Schrift „Wider die Gottheit Jesu“³² – nach verbreiteter, aber unsicherer Zuschreibung der große muslimische Theologe Al-Ghazali (gest. 1111) – geht davon aus, dass Christen im alltäglichen Sinn von Jesus als Gottes „Sohn“ und von Gott als seinem

³¹ Vgl. *H. Zirker*, Lesarten (s. Anm. 1), 101–109: Literatur in der Bewährung.

³² Übersetzt in: *Franz-Elmar Wilms*, Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu, Leiden 1966, zum Folgenden vgl. 79.

„Vater“ sprächen. Dies ist für ihn verwerflich. Dem Johannesevangelium, dem er vertraut, entnimmt er aber, dass auch Jesus schon gesagt habe: „Ich und der Vater sind eins.“ Daran nimmt er keinen Anstoß, denn:

„Wenn Jesus diese Aussage benutzt, und er Mißdeutungen des Wortsinns ... auszuschließen sucht, dann beweist er dadurch, daß es ihm erlaubt war, diese Worte zu gebrauchen und sich der erwähnten metaphorischen Redeweise zu bedienen.“

Die Unterschiede der Religionen können also in der Sicht dieses Autors auch darauf zurückgehen, dass ihnen von ihrer jeweiligen Scharia je andere Sprachregelungen vorgegeben sind. Wenn Christen nur einräumten, dass auch sie ihr Bekenntnis nicht wörtlich, sondern metaphorisch verstünden, wären sie in diesem Punkt gerechtfertigt.

Dass damit die christologischen Differenzen schon aufgehoben wären, soll hier nicht gesagt sein. Das innerste Moment des christlichen Glaubens, dass wir im Mitmenschen, im nicht mächtigen, sondern leidenden, Gott erfahren, bleibt anstößig. Aber auch dabei können wir einander eher verstehen, wenn wir uns darauf besinnen, in welchem Maß unsere Welt, auch die unseres Glaubens, nach unseren jeweiligen Vorstellungs- und Sprachbeständen komponiert ist.