

Der Koran als Selbstmitteilung Gottes?

Theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit

VON GERHARD GÄDE

Der Islam gehört zu den drei *logozentrischen* Religionen. Sie alle stellen den Logos Gottes, sein Wort, in ihr Zentrum: Das Judentum ist thorazentrisch, das Christentum christozentrisch und der Islam koranozentrisch. Wie aber verantwortet sich deren Berufung auf ein Wort Gottes vor der kritischen Vernunft? Wie lässt sich der Begriff „Wort Gottes“ sinnvoll verstehen? Kann er aus christlicher Sicht auf den Koran überhaupt angewandt werden? Und wie ist die koranische Verkündigung der *Barmherzigkeit* Gottes in diesen Zusammenhang einzuordnen?

Die folgenden Seiten setzen sich mit dem Offenbarungsverständnis des islamischen Theologen Mouhanad Khorchide auseinander. Zunächst sei seine Position dargestellt, wie er sie in seinen Veröffentlichungen der letzten Jahre zur Sprache gebracht hat (1). Sodann soll mit Anfragen an seine Position die noch bestehende Problematik derselben deutlich werden. Als besonders hilfreich für eine kritische Sichtung erweisen sich hierbei wichtige philosophisch-theologische Einsichten aus der Fundamentaltheologie Peter Knauers (2). In einem dritten Abschnitt stelle ich dar, wie die christliche Überlieferung auf diese Problematik antwortet (3). Daran schließen sich Überlegungen zum Sinn des Monotheismus und seiner Kompatibilität mit einem trinitarischen Gottesverständnis (4). Am Ende meiner Ausführungen soll deutlich werden, wie der Koran aus christlicher Sicht tatsächlich als Wort und Selbstoffenbarung Gottes gewürdigt werden kann (5).

1. Mouhanad Khorchide: Der Koran als Selbstmitteilung Gottes

Die islamische Theologie, wie sie aktuell in Deutschland entwickelt wird, versucht den koranischen Offenbarungsanspruch diskursiv verständlich zu machen. In diesem Zusammenhang ist vor allem Mouhanad Khorchide zu nennen. In seinem erst kürzlich erschienenen ersten Band von Herders Theologischem Koran-Kommentar¹ öffnet er sich in bemerkenswerter Weise für eine historisch-kritische Koranexege. Er sieht im Koran nicht ein vom Himmel gefallenes Buch, auch nicht eine von Raum und Zeit unberührte, sondern eine in konkreten sozio-historischen Diskursen und Zusammenhängen entstandene Schrift. Er schließt sich den Erkenntnissen der bekannten

¹ *M. Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit, Freiburg i. Br. 2018.

Koranforscherin Angelika Neuwirth an², wonach der Koran ein Text der Spätantike sei, der „aus der Auseinandersetzung mit spätantiken Diskursen hervorgegangen ist“³.

Noch überraschender ist, dass Khorchide den Koran als *Selbstmitteilung* Gottes an die Menschen verstehen will: „Im Koran teilt Gott sich selbst mit.“⁴ Dies ist in der Tat überraschend, und Khorchide selbst räumt ein: „Die traditionelle islamische Theologie kennt den Begriff ‚Offenbarung‘ in diesem Sinne als Selbstmitteilung Gottes [...] nicht.“⁵ Somit betritt er im islamisch-theologischen Kontext tatsächlich Neuland. Klaus von Stosch sieht schon seit längerem in Khorchides Arbeiten – wohl zu Recht – „das Potential zu einer hochinnovativen Neukonfigurierung der Islamischen Theologie“.⁶ Damit löst Khorchide sich von einem im Islam mehr oder weniger herrschenden informations- und instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis. Dadurch ist er nicht nur in der islamischen Theologie tatsächlich innovativ; sein Anliegen ist auch aus christlicher Sicht zu begrüßen, zumal er damit einem fundamentalistischen Koranverständnis entgegenwirkt. Zudem lässt er sich von den Einsichten und Methoden moderner Bibelkritik und Theologie auch im Hinblick auf den Koran leiten: Gottes Wort kann keinen beliebigen Inhalt haben. Augenscheinlich geht es ihm darum, den Wort-Gottes-Anspruch, den seine Religion für den Koran erhebt, auch vor der kritischen Vernunft verständlich zu machen und damit rational zu verantworten. Dazu nimmt er zentrale offenbarungstheologische und theologisch-anthropologische Einsichten Karl Rahners und Wolfhart Pannenburgs sowie freiheitstheoretische Überlegungen von Thomas Pröpper auf.⁷ Dabei zeigen sich hier erste fruchtbare Ergebnisse interreligiöser Begegnung in Deutschland. Religionen können einander zu denken geben!

Zentraler Begriff des Offenbarungsinhalts ist für Khorchide die Barmherzigkeit Gottes (arab. *rahma*), die er als *Wesenseigenschaft* Gottes versteht⁸ und in der Gott sich dem Menschen als Er selbst mitteilt. So spricht Gott in Sure 21,107 zu Muhammad: „Und wir haben dich nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.“ Ja, der Koran identifiziere in Sure 17,110

² Vgl. ebd. 73–77.

³ A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 21 f.

⁴ Khorchide, *Gottes Offenbarung im Menschenwort*, 11.

⁵ M. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012, 109. So auch H. Zirker, *Der Koran*. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 50: „Offenbarung ist für den Islam nicht Selbstmitteilung Gottes.“

⁶ K. von Stosch, *Barmherzigkeit als Leitkategorie für Islamische Theologie? Christlich-theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit*, in: M. Khorchide/M. Karimi/K. von Stosch (Hgg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Münster 2014, 37–53, hier 37.

⁷ Khorchide zitiert die Werke dieser Theologen jedoch kein einziges Mal. Er schöpft sein Wissen über Rahner und Pröpper quasi kritiklos allein aus zwei Titeln der Sekundärliteratur.

⁸ Vgl. auch M. Khorchide, *What is Mercy? A Muslim Response*, in: V. Cottini/F. Körner/D. R. Sarrió Cucarella (Hgg.), *Rahma: Muslim and Christian Studies in Mercy*, Rom 2018, 19–25.

