

Hohenheimer Protokolle
Band 61

Heil in Christentum und Islam

Erlösung oder Rechtleitung?

Theologisches Forum Christentum – Islam

Herausgegeben von

Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Jutta Sperber



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-926297-93-X

© Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten.
Stuttgart 2004

Druck: Grafik-Druck GmbH, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Grafik-Druck GmbH, Stuttgart

Satz: R. Johanna Regnath, Tübingen

Umschlagbild: Schatzhaus im Hof der Umayyadenmoschee in Damaskus.
Die Mosaiken aus dem 13. Jahrhundert zeigen paradiesische Landschaften,
die dem Beter verheißen sind. Foto: Dr. Andreas Renz.

Auslieferung durch:

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

– Geschäftsstelle –

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Grundfragen des Heilsverständnisses	
<i>Stefan Schreiner</i>	
Erlösung und Heil – menschliches Verlangen und göttliches Angebot. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran	15
<i>Claude Gilliot</i>	
Rechtleitung und Heilszusage im Islam. Perspektiven auf das islamische Heilsverständnis ausgehend von klassischen Autoren	39
<i>Andreas Renz</i>	
Offenbarung als »Wegweisung« – Glaube als »Weg«. Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam	55
II. Gott-Mensch-Verhältnis	
<i>Friedmann Eißler</i>	
Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen. Gottes Anrede und die Gestalt des Mose/Mūsā (Sure 20 und Ex 3)	85
<i>Martin Bauschke</i>	
Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran	101
<i>Christian W. Troll</i>	
Zum Verhältnis von Gott und Mensch im Spiegel der Hadsch-Gebete	121

III. Prädestination und Freiheit

Heikki Räisänen

Doppelte Prädestination im Koran und im Neuen Testament? 139

Ulrich Schoen

»Den einen Schriftvers nicht mit dem anderen totschiagen!«
Thesen zu Prädestination und Freiheit 161

Anja Middelbeck-Varwick

Über göttliche Gerechtigkeit und menschliche Erkenntnis
bei ‘Abd al-Ġabbār (gest. 1024).
Dialog mit einer mu‘tazilitischen Rechtfertigung Gottes..... 167

IV. Perspektiven auf den zeitgenössischen muslimischen Diskurs

Christiane Paulus

Rationalität und Weltverhältnis.
Ähnlichkeiten von Islam und Protestantismus..... 187

Klaus Hock

Der 11. September als Heilsereignis?
Die Herausforderungen der dunklen Seite des Heils 211

V. Ausblicke und Tagungsbericht

John B. Taylor

Salvation or Right Guidance?
Some reflections on the »Theological Forum
Christianity – Islam«..... 229

Assaad E. Kattan

Dynamisch – pluralistisch – gemeinsam.
Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen
des christlich-islamischen Dialogs 233

Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber
Heilsverständnis und Gott-Mensch-Beziehungen.
Zweite Fachtagung des Theologischen Forums
Christentum – Islam 237

Autorinnen und Autoren 247

Vorwort

Die Frage nach dem Heil angesichts der Begrenztheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Lebens gehört zu den religiösen Grundfragen. Im Heilsverständnis der Religionen konzentriert sich die jeweilige Sicht von Gott und Mensch. Obgleich sich Christentum und Islam als monotheistische Religionen verstehen und beide den Menschen als Geschöpf Gottes betrachten, haben sie offensichtlich ein unterschiedliches Konzept von Heil. Das jeweils Spezifische im Heilsverständnis lässt sich mit den beiden Begriffen »Erlösung« und »Rechtleitung« beschreiben: »Rechtleitung bildet das Herz des islamischen Glaubens, wie die Erlösung das des christlichen.«¹

Während im christlichen Glauben der Begriff der »Erlösung« durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi im Mittelpunkt steht, spielt im Islam der Begriff der »Rechtleitung« durch die göttliche Offenbarung, zuletzt und normativ geschehen im Koran, die zentrale Rolle. Damit ist die Grundüberzeugung verbunden, dass Gottes Zuwendung für gelingendes Leben notwendig ist; so steht auch an kompositionell prominenter Stelle (zu Beginn von Sure 2): »Dieses Buch ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen (*hudan lil-muttaqin*).« Da der Islam die Vorstellung einer »Erbsünde« nicht kennt, vielmehr der Mensch von Natur aus gut ist, braucht er keine »Erlösung« und keinen »Erlösungsmittler«. Vielmehr kommt allen Offenbarungen nach koranischer Auffassung die Funktion der Rechtleitung, das heißt der göttlichen Weisung und Führung des Menschen zu. Aus christlicher Perspektive ging man in der Vergangenheit in der Regel von der eigenen Begrifflichkeit her an den Islam heran: Man fand den Begriff »Erlösung« nicht und folgerte daher, dass es die eigenen Handlungen sein müssten, die die Muslime erlösen. So entstand die nicht selten polemisch konnotierte Zuschreibung einer »Werk- oder Gesetzesreligion« im Hinblick auf den Islam. Inzwischen wurde diese Auffassung stark kritisiert und als Klischee entlarvt.² Kann man folglich so weit gehen, menschliche Heilsbedürftigkeit und göttliche Barmherzigkeit, die zum göttlichen

¹ Vgl. *Aboldjavad Falaturi*, Das Grundkonzept und die Hauptideen des Islam, in: www.islamische-akademie.de/falaturi/grundkonzept.htm.

² Vgl. dazu *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger Theologie, Würzburg 2002, bes. 478–537.

Heilshandeln am Menschen in Gestalt von Offenbarung führt, als den beiden Religionen gemeinsam ansehen? Oder greifen die Unterschiede doch tiefer?

Sich diesen Fragen zu stellen und nach Antworten zu suchen, hatte sich die zweite Tagung des »Theologischen Forums Christentum – Islam«³ mit dem Thema »Erlösung oder Rechtleitung? Das Heilsverständnis als Ausdruck des Gott-Mensch-Verhältnisses in Christentum und Islam« vom 3. bis 5.3.2004 in Stuttgart-Hohenheim zur Aufgabe gestellt. Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf Vorträge, Kurzreferate und Arbeitsgruppen dieser Tagung zurück.

Die beiden Hauptreferate der Tagung (*Stefan Schreiner* und *Claude Gilliot*) versuchen Grundfragen des Heilsverständnisses in Christentum und Islam zu beantworten, indem sie die zentralen Begriffe von Heil und Offenbarung auf der Basis der heiligen Schriften sowie der theologiegeschichtlichen Entfaltungen untersuchen. Dabei werden grundsätzliche Aspekte des Verständnisses von Gott und Mensch berücksichtigt. Der Beitrag von *Andreas Renz*, der auf eine der Arbeitsgruppen zurückgeht, sucht ebenfalls mit Bezug auf die religiösen Quellen im Metaphernfeld von »Weg« und »Wegweisung« nach Verstehens- und Verständigungsbrücken im Offenbarungs- und Heilsverständnis beider Religionen.

Weitere Beiträge, die auf Kurzreferate zurückgehen, versuchen anhand konkreter Beispiele aus Schrift, Tradition, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte wichtige Aspekte des Gott-Mensch-Verhältnisses in Islam und Christentum zu beleuchten: *Friedmann Eißler* arbeitet Grundstrukturen des koranischen Offenbarungsverständnisses am Beispiel der Gestalt des Mūsā im Vergleich zum biblischen Mose heraus und stellt dabei grundsätzliche Überlegungen zur Problematik des Religionsvergleichs an. *Martin Bauschke* exemplifiziert das Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung in Koran und Islam an der Darstellung der Gestalt Jesu im Koran und reflektiert mögliche Konsequenzen für das christlich-islamische Gespräch. *Christian W. Troll* stellt wichtige Gebete der Hadsch zusammen und untersucht

³ Wer sich für die Konzeption des »Theologischen Forums Christentum – Islam« interessiert, sei auf die Einführung zu unserer letztjährigen Publikation verwiesen: *Hansjörg Schmid*, Das »Theologische Forum Christentum – Islam«: Kontexte, Anliegen, Ideen, in: *ders./Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis (Hohenheimer Protokolle 60), Stuttgart 2003, 9–24. Vgl. dazu auch www.akademie-rs.de/gdcms/aka_01.asp?CID=374&AID=17&MID=136.

diese nach ihren impliziten Aussagen zu Heil und Gott-Mensch-Verhältnis.

Ein für monotheistische Religionen mit der Thematik von Erlösung/Rechtleitung engstens verbundenes Problem ist die Frage nach der Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit. *Heikki Räisänen* zeigt in seinem Beitrag auf, wie prädestinationische Aussagen sowohl im Neuen Testament als auch im Koran vorkommen und als Reaktion auf soziale Erfahrungen interpretiert werden können. *Ulrich Schoen* vertieft diese Überlegungen aus systematisch-theologischer Sicht. Einen Einblick, wie diese Problematik auf der Ebene der heiligen Schriften in der Theologiegeschichte vor allem im Hinblick auf das Theodizeeproblem entfaltet wurde, gibt der Beitrag von *Anja Middelbeck-Varwick*, die sich mit dem mu'tazilitischen Theologen 'Abd al-Ġabbār beschäftigt.

Weitere Beiträge schließlich eröffnen Perspektiven auf den zeitgenössischen muslimischen Diskurs zum Thema: *Christiane Paulus* erörtert anhand ägyptischer Autoren Ähnlichkeiten zwischen Islam und Protestantismus sowie eventuelle geistesgeschichtliche Einflüsse. Dass und wie sehr das Rahmenthema auch eine konkrete politische Bedeutung haben kann, zeigt *Klaus Hock* mit seiner Analyse der »Handlungsanweisung« für die Attentäter vom 11. September, wobei auch die Frage nach dem möglichen Missbrauch der Religion gestellt wird.

Die die Abschlussdiskussion einleitenden Statements machen noch einmal deutlich, wie wichtig eine Verschränkung von Wissenschaft und Dialog (*John B. Taylor*) und die Entwicklung einer Fähigkeit zur Empathie, das heißt des Sich-Einfühlens in die Situation und Perspektive des Anderen (*Assaad E. Kattan*), sind.

Für die Veröffentlichung wurden die Beiträge thematisch geordnet. Wie in unserer ersten Publikation findet sich auch hier ein breites Spektrum an Positionen. In inhaltlicher Hinsicht werden die Beiträge von ihrem jeweiligen Autor verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder. Aus verschiedenen Gründen konnten die Beiträge von Christoph Bochinger, Rüdiger Braun und Barbara Huber-Rudolf leider keinen Eingang in die Publikation finden. Wer sich für den Diskussionsverlauf der Tagung interessiert oder nach einer knappen Zusammenfassung sucht, sei auf den am Ende des Bandes abgedruckten Tagungsbericht verwiesen.

