

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

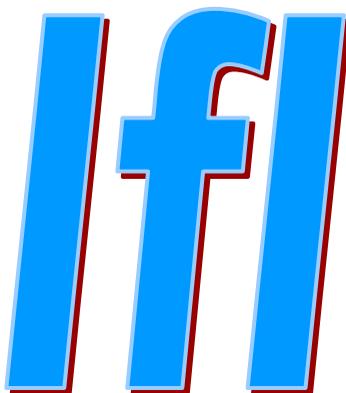
ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 1/2014 (14. Jg.)



Gott und Mensch in Bibel und Koran
God and Man in Bible and Quran

Inhalt / Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Das Gottesbild in Christentum und Islam / <i>The Image of God in Christianity and Islam</i> (Boris Paschke)	5
Der Mensch in Koran und Bibel / <i>Mankind in Koran and Bible</i> (Carsten Polanz)	27
Salafitischer Text aus dem Internet / <i>Salafi Text from the Internet</i>	47
Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book Review</i>	49

∕ VTR

Islam und Christlicher Glaube
Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)*

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor

Prof. Dr. Christine Schirmmacher, Bonn

Schriftleitung / Executive Editor

Dd. Carsten Polanz (M.A.), Bonn

Redaktion / Editorial Board

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Dr. D. Kuhl, Dr. P. Uphoff, Prof. Dr. F. Herzberg, J. Strehle, G. Strehle, Pfr. E. Troeger

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

Bitte senden Sie Ihre Beiträge an / Please send your contributions to: IfI, Postfach 7427, D – 53074 Bonn, ifi@islaminstitut.de

Trägerverein / Board

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V., Postfach 7427, D – 53074 Bonn, Fax: +49(0)228 965038-9, ifi@islaminstitut.de
<http://www.islaminstitut.de>

I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestr. 6, D – 45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Druck: Verlagsservice Beese,
Friedensallee 76, 22765 Hamburg

Printed in Germany

Verlag / Publisher

Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany, Tel.: +49(0)911 831169, info@vtr-online.com
<http://www.vtr-online.com>

(Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or cancelling your subscription*)

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail): 9,20 € / 11,-- CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy:* 5,-- € / 6,-- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.

Liebe Leser,

die vorliegende Ausgabe unserer Zeitschrift „Islam und christlicher Glaube“ beschäftigt sich mit zwei zentralen theologischen Fragen, die in der häufig kontrovers und emotional geführten öffentlichen Debatte um den Islam und sein Verhältnis zur jüdisch-christlichen Tradition des Abendlandes selten konkret thematisiert werden. Die eine betrifft das jeweilige Gottesbild von Bibel und Koran, die zweite das Menschenbild.

Gegen keine christliche Lehre ist die koranische Polemik so scharf wie gegen den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu und die christliche Überzeugung von der Dreieinigkeit bzw. Dreifaltigkeit (Trinität). In einem ersten Artikel stellt der Neutestamentler Boris Paschke die christliche Lehre vom dreieinigen Gott und ihre biblische Begründung der koranischen Vorstellung von der Einzigkeit und Einheit Gottes (*tauhīd*) gegenüber, die in vielen Versen eng verbunden ist mit einer vehementen Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu. Paschke geht dabei auch auf verschiedene Erklärungsversuche der Dreieinigkeit in ihren Stärken und Schwächen ein und skizziert abschließend auch die wichtigsten Implikationen des trinitarischen Gottesbildes für christliches Denken und Leben.

Wie stark sich dieses unterschiedliche Gottesbild von Bibel und Koran auch im jeweiligen Menschenbild niederschlägt, wird in einem zweiten Artikel von Carsten Polanz deutlich. Auf den ersten Blick lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten feststellen: der Mensch als Geschöpf eines allmächtigen Gottes, abhängig von der gnädigen Fürsorge seines Schöpfers, mit seinem

gesamten Leben Gott verantwortlich und in Erwartung eines kommenden Gerichtes mit ewigen Konsequenzen, aufgerufen zur Dankbarkeit und Ehrfurcht gegenüber Gott und zum Dienst an seinen Mitmenschen. Wenn es aber um die Frage geht, wie die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott ursprünglich ausgesehen hat (Stichwort „Gottesebenbildlichkeit“), wie schwer der sowohl in der Bibel als auch im Koran beschriebene Sündenfall wiegt und ob der Mensch in seinem natürlichen Zustand überhaupt in der Lage ist, das Gute zu tun und Gott zu gefallen, geben Bibel und Koran vollkommen gegensätzliche Antworten. Während sich der Koran als Rechtleitung schwacher und angefochtener Menschen versteht, sieht die Bibel den Menschen in seiner totalen Verlorenheit. Während sich der Islam als Urreligion des natürlichen Menschen versteht, handelt das Evangelium von der Neuschaffung des Menschen in Christus. Unterschiede, die sich auch im Denken über Menschenwürde und Menschenrechte widerspiegeln.

Angesichts von Ignoranz und Gleichgültigkeit auf der einen und gegenseitiger Pauschalverurteilungen auf der anderen Seite ist es höchste Zeit, die weit verbreitete Sprachlosigkeit zwischen Christen und Muslimen zu überwinden. Ein echtes und tieferes gegenseitiges Verstehen wird jedoch nur möglich sein, wenn nicht nur Gemeinsamkeiten beschworen, sondern auch Unterschiede neu verstanden, erklärt und ausgehalten werden.

Ihre Redaktion

Editorial

The present issue of our journal “Islam and Christianity” deals with two central theological questions that are seldom made the subject of concrete discussion in the frequently controversial and emotional public debate about Islam and its relationship to the Jewish-Christian tradition in Western civilization. One of them concerns the image of God in the Bible and the Koran; the other concerns the image of the human being.

The polemic in the Koran against Christian teaching is nowhere so caustic as it is against the belief in Jesus as the Son of God and against the Christian conviction of the Trinity. In a first article, the New Testament scholar Boris Paschke contrasts the Christian doctrine of the triune God and its foundation in the Bible with the Koran’s idea of the oneness and unity of God (*tauhid*), which in many verses is clearly connected with a vehement rejection of Jesus as the Son of God. In this connection, Paschke discusses the strengths and weaknesses of different attempts to explain the Trinity and, in conclusion, outlines the most important implications of the Trinitarian image of God for Christian thought and life.

How much this different image of God in the Bible and the Koran also finds expression in the image of the human being is made clear in a second article by Carsten Polanz. At first glance, one can discover certain commonalities: the human being as a creation of the almighty God, dependent upon the merciful care of his creator, responsible to God with all his life and in expectation of a coming judgment with eternal consequences, and called

to gratitude and respect toward God and to the service of his fellow human beings. But, when the question is how the personal relationship of the human being to God originally looked like (key word: Godlikeness), or how heavily the Fall as described in the Bible as well as in the Koran weighs, and whether the human being in his natural condition is at all capable of doing what is good and of pleasing God, the Bible and the Koran offer completely conflicting answers. While the Koran understands itself as genuine moral guidance of weak and tempted human beings, the Bible sees the human being in all his forlornness. While Islam understands itself as the original religion of the natural human being, the Gospel deals with the new creation of the human being in Christ. These differences also are reflected in the thinking about human dignity and human rights.

In view of the ignorance and indifference on the one side and the sweeping mutual condemnations on the other, it is high time to overcome the widespread speechlessness prevailing between Christians and Muslims. A genuine and deeper mutual understanding, however, will be possible only when not only commonalities are invoked, but rather when differences, too, are understood anew, explained, and tolerated.

The Editors

Das Gottesbild in Christentum und Islam¹

Boris Paschke

Beim hier durchgeführten Vergleich zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesbild liegt der Schwerpunkt auf den Themengebieten Monotheismus (d. h. Glaube an einen einzigen Gott) und Trinität (d. h. Dreieinigkeit Gottes). In Bezug auf diese Thematik stehen Christentum und Islam in einer Spannung zueinander, die der Islamwissenschaftler Peter Heine folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Immer wieder weist der Koran auf die Einheit und Einzigkeit Gottes (arabisch *tauhīd*) hin. Diese Betonung eines absoluten Monotheismus muss als die zentrale theologische Aussage des Islams verstanden werden. Dabei setzt er sich einerseits mit den polytheistischen Vorstellungen der mekkanischen Zeitgenossen des Propheten Muhammad auseinander [...] Andererseits wendet er sich auch eindeutig gegen die christliche Trinitätsvorstellung.“²

¹ Dieser Artikel geht auf ein Referat zurück, dass ich am 26. Oktober 2013 im Rahmen der Studientage des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich, Schweiz in Bonn-Bad Godesberg gehalten habe, zu denen ich als Neutestamentler der Evangelisch-Theologischen Fakultät (ETF) Leuven/Belgien eingeladen war. In Bezug auf die dem Referat folgende Diskussion danke ich der überwiegend aus Islamwissenschaftler(inne)n bestehenden Zuhörerschaft für ihre hilfreichen Rückfragen, Hinweise und Anregungen.

² Peter Heine, *Der Islam. Erschlossen und kommentiert von Peter Heine*, Düsseldorf: Patmos, 2007, S. 62.

Mit dieser von Heine skizzierten Spannung setzt sich der vorliegende Artikel aus der Perspektive der christlichen Theologie auseinander und geht dabei in den folgenden drei Schritten vor: Zunächst wird das Gottesbild des Christentums anhand des biblischen Zeugnisses³ vorgestellt, wobei spätere kirchengeschichtliche Diskussionen und Dokumente nur am Rande eine Rolle spielen. Sodann wird das Gottesbild des Islams dargestellt, was vor allem auf der Basis des Korans⁴ geschieht. Schließlich werden das christliche und das islamische Gottesbild miteinander in Dialog gebracht. Hierbei geht es in erster Linie darum, aufzuzeigen, wo fundamentale Unterschiede im Gottesbild bestehen.

1. Das Gottesbild des Christentums

a) Monotheismus

Die Bibel vertritt einen Monotheismus, da sie lehrt, dass es nur einen Gott gibt. Zwei Stellen aus dem Alten Testament sind hier besonders relevant: Das erste der Zehn Gebote lautet: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus

³ Biblische Texte werden zitiert nach: *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2007.

⁴ Koranische Texte werden zitiert nach: *Der Koran*. Übersetzung von Adel Theodor Khoury, unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.

Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ (2. Mose 20,2-3). Übereinstimmend heißt es im sog. *Sch^ema Israel*: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig“ (5. Mose 6,4). Dass auch das Neue Testament eine monotheistische Vorstellung hat, machen die folgenden drei Texte deutlich. In seinem ersten Brief an die Korinther schreibt der Apostel Paulus, „dass es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen“ und fährt fort: „[S]o haben ... wir nur einen Gott, den Vater“ (1. Kor 8,4.6). Im ersten Timotheusbrief heißt es: „Einer ist Gott, / Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: / der Mensch Christus Jesus“ (1. Tim 2,5). Im Jakobusbrief ist zu lesen: „Du glaubst: Es gibt nur den einen Gott. Damit hast du Recht“ (Jak 2,19a).

b) Trinität

Neben dem in ihr gelehrten Monotheismus geht die Bibel davon aus – und hierin unterscheidet sie sich vom Koran –, dass der eine Gott dreieinig ist und aus Vater, Sohn und Heiligem Geist besteht.

Diese im Deutschen mit den Begriffen Trinität, Dreieinigkeit und Dreifaltigkeit bezeichnete theologische Ansicht wird in der Bibel zwar nicht ausdrücklich gelehrt, kann jedoch aus mehreren biblischen Hinweisen hergeleitet werden. So ist „Elohim“, eine der alttestamentlichen Bezeichnungen für den biblischen Gott (z.B. 1. Mose 1,1), grammatikalisch eine Pluralform des hebräischen Wortes *eloha*, welches „Gott“ bedeutet. An einigen Stellen im Alten Testament spricht der biblische Gott in der Wir-Form. So z.B. in der Schöpfungsgeschichte: „Lasst uns

Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (1. Mose 1,26). In der Geschichte vom Turmbau zu Babel beschließt Gott: „Auf, steigen wir hinab und verwirren dort ihre Sprache“ (1. Mose 11,7a). Und der Prophet Jesaja schreibt: „Danach hörte ich die Stimme des Herrn, der sagte: Wen soll ich senden? Wer wird für uns gehen?“ (Jes 6,8).

Die Pluralform des Gottesnamens „Elohim“ bzw. das Sprechen Gottes in der „Wir“-Form wird meist jedoch nicht im Sinne eines trinitarischen Gottes, sondern vielmehr als sog. *pluralis maiestatis*, d. h. als Bezeichnung der eigenen Person im Plural als Ausdruck der Macht, aufgefasst.⁵ George Frank A. Knight weist diese Sicht der Dinge jedoch zurück, indem er darauf hinweist, dass es den *pluralis maiestatis* im hebräischen Denken nicht gab, da die Anrede der Könige Israels und Judas im Plural nicht belegt ist:

*Let us dismiss out of hand some of the „explanations“ of this peculiar phenomenon of a plural word for God made by exegetes whose premises were consciously or unconsciously firmly planted on the speculative approach of the Greeks. Some have suggested, for example, that the word is a plural of majesty. But surely that is to read into Hebrew speech a modern way of thinking. The kings of Israel and Judah are all addressed in the singular in our biblical records.*⁶

⁵ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 1998, S. 353.

⁶ G.A.F. Knight, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers 1, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953, S. 20.

Ebensowenig wie im Alten Testament wird die Trinitätslehre im Neuen Testament ausdrücklich gelehrt. Sie kann jedoch eventuell aus denjenigen neutestamentlichen Versen abgeleitet werden, in denen (1) Gott (der Vater); (2) der Sohn bzw. Jesus Christus und (3) der Heilige Geist nebeneinander erwähnt werden. So befiehlt Jesus seinen Jüngern im Matthäusevangelium: „[G]eht zu allen Völkern und ... tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19). Paulus beendet seinen zweiten Brief an die Korinther mit folgenden Worten: „Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2. Kor 13,13). Der erste Petrusbrief richtet sich an Christen, die „von Gott, dem Vater, von jeher ausersehen und durch den Geist geheiligt [sind], um Jesus Christus gehorsam zu sein und mit seinem Blut besprengt zu werden“ (1. Petr 1,2).

Dass die Bibel die Dreieinigkeit Gottes lehrt, ergibt sich in erster Linie aus der neutestamentlichen Lehre, dass nicht nur Gott der Vater (aus der Vielzahl der Belegstellen vgl. z.B. die bereits oben zitierten Verse 1. Kor 8,4.6), sondern auch Jesus Christus und der Heilige Geist als Gott anzusehen sind. Die entsprechenden neutestamentlichen Belegstellen werden in den folgenden beiden Abschnitten (d. h. Unterpunkte c und d) vorgestellt.

c) Die Gottheit Jesu Christi

Im Johannesevangelium wird die Gottheit Jesu Christi wiederholt betont. Zu Beginn des Evangeliums heißt es über Jesus, der als „das Wort“ (Griechisch: *logos*) bezeichnet wird (vgl. Joh 1,14): „Im Anfang war das Wort, / und

das Wort war bei Gott, / und das Wort war Gott“ (Joh 1,1). Einige Kapitel später sagt der johanneische Jesus: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Dass diese Aussage im Sinne des göttlichen Anspruchs Jesu aufzufassen ist, ergibt sich aus der entsprechenden, von den Juden überlieferten Interpretation der Worte Jesu: „[D]u bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott“ (Joh 10,30). Am Ende des Johannesevangeliums wird Jesus von seinem Jünger Thomas mit den Worten „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28) angesprochen.

Auch im Hebräerbrief wird die Gottheit Jesu deutlich gelehrt. Laut dem anonymen Autor dieses Briefes sind die folgenden Worte aus Psalm 45,6-8 als von Gott (dem Vater) an den Sohn, d. h. an Jesus Christus, gerichtet aufzufassen (Heb 1,8): „Dein Thron, o Gott, steht für immer und ewig [...] Du liebst das Recht und hasst das Unrecht, / darum, o Gott, hat dein Gott dich gesalbt / mit dem Öl der Freude wie keinen deiner Gefährten“ (Heb 1,8-9). Millard J. Erickson bemerkt hierzu treffend: „In verse 8, which is a quotation of Psalm 45:6, the Son is addressed as ‚God‘.“⁷

Neben den soeben zitierten Stellen aus dem Johannesevangelium und dem Hebräerbrief kann die Gottheit Jesu Christi auch aus den folgenden drei neutestamentlichen Stellen abgeleitet werden: Joh 8,58: „Jesus erwiderte ihnen: Amen, amen, ich sage euch: Noch ehe Abraham wurde, bin ich.“; Phil 2,6: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, ...“; Kol 2,9: „Denn in ihm allein wohnt wirklich

⁷ Erickson, *Christian Theology*, S. 705.

die ganze Fülle Gottes“. Die neutestamentlichen, an Jesus Christus gerichteten Gebete (Apg 7,59-60; 1. Kor 16,22; Offb 22,20; vgl. Joh 14,14; 2. Kor 12,8)⁸ sind ein weiteres Indiz dafür, dass dieser im Neuen Testament als Gott betrachtet wird.⁹

d) Die Gottheit des Heiligen Geistes

Die Gottheit des Heiligen Geistes ist im Neuen Testament zwar nicht so einfach ersichtlich wie die des Vaters und des Sohnes, kann jedoch aus einigen neutestamentlichen Stellen abgeleitet werden.

In der Apostelgeschichte wird das Belügen des Heiligen Geistes als Belügen Gottes aufgefasst und somit der Heilige Geist als Gott gesehen: „Da sagte Petrus: Hananias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt, dass du den Heiligen Geist belügst und von dem Erlös des Grundstücks etwas für dich behältst? Hätte es nicht dein Eigentum bleiben können und konntest du nicht auch nach dem Verkauf frei über den

⁸ Vgl. meine Veröffentlichungen zum neutestamentlichen bzw. frühchristlichen Christusgebet: „Das Gebet zu Jesus in den kanonischen und in den apokryphen Acta“, in: *European Journal of Theology* 23/1 (2014), S. 23-31; „Prayer to Jesus in the Canonical and in the Apocryphal Acts of the Apostles“, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89/1 (2013), S. 49-71; „Das liturgische Christusgebet bei Tertullian“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 119/3 (2010), S. 260-268; „Tertullian on Liturgical Prayer to Christ: New Insights from *De Spect.* 25.5 and *Apol.* 2.6“, in: *Vigiliae Christianae* 66 (2012), S. 20-29.

