



STEFAN LEDER (HG.)

# Schrift Offenbarung Dogma im christlich- muslimischen Dialog

VERLAG  
FRIEDRICH PUSTET



Stefan Leder (Hg.)

**Schrift**  
**Offenbarung**  
**Dogma**  
im christlich-  
muslimischen  
Dialog

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7126-7 (pdf)

© 2016 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Umschlagbild: [fotolia.com/quickshooting](http://fotolia.com/quickshooting)

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-2832-2

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie unter [www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

Stefan Leder	
Vorwort .....	7
Teil Eins	
<i>Klaus von Stosch</i>	
Normativität und Geschichtlichkeit .....	23
Anschließende Diskussion .....	33
<i>Muhammad Abdalghani Shama</i>	
Beziehung von Schrift und Glauben .....	49
Anschließende Diskussion .....	62
<i>Stefan Schorch</i>	
Schrift, Tradition und Dogma .....	70
Anschließende Diskussion .....	75
<i>Mouhanad Khorchide</i>	
Barmherzigkeit als Glaubensnorm .....	91
Anschließende Diskussion .....	97
<i>Bakr Zaki Awad</i>	
Text und Dogma: Die Wirkung des (Koran)Textes in dem Glauben –	
Die Göttlichkeit als Modell .....	106
Anschließende Diskussion .....	123
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Partituren des Glaubens .....	132
Anschließende Diskussion .....	140
<i>Joachim Kügler</i>	
Die Rolle der Bibel und der historisch-kritischen Bibelwissenschaft .....	149
Anschließende Diskussion .....	156

## Teil Zwei

*Hassan ash-Shafi' i*

Wort zum Auftakt ..... 167

*Abd al-Aziz Saif an-Nasr*

Offenbarung und Religion ..... 173

*Reinhold Bernhardt*

Religion und Offenbarung ..... 183

*Martin Rösel*

Bileam: Die wandernde Prophezeiung ..... 193

*Joachim Kügler*Religion ist ein Angebot Gottes, sich ihm zu entziehen,  
ohne ihn zu vergessen ..... 206*Al-Qasabi Zalut*

Die Offenbarung und ihr gegenüber vorgebrachte Anzweifelungen ..... 216

*Karlheinz Ruhstorfer*

Offenbarung und Religion in christlicher Perspektive ..... 226

*Sonia Lotfy*

Wahy als Bestandteil der menschlichen Geformtheit ..... 237

*Ludger Honnefelder*

Religion und Ethik angesichts der globalen Herausforderungen ..... 244

Teilnehmerliste ..... 261

## Vorwort

Im Islam und im Christentum hat das Sprechen über die andere Religion eine lange Tradition. Dies gilt umso mehr für den Islam, als bereits der Koran ein inklusivistisches Verständnis der monotheistischen Vorgängerreligionen abbildet, wobei eine – selektive – Bestätigung und dogmatische Abgrenzung vorgenommen wird. Zudem leben im Nahen und Mittleren Osten Muslime seit alters mit Christen unterschiedlicher Konfessionen zusammen, und Christen, Juden und Andersgläubige haben sich mit Muslimen in Glaubensdingen auseinandergesetzt.<sup>1</sup> Aus der Geschichte sind daher vielfältige Formen der Interaktion zwischen den Religionsgruppen bekannt. Für die gebildeten Eliten war die Auseinandersetzung mit der anderen Religion, verbunden mit einer Darstellung des eigenen Glaubens, immer wieder Anliegen.<sup>2</sup> Die Veranstaltung von Debatten zum Beispiel, welche die ältere polemische Literatur zum Teil ablösen,<sup>3</sup> ist ein Aspekt dieser Auseinandersetzung. Der Umgang der muslimischen Mehrheiten mit Christen wurde von einem im historischen Verlauf sich verändernden Rahmen von Rechtsnormen bestimmt,<sup>4</sup> in dem und neben dem vielfältige Formen der Kohabitation und auch des kulturellen Austauschs standen. Daraus ergaben sich selbstverständlich auch Übernahmen; diese konnten Diskurse zu religiösen Rechtsnormen betreffen,<sup>5</sup> Bestandteile liturgischer Texte,<sup>6</sup> oder, um ein Beispiel aus dem 20. Jahrhundert

- 
- 1 Hoyland, John: *Seeing Islam as others saw it: A survey and evaluation of Christians, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton 1997.
  - 2 Adang, Camilla: *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabbani to Ibn Hazm*. Leiden [u. a.]: Brill 1996; Thomas, David: *Christian doctrines in Islamic theology*. Leiden: Brill 2008; Lexutt, Athina und Detlef Metz (Hrsg.): *Christentum – Islam: ein Quellenkompendium (8.–21. Jh.)*. Köln [u. a.]: Böhlau 2009. Griffith, Sidney Harrison: *The beginnings of Christian theology in Arabic: Muslim-Christian encounters in the early Islamic period*. Aldershot [u. a.]: Ashgate 2002.
  - 3 Lazarus-Yafeh, Hava, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, Sidney H. Griffith (ed.): *The majlis: interreligious encounters in medieval Islam*. Wiesbaden: Harrassowitz 1999.
  - 4 Friedmann, Yohanan: *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2003.
  - 5 Wittreck, Fabian: *Interaktion religiöser Rechtsordnungen: Rezeptions- und Translationsprozesse dargestellt am Beispiel des Zinsverbots in den orientalischen Kirchenrechts-sammlungen*. Berlin: Duncker & Humblot 2009.
  - 6 Beltz, Walter: Religion als System, in: Walter Beltz, Jürgen Tubach (Hrsg.), *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften: Leucorea-Kolloquium 2001, Halle*

zu nennen, die Wechselwirkung zwischen der modernen arabischen Bibelübersetzung, der arabischen Dichtung und dem arabischen Kirchenlied.<sup>7</sup>

Heute sind Muslime selbstverständlicher Bestandteil von Bevölkerungen auch in den Ländern Europas, in denen der Islam nicht über eine jahrhundertalte Geschichte verfügt. Islamische Gemeinden bestimmen das gesellschaftliche Leben in Deutschland mit, und damit einher geht ein gesteigertes Bedürfnis nach Kenntnisnahme und Auseinandersetzung. Dies bedeutet auch eine Herausforderung für die Standortbestimmung der Theologien. Während sich in Deutschland und in Europa, angestoßen von Migration und Demographie, neue Beziehungen und Partnerschaften herausbilden müssen, erfahren Muslime, besonders sunnitische, in weiten Teilen der islamisch geprägten Welt eine schmerzhafteste Herausforderung, welche die „Theologie der Mitte“ mit der Notwendigkeit konfrontiert, sich gegen ideologische Verkürzungen und Radikalisierungen zur Wehr zu setzen.<sup>8</sup> Auch hier sind Standortbestimmung und nach Möglichkeit Dialog gefragt. Standortbestimmung und Dialog sind Hauptanliegen dieses Bandes.

