

ISLAM UND CHRISTENTUM IM HORIZONT DER ANTHROPOLOGISCHEN WIRKLICHKEIT

von Thomas Mooren

Inhalt

1. Der islamische Monotheismus
2. Trinität und Inkarnation
3. Ein Bild — zwei Interpretationen
4. Vaterbild und eschatologischer Horizont

In seinem 1977 erschienenem Buch „*Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*“ versucht der französische Dominikaner CHRISTIAN DUQUOC — wie andere Theologen der letzten Zeit¹ — unter anderem zu zeigen, wie es dazu kam, daß der im *Credo* formulierte Glaube an den dreieinigen Gott so wenig im Zentrum christlicher Frömmigkeit steht. Als einen wesentlichen Grund hierfür nennt er die Tatsache, daß die Theologie es vorgezogen hat — oder durch geschichtliche Umstände dazu gezwungen wurde, mit abstrakten Konzepten zu arbeiten und die Rolle der Bilder („images“) für die Strukturierung des christlichen Glaubens dabei vernachlässigt hat². Nach DUQUOC hat sich so allmählich eine Bewegung weg vom Bild, hin zu nur schwer verständlichen Kategorien vollzogen, die keine religiöse Anziehungskraft besitzen³. Der Versuch, christliche Frömmigkeit wieder „trinitarisch“ zu beleben, muß hingegen mit den dogmatischen Formulierungen zugrunde liegenden Bildern ernst machen, indem z. B. untersucht wird, was „Sohnsein“ überhaupt bedeutet und wie es sich konkret in den Evangelien darstellt. Auf diese Weise rückt auch die vom Christentum in ganz bestimmter Weise behauptete Vaterschaft Gottes wieder neu ins Blickfeld und mit ihr das Wirken des Hl. Geistes.

Mit andern Worten, die Theologie, die DUQUOC vorschwebt, nimmt letztlich die Anthropologie im weitesten Sinn zum privilegierten Gesprächspartner. Denn der Ruf „Zurück zum Bild!“ schließt notwendigerweise eine Erforschung der konkreten Realität ein, die der Theologie als „Material“ zur Formulierung ihrer Dogmen dient.

Einen solchen Versuch haben wir selbst in Form einer am *Institut Catholique* zu Paris verteidigten These unternommen, auf die wir uns im folgenden weithin berufen⁴. Wir haben dabei von Anfang an ein Gespräch mit dem Islam im Auge gehabt. Dies um so mehr, da nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam von anthropologischen Argu-

¹ Cf. L. DE VAUCELLES, Rezension von *Dieu différent*, pp. 553/554.

² Cf. CHR. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, pp. 81/82.

³ Cf. *IBID.*, p. 82.

⁴ Cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme.*

menten durchaus Gebrauch machen, um die jeweilige Position zu verdeutlichen. Inwieweit die Anthropologie der Theologie als Material für ihre Ausdrucksweise dient und damit als Indiz der hinter den Begriffen stehenden inneren Dynamik einer religiösen Auffassung angesehen werden kann, das soll im folgenden zunächst für den islamischen Monotheismus aufgezeigt werden.

1. Der islamische Monotheismus

Ein wesentlicher Punkt der Monotheismusargumentation des Propheten MOHAMMED besteht im Kampf gegen die Vorstellung, Allah könnte Frauen, Töchter und Söhne haben, denn das ist mit dem Eingottglauben, so wie er ihn versteht, unvereinbar. Wir beginnen daher mit der Kritik der „Töchter“ Allahs. Wir brauchen uns dabei im Rahmen dieses Artikels nicht im einzelnen mit der Identität dieser „Töchter“ zu beschäftigen⁵. Nur soviel sei vermerkt: es handelt sich dabei um die in Sure 53, 19, 20 genannten Göttinnen *Allât*, *al-'Uzzâ* und *Manât*. Alle drei erfreuten sich in Arabien eines überregionalen Ansehens. Jede jedoch besaß ihre spezielle Gruppe von Verehrern. So ist *Manât* eher die Göttin der Aws und Khazradî von Yathrib, dem späteren Medina, *Allât* Schutzgöttin der Thakîf von Tâ'if, Rivalin der Vaterstadt MOHAMMEDS, Mekka. Mekka, d. h. die Qurayshiten verehrten in besonderer Weise *al-'Uzzâ*. Es sei noch erwähnt, daß speziell *Allât* und *al-'Uzzâ* enger zusammengehören, was auch daran sichtbar wird, daß die Mekkaner glaubten, Allah verbringe den Sommer bei *Allât* und den Winter bei *al-'Uzzâ*⁶. Ferner darf der Begriff „Töchter“ nicht zu eng gefaßt werden. Es ist durchaus möglich in *al-'Uzzâ* auch eine „Gemahlin“ Allahs zu sehen⁷. Andere Forscher nehmen das eher für *Allât* an⁸. Was uns interessiert ist jedenfalls die Art und Weise, in der MOHAMMED Allah von diesen drei Göttinnen befreit.

Und sie dichten Allah — Heilig ist er! — Töchter an. Während sie (selbst) haben, was sie begehren.

Und wenn einem von ihnen die Nachricht von (der Geburt) einer Tochter gebracht wird, so verfinstert sich sein Gesicht, indes er den inneren Schmerz unterdrückt.

⁵ Cf. *IBID.*, pp. 52—56; 308—311; 325—326, besonders auch die epigraphische Forschung in Bezug auf die „drei Töchter“ betreffend.

⁶ Cf. AZRAKÎ, t. I, p. 74.

⁷ Cf. IBN AL-KALBÎ, p. 19, wo der Schwur eines gewissen DIRHUM B. ZAYD AL-AWSÎ überliefert wird: „Wahrlich..., beim Herrn der *cUzzâ*, der Glücklichen, bei Allah...“ (... warabbi al-*cUzzâ* ... wa Allah), der es unter grammatischen Gesichtspunkten zuläßt, in Allah den „Herrn“ (Baal) der *cUzzâ* zu sehen, sobald man in „wa Allah“ eine Apposition (und keine Juxtaposition) zu „warabbi“ sieht, im zweiten „wa“ also eine Wiederholung des ersten „Schwur-*wa*“; cf. zum Ganzen auch MOOREN, *op. cit.*, pp. 53/54.

⁸ Cf. D. NIELSEN, *Die altarabische Kultur*, p. 233; cf. ebenfalls *IBID.*, pp. 197, 211, 224, 227, 228. Cf. auch T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, p. 116. Zum Ganzen: MOOREN, *op. cit.*, p. 54.

Er geht dabei so vor, daß er aufzeigt, was Töchter in der damaligen Auffassung der Araber bedeuten und schließt daraus, daß es unwürdig ist, Gott dergleichen anzudichten. Als Beispiel sei *Sure* 16, 57—59 zitiert:

Er verbirgt sich vor den Leuten ob der schlimmen Nachricht, die er erhalten hat: soll er sie trotz der Schande behalten oder im Staub verscharren? Wahrlich übel ist, wie sie urteilen! (cf. auch *Sure* 43, 17).

Das Schlüsselwort der Argumentation MOHAMMEDS lautet daher: unbillige Verteilung!

Wie sollten euch die Jungen sein und ihm die Mädchen?

Das wäre wahrhaftig eine unbillige Verteilung (*Sure* 53, 21, 22).

Der Gottheit zuzusprechen, was in den Augen des Menschen wertlos ist, ist ein derart anstößiges Verfahren, daß sich für den Propheten die Frage der Realität der „Töchter Allahs“ (*banât Allah*) von selbst erledigt (*Sure* 53, 23: „es sind nur Namen, die ihr euch ausgedacht habt...“).

Auch „Gemahlinnen“ braucht Allah nicht. Denn von der Perspektive MOHAMMEDS aus, müßte er sie ja im Bereich seiner eigenen Schöpfung suchen — was wiederum seiner unwürdig wäre (cf. *Sure* 43, 15, 16). Außerdem, anthropologisch gesehen, stellt ein Dasein ohne „Gefährtin“ (*šâhiba*) die Bedingung des Freiseins von Nachkommenschaft dar:

Schöpfer der Himmel und der Erde! Wie sollte er einen Sohn haben, wo er keine Gefährtin hat...? (*Sure* 6, 101).

Dieses Argument kann man auch in umgekehrter Richtung lesen: wenn es ausgemacht ist, daß Gott keine Nachkommen hat, warum ihm also eine „Gefährtin“ an die Seite stellen?

Schwieriger als der Kampf gegen angebliche Töchter oder Frauen erweist sich da schon der Kampf gegen Söhne Gottes. Denn hier kann MOHAMMED nicht vom sozial minderwertigen Status her argumentieren, der allein schon Töchter Gottes als einen Skandal erscheinen läßt, sondern er muß der Tatsache Rechnung tragen, daß zu seiner Zeit, und im alten vorderen Orient überhaupt, ein Mann ohne Söhne ein „toter Mann“ ist. „Die Nicht-existenz des Sohnes zieht die Nicht-existenz des Vaters nach sich“, sagt ein Korankommentator⁹. Dem ist so, weil ohne Sohn die Erinnerung (*dhikr*) an den Vater nicht weiterlebt, seine Name ausstirbt — und das bedeutet den eigentlichen Tod für den Semiten¹⁰. Es sei hier nur an Absalom, 2 *Sam* 18, 18 erinnert:

Absalom hatte sich schon zu Lebzeiten das Denkmal, das im Königstal steht, errichten lassen, denn er dachte sich: „Ich habe keinen Sohn, um meinen Namen in Andenken zu erhalten.“ Er nannte das Denkmal nach seinem Namen. So heißt es noch heute „Säule Absaloms“.

Ein sohnloser Mann ist ein soziales Nichts, einer unproduktiven Palme vergleichbar (*šunbûr*), ein Mensch ohne Ansehen und Schutz, wie abgeschnitten vom sozialen Ganzen¹¹, ohne Erben, der sein Werk fortführt¹².

⁹ ÂLÛSÎ AL-BAGHDÂDÎ, t. IX, p. 467; cf. auch MOOREN, *op. cit.*, pp. 90—94.