⁹ Vgl. Gerhard Böwering, „Prayer“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, Leiden: Brill, 2004, S. 220: „In the Qurʾān, prostration was depicted as an act of adoration to be given only to God and not to any work of his creation (q.v.), such as the sun or the moon (Q 41:37).“

Erlös verfügen? Warum hast du in deinem Herzen beschlossen, so etwas zu tun? Du hast nicht Menschen belogen, sondern Gott“ (Apg 5,3-4).

Auch im ersten Korintherbrief werden Gott und der Heilige Geist gleichgesetzt. Zunächst schreibt Paulus hierin an die Korinther: „[W]isst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid ...“ (1. Kor 3,16). Etwas später stellt er ihnen dann eine ganz ähnliche Frage, wobei er sie jedoch nicht mehr als „Tempel Gottes“, sondern als „Tempel des Heiligen Geistes“ bezeichnet: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?“ (1. Kor 6,19)

Gebete zum Heiligen Geist finden sich zwar nicht im Neuen Testament, wohl aber in späteren frühchristlichen Texten (z. B. bei Tertullianus und Origenes sowie in den apokryphen Thomasakten).¹⁰

e) Modalismus

Nachdem der biblische Befund zum Themenkreis Monotheismus bzw. Trinität vorgestellt wurde, soll nun noch kurz auf den sog. Modalismus, eine von der Kirche verworfene theologische Position aus dem zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert, eingegangen werden, da diese für die im dritten Punkt dieses Artikels angestrebten Überlegungen im Hinblick auf den Dialog zwischen Christen und Muslimen relevant ist. Wolfgang A. Bienert präsentiert eine gute Zusammenfassung der modalistischen Irrlehre: „Modalismus ist als Gegensatz zum Tritheismus

¹⁰ Vgl. Boris Paschke, „Praying to the Holy Spirit in Early Christianity“, in: *Tyndale Bulletin* 64/2 (2013), S. 299-316.

Sammelbez.[eichnung] für eine heterodoxe Deutung der Trinitätslehre, die die göttliche Trias – Vater, Sohn und Geist – nicht als real verschiedene Personen versteht, sondern, um die Einheit Gottes zu wahren, lediglich als Aspekte oder Erscheinungsweisen (modi) des einen göttlichen Wesens.¹¹ Dem Modalismus zufolge hat sich der eine Gott in der Gestalt/Form (*modus*) – sozusagen unter der Maske – Jesu Christi offenbart und so selbst am Kreuz gelitten, eine Anschauung, die von Tertullianus treffend als „Patrippassianismus“ bezeichnet und bekämpft wurde.

f) Konstantinopolitanum

Das Gottesbild des Christentums kommt zusammengefasst im Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis von 381 n. Chr. zum Ausdruck. Die für den vorliegenden Artikel relevanten Passagen lauten wie folgt:¹²

Wir glauben an <den> einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an <den> einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater gezeugt vor allen Zeiten, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, ... und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem

¹¹ Wolfgang A. Bienert, „Modalismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 1370.

¹² Zitiert nach Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 40. Aufl., Freiburg: Herder, 2005, S. 83-85.

Vater [und dem Sohne]¹³] hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne mitangebetet und mitverherrlicht wird, ...

Nachdem nun das im Konstantinopolitanum kompakt zusammengefasste Gottesbild des Christentums anhand des biblischen Zeugnisses dargestellt wurde, wird im folgenden Abschnitt das Gottesbild des Islams behandelt.

2. Das Gottesbild des Islams

a) Monotheismus

Der islamische Begriff für den Monotheismus ist, wie bereits in der eingangs zitierten Aussage von Peter Heine deutlich wurde, das arabische Wort *tauḥīd*.

Der Monotheismus des Islams kommt im islamischen Glaubensbekenntnis folgendermaßen zum Ausdruck: „Ich bezeuge, daß es keine Gottheit außer Gott gibt und daß Mohammed der Gesandte Gottes ist.“¹⁴ Das Glaubensbekenntnis als solches findet sich wörtlich so, d. h. als feststehende Formel, nicht im Koran, wohl aber in seinen einzelnen Bestandteilen. Der für den vorliegenden Beitrag relevante erste Teil des Glaubensbekenntnis, d. h. die Feststellung „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (*la ilāha illa 'llah*) findet sich wörtlich in Sure 37,35 und Sure 47,19.

Der klassische koranische Belegtext für den islamischen Monotheismus ist Sure 112. Heinz Halm schreibt: „Das

¹³ Spätere Hinzufügung in der lateinischen Fassung (*Filioque*), die in der griechischen Fassung fehlt.

¹⁴ Zitiert nach Heinz Halm, *Der Islam: Geschichte und Gegenwart*, München: Beck, 2000, S. 60.

Manifest des Monotheismus ist die Sure 112.¹⁵ Ähnlich stellt Louis Gardet fest: „[T]he short sūra cxii, of uncertain date (referred by some to the Medinan period), is known as the sūra of Unity (*tawhīd*) *par excellence*.“¹⁶ Diese Sure lautet wie folgt: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm ebenbürtig.“ Halm kommentiert: „Die Sure hat eine deutlich gegen das Christentum gerichtete Spitze: Gott hat keinen Sohn, und er ist auch kein Sohn. Das christliche Trinitätsdogma ist für den Muslim unannehmbar; Jesus ist ein von Gott gesandter Prophet, aber nicht Gottes Sohn.“¹⁷

Laut Islam ist das größte religiöse Vergehen der Polytheismus, oder, in arabischer bzw. islamischer Terminologie, der *shirk*, d. h. dass Gott Partner beigesellt werden.¹⁸ So heißt es in Sure 5,72: „Wer Gott (andere) beigesellt, dem verwehrt Gott das Paradies.“ Das arabische Verb, das im Deutschen mit „beigesellen“ übersetzt wird, hat dieselbe Wurzel wie das Substantiv *shirk*.

¹⁵ Halm, *Islam*, S. 60.

¹⁶ Louis Gardet, „Allāh“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. 1, Leiden: Brill, 1986, S. 407.

¹⁷ Halm, *Islam*, S. 60.

¹⁸ Vgl. Gerhard Böwering, „God and His Attributes“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, Leiden: Brill, 2002, S. 329: „This categorical denial of any partner in divine power is an expression of the explicit rejection of *shirk*, the foremost religious crime in Islam, that of associating partners with God. The phrase is directed against pre-Islamic idolatry or polytheism and, equally, against the Christian doctrine of divine sonship.“

b) Zurückweisung der Trinitätsvorstellung

Die christliche Trinitätsvorstellung wird im Koran ausdrücklich abgelehnt und zurückgewiesen. Georges C. Anawati stellt treffend fest: „[T]he Kurʾān formally rejects any doctrine of the Trinity.“¹⁹ Dreimal wird im Koran ausdrücklich auf die christliche Vorstellung von der Dreieinigkeit Gottes Bezug genommen, und zwar in den späten Suren 4 und 5. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass dabei die christliche Trinität nicht im Sinne der Bibel als Einheit von Gott dem Vater, dem Sohn (Jesus Christus) und dem Heiligem Geist (vgl. z. B. Mt 28,19) aufgefasst, sondern vielmehr als Einheit von Gott dem Vater, seiner Frau Maria (!) und ihrem gemeinsamen Sohn Jesus bzw. ʿĪsā verstanden wird.²⁰ Dennoch wird klar, dass die drei für sich sprechenden Texte *jegliche* Trinitätsvorstellung ablehnen.

In Sure 4,171 heißt es: „O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von Ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe.“

¹⁹ G. C. Anawati, „ʿĪsā“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, Leiden: Brill, 1997, S. 83.

²⁰ Vgl. Anawati, „ʿĪsā“, S. 83: „It is important to note that the formal denials of the Kurʾān are directed towards these views [trinity = Allah, Mary his wife, and Jesus, their child], which are ‚heretical‘ from the point of view of Christian orthodoxy itself.“

Sure 5,72-73 lautet: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn Marias‘, wo doch Christus gesagt hat: ‚O ihr Kinder Israels, dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn‘, Wer Gott (andere) beigesellt, dem verwehrt Gott das Paradies. Seine Heimstätte ist das Feuer. Und die, die Unrecht tun, werden keine Helfer haben. Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von dreien‘, wo es doch keinen Gott gibt außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, so wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhaft Pein treffen.“

In Sure 5,116 schließlich heißt es: „Und als Gott sprach: ‚O Jesus, Sohn Marias, warst du es, der zu den Menschen sagte: ‚Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern‘? Er sagte: ‚Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, dann wüßtest Du es.“

c) *Jesus bzw. ʿĪsā*

Der koranische Name für Jesus ist ʿĪsā. In Bezug auf das, was der Koran über Jesus lehrt, stellt Peter Heine fest: „Der entscheidende Unterschied zu christlichen Vorstellungen ist, dass der Koran Jesus lediglich als Menschen sieht.“²¹ Als Belegstelle führt Heine den Vers Sure 4,171 an, der bereits im vorangehenden Unterabschnitt (2.b) zitiert wurde. Weitere koranische Belege sind die ebenfalls bereits oben zitierten Stellen Sure 5,72-73 und Sure 5,116

²¹ Peter Heine, *Einführung in die Islamwissenschaft*, Akademie Studienbücher Kulturwissenschaften, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 28.

sowie Sure 19,34-35, wo es heißt: „Das ist Jesus, der Sohn Marias. Es ist das Wort der Wahrheit, woran sie zweifeln. Es steht Gott nicht an, sich ein Kind zu nehmen. Preis sei Ihm!“

d) *Zusammenfassung*

In diesem Abschnitt wurde deutlich, dass das monotheistische Gottesbild des Islams sich grundlegend vom christlichen Gottesbild unterscheidet. Heribert Busse bringt diesen Sachverhalt prägnant auf den Punkt: „Der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott und von Jesus als dem Sohn Gottes stellt der Islam die Lehre vom ‚einem einzigen‘ Gott und von Jesus als Menschen und Verkündiger von Gottes Wort gegenüber.“²²

3. Das beiden Gottesbilder im Dialog

Nachdem in den ersten beiden Abschnitten das christliche und das islamische Gottesbild vorgestellt wurden, soll es nun in einem dritten Schritt darum gehen, diese beiden Gottesbilder miteinander in Dialog zu bringen, wobei es v. a. darum gehen wird, aufzuzeigen, wie die christliche Trinitätsvorstellung Muslimen verständlich gemacht werden könnte. Im Folgenden werden einige Verstehenshilfen für die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes vorgestellt und kommentiert.

a) *vestigia trinitatis*

Dieses auf Augustinus zurückgehende Erklärungsmodell (vgl. *De Trini-*

²² Heribert Busse, „Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem“, in: *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), S. 176.

tate IX-XI) geht davon aus, dass man in der Natur *vestigia*, d. h. Spuren bzw. Anzeichen (Plural von Lat. *vestigium*), der Trinität entdecken kann. So schreibt Andreas Maurer:

Beispiele aus der Natur zeigen ebenfalls, dass „drei in einem“ möglich ist:

Die Sonne manifestiert sich als Materie, als Licht und als Wärme.

Wasser gibt es in drei Formen: Flüssigkeit, feste Materie oder Dampf.

Eine Münze kann man von drei Seiten betrachten (von oben, von unten und von der Seite).

Die Zeit besteht aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist.

Solche Illustrationen können teilweise, wenn auch nicht vollständig, zum besseren Verständnis der Dreieinigkeit verhelfen.²³

Während die amikale Einstellung Maurers im Hinblick auf Muslime vorbildlich ist,²⁴ ist in Bezug auf die von ihm angeführten *vestigia trinitatis* kritisch anzumerken, dass die Verweise auf das Wasser und auf die Zeit ein modalistisches und somit falsches Gottesbild zugrundelegen (vgl. die obigen Ausführungen zum Modalismus unter 1.e). Johannes Triebel stellt treffend fest: „[D]as Anführen der sog. *vestigia*

trinitatis, der angeblichen Spuren und Zeichen der Dreieinigkeit in der Welt und der Natur können nicht überzeugen (z.B. Quelle, Fluss, Meer; Aggregatzustände wie fest, flüssig, gasförmig; Leib, Seele, Geist), zumal sie meist zum Modalismus neigen.“²⁵ Desweiteren ist anzumerken, dass der Hinweis auf die sog. *vestigia trinitatis* keine speziell auf den Gesprächspartner Islam zugeschnittene Verstehenshilfe darstellt.

b) Begegnung mit dem dreieinigen Gott

Im vorausgehenden Unterabschnitt wurde bereits deutlich, dass Johannes Triebel dem auf die sog. *vestigia trinitatis* hinweisenden Erklärungsmodell für die Trinität skeptisch gegenübersteht. Überhaupt scheint Triebel sich in seinem Aufsatz „Christologie und Trinität in der Auseinandersetzung mit dem Islam“ von jeglichen Erklärungsversuchen zu distanzieren, wenn er konstatiert: „Philosophische Diskussionen um die Trinität, wie Einheit und Dreiheit zusammen gedacht werden können, oder um die Inkarnation, bringen uns letztlich nicht weiter. Sie sind nur ein, vielleicht interessanter, Schlagabtausch, aber nicht mehr.“²⁶ Triebel geht vielmehr davon aus, dass die Trinitätslehre einem Menschen nur in einer persönlichen Begegnung mit Gott

²³ Andreas Maurer, *Basiswissen Islam: Wie Christen und Muslime ins Gespräch kommen*, Holzgerlingen: Hänssler, 2008, S. 158.

²⁴ Vgl. den englischen Originaltitel des Buches: Andreas Maurer, *Ask Your Muslim Friend: An Introduction to Islam and a Christian's Guide for Interaction with Muslims*, Maitland: Xulon Press, 2011.

²⁵ Johannes Triebel, „Christologie und Trinität in Auseinandersetzung mit dem Islam“, in: Rolf Hille (Hg.), *Vom Islam herausgefordert: Systematische und praktische Antworten evangelikaler Theologie*, Bericht von der 14. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) im September 2007 in Bad Blankenburg, Witten: Brockhaus, 2009, S. 110.

²⁶ Triebel, „Christologie“, S. 114.

offenbart und verständlich gemacht werden kann: „Nur wenn Er [Gott] uns begegnet, kann Er uns das Geheimnis der Dreieinigkeit offenbaren.“²⁷ Hiermit macht es sich Triebel m.E. zu einfach, zumal er nicht darüber nachdenkt, wie er in seiner eigenen – von ihm durchaus anvisierten – „Begegnung mit Muslimen“²⁸ auf konkrete Einwände bzw. Fragen seiner muslimischen Gesprächspartner eingehen könnte, um ihnen die christliche Trinitätslehre nahe zu bringen.

c) Die Trinität als *Mysterium*

In seiner Erörterung der Trinitätslehre räumt der christliche Theologe Millard J. Erickson ein, dass diese letzten Endes unverständlich ist: „In the final analysis, the Trinity is incomprehensible. We cannot fully understand the mystery of the Trinity.“²⁹ Außerdem schreibt er: „On the surface, these two lines of evidence – God’s oneness and threeness – seem contradictory.“³⁰ Noch deutlicher wird Erickson, wenn er feststellt: „[T]he doctrine of the Trinity ... is so absurd from a human standpoint that no one would have invented it. We do not hold the doctrine of the Trinity because it is self-evident or logically cogent. We hold it because God has revealed that this is what he is like.“³¹

Die Tatsache, dass die biblische Lehre von dem zwar *einen*, jedoch aus *drei* Personen bestehenden Gott unlogisch und widersprüchlich zu sein

scheint, bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, dass nur eine dieser beiden Aussagen über Gott, d. h. entweder seine Ein- oder seine Dreiheit, der Wirklichkeit entsprechen kann. So kommt es auch in den modernen Naturwissenschaften vor, dass zwei Aussagen zwar in sich selbst schlüssig sind und als bewiesen gelten, sich aber dennoch gegenseitig auszuschließen scheinen. Ein Beispiel hierfür stammt aus dem Bereich der Physik bzw. der Optik. In Bezug auf die Eigenschaften von Licht geht man in der heutigen Forschung davon aus, dass sowohl die Korpuskeltheorie (Licht als Teilchen) als auch die Wellentheorie (Licht als Wellen) die Wirklichkeit des Lichts zutreffend beschreibt, obwohl diese beiden Theorien sich gegenseitig zu widersprechen scheinen.³²

Das Mysterium der Trinität stimmt mit der Selbstoffenbarung Gottes in der Bibel überein, da hierin z.T. ausdrücklich gesagt wird, dass der Mensch Gott nicht ergründen und verstehen kann. So spricht Gott in Jes 55,8-9 folgendermaßen: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken / und eure Wege sind nicht meine Wege / Spruch des Herrn. So hoch der Himmel über der Erde ist, / so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege / und meine Gedanken über eure Gedanken.“ Ähnlich ist in Röm 11,33 zu lesen: „O Tiefe des Reich­tums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“

²⁷ Triebel, „Christologie“, S. 111.

²⁸ Triebel, „Christologie“, S. 105.

²⁹ Erickson, *Theology*, S. 363.

³⁰ Erickson, *Theology*, S. 352.

³¹ Erickson, *Theology*, S. 367.

³² Vgl. Daniela Leitner, *Als das Licht laufen lernte: Eine kleine Geschichte des Universums*, mit einem Vorwort von Harald Lesch, München: Bertelsmann, 2013, Kap. 1.1 („Welle oder Teilchen“).

Im Dialog mit dem Islam wäre demnach von christlicher Seite zuzugeben, dass das christliche Gottesbild, und zwar v. a. die Trinitätsvorstellung, schwer verständlich ist. Dabei dürfte mit Verständnis von Muslimen zu rechnen sein, da auch dem Islam die Vorstellung von einem z. T. auch verborgenen Gott geläufig ist. So lautet der 76. der 99 schönsten Namen Gottes *al-bāthin*, d. h. „der Verborgene“.³³ Im Koran findet sich dieser Gottesname in Sure 57,3, wo es heißt: „Er [Gott] ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene [*al-bāthin*]. Und Er weiß über alle Dinge Bescheid.“

d) Nicht drei Götter, sondern ein Gott

Im Gespräch mit dem Islam über die zugegebenermaßen schwer verständliche Trinitätslehre sollte von christlicher Seite aufgrund des biblischen Monotheismus (vgl. oben 1.a) v. a. darauf hingewiesen werden, dass das christliche Gottesbild nicht von der Existenz von drei Göttern, sondern von der Existenz eines einzigen Gottes ausgeht. So wird dem Islam gegenüber bereits in einer anonymen, christlichen und im 8. Jahrhundert n. Chr. auf Arabisch verfassten Schrift³⁴ betont: „Wir sagen nicht ‚drei Götter‘ ... Sondern wir sagen, dass Gott und Sein Wort und

³³ Vgl. L. Gardet, „Al-Asmā’ al-husnā“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. 1, Leiden: Brill, 1986, S. 716: „screened from the senses“.