Gott geradezu mit seiner Barmherzigkeit.⁹ Der Koran ist für Khorchide somit „ein Medium der Begegnung mit Gottes liebender Barmherzigkeit, die mich berühren, ergreifen und zur Liebe entzünden will“.¹⁰

Tatsächlich ist Barmherzigkeit ein zentraler Begriff im Koran.¹¹ Wohl kaum ein anderer wird so oft gebraucht wie dieser.¹² Der arabische Begriff *ar-rahmān* ist geradezu ein Name Gottes: der Allbarmherzige. In der islamischen Tradition dürfe – so Khorchide – nur Gott mit dem Attribut *ar-rahmān* bezeichnet werden, niemals jedoch ein Mensch.¹³ In der *Basmala*, dem Eröffnungsvers jeder Sure (außer der neunten), wird Gott als der Allbarmherzige angerufen. *Ar-rahmān* sei so „Ausdruck der bedingungslosen Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber“.¹⁴ Deshalb kann Khorchide von der koranischen Offenbarung sagen, „dass die liebende Barmherzigkeit Gottes gegenwärtig wird, die ja nichts anderes darstellt als das Wesen Gottes“.¹⁵ Die Verkündigung der Barmherzigkeit geschieht performativ: Im Glaubenden ereignet sich beim Hören dieser Botschaft die Barmherzigkeit Gottes, das heißt, der Muslim begegnet im Koran wirklich Gott. Es ist also „die Wirklichkeit Gottes selbst, die den eigentlichen Inhalt der Offenbarung darstellt“.¹⁶ Damit sagt Khorchide, und zwar zu Recht, dass Gottes Offenbarung keinen beliebigen Inhalt hat, sondern Gott selbst mitteilt und somit eine unüberbietbare Wirklichkeit ist: „Gott selbst wird im Koran gegenwärtig.“¹⁷ Die koranische Offenbarung hat deshalb die mit Gott identische Barmherzigkeit gegenüber den Menschen zum Inhalt: „Daher können wir sagen, dass Gott wesenhaft auf den Menschen bezogen ist und sich ihm wesenhaft im Sinne seiner liebenden Barmherzigkeit erbarmt“ [ist aufgrund der grammatischen Struktur statt „erbarmt“ nicht eher „offenbart“ gemeint?].¹⁸ Ausdrücklich betont er an anderer Stelle, als Muslim könne er

⁹ Ebd. 20: „Here the word *Allāh* is equated with *al-Rahmān*.“

¹⁰ Khorchide, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 90. Schon in früheren Veröffentlichungen hat Khorchide die Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes zu begründen versucht: Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit sowie *ders.*, Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit, in: Khorchide/Karimi/von Stosch (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 15–36.

¹¹ Zur Bandbreite des Verständnisses dieses Begriffs in der islamischen Theologie vgl. die bereits genannten Sammelbände Cottini/Körner/Sarrió Cucarella (Hgg.), *Rahma*, sowie Khorchide/Karimi/von Stosch (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit.

¹² Vgl. Khorchide, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 110–122; M. A. Sbomali, Understanding God's Mercy, in: Khorchide/Karimi/von Stosch (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 77–90. Allerdings meint S. Kurnaz, Offenbarung als Barmherzigkeit Gottes, in: Khorchide/Karimi/von Stosch (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 91–104, hier 104, dass sich „die Überordnung der Barmherzigkeit [scil. über die Gerechtigkeit] [...] im koranischen Konzept der Offenbarung nicht begründen“ lasse. In diesem Zusammenhang vgl. auch A. Neuwirth, *Rahma. Notions of mercy and their Qur'anic foundations*, in: Cottini/Körner/Sarrió Cucarella (Hgg.), *Rahma*, 57–78.

¹³ Vgl. Khorchide, Anstöße, 19.

¹⁴ Khorchide, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 115.

¹⁵ Ebd. 116.

¹⁶ Ebd. 123.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 127.

dieses barmherzige Bezogensein Gottes auf die Menschen denken, „ohne ihn trinitarisch denken zu müssen“¹⁹. Allerdings zeigt er nicht, wie das angesichts der auch vom Koran reklamierten Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes möglich sein soll. Hier zeigt sich eine Inkonsistenz seines Gottes- und die Problematik seines Offenbarungsverständnisses.²⁰

2. Zur Problematik dieses Offenbarungsverständnisses

So sympathisch und begrüßenswert Khorchides inhaltliches Offenbarungsverständnis (Offenbarung ist Gottes Barmherzigkeit) als Selbstmitteilung Gottes aus christlicher Sicht ist, so sehr bleiben dennoch erhebliche Fragen an seine Vorstellung des Offenbarungsgeschehens selbst, insofern es in einer Zugewandtheit Gottes zum Menschen und zur Welt bestehen muss. Denn nur der kreatürliche Mensch kann Objekt der göttlichen Barmherzigkeit sein. Barmherzigkeit gegenüber der Schöpfung impliziert somit die Vorstellung einer realen Relation Gottes auf das Geschöpf. Diese Vorstellung aber scheint grundsätzlich in hohem Maße problematisch, wie Peter Knauer überzeugend nachweist.²¹ Gelingt es Khorchide also tatsächlich schon, seinen Begriff der Offenbarung Gottes vor der kritischen Vernunft verständlich zu machen? Bleiben nicht noch Fragen offen, solange er einen monopersonalen Monotheismus voraussetzt, der für den Islam bisher nicht verhandelbar zu sein scheint? Damit vermag er allerdings nicht auf die Frage zu antworten, wie denn die Behauptung, Gott sei real auf die Welt bezogen, sich von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheidet und somit vernünftiger Einsicht nicht widerspricht. So fragt auch Hans Zirker:

Wie man unter dieser Voraussetzung den Koran dennoch als wesenhaft Gottes eigenes Wort nehmen kann, ohne in Gott eine Differenz einzutragen zwischen seiner unaufhebbaren Transzendenz und seinem der Welt vermittelbaren „Wort“ und ohne damit den Begriff seiner absoluten Einheit aufzuheben, bleibt für die islamische Theologie eine ungelöste Schwierigkeit.²²

¹⁹ Khorchide im Gespräch über Barmherzigkeit mit Walter Kasper, in: *W. Kasper/M. Khorchide*, Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit, Ostfildern 2017, 52.

²⁰ Bereits *F. Gilgenbach*, „Gott ist die Barmherzigkeit“. Analytische Diskussion einer These von Mouhanad Khorchide, in: *ThPh* 92 (2017) 215–245, hat auf die Inkonsistenz im Gottesverständnis Khorchides und in seiner Definition der Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes hingewiesen.

²¹ Vgl. *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 2015, 77f.; 112–114. Knauer nimmt die scholastische Lehre von der Einseitigkeit der Relation alles Geschaffenen auf Gott auf (vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q13 a7 c) und macht sie in einem relational-ontologischen Denkraum für die Theologie fruchtbar. Er stellt heraus, wie problematisch aufgrund dieser Einsicht jede Berufung auf Offenbarung zunächst ist. Die Einsicht in die Einseitigkeit des Bezogenseins alles Geschaffenen auf Gott bietet somit ein heuristisches Kriterium, um religiöse Offenbarungsansprüche auf ihre rationale Verantwortbarkeit hin zu beurteilen.

²² *Zirker*, Der Koran, 50.

