

Felix Körner, Serdar Kurnaz,
Angelika Neuwirth

Heilige Grenzen?

Ausgeschlossen –
aufgenommen

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014496

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39289-4

Inhalt

Vorwort	9
Felix Körner Einführung. Grenzen der Geographie, der Geschichte und der Religion	15
Kapitel 1 Ort	23
1.1 Angelika Neuwirth Ein Ort wie kein anderer Ort Jerusalem im Fokus der koranischen Verkündigung	24
1.1.1 Geschichtsbetrachtung nur in lokalem oder in weiterem Kontext?	27
1.1.2 Wie mit der Leere des Ortes umgehen? . . .	30
1.1.3 Die faktische Re-Urbanisierung des Tempelbergs	34
1.1.4 Was heißt für uns spätantik?	38
1.1.5 Ein »liturgisiertes« Jerusalem-Bild. Q 19:1–33 als Wiederhall eines soundscape: Erster und zweiter Jerusalem-Text	40
1.1.6 Die Herausforderung von 614. Nachdenken der frühen Gemeinde über die Heiligtums- geschichte Jerusalems: Dritter und vierter Jerusalem-Text	63
1.1.7 Die medinische Neuorientierung: der Verzicht auf Jerusalem	71
1.1.8 Das »Haus«, der Tempel im Frühislam – nie vergessener Referenzpunkt für die Verortung des Heiligen	75

Inhalt

1.1.9	<i>Mi ʿrāǧ</i> – der Aufstieg des Propheten	80
1.2	Felix Körner Geographische Grenz- ziehungen. Topik und Dialektik	82
1.2.1	Dialektik und Topik	82
1.2.2	Gott hat einen Ort. Wohnvorstellung? . . .	84
1.2.3	Er ist nicht hier. Spiritualisierung?	87
1.2.4	»Im Geist« – »von den Juden«. Johanneische Spannung?	93
1.2.5	Gnostisch oder abergläubisch	96
1.2.6	Der Ort Jesu	97
1.2.7	Aufbruch	100
1.2.8	Der neue Ort	101
1.2.9	Nachfragen. Klärungen	104
1.3	Serdar Kurnaz Wir-Konstitutionen (I)	
	Geopolitik heiliger Orte	116
1.3.1	Warum Nichtmuslime nicht nach Mekka dürfen – »Die reine Gemeinde«?	116
1.3.2	Reinheitsvorstellungen und Wir-Konstitutionen	124
1.3.3	Besondere Orte als Pilgerstätten	133
	Kapitel 2 Geschichte	137
2.1	Felix Körner Teufel. Dialektik und Mysterium . .	138
2.1.1	Versuchung	144
2.1.2	Dämonen	151
2.1.3	Mysterium	155
2.2	Serdar Kurnaz Wir-Konstitutionen (II)	
	Aufnahme und Ausschluss	157
2.2.1	Aufnahme	157

2.2.2	Ausschluss und Inklusion	164
2.2.3	Territorialität: Geographische Einteilung der Welt in <i>dār al-islām</i> und <i>dār al-ḥarb</i>	175
2.2.4	Auseinandersetzung	182
2.2.5	Ausschlussmechanismen und die Frage nach dem Seelenheil	189
Kapitel 3 Religionen		195
3.1	Felix Körner Grenzen der Lehre. Glaubensdialog an ›boundaries‹, ›limitations‹ und ›frontiers‹	196
3.1.1	Grenzen, die man achten muss: ›bounderies‹	197
3.1.2	Grenzen, die man sich eingestehen muss: limitations	206
3.1.3	Grenzen, die zu Neuem herausfordern: ›frontiers‹	211
3.1.4	Fazit. Fünffache ›Verständigung‹	217
3.2	Serdar Kurnaz Wir-Konstitutionen (III) Mission bzw. <i>Da ʿwa</i> als Außenbeziehung?	218
Die Autoren		223

Vorwort

Die theologischen Fragen, die der vorliegende Band zu beantworten versucht, stammen aus Jerusalem. Dort, auf dem Zion, bereitete Dekanin Johanna Erzberger mit ihrem Team das 47. Theologische Studienjahr vor. Sie wagte sich an ein heißes Eisen: »Landverheißung, Landgabe, Landnahme«. Seit Jahrzehnten sind im Heiligen Land, in Israel und Palästina, die Fragen nach der Heiligkeit des Landes, nach der Berechtigung von Besitzansprüchen, nach der Gültigkeit biblischer Zusagen für politische Entscheidungen heiß umstritten – und leider blutig umkämpft. Politik und Diplomatie scheinen keine Lösung zu finden. Umso angebrachter ist es, dieselben Fragen auch theologisch zu stellen.