Dass wir diese Publikation ohne Beiträge muslimischer Autoren vorlegen, mag verwundern. Doch verstehen wir die ersten beiden Tagungen des »Theologischen Forums Christentum – Islam« als

einen notwendigen innerchristlichen Reflexions- und Verständigungsprozess, welcher auf bereits gemachten Dialogerfahrungen der einzelnen TeilnehmerInnen aufbaut und zugleich weitere Gespräche mit Muslimen vorbereiten soll. Erfreulicherweise konnten wir im April dieses Jahres junge muslimische Nachwuchswissenschaftler zu einer Sondierungstagung nach Stuttgart einladen. Ihre Anregungen sind bereits in unsere Pläne eingeflossen, die eine Tagung zusammen mit muslimischen TeilnehmerInnen im nächsten Jahr vorsehen.

Abschließend bleibt uns die angenehme Pflicht, all denen zu danken, die diese Publikation ermöglicht haben: An erster Stelle sind die TeilnehmerInnen der diesjährigen Tagung aus sechs verschiedenen Ländern zu nennen sowie auch alle anderen, die daran mitgewirkt haben, dass das Forum wächst und Kreise zieht. Ein besonderer Dank gilt dem Bundesministerium des Inneren (namentlich Dr. Thomas Lemmen), das wie schon im vorigen Jahr sowohl die Tagung als auch die Publikation mit einem namhaften Zuschuss gefördert hat. Außerdem ist den MitarbeiterInnen der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu danken, insbesondere Anna Fröhlich-Hof M.A. und R. Johanna Regnath, die mit gewohnter Souveränität die Druckvorlage erstellt hat. Wir danken schließlich Katrin Visse (Berlin), die mit viel Engagement ihr Praktikum an der Akademie im Rahmen des Theologischen Forums absolvierte und uns auch bei den Korrekturen der Beiträge unterstützt hat.

Unser Gedenken gilt Prof. Dr. Raymund Schwager SJ, der mit vielen Ideen und Plänen an der ersten Tagung des Forums teilgenommen hatte und kurz vor der diesjährigen Tagung überraschend verstarb. Er hinterlässt uns den Auftrag, verstärkt aktuelle politische Fragen in die theologischen Diskussionen einzubeziehen.⁴

Stuttgart/Hildesheim/Bayreuth, im August 2004

Hansjörg Schmid
Andreas Renz
Jutta Sperber

⁴ Vgl. *Raymund Schwager*, Die Rolle der abrahamitischen Religionen im Konflikt zwischen Israel und Palästina, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber*, Herausforderung Islam (s. Anm. 3), 115–122.

I.

Grundfragen des
Heilsverständnisses

Erlösung und Heil – menschliches Verlangen und göttliches Angebot

Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran

Stefan Schreiner

»Im Heilsverständnis konzentriert sich die Sicht von Gott und Mensch in Christentum und Islam. Obgleich sich beide als monotheistische Religionen verstehen und beide den Menschen als Geschöpf Gottes betrachten, haben sie offensichtlich nicht dasselbe Konzept von Heil: Während im christlichen Glauben der Begriff der ›Erlösung‹ durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi im Mittelpunkt steht, spielt im Islam der Begriff der ›Rechtleitung‹ durch die göttliche Offenbarung, zuletzt und normativ geschehen im Koran, die zentrale Rolle. Dieser unterschiedliche Ansatz hat möglicherweise Konsequenzen für die theologische Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch in beiden Religionen.«

Mit diesen der Tagungseinladung entnommenen Sätzen soll offenbar nicht nur ins Tagungsthema eingeführt, sondern zugleich wohl auch das Wort *oder* in der Formulierung des Hauptthemas »Erlösung oder Rechtleitung?« erklärt werden. Zum Glück, möchte man gleich hinzufügen, ist hinter die Alternativformulierung noch ein Fragezeichen gesetzt; denn – um es eingangs gleich zu sagen – ob es sich bei der Alternativformulierung tatsächlich um eine tatsächliche oder nicht vielmehr nur um eine vermeintliche Alternative handelt, ist erst noch zu diskutieren. Es sei denn, der Begriff der Erlösung – und damit die Sache selbst – wird für das Christentum reklamiert, dem Islam hingegen abgesprochen. Wie umgekehrt der Begriff der Rechtleitung nicht nur als Vokabel, sondern ebenso in der Sache als islamische Konzeption definiert wird, der im Christentum nichts entspricht, so dass dann die Alternativformulierung genauso gut lauten könnte: »Christentum oder Islam?« und damit in ihrer Zielsetzung nicht zuletzt an die christlich-theologische antiislamische Polemik erinnert, wie sie vor allem aus der nachreformatorischen

Zeit (16. bis 18. Jahrhundert) bekannt ist. Bis zum Überdruß ist darin das Thema »Heil und Erlösung« in der Auseinandersetzung der Religionen strapaziert und dem Islam mit nachgerade obsessiver Leidenschaft grundsätzlich abgesprochen worden, eine Heilsbotschaft zu haben und dem Menschen einen Weg zum Heil eröffnen zu können, weil er (der Islam) nichts vom Sühnetod Christi weiß und die paulinisch-reformatorische Idee der Rechtfertigung des Sünders nicht kennt.¹ Dass es sich dabei freilich keineswegs um ein protestantisch-reformatorisches Problem handelt, belegt die zeitgenössische katholische antiislamische Polemik, die vor allem in der Auseinandersetzung mit den Türken gleichfalls zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entstanden ist.² Ihre Fortsetzung hat diese Art von Polemik übrigens bis in unsere Tage hinein gefunden. Verwiesen sei nur auf die Traktate, die zu diesem Thema nicht zuletzt in württembergischen evangelikalen Kreisen produziert werden.³ Darunter findet sich auch ein von einem sich 'Abd al-Masih (»Diener Christi«) nennenden Autor über das Thema »Rettung und Heil in Bibel und Qur'an« verfasster Traktat, der ganz auf der Linie jener eben genannten Polemik liegt.⁴

1. Prolegomena

Bevor wir zum eigentlichen Thema kommen, scheinen einige Vorbemerkungen angebracht, die an das eben Gesagte anknüpfen und zugleich der besseren Verständigung über unseren Gegenstand dienen sollen.

¹ Vgl. dazu u.a. die Bemerkungen von *Siegfried Raeder*, *Der Islam und das Christentum. Eine historische und eine theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn 2001, 165–200, dort bes. 187 ff.

² Eindrucksvolle Beispiele dafür gesammelt hat u.a. *Jerzy Nosowski*, *Polska literatura polemiczno-antyislamiczna XVI, XVII i XVIII w.*, 2 Bde., Warszawa 1974. Vgl. dazu *Stefan Schreiner*, *Polnische antiislamische Polemik im 16./18. Jahrhundert und ihr Sitz im Leben*, in: *Holger Preißler/Hubert Seiwert* (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994, 515–527.

³ Sie werden über die Medienabteilung der EUSEBIA GmbH (Gutenbergstr. 65a, 70176 Stuttgart) vertrieben und können auch über das Internet (www.mission2000.org) bezogen werden.

⁴ Vgl. www.mission2000.org/pub/deutsch/traktate/traktat2205.pdf.

1.1.

Auszugehen ist zunächst davon, dass Begriffe wie »Heil«, »Erlösung«, »heilsbedürftig« etc. in unserem Sprachgebrauch, ob wir wollen oder nicht, letztendlich durch und durch christlich geprägte Begriffe sind und von daher allemal erst zu fragen und zu klären ist, ob sie sach- und sinngerecht in anderen religiösen Kontexten verwendet werden können. Das gilt keineswegs nur für die Begriffe »Heil«, »Erlösung«, »heilsbedürftig« etc., sondern wirft die grundsätzliche Frage nach der Verwendbarkeit christlich geprägter Begriffe in anderen religiösen Kontexten auf. Es ist stets eine offene Frage, ob mit einander lexikalisch/lexikographisch entsprechenden Begriffen tatsächlich auch inhaltlich das Gleiche gemeint ist.⁵ Vielleicht ist es da auch kein Zufall, dass das gebräuchlichste arabische Wort für »Heil« *nağāt* als Substantiv im Koran nur einmal⁶ vorkommt: »Oh mein Volk, wie kommt es, dass ich euch zum Heil einlade, ihr mich aber zum Feuer?« (Sure 40,44)

Wenn im Folgenden von »Heil« und »Erlösung« die Rede ist, dann werden beide Begriffe in einem gleichsam wertneutralen, technischen Sinn verwendet: Der Begriff »Heil« dient zur Beschreibung/Bezeichnung der Zielvorstellung bzw. des Ziels, der Begriff »Erlösung« hingegen zur Beschreibung/Bezeichnung des Weges zu diesem Ziel. Über die Inhalte der beiden Begriffe ist damit zunächst noch nichts gesagt. Deswegen kann für das Wort »Heil« auch »Paradies« (vgl. *dār as-salām* »Haus des Heils« als Bezeichnung des Paradieses in Sure 10,26; 6,127), für das Wort »Erlösung« auch »Befrei-

⁵ Die sich aus der nicht nur christlich geprägten, sondern zugleich eurozentrisch ausgerichteten religionswissenschaftlichen Terminologie ergebende Problematik ist in letzter Zeit nicht nur einmal erörtert worden; so u.a. von *Gregor Ahn*, Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), 41–58; *Hans-Michael Haußig*, Der Religionsbegriff in den Religionen, Berlin/Bodenheim 1999, 1–54, dort bes. 9–25.

⁶ Von der Wurzel *nğw* (»entkommen, retten«) abgeleitete Verbformen (*nağğā/ anğā* etc.) hingegen begegnen sehr häufig im Koran, in der überwiegenden Mehrheit der Belege in den so genannten Strafliegenden als Ausdruck der Rettung aus bzw. Bewahrung vor dem Unglück; vgl. dazu die Zusammenstellung aller Belege in: Muğam al-fāz al-Qurʾān al-Karīm, Bd. 2, Kairo 1410/1990, 1078b-1080b. Zur Sache vgl. *al-Rāğīb al-Işfahānī*, al-Mufradāt fi ġarīb al-Qurʾān, hg. von *Muğammad Sayyid Dilānī*, Kairo 1381/1961, 483b–484b.

ung« oder dergleichen stehen. Was inhaltlich in den jeweiligen religiösen Kontexten damit gemeint ist, muss erst noch geklärt werden.