Religionen stehen in der Regel in einer interreligiösen Geschichte von Bezugnahmen, Vereinnahmungen, Anleihen und Einflüssen, wie auch, besonders im islamisch-christlichen Kontext, von Polemiken und Debatten, Kontakt und Abgrenzung. Den Kontaktformen ist etwas Dialogisches eingeschrieben, das die Religionen in ihrem Wesen mit sich tragen. Inwieweit dies mit dem modernen Begriff des Dialogs in Verbindung gebracht werden kann, mag aber Ansichtssache sein. Dafür scheint zu sprechen, dass der interreligiöse Gedankenaustausch zwischen Muslimen und Christen, wie er heute von zahlreichen Institutionen gefördert und organisiert wird und in Zeitschriften und Buchreihen eigens Würdigung findet,<sup>9</sup> ein sehr weites

---

(Saale). Halle: Druckerei der Martin-Luther-Univ. 2002 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft), 105–114, 109.

7 Saab, Adib: at-Taranim, in: Sarah Binay, Stefan Leder (ed.), *Translating the Bible into Arabic: historical, text-critical and literary aspects*. Würzburg: Ergon 2012 (Beiruter Texte und Studien 131), 71–128 (arabisch).

8 Siehe dazu zum Beispiel das vom Großscheich der Al-Azhar, Ahmad at-Tayyib herausgegebene Sammelwerk mit Konferenzbeiträgen zur asch'aritischen Tradition der Theologie, hier behandelt und diskutiert als Grundlage für eine Position der Mitte („nahwa wasatiya islamiya dschami'a“), Kairo: Dar al-Quds al-Arabi 2014, 3 Bde., (arabisch).

9 Zum Beispiel: *Islamochristiana*, seit 1975 herausgegeben vom Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica in Rom; *an-Naschra*, herausgegeben vom Royal Institut for Inter-Faith Studies in Amman/Jordanien seit 1996. *CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*. Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, Frankfurt a. M.



Verständnis von Dialog aufweist, das sich auf die Geschichte interreligiöser Beziehungen und auf Traditionen der wechselseitigen Kenntnisnahme und des Austauschs bezieht.

Allerdings beinhaltet Dialog im engeren Sinn eine Bewegung, ein Aufeinander-Zugehen, und bleibt außerordentlich voraussetzungsvoll, wenn es tatsächlich um die „Übung der gegenseitigen Perspektivenübernahme“ gehen soll, die das Selbstverständnis der beteiligten Partner verändert“.<sup>10</sup> Nicht jedes interreligiöse Gespräch und schon gar nicht jeder Beitrag zum Thema interreligiöse Beziehungen kann sich diesem Anspruch stellen. Auch die hier vorgestellten Begegnungen und Gespräche müssen um die Einlösung eines hohen Anspruchs von Dialog ringen. Sie sind mit Bedacht so angelegt, dass bereits die wechselseitige Standortbestimmung für beide Seiten von Gewinn sein kann.

Ziel der in diesem Band wiedergegebenen Beiträge und Diskussionen ist zunächst das interreligiöse deutsch-arabische Fachgespräch, das katholische, protestantische und muslimische sunnitische Theologen und Theologinnen zu zwei jeweils zweitägigen Treffen zusammenführte. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die zusammen ein breites Spektrum der theologischen Fachdisziplinen vertreten, erläuterten und diskutierten die begrifflichen und methodischen Grundlagen ihrer Theologien insbesondere für den Zusammenhang zwischen Schrift, Offenbarung und Dogma. Dieser Zusammenhang erlaubt, die Wechselwirkung zwischen Schriftverständnis, der Tradition von Deutungen bzw. Redaktionen im Kontext des Alten Testaments, und der Ausgestaltung von Lehrsätzen und Bekenntnis herauszuarbeiten. Er lädt außerdem dazu ein, das Verständnis von Offenbarung und ihrem Wirken in der verfassten und organisierten Religion zu reflektieren.

Insofern boten die Treffen wichtige äußere Voraussetzungen, die generell für einen erfolgreichen Dialog wünschenswert sind: Die Einladung zur thematischen Schärfung, zur verständlichen methodologischen Darlegung von Standpunkten und zu einem vertraulichen Gespräch, das Nachdenken, Nachfragen und Erfassen neuer Einsichten zulässt. Gleichwohl wird sich dem interessierten Leser rasch erschließen, dass die innere Dialogvoraussetzung, namentlich die Bereitschaft, den Impuls der Apologie, der im Gespräch zwischen Vertretern unterschiedlichen Glaubens oft gegenwärtig ist, zu reflektieren und im Dialog zugänglich zu machen, in ganz unterschiedlichem Maße zu erkennen ist. Dies ist zum Teil damit zu erklären, dass das Vermögen, die Komplexität der Kontexte der anderen Religion zu erkennen

---

10 Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2005, 93.

und zu berücksichtigen, in unterschiedlichem Maß vorhanden war oder nicht immer zur Geltung kommen konnte. Auch ist in Rechnung zu stellen, dass die deutsch-arabische Simultanübersetzung durch den Abstraktionsgrad, die gedankliche Dichte und begriffliche Komplexität einiger Beiträge bis an die Grenzen herausgefordert war. Umso wichtiger ist, dass nun die vollständige deutsche und bald auch die arabische Wiedergabe<sup>11</sup> des interreligiösen Fachdialogs erscheinen kann.

Der große Unterschied zwischen den von der Aufklärung getragenen und auf diese reagierenden christlichen Theologien und der muslimischen Theologie, für die Vernunft vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, in ihrem Bezug auf die Offenbarungsschrift Gültigkeit hat,<sup>12</sup> durchzieht diesen Band. Zeigen die christlichen Theologien, sowohl in ihren systematischen wie exegetischen Ansätzen, wie der rationale Zugang zu Schrift und Gottesverständnis anerkannt und mit eigenen Zugängen teilweise zu verbinden ist, entwickeln die muslimischen Theologen einen differenzierten Gottesbegriff aus der Schrift, dem Koran, und setzen der autonomen Vernunft im Sinne der „spekulativen“ Reflexion klare Grenzen. Eine Theologie, welche die in sich ruhende und für sich sprechende Offenbarung entfaltet und systematisch auffächert, einerseits, und eine Theologie, die sich in die hermeneutischen Horizonte der Wissenschaft einschreibt und sich in einer Pluralität christlicher und nicht-christlicher Auffassungen verortet, andererseits – so könnte man den Kontrast beschreiben, der sich in dieser Gesprächsanordnung abbildet.

Die sehr unterschiedliche Akzentuierung der hier zu Wort kommenden akademischen Theologien ist nicht nur im Sinne eines allgemeinen geistesgeschichtlichen Hintergrunds kulturell kodiert, sondern auch mit Blick auf die Selbstwahrnehmung und der daraus resultierenden Anliegen, zu denen im Fall der Azhar die Abwehr des zeitgenössischen Unglaubens gehört.

Doch gilt dieser Kontrast für die beteiligten Theologien nicht pauschal; denn hier werden Positionen von Theologen verdeutlicht, die nicht ohne Weiteres für die Theologien insgesamt sprechen, in denen sie wirken. Dies gilt mit Einschränkungen auch für die beteiligten muslimischen Theologen und – eine – Theologin, die ihr Lehramt fast ausnahmslos an der Universität Al-Azhar in Kairo vertreten. Die theologische Hochschule Al-Azhar besitzt

11 Die erste Auflage der *Episteme der Theologie* (2 Bde, Orient-Institut Beirut 2012–2013) wurde online bereitgestellt (<http://www.orient-institut.org/index.php?id=65>).