Vorbereitet also war das 47. Jerusalemer Studienjahr mit einem treffenden Jahresthema. Doch dann kam Covid. Die Pandemie – und die israelischen Behörden – erlaubten es den Studierenden nicht, im Sommer 2020 aus ihren deutschsprachigen Heimatländern einzureisen. Aber kann es ein Jerusalemer Studienjahr ohne Ortsbezug geben? Außerhalb der heiligen Stadt? Ohne monastisch-rhythmische Nähe, wie sie die Benediktiner der Abtei Dormitio auf dem Zion seit Beginn der Studienjahre sicherstellen? Man fand eine vorübergehende Lösung in einer anderen heiligen Stadt: Die Benediktinerhochschule »Päpstliches Athenäum Sant’Anselmo« auf dem Aventin bot sich an. Ihr ist das Studienjahr ohnehin akademisch zugeordnet. Und die große benediktinische Gemeinschaft der Primatialabtei Sant’Anselmo – unter demselben Dach – bot bereitwillig Gastfreundschaft. Das Jerusalemer Studienjahr in Rom? Es sollte ja nur vorü-

bergehende Bleibe für die ersten Monate des Studienjahres sein.

Dekanin und Fürsprecher erreichten kurz vor Weihnachten den entscheidenden Durchbruch: Das israelische Innenministerium bewilligte Visen für die gesamte Gruppe! Am Nachmittag desselben Tages aber eine weitere Nachricht, und nun große Enttäuschung: Auf Beschluss der Knesset hatte Israel seine Landesgrenzen dichtgemacht. Der Flugverkehr wurde eingestellt. Erst im Frühjahr erschienen am Horizont neue Hoffnungsschimmer. Erste Grenzöffnungen zeichneten sich ab. Mit Sondergenehmigung gab es wieder Einreisen. Jedoch erteilte man die zunächst nur israelischen Staatsbürgern. Bis zum Ende des Studienjahres änderte sich dies nicht mehr: Man hatte die Visen, aber keine Einreiseerlaubnis. Rom blieb Studienjahresort 2020/21.

Manche katholische Studierende feierten den unvorhergesehenen Romaufenthalt als Heimspiel und erschlossen den Kommiliton*innen die unterschiedlichsten römischen Welten. Dass diesem Studienjahr sogar eine Papstaudienz gewährt wurde, war ebenfalls für manche ein gewisser Trost. Mitunter aber ließen die Teilnehmer*innen doch – verständlich, bei allem ökumenischen Interesse – durchklingen: Rom ist kein Ersatz für Jerusalem. Der Zauber des Aventin kann unsere Sehnsucht nach Jerusalem nicht stillen.

So erwies sich die Themenwahl auf unvorhergesehene Weise als treffend: Der Ortsbezug, den das Jahresthema vorgegeben hatte, blieb stets spürbar – schmerzlich. Auch weil viele Dozierende pandemiebedingt nicht einmal nach Rom kommen konnten und vom Bildschirm weg unterrichten mussten, war immer wieder zu erleben, was Lokalität, Distanz und Präsenz bedeuten.

Allerdings mussten unter solchen Bedingungen die diesmaligen »Muslimisch–christlichen Werkwochen« doch nicht ausfallen. Fünf Studentinnen der islamischen Theologie

konnten aus Deutschland nach Rom kommen, und ebenso wir beide. Drei weitere Dozierende wirkten mit uns zusammen, mussten sich aber übers Internet zuschalten: Ömer Özsoy, Zishan Ghaffar und Angelika Neuwirth. Letzterer ist es dankenswerterweise gelungen, eine ihrer Vorlesungen zu einem Buchkapitel auszuarbeiten. Ihr Beitrag macht denn auch im vorliegenden Band den Aufschlag.