1.2.

Eine zweite Vorbemerkung betrifft die im Untertitel genannten Stichworte »intertextuelle Spuren in Bibel und Koran«, die zumindest der Erklärung, wenn nicht gar Rechtfertigung bedürfen; denn von »intertextuellen Spuren in Bibel und Koran« lässt sich *sensu stricto* meines Ermessens ebenso wenig reden wie von – weniger modisch klingenden – »biblisch-koranischen Bezügen«.

Um nicht missverstanden zu werden: Natürlich ist nicht zu bestreiten, dass es zwischen Bibel und Koran einen Zusammenhang gibt, die Bibel ebenso Teil der Vorgeschichte des Korans wie der Koran Teil der Nachgeschichte der Bibel ist. Gehört doch der Koran seinem Selbstverständnis nach nicht nur irgendwie zur biblischen Tradition dazu, sondern als integraler Bestandteil in sie hinein: Der Koran gibt sich gleichsam als *re-lecture* der Bibel. Doch wie er Teil ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ist, so verlangt er zu seinem Verständnis seinerseits ein biblisches Vorwissen; denn er setzt die biblische Überlieferung und deren Kenntnis nicht nur allenthalben voraus (Sure 10,94; 16,43f.; 21,7; vgl. Sure 2,136), sondern nimmt explizite auf sie Bezug, indem er die zuvor in Tora und Evangelium ergangene Botschaft in arabischer Sprache ohne Neuerung (Sure 46,9) wiederholt (Sure 41,43). Dabei prüft er deren Wahrheit und Bedeutung als Wegweisung und Licht ebenso, wie er sie bestätigt: »Und Wir sandten herab zu dir die Schrift mit der Wahrheit, bestätigend (*muṣaddiqan*), was ihr von der Schrift vorausging, und sie bekräftigend (*muhaiminan ‘alaihi*)«, wie es in Sure 5,48 (vgl. 2,91) heißt.

Das Problem ist jedoch, dass die Bibel, auf die der Koran unter den Stichworten *taurāt* (»Tora«) und *inǧīl* (»Evangelium«) verweist, nicht nur nicht die Bibel ist, von der wir sprechen, sondern darüber hinaus auch noch eine Bibel, der gegenüber unsere Bibel »verfälscht« (Sure 2,75.146.159; 4,46; 5,13 u.ö.) und deshalb abrogiert ist (Sure 2,106; 16,101 u.ö.).⁷ Ein »Vergleich« biblischer und korani-

⁷ Auf das Problem der »Schriftverfälschung« (*tahrīf/ tabdīl*) und »Abrogation der Schrift« (*nash*) kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu u.a. *W. Montgomery Watt*, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London/New York 1991; *Hava Lazarus-Yafeh*, *Intertwined Worlds – Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, 19–49; *Martin Accad*, *Corruption and/or Misinterpretation of the*

scher Aussagen belegt daher nur deren letztendliche Unvergleichbarkeit und schließt sich daher am Ende von selbst aus. Daher kann es auch kaum überraschen, dass eine Forschung(srichtung), die den Koran dadurch erklären wollte, dass sie für alles und jedes eine jüdische, christliche oder altarabische »Quelle« meinte ausfindig machen zu können, sich schließlich selbst *ad absurdum* geführt hat, wie vor Jahrzehnten bereits Johann Fück mit aller Deutlichkeit erklärt hat.⁸ Parallelen zwischen Bibel und Koran sind immer nur vermeintliche, nie jedoch tatsächliche Parallelen. Ihr Aufweis dokumentiert denn auch nicht mehr als das – im besten Falle – Vorhandensein »phänomenologischer Vergleichspunkte« (Kurt Rudolph). Doch zum eigentlichen Thema.

2. Erlösung und Heil – Versuch einer Begriffsbestimmung

Wie R.J. Zwi Werblowsky einmal geschrieben hat, erweisen sich – aus der Perspektive vergleichender Religionswissenschaft betrachtet – die meisten Gottheiten im Blick auf die, die sich zu ihnen bekennen, als »Hedonisten«:⁹ Sie alle wollen stets nur das Gute oder das Heil für sie. Sie alle wollen den Menschen einen Weg zum Heil weisen und ihnen am Ende vollkommene Glückseligkeit schenken. In der Tat zielen die weitaus meisten Religionen auf die Erlangung von Heil und Glückseligkeit, wie auch immer sie Heil und Glückseligkeit im Einzelnen beschreiben mögen, als *eudaimonia*, *ḥaṣṣlāḥā*, *sa'āda*, *soteria* oder *salus*.

Sie tun dies jedoch nicht nur auf höchst unterschiedliche Weise, sondern haben dabei zugleich auch noch mit dem Problem zu ringen, dass ihr jeweiliges Heilsangebot in oft krassem Gegensatz zu den alltäglichen Erfahrungen der Menschen steht. In der Tat verfügen die meisten Religionen über ein Wissen um die Diskrepanz, die zwischen ihrem generellen Heilsangebot einerseits und den ihm nur allzu oft widersprechenden aktuellen Erfahrungen negativer Realitä-

Bible – The Story of Islāmic Usage of *Tahrīf*, in: *Theological Review* 24/2 (2003), 67–97.

⁸ Die Originalität des arabischen Propheten, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936), 509–536.

⁹ Salvation in Judaism, in: *Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies* (Hg.), *Yearbook*, Jerusalem 1976/1977, 51–58, 53.

ten wie Krankheit und Tod, Angst und Not, Sünde und Schuld etc. andererseits besteht, die ihrerseits sowohl nach Erklärung und Sinngebung als auch und vor allem nach Überwindung verlangen.

Dabei scheint es in Entsprechung zum Wissen um jene eben erwähnte Diskrepanz auch eine Differenz im Verstehen von Erlösung und Heil zu geben, die Religionen anbieten können. Der Erfahrung negativer Realität und dem Verlangen nach aktuell konkreter Befreiung aus ihr steht ein Heilsangebot gegenüber, dessen Gültigkeit und Unverbrüchlichkeit selbst durch Erfahrung negativer Realität zwar nicht in Frage gestellt wird, wohl aber hinsichtlich seiner Erfüllung aus der erlebbaren Zeit in die Nach- oder Überzeitlichkeit verschoben werden kann, so dass wir es am Ende mit ganz verschiedenen Erlösungs- und Heilsbegriffen zu tun bekommen, verschieden nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch innerhalb ein und derselben religiösen Überlieferung.

Wenn beispielsweise in den Psalmen immer wieder der »Gott meines Heils« oder ähnlich angerufen wird, scheint damit auf ein Verständnis von Erlösung und Heil hingewiesen zu sein, das zumindest auf der Ebene individueller Erfahrung in Erlösung keinen einmaligen Akt (*ycšū'ā*) und in Heil keinen ein für allemal erreichten Zustand, sondern sich immer wieder und immer wieder neu ereignende, individuell erfahrene Errettungs- oder Befreiungstaten Gottes (*ycšū'ō*) in Zeiten der Not erkennt. Für den Psalmisten ist der »Gott seines Heils« zugleich der »Fels seines Heils« oder ähnlich, auf den er sich in der Stunde der Not verlassen kann, wann immer eine erlösende, heilschaffende Tat Gottes vonnöten ist: *annā YHWH hāšā'ā-nā, annā YHWH hašlāḥā-nā* – »Hilf uns, Ewiger, wir bitten dich, wir bitten dich, Ewiger, schenke uns Wohlergehen« (Ps 118,25), ist der präzise Ausdruck für diese Form von Heilsgewissheit, in der Gott als der stets präsente, *ad-hoc*-Heilschaffende geglaubt, bekannt und erfahren wird, der Erlösung bzw. Befreiung aus je aktueller geschichtlicher Not bewirken kann und bewirkt.

Anders hingegen sieht es auf der Ebene kollektiver Erfahrung aus. Denn was in den Psalmen auf individueller Ebene als »Gottes Erhören der Stimme des Flehens, des Gebetes« oder dgl. immer wieder neu bestätigt wird, ist auf kollektiver Ebene die einmal gemachte Erfahrung des Exodus, der Befreiung aus dem Sklavenhaus, die nach dem Zeugnis der hebräischen Bibel zum Paradigma aktuell-geschichtlicher Befreiung schlechthin geworden ist und darum als solche Unterpfand endzeitlicher, messianischer oder eschatologischer Erlösung werden konnte. Dies hatte denn auch zur Folge, dass

die an die Erfahrung des Exodus anknüpfenden Begriffe von Erlösung und Heil geschichtlich-politische Begriffe geblieben sind – wie die Entfaltung der jüdischen messianischen Idee zeigt – beide, Erlösung und Heil, als sich im Medium der Geschichte vollziehende Ereignisse gedacht wurden, nämlich nationale Befreiung und Restitution.¹⁰ Ein Echo auf dieses Verständnis von Erlösung und Heil bietet übrigens auf schlichte, aber deswegen nicht minder eindruckliche Weise die fragende Aussage der beiden Männer auf dem Weg nach Emmaus, als sie im Gespräch mit dem ihnen begegneten auferstandenen Jesus sagten: »Und wir dachten, dass er Israel befreien wird.« (Lk 24,21)

Während der Sprachgebrauch der hebräischen Bibel keinen Unterschied in der Verwendung der für die individuell oder kollektiv erfahrenen Errettungs- oder Befreiungstaten verwendeten Verben aufweist – die zentralen Verben *pādā*, *gā'al* und *yāša'* und die entsprechenden Ableitungen davon können unterschiedslos gebraucht werden, und zwar sowohl mit göttlichem als auch menschlichem Subjekt (die »Richter« werden als *mōšī'im* bezeichnet) –, unterscheidet erst der nachbiblische, rabbinische Sprachgebrauch zwischen *pādā* (»auslösen, kompensieren«) und *gā'al* (»erlösen, befreien«), während *yāša'* – wohl wegen des Anklangs an den Namen Jesu – ganz zurückgedrängt worden ist. Geblieben aber ist der eindeutig politische Begriff von Erlösung, der *gē'ullā* als nationale Befreiung und Restitution und nichts sonst auffasst.