Insofern stellt jede Berufung auf göttliche Offenbarung vor ein Widerspruchsproblem.²³ Es ist dies die *Crux* der Offenbarungsreligionen. Und alles hängt davon ab, ob es einer religiösen Botschaft gelingt, zu zeigen, dass sich dieses Widerspruchsproblem von einem wirklichen Widerspruch unterscheiden lässt. Der Koran setzt – wie die Bibel – ein Gottesverständnis voraus, nach welchem Gott absolut und unbegreiflich und damit nicht Teil eines größeren und umfassenderen Ganzen ist. Gott ist nicht ein Teil der Wirklichkeit im Ganzen, den man dann problemlos mit anderen Teilen der Wirklichkeit in Beziehung denken könnte.²⁴ Vielmehr verdankt sich auch für den Koran die ganze geschaffene Wirklichkeit Gott. Sie kann deshalb ihrerseits nicht als konstitutives Worauf einer Relation Gottes betrachtet werden. Denn eine reale Relation ist ontologisch immer abhängig vom sie konstituierenden Terminus ihres Bezogenseins. Die unproblematische Behauptung einer Offenbarung und mithin einer realen Relation Gottes auf die Welt läuft zunächst darauf hinaus, entweder die Unbegreiflichkeit Gottes zu leugnen oder aber das Geschaffensein der Welt zu bestreiten. Im ersten Fall würde Gott zu einem Bestandteil der Wirklichkeit im Ganzen. Er könnte daher mitnichten als in allem mächtiger Gott verstanden werden, der den Menschen aus seiner Vergänglichkeit und vor seinem Zurückfallen ins Nichts bewahrt. Im zweiten Fall würde man die Welt mit Gott verwechseln. Denn aufgrund der ontologischen Abhängigkeit einer Relation von ihrem Terminus müsste man zu der absurden Annahme kommen, die Welt würde Gott konstituieren.²⁵ Dies gilt *a fortiori*, wenn man von „Selbstmitteilung Gottes“ spricht; denn dann würde man sich vorstellen, dass die Welt Gottes Selbstsein konstituiert, zumal die Relation ja mit Gott identisch sein müsste. Treffend formuliert Felician Gilgenbach: „Um auszuschließen, dass Gott von etwas Geschaffenem abhängig ist, müsste Khorchide Gott selbst als das konstitutive Woraufhin von Gottes wesensnotwendiger Liebe einführen.“²⁶ Doch Liebe ist ein personales Geschehen und kann nur als Verhältnis von Person zu Person verstanden werden. Liebe bedarf des Anderen. Nur hin-

²³ Ein Widerspruchsproblem ist nicht dasselbe wie ein Widerspruch. Ein Widerspruchsproblem setzt zunächst das Denken in Bewegung, nach möglichen Hinsichten zu suchen, die sich nicht wiederum ausschließen, um das bestehende Widerspruchsproblem im Ergebnis von einem wirklichen Widerspruch zu unterscheiden.

²⁴ Im islamischen Raum kam bereits der Gelehrte Dja'd Ibn Dirham im 8. Jahrhundert zu dieser Einsicht. Weil die islamischen Theologen darauf keine Antwort hatten, wurde Ibn Dirham als Häretiker hingerichtet. Vgl. dazu *Tb. Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Muhammad bis zur Gegenwart, München 1994, 102.

²⁵ Ich argumentiere hier ausdrücklich nicht mit Gott und sage nicht, Gott „könne“ keine reale Relation zur Welt haben. Für eine Argumentation mit Gott fehlen uns die Erkenntnisprinzipien. Die Anerkennung von Gottes Unbegreiflichkeit lässt es nicht zu, Gott zum „Element“ einer Argumentation und damit zu einem Systembaustein zu machen. Vielmehr argumentiere ich nur mit der Welt. Diese kann nicht konstitutiver Terminus einer realen Relation Gottes auf sie sein; denn das hieße, ihr Geschaffensein zu bestreiten.

²⁶ *Gilgenbach*, „Gott ist die Barmherzigkeit“, 243.

weisend – analog – können wir so auch von Gottes Liebe sprechen, die genauso unbegreiflich ist wie Gott selbst.

Es fällt auf, wie Khorchide immer wieder mit Gott argumentiert, mit dessen Allmacht und dessen von ihm angenommener wesenhaft zukommender Barmherzigkeit und sogar mit dessen mutmaßlichen Emotionen, was nicht unproblematisch ist.²⁷ Denn zuweilen erweckt das den Eindruck, Gott sei ein Systembaustein der Gesamtwirklichkeit, zum Beispiel wenn Khorchide Gott als „Ursache“ der Welt einführt und koranische Aussagen über das, was Gott will, wie er sich entscheidet, wie er empfindet und anderes mehr nicht kritisch hinterfragt. Zwar verkündet der Koran tatsächlich die Barmherzigkeit Gottes, doch damit ist noch nicht beantwortet, wie sich die Rede von dieser Barmherzigkeit und deren Offenbarung vor der Vernunft verantworten lässt. Denn Gottes Barmherzigkeit ist an der Welt nicht abzulesen; auch kann sie aus unserer Wirklichkeitserfahrung nicht verlässlich erschlossen werden, auch nicht aus unserem bloßen Geschaffensein, das ja in unserem substanzhaften Bezogensein auf Gott aufgeht und nicht umgekehrt.²⁸ Sie bleibt an der Welt verborgen. Wie lässt sich Khorchides Argumentationsweise von einem Zirkelschluss unterscheiden, der immer schon voraussetzt, was doch erst verständlich gemacht werden soll? Wie soll man an etwas Widerspruchsproblematisches glauben können, solange man es nicht von einem wirklichen logischen Widerspruch unterscheiden kann? Dies scheint das noch nicht beantwortete Problem zu sein, das die islamische Theologie – zumindest bisher – mit ihren eigenen Mitteln nicht schlüssig zu beantworten vermag. Denn der Begriff der Offenbarung ist zunächst problematisch und kann wohl nicht als selbstverständlich möglich vorausgesetzt werden. Er fordert die Vernunft heraus. Denn die Welt kann nun einmal nicht als konstitutiver *terminus ad quem* einer Relation Gottes auf sie betrachtet werden. Wie also lässt sich behaupten, Gott selbst setze sich im Koran für die Hörer seines Wortes präsent?

Auch die Unterscheidung, die Khorchide zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gottes Liebe macht, stellt vor große Probleme, wenn er schreibt: „Gott erbarmt sich bedingungslos, liebt jedoch nicht bedingungslos.“²⁹ Aber ist

²⁷ Zur Problematik der Aussage Khorchides, Barmherzigkeit sei eine essentielle Eigenschaft Gottes, vgl. *Gilgenbach*, „Gott ist die Barmherzigkeit“, 225–238; *von Stosch*, Barmherzigkeit als Leitkategorie, 44–50.