12 Vgl. dazu den Ausdruck *revelational rationalism*, Fletcher, Charles D.: *Muslim-Christian engagement in the twentieth century: the principles of interfaith dialogue and the work of Isma'îl al-Faruqi*. London [u. a.]: Tauris 2015, 177.

in der islamischen Welt ein hohes Renommee und pflegt einen Anspruch darauf, Lehrmeinungen von allgemeiner Gültigkeit zu vertreten.

Zudem gilt der eben genannte Kontrast nicht absolut. Im Gespräch wird wiederholt deutlich, dass Verbindungen und Gemeinsamkeiten erkannt und genutzt werden. Um auf beiden Seiten eine theologische Reflexion zu etablieren, welche die Wahrung der universalen Gültigkeit des religiösen Bekenntnisses und ihre Einbettung in die Erfahrung von Pluralität ausbalanciert, bedarf es aber einer Fortsetzung und weiteren Vertiefung des hier begangenen Weges und der Einbeziehung weiterer Themen.

Die Initiative des Orient-Instituts Beirut ist von der Absicht getragen, ein Gespräch zwischen Al-Azhar Theologen und katholischen und protestantischen Theologen aus Deutschland, wie auch mit muslimischen Theologen an den neuen Instituten für islamische Theologie zu initiieren. Motiviert von dem wiederholt vorgetragenen Entschluss des Großscheichs der Azhar, Professor Ahmad at-Tayyib, eine theologische Standortbestimmung gegen verbreitete salafitische Auffassungen und ihre Exzesse ins Feld zu führen und dies mit einer Öffnung für das Fachgespräch mit der zeitgenössischen christlichen Theologie zu verbinden, hat sich eine Zusammenarbeit mit der Azhar ergeben. Sie ermöglichte bisher drei Treffen: in Lutherstadt Wittenberg an der Stiftung Leucorea (9.–11. Dezember 2011), in Kairo am Konferenzzentrum der Universität Al-Azhar (27.–29. April 2012) und am Zentrum für Islamische Theologie der westfälischen Wilhelms-Universität Münster (3.–5. November 2012). Dieser Band vereinigt hauptsächlich die Ergebnisse der ersten beiden Treffen.

Zur Vorbereitung hat sich ein Arbeitskreis „Episteme der Theologie interreligiös“ zusammengefunden, der im Wesentlichen mit den aus Deutschland kommenden Teilnehmern an den Treffen identisch ist. Intention ist, auch den mit der Akkommodation des Islams in Deutschland verbundenen Fragen, welche mit der Einrichtung von Universitätsinstituten für die Ausbildung in Islamlehre noch mehr Gewicht erhielten, dienlich zu sein. Der Gesprächsansatz geht daher über die Erkundung der Pluralität von Glaubens- und Wissenssystemen hinaus und zielt auf die Erkenntniszugänge der Theologien und ihrer methodischen Grundlagen. Dabei stehen hier die Positionen der islamischen akademischen Schultheologie, wie sie an der Azhar Universität gelehrt wird, zunächst im Vordergrund. Damit ist eine Referenz angeboten; umgekehrt wird die weitere Entwicklung der islamischen Theologie in Deutschland vermutlich auch „zurück“ auf die arabische Welt ausstrahlen.

Es geht also, im Idealfall, allgemein und übergreifend gesagt, um die Substanz, welche die islamische Theologie der christlichen bzw. die christliche

Theologie der islamischen bieten kann, um die Wahrnehmung von Kontrasten und Harmonien zu schärfen und möglicherweise das Nachdenken über eigene historische und systematische Grundlagen zu fördern. Beabsichtigt ist eine besondere Art des Dialogs, nämlich jener, der durch die Wahrnehmung unterschiedlicher Zugänge zum theologischen Erkenntnisgegenstand und der Differenz der Denkweisen allen Teilnehmern Einsichten eröffnet, die sie in das eigene Denken hineinnehmen können. Aus diesem Grund stehen nicht so sehr die religiösen Lehren selbst im Vordergrund, also das, WAS aus den fundierenden Quellen für Glaube und Dogma gewonnen wird; das Augenmerk soll vielmehr darauf gerichtet sein, WIE die Theologen ihre Aussagen gewinnen, mit welchen Voraussetzungen und Methoden sie arbeiten. Unsere Initiative beschränkte sich aus praktischen Gründen bislang auf deutsche christliche und muslimische, und arabische sunnitisch-islamische Teilnehmer.

*Der erste Teil* gibt die Beiträge und Diskussionen des Symposiums in Lutherstadt Wittenberg wieder.<sup>13</sup> Es stand unter dem Thema *Schrift, Tradition und Dogma*. Im Islam wie auch im Christentum stehen die jeweilige Heilige Schrift, die Tradition und das Dogma in einer engen Verbindung. Das erste Treffen widmete sich der Frage nach den spezifischen Arten und Weisen wechselseitiger Bezugnahme. Jedem Beitrag schloss sich ein ausführliches Gespräch an, das hier wiedergegeben wird.

*Klaus von Stosch* geht davon aus, dass Christentum und Islam auf der Selbstoffenbarung Gottes basieren und fragt nach den Bedingungen für die Möglichkeit des Subjekts, dieses Geschehen zu erfassen und als solches zu kategorisieren, unabhängig von der – zirkulären – Argumentation, dass dies von Gott ermöglicht wird. Er setzt dazu den Begriff des Unbedingten ein – Offenbarung ist somit ein Einbruch des Unbedingten in das Bedingte der endlichen menschlichen Vernunft. Da nun die Vernunft den Begriff des Unbedingten autonom entwickelt, ist sie in der Lage, sich zu der Öffnung auf das Unbedingte, die von einer realsymbolischen Gestalt Christi vermittelt wird, in Freiheit zu verhalten. Er verweist dazu auf die Dynamik der Vernunft, welche Kontingenz und Fehlbarkeit ihrer Erkenntnis mitdenkt und daher eine Dynamik hin zum Unbedingten aufweist. Der kompakte und zupackende Gedankengang expliziert im Weiteren, wie Offenbarung als eine Dynamik umfassenden Neusehens und Verstehens zu entdecken ist, um als Unbedingtes erkennbar zu sein. Die Rationalität dieses Prozesses schließt die Pluralität christlicher und nicht-christlicher Ansätze ausdrücklich ein

---

13 Mit Ausnahme des Beitrags von Christiane Tietz.

und erkennt den hermeneutischen Wert, ja die Notwendigkeit, der Begegnung mit anderen Religionen an. Komparative Theologie erscheint hier als ein elementarer Bestandteil der konfessionellen Theologie.