Wenn auch die christliche Überlieferung davon ausgeht, dass ihr Erlösungs- und Heilsbegriff in der hebräischen Bibel wurzelt, ist doch nicht zu übersehen, dass wir es hier mit einem ganz anderen Begriff von Erlösung und Heil zu tun haben, wie nicht zuletzt schon an Paulus' Zitat aus Jes 59,20 in Röm 11,26 ablesbar ist. Während nach Jes 59,20 der »Retter (*gō'ēl*) nach Zion (*le-Šiyyōn*) kommt, zu denen in Jakob, die vom Weg des Verderbens umkehren«, kommt er bei Paulus aus Zion (ἐκ Σιων), um die Sündhaftigkeit von Jakob abzuwenden: »Es wird kommen aus Zion der Erlöser und wird abwenden die Gottlosigkeit von Jakob.« Zu Paulus' Gunsten muss jedoch hinzugefügt werden, dass diese sinnenstellende Wiedergabe von Jes 59,20 und seine Verkehrung ins Gegenteil nicht ganz zu seinen Lasten geht; heißt es doch bereits in der Septuaginta, dass

¹⁰ *Gershom G. Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *ders.*, *Judaica*, Bd. 1, Frankfurt ²1968, 7–74; *Jacob Katz*, Israel and the Messiah, in: *Commentary*, Januar 1982, 34–41.

»der Retter Zions wegen (ἐνεκεν Σιων) kommen und die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden wird«.

Ganz abgesehen von der christologischen Zuspitzung des Erlösungs- und Heilsbegriffs, der Erlösung und Heil an das mit Jesu Kreuzestod und Auferstehung vollbrachte Erlösungswerk Christi bindet, wie programmatisch bereits in Mt 1,21 in der Ankündigung der Geburt Jesu angedeutet ist: »Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus (Erlöser) geben, denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden.«¹¹ Von Erlösung und Heil im Sinne nationaler Befreiung und Restitution ist hier nichts mehr zu hören. Auch wenn noch Johannes Scotus Eriugena (gest. 877) darauf insistierte, dass »unsere Erlösung in *profundissima vallis historiae*, im tiefsten Tal der Geschichte erlangt wurde«, beziehen sich Erlösung und das dadurch erlangte Heil nicht mehr auf den Raum der Geschichte, sondern wesentlich zunächst auf den inneren Menschen, als Erlösung und Befreiung von der »Erbünde«, der sich dann allerdings im Raum der Geschichte zu bewähren hat.¹²

Einen wiederum ganz anderen Erlösungs- und Heilsbegriff hat die islamische Überlieferung, auf die ich mich im Folgenden im Wesentlichen konzentrieren möchte. Hier ist als Heil die koranische Botschaft mit ihrem Insistieren »auf der gegenseitigen, dem Menschen das Heil verbürgenden Zugewandtheit von Schöpfer und Geschöpf« verstanden, wie sie in den tagtäglich vollzogenen Riten von den Muslimen erlebt und erfahren wird, wie Tilman Nagel formuliert hat.¹³ Dass diese Verschiedenheit im Verständnis von Erlösung und Heil am Ende tatsächlich in der je unterschiedlichen Auffassung vom Menschen begründet ist, hatte vor Jahren bereits Gustav E. von Grunebaum richtig gesehen und erklärt:

»Wenn man einmal westliches Christentum mit griechischem Christentum und weiterhin mit dem Islam – und ich

¹¹ Ganz auf dieser Linie liegt auch Apg 4,12: »Und in keinem anderen ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.« Ebenso Irenäus, *adv. haer.* IV; vgl. dazu *Lloyd G. Patterson*, Canon and Consensus. Pre-Constantinian Thought, in: *Adrian Hastings/Alistair Mason/Hugh Pyper* (Hg.), *Christian Thought. A Brief History*, Oxford 2002, 1–14, 6.

¹² Was für *Yaşar Nuri Öztürk* alles andere als gelungen ist (400 Fragen zum Islam – 400 Antworten. Ein Handbuch. Aus dem Türkischen von *Newfel Cumart*, Düsseldorf 2001, 35f.).

¹³ *Tilman Nagel*, Islam – die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, 47.

füge hinzu: und Judentum (S. Sch.) – vergleicht, so läßt sich das Zunehmen einer optimistischen Grundanschauung vom Menschen wahrnehmen. Der Mensch, den das römische (und protestantische) Christentum zu retten strebt, ist verderbt durch die Erbsünde; nur durch die Vermittlung von Gottes Selbstopfer in Jesus ist die Möglichkeit der Genugtuung und der Erlösung wiederhergestellt. [...] Griechisch-orthodoxe Frömmigkeit ist viel weniger von den Implikationen des Sündenfalles durchdrungen. Der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen; diese Ebenbildlichkeit verleiht ihm einen unveräußerlichen Adel, den Sünde beflecken, verzerren und verringern, aber niemals völlig beseitigen kann. Sünde ähnelt einer Krankheit, einem Verlust von Substanz; die Erlösung der Wiederherstellung der ursprünglichen Vollständigkeit des Seins. [...] Der griechisch-orthodoxe Christ wird nicht gerechtfertigt, sondern (durch Gottes Barmherzigkeit) geheiligt werden [...]. Der Islam schließlich – und ich füge wiederum hinzu: und das Judentum (S. Sch.) – erkennt im Menschen keinerlei grundsätzliche moralische Verunstaltung an; er (es) sieht in ihm keine angeborene Verderbtheit, nur Schwäche und vor allen Dingen Unwissenheit. Während der Mensch selbst unfähig ist, den rechten Weg zu finden, geben ihm doch Offenbarung und die heilige Überlieferung das notwendige Wissen, dem er Folge leisten und das er anwenden muß, um sich seiner Rettung zu versichern.«¹⁴

Dass sich im Islam – wie im Judentum – in der Tat eine »optimistische Grundanschauung vom Menschen wahrnehmen« lässt, um noch einmal Gustav E. von Grunebaum zu zitieren, ist umso bemerkenswerter, als sich der koranische Bericht von der Erschaffung des ersten Menschen vom biblischen Bericht und dessen Auslegung(sgeschichte) nicht nur formal abhebt, sondern eine eher negative Auffassung vom Menschen zu erkennen gibt.

3. Biblischer und koranischer Bericht von der Erschaffung des ersten Menschen

Ohne an dieser Stelle auf den koranischen Bericht von der Erschaffung des ersten Menschen und seine Auslegungsgeschichte in allen

¹⁴ *Gustav E. von Grunebaum*, Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich/Stuttgart 1969, 86.

Einzelheiten eingehen zu wollen,¹⁵ sind doch einige Anmerkungen dazu angebracht:¹⁶

3.1. Der Mensch – erschaffen, geformt und proportioniert

Wie im biblischen Schöpfungsbericht das schöpferische Tun Gottes einerseits und die Zweckbestimmung des Menschen andererseits in den Mittelpunkt der Erzählung gestellt sind (Gen 1,26-27; 2,7-8.15), so geht es auch im Koran zum einen um die Zweckbestimmung des Menschen und zum anderen um das Tun Gottes bei dessen Erschaffung; und wie die Bibel dabei unterschiedliche Verben für das Tun Gottes kennt (*bārā*, *ʿasāh*, *yāṣar*), so auch der Koran (*ḥalaqa*, *sawwā*, *ṣawwara*, *ʿadala* etc.), der sich darüber hinaus mit ihr darin einig ist, dass sich die Erschaffung des Menschen von der Erschaffung all dessen, was an den Tagen zuvor erschaffen worden ist, auf bemerkenswerte Weise unterscheidet: dadurch nämlich, dass der Mensch – anders als die ihm vorausgegangenen Geschöpfe – nicht durchs Wort allein erschaffen worden ist, sondern Schöpfungswort Gottes und Tun Gottes hier Hand in Hand gehen: Dem »Und Gott sprach: ›Wir wollen einen Menschen machen [...]‹. Und Gott erschuf den Menschen [...]« (Gen 1,26–27) entspricht im Koran: »Er erschuf ihn aus Staub; dabei sprach Er zu ihm: ›Sei!‹, und er war« (Sure 3,59). Die Tatsache, dass, wie in der Bibel, so auch im Koran, die Verben, die für die schöpferische Tätigkeit Gottes verwendet werden, der handwerklichen Sprache entnommen sind, hat spätere Überliefe-

¹⁵ Vgl. dazu *Cornelia Schöck*, Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna (Islamkundliche Untersuchungen 168), Berlin 1993; ferner *Viktor Aptowitz*, Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien, in: Hebrew Union College Annual 1 (1925/26), 205–246, bes. 217ff., und *Menahem J. Kister*, Adam: A Study of Some Legends in Tafsīr and Hadīth Literature, in: Israel Oriental Studies 13 (1993), 113–174.

¹⁶ Weiteres dazu bei *Stefan Schreiner*, Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26–27, in: Judaica 49 (1993), 131–145; und *ders.*, Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: *Ulrike Mittmann-Richert/Friedrich Avemarie/Gebern S. Oegema* (Hg.), Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran (Festschrift für Hermann Lichtenberger), Neukirchen-Vluyn 2003, 25–37. – Ausführlich erörtert hat die im Folgenden angesprochenen Themen *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002.

nung schließlich davon sprechen lassen, dass Gott den ersten Menschen *bi-yadhi*, mit eigener Hand erschaffen habe.¹⁷ Zudem hat der Hinweis auf die wohlproportionierte Gestalt des ersten Menschen (vgl. Sure 82,7; 95,4: *taqwīm*),¹⁸ wie in der nachbiblischen jüdischen, so auch in der nachkoranischen islamischen Überlieferung zu immer neuen Ausmalungen weniger der Größe als vielmehr der Vollkommenheit von Adams Gestalt geführt.

Darüber hinaus erweckt der Text hier wie dort den Anschein, dass der Erschaffung des Menschen eine Beratung Gottes vorausgegangen ist. Jedenfalls hat die rabbinische Auslegung bereits in der Verbform *naʿasch* (»wir wollen machen«) (Gen 1,26) nicht allein eine Selbstaufforderung Gottes zum Tun, sondern in dem Wir zugleich den Ausdruck einer Beratung gesehen, und der Koran ist ihr darin gefolgt (Sure 2,30), allerdings mit einem wesentlichen Unterschied.¹⁹

3.2. Die Zweckbestimmung des Menschen

Dass es sich in den hebräischen Formulierungen *be-šalmēnū*, *kidmūtēnū* und *be-šalmō* (arabisch *bi-šūratihī*) nach koranischer Lesart und Deutung tatsächlich nicht um den Ausdruck einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern um einen Hinweis auf dessen Zweckbestimmung handelt, die am besten als eine Ebenbildlichkeit im Handeln zu deuten ist, belegt auch die Interpretation, die dazu im Koran in Sure 2,30 vorgetragen wird:

¹⁷ *Cornelia Schöck*, Adam im Islam (s. Anm. 15), 72f.