¹⁰ Das geht mit aller Deutlichkeit z. B. aus den Bemerkungen der Korankommentatoren SHAWKÂNÎ (t. V. p. 504), KÂSIMÎ (t. XVII, pp. 627ff) und IBN KÂTHIR (t. IV, p. 559) hervor.

¹¹ Cf. vor allem den Kommentar von 'ALÂ' AD-DÛN AL-BAGHDÂDÎ, t. VII, p. 253;

Einen solchen Menschen nennt man „*abtar*“, eigentlich „schwanzlos“, Schimpfwort, das MOHAMMED selbst zu hören bekam, weil er Zeit seines Lebens ohne (überlebende) männliche Nachkommen war¹³.

Von dort her, vom sozialen Wert des Sohnes aus gesehen, scheint es also nichts Unbotmäßiges zu sein, Gott einen solchen zuzugesellen. Doch MOHAMMED weiß auch dieser neuen Situation, ganz im Sinne seiner anthropologischen Argumentationsweise, gerecht zu werden. Denn aus dem vorher Gesagten geht hervor, daß ein Mann versucht Söhne zu haben, weil er sie braucht. Not (Unterstützungsbedürftigkeit) und Tod (*dhikr*) diktieren sie ihm¹⁴. Demgegenüber können der Prophet und in seinem Gefolge die Korankommentatoren zeigen, daß Allah der einzig wahre Gott ist, weil er, da er weder Not noch Tod (*ḥādja, fanā'*) kennt, von diesem vitalen Imperatif frei ist. Ohne Vorgänger und ohne Nachfolger¹⁵, außerhalb jeden Kontextes von Hilfe und Vererbung¹⁶, zeugt er nicht und ist nicht gezeugt worden (*Sure* 112, 3): sohnlos (d. h. allein, „*aḥad*“, „*samad*“; *Sure* 112, 1, 2) ist er und nur er — der Selbstgenügsame¹⁷. Dieses Band von Selbstgenügsamkeit und Sohnlosigkeit kommt klar in *Sure* 10, 68 zum Ausdruck:

Sie sagen: »Allah hat sich einen Sohn genommen.« Preis ihm! Er ist der sich selbst Genügende (al-ghaniyyu). Sein ist, was in den Himmeln und was auf der Erde. Ihr habt keinen Beweis hierfür. Wollt ihr wider Allah behaupten, was ihr nicht wißt? (cf. auch *Sure* 31, 26; 22, 64; 4, 131).

Wenn Allah aber keine Söhne braucht, so auch keine weiteren Verwandten und erst recht keine nebengeordneten Gehilfen anderer Art, die dem Menschen unerläßliche Stütze sind:

Spruch: „Aller Preis gebührt Allah, der sich keinen Sohn genommen hat in der Herrschaft, noch sonst einen Gehilfen aus Schwäche...“ (*Sure* 17, 111).

Auf dem Hintergrund der soeben entwickelten Argumente dürfte es klar geworden sein, wie eng für den arabischen Propheten Monotheismus und Selbstgenügsamkeit Gottes zusammengehören. Diese stellt geradezu den spezifischen Akzent seiner monotheistischen Theologie dar. Dabei

¹² So hält TABARĪ den Gedanken fest, daß „Zeugen“ immer schon auf Vererben angelegt ist, und daß überhaupt alles, was gezeugt wird, auf den Tod hin gezeugt wird (t. XXX, pp. 223/224); cf. auch IBN DJUZAYY AL-KALBĪ, t. IV, p. 224; NASAFĪ, t. III, p. 737.

¹³ Cf. *Sure* 108, 3. Cf. auch ĀLŪSĪ AL-BAGHDĀDĪ, t. IX, p. 468. Da aber ein Leben ohne Nachkommen für jeder „*memoria*“ (*dhikr*) ist und das Werk des Vaters kein Erbe findet, schlossen die Feinde MOHAMMEDS, bevor sich der Islam siegreich gefestigt hatte, aus einem solchen Sachverhalt, daß man sich MOHAMMEDS wegen nicht weiter zu beunruhigen brauche: „Wenn Mohammed tot ist, ist sein Gedächtnis abgeschnitten... und wir haben Ruhe vor ihm.“ (*Nisābūrī*, t. XXX, p. 180).

¹⁴ Cf. IBN DJUZAYY AL-KALBĪ, t. IV, p. 224.

¹⁵ Cf. *Nisābūrī*, t. XXX, p. 207.

¹⁶ Cf. ABŪ-L-SŪ'ŪD AL-'IRMĀDĪ: „... er hat keinen, der ihm hülfe oder nachfolgte, nötig“ (t. V, p. 292).

¹⁷ Cf. zur Argumentation auch ZAMAKHSHARĪ, t. III, p. 367.

braucht es uns hier im einzelnen nicht zu kümmern, ob MOHAMMED in seiner Kritik der Filiation zuerst an heidnische, an jüdische (cf. *Sure* 9, 30) cf. auch am Rand derselben Seite den Kommentar von BAGHAWÎ. oder christliche Vorstellungen gedacht hat, wobei noch die Frage zu stellen wäre, welche Art von Christentum er genau gekannt hat¹⁸. Für ihn ist jeder Versuch, ein Wesen mit Gott in engere Verbindung treten zu lassen, erst recht in der Art familiärer Beziehungen, eine „Übertreibung“, eine Extravagance (*Sure* 4, 171), egal aus welchem Lager sie stammt, ob es sich um Engel, Geister oder den Messias handelt. Für MOHAMMED liegt hier unzulässige „Vergottung“ vor, d. h. heilloses Unterschätzen der Majestät Allahs. Dergleichen Versuche bezeugen für ihn „... typisches Heidentum. Er konnte sie deshalb ohne weiteres unter demselben Stichwort zusammenfassen“¹⁹.

Was jedoch im Zusammenhang unserer Fragestellung unbedingt festgehalten werden muß, ist die Tatsache, daß die Herausarbeitung der Selbstgenügsamkeit Allahs für den Propheten die ideale Basis abgibt, die völlige Andersartigkeit Allahs zu unterstreichen: „Keiner ist ihm gleich“ (*Sure* 112, 4)²⁰. Besonders durch seine Sohnlosigkeit erscheint Allah geradezu als der „Anti-Mensch“, als der „Ganz Andere“ mit dessen Gottheit menschliche Sorgen und menschliches Tun unvereinbar sind, wie z. B. so ein elementarer Akt des Menschen wie das Zu-Sich-Nehmen von Speise:

Der Messias, Sohn der Maria, war nur ein Gesandter; gewiß, andere Gesandte sind vor ihm dahingegangen. Und seine Mutter war eine Heilige; beide pflegten sie Speise zu sich zu nehmen. Sieh, wie wir die Zeichen für sie (die Christen) erklären, und sieh, wie sie sich abwenden (*Sure* 5, 75).

So erlaubt es also gerade die anthropologische Argumentationsweise dem Propheten, einen klaren Trennungsstrich zwischen „*Anthropos*“ und „*Theos*“ zu ziehen, mehr noch, einen tiefen Graben zwischen Gott und Mensch aufzurichten, den zu überbrücken erst recht keine Theologie der Inkarnation die Befugnis besitzt²¹. Die einzig würdige Haltung Gott gegenüber ist die eines „Dieners“:

Da ist keiner in den Himmeln noch auf der Erde, der dem Gnadenreichen anders nahen dürfte denn als Diener (*Sure* 19, 93).

Und: „Blicke können ihn nicht erreichen, er aber erreicht die Blicke...“ (*Sure* 6, 103). Zwischen Gott und Geschöpf tut sich eine Kluft auf, die nichts mehr zu füllen vermag, „weder aufmerksame Fürsorge für ein Volk, das aus Liebe erwählt wurde, noch ein Erlöser, der aus ihm selbst hervor-

¹⁸ Cf. die genaue Erörterung der verschiedenen Gruppen, an die sich MOHAMMED gewandt hat, bei MOOREN, *op. cit.*, pp. 85—89.

¹⁹ R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.*, p. 27.

²⁰ Cf. dazu vor allem das Argument Nisâbûrîs, der aus diesem Tatbestand die Unmöglichkeit einer „Gemahlin“ Allahs ableitet, da die Ehe „legaliter“ (shari'atan) und „rationaliter“ ('aqlan) Gleichheit voraussetzt (t. XXX, p. 208). Ähnlich argumentieren auch andere Korankommentatoren.

²¹ Cf. M. HAYEK, *Le Christ de l'islam*, p. 25.

gegangen wäre und dem Leid der Menschen derart teilnehmend gegenübersteht, daß er es sogar teilt²².

Selbst wenn auch an anderer Stelle (*Sure* 50, 16) behauptet wird, Allah sei dem Menschen näher als seine Halsader, so gilt es dadurch eher zu zeigen, daß vor Gott nichts verborgen ist, auch nicht der kleinste Gedanke des Menschen, als eine konkrete liebende Nähe Gottes zu beschreiben²³.

Wie wir gesehen haben argumentiert MOHAMMED also keineswegs abstrakt philosophisch, von einem vorgegebenen Transzendenzbegriff ausgehend. Vielmehr greift er, sobald es darum geht seinem Glauben eine formale, diskursive Gestalt zu verleihen, auf konkrete, anthropologische Argumente zurück. Mit ihrer Hilfe untermauern er und die nachfolgenden Korankommentatoren anschaulich die absolute Unvereinbarkeit von Gott und Mensch, die Darstellung Gottes als des „Ganz Anderen“. Dabei muß allerdings festgehalten werden, daß MOHAMMED die menschliche Realität, und vor allen Dingen die Vaterschaft (Sohnschaft), unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt interpretiert (Schwäche, Tod, Vererbung etc.), der zwar, wie wir sehen werden, keineswegs der einzig mögliche ist, aber um so mehr seiner Sache dient.

Diesen anthropologischen Hintergrund der islamischen Theologie nicht aus dem Auge zu verlieren, dürfte für einen sinnvollen Dialog mit dem Islam nicht ohne Belang sein, zumal es gerade auch christlicherseits möglich ist, Theologie in anthropologischer Weise zu betreiben. Nicht anders ist ja die Bibel auf weite Strecken vorgegangen. Bei dem Versuch, christliche Theologie von ihren anthropologischen Bildern her zu entwickeln, stände man somit auf einem Boden, der außer der Tatsache, daß er sich für die christliche Reflexion als fruchtbar erweisen kann, zugleich auch der theologischen Methode des Koran angemessen erscheint. Für die christliche Theologie hierzu im folgenden einige Anhaltspunkte.