Worum geht es? Wie unsere Vorlesungen in Rom gehen auch die hier folgenden Beiträge auf das Jahresthema mit seinen Land-Fragen ein. Theologisch verweist es ja auf den gesamten Fragenkomplex von Grenzen. Können sie heilig sein? Sind Grenzen gottgewollt, Gebiete göttlich begrenzt? Offenbar erklären Religionen ja Teile der Welt als ausgegrenzt: herausgeschnitten (*templum*), verboten (*haram*), saktioniert (*sanctissimum*). Das kann bedeuten, dass sie niemandem gehören und damit allen gleichermaßen offen stehen, dass sie menschlichem Zugriff entzogen sind, allein dem Heiligen geweiht, raumgreifend auf Erden, Zugang eröffnend und zum Auszug herausfordernd aus allem Gehabten. Aber kann Gott, doch unfassbar, an einem Ort wohnen? Wohnen wollen? Sich festlegen? Und man muss mitsehen: Wenn Teile der Welt als heilig gekennzeichnet sind, kann dies auch bedeuten, dass sie nur bestimmten Menschen gehören sollen, dass Mitmenschen ausgegrenzt werden.

Es zeigte sich bereits in solchen Vorüberlegungen, dass die Grenz-Fragen im Resonanzraum unserer gemeinsam bedachten Überlieferungen alle theologischen Grundprobleme zum Schwingen bringen: Wie umzugehen ist mit dem Heiligen, dem Fremden, »dem Anderen«.

Angelika Neuwirths Aufschlag spielt die Ortsfrage anhand der koranischen Jerusalem-Theologie durch. Was der Koran beizutragen hat, zeigt sich erst in ihrer historischen Mehrfachkontextualisierung: innerhalb der Ereignisse seiner Gegenwart, innerhalb seines religiösen, gerade liturgischen

Klangraums, aber auch in der Verortung der einzelnen koranischen Aussagen in der Reihenfolge des Verkündigungsgeschehens. Es stellt sich so heraus, dass der Koran gegenüber den anderen spätantiken Religionen keine eliminatorische Haltung einnimmt. Vielmehr weist er der um ihn entstehenden Gemeinde im Religionsstreit eine die anderen bewahrende Vermittlerrolle zu.

So ist der gesamte Themenkomplex von Gebiet, Wohnrecht, geistlichem und politischem Ortsbezug schon durch die Koranforschung aufgerufen. Die von Angelika Neuwirth gestellten Fragen einer Theologie des Ortes beantworten wir anschließend aus unseren Disziplinen – der christlichen und islamischen Theologie.

In einem zweiten Anlauf gehen wir nochmals von Beobachtungen der Koranforschung aus. Der Koran scheint nicht nur zu den anderen Religionen eine integrativ-versöhnende Haltung einzunehmen, sondern sogar gegenüber dem Widergeist: der Teufel als göttlich begrüßter Provokateur, als klärender Kläger. Dann aber stellt sich die Frage: Wo genau verläuft die Grenze zwischen dem Guten und dem Bösen? Und ebenso: zwischen Rein und Unrein, zwischen »Wir« und »Ihr«? Will man darauf theologisch eingehen, sind die großen Fragen einer Theologie der Geschichte zu stellen und ist nachzuzeichnen, wie sich durch Ritus, Religion und Tradition ein »Wir« konstituiert.

Ebenso ist darin aber die Frage nach dem Umgang mit dem anderen als religiös anderem, als Andersgläubigem aufgeworfen. Wenn wir Abgrenzungen zu bedenken haben, müssen wir theologisch auch auf das Verhältnis von Christ*innen und Muslim*innen zueinander eingehen. Wir tun es im dritten Kapitel. So klärt sich im Laufe unserer Überlegungen auch der Titel des vorliegenden Bandes: Grenzen können heilig sein, sogar heilsam; können allerdings auch menschenverachtend ausschließen. Grenzen kann man allerdings auch über-

winden. So ist dem scheinbar Störenden Aufnahme eingeräumt, ja Mitwirkung ermöglicht!