³⁴ Vgl. dazu Mark Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Regnum Studies in Mission, Oxford: Regnum, 2011, S. 17-21.

Sein Geist ein Gott und ein Schöpfer sind.“³⁵

e) Implikationen des trinitarischen Gottesbildes

Nachdem in den vorausgehenden Abschnitten versucht wurde, die christliche Trinitätsvorstellung plausibel zu machen, soll nun abschließend noch aufgezeigt werden, welche positiven Implikationen die Trinitätsvorstellung für das christliche Leben und die christliche Frömmigkeit hat. Da die zahlreichen und weitreichenden Implikationen hier nur kurz angedeutet werden können, sei ergänzend auf das instruktive Buch *What Difference Does the Trinity Make? A Complete Faith, Life, and Worldview* von Thomas K. Johnson verwiesen.³⁶

Die Trinitätsvorstellung macht deutlich, dass zwischen den drei Personen der Trinität eine innige Beziehung besteht, die von Liebe geprägt ist. So bezeichnet Jesus Christus die erste Person der Trinität als „seinen himmlischen Vater“ (Mt 18,11), den er dann auch mit „Vater“ anredet (Joh 11,41). Entsprechend redet Gott der Vater im Hinblick auf Jesus Christus als von seinem

³⁵ Margaret Dunlop Gibson (Hg.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century Ms. in the Convent of St Catharine on Mount Sinai With a Treatise on the Triune Nature of God with Translation, From the Same Codex*, Studia Sinaitica 7, London: C.J. Clay, 1899, S. 4 (englisch), S. 75-76 (arabisch): „We do not say three Gods [...] But we say that God and His Word and His Spirit are one God and one Creator.“

³⁶ Thomas K. Johnson, *What Difference Does the Trinity Make? A Complete Faith, Life, and Worldview*, The WEA Global Issues Series 7, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2009.

„geliebten Sohn“ (Mt 3,17). Dass auch der Heilige Geist als die dritte Person der Trinität eine innige und positive Beziehung sowohl zu dem Vater als auch zu Jesus Christus hat, wird in den folgenden Worten Jesu an seine Jünger deutlich: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26; vgl. auch Joh 15,26). Da Gott bereits in sich selbst und mit sich selbst eine von Liebe geprägte Beziehung und Gemeinschaft lebt, ist verständlich, dass über ihn in der Bibel gesagt wird: „Gott *ist* die Liebe“ (1. Joh 4,16). Diese Aussage hat jedoch noch eine zweite Dimension, da Gott nicht nur in sich selbst und mit sich selbst Gemeinschaft lebt, sondern auch die Beziehung zu und Gemeinschaft mit der von ihm geschaffenen und geliebten Menschheit sucht.

Um diese Beziehung mit den Menschen herzustellen, ist die zweite Person der Trinität, Jesus Christus, Mensch geworden. Durch seinen Opfertod am Kreuz hat Jesus Christus stellvertretend für die Sünden der Menschen gelitten und wurde dann von Gott dem Vater wieder von den Toten auferweckt (Röm 4,25). Gemäß der Bibel werden diejenigen Menschen, die an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus glauben, zu Kindern Gottes: „Allen aber, die ihn [Jesus Christus] aufnehmen, / gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, / allen, die an seinen Namen glauben“ (Joh 1,12). Die innige Beziehung, die Christen zu Gott haben, äußert sich z.B. darin, dass sie ihn als seine Kinder in ihren Gebeten mit „Vater“ anreden (vgl. Mt 6,9; Lk 11,2). Ermöglicht wird diese innige Anrede und Beziehung zu Gott dem Vater

durch die dritte Person der Trinität, den Heiligen Geist, der in den Gläubigen wohnt (Röm 8,9.11), sie lehrt (Joh 14,26; 15,26) und sie zu einem gottgefälligen Leben befähigt (Gal 5,22-23). So schreibt der Apostel Paulus an Christen: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater“ (Gal 4,6).³⁷

Das trinitarische Gottesbild des Christentums beschreibt somit einen Gott, der nicht nur in sich selbst und mit sich selbst eine von Liebe gekennzeichnete Gemeinschaft und Beziehung lebt, sondern der auch mit allen Menschen die Gemeinschaft sucht und ermöglicht hat.

³⁷ Bei „Abba“ handelt es sich um die aramäische Gebetsanrede „Vater“.

The Image of God in Christianity and Islam¹

Boris Paschke

In the comparison made here between the Christian and the Islamic image of God, the focus is upon the themes of monotheism (i. e., the belief in one single God) and the Trinity. Christianity and Islam stand in tension to each other in regard to these themes, a tension that the Islam scholar Peter Heine describes as follows: “The Koran refers again and again to the unity and oneness of God (Arabic: *tauhid*). This emphasis upon an absolute monotheism must be understood as the central theological statement of Islam. In the process, it deals first of all with the polytheistic notions of its Meccan contemporaries ... On the other hand, it also clearly turns against the Christian idea of the Trinity.”²

The present article deals with the tension as described by Heine from the perspective of Christian theology, and does this in the following three steps: First, the image of God in Christianity

is presented using the biblical witness³, whereby later discussions and documents from church history play only a marginal role. Then, the image of God in Islam is presented, on the basis above all of the Koran.⁴ Finally, the Christian and the Islamic images of God are brought into dialogue with each other. Here, the primary concern is to show where fundamental differences in the images of God exist.

1. The Image of God in Christianity

a) Monotheism

The Bible advocates monotheism, since it teaches that there is only one God. Two passages from the Old Testament are especially relevant here: The first of the Ten Commandments says: “I am the Lord, your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery; you shall have no other gods before me” (Ex 20:2.3). Concurring with this, the so-called *Sch^ema Jisrael* states: “Hear, O Israel! The Lord is our God; the Lord alone” (Deut 6:4). The following three texts make clear that the New Testament also has a monotheistic conception. In his first letter to the Corinthians, the Apos-

¹ This article is based on a lecture I delivered on October 26, 2013, at the study conference of the Institute for Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in Bonn-Bad Godesberg, to which I was invited as a New Testament scholar from the *Evangelische Theologische Fakultät* (ETF) Leuven/Belgium. In regard to the discussion following the lecture, I am indebted to the audience, consisting primarily of scholars of Islam, for its helpful questions, comments, and suggestions.

² Peter Heine, *Der Islam. Erschlossen und kommentiert von Peter Heine* (Düsseldorf: Patmos, 2007), p. 62.

³ Biblical texts are cited according to the Revised Standard Version.

⁴ Koran texts are taken from *The Holy Qur'an*, trans. Abdullah Yusuf Ali (Ware, Herts.: Wordsworth Editions Limited, 2000).

tle Paul writes “that no idol in the world really exists and that there is no God but one”, and then continues: “yet for us there is one God, the Father” (1 Cor 8:4, 6). In the first letter to Timothy, it says: “For there is one God; there is also one mediator between God and humankind, Christ Jesus, himself human” (1 Tim 2:5). In the letter to James, we read: “You believe that God is one; you do well” (James 2:19a).

b) Trinity

Along with the monotheism taught by it, the Bible also assumes – and herein it differs from the Koran –, that the one God is a triune God, and consists of the Father, the Son, and the Holy Spirit.

This theological view, designated in German by the terms *Trinität*, *Dreieinigheit*, and *Dreifaltigkeit*, is, to be sure, not taught explicitly in the Bible, but can be derived from several biblical references. Thus, “Elohim”, one of the Old Testament names for the biblical God (e.g., Gen 1:1), is grammatically a plural form of the Hebrew word *eloha*, which means “God”. In several passages in the Old Testament, the biblical God speaks in the “we” form, for example, in the creation story: “Let us make humankind in our image, according to our likeness” (Gen 1:26). In the story of the Tower of Babel, God decides: “Come, let us go down, and confuse their language there” (Gen 11:7a). And the prophet Isaiah writes: “Then I heard the voice of the Lord saying, ‘Whom shall I send, and who will go for us?’” (Isa 6:8)

The plural form of God’s name, “Elohim”, or God’s speech in the “we” form, in most cases, though, is not understood in the sense of a Trinitarian

God, but rather as a so-called *pluralis maiestatis*, that is, as a designation by a particular person in plural as an expression of power.⁵ George Frank A. Knight, however, rejects this view and points out that the *pluralis maiestatis* does not exist in Hebrew thought, since there is no evidence for the plural address by the kings of Israel and Judah:

Let us dismiss out of hand some of the “explanations” of this peculiar phenomenon of a plural word for God made by exegetes whose premises were consciously or unconsciously firmly planted on the speculative approach of the Greeks. Some have suggested, for example, that the word is a plural of majesty. But surely that is to read into Hebrew speech a modern way of thinking. The kings of Israel and Judah are all addressed in the singular in our biblical records.⁶

Just as in the Old Testament, the New Testament also does not explicitly teach the doctrine of the Trinity. However, it possibly can be derived from those New Testament verses in which (1) God (the Father), (2) the Son or Jesus Christ, and (3) the Holy Spirit are mentioned one after the other. Thus, in the gospel of Matthew, Jesus commands his disciples: “Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit” (Matt 28:19). Paul ends his second letter to the Corinthians with the following words: “The grace of the Lord Jesus

⁵ Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), p. 353.

⁶ G.A.F. Knight, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers 1 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953), p. 20.

Christ, the love of God, and the communion of the Holy Spirit be with all of you” (2 Cor 13:13). The first letter of Peter is directed to Christians “who have been chosen and destined by God the Father and sanctified by the Spirit to be obedient to Jesus Christ and to be sprinkled with his blood” (1 Pet 1:2).

The fact that the Bible teaches the Trinitarian God results primarily from the New Testament teaching that not only God the Father (cf. from the multitude of references, for example, the verses 1 Cor 8:4, 6 cited above), but also Jesus Christ and the Holy Spirit are to be considered as God. The relevant New Testament passages are presented in the following two sections (i. e., under c) and d)).

c) *The Divinity of Jesus Christ*

The divinity of Jesus Christ is emphasized repeatedly in the gospel of John. At the beginning of the gospel, where Jesus is designated as “the Word” (Greek: *logos*) (cf. John 1:14), it is said: “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God” (John 1:1). Several chapters later, the Johannine Jesus says: “The Father and I are one” (John 10:30). That these statements are to be understood in the sense of Jesus’ claim of divinity results from the corresponding interpretation of Jesus’ words by the Jews: “You, though only a human being, are making yourself God” (John 10:33). At the end of the gospel, Jesus is addressed by his disciple Thomas with the words: “My Lord and my God!” (John 20:28).

In the letter to the Hebrews, too, Jesus’ divinity is taught clearly. According to the anonymous author of this letter, the following words from Psalm

45:8 are to be understood as directed by God (the Father) to the Son, i. e., Jesus Christ: “Your throne, O God, is forever and ever ... You have loved righteousness and hated wickedness; therefore God, your God, has anointed thee with the oil of gladness beyond your companions” (Heb 1:8-9). Millard J. Erickson aptly remarks here: “In verse 8, which is a quotation of Psalm 45:6, the Son is addressed as ‘God’.”⁷

Along with the passages from the gospel of John and the letter to the Hebrews, the following three New Testament passages can be used to establish the divinity of Jesus Christ: John 8:58 (“Jesus said unto them, Verily, verily, I say unto you, Before Abraham was, I am.”), Phil 2:6 (“... who, being in the form of God, counted it not a prize to be on an equality with God, ...”), and Col 2:9 (“... for in him dwelleth all the fulness of the Godhead bodily, ...”). The prayers in the New Testament directed to Jesus Christ (Acts 7:59-60, 1 Cor 16:22, Rev 22:20; cf. John 14:14, 2 Cor 12:8)⁸ are a further indication of the fact that Jesus Christ is considered as God in the New Testament.⁹

⁷ Erickson, *Christian Theology*, p. 705.

⁸ Cf. my publications on the New Testament or Early Christian prayer to Christ: “Das Gebet zu Jesus in den kanonischen und in den apokryphen Acta”, *European Journal of Theology* 23/1 (2014), pp. 23-31; “Prayer to Jesus in the Canonical and in the Apocryphal Acts of the Apostles”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89/1 (2013), pp. 49-71; “Das liturgische Christusgebet bei Tertullian”, *Trierer Theologische Zeitschrift* 119/3 (2010), pp. 260-268; “Tertullian on Liturgical Prayer to Christ: New Insights from *De Spect.* 25.5 and *Apol.* 2.6”, *Vigiliae Christianae* 66 (2012), pp. 20-29.

⁹ Cf. Gerhard Böwering, “Prayer”, *Encyclopaedia of the Qur’an*, vol. 4 (Leiden:

d) *The Divinity of the Holy Spirit*

The divinity of the Holy Spirit is, to be sure, not as clearly evident as that of the Father and the Son, but can be derived from several New Testament passages.

In Acts, lying to the Holy Spirit is understood as lying to God, and thus the Holy Spirit is seen as God: “Ananias, Peter asked, why has Satan filled your heart to lie to the Holy Spirit, and to keep back part of the proceeds of the land? While it remained unsold, did it not remain your own? And after it was sold, were not the proceeds at your disposal? How is it that you have contrived this deed in your heart? You did not lie to us but to God” (Acts 5:3-4).

Also in 1 Corinthians, God and the Holy Spirit are equated with each other. Here, Paul first writes to the Corinthians: “Do you not know that you are God’s temple ...” (1 Cor 3:16). A short time later, he asks them a very similar question, whereby he no longer characterizes them as a “temple of God”, but rather as a “temple of the Holy Spirit”: “Or do you not know that your body is a temple of the Holy Spirit within you, which you have from God?” (1 Cor 6:19).

Prayers to the Holy Spirit, to be sure, are not found in the New Testament, but rather in later Early Christian texts (e. g., in Tertullian and Origen, as well as in the apocryphal Acts of Thomas).¹⁰

Brill, 2004), p. 220: “In the Qur’ān, prostration was depicted as an act of adoration to be given only to God and not to any work of his creation (q.v.), such as the sun or the moon (Q 41:37).”

¹⁰ Cf. Boris Paschke, “Praying to the Holy Spirit in Early Christianity”, *Tyndale Bulletin* 64/2 (2013), pp. 299-316.

e) *Modalism*

After the biblical findings on the theme of monotheism and the Trinity have been presented, we deal now shortly with modalism, a theological position from the second and third century after Christ that was rejected by the Church, since this concept is relevant to the intended considerations in regard to the dialogue between Christians and Muslims in the third section of this article. Wolfgang A. Bienert presents a good summary of the modalist heresy: “Modalism, the opposite of tritheism, is a collective term for a heterodox interpretation of the Trinity; in order to maintain the unity of God, it understands the divine triad – Father, Son, and Spirit – not as truly distinct persons but merely as aspects or manifestations (*modi*) of the one divine being.”¹¹ According to modalism, the one God revealed himself in the shape/form (*modus*) of – so to say, under the mask of – Jesus Christ and, thus, himself suffered on the Cross, a view that was characterized aptly by Tertullian as “patripassianism” and was combated by him.

f) *Nicene-Constantinopolitan Creed*

The image of God in Christianity is expressed in summary in the Nicene-Constantinopolitan Creed from 381 AD. The passages relevant to this article run as follows:¹²

¹¹ Wolfgang A. Bienert, “Modalismus”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., vol. 5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), col. 1370.

¹² Quoted in the German version of this article from Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchli-*

We believe in (the) one God, the Father Almighty, Maker of heaven and earth, and of all things visible and invisible.

And in (the) one Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, begotten of the Father before all worlds, Light of Light, very God of very God, begotten, not made, being of one substance with the Father; by whom all things were made; ...

And in the Holy Ghost, the Lord and Giver of life, who proceeds from the Father [and from the Son¹³], who with the Father and the Son together is worshiped and glorified ...

After the Christian image of God as summarized compactly in the Nicene-Constantinopolitan Creed now has been presented, the image of God in Islam will be treated of in the next section.

2. The Image of God in Islam

a) Monotheism

The Islamic term for monotheism is, as already has become clear in the statement by Peter Heine cited at the beginning of this article, the Arabic word *tauhid*.

The monotheism of Islam is expressed in the Islamic confession of faith as follows: "I testify that there is no god but God, and that Mohammed is God's Messenger."¹⁴ The confession of faith as such, i. e., as a fixed phrase, is

chen Lehrentscheidungen, 40. ed. (Freiburg: Herder, 2005), pp. 83-85.

¹³ Later addition in the Latin version (*Filioque*), which is lacking in the Greek version.

¹⁴ Quoted from Heinz Halm, *Der Islam: Geschichte und Gegenwart* (Munich: Beck, 2000), p. 60.

not found explicitly in the Koran, although its several components surely are. The first part of the confession of faith relevant for this article, i. e., the statement that "There is no god but God" (*la ilah ila allah*), is found literally in Sura 37:35 and Sura 47:19.

The classic proof text in the Koran for Islamic monotheism is Sura 112. Heinz Halm writes: "The manifest of monotheism is Sura 112."¹⁵ Louis Gardet similarly states: "The short *sūra* cxii, of uncertain date (referred by some to the Medinan period), is known as the *sūra* of Unity (*tawhīd*) *par excellence*."¹⁶ This *sūra* runs as follows: "In the name of Allah, Most Gracious, Most Merciful. Say: He is Allah, the One and Only; Allah, the Eternal, Absolute; He begetteth not, nor is He begotten; and there is none like unto Him." Halm comments: "The *sūra* has a barb clearly directed against Christianity: God has no son, and he also is not a son. The Christian dogma of the Trinity is unacceptable for the Muslim; Jesus is a prophet sent by God, but is not God's son."¹⁷

The greatest religious offence in Islam is polytheism or, in Arabic or Islamic terminology, the *shirk*, i. e., that partners are joined to God.¹⁸ Thus, Sura

¹⁵ Halm, *Islam*, p. 60.

¹⁶ Louis Gardet, "Allāh", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), p. 407.

¹⁷ Halm, *Islam*, p. 60.