*Muhammad Abdelghani Shama* positioniert Religion als den Weg der Überzeugung und Darstellung im bewussten Kontrast zur autonomen Vernunft, da ihr Fundament, die an den Propheten ergangene Inspiration von Gott, positiv gesetzt, im Koran festgehalten und als solche nicht hinterfragbar ist. Gleichwohl eröffnet sich der Spielraum für die Vernunft, stets eingebettet in besondere kulturelle und historische Rahmenbedingungen, mit der Notwendigkeit, die Bedeutungen der koranischen Rede auszulegen. Die Vielfalt der Lesarten des Koran bildet sich ab in der Geschichte der Theologie und Koranauslegung, deren Spannweite von der rationalistischen Spekulation, ausgehend vom Text des Koran, bis zur literalistischen Auslegung reicht. Aus der historischen Perspektive ist die rationale Durchdringung nachgeordnet, weil ihr der allumfassende Glaube der Zeitgenossen des Propheten und ihrer Nachfolger vorausgeht. Dieser in der Praxis der Nachfolge verwurzelte Glaube kann die Paradoxien des Dogmas, wie sie zum Beispiel die Beschreibung Gottes durch menschliche Attribute enthält, ignorieren. Da der Koran selbst aber wiederholt eindringlich an die vernunftgesteuerte Einsicht des Menschen appelliert, ist das Verhältnis zwischen Glaube und Schrift durch Überzeugungen bestimmt, die von unterschiedlichen Lesarten getragen sind. Grenzen der Auslegung sind durch die gänzlich eindeutigen Verse des Koran gegeben. Mit dieser Unterscheidung deutet sich ein Vorbehalt gegen die Hermeneutik an, der im anschließenden Gespräch nochmals deutlich wird. Die Auslegung des *islamischen Denkens* wird als menschliche, gottesferne Praxis vom *Islam* abgegrenzt. Dieser wird bestimmt durch seine fundamentalen Schriften, den Koran mit seinen eindeutigen Kernaussagen, und der Lehre des Propheten, Hadith, und den von diesen beiden Quellen definierten obligatorischen Maßgaben.

*Stefan Schorch* befasst sich aus der Perspektive der historischen Textkritik mit der bereits im vorherigen Beitrag angesprochenen Frage der Definition eines Kanons, hier verstanden als geschlossener Textbestand eindeutiger Kernaussagen im Alten Testament. Ist in dieser Vorstellung einerseits das Konzept der Textoffenbarung angelegt, wird andererseits nicht genau bestimmt, um welchen Text es sich dabei handeln soll. Da auch die explizitesten Texte in dieser Hinsicht, wie das Deuteronomium, sich als Überlieferungen älteren Textguts zu erkennen geben, und die Schriften des Alten Testaments auch unvereinbare Aussagen – wie zu Gottes Erbarmen gegenüber dem Sünder – mitführen, ist der Kanonbegriff nicht im oben genannten Sinne als eine feste Anordnung von Wahrheitssätzen zu verstehen. Vielmehr ist das Alte

Testament als eine Sammlung von Schriften, welche die historischen Ursprünge eines Kanons nicht zugänglich machen, diskursiven Charakters und bietet für die Diskussion zeitgenössischer Fragestellungen unterschiedliche Gesichtspunkte an. Dem herausfordernd offen und relativistisch formulierten Ergebnis schließt sich eine ausführliche und kontroverse Diskussion an. Sie dreht sich um das Verhältnis zwischen Traditionsbildung, den ihr eigenen offenen Textformen und kollektiven (kirchlichen) Festlegungen und ihrer Historizität einerseits und dem Verständnis von Kanon und Kanonbildung bzw. Verbindlichkeit und Normativität andererseits. Hervorgehoben wird dabei auch der historische Zeugnischarakter von Gotteserfahrungen, und angemahnt wird die Präzisierung der Geltungsbereiche von Normen. Deutlich wird in der Diskussion auch der große Abstand zum islamischen Schriftverständnis.

*Mouhannad Khorchide* befasst sich auch mit der Gültigkeit der Textgrundlage, um mit Hinweis auf das Spektrum der unterschiedlichen Beurteilungen im Hinblick auf die Maßgeblichkeit von Prophetenworten und unter Verweis auf die innerislamischen Kontroversen um bestimmte theologische Positionen über das Verhältnis von Dogma bzw. theologischem Bekenntnis und Glauben nachzudenken. In einer gegenüber der systematischen Theologie skeptischen Perspektive erscheint Glaube im Unterschied zu dem auf Normen und Festlegungen basierenden Dogma dynamisch, an eine rechte Praxis gebunden und religionspädagogisch ein übergeordnetes Ziel. Glaube hat sich in der Praxis zu beweisen, ist situationsbedingt und daher nicht immer gleich handlungsleitend. Die zentrale Perspektive der Barmherzigkeit Gottes erscheint deshalb als das notwendig tragende Prinzip in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Position wird anschließend in der Beantwortung herausfordernder Fragen an einigen Stellen präzisiert.

*Bakr Zaki Awad* referiert die Aussagen des Koran, auf die sich die islamische Dogmenlehre stützt. Erörtert werden in dem fein ausgefächerten Beitrag Existenz, Einsheit und Attribute Gottes sowie Aussagen über seine Temporalität, Lokalität und Vollkommenheit, wie auch zu seiner Beziehung zur Schöpfung und zu Gottes eindeutiger bzw. mehrdeutiger Rede. Ziel ist der Nachweis, dass auf außertextliche Kriterien auch in den Fragen, die sich auf umstrittene Aussagen des Koran beziehen, weitgehend verzichtet werden kann. Die umfassende Darstellung lässt dem dialogischen Modus der koranischen Rede ausreichend Raum, um die vernunftorientierte persuasive Ansprache zu verdeutlichen. Sie macht aber gleichzeitig klar, dass Vernunft instrumentell eingesetzt und den Sätzen des Koran insofern untergeordnet bleibt. Der rationalistischen Spekulation, ausgelöst von paradoxen Aussagen, wie zu den menschlichen Attributen Gottes, wird unter Verweis auf

entsprechende Prophetenworte eine Absage erteilt. Dies gilt auch allgemeiner für die mehrdeutigen Passagen; das Wissen darüber wird Gott überantwortet. Allerdings weist die Semantik des sprachlichen Ausdrucks, die für die Exegese des Koran aufgerufen wird, den Weg nicht nur zu einer textinternen Kontextualisierung, sondern auch zu einer Verbindung mit der sie umgebenden Welt von Bedeutungen und Vorstellungen. In Beantwortung der anschließenden Nachfragen wird erneut deutlich, dass die Priorität des Offenbarungstextes unabhängige oder alternative Zugänge marginalisiert.

*Hans-Joachim Höhn* schlägt vor, den Begriff „Text“ durch „Partitur“ zu ersetzen, um die Bedeutung der Performanz deutlich zu machen, welche allein die Authentizität des Zeugnisses von göttlicher Inspiration gewährleisten kann. Die „Koinzidenz von Vollzug und Gehalt“ als wesentliches Ereignis im Offenbarungsgeschehen weisen Tradition und Dogma Aufgaben zu, die untrennbar sind von der sozialen und religiösen Praxis. Sie haben die zeit- und sachgemäße Übersetzung – nicht nur Tradierung – der christlichen Grundwahrheit zu leisten. Dabei lösen sie sich nicht von der Schrift, gehen aber über die materialen Aspekte der Kontinuität zwischen dem christlichen Gründungsereignis und der heutigen Verkündigung hinaus. Dogma muss deshalb nicht im Buchstaben der Schrift seine Begründung finden, sondern ist gehalten, einen mit der Schrift konformen Konsens wiederzugeben.