2. Trinität und Inkarnation

Es ist wahr, daß die Einheit Gottes, so wie sie MOHAMMED mit Hilfe seiner anthropologischen Argumentationsweise proklamiert, im Ergebnis als univok, als in sich geschlossen, betrachtet werden kann. Allah ist der ewig mit sich selbst Identische. Jede Andersheit, Alterität, ist aus seinem Sein gebannt. Das ist der Sinn des arabischen Ausdrucks „*šamad*“²⁴.

²² M. RODINSON, *Mahomet*, p. 270.

²³ Cf. M. HAYEK, *L'Originalité de l'apport chrétien dans les Lettres Arabes*, p. 125.

²⁴ Cf. *Sure* 112,2: „Allahu-š-šamadu“, was man etwa so übersetzen könnte: „Allah ist der, der ganz ‚allein‘ ist, der in sich selbst Ruhende“. Cf. TABARIS Kommentar: „šamad ist einer, aus dem nichts ‚heraustritt‘“ (t. XXX, p. 233). BLACHÈRE merkt folgendes an: „aš-šamadu „le Seul“. Selon une vingtaine de Traditions, ce mot signifie incorporel (plus exactement qui ne boit ni ne mange). Cinq données lui prêtent le sens de: qui n'engendre pas et n'est pas engendré,

Der Koran denkt sich denn auch die christliche Vorstellung eines Sohnes Gottes, von diesem univoken Horizont her, als eine bloße Identischsetzung von Gott und Messias, Sohn der Maria:

Fürwahr, ungläubig sind, die da sagen: „Allah ist kein anderer denn der Messias, Sohn der Maria...“ (*Sure* 5, 72).

Christlicherseits gilt es aber gerade darauf hinzuweisen, daß der Trinitätsglaube nicht eine einfache Gleichsetzung Gottes mit dem Sohne der Maria (*ibn Maryam*) bedeutet. Vielmehr liegt der charakteristische Zug der christlichen Theologie darin, daß sie nicht von drei „Gottheiten“ spricht, sondern die anthropologische Sprache vom „Vater“ und „Sohn“ im „Hl. Geist“ gebraucht. So hat AUGUSTINUS klar festgestellt:

„Alle mir erreichbaren katholischen Erklärer der heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments, welche vor mir über die Dreieinigkeit, welche Gott ist, schrieben, wollen gemäß der Schrift lehren, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, von einer und derselben Substanz, durch ihre untrennbare Gleichheit die göttliche Einheit bezeugen und daß sie daher nicht drei Götter sind, sondern ein Gott, wengleich der Vater den Sohn zeugte, und daher der Sohn nicht der gleiche ist wie der Vater, wengleich ferner der Sohn vom Vater gezeugt ist, und daher der Vater nicht der gleiche ist wie der Sohn, wengleich endlich der Heilige Geist weder Vater noch Sohn ist, sondern nur des Vaters und Sohnes Geist, auch seinerseits dem Vater und Sohne gleich und zur Einheit der Dreieinigkeit gehörend²⁵.«

Auf diese Weise wird nicht eine einfache, in sich ruhende Einheit ausgesprochen, sondern eine dynamische; im Bild des Zeugens und Gezeugt-werdens eine Identität, die im Heiligen Geiste durch das Anderssein hindurchgeht, aber nicht so, als verlöre sich der Vater im Sohn oder der Sohn im Vater. Im Geheimnis der Trinität wird die Spannung von Alterität und Identität durchgehalten, ohne daß das eine das andere zerstört. Es ist die Spannung der Liebe selbst, die Spannung wahrer „*communio*“, des Sich-Selbst-Wiederfindens in der radikalen Hingabe. Dabei ist es eben bezeichnend, daß die christliche Theologie auf die anthropologische Realität Vater-Sohn (in der Dynamis des Geistes) zurückgreift, um diesem Geheimnis Ausdruck zu verleihen. Denn die Spannung von Alterität und Identität kommt ja gerade dadurch zum Ausdruck, daß der Sohn nicht der Vater ist, obwohl doch anthropologisch der ihm nächste, und wiederum der Vater sich nur im Sohn wiedererkennen kann, wenn er ihn zugleich als den völlig anderen anerkennt²⁶. Der wahre Grund des Rückgriffs christlicher Theologie auf diese fundamentale anthropologische Realität

tandis que quatre autres proposent l'acception de compact, homogène...“ (*Le Coran. al-Qor'ân*, p. 671, Anm. 2); cf. auch R. PARET, *op. cit.*, p. 530, einerseits: „Die Deutung des Ausdrucks *aš-šamadu* ist ganz unsicher“, andererseits: „Die ... Bezeichnung ‚fest‘ als Grundbedeutung von *šamad* wäre noch genauer zu definieren als ‚massiv‘, ‚gediegen‘, (im Gegensatz zu ‚hohl‘, ‚locker‘, ‚porös‘).“

²⁵ AUGUSTINUS, *de Trinitate*, I, 4, 7; Trad. M. SCHMAUS, p. 10.

²⁶ Cf. auch die ausführliche Entwicklung dieses Gedankengangs bei MOOREN, *op. cit.*, pp. 188—191.

als ihres genuinen „Materials“ liegt natürlich in Jesus als dem Christus selbst, bezeugt nach *Mt 16, 16* als der Sohn des lebendigen Gottes.

Im Horizont wahrer „*communio*“ ist also mit der Vater-Sohn-Vorstellung unmittelbar verbunden die Idee des Sich-Schenkens, der Gabe, des Akzeptierens des Anderen schlechthin, bzw. umgekehrt des Empfangens wie auch des radikalen Offenseins für einander²⁷. Die jede „*communio*“ begründende Dynamik der Differenz²⁸ macht es aber nicht nur möglich, sich in Bildern dem Mysterium der Trinität zu nähern, sondern auch jenem anderen, von ihm nicht trennbaren, nämlich dem der Inkarnation, der Überbrückung jener Kluft zwischen Gott und Mensch, die, wie wir sahen, das Ergebnis der islamischen Theologie von Gott als dem ganz Anderen ist. Die innere Bewegung der „*communio*“, dargestellt durch den „Sohn“, macht vor dem Menschen nicht halt, sondern die Selbstmitteilung

²⁷ Daß Paternität und Filiation auch im rein anthropologischen Bereich in das Spannungsfeld von Geben und Empfangen, Teilnehmenlassen und Schenken, gestellt werden können, haben wir, MOOREN, *op. cit.*, pp. 14—27, anhand der empirischen Analyse von Familie, Klan und Stamm im vorderen Alten Orient entwickelt. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um die „positiven“ Aspekte der im Rahmen unserer Arbeit untersuchten anthropologischen Wirklichkeit. Vgl. z. B. folgende dort erlangten Ergebnisse: „... le rôle du père est essentiellement celui d'un transmetteur de la vie ... qu'il avait reçue lui-même jadis à son tour“ (ibid., p. 18) oder: „... l'idée de la descendance commune, établie au-delà de la famille nucléaire grâce aux généalogies, implique toujours celle de la participation à une vie commune, quelque soit l'échelon où cette participation se place (famille, clan, tribu). Ainsi quelle que soit la ramification de la vie commune, la transmission de la vie (donner et recevoir) se base en dernier lieu sur la paternité ... et le partage“ (ibid., p. 27).

Mit andern Worten: es ist gerade die durch entsprechende Interpretation des empirischen Bildes (Vater/Sohn etc.) gewinnbare theologische Aussagequalität, auf die wir oben haben hinweisen wollen. Eine weitere Systematisierung des Bildmaterials jedoch (exakte Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn durch Natur- oder Substanzbegriffe etc.) oder gar ein historisches Nachzeichnen derartiger Systematisierungsversuche sind nicht das Ziel unseres Artikels. Wir bleiben gewissermaßen auf der „figurativen Schwelle“ der Theologie stehen, die wir besonders auch mittels des vorher besprochenen islamischen „Gegenbeispiels“ ein wenig näher beleuchten wollen. Von dieser „Schwelle“ aus kann allerdings, ohne dem „Material“ Gewalt anzutun, der Weg hin zu einer Theologie des Christus als „*eikôn tou theou*“ (cf. *Kol 1, 15*), wie überhaupt zu einer Theologie im Zeichen der „*communio*“ Gottes, begangen werden.

²⁸ Cf. den Bericht über das Pfingstwunder *Apg 2, 4*: „Sie begannen in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen die Worte eingab“ (cf. auch *Apg 2, 7/8*), wo es nicht darum geht, die Differenz zu beseitigen, sondern im Gegenteil in ihrem Recht als Manifestation des Reichtums des Geistes Gottes zu etablieren, als ein Element jeder wahren Identität. — Diese Auffassung hebt sich deutlich von der islamischen Vorstellung ab, der Andere, besonders der „andere Gott“, sei ipso facto als Konkurrent zu begreifen (cf. *Sure 23, 91*).

Gottes in Christus ist des Menschen ganzer Reichtum (1 Kor 1, 4—6; Röm 8, 23).

Mehr noch: die Schöpfung selbst kann in den Horizont der Inkarnation gestellt werden, so daß die Menschwerdung, einer gewissen theologischen Tradition gemäß, nicht nur als Akt der Erlösung, provoziert durch den Sündenfall, erscheint, sondern als Vollendung des Geheimnisses eines Gottes der „*communio*“. DUN SCOTUS, ganz im Sinne des „*bonum diffusivum sui*“ der Theologie BONAVENTURAS²⁹ formuliert dies so:

„Ich sage also: 1. Gott liebt sich. 2. Gottes ‚amor castus‘ ist auch am Werk in Bezug auf die Geschöpfe. 3. Gott will von jemanden geliebt werden, der, außerhalb seiner, ihm das Höchstmaß an Liebe schenkt. 4. Gott hat die Vereinigung mit einem solchen Menschen, der ihm das Höchstmaß an Liebe schenken soll, vorgelesen³⁰.“

Dies bedeutet jedoch vom Menschen aus gesehen, daß er sich als wesentlich offenes Wesen determiniert, von seinem Grund her als „*capax Dei*“, mit andern Worten: als Freiheit und Geist. Jedoch ist dies nicht in der Absicht einer rein philosophischen Anthropologie gemeint³¹. Vielmehr soll in einigen Zügen daran erinnert werden, mit Hilfe welchen Bildmaterials christliche Theologie die Situation des Menschen angesichts der Selbstmitteilung Gottes in Christus beschreibt. Zunächst PAULUS im 2. Korintherbrief: „Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (3, 17). Dieser Geist der Freiheit trägt jedoch einen Namen, nämlich den des Sohnes: „Weil ihr nun Söhne seid, sandte Gott in unsere Herzen den Geist seines Sohnes, der da ruft: ‚Abba, Vater!‘“ (Gal 4, 6).