¹⁸ Cf. Gerhard Böwering, "God and His Attributes", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 2 (Leiden: Brill, 2002), p. 329: "This categorical denial of any partner in divine power is an expression of the explicit rejection of *shirk*, the foremost religious crime in Islam, that of associating partners with God. The phrase is directed against pre-Islamic idolatry or polytheism and, equally, against the Christian doctrine of divine sonship."

5:72 says: “Whoever joins other gods with Allah – Allah will forbid him the Garden.” The Arabic verb that is translated as “to join” has the same stem as the substantive *shirk*.

b) Rejection of the Idea of the Trinity

The Christian idea of the Trinity is expressly denied and rejected in the Koran. Georges C. Anawati aptly states: “[T]he Kur’an formally rejects any doctrine of the Trinity.”¹⁹ The Koran refers explicitly three times to the Christian conception of the divine Trinity, and this in the later suras 4 and 5. It is, however, important to point out that here the Christian Trinity is not understood in the sense of the Bible as a unity of God the Father, the Son (Jesus Christ), and the Holy Spirit (cf. Matthew 29:19, for example), but rather much more as a unity of God the Father, his wife Mary (!), and their common son Jesus, or ‘*Īsā*’.²⁰ Nevertheless, it is clear that the three texts in and of themselves reject *any* idea of a Trinity.

In Sura 4:171, it says: “O People of the Book! Commit no excesses in your religion; nor say of Allah aught but the truth. Christ Jesus, the son of Mary, was (no more than) a Messenger of Allah, and His Word, which He bestowed on Mary, and a Spirit proceeding from Him; so believe in Allah and His Messengers. Say not ‘Trinity’: de-

ist: it will be better for you: for Allah is One God: glory be to Him: (for exalted is He) above having a son.”

Sura 5:72-73 says: “They do blaspheme who say: ‘God is Christ the Son of Mary.’ But said Christ: ‘O Children of Israel! Worship Allah, my Lord and your Lord.’ Whoever joins other gods with Allah – Allah will forbid him the Garden, and the Fire will be his abode. There will for the wrongdoers be no one to help. They do blaspheme who say: Allah is one of three in a Trinity: for there is no god except One God. If they desist not from their word (of blasphemy), verily, a grievous penalty will befall the blasphemers among them.”

Finally, in Sura 5:116, it is stated: “And behold, Allah will say: ‘O Jesus the Son of Mary! Didst thou say unto men, ‘Worship me and my mother as gods in derogation of Allah?’” He will say: ‘Glory to Thee! Never could I say what I had no right (to say). Had I said such a thing, Thou wouldst indeed have known it’.”

c) Jesus, or ‘*Īsā*

The Koran’s name for Jesus is ‘*Īsā*’. In regard to what the Koran teaches about Jesus, Peter Heine states: “The decisive difference to Christian notions is the fact that the Koran sees Jesus merely as a human being.”²¹ As evidence for this, Heine cites Sura 4:171, which already was quoted in the preceding subsection (2. b). Other passages in the Koran are the above quoted passages Sura 5:72-73 and Sura 5:116,

¹⁹ G. C. Anawati, “‘*Īsā*”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 4 (Leiden: Brill, 1997), p. 83.

²⁰ Cf. Anawati, “‘*Īsā*”, p. 83: “It is important to note that the formal denials of the Kur’ān are directed towards these views [trinity = Allah, Mary his wife, and Jesus, their child], which are ‘heretical’ from the point of view of Christian orthodoxy itself.”

²¹ Peter Heine, *Einführung in die Islamwissenschaft*, Akademie Studienbücher Kulturwissenschaften (Berlin: Akademie Verlag, 2009), p. 28.

as well as Sura 19:34-35, which says: “Such (was) Jesus the son of Mary: (it is) a statement of truth, about which they (vainly) dispute. It is not befitting to (the majesty of) Allah that He should beget a son. Glory be to Him!”

d) Summary

In this section, it has become clear that the monotheistic image of God in Islam differs fundamentally from the Christian image of God. Heribert Busse aptly summarizes this state of affairs: “The Christian doctrine of the triune God and of Jesus as the Son of God is countered by Islam with the doctrine of the ‘uni-une’ God and of Jesus as a human being and proclaimer of God’s word.”²²

3. The Two Images of God in Dialogue

After the Christian and Islamic images of God have been presented in the first two sections, a third step now concerns itself with bringing the two images of God into dialogue with each other, whereby the focus will be above all upon showing how the Christian idea of the Trinity could be made understandable to Muslims. In the following, several aids for understanding the Christian doctrine of the divine Trinity are presented and commented upon.

a) *vestigia trinitatis*

This explanatory model originating with Augustine (cf. *De Trinitate*, IX-XI) assumes that one can discover ves-

²² Heribert Busse, “Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem”, *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), p. 176.

tigia, i.e., traces or signs (plural from the Latin *vestigium*), of the Trinity in nature. So writes Andreas Maurer:

Examples from nature likewise show that “three in one” is possible:

The sun manifests itself as matter, light, and warmth.

Water exists in three forms: liquid, solid matter, or steam.

A coin can be observed from three sides (from above, from below, and from the side).

Time consists of past, present, and future.

The human being consists of body, soul, and spirit.

*Such illustrations can contribute in part, if not completely, to a better understanding of the Trinity.*²³

While Maurer’s amicable attitude in regard to Muslims is exemplary,²⁴ it is to be noted critically in reference to the *vestigia trinitatis* listed by him that those concerning water and time are based on modalism and, thus, a false image of God (cf. the explanation of modalism under 1.e above). Johannes Triebel states: “Putting forward the so-called *vestigia trinitatis*, the supposed traces and signs of the Trinity in the world and in nature (e. g., spring, river, sea; physical states such as solid, liquid, and gas; body, soul, and spirit), cannot be convincing, the more so since

²³ Andreas Maurer, *Basiswissen Islam: Wie Christen und Muslime ins Gespräch kommen* (Holzgerlingen: Hänssler, 2008), p. 158.

²⁴ Cf. the original English title of the book: Andreas Maurer, *Ask Your Muslim Friend: An Introduction to Islam and a Christian’s Guide for Interaction with Muslims* (Maitland: Xulon Press, 2011).

in most cases they tend towards modalism.²⁵ It is to be noted further that the reference to the so-called *vestigia trinitatis* are not explanatory aids especially designed for the discussion with Islam.

b) Encounter with the Triune God

In the previous subsection, it became clear that Johannes Triebel takes a critical view of the explanatory model for the Trinity that makes use of the so-called *vestigia trinitatis*. Actually, Triebel appears in his article “Christologie und Trinität in der Auseinandersetzung mit dem Islam” to keep his distance from any attempts at explanation of the Trinity when he states: “Philosophical discussions about the Trinity, how unity and three-ness can be thought of together, or about the Incarnation, in the end do not help us. They are a perhaps interesting skirmish, but not more than that.”²⁶ Triebel assumes, rather, that the doctrine of the Trinity can be revealed and made understandable to a human being only in a personal encounter with God: “Only when He [God] encounters us can He reveal to us the secret of the Trinity.”²⁷ Here, in my opinion, Triebel takes the easy way out, the more so since he does not consider how he in his own – definitely

intended – “encounter with Muslims”²⁸ might deal with concrete objections or questions from his Muslim partners in conversation, in order to help them to understand the Christian doctrine of the Trinity.

c) The Trinity as a Mystery

In his discussion of the doctrine of the Trinity, the Christian theologian Millard J. Erickson grants that the doctrine is difficult to understand: “In the final analysis, the Trinity is incomprehensible. We cannot fully understand the mystery of the Trinity.”²⁹ In addition, he writes: “On the surface, these two lines of evidence – God’s oneness and threeness – seem contradictory.”³⁰ Erickson becomes still clearer when he states: “The doctrine of the Trinity ... is so absurd from a human standpoint that no one would have invented it. We do not hold the doctrine of the Trinity because it is self-evident or logically cogent. We hold it because God has revealed that this is what he is like.”³¹

The fact that the biblical doctrine of the one God who nevertheless consists of three persons appears to be illogical and contradictory does not necessarily mean, however, that only one of these two statements about God, i. e., either God’s oneness or threeness, can correspond to reality. Thus, in modern natural sciences, it is also the case that two statements are each in themselves logical and are considered as proven, but still appear to be mutually exclusive. An example of this comes from phys-

²⁵ Johannes Triebel, “Christologie und Trinität in Auseinandersetzung mit dem Islam”, *Vom Islam herausgefordert: Systematische und praktische Antworten evangelikaler Theologie*, Bericht von der 14. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfET) im September 2007 in Bad Blankenburg, (ed.) Rolf Hille (Witten: Brockhaus, 2009), p. 110.

²⁶ Triebel, “Christologie”, p. 114.

²⁷ Triebel, “Christologie”, p. 111.

²⁸ Triebel, “Christologie”, p. 105.

²⁹ Erickson, *Theology*, p. 363.

³⁰ Erickson, *Theology*, p. 352.

³¹ Erickson, *Theology*, p. 367.

ics, in particular optics. In regard to the properties of light, it is accepted generally in modern research that the corpuscular theory (light as particles) as well as the wave theory (light as waves) accurately describes the reality of light, although these two theories appear to contradict each other.³²

The mystery of the Trinity agrees with God's self-revelation in the Bible, since here it is said, in part explicitly, that the human being cannot fathom and understand God. Thus, God speaks as follows in Isaiah 55:8-9: "For my thoughts are not your thoughts, nor are your ways my ways, says the Lord. For as the heavens are higher than the earth, so are my ways higher than your ways and my thoughts than your thoughts." Similar is Romans 11:33: "O the depth of the riches and wisdom and knowledge of God! How unsearchable are his judgments and how inscrutable his ways!"

Thus, the Christian side in dialogue with Islam could admit that the Christian image of God, and in particular the idea of the Trinity, is very difficult to understand. Here, one is likely to reckon with understanding on the part of Muslims, since Islam, too, is familiar with the idea of a God who is, in part, concealed. Thus, the seventy-sixth of the ninety-nine most beautiful names for God is *al-bathin*, "the Hidden One".³³ In the Koran, this name is

³² Cf. Daniela Leitner, *Als das Licht laufen lernte: Eine kleine Geschichte des Universums*, with a foreword by Harald Lesch (Munich: Bertelsmann, 2013), chapter 1.1 ("Welle oder Teilchen").

³³ Cf. L. Gardet, "Al-Asmā' al-husnā", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), p. 716: "screened from the senses".

found in Sura 57:3, where it says: "He is the First and the Last, the Evident and the Hidden [al-bathin]: and He has full knowledge of all things"

d) *Not Three Gods, but One God*

In conversation with Islam about the doctrine of the Trinity, which is admittedly difficult to understand, it ought to be pointed out from the Christian side that, on the basis of biblical monotheism (cf. above 1.a), the Christian image of God does not assume the existence of three gods, but rather the existence of a single God. Thus, it is emphasized already in the eighth century in a text in Arabic written by an anonymous, Christian author and directed toward Islam³⁴: "We do not say 'three gods' ... We say, rather, that God and His Word and His Spirit are one God and one Creator."³⁵

e) *Implications of the Trinitarian Image of God*

After the attempt has been made in the previous sections to make the Christian idea of the Trinity plausible,

³⁴ Cf. Mark Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Regnum Studies in Mission (Oxford: Regnum, 2011), pp. 17-21.

³⁵ Margaret Dunlop Gibson (ed.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century Ms. in the Convent of St Catharine on Mount Sinai With a Treatise on the Triune Nature of God with Translation, From the Same Codex*, Studia Sinaitica 7 (London: C.J. Clay, 1899), p. 4 (English), pp. 75-76 (Arabic): "We do not say three Gods [...] But we say that God and His Word and His Spirit are one God and one Creator."

it is now to be shown in conclusion what positive implications the idea of the Trinity has for Christian life and Christian piety. Since the many and wide-ranging implications can be indicated here only briefly, reference could be made to the instructive book *What Difference Does the Trinity Make? A Complete Faith, Life, and Worldview*, by Thomas K. Johnson.³⁶

The idea of the Trinity makes clear that there exists a close relationship characterized by love between the three persons of the Trinity. Thus, Jesus Christ designated the first person of the Trinity as “his father who is in Heaven” (Matt 18:10), who he then also addresses as “Father” (John 11:41). Correspondingly, God the Father speaks of Jesus Christ as his “beloved son” (Matt 3:17). The fact that the Holy Spirit as the third person of the Trinity also has a close and positive relationship to the Father as well as to Jesus Christ becomes clear in the following words of Jesus to his disciples: “But the Advocate, the Holy Spirit, whom the Father will send in my name, will teach you everything, and remind you of all that I have said to you” (John 14:26; cf. also John 15:26). Since God already lives in a relationship and community in and with himself that is characterized by love, it is understandable that it is said in the Bible about God that “God is love” (1 John 4:16). This statement, though, has a second dimension, since God lives in community not only in and with himself, but also seeks the rela-

tionship to, and community with, the humanity created and loved by him.

The second person of the Trinity, Jesus Christ, became a human being in order to establish this relationship with other human beings. Through his sacrifice and death on the Cross, Jesus suffered because of the sins of human beings, and then was resurrected from the dead by God the Father (Rom 4:25). According to the Bible, all those who believe in the crucified and resurrected Jesus Christ become children of God: “But to all who received him, who believed in his name, he gave power to become children of God” (John 1:12). The close relationship that Christians have to God is expressed, for example, in the fact that they, as his children, address him as “Father” (cf. Matt 6:9; Luke 11:2). This intimate form of address and relationship to God the Father is made possible by the third person of the Trinity, the Holy Spirit, who dwells in the believers (Rom 8:9, 11), teaches them (John 14:26; 15:26), and enables them to lead a life pleasing to God (Gal 5:22-23). So writes the Apostle Paul to the Galatians: “And because you are children, God has sent the Spirit of His Son into our hearts, saying ‘Abba! Father!’” (Gal 4:6).³⁷

The Trinitarian image of God in Christianity thus describes a God who not only lives in a community and relationship in and with himself that is characterized by love, but rather also seeks, and has made possible, community with all human beings.

³⁶ Thomas K. Johnson, *What Difference Does the Trinity Make? A Complete Faith, Life, and Worldview*, WEA Global Issues Series 7 (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2009).

³⁷ “Abba” is the Aramaic form of address in prayer corresponding to “Father”.

Das **Institut für Islamfragen** will der Herausforderung durch die ständige Zunahme der Zahl der Muslime in Europa begegnen und Christen helfen, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Dieses Institut der Evangelischen Allianz bietet sachliche Informationen aus christlicher Perspektive vor dem Hintergrund der besonderen Ereignisse unserer Zeit.

Unsere Ziele

- Eine sachlich-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam.
- Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Islam als Religion, politischem System und Gesellschaftsordnung.
- Regelmäßige Veröffentlichungen, Seminare, Vorträge u. Tagungen.
- Ein zeitgemäßes Vertreten christlicher Werte und Auffassungen.
- Zurüstung von Christen zu einer angemessenen Begegnung mit Muslimen.

© Institut für Islamfragen der Evangelischen Allianz
in Deutschland, Österreich und der Schweiz
Alle Rechte vorbehalten.

Sie finden uns im Internet unter: <http://www.islaminstitut.de>.

ISLAM AND CHRISTIANITY

**Journal of the Institute of Islamic Studies
of the Evangelical Alliance
in Germany, Austria, and Switzerland**

- German/English. All articles in both languages.
- Topics of current issues: Women in Islam, Human Rights in Islam, Sharia law, Shii Islam.
- Editor: Carsten Polanz, M.A.
- ISSN 1616-8917
- 48 pp. twice annually
- 9,20 € per year including postage (airmail on request)
- **Sample copies and subscription:** IfI, Pf 7427, D-53074 Bonn, Germany, info@islaminstitut.de or from the publisher VTR, info@vtr-online.com, <http://www.vtr-online.com>
- **Download** under <http://www.islaminstitut.de/zeitschrift.20.0.html>

Der Mensch in Koran und Bibel

Carsten Polanz

Wie Adel Theodor Khoury bemerkt, bestimmt der „kompromisslose Monotheismus“ als „Bekenntnis zum einen, einzigen Gott, dessen Transzendenz absolut ist“ – wie er im ersten Artikel dieser Zeitschrift im Vergleich mit der christlichen Trinitätsvorstellung behandelt worden ist – auch grundlegend das islamische Menschenbild.¹ Was das konkret bedeutet, soll im vorliegenden Artikel herausgearbeitet werden. Dabei konzentriert sich die Darstellung vor allem auf die Frage, wie der Koran Herkunft, Berufung und Wesen des Menschen sieht. Gleichzeitig sollen an zentralen Punkten auch wesentliche Unterschiede zum biblischen Menschenbild skizziert werden.

Der Mensch als herausragendes Geschöpf Gottes

Grundlegend für die islamische Anthropologie ist zunächst einmal die Identität des Menschen als Geschöpf Gottes. Der Koran beschreibt den Vorgang der Schöpfung in zahlreichen Versen und in einer Vielfalt von Bildern – unter anderem in dem von Töpfer und Ton (Sure 55,14). In Sure 23,12ff. wird nicht nur die Erschaffung des ersten Menschen Adam „aus einer

Portion (?) Lehm“, sondern auch die Entwicklung jedes weiteren Menschen im Mutterleib mit dem beständigen Wirken des Schöpfers in Verbindung gebracht.²

Unter allen anderen Geschöpfen nimmt der Mensch im Koran eindeutig eine hervorgehobene Stellung ein. Diese Sonderstellung kommt auch darin zum Ausdruck, dass nach koranischem Verständnis Gott „alles, was im Himmel, und was auf der Erde ist“ für den Menschen geschaffen bzw. ihm dienstbar gemacht hat (siehe z.B. Sure 3,120). Nach Sure 55 dienen dem Menschen beispielsweise Sonne und Mond zur Berechnung der Zeit, die Erde als Wohnraum und Früchte, Palmen, Korn und Kräuter zur Nahrung.³ Die Schöpfung – so betont Sure 3,191 – ist nicht „umsonst geschaffen“. Über ihren praktischen Nutzen für den Menschen hinaus liegen in der Erschaffung von

² Zu aristotelischen Auslegung dieser Verse beim muslimischen Gelehrten Fakhr ad-Din ar-Razi siehe auch Roger Arnaldez, „Insān“, in: B. Lewis u.a. (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Vol. III, Leiden: Brill, 1971, S. 1237-1239, hier S. 1237.