²⁸ Vgl. *Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören, 28–42; *Bonaventura*, *Collationes in Hexaëmeron* 4,8: „Dicit ille [scil. Aristoteles]: creatio non est. Quare? Quia impossibile est, accidens praecedere substantiam; creatio autem accidens est [...]. Dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis. Similiter, potentia materiae non est accidens materiae, sed essentialis, quia ‚hoc ipso, quod est, ad alterum est.‘ Die Schöpfung ist dadurch im Sein konstituiert, dass sie restlos auf Gott als ihrem konstitutiven Terminus bei bleibender Verschiedenheit von ihm bezogen ist. Aus diesem Sachverhalt lässt sich keine Relation Gottes auf das Geschöpf herleiten.

²⁹ *M. Khorchide*, Wie wird im Islam Verschiedenheit in der Einheit Gottes gedacht? Versuch einer islamisch-theologischen Erwiderung auf die Trinitätslehre, in: *M. Tatari/K. von Stosch*

bedingungslose Barmherzigkeit nicht Ausdruck bedingungsloser Liebe? Khorchide begründet seine Aussage so:

Er [Gott] kann nicht anders als barmherzig sein, denn er ist in seinem Wesen allbarmherzig. Was aber Liebe angeht, so möchte Gott sich in Freiheit dafür entscheiden, Menschen zu lieben. Er ist nicht zur Liebe determiniert. Er ist nicht immer dafür entschieden, alle Menschen und alles zu lieben, wohl aber Barmherzigkeit walten zu lassen.³⁰

Abgesehen von der Problematik dieses Sprechens von Gott (woher weiß Khorchide das?): Ist Gott dann aber zur Barmherzigkeit aufgrund seines Wesens „determiniert“? Und kann diese dann noch als Gnade verstanden werden? Hier wirkt sich offenbar aus, dass der Koran – zumindest in der Deutung Khorchides – Gott als wesentlich barmherzig, jedoch nicht als Liebe versteht. Wie aber kann es Barmherzigkeit ohne Liebe geben? Und wenn Gottes Liebe nur den Guten gilt, wie Khorchide sagt, hat sie dann nicht ihr Maß am Menschen? Hier zeigt sich erneut die Fraglichkeit des Offenbarungsverständnisses Khorchides. Auch ihm gegenüber gilt, was Hans Zirker zum islamischen Offenbarungsverständnis schreibt:

Aus der Sicht christlicher Theologie lautet die Frage: Wie kann Gott überhaupt mit „Offenbarung“ zusammengedacht werden – es sei denn trinitarisch (oder auf andere Weise in wesentlich kommunikativer Beziehung). So ergibt sich aus dem islamischen Glauben an die Mitteilung des Wortes Gottes im Koran ein Grundproblem der islamischen Gotteslehre.³¹

3. Offenbarung, Liebe und Barmherzigkeit Gottes aus christlicher Sicht

Die christliche Botschaft beantwortet das angezeigte Grundproblem des Offenbarungsbegriffs mit ihrem trinitarischen Gottesverständnis, wie es im Neuen Testament grundgelegt ist. Sie verkündet die Welt nicht als konstitutives Woraufhin einer Relation Gottes auf sie, sondern als hineingenommen in eine Relation Gottes auf Gott, nämlich des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist.³² „Erst das trinitarische Gottesverständnis erlaubt es, die Behauptung einer Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf mit der Anerkennung seiner schlechthinnigen Transzendenz, Absolutheit und Einzigkeit zu vereinbaren.“³³ Zwar handelt es sich hierbei um ein Glaubensgeheimnis *stricte dictum*, das allein geglaubt werden kann, doch die christliche Botschaft verantwortet sich damit auch vor der Vernunft. Sie kann nämlich zeigen, dass sie gar nicht von dem von der Vernunft zu Recht vorgebrachten Einwand getroffen wird, die Welt könne nicht konstitutiver Terminus einer Relation

(Hgg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013, 151–157, hier 156.

³⁰ Ebd.

³¹ Zirker, *Der Koran*, 50.

³² Hierzu ausführlich Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, 112–127.

³³ Ebd. 127.

Gottes auf sie sein. Denn für den christlichen Glauben ist die Welt tatsächlich nicht das ontologisch konstitutive Worauf der Liebe Gottes. Diese hat nicht an der Welt ihr Maß, sondern am Sohn. Das Neue Testament kann so Gott wesenhaft als „Liebe“ (1 Joh 4,8.16b) bezeichnen, die im Unterschied zur Barmherzigkeit keine asymmetrische Relation ist, weil sie in Gott die Liebe des Vaters zum Sohn ist.³⁴ Unser Aufgenommensein in diese innergöttliche Liebe wird von uns Menschen als Gnade und Barmherzigkeit im Glauben wahrgenommen und dankbar angenommen. Denn diese Liebe ist uns gegenüber nicht gesollt, sondern frei gewährt und wird im Glauben frei erwidert. Insofern ist die Barmherzigkeit Gottes tatsächlich mit Gott identisch, weil sie der Ausdruck und die Form seiner Liebe zu uns ist, nämlich der Heilige Geist in den Glaubenden (vgl. Gal 4,6). Man braucht dann auch nicht mehr spekulativ zwischen Wesenseigenschaften (= Liebe) und Tateigenschaften (= Barmherzigkeit) Gottes zu unterscheiden.³⁵ Denn der Heilige Geist ist als die Liebe von Vater und Sohn in Gott zwar derselbe in Christus und in den Glaubenden; aber er ist in Christus *anders* als in uns. In Christus ist er, weil jener der Sohn und als solcher Ko-Prinzip des Pneuma ist; in uns ist er hingegen als unverdiente Gabe. Das Neue Testament spricht von unserem *In-Christus*-Geschaffensein (vgl. etwa Joh 1,3; Kol 1,16). Am bloßen Geschaffensein ist Gottes Barmherzigkeit nicht abzulesen, sondern absolut verborgen. Sie wird durch Gottes Wort offenbar, das uns sagt, dass wir nicht nur geschaffen, sondern bereits von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen sind (vgl. Eph 1,3–5). Es handelt sich also um ein und dieselbe Liebe, die anders in Christus und wiederum anders, nämlich als Gnade und Barmherzigkeit, in den Glaubenden ist. Denn sie spricht uns auf unsere Heilsbedürftigkeit hin an.

4. Monotheismus und Trinität

Es überrascht, aus der Feder eines islamischen Theologen zu lesen, Gott trage „Relationalität“ in sich: „Diese Öffnung Gottes, die eine bedingungslose Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber darstellt, besteht auch unabhängig vom Menschen, da Gott durch die vielen Wesensattribute in ihm, die der Koran ausführlich benennt, Relationalität in sich trägt.“³⁶

Khorchide antwortet damit auf den Einwand, „dass durch die Beziehung Gottes zum Menschen eine Relationalität in Gott entsteht, die vorher nicht vorhanden war, und damit wäre Gott doch auf diese ‚neu entstandene‘ Rela-

³⁴ Vgl. auch D. Ansoerge, Mercy as a theological problem, in: *Cottini/Körner/Sarrió Cucarella* (Hgg.), *Rahma*, 165–177, hier 176 f.