*Joachim Kügler* fragt nach der Funktion der historisch-kritischen Exegese, die gleichsam zwischen Heiliger Schrift – verstanden als das menschliche Zeugnis der göttlichen Offenbarung – und Dogma steht. Lange vom kirchlichen Lehramt als Störenfried und ungewünschtes Kind der Aufklärung erachtet, ist ihre bis heute vielfach verkannte Aufgabe, Vielfalt als epistemologisches Prinzip zu bewahren, Vorurteile und falsche historische Bilder zurückzurufen, literarische Redeformen von Aussagen zu unterscheiden und auf diese Weise den Text gegen falsche Festlegungen durch den Lesenden zu verteidigen. Es entfaltet sich ein kontroverses interreligiöses Gespräch, in dem die Vereinbarkeit der Herangehensweise der Bibelwissenschaften mit herkömmlichen Begriffen der Normativität, des Wunders und des Wahrheitsgehalts literarischer Texte thematisiert wird.

Die zweisprachige Veranstaltung wurde von Simultandolmetschern unterstützt. Die Dokumentation versammelt die Beiträge bzw. Übersetzungen der arabischen Beiträge und gibt die anschließenden Diskussionen wieder. Arabische Begriffe und Namen werden in der Regel eingedeutscht, nur ausnahmsweise wird die reguläre Umschrift verwendet. Um die Herstellung der Dokumentation haben sich verdient gemacht: Dr. Abd-Elsalam (Univ. Münster, damals OIB), und Frau Ulrike Noack (Univ. Halle/OIB) insbesondere bei der Niederschrift – einschließlich der Übersetzung – der

Tonaufnahmen der Diskussion, Berenike Metzler (Univ. Erlangen/OIB) bei der Überarbeitung des Textes und insbesondere der Übersetzungen, und Sarah Djavid Khayati (Univ. Erlangen/OIB) beim Editieren der Dokumentation. Ahmad Abd-Elsalam hat das Unternehmen von Anfang an begleitet und durch seine Organisationsgabe viel zum Zustandekommen des Treffens in Wittenberg beigetragen. Dr. Johannes Thon (Univ. Halle) hat ihm tatkräftig beigestanden. Ihnen allen sei an dieser Stelle aufrichtig gedankt.

Das Symposium in Wittenberg wurde durch die Stiftung Leucorea und ihrem Vorsitzenden, Herrn Professor Ernst Waschke, großzügig und wirkungsvoll unterstützt. Die Grußworte von Herrn Dr. Reiner Haseloff, Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, und von Herrn Joachim Liebig, Kirchenpräsident der Landeskirche Anhalts, anlässlich der Eröffnung der Tagung bleiben in dankbarer Erinnerung.

*Der zweite Teil* gibt die Beiträge des Symposiums in Kairo wieder, das sich mit dem Zusammenhang von *Offenbarung und Religion* befasste. Es fand am Al-Azhar Konferenzzentrum in Nasr City, Kairo, statt. Gastgeber waren das Dialogzentrum der Azhar und das Rektorat des Großscheichs der Azhar<sup>14</sup> in Zusammenarbeit mit dem Orient-Institut Beirut. Die Dokumentation des Treffens in Kairo kann aus technischen Gründen die Diskussion der Beiträge nicht wiedergeben. Die angefertigten Tondokumente sind unvollständig, und das Vorhandene kann die außerordentlich ausführliche und engagierte Diskussion nicht einfangen.

Der Textbezug auf die Offenbarungsschrift steht für die hier zu Wort kommenden islamischen Theologen auf der Grundlage der Realität und Gültigkeit eines sprachlich vermittelten Offenbarungsgeschehens, dessen Resultat, die offenbarte Verlautbarung, die wichtigste, und in der Regel als direkt zugänglich vorgestellte Referenz für alle Theologumena gesetzt ist. Dabei werden Kernfragen, wie Verständnis und Autorität, Authentizität und innere Struktur der Offenbarungsaussagen und die Ableitung der Glaubensinhalte, demonstrativ auf diese Weise abgehandelt. Eine etwas andere Dimension erhält die Diskussion mit der Frage nach der Kontinuität der Offenbarung (Sonia Lotfy).

Den Erkenntnisressourcen der modernen Philosophie, Geschichte und Archäologie bieten die deutschen Beiträge Raum und entfalten eine vom historischen Offenbarungsgeschehen weitgehend gelöste Theologie. Das Verhältnis von Offenbarung und Religion wird aus der Perspektive der Religionskritik und der Forderung nach einer geschichtsbewussten Hermeneutik

---

14 Maschyakhat al-Azhar asch-Scharif



behandelt, welche die Spielarten des abendländischen Denkens in die Deutung der Schrift einzubeziehen hat; es kommt der Projektionscharakter der Religion zur Sprache, aus dem die Neubewertung des alttestamentlichen Begriffs der Heiligkeit hinausführt; es werden die in biblischen Texten beschriebenen Offenbarungsakte diskutiert, die erst durch nachträgliche Deutung erlebter Ereignisse ein Offenbarungsverständnis etablieren.

*Hasan ash-Shafi'i* thematisiert eingangs die Unterscheidung von Offenbarung als einer direkten Kommunikation zwischen Gott und den Propheten und dem religiösen Denken, das sich auf das Zeugnis der in der Offenbarung ergangenen Mitteilung bezieht und Teil und Ausdruck der menschlichen Kultur ist. Offenbarung wird als historisches Ereignis von begrenzter Temporalität verstanden. Die kategoriale Trennung von Logos in seinem allumfassenden Einssein, bezeugt im Koran, und der Schöpfung mit ihrer Vielfalt, repräsentiert im religiösen Denken, definiert das Prinzip der Normativität, das die selbstständige Normenfindung durch die Gelehrten in einem Prozess der Ableitung und Weiterentwicklung des eigenen Verständnisses legitimiert.

*Abd al-Aziz Saif an-Nasr* stellt die Offenbarung in ganz ähnlicher Weise als gemeinsames Fundament der himmlischen Religionen (Judentum – Christentum – Islam) dar. Die Einheit ist hier exklusiv gedacht, in Abgrenzung von säkularen Positionen, welche die Wahrheit der Offenbarung und die Unabdingbarkeit von Religion nicht anerkennen, und – unter Verweis auf die Figur des Parakleten – in Ansetzung der islamischen Perspektive von Kontinuität und Abschluss. Die Phänomenologie der Offenbarungsgeschehen erweist die Regelmäßigkeit der Kommunikation zwischen Gott und den Propheten und grenzt diese von den kulturellen Erscheinungsformen des religiösen Denkens ab.

*Reinhold Bernhardt* nimmt die Unterscheidung von Offenbarung und religiösem Denken und Kultformen implizit auf und entwickelt aus dem Zusammenhang der protestantischen Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts eine systematische Diskussion der Dialektik zwischen Religion und Offenbarung, mit der sich zahlreiche Gesprächsangebote an die muslimischen Gesprächsteilnehmer und Leser verbinden. Reformbewegungen erscheinen in dieser Perspektive als Antwort auf die soziale und kultische Abgrenzung des Heiligen und seine Vereinnahmung durch die organisierte Religion, welche die universale Gottesgegenwart, von der die Offenbarung kündigt, überdeckt. Gotteserkenntnis bleibt an Offenbarung, und zwar besonders an ihre auf den Erkenntnisvorgang zielenden Aspekte gebunden, und steht in einem Spannungsverhältnis zur Religion. In diesem Sinne ist Offenbarung die Grundlage und das Zentrum der Religion und weist dennoch gleichzeitig stets über diese hinaus.