³ Siehe auch Sure 17,70, wo die von Allah dem Menschen erwiesene Huld auch darin besteht, „daß sie auf dem Festland (von Reittieren) und auf dem Meer (von Schiffen) getragen werden“ und Sure 16,80, wo sogar Häuser und Zelte zum Wohnen sowie Wolle und Felle zum täglichen Gebrauch zu den von Allah für den Menschen geschaffenen Dingen gezählt werden.

¹ Adel Theodor Khoury, „Mensch“, in: ders. u.a. (Hrsg.): *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten. A-Z*, Freiburg: Herder, 2006, S. 416-420, 416.

Himmel und Erde, dem Wechsel von Tag und Nacht, den Winden und den Wolken aus koranischer Sicht „Zeichen für Leute, die Verstand haben“ (Sure 2,164).

Sure 32,7-9 beschreibt, wie Allah dem Menschen geformt, ihm Geist von sich eingeblasen und ihn mit Gehör, Gesicht und Verstand ausgestattet hat, beklagt jedoch auch gleich im Anschluss die fehlende Dankbarkeit des Menschen. Der Gedanke, dass der Mensch sein gesamtes Leben mit allem, was es umfasst, der göttlichen Schöpferkraft und Fürsorge verdankt, zieht sich wie ein roter Faden durch den Koran. Der Mensch erscheint in allesumfassender Weise auf seinen Schöpfer angewiesen.⁴ Glaube und Dankbarkeit bzw. Unglaube und Undankbarkeit sind daher im Koran eng aufeinander bezogen.

Der Mensch als Nachfolger oder Stellvertreter

Die bereits erwähnte Sonderstellung des Menschen kommt auch in Sure 2,30ff. zum Ausdruck. Hier wird beschrieben, wie Allah den Engeln verkündet, dass er auf der Erde einen Nachfolger einsetzen werde, woraufhin diese protestierend zurückfragen: „Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?“ Unklar ist

⁴ Siehe im Blick auf diese Abhängigkeit auch Sure 35,15 nach der in diesem Artikel durchgehend benutzten Übersetzung von Rudi Paret: „Ihr Menschen! Ihr seid es, die arm und auf Gott angewiesen sind. Gott aber ist es, der reich (oder: auf niemand angewiesen) und des Lobes würdig ist.“

hier die Bedeutung des arabischen Schlüsselbegriffs *khalifa*, das Paret mit Nachfolger wiedergibt. Lange Zeit haben zwei Auslegungen in der islamischen Tradition nebeneinander gestanden: Nachfolger und Stellvertreter. Bei der ersten Bedeutung bleibt die Frage offen, wessen Nachfolger die Menschen sind – Nachfolger der gegen die Erschaffung des Menschen protestierenden Engel oder Nachfolger anderer vernunftbegabter Wesen, die vor ihnen auf der Erde gelebt haben und danach wieder verschwunden sind?⁵ Die meisten zeitgenössischen muslimischen Exegeten betonen heute laut Rotraud Wielandt stärker die zweite Bedeutung und verstehen die Gottesstellvertreterschaft des Menschen als „anthropologisches Schlüsselkonzept“.⁶

Trotz gewisser Parallelen zwischen Koran und Bibel im Bezug auf die hervorgehobene Stellung und Verantwortung des Menschen im Blick auf die übrige Schöpfung, ist das islamische Konzept der Gottesstellvertreterschaft des Menschen nicht mit dem biblischen Konzept der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gleichzusetzen, mit der christliche Theologen bis heute die einzigartige und unantastbare Würde und

⁵ Siehe zur Exegese dieser und anderer Stellen (u.a. 6,165 und 35,39), in denen der Begriff *khalifa* im Singular oder Plural vorkommt, auch Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2005 (7. Auflage), S. 16.

⁶ Rotraud Wielandt, „Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht“, in: Andreas Bsteh (Hrsg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen* (Studien zur Religionstheologie 1), Mödling (Österreich): St. Gabriel, 1994, S. 143-210, hier S. 144.

Freiheit des Menschen begründen. Dass Gott den Menschen „nach seinem Bilde“ (Gen 1,27) geschaffen hat, wird im Koran an keiner Stelle erwähnt⁷ – möglicherweise auch deshalb nicht, weil diese Vorstellung mit dem koranischen „Grundgedanken der absoluten Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes“ unvereinbar ist.⁸

Der Mensch als Diener Gottes

Ein weiterer zentraler Begriff der islamischen Anthropologie ist der des Dieners (‘abd) – ein arabischer Begriff, dessen Verbform in Bezug auf Allah Johan Bouman auch mit „verehren, anbeten, mit Demut und Unterwerfung gehorchen“ wiedergibt.⁹ In Sure 51,56 heißt es: „Und ich habe die Dschinn und Menschen nur dazu geschaffen daß sie mir dienen.“ Sher Muhammad Zaman, der ehemalige Generaldirektor des Islamic Research Institute in Islamabad, versteht dieses koranische Konzept der „Dienerschaft“ (*‘ubudiya*) als „essence

of man’s superiority“.¹⁰ Nach Saban Ali Düzgün von der Theologischen Fakultät der Universität Ankara spiegeln die rituellen Pflichten – wie das Beten und Fasten sowie die Almosenabgabe und die Pilgerfahrt – diese Dienerschaft lediglich äußerlich wieder.¹¹ Dass der Mensch – einzig und allein – Diener Allahs ist, schließt aus islamischer Sicht kategorisch aus, dass er diesem einen und einzigen Gott andere Götter beigesellt bzw. sich irgendwelchen anderen Herren und deren Gesetzen unterordnet, sofern diese im Widerspruch zu den Ge- und Verboten seines göttlichen Herren stehen. Andernfalls begeht er aus koranischer Sicht die größte Sünde der Vielgötterei (*shirk*) (siehe dazu z.B. Sure 4,48).

Vor allem zeitgenössische muslimische Denker wie der Münsteraner Religionspädagoge Mouhanad Khorchide sind jedoch bemüht darzulegen, dass das islamische Konzept des Dieners an dieser Stelle nicht gleichzusetzen ist mit dem negativ besetzten Begriff des Knechtes.¹² Wieviel Spielraum Gott

⁷ Allerdings gibt es eine kontrovers diskutierte Überlieferung, nach der Allah Adam nach seinem Bilde geschaffen hat. Wie Hans Zirker in einem Diskussionsbeitrag im Anschluss an das Referat von Rotraud Wielandt, „Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung“, in: *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, S. 97-142, hier S. 110, ausführt, hat sich möglicherweise die Vorstellung durchgesetzt, dass Allah ein bestimmtes Bild von Adam hatte und diesen dann nach diesem Bilde – also dem Bilde Adams – geschaffen hat.

⁸ Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran, Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989², S. 13.

⁹ Ebd., S. 198f.

¹⁰ Sher Muhammad Zaman, „Place of man in the universe in the world-view of islam“, in: *Islamic Studies (Islamic Research Institute Islamabad)*, Vol. 25, Nr. 3 (1986), S. 325-331, hier S. 327.

¹¹ Saban Ali Düzgün, „Mensch als Diener Gottes (isl.)“, in: Richard Heinzmann (Hrsg.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, Freiburg: Herder, 2013, S. 468. Nach Zaman, „Place of man in the universe in the world-view of islam“, S. 328, dienen sie als „continuous reminders [...] that man is His servant and should therefore guide his life every moment in a manner that conforms to His will.“

¹² Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit: Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder, 2012, S. 73-76. Siehe auch Amina Boumaaiz, Bernd Feichinger und Jörg Imran Schröter, „Bin ich

dem Menschen allerdings in der Auslegung göttlicher Vorschriften und in der alltäglichen Ausübung seines irdischen Dienstes und seiner weltlichen Aufgaben gewährt, ist bis heute Gegenstand teils kontroverser Debatten zwischen Gelehrten und Aktivisten der unterschiedlichen islamischen Strömungen.¹³

Der Urpakt und die Urreligion

Dass die Stellung des demütigen Dieners der ursprünglichen Natur des Menschen als Geschöpf entspricht, wird in der islamischen Theologie vor allem mit einer Art Urpakt oder Urvertrag begründet, den Gott nach Sure 7,172¹⁴ mit allen Menschen bereits vor

nicht Eurer Herr?' (Sure 7,172). Aspekte zum Menschenbild im Islam", in: Katja Boehme (Hrsg.), „*Wer ist der Mensch?*“ *Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren*, Berlin: Frank & Timme, 2013, S. 101-143, „Bin ich nicht Euer Herr?“, S. 114ff.

¹³ Beachte in diesem Zusammenhang auch die grundsätzlichere Debatte um das Verhältnis zwischen göttlicher Souveränität und Vorherbestimmung (auch von Glauben und Unglauben) auf der einen und menschlicher Freiheit und Verantwortung, wie sie in zahlreichen koranischen Imperativen zum Ausdruck kommt, auf der anderen Seite. Siehe hierzu Boumaaz u.a., „Bin ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172) Aspekte zum Menschenbild im Islam“, S. 116f. Zum Einfluss gesellschaftspolitischer Rahmenbedingungen auf die jeweilige Schwerpunktsetzung: Wielandt, „Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung“, S. 104. Bzgl. des christlichen Verhältnisses beachte auch die Gegenüberstellung zentraler Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament bei Gnlika, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg: Herder, 2010², S. 140-142.

¹⁴ „Und (damals) als dein Herr aus der Lende (w. aus dem Rücken) der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! (Er sagte:), Bin ich nicht euer Herr?“ Sie sag-

der Erschaffung Adams abgeschlossen hat. Aufgrund des hier beschriebenen Bekenntnisses aller Menschen zu Allah als ihrem (einzigen) Herrn geht man im Islam davon aus, dass alle Menschen „schon von jener Vorzeit an ‚Muslime‘“ sind.¹⁵ Nach Engin Erdem bedeutet das, dass der Mensch „von Natur aus durch Glauben und Gehorsam auf Gott hin geordnet ist.“¹⁶ Es ist kein Zufall, dass er gleich im Anschluss auf Abraham als eine Art Prototyp eines solchen Gottesdieners verweist. Muslimische Theologen verstehen den Koran als die abschließende und einzig unverfälschte göttliche Offenbarung und damit den Islam als die natürliche Ur- und Endreligion des Menschen. Aus dieser Perspektive wird im Grunde jeder Mensch als (potenzieller) Muslim geboren und erst durch christliche, jüdische oder – aus koranischer Perspektive noch schlimmer – heidnische Erziehung von seiner natürlichen und schöpfungsmäßigen Ausrichtung, Allah allein zu dienen, abgebracht.¹⁷

Während auch das Neue Testament und insbesondere die Gleichnisse Jesu das Bild des Dieners oder Knechtes auf die Gläubigen anwenden und bei-

ten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.‘ (Dies tat er) damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.‘“

¹⁵ Boumaaz u.a., „Bin ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172) Aspekte zum Menschenbild im Islam“, S. 106.

¹⁶ Engin Erdem, „Mensch (isl.)“, in: Richard Heinzmann (Hrsg.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, Freiburg: Herder, 2013, S. 467-468, hier S. 467, bezieht sich dabei auch auf Sure 30,30.

¹⁷ Ausführlicher zu dieser Vorstellung Tilman Nagel, *Der Koran. Einführungen – Texte – Erläuterungen*, München: Beck, 2001, S. 252f.

spielsweise der Apostel Paulus sich in der Einleitung vieler seiner Briefe als „Knecht Gottes“ (Titus 1,1) oder (mit Timotheus) als „Knecht(e) Jesu Christi“ (Phil 1,1) bezeichnet, spricht das Neue Testament zugleich von Gott als Vater und von den Gläubigen als den Kindern Gottes (siehe z.B. Röm 8,14-21, Joh 1,12). Dass Jesus seine Jünger im Rahmen der Bergpredigt gelehrt hat, zu ihrem Vater im Himmel zu beten, steht in einem deutlichen Kontrast zu der koranischen Feststellung in Sure 19,93: „Es gibt niemand im Himmel und auf der Erde, der (dereinst) nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde.“

Das anvertraute Gut

Es gibt im Blick auf das islamische Menschenbild noch eine weitere zentrale Stelle, deren Auslegung allerdings ähnliche Probleme bereitet, wie wir sie bereits beim Begriff *khalifa* wahrgenommen haben. In Sure 33,72 ist von *amana* die Rede, einem anvertrauten Gut bzw. einem „Vertrauenspfand“, wie Adel Theodor Khoury übersetzt, das Allah zunächst dem Himmel, der Erde und den Bergen angeboten hat. Nach deren ängstlicher Verweigerung der Annahme, soll schließlich der Mensch die damit verbundene Verantwortung auf sich genommen haben. Wie Khoury in seinem Kommentar bemerkt, sind sich die muslimischen Exegeten uneinig, ob es bei diesem „Vertrauenspfand“ um die Last der moralischen Verantwortung geht, die mit dem Empfang der göttlichen Gebote verbunden war, oder um „das Geschenk des Lebens“ mit all seinen

Schwierigkeiten.¹⁸ Der anschließende Verweis auf die Ungerechtigkeit und Torheit des Menschen und die Ankündigung göttlichen Gerichts über die Heuchler und Polytheisten in Vers 73 lassen allerdings diese menschliche Kühnheit als Selbstüberschätzung und Anmaßung erscheinen. Das führt uns zu der Frage, welches die Quellen menschlicher Ungerechtigkeit sind.

Der Mensch als von Satan verführbares Geschöpf

Die Anfechtung des Menschen kommt im Islam – im deutlichen Kontrast zum biblischen Verständnis – in erster Linie von außen – von den Einflüsterungen, Täuschungen und Verblendungen des Teufels und der von ihm benutzen Menschen oder bösen Geister. In Sure 2,31 heißt es weiter, dass Allah den Menschen die Namen aller Dinge lehrte. Gerade dieses ihm von Allah anvertraute Wissen erhebt den Menschen in gewisser Hinsicht über die Engel. Als diese von Allah aufgefordert werden, sich vor Adam niederzuwerfen, verweigert sich ausschließlich Iblis bzw. Satan, der daher in Vers 34 als hochmütig beschrieben und zu den Ungläubigen gezählt wird. Nach Sure 38,77-83 verflucht Allah

¹⁸ *Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*, Gütersloher Gütersloher Verlagshaus, 2007, S. 403. Nach Wielandt, „Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung“, S. 102, hat im 20. Jahrhundert – vor allem verbunden mit dem Werk des indischen Philosophen Muhammad Iqbal – die Deutung von *amana* als „Freiheit zur sittlichen Entscheidung“ an Einfluss gewonnen. Für Nagel, *Der Koran*, S. 242, handelt es sich bei *amana* gar um den „Inbegriff des Menschenbildes des Koran“.

Satan, woraufhin dieser erfolgreich um einen Aufschub bis zum Tag der Auferstehung bittet und anschließend bei Gottes Allmacht schwört, alle Menschen mit Ausnahme der (wahren) Diener Allahs abirren zu lassen und zu diesem Zweck – so Sure 7,16f. – „von vorn und von hinten und zur Rechten und zur Linken“ über die Menschen zu kommen. Der Koran macht zugleich deutlich, dass Allah es ausdrücklich zulässt, dass der Satan den Menschen „trügerische Versprechungen“ macht (Sure 17,64). Angesichts dieser Bedrohungslage soll der Muslim im Gebet Zuflucht bei Allah suchen (siehe Suren 113 und 114).

Die schwachen Seiten des Menschen

Dass der Mensch anfällig für das Böse und die teuflischen Einflüsterungen ist, liegt aus koranischer Sicht allerdings auch darin begründet, dass er trotz seiner natürlichen Veranlagung zur Dienerschaft Allahs auch von vielfältigen Schwächen gezeichnet ist. In Sure 4,28 wird die Notwendigkeit göttlicher Erleichterung damit begründet, dass der Mensch „(ja) von Natur schwach“ ist. Es fehlt ihm an Entschlossenheit (Sure 20,115). Die Menschen schwanken hin und her zwischen Freude in guten Zeiten und Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung in schlechten Zeiten (Sure 30,36). Sie sind vergesslich im Blick auf die Wohltaten Gottes.¹⁹ Nachdem ihnen Allah in der Not geholfen hat, wenden sie sich

schnell wieder von ihm ab und machen sich der Vielgötterei schuldig. (Sure 16,53f.) Darüber hinaus sind sie kleintütig (Sure 70,19-20) und ungeduldig (Sure 10,11). Sure 33,72 betont die menschliche Frevelhaftigkeit und Torheit, und Sure 36,77 die menschliche Streitsuche. In Sure 12,53 ist sogar von der „(menschlichen) Seele“ die Rede, „die gebieterisch nach dem Bösen verlangt“ (*an-nafs al-ammara*). Hinzu kommen verschiedene Stellen, in denen fast schon resigniert festgestellt wird, dass die meisten Menschen ungläubig und ungehorsam sind (siehe u.a. Suren 11,17 und 17,89).

Die Erwartung des Gerichts

Das Leben erweist sich vor diesem Hintergrund sowohl mit seinen guten als auch seinen schlechten Tagen in erster Linie als eine Art göttliche Prüfung für den Menschen, die Allah dazu dient zu sehen, „wer von euch am besten handelt.“ (siehe Sure 67,2; vgl. Suren 7,168; 29,2). Die Warnung vor dem kommenden Gericht Gottes und der damit verbundenen Abrechnung ist bereits sehr früh zentraler Bestandteil der islamischen Botschaft. Auch die Frage in Sure 23,115 zielt in diese Richtung: „Meint ihr denn, wir hätten euch zum Zeitvertreib geschaffen, und ihr würdet nicht zu uns zurückgebracht?“

Dass der Mensch als Geschöpf Allahs eines Tages zu seinem Schöpfer zurückgebracht wird, um für sein Leben – und beispielsweise für seine Liebe zum diesseitigen Vermögen, seine Ungerechtigkeit und seine Gleichgültigkeit gegenüber seinen notleidenden Mitmenschen – zur Rechenschaft gezogen zu werden, ist ein zentrales und häufig wiederkehrendes Thema im Koran. Nach Sure 10,61 werden alle noch so kleinen

¹⁹ Zu dieser Art von Vergesslichkeit als einer grundlegenden Eigenschaft des Menschen siehe auch Arnaldez, „Insān“, S. 1237.

Handlungen eines Menschen in einer Schrift verzeichnet. Der „schmerzhaften Strafe derer, die die koranische Botschaft für Lüge erklären, stehen stets jene gegenüber, ‚die glauben und tun, was recht ist‘ und die daher ‚Lohn zu erwarten [haben], der (ihnen dann) nicht als Wohltat vorgehalten wird (ihnen vielmehr von Rechts wegen zusteht).“ (Sure 84,22-25) Anders als die Bibel traut der Koran dem Menschen durchaus zu, sich selber am Tag des Gerichts durch Glauben und gute Werke zu bewähren. Dahinter steht vor allem eine extrem unterschiedliche Einschätzung der menschlichen Fähigkeit zum Guten und der Folgen des so genannten Sündenfalls.