Angelika Neuwirth und wir beide tragen im Folgenden eine Reihe von Gedanken erstmalig vor. Wir freuen uns auf Auseinandersetzungen mit den Leserinnen und Lesern und hoffen auf fortgesetzte Gespräche miteinander: nächstes Jahr in Jerusalem!

Serdar Kurnaz und Felix Körner SJ

Felix Körner | Einführung Grenzen der Geographie, der Geschichte und der Religion

»Sei begrüßt, du Ort Gottes, der keinen Ort hat«, so besingt die Kirche Maria. So nämlich heißt es im Akathistos-Hymnus.¹

Ort des Ortlosen? Die Kirche besingt hier Gottes Heilswirken, indem sie Maria besingt, die Gottesmutter; aber kann Gott eine Mutter haben? Der christliche Glaube ist voller solcher Spannungsausdrücke. Er scheint eine paradoxe Lehre zu sein. Wir wollen uns damit nicht zufriedengeben. Einfach zu sagen, dass hier in fremdartiger Rede gesprochen wird, genügt nicht. Wenn es unlogisch ist, dann müssen wir Einspruch erheben; gleich, wer so spricht. Denn die Logik darf sich keiner Kultur unterwerfen; dennoch: Verschiedene Kulturen bieten verschiedene Muster, die Welt wahrzunehmen. Zwei solche unterschiedliche Wahrnehmungskulturen lassen sich gut vergleichen: die Weltsicht der Griechen und die Weltsicht Israels. Wenn man eine – natürlich zunächst arg grobe – Benennung vorausschicken will, dann lässt sich sagen: Wo sich Hellenisches und Hebräisches begegnen, steht Kosmos versus *’ólām*.

Wie haben die klassischen Griechen die Welt wahrgenommen? Das will man vielleicht vor allem aus ihren Texten ersehen; aber betrachten wir auch ihre Bauten, speziell die Tempel. Deren Grundform ist die stabile Ordnung. Die Antike-Begeisterung der wilhelminischen Zeit lässt sich gut nachvollziehen. Das Klassische, das Geordnete war in der deutschen

¹ Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χώρα / *chaire, theou achōrētou chōra*. – Auf den Hymnus geht Angelika Neuwirth sogleich (S. 33) genauer ein.

Kaiserzeit für viele Inbegriff der Schönheit: Symmetrie, klare Muster – erhaben über alles organisch Überraschende, über alles bewegt Gebrochene, über das immer neu Verwirrende, zufällig Wirkende, menschenlind Unvorhersehbare, insofern: erhaben über die Geschichte.

Der antike Tempel als Gotteswohnung (*ναός / naos*) verkörpert diese enthobene Erhabenheit. Unser Wort »Tempel« erinnert noch daran, dass hier etwas aus der Welt herausgeschnitten ist: der *τέμενος* (*temenos*) verdankt sich einem Schnitt (*τόμος / tomos*), einem Schneiden (*τέμνειν / temnein*). Was wird geschnitten? Der Wahrsager, der Augur hat mit seinem Krummstab (*lituus*) erst einen bestimmten Bereich umzeichnet und damit herausgetrennt, aus dem Gesamt der Erde und des Himmels. In ihm beobachtet er nun vor allem die Vögel, gerade ihren Flug. So nimmt er im *templum* seine Beschauung vor (*con-templatio*). Entsteht damit also heiliger Bezirk, ausgegrenzt aus dem Profanen? Das *fanum* – von *fas*, »(Götter-)Spruch« – ist der Tempel. Davor liegt das *profanum*. Aber das *profanum* ist nicht unheilig. Gerade hier findet das Opfer statt! Die Gegenüberstellung von sakral und profan, von geistlich und weltlich, ist den vorchristlichen Kult-Kulturen unbekannt. Im spätantiken Rom ist es erst der christliche Glaube, der ein »Heidentum« schafft, und zwar, indem er sich davon absetzt.² Damit übernimmt er eine biblisch schon vorhandene Unterscheidung. Frühe christliche Denker haben sie aufgegriffen. Tertullian verurteilt die öffentlichen Spiele in den Theatern:³ Sie seien götzendienerisch.