¹⁸ So ausdrücklich *al-Maḥallī* zu Sure 82,7 (*Ḥālīd al-Ġūḡā* [Hg.], Tafsīr al-Ġalālāin, Damaskus o.J., 787), und *Ibn Katīr*, Muḥtaṣar tafsīr, hg. von *Muhammad A. aš-Šābūnī*, 3 Bde., Beirut/Mekka ³1984, Bd. 3, 611; *ʿAbd al-Ġalīl ʿĪsā*, al-Muṣḥaf al-muyassar, Beirut/Kairo ⁶1394/1972, 795.

¹⁹ Dabei ist es im vorliegenden Zusammenhang unerheblich, ob es sich bei dieser Beratung um ein Gespräch Gottes mit seinen Dienstengeln (so Rabbi Chanina und Rabbi Simon in BerR VIII,4–5 [hg. von *Mirkin*, Bd. 2, 52–53] und, ihm folgend, Raschi und seine Schüler, ebenso auch der Koran Sure 2,30), mit dem vorausgegangenen Schöpfungswerk (so Rabbi Josua im Namen Rabbi Lewis (BerR VIII,3 [hg. von *Mirkin*, Bd. 1, 52]), dem sich zum Beispiel Mose b. Nachman und Dawid Qimchi angeschlossen haben) oder um ein Selbstgespräch Gottes handelt, wie Rabbi Ami und Rabbi Berechja in BerR VIII,3–4 (hg. von *Mirkin*, Bd. 1, 52) erklärten, in deren Deutung auf ein innergöttliches Gespräch christliche Ausleger einen Hinweis auf die Trinität erkannt, was die jüdischen Exegeten natürlich mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen haben.

»(30) Als dein Herr zu den Engeln sagte: »Siehe, Ich werde auf der Erde einen *ḥalifā* einsetzen«, sagten die Engel: »Willst Du auf ihr einen einsetzen, der Verderben auf ihr anrichtet und Blut vergießt? Wir sind es doch, die Dein Lob verkünden und Dich preisen.«

Dieser an den rabbinischen Midrasch erinnernde Vers hat die Korankommentatoren immer wieder vor wesentlich drei Probleme gestellt:²⁰ Dabei betrifft die erste zu beantwortende Frage die Identität des *ḥalifā*. Ist mit *ḥalifā*, »Kalif Gottes auf Erden«, der *Adam*, der Mensch gemeint oder jemand anderes? Wer dann? Die zweite Frage hingegen lautet: Woher können die Engel im Voraus wissen, dass der Mensch auf der Erde Verderben und Blutvergießen anrichten wird? Besitzt doch Gott allein und niemand sonst ein Vorherwissen. Und schließlich: Warum wird im Koran – und dies unterscheidet die koranische Auslegung vom rabbinischen Midrasch (BerR VIII,5, hg. von Mirkin, Bd. 1, 53)²¹ – nur die dunkle, negative Seite der menschlichen Möglichkeiten erwähnt?

Von Belang ist von den beiden Fragen im vorliegenden Zusammenhang die erste Frage. Dabei darf trotz aṭ-Ṭabarī's Bedenken unter Berücksichtigung des vorliegenden Textzusammenhangs sicher davon ausgegangen werden, dass mit dem *ḥalifā* niemand anderes als der *ādam*, der Mensch also, gemeint ist, der Gottes *ḥalifā* auf

²⁰ Eine gute Zusammenfassung der Problemstellung und Übersicht über die Kommentare bei *Cornelia Schöck*, Adam im Islam (s. Anm. 15), 98–102; zur muslimischen Auslegung vgl. auch *Mohamed Mahmoud*, The Creation Story in *Sūrat al-Baqara*, with Special Reference to al-Ṭabarī's Material: An Analysis, in: *Journal of Arabic Literature* 26 (1995), 201–214.

²¹ »R. Simon sagte: In der Stunde, da sich der Heilige, gepriesen sei Er, daran machte, den ersten Menschen zu erschaffen, waren die Dienstengel in Gruppen geteilt. Die einen sagten: Er werde erschaffen; die anderen sagten: Er werde nicht erschaffen, wie geschrieben ist: »Liebe und Wahrheit trafen sich, Gerechtigkeit und Frieden küßten sich« (Ps 85,11). Die Liebe sprach: »Er werde erschaffen, denn er wird Liebeswerke tun.« Die Wahrheit sprach: »Er werde nicht erschaffen, denn er wird ganz Lüge sein.« Die Gerechtigkeit sprach: »Er werde erschaffen, denn er wird Recht tun.« Der Friede sprach: »Er werde nicht erschaffen, denn er wird ganz Streit sein.« Was tat da der Heilige, gepriesen sei Er? Er nahm die Wahrheit und schleuderte sie zu Boden. [...] Da sprachen die Dienstengel vor dem Heiligen, gepriesen sei Er: »Herr der Welten, was verachtest Du die Ordnung Deiner Wahrheit?« [...] Und während die Dienstengel noch miteinander stritten, erschuf ihn [den Menschen] der Heilige, gepriesen sei Er, und sagte zu ihnen: »Was streitet ihr noch! Er ist bereits geschaffen!«

Erden werden soll.²² Was immer die ursprüngliche Bedeutung des im Koran sowohl im Singular als auch Plural belegten Ausdrucks »*ḥalīfā* bzw. *ḥalāʾif/ḥulafāʾ* auf Erden«²³ und damit der mögliche ursprüngliche Sinn dieses Satzes gewesen sein mag – nach Rudi Paret's noch immer einleuchtender Erklärung liegt dem Vers wohl die Vorstellung zugrunde, dass der zu erschaffende »Adam (und mit ihm das Geschlecht der Menschen) künftig die Engel (oder allgemein die Geister) als Bewohner der Erde ablösen solle«²⁴ –, im vorliegenden Kontext erweist sich dieser Mensch als Gottes *ḥalīfā* dadurch, dass er einen Auftrag Gottes ausführt, der ihm gleichsam hoheitliche Funktion gegenüber der Schöpfung zubilligt (Sure 2,31–33):

»(31) Und Er lehrte den Menschen alle Namen. Dann legte Er sie den Engeln vor und sagte: ›Nennt Mir die Namen dieser Dinge, wenn ihr wahrhaftig seid.‹ (32) Sie sagten: ›Preis Dir, wir haben kein Wissen außer dem, das Du uns gelehrt hast. Siehe, Du bist der Wissende, der Weise.‹ (33) Er sprach: ›O Mensch (*yā ādam*), nenne ihnen ihre Namen.‹ Und als er ihnen ihre Namen genannt hatte, sagte Er: ›Sagte Ich euch nicht, Ich kenne das Verborgene der Himmel und der Erde, und Ich weiß, was ihr offen tut und was ihr verbirgt.‹«

Hier wie im Bibeltext ist die erste Aufgabe, die der Mensch zu erfüllen hat, die Nennung bzw. Vergabe der Namen aller Geschöpfe und Dinge. Doch zwischen dem Bibeltext und dem koranischen Bericht gibt es einen höchst wichtigen Unterschied: Nach dem Bibeltext beteiligt Gott den von ihm geschaffenen Menschen in geradezu partnerschaftlicher Arbeitsteilung am Schöpfungswerk, indem er ihm eine Aufgabe zuweist, deren Erfüllung nicht nur ein selbständiges Handeln seitens des Menschen verlangt, sondern dessen eigenen

²² Im Sinne des Korans ist das Wort *ādam* hier sowohl Gattungsbegriff als auch Eigenname des ersten Menschen.

²³ Belege u.a. bei *Rudi Paret*, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 16 zu Sure 2,30. Zur Bedeutungsentwicklung des Terminus vgl. *Wadād al-Qāḍī*, *The Term »Khalifa« in Early Exegetical Literature*, in: *Die Welt des Islam* 28 (1988), 392–411, speziell zu Sure 2,30 dort 401f., wo Rudi Paret bestätigt wird, und *ʿAbd al-Ālīl ʾIsā*, *al-Muḥaf al-muyassar* (s. Anm. 18), 7, der *ḥalīfā* von Sure 7,73 und 10,13 her erklärt, sowie *Johan Bouman*, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Darmstadt 1977, 12–16, 184–189.

²⁴ *Rudi Paret*, *Kommentar und Konkordanz* (s. Anm. 23), 16 zu Sure 2,30.

Willen ebenso wie die dazu notwendige Freiheit der Entscheidung voraussetzt. Und Gott ermöglicht und respektiert beides, die Freiheit des Willens ebenso wie das Ergebnis der Entscheidung des Menschen:

»Und Gott, der Ewige, formte aus der Ackererde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen wird. Und wie der Mensch ein jedes Lebewesen benannte, so war sein Name.« (Gen 2,19)

Im Gegensatz zum Bibeltext und dem ihn aufnehmenden Midrasch handelt der Mensch nach dem Koran nicht eigenständig. Hier ist er nicht das selbständige Gegenüber, der Partner Gottes, sondern eben dessen *ḥalīfā*, dessen *vicarius*. Denn nach koranischem Menschenbild ist der Mensch nur das zu tun fähig, was Gott ihn zuvor gelehrt hat. Der erste Adam hat alles, was der Mensch je wissen wird, von Gott erhalten und wird von sich aus nichts hinzufügen können, wie Muhammad Abduh gesagt hat. Dass es jedoch ein allumfassendes Wissen war, das Gott ihm vermittelt hat (Sure 2,31), steht außer Frage, wie die Korankommentatoren immer wieder neu unterstrichen haben.²⁵

Mit der Vergabe der Namen wird die zuvor ungeordnete Schöpfung in eine Ordnung überführt; denn indem Adam allem und jedem seinen Namen gibt, verleiht er ihm zugleich seine Bestimmung und Bedeutung (*al-musammayāt*).²⁶ Und eben dies ist es, was ihn gegenüber den Engeln auszeichnet und ihnen gegenüber überlegen sein lässt, weshalb Gott von ihnen verlangt, sich vor ihm zu beugen (Sure 15,28–30; 2,34; 7,10–11; 17,61; 38,67–74).