*Martin Rösel* verfolgt, in Anknüpfung an die zuvor von J. Kügler (siehe oben) entwickelte Position, die Konsequenzen der redaktionsgeschichtlichen Forschung für den Offenbarungsbegriff. Am Beispiel der Bileam-Figur, die im Alten Testament in mehreren Textschichten präsent, und zudem mit einer (Orakel-)Schrift aus dem 9./8. Jahrhundert v. Chr. (Fund von Tell Deir Alla) verbunden ist, werden Kontinuität und Überarbeitung einer alten vorbiblischen Überlieferung aufgezeigt. Von der zunächst vor-monotheistischen Kommunikation Bileams mit den Göttern führt der Weg der Überlieferung zu einer Kommunikation des fremden, nicht israelitischen Propheten mit dem Gott Israels, um schließlich ein ganz anderes Bileam-Bild zu entwerfen, das einen feindseligen, fremden und falschen Propheten darstellt. Mit diesem übermalten Bild lässt sich möglicherweise auch eine Koranpassage in Verbindung bringen. Wie dieses Beispiel illustriert, kennt die hebräische Bibel zahlreiche verschiedene Formen der Selbstmitteilung Gottes, so dass man eigentlich nicht von „der Offenbarung“ sprechen kann.

*Joachim Kügler* nimmt die Dialektik von Religion und Offenbarung noch einmal auf, um deutlich zu machen, wie Offenbarung verstanden werden kann. Ausgehend von der historischen Verteidigung gegen den Vorwurf (Feuerbachs), dass Religion eine realitätsferne Projektion menschlicher Wünsche und Bedürfnisse sei, zeigt er auf, dass der „religionskritische“ Gedanke einer Gegenwärtigkeit Gottes auch außerhalb der heiligen Räume der Bibel selbst vertraut ist.

*Al-Qasabi Zalât* stellt die islamische Offenbarung in der mekkanischen und medinensischen Phase als ein in Koran und den Aussagen des Propheten und seiner Anhänger, Hadith, dokumentiertes, nachvollziehbares Geschehen dar. Eine Phänomenologie der Formen und Begleiterscheinungen des Offenbarungsgeschehens ist bereits dem Koran zu entnehmen und wird durch Berichte von Zeitgenossen ergänzt. Die Sprachgestalt des Koran, seine Beweisführung, die sich aus dem vom Willen des Propheten unabhängigen Ergehen der Offenbarung ergibt, und die Konsistenz der argumentativen Substanz der Heiligen Schrift gelten als Nachweis für die Wirklichkeit der Offenbarung.

*Karlheinz Ruhstorfer* erläutert die Besonderheit des christlichen Offenbarungsverständnisses, das, in deutlichem Kontrast zum Islam gesehen, nicht auf einer Mitteilung, einer Botschaft, beruht, sondern die Selbstmitteilung Gottes in den Mittelpunkt stellt. Dabei wird deutlich, dass die biblischen Schriften nicht in demselben Sinn Offenbarung sind wie die Thora oder der Koran für Juden und Muslime. In einem kühnen Bogen wird die Hermeneutik des christlichen Verständnisses von Gott, Trinität und Offenbarung von den Anfängen bis in die unmittelbare Gegenwart nachgezeichnet, wobei

begründet und illustriert wird, warum und wie die Formen abendländischen Denkens in die Theologie und Deutung der Schrift einzubeziehen sind.

*Sonia Lotfy* öffnet die Sicht auf das Offenbarungsgeschehen in Hinblick auf Temporalität und Phänomenologie. Neben die göttliche Mitteilung an die Propheten, welche die Geschichte der Offenbarung im engeren Sinne im Islam begründet, stellt sie die Eingebung als einen Zugang dar, der Gottes Wahrheit nahesteht und diese eigenständig formuliert. Offenbarung im weiteren Sinne wird so als dauerhaft und fortbestehend wahrnehmbar dargestellt. Der hier geltend gemachte anthropologische Ansatz widersetzt sich der Vorstellung eines geschlossenen Kanons schon durch die Annahme, dass nicht alle Propheten der Vergangenheit bekannt sind, und definiert die legitimierende Normativität durch eine differenzierende Kategorisierung unterschiedlicher Unmittelbarkeit von Offenbarung.

Diesen Beiträgen wird der Eröffnungsvortrag des dritten Symposiums angefügt, das sich mit *Ethik und Recht* befasste. *Ludger Honnefelder* diskutiert hier die Bedeutung religiös bestimmter Ethik unter den Bedingungen einer Pluralität von Rechtskulturen und Ethosformen. Diese ergeben sich aus dem Nebeneinander säkularer und religiöser Moralvorstellungen und sind von der Vielfalt gesellschaftlicher Praktiken und Wertmaßstäbe im globalen Zusammenhang bestimmt. Das Religiöse als vollständige Theorie des Guten kann sich unter der Bedingung einbringen, dass sie unabhängige Rechtfertigungen für gemeinsame Überzeugungen anerkennt. Es ist ihr damit abverlangt, zwischen dem für die eigene Person geltenden vollständigen Entwurf des guten Lebens und der Unterstützung des gesellschaftlichen Konsenses, der damit nur partiell übereinstimmt, zu differenzieren. Im Gegenzug kann das säkulare Weltbild allein nicht verbindlich sein, sondern hat die Grenzen des säkular Auszuweisenden anzuerkennen und religiösen Überzeugungen den Status epistemischer Rechtfertigbarkeit zuzuerkennen. Ethik ist unabdingbar angesichts des Zugriffs des Menschen auf Natur, Kosmos und sich selbst, und praktisch erforderlich für die Bestimmung international verbindlicher Normen. Sie hat die Aufgabe, einen übergreifenden Konsens zu bilden. Rekurse auf religiöse Überzeugungen (Unantastbarkeit des Lebens; Bewahrung der Schöpfung) verdeutlichen die Anwesenheit religiös bestimmter Ethik im zeitgenössischen Diskurs. Damit wird noch einmal und abschließend die Koexistenz religiöser und säkularer Überzeugungen umrissen, welche in vielen Beiträgen der christlichen Theologen angesprochen wurde.

Die Organisation des Symposiums wurde von Dr. Ahmad Abd-Elsalam (Univ. Münster, damals OIB) ausgeführt. Bei der Übersetzung der arabischen Beiträge hat Berenike Metzler (Bamberg/Erlangen) die Hauptarbeit geleistet.

Johannes Stephan (Bern) hat die Beiträge redigiert und in Form gebracht. Ihnen sei an dieser Stelle für ihre engagierte Mitarbeit gedankt.

Die Umschrift der arabischen Begriffe und Eigennamen wurde ans Deutsche angepasst und folgt nicht den Regeln der wissenschaftlichen Transkription. In den arabischen Beiträgen erscheinende Segensformeln werden zum Teil in Abkürzung wiedergegeben: „Gott segne ihn und schenke ihm Heil (sws); Erhaben ist er (t); Gott möge an ihm Wohlgefallen haben (ra). Für Koranzitate wird, wenn nicht anders vermerkt, die Koranübersetzung Hartmut Bobzins (C.H. Beck, München 2010) verwendet.