³⁵ So z. B. von Stosch, Barmherzigkeit als Leitkategorie, 50: „Barmherzigkeit scheint mir [...] keine Wesenseigenschaft Gottes zu sein, sondern eine Handlungseigenschaft, die aus seiner Wesenseigenschaft der Liebe resultiert.“

³⁶ *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 136.

tionalität angewiesen, um sich zu vervollkommen³⁷. Eine solche neue und zu Gott hinzukommende Relationalität möchte Khorchide ausschließen, weil sie die Absolutheit und Vollkommenheit Gottes in Frage stellen würde: „Dadurch, dass Gott eine Beziehung zum Menschen eingeht, entsteht keine neue Relationalität in Gott.“³⁸ Damit hat Khorchide unbestreitbar recht; und auch aus christlicher Sicht bekommt Gott durch die Offenbarung ebenfalls nicht eine neue Relation hinzu. Vielmehr wird offenbar, dass die Welt bereits aufgenommen ist in die Liebe des Vaters zum Sohn. Gott hat keine andere Liebe zu uns als die Liebe zu seinem Sohn. Doch Khorchides Ausführungen zeigen ein Problem an, das mit einem vorausgesetzten monopersonalen Gottesverständnis nicht beantwortet werden kann. Möglicherweise ahnt Khorchide das. Aber als Muslim ist es ihm verwehrt, eine personale Unterscheidung in Gott vorzunehmen. Stattdessen sagt er, „dass die im Islam gedachten innergöttlichen Verschiedenheiten als verschiedene Eigenschaften Gottes gesehen werden und nicht als ‚Personen‘, die in Beziehung zueinander stehen. Die verschiedenen Eigenschaften Gottes stehen in relationaler Beziehung zueinander.“³⁹

Aber was soll es heißen, dass Gott durch seine Wesensattribute Relationalität in sich trägt? Augenscheinlich geht es Khorchide um das Verhältnis Gottes zu seinen Attributen. Konkret: „Gott war durch seine bedingungslose Barmherzigkeit immer für die Schöpfung des Menschen entschieden, das heißt, er war immer in Beziehung zu dieser Schöpfungs-idee.“⁴⁰ Will er damit sagen, dass der monopersonal verstandene Gott sich selbst liebt und die Welt in diese seine Selbstliebe aufnimmt? Kann eine Idee konstitutiver Terminus einer Relation Gottes sein und Empfängerin von Barmherzigkeit? Ist sie dann also selbst Gott? Sind Barmherzigkeit und Liebe nicht ein interpersonales Geschehen? Die Liebe zu sich selbst ist stets weniger vollkommen als die Liebe zu einem Du. Hier müsste ein Gespräch mit dem Islam über den Sinn des trinitarischen Gottesverständnisses beginnen und über die Frage, ob dieses christliche Gottesverständnis wirklich mit dem islamischen Monotheismus unvereinbar ist und – als „Beigesellung“ (*širk*) qualifiziert – vielleicht missverstanden ist. Immerhin sagt der Koran: „Sprich: Wenn der Erbarmer einen Sohn hätte, wäre ich der erste derer, die ihn anbeten“ (Sure 43,81). Dieser Satz ist zwar als Irrealis formuliert; aber wenn die Bedingung in sich absurd wäre, dann wäre der ganze Satz sinnlos. Will man Letzteres nicht meinen, dann lässt diese Koranstelle es zumindest offen, ob es vielleicht eine Verständnisweise gibt, in der die Rede vom Sohn Gottes keine Beigesellung bedeutet.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ *Khorchide*, Wie wird im Islam Verschiedenheit in der Einheit Gottes gedacht, 157.

⁴⁰ Ebd.

Der Vorwurf der Beigesellung kann aus christlicher Sicht kaum überzeugen, auch wenn es nicht auszuschließen ist, dass auch christliche Theologen in einer Weise von Christus sprechen können, die eine Beigesellung insinuiert und damit einem Missverständnis der Christologie Vorschub leistet.⁴¹ Denn auch das Christentum weiß sich dem biblischen Bekenntnis zum Einen und Einzigen Gott in Dtn 6,4 sowie dem Ersten Gebot des Dekalogs verpflichtet. Dieses Bekenntnis und dieses Gebot wurden im Rahmen der christlichen Orthodoxie nie in Frage gestellt. Wenn das Christentum in Gott Vater, Sohn und Geist unterscheidet, dann hat das seinen Grund in der Heilsökonomie, wie sie vom Neuen Testament bezeugt wird. Dieses beruft sich auf die Menschwerdung des Sohnes in unser Fleisch (vgl. Joh 1,14) und gibt so Anteil an dessen Sohnesverhältnis zum Vater (vgl. Mt 6,9; Gal 4,4), das der Heilige Geist ist (vgl. Gal 4,6). Die später elaborierte Trinitätslehre wurde in Auseinandersetzung mit Einwänden und Problemanzeigen vonseiten der griechischen Philosophie entwickelt. Die daraus resultierende Christologie trägt der vernünftigen Einsicht Rechnung, dass geschöpfliche Wirklichkeit nie ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Dies klingt bereits deutlich im Neuen Testament an (vgl. etwa Hebr 10,1–18). Und nur durch die Kombination von Trinitätslehre und Christologie ist es möglich, den zunächst widerspruchsprominenten Begriff „Wort Gottes“ soweit verständlich zu machen, dass der Glaube an dieses Wort nicht ein *sacrificium intellectus* verlangt. Denn der Begriff „Wort Gottes“ wird erst endgültig verständlich, wenn Gott als Mensch in unserer Geschichte begegnet.⁴² Das Christentum beruft sich deshalb für seinen Glauben an die Gemeinschaft mit Gott auf die Menschwerdung Gottes. Anders scheint es nicht möglich zu sein, den christlichen Glauben vor der Vernunft zu verantworten. Und auch der trinitätstheologische Grundsatz „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“⁴³ ist ein klares Bekenntnis zum Monotheismus. Wenn der Verkünder des Koran die arabischen Stämme vom Polytheismus zur Verehrung des einen Gottes geführt hat, dann kann es durchaus plausibel sein, dass ein trinitarisches Gottesverständnis in den Augen der damaligen Araber sich nicht hinreichend vom Polytheismus abgehoben hätte. Die Ablehnung der Trinität kann deshalb historisch als Abwehr des Polytheismus verstanden werden.⁴⁴ Zudem war die Trinität im Arabien des siebten Jahrhunderts wohl hauptsächlich in häretischen, tritheitischen Formen und die Christologie vor allem in anti-chalcedonensischen, miaphysitischen

⁴¹ Vgl. z. B. den Jugendkatechismus der Katholischen Kirche *Youcat*, n. 78, wo völlig unsachgemäß gesagt wird, dass „Jesus in Gott hineinragt.“

⁴² Dazu ausführlich P. Knauer, Wort-Gottes-Theologie und Christologie, in: G. Riße (Hg.), *Zeit-Geschichte und Begegnungen* (FS B. Neumann), Paderborn 1998, 186–198.