² Richard Lim, »Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life«, in: Philip Rousseau (Hg.), *A Companion to Late Antiquity*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, S. 497–511.

³ Tertullian, *De spectaculis*, § 14 f.; auch Augustinus spricht sich gegen den Theaterbesuch aus. Er begründet seine Ablehnung aber nicht mit der im Theater betriebenen »idolatria«, sondern warnt vor »curiosi-

Kaiser Konstantin II. aber erlaubt in einem Dekret von 341 die Schauspiele weiterhin. Seine Begründung jedoch hat nun dieselbe biblische Unterscheidung weitergedacht: Die Spiele seien kein Götzendienst, sondern etwas Weltliches.⁴

Die Vorstellung, der göttliche Bezirk und Bau stelle die Ordnung der Welt dar, ist typisch griechisch, wenn man die Kulturen von Hellas und Israel nebeneinanderstellen will. Hellenischerweise begeht man die schöne Ordnung der Welt – auf Griechisch: den *κόσμος* / *kosmos*.

Israel schafft sich zwar auch einen Tempel; aber er wird sogleich göttlich infrage gestellt. Theologische Tempelkritik findet sich biblisch unter zwei Gesichtspunkten, die zueinander gehören. David beschließt, Gott ein Haus zu bauen, aus Zedernholz soll es errichtet sein wie der eigene Königspalast – eine feste Gotteswohnstatt statt des bisherigen Zeltes. Der Prophet Nathan erhält daraufhin den göttlichen Auftrag:

2 Samuel 7,5 Geh zu meinem Knecht David und sag zu ihm: So spricht der Herr: Du willst mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne? **6** Seit dem Tag, als ich die Israeliten aus Ägypten heraufgeführt habe, habe ich bis heute nie in einem Haus gewohnt, sondern bin in einer Zeltwohnung umhergezogen. **7** Habe ich in der Zeit, als ich bei den Israeliten von Ort zu Ort zog, jemals zu einem der Stämme Israels, die ich als Hirten über mein Volk Israel eingesetzt hatte, ein Wort gesagt und sie gefragt: Warum habt ihr mir kein Haus aus Zedernholz gebaut? **8** Sag also jetzt meinem Knecht David: So spricht der Herr der Heerscharen: Ich

tas«: der von der Gottsuche ablenkenden oberflächlichen Neugier: *Confessiones*, § 3.2.2 und 3.2.4.

⁴ Wolfram Drews, Almut Höfert und Jörg Gengnagel, »Sakralität und Sakralisierung in transkultureller Perspektive«, in: Wolfram Drews, Antje Flüchter, Christoph Dartmann, Jörg Gengnagel, Almut Höfert, Sebastian Kolditz, Jenny Rahel Oesterle, Ruth Schilling und Gerald Schwedler, *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Band 26), Berlin: de Gruyter, 2015, S. 175–238, S. 180 f.

habe dich von der Weide und von der Herde weggeholt, damit du Fürst über mein Volk Israel wirst, **9** und ich bin überall mit dir gewesen, wohin du auch gegangen bist. Ich habe alle deine Feinde vor deinen Augen vernichtet und ich werde dir einen großen Namen machen, der dem Namen der Großen auf der Erde gleich ist. **10** Ich werde meinem Volk Israel einen Platz zuweisen und es einpflanzen, damit es an seinem Ort wohnen kann und sich nicht mehr ängstigen muss und schlechte Menschen es nicht mehr unterdrücken wie früher **11** und auch von dem Tag an, an dem ich Richter in meinem Volk Israel eingesetzt habe. Ich verschaffe dir Ruhe vor allen deinen Feinden. Nun verkündet dir der Herr, dass der Herr dir ein Haus bauen wird.