# **I. Schrift, Tradition und Dogma**



# Normativität und Geschichtlichkeit

## 1. Zum Problem der Erkennbarkeit des unbedingt Normativen im Geschichtlichen

Sowohl die christliche als auch die islamische Theologie gehen davon aus, dass ihre letzten Normen und Eckpunkte auf eine Eingebung (*wahy*) bzw. die Selbstoffenbarung Gottes zurückzuführen sind. Denn beide Theologien wollen von Gott sprechen und von seiner Zuwendung zu den Menschen. Und der Mensch kann nicht von sich heraus bzw. vom Bedingten ausgehend wissen, dass und wie Gott sich ihm zuwendet. Von daher geht christliche genauso wie islamische Theologie vom Wort Gottes aus und versucht, von diesem Zeugnis abzulegen. Ihre Normativität kommt ihr also gewissermaßen von außen zu, und sie ereignet sich zugleich mitten in ihrer Geschichtlichkeit und Bedingtheit. Beide Religionen gehen also aus von einem Wort bzw. einem Einbruch des Unbedingten ins Bedingte und damit von etwas, das aus Sicht des Bedingten unerreichbar ist. Natürlich kann Gott aufgrund seiner Allmacht auch im Anderen seiner selbst (also im Bedingten) er selber sein (also der Unbedingte) oder zumindest etwas von sich mitteilen. Die spannende erkenntnistheoretische Frage ist nur, wie das Bedingte diesen Einbruch des Unbedingten erkennen soll und nach welchen Kriterien es Unbedingtheitsbehauptungen bewerten soll. Vom Bedingten führt jedenfalls kein Weg zum Unbedingten.

Auch wenn Gott sich uns mitteilen kann, scheint es, als ob wir ihn nicht verstehen könnten. Denn wie sollte das Bedingte das Unbedingte als Unbedingtes erkennen? Der einzige Ausweg scheint hier zu sein, dass das Unbedingte das Bedingte von innen ergreift und ihm dadurch die Fähigkeit gibt, das Unbedingte zu erkennen. Nur das Unbedingte kann das Unbedingte erkennen, christlich gesprochen: Nur der Heilige Geist kann den Logos Gottes erkennen – eine Lösung des Problems, die seit Luther geradezu klassisch geworden ist und die vor allem im Gefolge Barths immer wieder betont wird. Damit ist der Mensch aber nur dann fähig, die Offenbarung Gottes zu erkennen, wenn ihm dies durch Gott ermöglicht wird. Die zirkuläre Argumentation postliberaler Theologie droht: Wer der jeweiligen religiösen Botschaft misstraut oder an ihr zweifelt, ist eben nicht vom Geist Gottes erfüllt. Zweifel führen auf Abwege, aber niemals zur tieferen Erkenntnis Gottes, könnte man auf dieser Spur versucht sein zu denken. Wenn man die religiöse Botschaft richtig verstehen

will, dürfte man demnach nicht zweifeln, sondern müsste alles daran setzen, sich von der Eingebung/Offenbarung Gottes prägen zu lassen.

Eine solche Argumentation ist erkennbar zirkulär und wird kaum einen Ungläubigen überzeugen, sich dem Glauben zu öffnen. Jedenfalls wäre eine solche Öffnung völlig willkürlich. Zudem wirft diese Theorie auch ein merkwürdiges Bild auf Gott. Denn offensichtlich kann man dieses Vertrauen in sein Wort nicht einfach per Willensentscheidung herbeiführen. Ich kann nicht machen, dass der Geist mich ergreift. Wieso sollte Gott manchen Menschen die Möglichkeit schenken, die Welt richtig zu sehen und sie anderen verweigern? Wie vermeidet man bei dieser Konzeption den Verdacht der Willkür und den Eindruck der Heteronomie? Wie kann ich bemerken, dass es tatsächlich das Unbedingte ist, das mich ergreift? Muss ich aus dem Bedingten heraus nicht wenigstens einen Begriff des Unbedingten bilden können, um die nicht ableitbare und herstellbare Erfahrung des Unbedingten wenigstens als solche erkennen zu können? Braucht es nicht glaubensunabhängige Kriterien, die mir helfen, religiöse Geltungs- und Unbedingtheitsansprüche besser zu verstehen und zu bewerten?

## **2. Der Begriff der Vernunft und des Unbedingten als Lösungsversuch**

Angesichts derartiger Fragen hat sich insbesondere in der neueren katholischen Offenbarungstheologie des 20. Jahrhunderts in Anknüpfung an einige der Grundideen der Aufklärung folgende Grundthese herausgebildet. Bereits die autonome, nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft kann einen Begriff des Unbedingten bilden, der dem Menschen die kriteriale Möglichkeit eröffnet, das Unbedingte als Unbedingtes zu erkennen, ohne sich durch die Einnahme eines Erkenntnisstandpunkts im Unbedingten zu immunisieren. Dieser Begriff des Unbedingten ist – streng transzendentalphilosophisch, im Gefolge Kants und im Mitvollzug der anthropologischen Wende – ausgehend von einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und damit im Rückgriff auf das erkennende Subjekt selbst und die Herausbildung seiner Erkenntnisbedingungen zu erreichen. Auf der Grundlage dieses Begriffs des Unbedingten ist Vernunft dazu in der Lage, sich zu der geistgewirkten Öffnung auf das Unbedingte hin zu verhalten oder das Ausbleiben dieser Öffnung zu beklagen. Der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit dafür, denken zu können, dass der Mensch sich dem angeblichen Anspruch des Unbedingten gegenüber in Freiheit selbst bestimmen kann.



Beim Gedanken einer Freiheit des Bedingten dem Unbedingten gegenüber kann die Begegnung mit ihm natürlich nicht ohne symbolische Vermittlung gedacht werden. Denn bei einer unvermittelten Schau des Unbedingten würde sich das Bedingte diesem niemals verweigern können. Wenn Gott aber die Freiheit des Menschen wahren will, wird er sich dem Menschen nur in vermittelter Weise zuwenden und um ihn in vermittelter Weise werben. Um deutlich zu machen, dass die Kraft der Liebe Gottes selbst in dieser Vermittlungsgestalt präsent ist, spricht man in der Theologie an dieser Stelle im Anschluss an einen Vorschlag von Karl Rahner auch gerne von einer realsymbolischen Vermittlungsgestalt. Während ein Vertretungssymbol ein Zeichen ist, das die durch das Zeichen angezeigte Wirklichkeit nur vertritt, ohne dass diese in ihr präsent ist (so wie ein Verkehrsschild, das eine Fahrbahnunebenheit bezeichnet, ohne selbst hubbelig zu sein), ist das Realsymbol ein Zeichen, in dem die bezeichnete Wirklichkeit selber sinnlich erfahren werden kann, ohne dass sie auf das Zeichen reduziert werden dürfte. In diesem Sinne ist etwa der Kuss ein Zeichen für die Liebe. Gott bzw. das Unbedingte begegnet im Bedingten also ausschließlich in realsymbolischer Gestalt, um einerseits wirklich in seiner Liebe da zu sein und um andererseits die Freiheit des Menschen nicht zu vergewaltigen, sondern um sie zu werben. Um das Unbedingte in realsymbolischer Gestalt erkennen zu können und sich bereits zu dieser Erkenntnis in Freiheit verhalten zu können, braucht es also den autonom gebildeten Begriff des Unbedingten als Ausgangspunkt, um von ihm her die Dynamik der realsymbolischen Wirklichkeit auf das Unbedingte würdigen zu können. Der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ist auf diese Weise die Brücke, um ein Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch denken zu können.