Doch nicht genug damit. PAULUS zieht auch die Konsequenz aus dieser Situation der Sohnschaft: „Eben dieser Geist bezeugt unserm Geiste, daß

²⁹ Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, chap. IV: De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine quod est bonum, und auch: „potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti“ (zit. nach H. DUMÉRY; pp. 92, 94/5). Vgl. auch R. LULL, Diskussion mit dem Mufti von Bougie: „Was mich betrifft, so halte ich dafür, daß die Güte sich von Ewigkeit zu Ewigkeit verströmt. Es gehört in der Tat zur Natur des Guten, sich zu verströmen, denn Gott—Vater, der Gute, zeugt aus Güte den Sohn, der wiederum gut ist, und aus beiden geht durch Spiration der Hl. Geist, ebenfalls gut, hervor.“ (Autobiographie n° 37, zit. nach L. SALAMOLINS, *Lulle*, p. 39).

³⁰ „Dico igitur sic, primo: Deus diligit se; secundo: diligit se aliis est iste est amor castus; tertio: vult se diligi ab Alio qui potest eum summe diligere, loquendo de amore Alicujus extrinseci; quarto: praevitit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere“ (Distinctio VII, diskutiert an der Sorbonne im Jahre 1308; zit. nach P. DÉODAT DE BASLY, *Un tournoi théologique*, p. 29).

³¹ Allein schon deshalb nicht, weil das NT mit aller Entschiedenheit darauf hinweist, daß menschliche Teilhabe am Mysterium der „*communio*“ Gottes auf jeden Fall eine Frucht der Bekehrung, selbst Geschenk des Hl. Geistes, ist: cf. *Mk 1, 15; Jo 3, 1—21; Apg 2, 38; 1 Kor 2, 14* etc. Der Geist von dem das NT spricht, ist der Geist des Herrn und die Freiheit, die der Kinder Gottes.

wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi“ (*Röm 8, 16, 17*). Die Freiheit der Sohnschaft bedeutet also die Freiheit zur Teilhabe am göttlichen Leben. Der Sohn als Erbe hat nichts gemein mit der von Unfreiheit und Furcht gekennzeichneten Existenz eines Sklaven, der diese „*participatio*“ nicht kennt (*Gal 4, 7; Röm 8, 15*)³². Sicher fordert dieses Leben der Teilhabe seinen Preis: „Nur müssen wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden“ (*Röm 8, 17*) — doch wer wäre nicht bereit ihn zu zahlen angesichts der Tatsache, daß nichts „... uns von der Liebe Gottes zu scheiden (vermag), die da ist in Christus Jesus unserm Herrn“ (*Röm 8, 39*).

Auch JOHANNES stellt Sklave und Sohn einander gegenüber (cf. *Jo 8, 30ff*). Doch dient ihm dieses Gegensatzpaar vor allem dazu, die Unvereinbarkeit von Wahrheit, der Lehre Jesu, und Lüge, d. h. Sünde, herauszustellen. Wie ein Sklave leben, heißt der Sünde gemäß leben. Der Sohn jedoch lebt aus der Wahrheit, die allein frei macht (*Jo 8, 32*). Auf diese Weise hat er einen bleibenden Platz im Hause des Vaters:

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer die Sünde tut, ist der Sünde Sklave. Der Sklave bleibt nicht für immer im Hause, der Sohn bleibt immer. Wenn der Sohn euch freimacht, seid ihr wahrhaft frei“ (*8, 34—36*).

Es nützt nichts, sich darauf zu berufen, zur Rasse Abrahams zu gehören (*8, 33 und 37*), wenn es sich nur um ein Alibi für ein Leben außerhalb der Wahrheit handelt: „Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so tut auch die Werke Abrahams“ (*8, 39*). Wahre Abrahamsnachkommenschaft und damit die wahre Freiheit des Sohnes besteht im Leben aus Geist und Wahrheit (cf. auch *Jo 4, 21—24*), ist nicht denkbar ohne konkretes Tun. In diesem Sinn unterstreicht JOHANNES besonders, daß der Sohn, als Vertrauter des Vaters, in der Lage ist, dessen Werke zu vollbringen. Dieses spezielle „Können“ des Sohnes ist die Quelle seiner Freiheit³³.

Wir könnten die Analyse noch weiter fortsetzen — so ermahnt z. B. der *Kolossierbrief* dazu, dem Vater „der uns befähigt hat, am Erbe der Heiligen im Lichte teilzunehmen“, dankzusagen (*1, 12*) — jedoch geht aus dem Gesagten schon mit hinreichender Deutlichkeit hervor, daß die christliche Argumentationsweise auf die anthropologische Realität der Sohn- bzw. Vaterschaft zurückgreift, um das Leben aus dem „Geist Christi“ zu verdeutlichen.

³² Die alte Sklavenrealität trägt für Paulus vor allem zwei Namen, je nach Kontext: Gesetz und „Fleisch“ (*Gal 4, 5 und Röm 8, 5*). Daher die doppelte Argumentationsweise zugunsten der Freiheit: einmal in Bezug auf Agar und Sara (*Gal 4, 21—31*), zum andern in Bezug auf die Dinge „deren ihr euch jetzt schämt“ (*Röm 6, 17—23*).

³³ Cf. *Jo 8, 42; 10, 38; 15, 15*: „Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.“ *Jo 5, 19, 20*: „... Der Sohn kann nichts aus sich selber tun, sondern nur, was er den Vater vollbringen sieht. Was dieser wirkt, das wirkt in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut ...“.

Abgesehen von den spezifischen Pflichten — wie Leben aus der Wahrheit — des Sohnseins und auch dessen unvermeidbaren „Härten“ — „...denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?“ (*Hebr 12, 7*; cf. auch *12, 4—13*) — ist die anthropologische Redeweise besonders im Bild des Erben dazu geeignet, die Realität der Teilhabe am Leben Gottes darzustellen. Dient im Rahmen der Beschreibung des innertrinitarischen Lebens das Sprechen vom Sohn unter anderem dazu, der „*dynamis*“ des Gebens und Sich-Schenkens, das schließlich zum Sichtbarwerden Gottes in Jesus führt³⁴, Ausdruck zu verleihen, so zeigt vom Menschen her gesehen das Sprechen vom Sohn die radikale Offenheit nach oben, zum Vater hin, an, das Empfangen des Geistes Christi, dessen Frucht die Freiheit ist, und zwar unwiderruflich, denn der Sohn besitzt einen festen Platz im Hause des Vaters.

Die Berechtigung und der eigentliche Grund für die zentrale Stellung dieser anthropologischen Realität als „*materia prima*“ des christlichen Sprechens vom Leben aus dem Geist Christi ist natürlich auch diesmal wieder in Jesus, als dem Sohn des lebendigen Gottes selbst, zu suchen. Unserer Freiheit ist seine Freiheit (*2 Kor 3, 17*). Wir sind Söhne, weil Christus, erhaben über Moses, Sohn ist: „Moses war treu in seinem ganzen Hause als Diener... Christus aber steht als Sohn über seinem Hause“ (*Hebr 3, 5/6*), oder auch weil er der Erst-Geborene vor aller Schöpfung ist (*Kol 1, 16*), in dem es dem Vater gefiel, die „ganze Fülle“ wohnen zu lassen (*Kol 1, 20*), und zwar gerade auch als „Haupt des Leibes, der Kirche“ (v. 18).

Jedoch können wir unsere Fragestellung nach der Rolle der anthropologischen Realität in der christlichen Theologie noch radikalisieren. Denn das Mysterium der Menschwerdung bleibt sozusagen nicht nur bei der glänzenden Seite des Menschen, so wie sie sich in den Möglichkeiten der Sohnschaft darstellt, stehen, sondern nimmt den Menschen als „Sohn“, und damit Gott als „Vater“ eigentlich da erst richtig ernst, wo der „*Anthropos*“ als ganzer in die innere Dynamik der Inkarnation miteinbezogen wird. Denn dieser „*Anthropos*“ ist nicht nur auch schwach, sondern letztlich dem Tod preisgegeben. Als dessen Knecht und Sklave (*Phil 2, 7—8*) ist er noch unfrei.

Der *Sohn* Jesus jedoch geht durch den Tod hindurch, teilt Not und Elend der menschlichen Existenz. Die Bewegung der Kenose im Gehorsam, aber dem des Sohnes, zu Ende führend, stößt er bis auf den bitteren Grund der menschlichen Existenz durch, „die Sünde ausgenommen“ (*Hebr 4, 15*):

„In den Tagen seines Erdenlebens hat er unter lautem Aufschrei und unter Tränen, Bitten und Flehrufe vor den gebracht, der ihn vor dem Tode bewahren

³⁴ Vgl. zum semantischen Problem der Korrelation von Zeugen/Gebären und Sichtbarwerden für die Herausarbeitung der Trinitätslehre B. STUDER, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, pp. 59/60.

konnte... Und obschon er der Sohn war, lernte er an seinem Leiden den Gehorsam kennen“ (*Hebr 5, 7, 8; cf. auch 4, 14 — 5, 10*).