Also: Gottes so festgelegtes Wohnen wäre eine skandalöse menschliche Bemächtigung Gottes. Gott will vielmehr dem König David ein »Haus« errichten: eine Familie, nämlich eine Dynastie. Protagonist der Geschichte ist doch Gott! Darin zeigt sich bereits die andere Infragestellung des Tempelgedankens in Israel – einerseits der Bemächtigungsversuch Gottes durch Ortsfestlegung; andererseits der Geschichtsbezug. Der Tempel bezeugt und bewirkt zwar auch kosmische Ordnung; aber Israels Kult steht in einem anderen Zusammenhang als dem der kosmischen Ordnung: Er ist Erinnerung an geschehene Geschichte. Sie gibt Israel seinen Lebenskontext. Israel ist ja Gottes Bundesvolk. Gedächtnis des Bundes muss begangen werden; und die Geschichte mit dem Gedächtnis des Bundes gibt dem Volk auch seine Lebensregel: das Gesetz. Im Allerheiligsten steht keine Götterstatue. Dort liegt vielmehr, in der Bundeslade, das Gesetz: die Bundesurkunde.

So lassen sich zwei grundlegend unterschiedliche Mentalitäten vergleichen: griechisch muss alles geordnet sein; in Israel ist alles geschichtlich. Geordnet, das heißt griechischerseits auch, dass man beim Blick auf die Welt das zugrundeliegende Prinzip sucht, das unveränderlich sein soll. Man will hinter den täuschenden Eindruck, den bloßen Anschein, hinter die damit entstehende verkehrte Meinung blicken – und so zum

wahren Wesen kommen, vom Schein zum Sein. Von der bloßen Wahrnehmung (ἄσθησις / *aisthēsis*) und dem doch gar nicht zutreffenden Mythos zum Logos. Was diesen Logos verdeckt, ist das Anscheinende. Daher bilden die Griechen ein Wort, das vom »Scheinen« (δοκεῖν / *dokein*) kommt, um zu benennen, was sie hinter sich lassen wollen: »die (verkehrte, vom Schein fehlgeleitete) Meinung« ist die δόξα / *doxa*. Die Sachen sehen zwar so aus, als würden sie sich ändern; aber das ist nur Anschein. Der Anschein verführt uns zur Meinung. Die Wirklichkeit liegt darunter. Zu ihr müssen wir durch Denken, durch kritische Analyse vordringen.

Scharf kontrastierend ließe sich sagen: Israel erfährt die Welt ganz anders. Sie überrascht immer. Ständig geschieht Neues: ein Erfolg – und dann ein Scheitern. Dahinter waltet nicht ein kosmisches Prinzip, sondern das ist Gottes Handeln. Die Welt ist Geschehen, und das Geschehen ist *ma'asê YHWH*: Taten des Herrn (Richter 2,7 etc., Sg. *ma'asê*). Er hat einen Plan und zeigt sich in seiner überlegenen Größe. Für Gottes erhabene Wirkmacht verwendet Israel ein Wort, das erst einmal »gewichtig sein« bedeutet, dann aber auch »lichtvoll aufstrahlen«: *k-b-d*. Der *kābôd* des Herrn ist seine »Herrlichkeit«.

Hier sieht man zwei grundverschiedene Erkenntnistheorien. Die Welt, die wir erfahren, ist nicht der trügerische Anschein, sondern sie ist die Geschichte, in der Gott seine Herrlichkeit erweist. So haben ganz andere Maßstäbe des Wirklichkeitskontaktes die Oberhand. Griechisch könnte man sagen, die drei Maßstäbe sind: Kosmos (statisch), Hinterfragung (kritisch), Logos (fundamental). Israel dagegen hat seinen Wirklichkeitszugang in den drei Maßstäben Zeit, Treue und Wort. Im Laufe der *Zeit* wird Gott seine Herrlichkeit erweisen; am Ende wird alles klar sein: das Strahlen seiner Herrlichkeit wird alle überzeugen; bis dahin wird noch viel Schlimmes geschehen. Aber wir können uns auf Gottes

Treue (*ʾæmæt*) verlassen, auch wenn wir noch nicht den Sinn in allem sehen, was geschieht. Wir haben eine Zusage, Gottes Verheißung; der Herr hat uns sein *Wort* gegeben. Wir – sein Volk – werden sehen, und alle werden sehen, dass sich Gott in dem, was wir jetzt erst nur erinnernd sehen und als verheißen hören, als zuverlässig erweist. Gott ist seinem Bund treu. Er wird sich vor den Augen aller erweisen als mächtig, heilig, herrlich – als der Herr (Ezechiel 38,23).