Eine Reflexion, die auf die Bedingungen der Möglichkeit von etwas rekurriert, nennt man seit Kant eine transzendente bzw. transzendentalphilosophische Reflexion. Wenn wir also im soeben angedeuteten Sinn versuchen, den Begriff eines Unbedingten als Bedingung der Möglichkeit der Autonomie und Freiheit des Bedingten gegenüber einer realsymbolisch vermittelten Offenbarung des Unbedingten ins Spiel zu bringen, bemühen wir uns um eine transzendentalphilosophische Legitimation der Rede von Offenbarung/Eingebung. Ziel einer solchen transzendentalphilosophischen Reflexion ist es, mit Hilfe der autonomen philosophischen Vernunft die Denkbarkeit einer Kommunikation des Unbedingten mit dem Bedingten zu prüfen.

Zur Plausibilisierung einer solchen Denkbarkeit möchte ich im Folgenden vorschlagen, den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff zu bestimmen, den ich bilden kann, wenn ich die ursprüngliche Dynamik der Vernunft untersuche. Um diesen Gedanken näher explizieren zu können, muss

ich zunächst einmal erläutern, was ich mit Vernunft meine. Als Vernunft möchte ich die doppelte Fähigkeit bestimmen, einerseits in jeder scheinbar inkommensurablen Verstehenssituation nach Wegen des Verstehens, Würdigens und Urteilens zu suchen und andererseits durch kritische Selbstprüfung jeden geglückten Verstehensversuch als vorläufig und ambivalent zu erkennen. Die Dynamik der Vernunft besteht also positiv betrachtet darin, immer neu nach Wegen des Verstehens zu suchen, alle Grenzen und Barrieren zwischen Sprachspielen und Weltbildern zu verflüssigen, jede Form des deutenden Weltabschlusses aufzubrechen und zu transzendieren. Negativ besteht sie darin, die geglückte Verflüssigung von Grenzen, die Aufbrüche ins Unverstandene, die Neuformatierungen meines Weltbildes kritisch zu begleiten und in ihrer Kontingenz und Fehlbarkeit einsichtig zu machen. Im Anschluss an Jürgen Werbick gesprochen: Vernunft will also einerseits die Wirklichkeit würdigen, wie sie ist, und sieht andererseits die Widerständigkeit der Wirklichkeit; sie erfährt, dass ihr diese Würdigung niemals vollkommen gelingt.<sup>1</sup> Vernunft ist also ausgezeichnet einerseits durch eine ihr wesensmäßig eigene Dynamik ins Unbedingte, ins Transzendieren, ins Ausgreifen nach umfassender Einheit, und andererseits durch die zugleich bestehende Dynamik des Beharrens auf Differenz und den kritischen Aufweis der Grenzen auch der geglückten Einheit. Durch diese doppelte Dynamik kann Vernunft den paradoxen Grenzbegriff einer Einheit in Verschiedenheit bilden, der beide Dynamiken in ihrer Unbedingtheitsstruktur miteinander vereint und sie als gemeinsame Ursprungsdynamik ihres eigenen Wesens begreiflich macht. Der Begriff des Unbedingten wird damit als Grund einer nach unbedingter Einheit strebenden und zugleich diese Einheit hinterfragenden und auf Differenz beharrenden Vernunft sichtbar. Inhaltlich positiv bestimmen kann Vernunft diesen Begriff nicht. Vielmehr ist er ein Grenzbegriff, der eine Kritik aller endlichen Bemächtigungen des Unbedingten leisten kann und der das Bedingte immer neu auf die Dynamik des Unbedingten hin öffnen kann.

### 3. Offenbarung und Eingebung Gottes aus der Sicht der Vernunft

Sicher sind auch noch andere Annäherungen an den Gottesbegriff denkbar. Gerade in der islamischen Tradition besteht noch mehr Vertrauen, Gott auf den Denkwegen der Metaphysik nachdenken zu können. Dennoch wird

---

1 Vgl. Werbick, Jürgen: Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik, in: Theologische Revue 2002 (98), 399–408.

man beiden Traditionen zufolge festhalten dürfen, dass Gott größer ist als alle Vernunft (*Allahu akbar/Deus semper maior*) und dass jeder Begriff also nicht mehr leisten kann, als eine Denkrichtung anzugeben, so dass eine positive inhaltliche Festschreibung des Wesens Gottes sicher in die Irre führt. Wenn Gott größer ist als meine Vernunft, dann muss auch sein Wort an mich mehr sein als die Erfüllung meiner Bedürfnisse. Eine Offenbarung bzw. Eingebung des Unbedingten zielt auf etwas, was im Bedingten nicht erwartbar sein kann. Sie zielt auf das Unverrechenbare, sie gibt mir mehr, als ich erwartet hatte, sie weitet meinen Horizont, sie dreht mich um und macht mich neu. Offenbarung/Gottes Eingebung ist also nicht durch Vernunft begrifflich zu antizipieren. Sie ist immer mehr als das von uns Erwartete und Erhoffte. Die Wirklichkeit des Unbedingten übersteigt den Begriff des Unbedingten. Eben deshalb hatte ich den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff und Richtungsanzeige entwickelt, also als regulative Idee und nicht als dinglichen Sachverhalt.

Folgt man diesem Vorschlag, so lässt sich festhalten: Auch wenn Offenbarung/eine Eingebung Gottes also von Vernunft nicht unabhängig von ihrem Ergangensein inhaltlich bestimmt werden kann, kann Vernunft autonom die Dynamik charakterisieren, die ihr durch eine Offenbarung Gottes erschlossen werden müsste, wenn es sich tatsächlich um eine Offenbarung des Unbedingten handeln soll: eine Dynamik allumfassenden Neusehens und Verstehens, in der Grenzen überschritten, Horizonte geweitet und neu erschlossen werden, in der das Leben reich und die Wirklichkeit in ihrem Eigensten richtig gewürdigt wird. Es kann bei einer Offenbarung/Eingebung, die zu Recht behauptet, das Unbedingte zu eröffnen, also an keiner Stelle zu einer Negierung eines richtigen Verstehens der Wirklichkeit kommen, sondern es muss immer um eine Weitung meiner Würdigung der Wirklichkeit gehen. Die Kohärenz einer theologischen Weltansicht mit den Ergebnissen der Wissenschaft wäre also ebenso wie die interne Konsistenz theologischer Argumente ein unhintergebarer Standard ihrer Rationalität. Zugleich müsste die Dynamik der Vernunft aber auch Verweis auf eine Wirklichkeit sein, die mein Verstehen als Vorläufiges demaskiert und mich öffnet für eine Andersheit, die nur als Grenze meines Horizontes bestimmbar ist. Offenbarung/Gottes Eingebung erschüttert die Vernunft und wendet sie um – wie etwa Paul Tillich es zu Recht ausführt.<sup>2</sup> Dennoch bleibt aus transzendentalphilosophischer Sicht zweierlei möglich und gefordert. Zum einen die kohärente Explikation des als Offenbarungsereignis Behaupteten mit der umgewendeten Vernunft – also aus der Perspektive des Glaubens. Zum anderen der

---

2 Vgl. Tillich, Paul: *Offenbarung und Glaube*. Stuttgart: Evang. Verl.-Werk 1970, 46.