⁴³ Konzil von Florenz: DH 1330.

⁴⁴ Vgl. dazu H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 187–193.

Fassungen bekannt.⁴⁵ Völlig zu Recht wendet sich der Koran folglich gegen einen Drei-Götter-Glauben.

Fragt man nach dem Sinn des von Bibel und Koran verkündeten Monotheismus, dann wird man zunächst darüber Rechenschaft geben müssen, wer eigentlich mit „Gott“ gemeint ist und was das Wort „Gott“ bedeutet. Sowohl die Bibel Israels als auch der Koran wollen sich von einem in den betreffenden Umwelten herrschenden Polytheismus absetzen.⁴⁶ Die vielen Gottheiten der Heiden waren eigentlich Teil der Wirklichkeit im Ganzen; sie waren also zwar überirdische, aber im Grunde geschöpfliche Wesen und keineswegs absolut und unbegreiflich.⁴⁷ Der biblische Monotheismus nun zeichnet sich religionsgeschichtlich dadurch aus, dass er nicht eine der vielen Gottheiten zum einzigen Gott erklärte, der allein der Verehrung würdig sei. Zwar hat es hier Übergänge gegeben (Henotheismus, Monolatrie); doch im Ergebnis gelangte Israel zur Erkenntnis, dass die Götter „Nichtse“ sind (vgl. Dtn 4,28; Ps 115,4–7) und dass mit „Gott“ nicht ein Seiendes unter Seienden gemeint sein kann. Gott ist der Schöpfer des Himmels und der Erde und damit eben nicht Teil der Wirklichkeit im Ganzen. Salomo kann im Tempelweihegebet ausrufen: „Selbst der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht“ (1 Kön 8,27). Ähnlich ist das koranische Gottesverständnis, das Gott ebenfalls als Schöpfer aller Wirklichkeit (vgl. Sure 2,117) und als unüberbietbar erhaben über sie bekennt (vgl. Sure 59,22–24). Gott ist der, ohne den nichts ist (vgl. Sure 2,255). Die ontologische Differenz „geschaffen/nicht geschaffen“ ist das, was den Monotheismus in seinem Wesen ausmacht. Nicht um eine numerische Einsheit geht es dabei, sondern um die göttliche „Wirklichkeit“, die unter keinen Begriff fällt, auch nicht „unter“ den der Wirklichkeit.⁴⁸ Es wäre tatsächlich unmöglich, Gott als „quo maius cogitari nequit“ und sogar als „quiddam maius quam cogitari possit“ (Anselm von Canterbury) zu multiplizieren, zu anderem zu addieren und sich dabei eine Vielheit vorzustellen. „Es gibt keinen Gott außer Gott“, lautet das islamische Glaubensbekenntnis, dem man als Christ nur vorbehaltlos zustimmen kann (vgl. Sure 37,35; Dtn 4,35).

Die Anerkennung dieser Unbegreiflichkeit und Absolutheit Gottes bedeutet die Relativierung aller geschöpflichen Wirklichkeit und damit deren Entgötterung. Dies ist wohl der eigentliche Sinn des Monotheis-

⁴⁵ Vgl. *K. von Stosch*, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2017, 79–83; *M. Khorchide/K. von Stosch*, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018, 46–66; *M. Bauschke*, Der Sohn der Maria. Jesus im Koran, Darmstadt 2013, 101–109.

⁴⁶ Zur Verkündigung des Koran im arabischen Paganismus der Spätantike vgl. *G. W. Bowersock*, Die Wiege des Islam. Mohammed, der Koran und die antiken Kulturen, München 2019, 33–44.

⁴⁷ Zum Unterschied zwischen Gott und Göttern: *R. Sokolowski*, The God of Faith and Reason. Foundation of Christian Theology, Notre Dame [Ind.] 1982, 1–11.

⁴⁸ *A. Ghaemmaghami*, Einheit und Vielheit im Gottesgedanken, in: *Tatari/von Stosch* (Hgg.), Trinität, 171–191, hier 175, spricht von einer „transnumerischen Einheit“ aufgrund der Absolutheit Gottes.

mus. Dahinter steht die Einsicht, dass nichts und niemand in der Welt dem Menschen zum Gott werden soll. Das Unheil besteht gerade darin, eine kreatürliche Wirklichkeit mit Gott zu verwechseln, sie zu verabsolutieren und damit unfrei und ihr Knecht zu werden und deshalb aus Angst zu leben, diesen „Gott“ wieder zu verlieren. Denn der wahre Gott erweist sich gerade darin, dass er einem nicht genommen werden kann. Mit der Idolisierung von Geschöpflichem wird der Mensch der geschaffenen Wirklichkeit nicht gerecht; er verliert damit selbst seine Würde und Freiheit. Und so hat auch die Verkündigung des Korans durch Muhammad die Menschen seiner Zeit auf der arabischen Halbinsel zur Anerkennung des einen Gottes, ohne den nichts ist, geführt (vgl. Sure 2,105.165; 49,17; 109). Damit hat der Prophet ein höchst heilswirksames und aufklärerisches Werk vollbracht: Er hat Menschen aus der Abhängigkeit von Götzen geführt und die Freiheit des Glaubens ermöglicht, die das Neue Testament „Freiheit der Kinder Gottes“ nennt (vgl. Röm 8,21; 2 Kor 3,17). Einzig und allein dem unbegreiflichen und transzendenten Gott darf und soll der Mensch sich unterwerfen (*islām*). Wenn also Christen sich zum Herrsein Jesu (vgl. 1 Kor 12,3) bekennen, dann unterwerfen sie sich nicht einem anderen Gott oder einem Geschöpf, sondern demselben Gott. Deshalb ist es auch durchaus folgerichtig, wenn das Zweite Vatikanische Konzil *cum aestimatione* von den Muslimen sagt, dass sie „mit uns den einen Gott anbeten“ (LG 16). Und auch der Koran bekennt gegenüber den „Leuten des Buches“: „Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer“ (Sure 29,46). Doch wenn Gott weder unter den Begriff der Einsheit noch unter den der Dreiheit fällt, dann müsste der *tauḥīd* (arab. für „Einzigkeit“) so erläutert werden, „dass er Einheit nicht mehr als Gegenbegriff zu Differenz versteht.“⁴⁹

5. Der Koran als Selbstmitteilung Gottes

Bereits in meiner im Jahre 2009 erschienenen Islam-Monographie habe ich versucht zu zeigen, dass es aus christlicher Sicht durchaus möglich ist, den Koran als Wort Gottes, mithin als dessen Selbstmitteilung an das Geschöpf zu verstehen.⁵⁰ Denn Christen verstehen ja auch das Alte Testament als Wort Gottes, nämlich die *im Glauben an Christus* gelesene Schrift Israels. Tatsächlich hat letztere ja das gleiche Problem wie der Koran, sich in ihrem behaupteten Wort-Gottes-Charakter verständlich zu machen. Eine reale Relation Gottes auf die Welt, für die die Welt der sie als Relation konstituierende Terminus wäre, kann nicht gedacht werden, weil die Welt nicht konstitutives Worauf eines Bezogenseins Gottes sein kann. Bei dieser Vernunft Einsicht

⁴⁹ Von Stosch, Barmherzigkeit als Leitkategorie, 53.