Wenn Israel nun ab dem dritten vorchristlichen Jahrhundert seine hebräischen Schriften ins Griechische übersetzt, wählt es für »Herrlichkeit« ausgerechnet das Wort *δόξα*. Warum wird aus Gottes aufscheinender Wucht, seinem *kābôd*, ein Wort für »Meinung«? Weil die Meinung, die man von einer Person hat, auch deren guten Ruf bezeichnen kann, ja ihren Ruhm. Israel verwendet gelegentlich den Ausdruck »der Name Gottes« in diesem Sinne: Gottes Anerkanntheit. Gottes Name und Gottes guter Ruf, sein Ruhm gehören zusammen (Psalm 48,12); und die Nähe von Herrlichkeit und Namen Gottes ist hier ganz klar:

Psalm 102,16 Dann fürchten die Völker den Namen des Herrn /
und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit.

Wenn wir in der griechischen Bibel – der Septuaginta wie dem Neuen Testament – von der *δόξα* Gottes hören, dann ist nicht von einer zu überwindenden Meinung die Rede; sondern von Gottes Aufscheinen in der Geschichte: Er zeigt sich durch seine Machttaten und wird sich am Ende der Geschichte ganz als der Herr der Geschichte erwiesen haben – so die Hoffnung der Bibel.

Δόξα (*doxa*), das Wort, mit dem die Bibel von Gottes »Herrlichkeit« sprechen wird, bedeutete bei den Griechen zuvor also »Meinung«. Die Wahrheitssuche der Griechen hat erwartungsgemäß Spitzenleistungen der denkerischen Analyse hervorgebracht. Ihr Meister ist Aristoteles (st. 332 v. Chr.).

Er schreibt auch gegen diejenigen an, die mit rhetorischen Taschenspielertricks überzeugen wollen, die Sophisten. Was aus ihren angeblichen Beweisen folgt, widerspricht zugleich der allgemeinen Überzeugung und der ursprünglichen Erwartung; es ist paradox, »gegen die Meinung und Erwartung«. Ein Beispiel ist: Korsikos ist kunstsinnig (μουσικός / *mousikos*) und nicht kunstsinnig. Das klingt paradox. Dahinter steht schlicht eine Albernheit. Man meint mit Korsikos einmal einen Kunstsinnigen, dann aber einen anderen Menschen. Aristoteles rät, hier schleunigst die Zweideutigkeit (ἀμφιβολία / *amphibolia*) aufzudecken, indem man die Benennungen genau abgrenzt (διορίζεσθαι / *diorizesthai*).⁵

In dem soeben unternommenen kurzen Rundblick war von vier Fragestellungen die Rede. Zunächst vom Tempel und damit von Gottes Lokalität: Hat Gott einen bestimmten Ort? Dann von der Welt als zeitlicher Dynamik: Ist sie insgesamt Gottes Geschichte? Auch die Andersgläubigen waren hier bereits in den Blick gekommen: Haben sie eine Rolle in dieser Geschichte? Schließlich waren wir von der Herrlichkeit Gottes auf die verwirrenden Ausdrücken gekommen, mit denen sich Glaube – zumal der christliche – zur Sprache bringt: Ist er unverständlich, unlogisch? Damit sind vier Themen angeklungen, die theologischer Bearbeitung harren. Die Überlegungen zur Sprache in der Theologie – zu den Paradoxien – gliedern wir aus. Ihnen wird in einem anderen Band der »Jerusalemener Religionsgespräche« eigens Raum gewährt. Was wir im hier unmittelbar Folgenden tun, ist nun dreierlei: Wir entwerfen eine Theologie des Ortes, der Geschichte und

⁵ Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, 166b: Kapitel 17, § 6f.

Einführung

der Religionen. Wir tun dies im Gespräch von christlicher und islamischer Theologie mit der Koranforschung.

Die erste Frage geht nun an die Koranforschung: Welche Rolle hat denn Jerusalem im Koran?