In seiner Eindringlichkeit kommt diesem Text wohl nur noch der *Philippenerbrief* gleich (2, 5—9). Besser als jedes „*bonum diffusivum sui*“ es sagen kann lesen wir hier: „Er, der in der Gottesgestalt war, erachtete sein gottgleiches Sein nicht für ein Gut, das er mit Gewalt festhalten sollte“ (v. 6). Erst durch die Einbeziehung der äußersten Grenze des „*Anthropos*“ in das Mysterium der Menschwerdung wird dieser, als Sohn zur Erbschaft bestimmt, endgültig frei, das Sich-Schenken Gottes, wiederum im Bilde des Sohnes, total. Dem ist natürlich so, weil der Tod nicht das letzte Wort hat, weil ein Leben in und aus Christus ein Leben aus der Auferstehung ist (*Phil 2, 10, 11; 1 Kor 15, 3—10, 20—28 etc.*)³⁵.

3. Ein Bild — zwei Interpretationen

Vergleichen wir das Ergebnis unserer gedrängten Skizze christlichen Sprechens von Gott und Mensch im Horizont von Trinität und Inkarnation mit dem der Analyse der Argumentationsweise des Korans und seiner Kommentatoren zugunsten eines in ganz bestimmter Weise aufgefaßten Eingottglaubens, so kann zunächst festgehalten werden: beide, Christentum wie Islam, betrachten die anthropologische Realität als legitimen Grundstoff („*materia prima*“) ihres Sprechens von Gott, bzw. der Gott-Mensch-Beziehung. Zwar ist der Anlaß dazu jedesmal ein anderer: hier die konkrete Erfahrung des Jesus von Nazareth im Lichte vor allem jüdischer Tradition, dort die Auseinandersetzung mit den Vorstellungen einer heidnischen Umwelt und gewissen Formen von Judentum und Christentum. Wesentlich bleibt jedoch, daß es möglich ist, christliche wie islamische Theologie von der anthropologischen Realität her zu betreiben, die gleichen Bilder, im Lichte des je eigenen Glaubens, auf ihre theologische Aussagequalität hin zu befragen. Dabei nimmt die Realität des Sohnes, bzw. des Vaters, eine zentrale Stellung ein. Doch hier zeigt es sich auch, daß Islam und Christentum zwei verschiedene Wege gehen³⁶.

³⁵ Es würde hier zu weit führen, die gesamte neutestamentliche Theologie der Sohnschaft zu entwickeln, ihren Rückgriff auf Messianismus und Königspsalmen darzustellen und vor allem die Rolle der Genealogien bei *Mt* und *Lk* als eine Möglichkeit, dieser Theologie Ausdruck zu verleihen (cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 175—200 und auch die dort angegebene Literatur). Wichtig wäre dabei vor allem der Hinweis, daß diese Theologie nach dem Zeugnis des NT vom konkreten Tun Jesu, letztlich von seinem Geschick selbst getragen wird. Jesus nimmt z. B. gerade da, wo er in Konflikt mit dem offiziellen Judentum gerät, die auch von den Juden in einer ganz bestimmten Weise keineswegs geleugnete Vaterschaft Jahwes (cf. *IBID.*, pp. 152—161) konkret für sich in Anspruch, wodurch er sich als Sohn zeigt (vgl. zum Ganzen auch die ausführliche Diskussion bei DUQUOC, *op. cit.*, pp. 81—94).

³⁶ Eine solche Sichtweise legt es also keineswegs darauf ab, von vorneherein den Islam auf eine bestimmte biblische Tradition festzulegen, sondern ihn da anzutreffen, wo er angetroffen werden will: auf der Höhe des monotheistischen

Für den Islam wird der Sohn zum Inbegriff der „Schwäche“, genauer der Seinsunvollkommenheit des Vaters. Sohnlos ist ein Mann ein soziales Nichts. Doch der eigentliche Grund für das Angewiesensein auf Nachkommenschaft liegt tiefer — er wird deutlich an der Rolle des Sohnes als potentiellen Erbens: der Mensch ist dem Tode ausgeliefert. Nur der „*dhikr*“, das rühmende Sich-Erinnern seines Namens, kann ihn vor dem Versinken in totale Vergessenheit bewahren. Unter dem Gesichtspunkt der absoluten Selbstgenügsamkeit Gottes, der von diesen Seinskomponenten menschlicher Existenz frei, also der ganz Andere ist, erweist sich nicht nur jegliche Vaterschaft für Gott als Skandal, sondern Menschsein überhaupt, soweit es Not und Tod unterworfen ist, kann, wie es aus *Sure 5, 75*

Dogmas. Wir denken hier besonders an die bahnbrechenden Versuche — im Gefolge LOUIS MASSIGNONS - YOUAKIM MOUBARACS und vor allem MICHEL HAYEKS, dem Islam sozusagen biblische Rechte einzuräumen, sei es im Namen Abrahams (cf. Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*) oder seines Sohnes Ismael (cf. M. HAYEK, vor allem: *Le Mystère d'Ismaël*).

Beide sehr komplexen Versuche können wir im Rahmen unseres Artikels leider nicht näher behandeln. Nur soviel sei gesagt: wir sind durchaus einverstanden, wenn MOUBARAC in Abraham den Muslim „avant la lettre“ im Rahmen der geistigen Strömung des *Hanifismus* (Gottsucher zur Zeit MOHAMMEDS, die dem Eingottglauben anhängen, jedoch außerhalb der großen Weltreligionen) sieht — zumindest scheint uns der Abrahamismus MOHAMMEDS ein brauchbares theologisches, wenn auch nicht historisches Modell zu sein —, oder wenn M. HAYEK sogar noch weiter geht und MOHAMMED im Namen Ismaels die durch den jüdischen Exklusivismus vom Abrahamssegens Ausgeschlossenen um sich sammeln läßt, um das Ismaelerbe einzulösen (cf. *Gen 21, 17, 18*; der jüdische Exklusivismus, darauf beruhend, in Isaak allein das Erbe Abrahams zu besitzen wird in anschaulicher Weise vom Koran *Sure 5, 64* gebrandmarkt: „Und die Juden sagen: ‚Die Hand Allahs ist gefesselt‘. Ihre Hände sollen gefesselt sein und sie sollen verflucht sein um dessentwillen, was sie sprechen. Nein, seine beiden Hände sind weit offen; Er spendet wie er will ...“).

Nur könnte man, theologisch gesehen, sagen, daß der Islam auf diese Weise, was er auf der einen Seite gewinnt, auf der anderen wieder verliert — denn er ist damit, von der Bibel her, für immer auf einen ganz bestimmten Zweig der Heilsgeschichte gebannt, selbst wenn, wie es auch HAYEK richtig sieht (*op. cit.*, p. 148), MOHAMMED Abraham und Ismael im Namen Adams selbst zu überwinden versucht. Mag die Festlegung auf den ismaelitischen Zweig der Heilsgeschichte von der christlichen Theologie her durchaus eine würdige Wertung des Islams darstellen, — die Frage ist berechtigt, ob sie dem Islam, so wie er sich heute selbst versteht, wirklich gerecht wird.

Unser eigener Versuch hingegen geht von der islamischen Formulierung des Monotheismus, und zwar so, wie sie selbst verstanden werden will oder legitimer Weise verstanden werden kann, aus, um sie mit der christlichen Formulierung zu vergleichen. Der dabei zugrunde liegende anthropologische Ansatz stellt Islam wie Christentum gewissermaßen vor die gleiche „*materia prima*“, mit deren Hilfe beide Religionen ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen suchen — und gerade in der unterschiedlichen Behandlung desselben Grundstoffes (derselben Bilder) zeigt sich ihre theologische Verschiedenheit.

(cf. oben S. 14) deutlich hervorgeht, als unvereinbar mit göttlichem Sein schlechthin gewertet werden. Deutlich wird auf diese Weise die spezifische Majestät Allahs herausgestrichen, der in radikaler Weise allein ist, jede „*participatio*“ ausschließend.

Christliche Theologie hingegen unterstreicht gerade im Bilde des Sohnes als Erben die im Hl. Geist und der von ihm bewirkten Umkehr³⁷ eröffnete Möglichkeit des Zugangs zu Gott, und zwar — dem Bilde getreu — als Vater, des Zugangs zur „*communio*“ und „*participatio*“ also. Der „Sohn“ wird zum Bild der Fülle des Menschseins und der Freiheit.

Dies beruht letztlich darauf, daß der „*Anthropos*“ überhaupt anders bewertet wird: im Lichte von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ist er der „Ort“, die „*morphä*“ eines Gottes der Inkarnation³⁸. Wenn daher der Gott des Islam vor allem der ganz Andere in Bezug auf den Menschen ist, so kann man im Christentum die Formulierung wagen, daß Gott, obschon auch der ganz Andere, dennoch auch der Andere des Menschen ist, sein Ziel und seine innere Bestimmung³⁹. Er ist somit in die innere Dynamik der göttlichen „*communio*“ miteinbezogen, die ihren tiefsten Grund im Mysterium der Trinität selbst besitzt: in Gott als Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Daß das Kreuz, d. h. der Tod, jener Pfahl im Fleische der anthropologischen Realität, bildhaft und theologisch die eigentliche Grenze zwischen Islam und Christentum bildet — hier als der eigentliche Aufweis der unüberbrückbaren Verschiedenheit von Gott und Mensch, dort als letzte Radikalisierung eines alles verwandelnden Sich-Schenkens Gottes⁴⁰ — geht auch daraus hervor, daß für den Islam der Messias nicht stirbt: „... während sie ihn doch weder erschlugen, noch den Kreuzestod erleiden ließen, sondern er erschien ihnen nur gleich (einem Gekreuzig-

³⁷ Cf. *1 Kor 12, 3*: „Und niemand kann sagen: ‚Jesus ist der Herr‘, als nur im Hl. Geiste.“

³⁸ Cf. M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, p. 24; — in diesem grundsätzlichen Ernstnehmen des „*Anthropos*“ als „*morphä*“ der Inkarnation liegt es letztlich auch begründet, daß das Christentum nicht im strengen Sinne des Wortes eine Buchreligion ist — jedenfalls nicht so wie Judentum und Islam „Buchreligionen“ sind —, sondern wesentlich von der Realität eines „*Corpus Christi*“ lebt: als sakramental-liturgischer, ja sogar kosmischer Wirklichkeit und letztlich als Geist Christi in uns (*2 Kor 13, 5*), und nicht nur vom „Buch“ (cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 218—220).