Der Sündenfall aus islamischer Sicht

Der Koran kennt zwar einen Sündenfall (siehe u.a. Sure 7,19-25), in dessen Folge der Mensch zur Strafe aus dem Paradies verbannt wird, aber die Folgen dieses Ungehorsams der ersten Menschen sind im Vergleich zur biblischen Darstellung in Gen 3 weit weniger dramatisch. Aufschlussreich ist hier die Formulierung in Sure 95. In Vers 4 ist zunächst die Rede von der Erschaffung des Menschen „in bester Form“. In Vers 5 heißt es dann im Blick auf den Sündenfall: „Hierauf haben wir ihn (aber) ganz tief herunterkommen lassen(?)“. Allerdings schränkt Vers 6 die Auswirkungen dieses Falls gleich in entscheidender Weise ein: „ausgenommen diejenigen, die glauben und tun, was recht ist.“²⁰ Dem entspricht, dass

²⁰ Gerade hier sieht auch der Neutestamentler Joachim Gnllka, *Bibel und Koran*, S. 137, in seinem Vergleich zwischen christli-

sich Gott Adam nach dessen Reue über sein zeitweiliges Abirren (Sure 7,23) gleich wieder gnädig – d. h. mit der Bereitschaft zu vergeben – zugewandt hat (Sure 20,122). Trotz der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies brauchen aus koranischer Sicht die Menschen, die der später kommenden Rechtleitung folgen, „(wegen des Gerichts) keine Angst zu haben“ (Sure 2,38). Laut dem Religionswissenschaftler Johan Bouman ist damit die „Entwicklung einer Erbsündenlehre“ ausgeschlossen.²¹ Sünde hat in diesem Verständnis sowohl bei Adam und Eva als auch bei den von ihnen abstammenden Menschen stets nur „episodischen Charakter“²².

Der Sündenfall aus christlicher Sicht

Hier liegt wohl einer der grundlegenden Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Menschenbild. Das christliche Menschenbild ist sehr viel pessimistischer. Die Sünde Adams hat nach neutestamentlichem Verständnis Konsequenzen für alle Menschen nach sich gezogen. Mit dem Fall der ersten Menschen kommt der Tod in die Welt.²³ Das Böse – in

chem und islamischem Menschenbild einen wesentlichen Unterschied angedeutet.

²¹ Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, S. 15.

²² Wielandt, „Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung“, S. 105.

²³ Gnllka, *Bibel und Koran*, S. 137, sieht das vor allem bei Paulus in Römer 5,12 bestätigt: „Deshalb, wie durch ‚einen‘ Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben.“ Diese und weitere Bibelstellen werden nach der

Form von bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung – kommt daher aus christlicher Sicht nicht primär von außen an den Menschen heran, sondern – in den Worten Jesu in Mt 15,19 – aus dem Herzen des Menschen. Das Gute, das der Mensch will, tut er nicht, sondern das Böse, das er nicht will, tut er. (Röm 7,19) Das (alttestamentliche) Gesetz kann ihm daher lediglich seine Verlorenheit und Erlösungsbedürftigkeit vor Augen führen. Der Mensch des Neuen Testaments tut demnach nicht nur aus menschlicher Schwäche Sünde, sondern ist ein Sünder bzw. in den Worten des Apostel Paulus unter die Sünde verklavt (Röm 7).

Natürliche Religion oder neue Schöpfung?

Während der Koran von der Einheit der prophetischen Offenbarung ausgeht, in der der Mensch (immer wieder) aufgefordert wird, sich so wie er ist der natürlichen Religion zu besinnen bzw. (wieder) zuzuwenden, indem er sich durch die koranische Botschaft mahnen und rechtleiten lässt²⁴, kann das Evan-

gelium am besten als frohe Botschaft einer neuen Schöpfung und als Höhepunkt einer Heilsgeschichte verstanden werden, die in Jesus Christus ihre Erfüllung findet. Indem Gott selbst in Jesus Christus Mensch wird und sich am Kreuz stellvertretend für die Menschen hingibt, wird die Grundlage für die Versöhnung zwischen Gott und Mensch gelegt. (2. Kor 5,19ff.) Dagegen lehnt der Koran einen solchen Gedanken des stellvertretenden Opfers genauso entschieden ab wie die Vorstellung einer Erbsünde. So heißt es unter anderem in den Suren 39,7 und 6,164: „Und keiner wird die Last eines anderen tragen.“²⁵

Der pessimistischere – bzw. aus christlicher Sicht realistischere – Blick auf den Menschen zeigt sich gerade auch darin, Jesus als „Freund der Zöllner und Sünder“ in die neutestamentlichen Evangelien eingegangen ist. Hans Maier beobachtet: „Lauter Fehler, Lücken, Mängel scheinen das Eigentümliche dieses Menschenbildes auszumachen – nicht zufällig hat der aus der Welt gefallene Arme (Lazarus), die von der Pharisäern abgelehnte Sünderin

revidierten Luther-Übersetzung von 1984 zitiert.

²⁴ Die im Rahmen des rituellen Gebets 17-mal am Tag rezitierte Bitte um Rechtleitung aus Sure 1,6f. wird daher traditionell als bewusste Abgrenzung von den Juden („die d(ein)em Zorn verfallen sind“) einerseits und den Christen („und irgehen“) verstanden. Im Blick auf diese Einheit der prophetischen Botschaften konstatiert Hans Zirker, „Verantwortung und Schuld“, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, Jg. 7/8 (2000), S. 96-114, hier S. 103, dass es bei der islamischen Vorstellung von Offenbarung „um das ständig Gleiche und deshalb eigentlich auch Selbstverständliche [geht]: die rechte

Lebensordnung des Menschen in der Anerkennung des einen Gottes“.

²⁵ Vgl. allerdings auch Hans Zirker, Verantwortung und Schuld, S. 106-110, der zwar auch betont, dass der Koran das Unheil auf Erden nicht als „strukturelle Vorgabe“ oder „anthropologische Determinante“ begreift, aber gleichzeitig in Versen wie Sure 10,19 („Die Menschen waren (ursprünglich) nur eine einzige Gemeinschaft. Dann wurden sie uneins [...]“) sowie in den koranischen Strafgerichten über ganze Generationen und Städte die „individualisierende Perspektive“ überschritten sieht. Demnach wird auch im Koran bereits mit Adam „der verhängnisvolle Zustand der Menschheit grundgelegt“ und Sünde nicht nur „derart ausschließlich den einzelnen Menschen“ zugerechnet.

(Magdalena), der verachtete Zöllner einen Platz im Herzen der neutestamentlichen Erzählungen.²⁶ Jesu Auftrag besteht darin, zu suchen und zu retten, was verloren ist. (Lk 19,10). Verschiedene Gleichnisse – insbesondere das des Verlorenen Sohnes – unterstreichen diesen Punkt (siehe Lk 15).

Das Wiedergefundene wird zugleich zum Wiedergeborenen bzw. zum Neugeschaffenen. Der Apostel Paulus kontrastiert daher in seinem Brief an die Christen in Rom Adam mit Christus und im zweiten Korintherbrief kommt er zu dem Schluss: „Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ (2. Kor 5,17). Gottesebenbildlichkeit, Sündenfall im Sinne der totalen Verdorbenheit des Menschen und Menschwerdung Gottes stehen daher im christlichen Glauben in einem unauflöselichen Zusammenhang. Als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) erscheint Jesus als der wahre Mensch. „Durch ihn ist den Menschen die Möglichkeit eingeräumt worden, die alte Würde wiederzugewinnen, sogar in einer vollendeteren Form“²⁷ (siehe zur Rolle des Heiligen Geistes in diesem Prozess auch 2. Kor 3,18). Da-

²⁶ Hans Maier, „Gibt es ein christliches Menschenbild?“, abrufbar unter http://www.hhmaier.de/download_pdfs/Gibt_es_ein_christliches_Menschenbild.pdf (03.06.2014), S. 3.

²⁷ Gnilka, *Bibel und Koran*, S. 139. Zur Einzigartigkeit dieser christlichen Überzeugung im Vergleich der drei monotheistischen Weltreligionen siehe auch Bertram Schmitz, „Was ist der Mensch? Eine religionswissenschaftliche Gegenüberstellung des Menschenbildes in den Weltreligionen“, in: Katja Boehme (Hrsg.), *„Wer ist der Mensch?“ Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren*, Berlin: Frank & Timme, 2013, S. 185-214, hier S. 206f.

gegen ist die Neuwertung des Menschen nach Rotraud Wielandt im Islam kein zentrales Anliegen. Wenn der Mensch grundsätzlich aus sich selbst heraus zum Guten fähig ist, gibt es „auch keinen Anlaß für diese ganze groß angelegte heilsgeschichtliche Aktion, wie sie das Christentum in seiner Erlösungslehre artikuliert.“²⁸ Joachim Gnilka konstatiert daher zutreffend in seinem Vergleich zwischen Bibel und Koran: „Der Islam kennt keine Erlösung.“²⁹

Weitreichende Folgen für die Ethik

Dieses unterschiedliche Menschenbild schlägt sich auch in der Ethik nieder – insbesondere in der Frage, mit welcher Motivation und aus welcher Kraft der Mensch das Gute tun soll. Das lässt sich gut an Sure 3,31 veranschaulichen: „Sag: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, damit (auch) Gott euch liebt und euch eure Schuld vergibt! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“³⁰ Hier wird deutlich, dass die Liebe Gottes menschliche Vorleistung voraussetzt. Der Mensch liebt Gott und folgt dem Propheten, damit er – quasi im Gegenzug – auch von Gott geliebt wird und Vergabung seiner Schuld erfährt. In einem Muhammad zugeschriebenen Ausspruch heißt es: „Treat those

²⁸ So Rotraud Wielandt, „Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung“, S. 131 u. 136, in der auf ihr Referat folgenden Diskussion.

²⁹ Gnilka, *Bibel und Koran*, S. 138.

³⁰ Vgl. auch Sure 2,152: „So gedenket meiner, damit (auch) ich euer gedenke [...]“ und Sure 2,40: „[...]Und erfüllt eure Verpflichtung gegen mich! Dann werde (auch) ich meine Verpflichtung gegen euch erfüllen.“

mercifully so that the Lord in heaven takes mercy on you.³¹

Während das Neue Testament zwar in gewissen Bereichen auch dieses Prinzip von Saat und Ernte kennt (siehe Gal 5,7b und Lk 6,37ff.), erscheinen die guten Werke hier nicht als Voraussetzung für Gottes Liebe und Barmherzigkeit (Röm 5,8) sondern vielmehr als die Antwort des Menschen auf die bereits erfahrene Vergebung und Annahme bei Gott. In Eph 4,32 schreibt Paulus: „Seid aber untereinander freundlich und herzlich und vergebt einer dem andern, wie auch Gott euch vergeben hat in Christus.“ Noch deutlicher wird das in 1. Joh 4,10 ausgedrückt: „Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden.“ Wie der evangelische Theologe Heiko Krimmer es ausgedrückt hat, steht hier der islamischen „um-zu-Ethik“ eine christliche „weil-Ethik“ gegenüber.³²

Menschenwürde und Menschenrechte

Die gesellschaftspolitischen Implikationen können hier abschließend nur angerissen werden. Der Koran begründet die von ihm behauptete Überlegenheit der islamischen Gemeinschaft moralisch. Nach Sure 3,110 ist die islamische Umma die „beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist“, weil sie „gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an

Gott.“ Diejenigen, die sich zu dieser vom Islam vorgegebenen – freilich in Einzelfragen sehr unterschiedlich ausgelegten – moralischen Grundordnung des Islam bekennen, stehen folglich über all denen, die dieser Ordnung gleichgültig, kritisch oder ablehnend gegenüberstehen.

Hier stoßen wir auf ein zentrales Problem im Kontext der zeitgenössischen Menschenrechtsdebatte. Im klassischen Islam wie auch in der islamistischen Ideologie gibt es eine klare Tendenz dahin gehend, die Würde des Menschen von vorhergehender Pflichterfüllung abhängig zu machen. Die Menschenwürde ist aus dieser Perspektive nicht grundsätzlich unantastbar, sondern muss erst durch ein gläubiges und rechtschaffenes Leben als Diener Allahs verdient werden.³³ In der Kairoer Erklärung der Menschenrechte, die 1990 von 45 Außenministern der *Organization of Islamic Conference* (OIC) – seit 2011 *Organization of Islamic Cooperation* – verfasst wurde, wird zwar in Artikel 1 zunächst betont, dass alle Menschen unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung und sozialem Status „gleich an Würde“ sind. Allerdings wird direkt im Anschluss der „wahrhafte Glaube“ als „Voraussetzung für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Voll-

³¹ Zaman, „Place of man in the universe“, hier S. 329.

³² Heiko Krimmer, *Römerbrief*, Band 10 von Gerhard Maier (Hrsg.), *Edition C Bibelkommentar*, Holzgerlingen: Hänssler, 2002², S. 303.

³³ Dagegen versteht beispielsweise Mualla Selcuk, „Menschenwürde (isl.)“, in: Richard Heinzmann (Hrsg.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, Freiburg: Herder, 2013, S. 473, die Menschenwürde als unantastbaren und unverletzlichen „eigentlichen Kern des Menschseins“, der demnach gottgegeben und nicht vom Menschen erst erworben wird.

kommenheit“ beschrieben. Dieses eingeschränkte Verständnis von Menschenwürde hat weitreichende Konsequenzen. Menschenrechte wie das auf Leben und körperliche Unversehrtheit stehen genauso wie Glaubens- und Meinungsfreiheit unter dem Vorbehalt der Scharia.³⁴ Eine Gleichberechtigung von Muslimen und Nicht-Muslimen – sowie Männern und Frauen – ist damit von vorneherein ausgeschlossen.

Die hier deutlich werdende Problematik ist wesentlich darin begründet, dass die in Jesusworten wie „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) und „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) angelegte Unterscheidung zwischen einer geistlichen und einer weltlich-politischen Sphäre dem Islam fremd ist und gerade von radikalen wie gemäßigten Islamisten kategorisch abgelehnt wird. Das hat wiederum viel mit dem Menschenbild zu tun, das hier in seinen Grundzügen skizziert worden ist. Indem muslimische Gelehrte und Aktivisten davon ausgehen, dass der islamische Glaube der schöpfungsmäßigen Natur des Menschen entspricht, der Mensch primär ein Informations- bzw. Rechtleitungsdefizit hat und die umfassende Durchsetzung und Einhaltung des Gesetzes bzw. der scharia-rechtlichen Normen Frieden und Gerechtigkeit auf Erden garantiert, erscheint es ihnen legitim und sogar notwendig, dass der Staat der Scharia in möglichst alles umfassender Weise zur Durchsetzung verhilft und all jenen Menschen – notfalls mit Zwang und

Gewalt – entgegentritt, die mit ihren Normen und Werten, Worten und Taten von dieser Rechtleitung abweichen.

³⁴ Eine deutsche Übersetzung dieser Erklärung ist abrufbar unter <http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf> (03.06.2014).

Mankind in Koran and Bible

Carsten Polanz

The Islamic view of mankind is, as Adel Theodor Khoury notes¹, based on an “unyielding monotheism” which “acknowledges the absolute transcendence of the one unique Deity”, a confession discussed in the first article of this issue and compared with the Christian trinitarian position. The present article elucidates the implications of this view, tracing how the Koran depicts human origins, vocation and nature and sketching at important junctures the differences from the Biblical view of man.

Mankind as the Pinnacle of Divine Creation

Human identity as God’s creature is constitutive for Islamic anthropology. The creation of mankind is described in numerous verses and a plethora of images, among others that of potter and clay (Sura 55:14). Sura 23:12ff. not only relates the creation of the first man, Adam, from a portion (?) of clay but invokes the permanent action of the Creator in the development of each individual in the womb.²

¹ Adel Theodor Khoury, “Mensch”, *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten. A-Z*, (eds.) Adel Theodor Khoury et al (Freiburg: Herder, 2006), pp. 416-420, here 416.

² On the Muslim scholar Fakhr ad-Din ar-Razi’s aristotelian exegesis of these verses cf. Roger Arnaldez, “Insān”, *Encyclopedia of Islam. New Edition*, Vol. III, (eds.) B. Lewis et al (Leiden: Brill, 1971), pp. 1237-1239, here p. 1237.

The Koran unequivocally ascribes a prominent place to humankind among all other creatures. God is said in the Koran to have created “everything in heaven and on earth” for human beings and their benefit (cf. Sura 3:120). According to Sura 55, for example, sun and moon serve to calculate times and seasons, the earth furnishes a habitat, while fruits, palm trees, cereals and herbs provide food.³ The creation, so Sura 3:191, was not “created in vain”. Over and above their practical value the creation of heaven and earth, the alternation of day and night, winds and clouds are from the Koran’s point of view “signs for those who have intelligence”. (Sura 2:164)

Sura 32:7-9 describes how Allah formed human beings, breathed his spirit into them and equipped them with hearing, vision and reason, yet immediately afterwards lamented their ingratitude. The idea that human beings owe their whole life and all it entails to divine creation and providence runs through the Koran like an unbroken thread. Man appears entirely dependent on his creator.⁴ The Koran thus links

³ Cf. also Sura 17:70, where Allah’s benevolence to humanity also includes them being “carried by mounts on earth and by ships on the sea”, and Sura 16:80, where dwelling houses, tents, wool and skins for daily use are listed as items created by Allah for human benefit.

⁴ On this dependence cf. Sura 35:15: “You, o men, are poor and dependent on God. But

faith with gratitude and unbelief with ingratitude.

Mankind as Successor or Representative

Sura 2:30ff. also refers to mankind's special status and describes Allah's announcement to the angels that he is going to appoint a successor on earth. This elicits their indignant protest: "Do you intend to appoint someone (from the human race) who will wreak havoc and shed blood, when we (angels) do nothing but sing the praises of your holiness?" The precise sense of the arabic *khalifa*, which Paret renders *successor* is unclear. Two alternative interpretations long held sway in Islamic tradition, successor and representative. Taking the first sense, it is an open question whom mankind succeeds, whether the protesting angels or some other rational creature who has long since ceased to exist.⁵ Most contemporary Muslim exegetes, according to Rotraud Wielandt,⁶ tend to emphasize the second sense, regarding the fact that humanity is God's representative as a "key concept for anthropology".