⁵⁰ Vgl. G. Gäde, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009, v. a. 177–200.

kann es auch für die Bibel Israels keine Ausnahme geben. Bereits für Paulus als Juden ist diese Schrift „schleierhaft“ (vgl. 2 Kor 3,14–17). Erst im Glauben an Christus wird sie in ihrem Anspruch universal verständlich, nämlich als Christuszeugnis (vgl. Lk 24,25–27.44–47; Joh 5,39). Und erst so werden Begriffe wie „Wort Gottes“, „Volk Gottes“ und „Bund Gottes“ definitiv verständlich. Der Bund, von dem die Schrift spricht, ist aus christlicher Sicht ein innergöttlicher Bund des Vaters mit dem Sohn, in den nicht nur Israel, sondern auch die Heidenvölker aufgenommen sind.⁵¹ Nur so ist er auch unverbrüchlich und verlässlich. Das Christentum präsentiert sich also immer zusammen mit der als Altes Testament gelesenen Schrift Israels und eröffnet damit bereits einen interreligiösen Dialog mit dem Judentum, der es möglich macht, Gottes Wort aus dessen Heiliger Schrift zu vernehmen. Dieses ist weder ein exklusivistisches noch ein inklusivistisches Verhältnis, sondern konstituiert eine *interioristische* Verhältnisbestimmung,⁵² insofern Christen in den Schriften des Alten Testaments dem Christus als Gottes Logos begegnen. Die patristische Unterscheidung von *λόγος ἄσαρκος* und *λόγος ἐνσαρκος* leistet hier eine wichtige Verstehenshilfe.⁵³ Erst wenn Gott als Mensch begegnet (*λόγος ἐνσαρκος*), wird der Wort-Gottes-Begriff definitiv verständlich. Doch der *λόγος ἄσαρκος* in der Schrift Israels ist kein anderer Logos als der Christus, der in Jesus als Mensch in der Geschichte da war. Und so wird deutlich, dass die christliche Botschaft die jüdische nicht überbietet, sondern ihren tiefsten Sinn ans Licht bringt (vgl. Lk 2,32). Nicht ein „Mehr“ oder „Weniger“ an Wahrheit ist biblisches Verständnis in Bezug auf die Religionen, sondern „verborgen“ und „offenbar“. Was in der Schrift Israels verborgen ist, wird durch Christus offenbar: Gottes Wort. Ähnliches dürfte für den Koran gelten.

Denn dieses interioristische Verhältnis zur Schrift Israels ist uns durch unsere Bibel gewissermaßen normativ vorgegeben. Als geborene Heiden können wir nur im Glauben an Christus die Schrift Israels als Wort Gottes verstehen und in ihr dem Logos begegnen, der uns das sagt, was allein Gott uns mitteilen kann: sich selbst als Gott. Denn nur in diesem Sinn ist auch unsere Heilige Schrift Wort Gottes. Gottes Wort kann keinen beliebigen Inhalt haben; es muss sich vielmehr um einen Inhalt handeln, den *nur* Gott uns mitteilen kann. Wenn wahr ist, was die Schrift sagt, nämlich dass wir Gemeinschaft (Bund) mit Gott haben, dann muss es sich tatsächlich um *Gottes* Wort handeln.

⁵¹ Ausführlich dazu G. Gäde, Trinitarischer Bund. Systematische Überlegungen zur Bundestheologie der Bibel, in: *Ders./S. Ernst* (Hgg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik (FS P. Knauer), Freiburg i. Br. 2015, 101–127.

⁵² Hierzu ausführlich G. Gäde, Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn 2010, 134–181.

⁵³ Vgl. dazu G. Gäde, *Λόγος ἄσαρκος* und *λόγος ἐνσαρκος*. Zu einer religionstheologisch relevanten Unterscheidung im Werk Jacques Dupuis, in: *MThZ* 69 (2018) 42–59.

Dieses uns vorgegebene Verhältnis zu Israel scheint mir auch der Fingerzeig des Wortes Gottes zu sein, wie wir uns zu anderen Religionen, namentlich zum Islam als ebenfalls logozentrischer Religion, zu verhalten haben (vgl. Jes 25,7; 49,6). Die unbestreitbare Besonderheit und Nicht-Austauschbarkeit der Beziehung des Christentums zur Heiligen Schrift Israels besteht geradezu in dieser Modellhaftigkeit für das Verhältnis auch zu anderen Religionen.⁵⁴ Paulus selbst spricht in 2 Kor 1,20 von Christus als dem „Ja zu allem, was Gott verheißen hat.“ Und im Koran wird nichts weniger als die Barmherzigkeit Gottes verheißen.

Damit überbietet der christliche Glaube den islamischen vermutlich genauso wenig wie den Glauben Israels. Denn mehr als Barmherzigkeit Gottes, Bund und Gemeinschaft mit Gott kann es nicht geben. Sie sind ja bereits die Gegenwart Gottes in uns.

Bereits in meiner schon zitierten Monographie habe ich die Barmherzigkeit Gottes als zentralen Begriff für das Verstehen des Korans als Wort Gottes herausgestellt.⁵⁵ Tatsächlich ist Gottes Barmherzigkeit etwas, das an der Welt nicht abgelesen werden kann. Sie ist also etwas, das *nur* Gott uns zusagen kann. Auch wenn ich diesen Begriff seinerzeit noch nicht in seiner Differenziertheit (*ar-rahmān* und *ar-rahīm*) und seinem Facettenreichtum wahrgenommen habe wie islamische Theologen das vermögen,⁵⁶ so handelt es sich bei der Barmherzigkeit Gottes im Sinne von *ar-rahmān* doch um eine Wirklichkeit und eine Relation, die nur dann das Heil des Menschen konstituieren kann, wenn sie mit Gott identisch und also seine Selbstmitteilung ist. Anderenfalls wäre die Barmherzigkeit Gottes etwas von ihm Verschiedenes, mithin etwas nur Geschaffenes und könnte deshalb nicht das Heil des Menschen begründen. Von daher ist der Gedanke Khorchides, Gott sei selbst die Barmherzigkeit in Person, alles andere als unzutreffend. Nur macht er sich innerhalb seines Gottesverständnisses noch nicht wirklich verständlich.