³⁹ Cf. MOOREN, *op. cit.*, p. 199, wo wir das so formuliert haben: „... grâce à l'incarnation... le Dieu du mystère chrétien n'est pas seulement Autre que l'homme, mais Autre de l'homme.“

⁴⁰ Cf. auch *1 Kor 1, 18—25* und jene markante Formulierung des IV. Laterankonzils (1215): „Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, IDEM IPSE secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis...“ (DENZINGER, *Enchiridion*, 12. éd., n° 429 (356), p. 189).

⁴¹ *Sure 4, 157*. Vgl. auch zum Ganzen vv. 155—159. In unserem Zusammenhang ist die Frage, wie und ob MOHAMMED über doketistische Vorstellungen informiert wurde (cf. PARET, *op. cit.*, p. 110), von untergeordneter Bedeutung. Was

ten)...⁴¹, wie auch das Opfer des Abrahamssohnes (*Sure* 37, 101ff) für den Islam nicht die Präfiguration des Opfers eines anderen noch kommenden Sohnes darstellt, sondern lediglich eine Probe für den Glauben des Vaters⁴².

Es dürfte somit deutlich geworden sein, wie Christentum und Islam in geradezu konträrer Weise die Möglichkeiten der anthropologischen Realität, als „*materia prima*“ des jeweiligen Sprechens von Gott betrachtet, ausschöpfen. Besser als abstrakte Konzepte es vermögen, erlaubt es uns die anthropologische Methode, d. h. eine Theologie, die versucht so nah wie möglich am Bild zu bleiben, die innere Dynamik, das eigentliche Anliegen, das sich hinter den dogmatischen Formulierungen verbirgt und diese trägt, nachzuzeichnen.

Dabei hat sich ebenfalls im Laufe unserer Analyse eine allgemeine Feststellung von CL. LÉVI-STRAUSS, den Unterschied von Zeichen und Konzept betreffend, bewahrt:

„En effet, une des façons au moins dont le signe s'oppose au concept tient à ce que le second se veut intégralement transparent à la réalité, tandis que le premier accepte, et même exige, qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à cette réalité⁴³.“

Mit jener „*épaisseur d'humanité*“ ist gemeint, daß allem zeichenhaften, bildhaften Sprechen und Argumentieren noch ein schillernder, nicht abstrahierter Rest anhaftet. Es scheint sozusagen noch die konkrete Herkunft des Zeichens durch seinen allgemeinen Gebrauch hindurch, und zwar so, daß seiner Universalisierbarkeit gewisse Grenzen gesetzt sind. Oder anders, das Zeichen erlaubt, ja lebt von einer ständigen Rückfrage an das konkrete Material, aus dem es geformt ist. Doch dieses Material ist auf Grund seiner „*Dichte*“ (*épaisseur*) nicht eindeutig festgelegt, wie alles Konkrete verschieden interpretierbar.

Die anthropologische Realität als „*Zeichen*“ ist hierfür ein eindrucksvolles Beispiel. Denn die Realität „*Sohn*“, „*Vater*“, „*Nachkommenschaft*“, läßt sich in verschiedene Richtungen auslegen. Da aber jede Theologie gerade und zuallererst mit „*Zeichen*“ arbeitet, ist es für jeden Dialogversuch, der diese Perspektive ernst nimmt, wichtig festzustellen, in welcher Weise der jeweiligen „*Dichte*“ der Zeichen Rechnung getragen wird, welche Lesart bevorzugt wird, ja von der nachfolgenden Tradition derart „*kanonisiert*“ wird, daß man sich oft gar nicht mehr der Tatsache bewußt

zählt, ist, daß von der inneren Anlage seiner Theologie her eine solche Lösung, in Bezug auf den Tod des Messias, ihm am meisten entgegenkommt.

⁴² Cf. M HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, p. 25 und Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, pp. 87—90 und 146.

⁴³ Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, p. 30. Dies kann man, etwas frei, so wiedergeben: „In der Tat: wenigstens eine Weise, in der das Zeichen sich dem Konzept entgegenstellt, besteht darin, daß letzteres „ohne Rest“ die Wirklichkeit abspiegeln will, während das Erstgenannte akzeptiert, ja sogar erfordert, daß dieser Realität eine gewisse „menschliche Dichte“ einverleibt sei.“

ist, daß die dem Zeichen zugrunde liegende Realität vielseitig verwendbar ist. Erlaubt es also eine Theologie der Bilder die manchmal starr erscheinenden Konzepte zu hinterfragen und die entscheidenden Intentionen theologischen Sprechens offen zu legen, so muß doch auch der Begrenzung und Relativität dieses Rückgriffs Rechnung getragen werden, unausweichliche Folge der nicht einfangbaren Lebendigkeit und Autonomie des Bildmaterials⁴⁴.

4. Vaterbild und eschatologischer Horizont

In diesem Zusammenhang bedarf gerade das Sprechen von Gott als „Vater“ einer notwendigen Ergänzung, besonders dem Islam gegenüber. Denn wenn dieser (cf. u. a. oben S. 14) die christliche Sohnesvorstellung für unzulässig hält, so auch deswegen, weil er hinter dem Sprechen von Gott als Vater den Versuch sieht, sich über den Sohn der Gottheit zu bemächtigen, Gott daran zu hindern, sein Licht leuchten zu lassen (*Sure* 9, 32); in islamischer Optik also eine Tendenz, die das Christentum mit dem Heidentum gemein hat. *Sure* 9, 31 läßt daran nicht den geringsten Zweifel, wenn sie brandmarkt, daß die Christen ihre Schuld nur noch vergrößert haben dadurch, daß sie dem Messias noch eine Reihe anderer „Vermittler“ zur Seite stellen:

„Sie haben sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren genommen neben Allah und dem Messias, dem Sohn der Maria. Und doch war ihnen geboten, allein den Einigen Gott anzubeten. Es ist kein Gott außer ihm . . .“

Und v. 32 fährt fort:

„Sie möchten gern Allahs Licht auslöschen mit ihrem Munde; jedoch Allah will nichts anderes, als sein Licht vollkommen machen, mag es den Ungläubigen auch zuwider sein.“

„*Ittakhadha rabb*“, sich jemanden zum Herren nehmen, ist der feststehende Ausdruck für Götzendienst⁴⁵. Wenn schon die Verehrung der Schriftgelehrten und Mönche als deren „Vergöttlichung“, auf Grund ihrer vom Islam angenommenen Mittler- und Fürsprecherstellung, gedeutet wird, d. h., wie 9, 32 weiter zeigt, als Versuch, sich unzulässiger Weise in Gottes Werk und Plan einzumischen, wieviel mehr muß erst das Sprechen von Gott als Vater vom Islam als unerlaubtes Überschreiten der durch Allahs Majestät gezogenen Grenze — in der Absicht, sich Gott dienstbar zu machen — angesehen werden. Mehr noch: manche, inzwi-

⁴⁴ In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß das Eigentliche der polemischen Argumentationsweise oft in nichts Anderem besteht, als im starren Festhalten an einer Interpretationsmöglichkeit, im Versuch also, den Gebrauch eines Bildes für die jeweilige Theologie festzuschreiben oder (durch ein Verfahren in umgekehrter Richtung) unmöglich zu machen, so als existiere die „natürliche“ Offenheit eines Zeichens nach mehreren Seiten hin nicht.

⁴⁵ Cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 221/222 und die Beispiele aus dem Götzenbuch des IBN AL-KALBĪ, pp. 16, 17, 33 etc. (cf. auch MOOREN, *op. cit.*, Anmerkungen n° 42/43, pp. 444/445).

schen klassisch gewordene psychologische Theorien geben dem Islam bis zu einem gewissen Grade recht, oder besser, sie unterstreichen zumindest die Gefahren eines solch bildhaften Sprechens von Gott⁴⁶.

So hat uns die von FREUD herkommende Psychologie an den Begriff der Realitätskontrolle gewöhnt und die Probleme aufgedeckt, die für das Ich in dem Moment entstehen, wo es darum geht, die eigenen Grenzen, Schwächen und letztlich die Endlichkeit der Existenz zu akzeptieren. Wir wissen um die Rolle des Ödipuskomplexes und die Probleme seiner Bewältigung. In diesem Kontext ist es durchaus berechtigt, auf die Gefahren eines Gott-Vater-Bildes hinzuweisen, das im Verein mit Über-Ich und ungezügelterm Wunschdenken wie eine Verweigerung, die eigene begrenzte Individualität anzuerkennen, funktionieren kann. Infantilismus und Megalomanie sind die Folge⁴⁷. Erst der Abbau, d. h. der „Tod“ des Vaterbildes als Symbol der Unsterblichkeit und Projektion des allmächtigen Wunschdenkens, durch seine Einreihung in die psycho-soziale Wirklichkeit, erlaubt den Zugang zur echten Realitätsbewältigung.

Vor allem P. RICOEUR weist nun darauf hin, daß auch das religiöse Vaterbild durch eine Art „Tod“ hindurch muß, um eine echte religiöse Funktion zu erfüllen, anstatt letzte Barrikade unbewältigten Infantilismus' zu sein, d. h. im letzten ein Versuch, Gott zu manipulieren. Dabei sieht RICOEUR besonders in *Ex 3, 13—14*, der Episode vom brennenden Dornbusch, die Chance, das Gottesbild zu reinigen, indem hier, auch von der Bibel her, die notwendige Komponente negativer Theologie bereitgestellt wird, die das Vaterbild in seinen berechtigten Grenzen hält. Denn die Offenbarung, die an Moses im berühmten „Ich bin, der Ich bin“ (*éhyéh asher éhyéh*) ergeht, hat nicht Jahwes Vaterschaft zum Inhalt, sondern seinen geheimnisvollen Namen, in dem seine Rolle als Gott der Väter wie aufgelöst, oder besser wie aufgehoben, erscheint⁴⁸.