God is rich (or independent) and worthy of praise."

⁵ On the exegesis of this and other texts (inter alia 6:165 and 35:39) featuring the singular or plural of *khalifa* cf. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005⁷), p. 16.

⁶ Rotraud Wielandt, "Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht", *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen* (Studien zur Religionstheologie 1), (ed.) Andreas Bsteh (Mödling: St. Gabriel, 1994), pp. 143-210, here p. 144.

Despite certain parallels between the Koran and the Bible regarding mankind's prominence and responsibility towards the remainder of creation, the Islamic view of humanity's representative status is not to be equated with the Bible's view of mankind created in God's image, which Christian theologians have always regarded as the basis for inviolable human dignity and freedom. The Koran makes no reference to God having created man "in his own image" (Gen 1:27)⁷ perhaps because this idea would be incompatible with the Koran's "fundamental conception of God's absolute and incompatible ineffability".⁸

Man as God's Servant

A further key concept of Islamic anthropology is that of the servant (*'abd*). Where Allah is the object of the verbal form of this root, according to Johan Bouman, it implies "veneration and worship and humble and submissive obedience."⁹ Sura 51:56 affirms "I have created the Jinns and human beings exclusively to serve me." The former general director of the Islamic Research Institute in Islamabad, Sher Muham-

⁷ There is however a controversial tradition according to which Allah did create Adam in his image. The prevalent idea may be that Allah had a specific idea of Adam and then created him according to this pattern, cf. Hans Zirker's comment following Rotraud Wielandt's paper "Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung", *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, pp. 97-142 here p. 110.

⁸ Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammed* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989²), p. 13.

⁹ Op. cit. p. 198f.

mad Zaman, sees this Koranic concept of servanthood (*'ubudīya*) as the “essence of man’s superiority”.¹⁰ According to Saban Ali Düzgün of the Theological Faculty of Ankara University the ritual duties such as prayer, fasting, alms and pilgrimage are simply the external indicators of this servanthood.¹¹ In Islam’s view the fact that mankind is exclusively destined to Allah’s service categorically rules out associating other deities with the one and only God or submitting to any other sovereigns or laws which stand in contradiction to the commands and prohibitions of their divine Master, as the Koran regards this as constituting the greatest sin of polygamy (*shirk*), cf. Sura 4:48.

Contemporary Muslim thinkers such as Mouhanad Khorchide, who lectures on religions education at Münster, are concerned to show that the Islamic concept of servanthood should not be equated with slavery.¹² Scholars

¹⁰ Sher Muhammad Zaman, “The Place of man in the universe in the world-view of Islam”, in *Islamic Studies* (Islamic Research Institute Islamabad), vol. 25, No. 3 (1986), pp. 325-331, here p. 327.

¹¹ Saban Ali Düzgün “Mensch als Diener Gottes (isl.)”, *A Dictionary for Dialogue. Fundamental Christian & Islamic Concepts*, (ed.) Richard Heinzmann (Freiburg: Herder, 2013), p. 468. They serve, affirms Zaman, op. cit. p. 328, as “continuous reminders [...] that man is His servant and should therefore guide his life every moment in a manner that conforms to His will.”

¹² Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundlagen einer modernen Religion* (Freiburg: Herder, 2012), pp. 73-76. Cf. also Amina Boumaaiz, Bernd Feichinger and Jörg Imran Schröter, “Bin ich nicht Euer Herr?” (Sure 7,172). Aspekte zum Menschenbild im Islam”, *Wer ist der Mensch? Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren*, (ed.) Katja Boehme

and activists in the various currents of Islam continue hotly to debate how much liberty God permits human beings in the interpretation of divine prescriptions and in their daily exercise of his service on earth and their secular tasks.¹³

The Original Contract and Religion

Islamic theology derives the concept of original human nature as a humble servant from a purported original contract, which according to Sura 7:172¹⁴ God made with all mankind before he had finished creating Adam. The implication for Islam of mankind’s confession of Allah as their sole Lord is that everyone is “originally a Muslim”.¹⁵ Engin Erdem says this means

(Berlin: Frank & Timme, 2013), pp. 101-143, here pp. 114ff.

¹³ Note in this context the fundamental debate about the relationship between divine sovereignty and predestination (also of faith and unbelief) on the one hand and human responsibility and freedom on the other. Cf. Boumaaiz et al. op. cit. pp. 116f. On the influence of the socio-political context on the various emphases, cf. Wielandt, “Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung”, p. 104. On the Christian relationship between divine sovereignty and human freedom and responsibility see the comparison of relevant Old and New Testament texts in Gnlika, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt* (Freiburg: Herder, 2010²), pp.140-142.

¹⁴ When the Lord took Adams’s descendants from the loins (literally back) of Adam’s children and caused them to procreate, (he said) “Am I not your Lord?” They replied: “Yes, we are witnesses.” (He did this) so that you could not say on the resurrection day “We had no idea about it.”

¹⁵ Boumaaiz et al. op. cit. p. 106.

that human beings “are by nature destined for faith and obedience to God.”¹⁶

It is no coincidence that immediately afterwards he refers to Abraham as a kind of prototype servant of God. Muslim theologians view the Koran as the final and only unadulterated divine revelation and Islam as the original and ultimate religion, implying that every human being is born as a potential Muslim but subsequently led astray by Christian, Jewish or – even worse! – heathen upbringing from their natural destiny as creatures to serve Allah alone.¹⁷

While it is true that the New Testament and particularly Jesus’ parables apply the image of a servant to Christian believers and the apostle Paul opens his letters with the self-designation “God’s servant” (Titus 1:1) or (with Timothy) “servants of Jesus Christ” (Phil 1:1), it is also true that the New Testament refers to God as Father and to believers as his children (e.g. Rom 8:14-21; John 1:12, 15:12-15). Jesus’ teaching in the Sermon on the Mount that his disciples should pray to their Father in heaven stands in marked contrast to the Koran’s affirmation in Sura 19:93: “No one in heaven or earth will not (in that day) come to the Merciful One as a servant.”

The Good Deposit

Another key passage in the Islamic view of mankind which causes problems of interpretation similar to those

¹⁶ Engin Erdem, “Mensch (isl.)” in R. Heinzmann, *Lexikon des Dialogs*, op. cit., p. 467, referring also to Sura 30:30.

¹⁷ Cf. in greater detail Tilman Nagel, *Der Koran. Einführungen – Texte – Erläuterungen* (München: Beck, 2001), p. 252f.

connected with the concept of *khalifa* is the term *amana* in Sura 33:72, which Khoury renders “the Good Deposit”. Allah is supposed to have offered this originally to the heavens, the earth and the hills, but after they fearfully declined humanity finally assumed the associated responsibility. As Khoury notes in his commentary, Muslim exegetes disagree whether this deposit refers to the burden of moral responsibility implied in the reception of God’s commandments or “the gift of life” with all its difficulties.¹⁸ The reference to human injustice and folly and the announcement of divine judgment on hypocrites and polytheists in verse 73 suggest man’s bold step indicates mankind had presumptuously overestimated themselves, which raises the question of the origin of human injustice.

Human beings as liable to Satan’s seduction

In contrast to the biblical view, temptation according to Islam comes primarily externally through the deceitful and beguiling whisperings of the Devil and his human instruments or evil spirits. According to Sura 2:31 Allah taught human beings the names of everything, which promoted them in a sense above the angels. As Allah

¹⁸ *Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007 p. 403. According to Wielandt, “Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung”, p. 102, in the 20th century, especially in connection with the work of the Indian philosopher Muhammad Iqbal, the interpretation of *amana* as “freedom of moral decision” has gained in influence. Nagel, *Der Koran*, p. 242, considers *amana* to be the constituent concept in the Koran’s view of humanity.

summoned the latter to bow before Adam, only Iblis (or Satan) refused, consequently being described in verse 34 as proud and reckoned with the infidels. In Sura 38:77-83 Allah curses Satan, but the latter successfully requests a deferment until the Resurrection Day and swears by God's omnipotence to seduce all mankind except Allah's (true) servants, and to this end – according to Sura 7:16f – to beleaguer people “before and behind, to the right and the left”. The Koran makes clear that Allah expressly permits Satan to make “deceitful promises” (Sura 17:64). Faced with these threats Muslims are to seek refuge with Allah in prayer. (cf. Suras 113 and 114).

Human Infirmary

Despite their natural inclination to the service of Allah, human beings are characterized by many infirmities, which in the eyes of the Koran render them prone to evil and susceptible to the Devil's blandishments. Sura 4:28 insists “mankind is by nature weak” and in need of divine alleviation. Human beings lack determination (Sura 20:115) and alternate between feeling good when times are favourable and depths of despair when faced with adversity (Sura 30:36). They are forgetful of God's benefits¹⁹ and once Allah has helped them, they soon turn from him and become guilty of polytheism (Sura 16:53f). Moreover they are pusillanimous (Sura 70:19f) and impatient (Sura 10:11). Sura 33:72 emphasizes human wantonness and folly, Sura 36:77 hu-

man contentiousness. Sura 12:53 goes so far as speak of “the (human) soul with its imperious longing for evil” (*an-nafs al-ammarah*). There are various additional passages which almost resignedly register how unbelieving and disobedient people are (cf. inter alia Suras 11:17 and 17:89).

The Expectation of Judgment

Against this background, life with its good and bad times can be seen as a kind of divine probation of mankind, enabling Allah to see “which of you behaves best” (Sura 67:2, cf. also 7:168; 29:2). The warning of a settling of accounts at the coming judgment of God early became a key element in the message of Islam, as witness the rhetorical question in Sura 23:115: “Do you imagine we created you as a pastime and would not summon you to us?”

This summons is a key topic of the Koran and recurs frequently. Human beings will as God's creatures have to answer for the way they have lived and give account for example of their love for material goods, of their injustice and indifference towards the needs of their suffering fellow men.

Sura 10:61 describes how even the minutest of a person's actions are recorded in writing. On the one hand “painful punishment” awaits “those who claim the Koran's message is false”, on the other “those who believe and do the right may expect a reward, not as a grant (but as their due right)” Sura 84:22-25. In contrast to the Bible, the Koran credits human beings as being capable of standing the test of judgment through faith and good works. This is due to the very different assessment of human capacity for vir-

¹⁹ On this kind of forgetfulness as a fundamental human characteristic cf. Arnaldez, “*Insān*”, p. 1237.

tue and the consequences of the so-called Fall of Man.

The Fall of Man in Islam

The Koran also relates a Fall (cf. inter alia Sura 7:19-25) with the subsequent banishment from Paradise, but the consequences of this primeval human disobedience are much less dramatic than in the biblical narrative in Gen 3, as the wording of Sura 95 makes clear. Verse 4 relates first how man was created “in top form”, the following verse describes how in the Fall “we let him (?) fall very low”, but verse 6 states a decisive exemption: “except those who believe and do the right.”²⁰

This accords with the fact that, subsequent to Adam’s regret for his temporary deviation (Sura 7:23), God immediately renews his favour and is ready to forgive (Sura 20:122). Although banished from Paradise people who follow the later legislation, according to the Koran, need “have no fear (of judgment)” (Sura 2:38). This, according to Comparative Religions scholar Johan Bouman, excludes any possibility of the “development of a doctrine of Original Sin”.²¹ On this view sin, whether that of Adam and Eve or of their descendants, has always no more than “episodic character.”²²

²⁰ It is precisely at this point that the New Testament scholar Joachim Gnlika in *Bibel und Koran*, p. 137, sees a decisive difference between the Christian and Islamic view of man.

²¹ Johan Bouman *God and Man in the Koran*, p. 15.

²² Wielandt “Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung”, p. 105.

The Christian View of the Fall

Here lies one of the most fundamental differences between the Christian and Islamic view of man. The Christian view is much more pessimistic. The New Testament describes the consequences of Adam’s sin for the rest of humanity. As a result of the primal man’s fall death entered the world.²³ On the Christian view moral evil in the form of evil intentions, murder, adultery, fornication, theft, false witness, or slander does not come from outside but, in Jesus’ words in Mt 15:19, proceeds from the human heart. People do not do the good they intend but the wrong they do not intend (Rom 7:19). The (Old Testament) law can do no more than show people they are lost and in need of redemption. On the New Testament view people do not sin due to weakness but because they are sinners, in Paul’s words slaves of sin (Rom 7).

Natural Religion or New Creation?

The Koran presupposes a unified prophetic revelation which appeals (again and again) to mankind as they are to reflect on their natural religion and to revert to it (again) by receiving the Koran’s correction and orientation.²⁴

²³ Gnlika, *Bibel und Koran*, p. 137, sees this confirmed by the apostle Paul in Romans 5:12: “Therefore, just as sin came into the world through one man, and death came through sin, and so death spread to all because all have sinned.”

²⁴ The request for right orientation in Sura 1:6f, repeated 17 times in the daily prayer ritual, is therefore traditionally understood as a deliberate demarcation from the Jews (“those who are objects of your wrath”)

By contrast the Gospel can best be understood as the good news of a new creation and climax of salvation history fulfilled in Jesus Christ. God assumed human nature in Jesus Christ and gave himself as a vicarious offering for mankind, so laying the foundation for divine-human reconciliation (2 Cor 5:19ff.). By contrast the Koran rejects categorically any such idea of a substitutionary sacrifice or original sin. Suras 39:7 and 6:164 affirm “no one will bear another’s burden”.²⁵

Jesus’ reputation in the New Testament Gospel narratives as “friend of publicans and sinners” demonstrates the more pessimistic, or from a Christian perspective more realistic view of humanity. “Everywhere flaws, faults and failures seem to be the particular human characteristics,” notes Hans Meier. “It’s no coincidence that figures such as Lazarus, the social outcast, Mary Magdalene, the fallen woman rejected by the Pharisees, or the de-

and from Christians (“those who go astray”). Hans Zirker, “Verantwortung und Schuld”, *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*, 7/8 (2000), pp. 96-114, here p. 103, says the Muslim view of revelation entails the continual repetition “of the same and therefore obvious topic: the right way of life for humanity in recognition of the one God.”

²⁵ While he emphasizes the Koran does not see evil in the world as a “structurally predetermined” or an “anthropological determinant”, Hans Zirker “Verantwortung und Schuld”, pp. 106-110, nevertheless regards passages such as Sura 10:19 (“Human beings were (originally) one single community, but became disunited”) and the Koranic pronouncements of doom over whole generations and cities as transcending a purely “individual perspective”. The Koran sees in Adam “the basis for humanity’s disastrous condition” and sin attributed “not exclusively to individual human beings.”

spised tax collector are to be found at the heart of the New Testament narratives”.²⁶ Jesus mission was to seek and to save what was lost (Lk 19:10), and several parables, especially that of the Prodigal son, underline this point (cf. Lk 15).

Recovery of the lost results in the regeneration or re-creation of new birth, which is why in his letter to the Christians in Rome the apostle Paul contrasts Adam with Christ and concludes in Second Corinthians: “If anyone is in Christ, there is a new creation: everything old has passed away; see, everything has become new!” (2 Cor 5:17). There is an indissoluble link in Christian faith between the image of God, the Fall and the Incarnation. As “the image of the invisible God” (Col 1:15) Jesus appears as the perfect human being. “He makes it possible for human beings to regain their ancient dignity, and that in a yet more perfect form”.²⁷ (On the role of the Holy Spirit in this process, cf. 2 Cor 3:18). In contrast, a re-fashioning of human beings is not a key concern in Islam, according to Rotraud Wielandt. If human beings are intrinsically capable of doing good, “there is no need for this vast enterprise of salvation history articu-

²⁶ Hans Meier, “Gibt es ein christliches Menschenbild?”, download under http://www.hhmaier.de/download_pdfs/Gibt_es_ein_christliches_Menschenbild.pdf (03.06.2014), p. 3.

²⁷ Gnika *Bible and Koran*, p. 139. On the uniqueness of this Christian conviction in comparison with the three monotheistic world religions, cf. Bertram Schmitz “Was ist der Mensch? Eine religionswissenschaftliche Gegenüberstellung des Menschenbildes in den Weltreligionen”, “*Wer ist der Mensch?*”, (ed.) Katja Böhme, pp. 185-214, here p. 206f.

lated in the Christian doctrine of redemption”.²⁸ Joachim Gnlika rightly concludes in his comparison of the Bible and the Koran: “Islam knows no redemption.”²⁹

The Far-reaching Consequences for Ethics

The differing perspective on human beings is not without ethical implications, especially for the question of the motives and the ability to do good. This comes out clearly in Sura 3:31: “Tell them: if you love God, then follow me, then God will love you and forgive your sin! God is merciful and ready to forgive.”³⁰ Human performance is here clearly a prerequisite for God’s love. One loves God and follows his prophet in order to, as a *quid pro quo*, be loved by God and receive forgiveness of sins. The saying is attributed to Muhammad: “Treat those mercifully so that the Lord in heaven takes mercy on you”.³¹ While the principle of sowing and reaping is not unknown to the New Testament (cf. Gal 5:7b, Lk 6:37ff.), good deeds are not a precondition of God’s love and compassion (Rom 5:8) but rather the human response to forgiveness and acceptance with God which one has already experienced. Thus Paul can write: “Be kind to one another, tender-hearted, forgiving one another, as God

in Christ has forgiven you” (Eph 4:32). This is brought out even more clearly in 1 John 4:10: “In this is love, not that we loved God but that he loved us and sent his Son to be the atoning sacrifice for our sins”. As the Protestant theologian Heiko Krimmer puts it, Islam has an “in order to” ethic in contrast to Christianity’s “because” ethic.³²

Human Dignity and Human Rights

Space forbids more than a sketch of the social and political implications. The Koran bases its claim of the superiority of the Muslim community on moral grounds. Sura 3:110 asserts the Islamic Umma is “the best community which has arisen among mankind” because it “commands what is right, prohibits what is reprehensible and believes in God.” Those who acknowledge the fundamental moral order of Islam – individual differences of interpretation notwithstanding – are consequently superior to all those who are indifferent to it, criticize it or reject it.

At this point one encounters a key problem in the current human rights debate. In both classical Islam and Islamist ideology there is a clear tendency to regard fulfilment of duty as a precondition of human dignity. On this view human dignity is not fundamentally inviolable but must be earned by a believing and upright life in the service of Allah.³³ Article 1 of the *Cairo Dec-*

²⁸ Rotraud Wielandt, “Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung”, pp. 131, 136 and the ensuing discussion.