Khorchide scheint aber gegenüber einem trinitarischen Gottesverständnis nicht gänzlich verschlossen zu sein. Für eine gewisse Offenheit gibt es kleine Anzeichen und Ansatzpunkte, die zumindest ein Gespräch mit ihm eröffnen könnten. Es ist nicht nur seine Annahme von Relationalität in Gott, sondern auch sein Verständnis vom Geist Gottes, von dem der Koran

⁵⁴ So auch A. *Middelbeck-Varwick*, *Cum aestimatione*. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017, 356: „Für die Beziehungen zu den anderen Religionen die Beziehung zum Judentum zur orientierenden Norm zu erheben, geht hierbei mit der Normativität Christi zusammen.“

⁵⁵ Vgl. *Gäde*, *Islam in christlicher Perspektive*, 182–184.

⁵⁶ Vgl. z. B. U. *Topkara*, „Wā Allāhu a‘lam – Und Gott weiß es besser“. Eine Replik auf die Theologie der Barmherzigkeit vor dem Hintergrund der islamischen Tradition, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), *Theologie der Barmherzigkeit*, 55–74; *Shomali*, *God’s Mercy; Kur-naz*, *Offenbarung als Barmherzigkeit*; N. *Seker*, *Rahma und rahim*. Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), *Theologie der Barmherzigkeit*, 117–131.

spricht. So schreibt er unter Berufung auf Sure 26,193, das Wort Gottes sei Muhammad nicht unvermittelt geoffenbart worden, sondern durch den Geist Gottes.⁵⁷ Dies erinnert an Maria, die das fleischwerdende Wort Gottes nur als vom Heiligen Geist Erfüllte empfangen konnte (vgl. Lk 1,35); denn der Logos geht nur dorthin, wo das Pneuma schon ist. „Und da Gott dem Menschen von seinem Geist eingehaucht hat (Q 15:29) und dieser ihn erfüllt, ist der Mensch dazu befähigt, Gott im Koran zu erkennen.“⁵⁸ Hier wird der Geist Gottes als das Prinzip für die Erkenntnis von Gottes Wort gesehen (vgl. 1 Kor 12,3). Nur im Geist Gottes ist das Wort Gottes *als* Wort Gottes erkennbar und nicht mit der natürlichen Vernunft. Gegenüber Khorchide ist zu fragen, von welcher ontologischen Qualität dieser Geist Gottes ist. Ist er bloß geschaffen und also nicht Gott? Dann aber wäre er ein bloß natürliches Erkenntnisprinzip, das über natürliche Erkenntnisfähigkeit nicht hinausführt. Um zur Erkenntnis von Gottes Wort *als* Gottes Wort zu befähigen, muss dieser Geist Gottes jedoch göttlicher Qualität sein. Auch wenn Khorchide von der Unterscheidung „zwischen dem unerschaffenen Wesenswort Gottes und der erschaffenen koranischen Rede“⁵⁹ spricht, legt sich die Frage nahe, welche Relation Gott zu seinem unerschaffenen Wort hat. Und schließlich macht sich Khorchide in einem früheren Buch für eine pantheistische Sicht stark: „In Gott befindet sich die ganze Schöpfung, die der Zeit unterworfen ist.“⁶⁰ Damit will er sagen, „dass die Welt zwar in Gott enthalten ist, Gott aber umfassender als die Welt gedacht wird“⁶¹. Es ist im Grunde das, was das Christentum als unser Aufgenommensein in das Geheimnis Gottes verkündet, nämlich in das Gegenüber von Vater und Sohn, welches der Heilige Geist ist. Mit dem trinitarischen Gottesverständnis will es sicherstellen, dass nicht die Welt dieses Aufgenommensein konstituiert, sondern der Logos, der Sohn Gottes, der als Mensch in unserer Geschichte da war. Doch bei Khorchide bleibt noch unklar, wie die Relationalität Gottes zur Welt zu verstehen ist.⁶² Gleichwohl geht er aus der Sicht christlicher Theologie in die richtige Richtung: Gott selbst ist der Horizont, in dem Glaubende die Welt betrachten und verstehen.

Das Christentum hat mit seinem trinitarischen Gottesverständnis genau auf dieses Problem geantwortet. Wie es scheint, ist es dazu berufen, anderen

⁵⁷ Vgl. *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 156.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd. 81.

⁶⁰ *Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit, 71.

⁶¹ Ebd.

⁶² Bemerkenswert ist, dass der muslimische Theologe *Ghaemmaghami*, Einheit und Vielfalt im Gottesgedanken, 190, nach einer längeren Darlegung seiner Gedanken zu Einheit und Vielfalt in Gott, schreibt: „Was also die kirchliche Tradition über Dreifaltigkeit sagt, kann mit unserer Interpretation auch für einen an den qur’ānischen Monotheismus glaubenden Muslim akzeptabel sein.“ Ghaemmaghami entwickelt seine Interpretation aus der islamischen *taškīk*-Lehre, die manches gemeinsam mit der Lehre der Seinsanalogie hat. Gleichwohl scheint sie jedoch bei Ghaemmaghami Gott und Welt unter einen gemeinsamen Seinsbegriff zu subsumieren. Es könnte jedoch reizvoll sein, diese Lehre genauer zu untersuchen.

Religionen zu dienen und ihnen den hermeneutischen Schlüssel zu liefern, wenn sie im Angesicht der kritischen Vernunft vor diesen für sie noch unlösbaren Fragen stehen. Denn Christus ist nicht gekommen, um Religionen abzuschaffen, sondern zu erfüllen (vgl. Mt 5,17) und also Wort Gottes verständlich und universal verkündbar zu machen. Und schlussendlich ist die Einsicht, dass die Welt über ihr Geschaffensein hinaus nicht konstitutives Worauf einer Relation Gottes auf sie sein kann, keine Glaubensaussage, sondern eine Vernunfteinsicht, die jedermann zugemutet werden kann und deren Anfragen an einen Offenbarungsanspruch auch im interreligiösen Gespräch aufgeworfen werden dürfen. Das trinitarische Gottesverständnis, die Berufung auf die Inkarnation des Wortes sowie die Sendung des Heiligen Geistes sind die christliche Antwort auf diese Einsicht.

Zu hoffen bleibt, dass Mouhanad Khorchide mit seinem Koranverständnis positive Resonanz auch in der islamischen Welt findet.

Summary

In this article, I shall discuss the concept of divine revelation of the Islamic theologian Mouhanad Khorchide from a Christian point of view. Khorchide draws on the historical-critical method with regard to the Qur'an and attempts to interpret it as a testimony of God's self-communication in the light of mercy as an essential attribute of God. This seems to be, so far, a unique approach within Islamic theology. I will point out the shortcomings of this approach and try to argue that only within a Trinitarian understanding of God can God's self-communication to the world be reconciled with strict monotheism. From a Christian point of view, the Koran – as well as the Hebrew Bible – can be interpreted of as the “Word of God” in a way that does not contradict critical reason.