Der biblische Adam muss in eigener Verantwortung in der Schöpfung tätig werden. Er kann und muss seinen Verstand benutzen. Doch so fehlbar und unvollkommen er ist, er kann und muss dennoch zwischen gut und böse unterscheiden. Dieser auf sich selber gestellte Mensch gebraucht, wie Tilman Nagel schrieb,²⁷ »den Verstand zur Fristung seines irdischen Daseins, und schwach und

²⁵ Vgl. die Zusammenstellung der Überlieferungen bei *Ibn Kaṭīr*, *qīṣaṣ al-anbiyāʾ*, Beirut 1403/1983, 13–19; *Cornelia Schöck*, Adam im Islam (s. Anm. 15), 79–80.

²⁶ So *as-Suyūṭī* zu Sure 2,31 (*Ḥālid al-Ġūġā* [Hg.], *Tafsīr al-Ġalālain* [s. Anm. 18], 8); ebenso, jedoch mit anderen Worten *ʿAbd al-Ġalīl ʿĪsā*, *al-Muṣḥaf al-muyassar* (s. Anm. 18), 8.

²⁷ *Tilman Nagel*, Islam – die Heilsbotschaft des Korans (s. Anm. 13), 60.

unvollkommen, wie er ist, wird er dabei Schuld auf sich laden; hier liegt die Wurzel der Erbsünde. Der *muslim* hingegen ist nicht mit ihr belastet, denn Gott sorgt für ihn, wie er ihm schon die Bürde der Benennung der Schöpfung, die Last der eigenverantwortlichen Umgangs mit ihr, abnahm«. ²⁸ Denn Gott ist der *razzāq*, der »Erhalter« des Menschen (vgl. Sure 55), und darin liegt die dem Menschen zugewandte göttliche Barmherzigkeit.

4. Sündenfall und das Problem Erbsünde

Wenn auch jeder Mensch seit der Erschaffung des ersten Adam die Heilsbestimmtheit in sich trägt, heißt dies freilich nicht, dass er damit zur Sünde, und das bedeutet: zur Entfernung von Gott, nicht fähig wäre. Natürlich ist er dazu fähig, dazu hat ihm Gott Verstand, Willenskraft und Entscheidungskompetenz mitgegeben. Der Verstand aber kann den Menschen zur Sünde verführen. Dennoch, nach islamischer Überlieferung, die in dieser Hinsicht wiederum mit der jüdischen übereinstimmt, ²⁹ ist er niemals wesensmäßig ein Sünder; denn Sünde ist immer (nur) eine konkrete Entscheidung der Abwendung von Gott, niemals jedoch eine Anlage oder Befindlichkeit des Menschen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang daher die koranische Version vom Sündenfall, wie sie in Sure 7,19–24 und parallel dazu in Sure 2,35–36 erzählt wird. Dabei ist hier vor allem der Schluss in Sure 2,37–38 von Interesse:

»Da nahm Adam von seinem Herrn Worte an. Darauf wandte Er sich ihm wieder zu; denn siehe, er ist der barmherzige Reue-Annehmende. Wir sagten: Geht fort aus ihm (Paradies) allesamt. Und wenn von mir zu euch Rechtleitung kommt, dann soll über die, die meiner Rechtleitung folgen, keine Furcht kommen, noch sollen sie traurig sein. Diejenigen aber, die ungläubig sind und unsere Zeichen für Lüge erklären, das sind die Insassen des Höllenfeuers. Ewig werden sie in ihm bleiben.«

Trotz seiner Vertreibung aus dem Paradies ist der Mensch nicht mit einer Erbsünde belastet und bedarf darum – im Unterschied und

²⁸ Ebd.

²⁹ *Ephraim E. Urbach*, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 2 Bde, Jerusalem ²1979, Bd. 1, 471–483; *Stefan Schreiner*, Art. Sünde III: Judentum, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, 372–375.

Gegensatz zum Beispiel zu Röm 5,15–18 – auch keines Erlösers, der ihn von dieser befreien oder erlösen müsste. Treffend schrieb Gustav E. von Grunebaum: »Da der Mensch (im Islam – S. Sch.) nicht durch einen Sündenfall verdorben wurde, bedarf er nicht der Erlösung, sondern der Ausrichtung«,³⁰ nämlich der Hinwendung zu Gott. Noch einen Schritt weiter geht Murad Wilfried Hofmann, wenn er sagt: »Der Islam lehnt die Vorstellung von Erbsünde ab, weil sie deterministisch, von einer Gott mißlungenen Schöpfung ausgeht und dem Grundsatz des Koran widerspricht, daß keiner die Sündenlast des anderen zu tragen hat, schon gar nicht in Form einer Welt-Sippenhaft. Solche Vorstellungen stehen in Widerspruch zum islamischen Gottesbild.« Und er fügt hinzu: »Der Islam leugnet aber nicht nur die Erlösungsnotwendigkeit. Er hält eine Theologie vom Opfertod für blasphemisch, die da formuliert: ›Im Sterben am Kreuz, in dem sich alles Leiden von Menschen zusammenballt, nimmt Gott, um sie zu retten, ihr Leiden auf sich.‹ Denn eine solche Theologie unterstellt, daß Gott die Menschheit ohne Schaffung einer zweiten göttlichen Person und deren Leiden (!) nicht ›retten‹ konnte. Auch diese Vorstellung – Gott als Opfer der gegen Ihn rebellierenden Menschheit – widerspricht dem Gottesbild des Islam.«³¹

Nicht Erlösung, sondern »Ausrichtung« also ist es, dessen der Mensch bedarf. Wenn er sich folglich zu ihm hinwendet, wenn er also der »Rechtleitung« (*hudā*) Gottes folgt, das heißt, das durch den Propheten vermittelte Gotteswort annimmt und es befolgt (Sure 85,11 u.ö.) und Gehorsam gegen Gott und seinen Gesandten beweist (Sure 4,80–83), dann hat er damit die Möglichkeit, sich selbst einen Weg (zurück) ins Paradies zu eröffnen; denn Gott wird ihm dann seine Zuwendung, seine Barmherzigkeit nicht verweigern. Ist er als *ar-rahmān ar-rahīm*, als der »barmherzige Erbarmer« doch zugleich *al-ġafūr al-ġaffār*, der »allverzeihende Verzeiher«, der dem Menschen in und mit dem Koran, seinem Wort die »Rechtleitung« angeboten hat, derer er bedarf, um nicht in die Irre zu gehen.³² Nur konsequent ist es allerdings, dass Gott demjenigen, der ihn bzw. seine

³⁰ Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, S. 174. Zum koranisch-islamischen Sündenbegriff vgl. *Arend J. Wensinck/Louis Gardet*, Art. *ḥaṭīʿa*, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 4, 1106b–1107b.

³¹ *Murad Wilfried Hofmann*, *Der Islam als Alternative*, München 1992 (*1999), 47.

³² *Al-Rāġib al-Iṣfahānī*, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurʿān* (s. Anm. 6), 538a–541b, dort 541a.

Einheit, Einzigkeit und Ausschließlichkeit leugnet, ihn also nicht anerkennt, auch nicht verzeiht (Sure 4,48.137; 47,34).

In Aufnahme eines Sprichwortes ist man folglich fast geneigt zu sagen: Jeder ist seines Glückes Schmied. Tatsächlich sichert die Befolgung des göttlichen Gebotes dem Menschen das Heil und bewahrt ihn vor der Höllestrafe; aber er bleibt dennoch von Gottes Barmherzigkeit abhängig. (Ob man deswegen aber gleich, wie Tilman Nagel es getan hat, »die die ganze Existenz des Gläubigen erfassende Hinwendung zu Gott« als »Gesetzesfrömmigkeit« charakterisieren muss, ist durchaus nicht zwingend.)

5. Die Heilsbestimmtheit des Menschen

Im Gegensatz zur Heilsbedürftigkeit des Menschen, wie sie die Grundlage des christlichen Menschenbildes bildet, geht der Koran von einer grundsätzlichen Heilsbestimmtheit des Menschen aus. Als Geschöpf Gottes nämlich ist der Mensch seinem Wesen nach nicht nur zum Heil bestimmt, sondern trägt die Heilsbestimmtheit gleichsam als Veranlagung in sich. Der Mensch muss nicht erst neu geschaffen werden. Um in den Zustand des Heils zu gelangen, muss er nicht erst eine *καὴν κτίσις*, eine »neue Schöpfung« werden, wie Paulus meinte (2Kor 5,16–21); vielmehr genügt es, dass seine natürliche Veranlagung freigelegt und er sich des in ihm Angelegten bewusst wird:

»So erhebe dein Gesicht entsprechend der religiösen Praxis als Gottsucher (*fā-aqīm waǧhaka lid-dīn hanīfan*), als schöpfungsmäßige Anlage Gottes (*fiṭrata llāh*), in der er die Menschen geschaffen hat. Keine Veränderung gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die richtige Religion, aber die meisten Menschen wissen es nicht.« (Sure 30,30).

In einem bei Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Buch 33: *al-qadar*, Kap. 6³³, Nr. 6423 und 6429) im Namen Abu Hurairas überlieferten prophetischen Ḥadīṭ heißt es dazu: »Jedes Kind wird der *fiṭra* gemäß geboren: Es sind seine Eltern, die aus ihm einen Juden, einen Christen oder ei-

³³ Das gesamte Kapitel ist eine Auslegung von Sure 30,30. Vgl. dazu auch *al-Buḥārī*, aṣ-Ṣaḥīḥ, Bd. 6, Buch 60: *al-anbiyāʾ*, Nr. 232 und Bd. 7, Buch 72: *aḍ-ḍabāʾiḥ* Nr. 776-779 (engl. Übersetzung von *M. Muhsin Khan*: www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/).

nen Magier machen.«³⁴ Auffällig an diesem Ḥadīṭ ist – darauf hat bereits Johan Bouman aufmerksam gemacht³⁵ –, dass darin nur von Juden, Christen und Magiern gesprochen wird, die durch ihre Eltern dazu gemacht worden sind, nicht jedoch von Muslimeltern, die ihr Kind zu einem Muslim machen. Das kann nur heißen – und so ist der Satz auch verstanden und rezipiert worden –, dass jedes Kind, das Kind von Muslimeltern zumal, ein der *fiṭra* gemäß geborenes Kind ist. Allein Muslimeltern, die dafür sorgen, dass ihr Kind Muslim wird und bleibt, bewahren und bewähren die *fiṭra*, diejenigen Eltern hingegen, die ihr Kind zu einem Juden, Christen oder Magier machen, verderben die *fiṭra*. Denn wenn sie ihr Kind auch zu einem Angehörigen einer Religion machen, die nach Sure 2,62 und 5,69 zu den *religiones licitae* gezählt wird, handelt es sich nach Sure 9,29ff. dabei dennoch um eine Religion, die vom rechten Glauben abgewichen ist. Wahre Religion aber und *fiṭra* fallen nach einem im Namen Abu Hurairas bei Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Buch 33: *al-qadar*, Kap. 6, Nr. 6423, 6425 und 6427) überlieferten prophetischen Ḥadīṭ in ihrer Bedeutung gleichsam zusammen. Dass wahre Religion und *fiṭra* freilich nichts anderes als Islam sind, belegt ein im Namen Abu Mu‘āwiyas gleichfalls bei Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Buch 33: *al-qadar*, Kap. 6, Nr. 6427) überliefertes prophetisches Ḥadīṭ, in dem die *fiṭra* explizite als *millat al-islām* erklärt wird: »Jedes Kind wird der *millat al-islām* gemäß geboren, und es bleibt dabei, bis seine Zunge fähig ist, etwas anderes zu sagen.«

Aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit kann sich nicht nur der erste Mensch, sondern mit und nach ihm die ganze Menschheit dem einzigen Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Menschen zuwenden, wie es die Kinder Adams im »Urbund« (*mīṭāq*) antizipierend bezeugt und damit allen ihren Nachkommen auferlegt haben:

»Und als dein Herr aus den Kindern Adams, aus ihren Rippen Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: »Bin ich nicht euer Herr (*a-lastu bi-rabbikum*)?« Da sagten sie: »Ja, wir bezeugen es!« Dies, damit ihr nicht

³⁴ Zit. nach www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/ (engl. Übersetzung: *Abdul Hamid Siddiqui*). Mit geringen Abweichungen auch in Nr. 6426 und 6428, und in *Malik*, *Muwatta‘*, Buch 16: *ḡanā‘iz*, Kap. 16, Nr. 53 (engl. Übersetzung: *A‘isha ‘Abdaraḥman at-Tarjumana/Ya‘qub Johnson*, in: www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muwatta/).

³⁵ *Johan Bouman*, *Gott und Mensch im Koran* (s. Anm. 23), 189–191.

am Tag der Auferstehung sagt: Wir haben es vergessen (oder: waren dessen unachtsam).« (Sure 7,172)

Wenn sie aber dessen eingedenk sind und sich an diesen »Urbund« halten, begeben sie sich auf den Weg der Erlösung.

Mit anderen Worten, der Mensch ist zu Gott, auf ihn hin geschaffen worden. Wenn er ihm »nicht seinen Rücken zukehrt und sich abwendet« (*tawallā*), sondern »sein Gesicht zu Gott wendet« (*aslama waǧḥahū li-llāh*) (Sure 2,112; 4,125) – dies ist die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung des Begriffs *islām*, »Hinwendung zu Gott«³⁶ –, das heißt, wenn er seinen Geboten folgt, erweist er sich als Geschöpf, das seinen Schöpfer nicht nur erkennt und anerkennt, sondern ihm gegenüber dankbar ist und darin seiner Heilsbestimmtheit nachkommt, wie Sure 39,52–55 belegt, wo dieser Sachverhalt zwar nur knapp, aber dennoch unmissverständlich zusammengefasst ist.

Derjenige, der im Laufe der Geschichte in dieser Weise *fiṭra*, wahre Religion und Islam in einem bewährt und so den Urbund und seine Heilsbestimmtheit in Vollkommenheit aktualisiert hat, war Ibrahim, von dem es in Sure 6,79 (vgl. Sure 6,14) heißt:

»Ich wende mein Gesicht dem zu, der die Himmel und die Erde geschaffen hat (*fāṭara*), als ein Gottsucher (*ḥanīf*). Und nicht gehöre ich zu denen, die Gott andere Götter beigesellen.«

Eben dies hat ihn zum *imām*, zum »Vorbild« (Sure 16,120–122) gemacht. In dieser Hinsicht ist er, wenn auch nicht der erste, so doch wohl entschiedenste *muslim*, das heißt der, »der sich zu Gott hingewandt hat« (Sure 6,79; 2,131).

6. Ibrahims Gotteserkenntnis und der Koran als Heilsbotschaft

In allen drei Religionen spielt Abraham bekanntlich eine zentrale Rolle. Bei genauerem Hinsehen jedoch zeigt sich sehr schnell, dass es eine je verschiedene Rolle ist, die Abraham hier spielt;³⁷ oder

³⁶ Zur ursprünglichen Bedeutung des Begriffs und ihrer Entwicklung vgl. *Meir M. Bravmann*, *The Spiritual Background of Early Islam*. Studies in Ancient Arab Concepts, Leiden 1972, 7–26.

³⁷ *Miguel Pérez Fernández*, *Biblia y Corán; Abraham Abinu, Ibrahim Abu-na*, in: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección de Hebreo)*

anders formuliert: Der *Avraham* der Juden, der *Abraam* der Christen und der *Ibrahim* der Muslime sind nicht ein und derselbe, und wenn Abraham auch heute nur allzu gerne als verbindendes Band zwischen den drei – »abrahamitisch« genannten – Religionen bemüht wird,³⁸ ist doch zunächst einmal festzuhalten, dass der Rückgriff auf Abraham in Judentum, Christentum und Islam ursprünglich gerade nicht der Suche nach einer inneren Beziehung zwischen den drei Religionen diene, sondern dem genauen Gegenteil, dem Aufweis der Differenz nämlich, das heißt des zwischen ihnen bestehenden und zugleich das jeweilige Proprium bzw. die jeweilige Identität ausmachenden Unterschieds.

Nach der hebräischen Bibel ist Abraham nicht berufen worden, um gerettet zu werden, sondern um zum einen als Paradigma (nicht Quelle!) des Segens zu dienen (Gen 12,2–3), und zum anderen, wie es in Gen 18,19 heißt, »seinen Kindern und seinem Haushalt nach ihm zu gebieten, dass sie den Weg des Ewigen beachten, nämlich Gerechtigkeit und Recht zu tun, damit der Ewige über Abraham kommen lasse, was er in Bezug auf ihn gesagt hat«. Entsprechend erkennt die spätere jüdische Tradition im biblischen Abraham denjenigen, der bereits alle Gebote der Tora erfüllt hat, noch ehe die Tora selber gegeben worden war.³⁹ Abraham ist damit das Vorbild des toratreuen Juden.

52 (2003), 97–118; *Jon D. Levenson*, The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam, in: *Hindy Najman/Judith H. Newman* (Hg.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden 2004, 3–40.

³⁸ Vgl. *Alon Goshen-Gottstein*, Abraham and »Abrahamic Religions« in Contemporary Interreligious Discourse. Reflections of an Implicated Jewish Bystander, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), 165–183; *Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel* (Hg.), »Abraham, unser Vater« – die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003.

³⁹ Vgl. *Beate Ego*, Abraham als Urbild der Toratreue Israels, in: *Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger* (Hg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Zeit*, Tübingen 1996, 25–40; *Avigdor Shinan*, The various faces of Abraham in ancient Judaism in: *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Hg.), *Abraham in the Three Monotheistic Faiths*, Jerusalem 1999, 5–10.

Ein ganz anderes Bild von Abraham entwirft das Neue Testament, insbesondere Paulus.⁴⁰ Hier ist Abraham – nicht zuletzt durch Paulus’ merkwürdige Interpretation von Gen 15,6 – zum »Vater der Gläubigen« (Röm 4) geworden, und zwar in dem Sinne, dass er der erste gewesen ist, der die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben bezeugt, und zwar ohne zuvor die Gebote der Tora befolgt oder gar erfüllt zu haben (vgl. dazu Röm 10,9–10: »Denn wenn du mit deinem Munde bekennt, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet. Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet.«). Die Tora, für Paulus »das Gesetz«, ist nurmehr »zwischeneingekommen«; denn Christus ist »das Ende des Gesetzes« (Röm 10,4). Der Rückgriff auf Abraham – und damit auf die Zeit vor der Vergabe der Tora – soll sie als Weg zum Heil obsolet werden lassen. Auf diese Weise spielt Paulus gleichsam Abraham gegen Abraham aus, indem er ihn benutzt, um zu erklären, dass die Tora als Weg zum Heil nicht nur untauglich ist, sondern ausgespielt hat.

In struktureller Ähnlichkeit zu diesem Verfahren greift auch der Koran zwar nicht auf Abraham, wohl aber auf Ibrahim zurück, von dem ausdrücklich mehrfach gesagt und betont wird, dass er »weder Jude noch Christ, sondern ein *ḥanīf* war« (Sure 2,135; 3,67.85; 4,125; 6,79.161).⁴¹ Was immer die lexikographisch korrekte etymologische

⁴⁰ Vgl. *Maria Neubrand*, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (Forschung zur Bibel 85), Würzburg 1997; *Manfred Oeming*, Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 110 (1998), 16–33; *Maroum Lahham*, Abraham and Christianity, in: *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Hg.), Abraham in the Three Monotheistic Faiths (s. Anm. 39), 11–22; *Moisés Silva*, Abraham, Faith, and Works. Paul’s Use of Scripture in Galatians 3:6–14, in: *Westminster Theological Journal* 63 (2001), 251–267.

⁴¹ Vgl. *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran (s. Anm. 23), 76–88; *Friday M. Mbon*, A »Hanif« Resigned. Abraham in the Qur’an, in: *Islam and the Modern Age* 11 (1980), 121–148; *Reuven Firestone*, Abraham – the First Jew or the First Muslim? Text, Tradition, and »Truth« in Inter-religious Dialogue, in: *CCAR Journal* 39 (1992), 17–28; *Mustafa Abu Sway*, Ibrahim in the Islamic sources, in: *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Hg.), Abraham in the Three Monotheistic Faiths (s. Anm. 39), 23–47; *Hasan Hanafi*, The Image of Abraham in the Qur’an and the Bible, in: *Salvino Biolo* (Hg.), *Le ragioni di Abramo. Razionalità e fede nel monoteismo*, Florenz 1999, 63–74; *Catherina*

Herleitung und ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ḥanīf* sein mögen,⁴² aus dem koranischen Kontext ergibt sich, dass die Benennung Ibrahims als *ḥanīf* unmissverständlich deutlich machen soll, dass er Repräsentant einer Religion ist, die Judentum und Christentum unter allen Umständen vorausgegangen ist. Der Rückgriff auf ihn besagt demzufolge, dass Judentum und Christentum nurmehr vorläufige Religionen sind und dem einen wie dem anderen die Letztgültigkeit und damit zugleich auch ihre Heilswirksamkeit genommen ist, wie dies in aller Schärfe Sure 2,111–112; 3,64–68 und Sure 9,30–31 dokumentieren. Ihnen gegenüber ist allein der Koran die letztgültige Heilsbotschaft.