²⁹ Gnlika, *Bibel und Koran*, p. 138.

³⁰ Cf. Sura 2:152: “Remember me and I will remember you”, and Sura 2:40: “Fulfil your obligations to me and I will fulfil mine toward you.”

³¹ Zaman, “Place of man in the universe”, here p. 329.

³² Heiko Krimmer *Römerbrief*, Vol. 10 of *Edition C Bible Commentary*, (ed.) Gerhard Meier (Holzgerlingen: Hänssler, 2002²), p. 303.

³³ By contrast Mualla Selcuk, “Menschenwürde (isl.)”, *Lexikon des Dialogs*, p. 473, sees human dignity as the inviolable and

laration of Human Rights, drawn up in 1990 by 45 Foreign Ministers of the Organization of Islamic Conference (OIC) – since 2011 renamed Organization of Islamic Cooperation – affirms all human beings to be “equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the grounds of race, color, language, sex, religious belief, political affiliation, social status or other considerations”, yet goes on to state that the “[T]rue faith is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human perfection”³⁴, a restricted understanding of human dignity with far-reaching consequences. Human rights to life and bodily integrity, freedom of opinion and religion are subject to the proviso of the Sharia, excluding on principle equality of the sexes or between Muslims and non-Muslims.

The root of the problem just alluded to is that the distinction between the spiritual and secular spheres hinted at in Jesus’ statements “My kingdom is not of this world” (John 18:36) or “Give to the emperor the things that are the emperor’s, and to God the things that are God’s” (Matt 22:21) is foreign to Islam and moreover rejected by both radical and moderate Islamists. This is not unrelated to the view of humanity sketched above. On the presupposition that the beliefs of Islam correspond to created human nature, that mankind’s primary need is for information and

orientation, and that comprehensive adoption of and obedience to Sharia norms would guarantee peace and justice on earth, Muslim scholars and activists consider it legitimate and even necessary that the state should ensure the Sharia be fully implemented and resist, if need be by force or violence, all those whose norms, values, words and deeds deviate from it.

inalienable “fundamental core of human beings”, something God-given rather than acquired.

³⁴ *The Cairo Declaration of Human Rights in Islam*, download under <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (30.06.2014).

Salafitischer Text aus dem Internet

Deutsche Übersetzung von Auszügen aus einem Artikel, der sich an Nicht-Muslime richtet und auf einer englischsprachigen salafitischen Seite veröffentlicht worden ist:

Wie sehen Muslime die Natur des Menschen, das Ziel des Lebens und das Jenseits?

Gott lehrt die Menschen im Heiligen Koran, dass sie geschaffen wurden, um ihn anzubeten, und dass das Gottesbewusstsein die Grundlage aller wahren Anbetung ist. [...] Der Islam macht klar, dass alle menschlichen Handlungen Anbetung darstellen, wenn sie für Gott allein und in Übereinstimmung mit Seinem göttlichen Willen getan werden. Anbetung ist im Islam daher nicht auf religiöse Rituale beschränkt. Die Lehren des Islam wirken als Barmherzigkeit und Heilung für die menschliche Seele und Eigenschaften wie Demut, Ernsthaftigkeit, Geduld und Wohltätigkeit werden eindringlich gefördert. Darüber hinaus verdammt der Islam Stolz und Selbstgerechtigkeit, da der allmächtige Gott der einzige Richter menschlicher Rechtschaffenheit ist.

Auch die islamische Sicht der menschlichen Natur ist realistisch und ausgewogen. Demnach sind Menschen nicht von Natur aus sündig, sondern gleichermaßen zum Guten wie zum Bösen fähig. Der Islam lehrt, dass Glauben und Tun Hand in Hand gehen. Gott hat den Menschen einen freien Willen gegeben und das Maß des Glaubens entspricht den (guten) Werken und

Taten. Trotzdem sind Menschen auch schwach erschaffen und fallen regelmäßig in Sünde. Das ist die Natur des Menschen, wie sie von Gott in Seiner Weisheit geschaffen worden ist. Sie ist nicht von Natur aus „verdorben“ oder der Wiederherstellung bedürftig. Das ist darin begründet, dass der Weg der Buße Menschen immer offen steht und der allmächtige Gott den reuigen Sünder mehr liebt als den, der überhaupt nicht sündigt.

Die wahre Balance eines islamischen Lebens wird durch eine gesunde Gottesfurcht auf der einen und einem ernststen Glauben an Seine unendliche Barmherzigkeit auf der anderen Seite hergestellt. Ein Leben ohne Gottesfurcht führt zur Sünde und zum Ungehorsam, während der Glaube, dass wir so viel gesündigt haben, dass Gott uns möglicherweise nicht vergeben kann, nur in die Verzweiflung führt. In diesem Lichte lehrt der Islam, dass nur die Irregeleiteten an der Barmherzigkeit ihres Herrn verzweifeln. [...] Der Islam lehrt, dass das Leben eine Prüfung ist und dass alle Menschen vor Gott verantwortlich sind. Ein ernsthafter Glaube an das Leben im Jenseits ist der Schlüssel für ein ausgewogenes Leben und eine ausgewogene Moral im Diesseits. Andernfalls wird das Leben als ein Selbstzweck betrachtet, der Menschen dazu verleitet, selbststüchtiger, materialistischer und unmoralischer zu werden.

Quelle: [http://www.salafipublications.com/sps/-sp.cfm?subsecID=NMM01&articleID=NMM010003&pfriend=\(01.07.2014\)](http://www.salafipublications.com/sps/-sp.cfm?subsecID=NMM01&articleID=NMM010003&pfriend=(01.07.2014))

Salafi Text from the Internet

Excerpt from a Salafi text aimed at Non-Muslims:

“How Do Muslims View the Nature of Man, the Purpose of Life and the Life Hereafter?”

In the Holy Qur’aan, God teaches human beings that they were created in order to worship Him, and that the basis of all true worship is God-consciousness. [...] Islaam makes it clear that all human acts are acts of worship if they are done for God alone and in accordance to His Divine Law. As such, worship in Islaam is not limited to religious rituals. The teachings of Islaam act as a mercy and a healing for the human soul, and such qualities as humility, sincerity, patience and charity are strongly encouraged. Additionally, Islaam condemns pride and self-righteousness, since Almighty God is the only judge of human righteousness.

The Islaamic view of the nature of man is also realistic and well-balanced. Human beings are not believed to be inherently sinful, but are seen as equally capable of both good and evil. Islaam also teaches that faith and action go hand-in-hand. God has given people free-will, and the measure of one’s faith is one’s deeds and actions. However, human beings have also been created weak and regularly fall into sin. This is the nature of the human being as created by God in His Wisdom, and it is not inherently “corrupt” or in need of repair. This is because the avenue of

repentance of always open to all human beings, and Almighty God loves the repentant sinner more than one who does not sin at all.

The true balance of an Islaamic life is established by having a healthy fear of God as well as a sincere belief in His infinite Mercy. A life without fear of God leads to sin and disobedience, while believing that we have sinned so much that God will not possibly forgive us only leads to despair. [...] Suffice it to say that Islaam teaches that life is a test, and that all human beings will be accountable before God. A sincere belief in the life hereafter is key to leading a well-balanced life and moral. Otherwise, life is viewed as an end in itself, which causes human beings to become more selfish, materialistic and immoral.

Source: [http://www.salafipublications.com/sps/-sp.cfm?subsecID=NMM01&articleID=NMM010003&pfriend=\(01.07.2014\)](http://www.salafipublications.com/sps/-sp.cfm?subsecID=NMM01&articleID=NMM010003&pfriend=(01.07.2014))

Rezension / Book Review

Mouhanad Khorchide. Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik. Herder: Freiburg, 2013, geb., 232 S., 18,99 €

Nachdem Mouhanad Khorchide, Münsteraner Professor für Islamische Religionspädagogik, bereits 2012 in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ eine Neuausrichtung der islamischen Theologie auf die Liebe Gottes zu den Menschen und eine gegenwartsbezogene Koranexegese angemahnt hatte, legt er nun ein zweites Buch vor, das sich mit dem traditionell-konservativen Verständnis des Schariarechts auseinandersetzt. Für beide Publikationen wurde er in den vergangenen Monaten seitens islamischer konservativ-politischer Kreise, vor allem aber seitens einiger Funktionäre islamischer Dachverbände in Deutschland, heftig kritisiert.

Das war auch deshalb der Fall, weil die Frage, ob es für Muslime ein verbindliches Verständnis des Schariarechts geben muss, keineswegs eine theoretische Diskussion im Elfenbeinturm darstellt. Schon durch die Funktion Muhammads als Verkünder des Islam und als Gesetzgeber für die erste muslimische Gemeinde ist die Verzahnung zwischen Recht und Theologie im Islam denkbar eng. Als Muhammad im Jahr 632 n. Chr. starb, hinterließ er allerdings weder ein kodifiziertes noch überhaupt ein schriftlich fixiertes islamisches Recht und auch der Koran lag

damals nicht in Schriftform vor. „Die Scharia“ hat also zu Muhammads Lebzeiten nicht existiert. Sie benötigte rund weitere 300 Jahre, bis sie einen Korpus zahlreicher Einzelvorschriften bildete, den wir heute als „Schariarecht“ bezeichnen. An diesem Punkt setzt Khorchides Kritik an: Für ihn ist es unzulässig, diese Rechtsauslegungen durch Gelehrte nach Muhammad als ebenso unhinterfragbar zu betrachten wie den Koran selbst.

Nach Muhammads Tod begann erst der eigentliche Prozess der Rechtsbildung; zunächst wurden im 8. Jahrhundert Überlieferungstexte mündlich, im Laufe des 9. Jahrhunderts auch schriftlich zusammengetragen, die die wenigen im Koran geregelten Rechtsfragen ergänzten. Gelehrte leiteten u. a. durch Analogieschluß aus Koran und Überlieferung weitere Einzelregelungen ab. Auf diesem Dreiklang von Koran, Überlieferung und Gelehrtenauslegung beruht bis heute das schariageprägte Familienrecht in allen arabischen Staaten, während das Strafrecht in den meisten Ländern gar nicht (z. B. Ägypten, Tunesien, Marokko) oder nur eingeschränkt gilt (Emirate, Jemen); einige Staaten wenden es jedoch vollständig an (Saudi-Arabien, Iran). Aber auch dort, wo das schariabasierte Strafrecht nicht geltendes Recht ist, prägen seit dem 10. Jahrhundert Rechtskategorien von „erlaubt“ (arab. halal) bis „verboten“ (arab. haram), „verwerflich“ oder „missbilligt“ das Rechts- und Moralempfinden vieler Menschen vor Ort. Eine grundlegende Revision des Schariarechts

riarechts hat in der Geschichte niemals stattgefunden und würde an allen großen Gelehrtenstätten der islamischen Welt heute als absolut unvorstellbar betrachtet.

Kein Wunder also, dass eine Veröffentlichung mit einer alternativen Auffassung zur Scharia kein Randthema ist, sondern ins Herz der islamischen Theologie und Gesellschaft zielt. Aufgrund der engen Verzahnung von Recht und Religion geht es weniger um einen Gelehrtenstreit, sondern um unmittelbare Auswirkungen auf Glauben und Handeln des Einzelnen, aber auch um Macht und Einfluss derjenigen, die sich heute zu Weisungsbefugten über die islamische Gemeinschaft aufwerfen.

Khorchide entwickelt in seinem sehr allgemein verständlich geschriebenen Buch eine alternative Sichtweise der Scharia und die Frage nach ihrer Berechtigung, das alltägliche Leben von Muslimen im 21. Jahrhundert gemäß dieser historischen Vorgaben zu regulieren. Nach Khorchides Auffassung liegt die Bedeutung der Scharia keineswegs in der möglichst genauen Befolgung einzelner juristischer Vorschriften und dem Kreisen um die Frage, was im Detail verboten und was erlaubt ist (wie etwa Gelantine in Gummibärchen). Im Zentrum des Glaubens soll für ihn vielmehr die Verbindung des Menschen zu Gott stehen. Ebenso kritisiert er die – seiner Meinung nach weitverbreitete – Bevormundung des Gläubigen durch (teilweise selbsternannte) Autoritäten und dessen dadurch behinderte Entwicklung zu Mündigkeit und einer personalen Gottesbeziehung. Ausgehend von seiner

Grundüberzeugung „Gott ist die Barmherzigkeit“ (29) verwirft Khorchide, dass das Zentrum der Religion die Befolgung von Einzelvorschriften sein dürfe. Vielmehr fordert er die Gläubigen zur Mündigkeit auf, sowie dazu, ihre Freiheit in Anspruch zu nehmen, zu der sie Gott erschaffen habe, denn erst „die Kombination von guter Absicht und kritischer Vernunft macht es möglich, dem Koran gerecht zu werden“ (33).

Scharia ist für ihn also durchaus „der Weg zu Gott“, aber dieser kann nur „der Weg des Herzens“ sein, nicht des Gesetzes (21). Khorchide betrachtet Gott als „liebenden Wegbegleiter“, als „liebenden und besorgten Gott“ und „Freund des Menschen“ (60/61). Diesen Gott erfährt der Mensch über seine beständige Selbstreflexion, Selbstkritik, Vervollkommnung, ein Streben nach Herzensreinheit und vor allem durch Demut, während Selbstsucht, Habsucht, Überheblichkeit, Selbstgerechtigkeit, Machtmissbrauch und Korruption für Khorchide den Glauben geradezu konterkarieren.

Khorchides Buch „Scharia – der missverstandene Gott“ ist eine sehr grundsätzliche Anfrage an die in der traditionellen Theologie weithin unbestrittenen Grundlagen eines historisch gewachsenen Schariarechts. Khorchide möchte zwar nicht die „islamischen Gebote und Verbote über Bord werfen“ (75), aber sie doch weiterentwickeln und neu bewerten. Dabei sind ihm viele kompetente, offene und friedensgesinnte Gesprächspartner zu wünschen.

(Christine Schirmacher)

Mouhanad Khorchide. Sharia – the Misunderstood God, The Way to Modern Islamic Ethics [in German only]. Herder: Freiburg, 2013, bound, 232 pp., 18.99 €

In his book *Islam ist Barmherzigkeit*, Mouhanad Khorchide, professor of Islamic religious education at the University of Münster, already in 2012 urged a re-orientation of Islamic theology based on the love of God for human beings and on a modern exegesis of the Koran. He now presents a second book, which deals with the traditional-conservative understanding of Sharia law. In the past months, he has been vehemently criticized for both publications by conservative political Islamic groups, but above all by several functionaries of Islamic umbrella organizations in Germany.

This was the case, also, because the question of whether there must be a binding understanding of Sharia law for Muslims is in no way a theoretical discussion conducted in an ivory tower. The interlocking relationship of law and theology in Islam is as close as it can be, alone through the fact of Muhammad's function as the proclaimer of Islam and as a law-giver for the first Muslim congregation. When Muhammad died in 632 AD, though, he left behind neither a codified Islamic law nor one that was at all fixed in writing, and the Koran, too, did not at that time exist in written form. "The Sharia", thus, did not exist during Muhammad's lifetime. It required about another 300 years before it formed a body of numerous individual texts that, today, we call "Sharia law". It is this aspect that is the starting point for Khorchide's critique: For him, it is inadmissible to

consider these exegeses of law by scholars after Muhammad to be above all question, just as is the Koran text.

The real process of forming the law began only after Muhammad's death: Traditional texts that complemented the few legal questions regulated in the Koran were gathered together, at first in oral form in the eighth century. In the course of the ninth century, they were assembled also in written form. Scholars deduced further individual regulations by analogy, for example, from the Koran and tradition. The Sharia-influenced family law in all the Arab states to the present rests upon this triad of Koran, tradition, and scholarly exegesis, while the Sharia-based criminal law is not valid at all in most countries (Egypt, Tunisia, and Morocco, for example) or only in a limited sense (Emirates, Yemen). Some states, however, apply it completely (Saudi Arabia, Iran). But, even where Sharia-based criminal law does not have validity, legal categories such as "allowed" (Arabic *halal*), "forbidden" (Arabic *haram*), "abominable", or "disapproved" have had an influence since the tenth century upon the legal and moral sensibilities of many people on the local level. A fundamental revision of Sharia law has never taken place, and would be considered as absolutely unimaginable in all the major scholarly institutions in the Islamic world.

It is, thus, no wonder that a publication with an alternative opinion on Sharia deals not at all with a marginal theme, but rather takes aim at the heart of Islamic theology and society. Seen from the perspective of the close interlocking relationship between law and religion, it is less a matter of a dispute among scholars than it is a matter of the

direct influence upon the faith and action of the individual. But, it also has to do with the power and influence of those who today appoint themselves as authorities empowered to give direction to the Islamic community.

In his very easy to read book, Khorchide develops an alternative view of Sharia and deals with the question of the justification for its regulation of Muslims' daily life in the twenty-first century in accord with these historical standards. In Khorchide's opinion, the significance of Sharia in no way lies in the most exact observance possible of individual legal regulations nor in the never-ending questioning of what in detail is forbidden and what is allowed (such as gelatin in gummy bears). For him, what stands at the center of faith is much more the human being's connection with God. On the same basis, he criticizes the – in his opinion widespread – paternalism directed against the believers by (in part, self-appointed) authorities, and the believers' thereby stunted development toward their own coming of age and a personal relationship to God. On the basis of his fundamental conviction that "God is compassion" (29), Khorchide rejects the idea that the center of religion should be the observance of individual regulations. Rather, he calls the faithful to maturity, and summons them to lay claim to the freedom to which God has created them. For, only "the combination of a good intention and a critical reason makes it possible to do justice to the Koran" (33).

Sharia, for Khorchide, is absolutely "the way to God". But, this way can be only "the way of the heart", and not of the law (21). Khorchide sees God as a "loving companion along the way", as a "loving and concerned God", and a

"friend of the human being" (60-61). The human being experiences this God through his or her constant self-reflection, self-criticism, improvement, an effort to achieve purity of heart, and above all through humility. On the other hand, selfishness, greed, arrogance, self-righteousness, abuse of power, and corruption do nothing other than thwart the faith for Khorchide.

Khorchide's book *Scharia – der missverstandene Gott* is a very fundamental questioning of the foundations of a Sharia law developed throughout history and that continues to be undisputed in traditional theology. Khorchide, to be sure, does not wish to "throw Islamic commands and prohibitions overboard" (75), but rather to develop them further and to re-evaluate them. In this, one wishes he may find many competent, open, and peace-minded partners in conversation.

(Christine Schirmacher)