Und dennoch ist das Sprechen von Gott als Vater in der Bibel nie verstummt. Wie ist es aber möglich, am Vaterbild festzuhalten, ohne in Infantilismus oder Idolatrie zu verfallen? In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß gerade die Propheten und die Königspsalmen am Vaterbild Jahwes festhalten⁴⁹. Auf diese Weise wird nämlich das Vaterbild in den

⁴⁶ Zum Folgenden vgl. vor allem P. RICOEUR, *La paternité: du fantasme au symbole*; DUQUOC, *op. cit.*, pp. 95—114; MOOREN, *op. cit.*, pp. 200—207.

⁴⁷ Cf. DUQUOC, *op. cit.*, pp. 100/101: in diesem Falle funktioniert das Vaterbild wie „... la parade construite pour économiser séparations et blessures, continuer à vivre dans le rêve originaire de n'avoir à affronter et assumer aucune différence, révélatrice de son propre manque.“

⁴⁸ „C'est la révélation du nom, c'est la dissolution de tous les anthropomorphismes, de toutes les figures et figurations, y compris celle du père. Le nom contre l'idole“ (P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 236).

⁴⁹ Zum Problem der Vaterschaft Gottes in Israel cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 152—161. Dort arbeiten wir vor allem heraus, in welcher Weise Israel das Vaterbild modifiziert (keine sexuelle Koproduktion, cf. El in Kanaan), und in wieweit es an ihm festhält (poetisch, juristisch, Rolle Abrahams etc.). Cf. hierzu auch: *Os*

Horizont der Verheißung gestellt und damit jeder unmittelbaren Handhabung entzogen. Theologisch gesehen gehört es in die Nähe der Neuen Allianz Jeremias' (*Jer 31, 33/34*)⁵⁰.

Selbst im NT wird das Vaterbild nicht dem Horizont der Verheißung enthoben, sondern wird erst recht in die eschatologische Perspektive gestellt, obwohl in Jesus das Reich paradoxerweise schon angebrochen ist (*Mt 12, 28; Mk 1, 15*)⁵¹. Im NT versperrt das Vaterbild jedem religiösen Infantilismus oder Idolatrie-Tendenz den Weg, weil es, in der Folge seiner eschatologischen Beheimatung unlösbar mit dem Geist zusammenhängt. Das geht besonders deutlich aus *Jo 4, 21—24*, dem Gespräch Jesu mit der Samariterin hervor. Denn bei aller Betonung der Anbetung aus dem Geist und in der Wahrheit handelt es sich doch um die Anbeter des Vaters, d. h. Vater und Geist sind untrennbar.

Der Geist jedoch, als die innere Dynamik der göttlichen „*communio*“ ist gerade jene Kraft, die den Zugang zur Freiheit und damit zu echter Alterität eröffnet, zur bedingungslosen Anerkennung des Anderen, zur Differenz in der Identität (cf. oben S. 16): „Keiner kann sagen: ‚Jesus ist der Herr‘, als nur im Heiligen Geiste“ (*1 Kor 12, 3*), d. h. der Geist ist es, der zur Erkenntnis dessen verhilft, was man nicht ist. Er ist damit das genaue Gegenteil ungezügelter Wunschenkens, infantiler Megalomanie, die sich am Vaterbild festklammert, um Gott zu manipulieren, oder sich hinter seiner Allmacht versteckt und damit die Grenze, den Anderen, nicht anerkennen will. Gerade der Schrei Jesu am Kreuze (*Mk 15, 34*) bereitet jedem Versuch, sich des Vaters in infantiler Weise zugunsten wie auch immer gearteter Interessen zu bemächtigen, ein Ende. Eschaton, Geist und Vater gehören zusammen. Gemeinsam erst offenbaren sie ihre Realität. Erst in diesem Kontext empfängt das christliche Vaterbild seinen eigentlichen Sinn und Schutz vor Mißbrauch.

Es wird aber somit auch — abgesehen von den bisher genannten Gründen — noch ein weiterer Grund sichtbar, weshalb der Islam nicht in positiver Weise von Gott als Vater spricht, bzw. warum ihm ein solches Sprechen ipso facto als Versuch erscheint, sich der Gottheit zu bemächtigen: der Koran kennt nämlich nicht jenen vom Geist erfüllten eschatologischen Horizont, erst recht nicht in Form jener paradoxen Antizipation von der oben in Anschluß an *Mt 12, 28* die Rede war. Zwar er-

⁵⁰ Cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 204/205.

⁵¹ Cf. *Mt 11, 27*, „Jubelruf“ Jesu, der theologisch gesehen in dieselbe Linie wie *Jer 31, 33/34* gehört: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren will.“ Vgl. auch den eschatologischen Horizont des „Vater Unsers“ selbst, angezeigt durch *Mt 6, 10*: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe...“

14, 6—9; 1, 2; 2, 4ff; 3, 1; Jer 2, 19ff; 3, 1ff etc.; ferner *2 Sam 7, 14; Ps 2, 7* und *Ps 110, 3*, den König als Sohn Jahwes betreffend. Zur Interpretation des letzteren vgl. MOOREN, *op. cit.*, pp. 161—173).

wartet der Islam das Jüngste Gericht, die „Stunde“ (cf. *Sure* 75, 36—40; 31, 28; 45, 26; 98, 7, 8; 99, 1—8 etc.), aber sie stellt im wahrsten Sinne des Wortes das „Ende“ der Geschichte dar, nicht deren Voll-Endung⁵². Der Islam lebt nicht in einer *Joel* 3, 1—5 vergleichbaren Erwartung⁵³, sondern versteht sich stattdessen als treuer Verwalter des „Nullpunkts“ aller Geschichte, ihres adamitischen Ursprungs. Dieser jedoch ist einzig und allein gekennzeichnet durch einen reinen, unverfälschten Monotheismus, so wie es auch in jenem Pakt (*mithâk*) zum Ausdruck kommt, den Gott einst mit Adams Nachkommenschaft noch vor aller Zeit geschlossen hat:

Und als dein Herr aus den Kindern Adams — aus ihren Lenden — ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen wider sich selbst machte (indem er sprach): „Bin ich nicht euer Herr?“, sagten sie: „Doch, wir bezeugen es.“ (Dies), damit ihr nicht am Tage der Auferstehung sprächet: „Siehe, wir waren dessen unkundig.“

Oder sprächet: „Es waren bloß unsere Väter, die vordem Götzendiener waren, wir aber waren ein Geschlecht nach ihnen. Willst du uns denn vernichten um dessenwillen, was die Verlogenen taten?“ (*Sure* 7, 172/3).

Dieser Pakt, den Kommentatoren zufolge Tausende von Jahren vor der effektiven Schöpfung mit den Menschen, noch in Ameisengestalt, geschlossen⁵⁴, soll also sicherstellen, daß der Götzendiener, d. h. der Nicht-Monotheist, unentschuldigbar ist, sollte er versuchen, sich für seinen falschen Glauben auf die „Geschichte“ zu berufen. Oder anders: die Geschichte hat nicht die Funktion, auf eine Endzeit zuzugehen, die ihre Erfüllung oder Vollendung wäre, sondern das Entscheidende ist schon mit Adam gesagt: es ist der Glaube an den einen Gott:

Das, was wir in dem Buch (Koran) offenbart haben, ist die Wahrheit selbst, die (lediglich) bewahrheitet, was ihm (dem Koran) vorausging... (*Sure* 35, 31; cf. auch *Sure* 21, 25).

Dergestalt hält der Islam unbeirrbar an Adam fest, d. h. er friert gewissermaßen, theologisch gesehen, die Geschichte in ihrem Nullpunkt ein und versteht sich so als die einzig wahre „Naturreligion“, als die Religion der „*fiṭra*“, des „eingeborenen“ Monotheismus⁵⁵:

Übe die Religion (*dîn*) aus..., nach der ursprünglichen Konzeption (*fiṭra*) Allahs, nach der er die Menschheit erschaffen hat. Allahs Schöpfung kennt keine Veränderung! Das ist die unwandelbare Religion. Allein die meisten Menschen wissen es nicht (*Sure* 30, 30)⁵⁶.

⁵² Cf. auch L. GARDET, *Vues musulmanes sur le Temps et l'Histoire (essai de typologie culturelle)* und MOOREN, *op. cit.*, pp. 215—218.

⁵³ *Joel* 3, 1—5 wird bezeichnenderweise übernommen von *Apg* 2, 17—21: „In der Endzeit, spricht Gott, werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch...“

⁵⁴ Cf. M. HAYEK, *Le Mystère d'Ismaël*, p. 147, Anm. 1.

⁵⁵ Cf. zur Frage der „*fiṭra*“ besonders HAYEK, *op. cit.*, pp. 146—152 und vom selben Autor: *Les arabes ou le baptême des larmes*, p. 16; vgl. auch GARDET, *op. cit.*, pp. 236/237.

⁵⁶ Cf. auch die Bemerkung des Theologen-Philosophen GHAZZÂLÎ: „Jedes Kind wird in normalem Zustand geboren, von Natur aus gesund; nur seine Eltern

Dieses theologische Selbstverständnis des Islams als Religion des natürlichen Ursprungs, nach der es Aufgabe des Menschen ist, an Adam festzuhalten, — christlich gesprochen am „alten“ Adam, anstatt im eschatologischen Erwartungshorizont eines neuen Adam zu leben, der ruft: Abba, Vater! (*Gal 4, 6*) — geht auch aus der Tradition (*hadith*) des ANAS IBN MÂLIK hervor, nach der der Prophet gesagt hat:

„Man führte mir den Borâk vor, einen weißen, länglichen Vierfüßler... Ich bestieg ihn und gelangte nach Jerusalem. Dort band ich ihn an... Dann ging ich in die Moschee und führte zwei Prostrationen aus. Als ich die Moschee wieder verließ, kam Gabriel auf mich zu mit einem Gefäß, das Wein und einem anderen, das Sauermilch enthielt. Ich wählte letzteres. Gabriel sagte zu mir: ‚Du hast die Fiṭra gewählt‘⁵⁷.“

Hier wird, auf die Ebene der Kulturprodukte übertragen, anschaulich dargestellt, auf wessen Seite der Islam steht; etwas überspitzt: Milch gegen Wein, Natur gegen Zivilisation (und Geschichte), Veränderung des Urzustandes.

Die genannten Beispiele aus Koran und Tradition zeigen also deutlich, daß der Islam sich nicht in den Horizont einer Theologie der Verheißung stellt. Ein Monotheismus ohne Propheten und Pfingsten⁵⁸. Ohne Geist, genauer ohne sein *Gen 1, 2* übersteigendes Wirken, das nicht nur die Schöpfung, sondern auch den eschatologischen Horizont miteinschließt, ist es aber nicht möglich, wie wir es oben zu zeigen versucht haben, von Gott als Vater und Sohn in einer Weise zu sprechen, die nichts mit dem Versuch gemein hat, sich Gott einfachhin verfügbar zu machen.

Zusammenfassend können wir sagen: Islam wie Christentum betrachten die anthropologische Wirklichkeit als legitimes Material (*materia prima*) ihrer Theologie, besonders die Vater- bzw. Sohnschaft. In dieser Weise spielt der „*Anthropos*“ die Rolle eines Zeichens. Gemäß der jedem Zeichen innewohnenden „Dichte“ jedoch ist es nicht verwunderlich, daß in beiden Theologien die anthropologische Wirklichkeit dazu dient, quasi diametral entgegengesetzte Positionen zu veranschaulichen. Dient im Islam der Sohn dazu, die Verfallenheit des Menschen zum Tode zu unterstreichen, um folgerichtig jede Vaterschaft für Gott, den Ewigen und Unveränderlichen, abzuweisen, mit dem Ergebnis einer radikalen

machen aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Parsen; d. h. daß die schlechten Neigungen durch Gewohnheit und Erziehung erworben werden“ (*Ihyâ* III, 56, 12ff; zit. nach WENSINCK, *La pense de Ghazzâlî*, pp. 44/45). Die „Geschichte“ erscheint also lediglich als Deformation des ursprünglichen, gewissermaßen angeborenen Monotheismus'. Für den Muslim ereignet sich in ihr, theologisch gesehen, nichts Neues mehr.

⁵⁷ Zit. nach HAYEK, *Le Mystère d'Ismaël*, p. 286; cf. auch *IBID.*, p. 286, Anm. 4.

⁵⁸ Wir meinen damit, daß der „Prophetismus“ MOHAMMEDS nicht im Vollsinn mit dem des AT's (cf. *Isaïas* oder *Jeremias* z. B.) zur Deckung zu bringen ist. Das markanteste Beispiel für die Art und Weise, wie MOHAMMED Prophet ist, findet sich in der Gestalt des *Elias*, des Eiferers für den Eingottglauben, auf dem Berge Karmel: *1 Kö 18, 21—40*; cf. auch *Sure 21, 25* etc.

Unvereinbarkeit von „*Anthropos*“ und „*Theos*“, so begreift das Christentum im Lichte von Trinität und Inkarnation den Sohn vor allem als Zeichen einer Theologie der „*participatio*“ und „*communio*“, die im Horizont von Kreuz und Auferstehung sogar soweit gehen kann, den Tod des „*Anthropos*“ (als in Christus besiegt) als Vollendung der Offenbarung zu erfassen, die radikale Unvereinbarkeit von Gott und Mensch also zu transzendieren. Dies ist christlicher Theologie jedoch nur möglich, weil sie vom eschatologischen Horizont der Geistsendung herkommt, eine Dimension, die der Islam nicht kennt, denn nur im „Geist“ kann bildhaftes, positives Sprechen von Gott vor der dem Menschen innewohnenden Tendenz bewahrt werden, sich des göttlichen Mysteriums in unbotmäßiger Weise zu bemächtigen.

BIBLIOGRAPHIE*

A. NICHT-ARABISCHE QUELLEN

- AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit (De Trinitate)*: Des Heiligen Kirchenvaters Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, Einltg. und Trad. von M. SCHMAUS, I. Bd. (Buch I—VII); in: *Bibliothek der Kirchenväter*, 2. Reihe (XIII. Bd.), München 1935.
- BLACHÈRE (Régis), *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris 1966.
- BONAVENTURA, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu (Itinerarium mentis in Deum)*, Quaracchi-Text, Einltg., Trad. und Anmkg. von H. DUMÉRY, Paris 21967.
- DENZINGER (Heinrich), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*, Freiburg (Brg) 121913.
- DÉODAT DE BASLY, *Un Tournoi Théologique*, Rom, Paris, Le Havre 1907.
- DUQUOC (Christian), *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris 1977.
- FAHD (Toufic), *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, Paris 1968.
- GARDET (Louis), *Vues musulmanes sur le Temps et l'Histoire (essai de typologie culturelle)*; in: *Les cultures et le temps*, pp. 223—241, Paris 1975.
- HAYEK (Michel), *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959.
- , *Le Mystère d'Ismaël*, Paris 1964.
- , *L'Originalité de l'apport chrétien dans les Lettres Arabes*, Sonderabdruck aus: *Normes et Valeurs dans l'Islam contemporain*, Ed. J. P. Charnay, Paris 1966.
- , *Les arabes ou le baptême des larmes*, Paris 1972.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *La pensée sauvage*, Paris 1962.
- MOOREN (Thomas), *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme*. Thèse du Doctorat en Théologie, Institut Catholique zu Paris, Paris 1979; 509 pp. (maschinenschriftlich).
- MOUBARAC (Youakim), *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Paris 1958.
- NIELSEN (Ditlef), *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*. I. Bd.: *Die alt-arabische Kultur*, Paris, Kopenhagen und Leipzig 1927.

* Diese Bibliographie enthält nur die im Artikel benutzten Werke.

- PARET (Rudi), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.
- RICOEUR (Paul), *La paternité: du fantasme au symbole*; in: *L'Analyse du Langage Théologique. Le Nom de Dieu*; pp. 221—246. Actes du Colloque de Rome, 5—11 Janv. 1969; dir. E. Castelli, Paris 1969.
- RODINSON (Maxime), *Mahomet*, Paris 1961.
- SALA-MOLINS (Louis), *Lulle. L'Arbre de Philosophie d'Amour, le livre de l'Ami et de l'Aimé et choix des textes philosophiques et mystiques*; Einltg., Trad. und Anmkg.; Paris 1967.
- STUDER (Basil), *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, in: *Studia Anselmiana*, 59. Rom 1971.
- VAUELLES (Louis de), Rezension von *Dieu différent* (CHR. DUQUOC); in *Études* 348 (1978), pp. 553—557.
- WENSINCK (A. J.), *La pensée de Ghazzâlî*, Paris 1940.

B. ARABISCHE QUELLEN

- ABŪ-L-SU'ŪD AL-'IRMĀDĪ, *Tafsīr Abī-l-Su'ūd*, V. Kairo s. d. Impr. Moh. 'Alī Šubayh.
- 'ALĀ' AD-DĪN AL-BAGHDĀDĪ, *Lubāb at-ta'wīl fī ma'ānī at-tanzīl*, VII. Kairo s. d. Impr. Mušţafā Moḥammad.
- ĀLŪSĪ AL-BAGHDĀDĪ, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-ḵur'ān al-'azīm*. Kairo 1301 H. Impr. Boulāḵ.
- AZRĀKĪ, *Akhbār Makka wa mā djā'a fihā min al-athār*, I. Mekka 1352 H. (Neue Ed.). Impr. al-Madǰidiyya.
- BAGHAWĪ, *Ma'ālim at-tanzīl*, am Rande des „Lubāb“ von 'Alā' ad-Dīn al-Baghdādī.
- IBN DJUZAYY AL-KALBĪ, *Kitāb at-tashīl li'ulūm at-tanzīl*, IV. Kairo 1335 H. Impr. Mušţafā Moḥammad.
- IBN AL-KALBĪ, *Kitāb al-aṣnām*, Ed. AHMED ZĒKĪ PACHA: „*Le Livre des Idoles*“ (Einltg. und Anmkg.). Kairo 1914. Imprimerie Nationale.
- IBN KATHĪR, *Tafsīr al-ḵur'ān al-'azīm*, IV. Kairo 1937. Impr. Mušţafā Moḥammad.
- KĀSIMĪ, *Tafsīr al-Kāsimī*, XVII. Kairo 1960. Impr. al-Ḥalabī.
- NASAFĪ, *Tafsīr al-ḵur'ān al-dǰalīl*, III. Kairo 1962.
- NĪSĀBŪRĪ, *Tafsīr gharā'ib al-ḵur'ān wa ragħā'ib al-furḵān*, am Rande des Tafsīrs von Tabarī.
- SHAWKĀNĪ, *Faḥ al-ḵadīr al-dǰāmī bayna fannay ar-riwāya wa ad-dirāya min 'ilm at-tafsīr*, V. Kairo 1965. Impr. al-Ḥalabī.
- TABARĪ, *Dǰāmī al-bayān fī tafsīr al-ḵur'ān*, XXX. Kairo 1329 H. Impr. Boulāḵ.
- ZAMAKHSHARĪ, *Al-Kashshāf*, III. Kairo 1948. Impr. al-Ḥalabī.

SUMMARY

The present article about “Islam and Christianity in the horizon of the anthropological reality” deals with the problem of how far the two religions constitute their theologies using anthropological material, particularly with the “sonship”. In this way the “Anthropos” fulfills the role of a “sign”. But a “sign” is not a “concept”. It is open to several interpretations. Islam underlines the fact that in human society sons function as aids, serving to increase the power of defence, and are considered potential heirs. A man needs them,

because he must reckon with death, and especially because otherwise nobody would remember his name after his death. But Allah is free from all this. Because he does not need a son, he the Immortal, is absolutely self-sufficient. In this way, he is radically distinguished from mankind; also for the Islamic theology the "deitas" of Allah is absolutely inconceivable for the anthropological reality. On the contrary in Christian theology, the sonship is interpreted as a "sign" of freedom, of participation in divine life, thanks to Jesus Christ, son of God (Mat. XVI, 16). Furthermore the Christian Trinity is not a belief in three gods, but in God as father and son in the Holy Spirit. By this Christian theology expresses that God is the mystery of "communio". The mystery of incarnation, of death and resurrection of Jesus Christ, assuming deliberately the human condition, is — in the "sign" of the son — the greatest divine gift to mankind. The "Anthropos" instead of being regarded as inconceivable for divine life is called to live with the Christ and by the Holy Spirit in God.