Hergeleitet wird diese Wahrheit der koranischen Heilsbotschaft aus der Gotteserkenntnis Ibrahims, dessen praktische Schlussfolgerung sie zugleich auch begründet. In Sure 4,125 heißt es von Ibrahim:

»Wer hätte eine bessere Religion (*wa-man aḥsanu dīnan*) als der, der sein Gesicht Gott zuwendet (*mīm-man aslama waḡḥahū li-llāh*) und dabei Gutes tut (*wa-huwā muhsin*) und dem Glauben(sbekenntnis) Ibrahims folgt (*wa-ttabaʿa millata Ibrahim*) als ein Gottsucher (*ḥanīf*)? Und Gott nahm sich Ibrahim zum Freund.« (vgl. Sure 6,79; 16,120–123)

Was Ibrahim danach auszeichnet, ist zunächst die »Hinwendung seines Gesichts zu Gott«, der seine Gotteserkenntnis zugrunde liegt. Zur Erkenntnis des Einen Gottes war Ibrahim bekanntlich auf dem Wege der Einsicht gelangt, dass die ganze Schöpfung ununterbrochen von Gottes Walten durchwirkt ist (Sure 6,74–81).⁴³ Erkenntnis wird auf diese Weise zum Mittel der Erlösung; denn solche Erkenntnis bzw. »Erkenntnis des Heiligen« führt, wie Seyyed Hossein

Wenzel, Abraham – Ibrahim. Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, in: Evangelische Theologie 62 (2002), 362–384.

⁴² Uri Rubin, »Hanifiyya« and Kaʿba. An Inquiry Into the Arabian Pre-Islamic Background of »dīn Ibrahim«, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), 85–112.

⁴³ In ähnlicher Form berichten von Abraham auch Jub 12,16 ff.; Philon, *de Abrahamo* § 60; Josephus, Ant. I,7,1; BerR XVII und bNed 32a. Weitere Beispiele bei Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim ³1988 (= Gräfenhainichen 1931), 124–128. Zur Sache vgl. Annette Yoshiko Reed, Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews. Josephus, Ant. 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology, in: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 35 (2004), 119–158.

Nasr meinte,⁴⁴ zu Freiheit und Erlösung von aller Knechtschaft und Beschränkung. Denn das »Es gibt keinen Gott außer Gott« ist »prinzipielle Erkenntnis, die alle Wahrheit und alle Erkenntnis in sich birgt und von aller Beschränkung erlöst« (vgl. Joh 8,32: »Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen«).

Der *ḥanīf*, der Gottsucher, wird zum *ʿārif bi-llāh*, zu einem, »der von und um Gott weiß«. Wenn Erkenntnis und Wissen (*maʿrifā/γνῶσις*) damit auch noch nicht gleichbedeutend mit Erlangen des Heils(zustandes) sind, so werden sie doch zu einem Weg dorthin; denn solches Erkennen bedeutet erlöst werden: *qūlū: lā ilāha illā llāh wa-tuflīḥūn* – »Sprecht: Es gibt keinen Gott außer Gott, und ihr werdet Glückseligkeit erlangen«, wie es in einem prophetischen Ḥadīṭ heißt.

Erkennen für sich genommen ist freilich noch nicht alles; zu folgen hat ihm das Tun des Guten (*iḥsān*) (Sure 4,125), oder – wie Tilman Nagel sagte – »die Pflicht [...], den Eingottglauben zu praktizieren«⁴⁵, was nichts anderes bedeutet, als dankbar der *hudā*, der »Rechtleitung« Gottes, das heißt seinen Geboten zu folgen und so »rechtgeleitet«, also auf dem Weg der Erlösung hin zum Heil zu sein. Eben dafür ist Ibrahim der *imām*, das Vorbild geworden, wie der Koran mehrfach bezeugt (Sure 2,135; 3,95; 16,121–122 u.ö.). Eben deswegen »hat Gott sich Ibrahim zum Freund (*ḥalīl*) genommen« (Sure 4,125), denn er hat nicht nur »sein Gesicht zu ihm hin gewandt« und ist damit der Prototyp des *muslim* geworden, sondern ebenso auch des *muʿmin*, das heißt dessen, »der sich (in seiner Hinwendung zu Gott) bewährt«.⁴⁶

Nach koranischer Überlieferung ist diese in Ibrahims Gotteserkenntnis und seiner daraus folgenden Bewährung im Tun des Guten gründende und durch sie begründete Religion nicht allein die wahre Religion, sondern die zu ihrer Nachfolge und Nachahmung aufrufende koranische Botschaft (Sure 16,125), damit zugleich *die* Heilsbotschaft schlechthin, die jede anderslautende auf eine Stufe der Vorläufigkeit stellt und *ipso facto* deren Vollendung bildet.

⁴⁴ *Seyyed Hossein Nasr*, Die Erkenntnis des Heiligen als Erlösung, in: *ders.*, Die Erkenntnis und das Heilige, München 1990, 408–438, 410; zur Bedeutung von Erkenntnis und Wissens im (frühen) Islam vgl. *Franz Rosenthal*, Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Leiden 1970.

⁴⁵ *Tilman Nagel*, Islam – die Heilsbotschaft des Korans (s. Anm. 13), 37f.

⁴⁶ Zum Begriff des *muʿmin* vgl. *Meir M. Bravmann*, Spiritual Background of Early Islam (s. Anm. 36), 26–31.

Rechtleitung und Heilszusage im Islam

Perspektiven auf das islamische Heilsverständnis ausgehend von klassischen Autoren

Claude Gilliot

In diesem Beitrag werden wir uns auf die innere Logik des Islams in Bezug auf das Thema »Rechtleitung und Heilszusage« konzentrieren. Deswegen werden eine ganze Menge anderer theologischer Themen kaum oder gar nicht zur Sprache kommen, so zum Beispiel Christus im Koran und in der islamischen Theologie. Ausgehend vom Koran soll es dann vor allem um Autoren der klassischen Epoche gehen. Abschließend ergeben sich daraus einige Überlegungen zu Strukturelementen des Islam.

1. Rechtleitung *versus* Irreleitung im Koran

Die Wörter, die im Koran den Begriff des »Weges« ausdrücken, sind unter den häufigsten:¹ *sabīl* (176), *hudan*² (ca. 85), *ṣirāṭ* (45), *ṭarīq* (9), *ṣarīʿa* oder *ṣarʿ* (5), *minhāǧ* (1)³. So ist es nicht erstaunlich, dass das Thema der (Recht-)Leitung (*al-hudā*) (*vs.* Irreleitung, *ḍalāl*)⁴ eine sehr wichtige Rolle spielt. Die Zeichen/Wunder (*āyāt*)⁵, die Gott dem

¹ Hier werden die koranischen Verbalbildungen dieser arabischen Wurzeln nicht berücksichtigt und so nicht gezählt.

² Vgl. Art. Guidance, in: *Mustansir Mir*, Dictionary of Qurʿanic Terms and Concepts, New York/London, 1987, 87f.

³ Für andere Wörter, die »Synonyme« sind, wie: *ruṣd* oder *raṣād* (in den rechten Pfad/Weg eintreten), *qaṣd* (den rechten Weg gehen), vgl. *Toshihiko Izutsu*, God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung, Tokio 1964, 143.

⁴ Vgl. Art. Misguidance, in: *Mustansir Mir*, Dictionary of Qurʿanic Terms (s. Anm. 2), 135 (*ḍalāl*, *ḍalāla*, *idlāl*).

⁵ *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt 1977, 92–94.

Menschen sendet, sind der konkrete Ausdruck des göttlichen Willens, der ihn auf den rechten Weg leiten will. Dieses semantische Feld wird vom Standpunkt der Prädestination aus gesehen:⁶ »Und jene, welche unsre Zeichen der Lüge zeihen, sind taub und stumm in Finsternissen. Wen Gott will, leitet Er irre, und wen Er will, den führt Er auf einen rechten Pfad« (Sure *Das Vieh* 6,39). Diese Wörter sind nicht neu, denn für Leute, die entweder in der Wüste lebten oder die Wüste durchqueren mussten, war die Kenntnis des rechten Wegs eine Sache des Lebens oder des Todes, nur gewinnen sie im Koran einen geistlichen Sinn: Im Koran ist Gott der Leiter, der Führer (*al-hādī*).⁷ So geht die Menschheit ihrer Bestimmung entgegen. Was als eine Einheit angefangen hatte, endet mit der Spaltung zwischen Glauben und Unglauben, Heil und Verderben, Belohnung und Bestrafung, Paradies und Hölle.⁸

In diesem allgemeinen Rahmen von Rechtleitung *versus* Irreleitung können drei Kernthemen im Koran hervorgehoben werden:⁹

1. Die »Fügung« Gottes; arabisch *amr*; lateinisch *mandatum*, *edictum* oder besser *dispositio* bzw. *gubernatio*; deutsch: Sache, Angelegenheit, Herrschaft, Befehl, Gebot (oder grammatikalisch: Imperativ).¹⁰
2. Die Kreatürlichkeit des Menschen.
3. Die Sicherheit des Heils.

⁶ Vgl. *William M. Watt*, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, 12–17; *Heikki Räisänen*, *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an* (Publications of the Finnish Exegetical Society 25), Helsinki 1976, 10–44; *Claude Gilliot*, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari* (Études Musulmanes 32) Paris 1990, 259–276; *Dimitrij V. Frolov*, *Art. Freedom and predestination*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 2, 267–271.

⁷ Vgl. *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran* (s. Anm. 3), 141–145.

⁸ Vgl. *Johan Bouman*, *Gott und Mensch im Koran* (s. Anm. 5), 252–256.

⁹ Vgl. dazu *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994, 24–35; *ders.*, *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001, 61.

¹⁰ Vgl. *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997, Bd. 4, 446–448, 983 (Index zu *amr*).

1.1. Die »Fügung« Gottes

In einigen früheren Abschnitten des Korans wird Gott als der »höchste Herr« gepriesen: »Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, der da geschaffen und gebildet, der bestimmt und leitet, der die Weide hervorbringt und sie zu dunkler Spreu macht. Wir werden dir vortragen, und du sollst nicht vergessen, was Gott will, siehe, Er kennt das Offenkundige und das Verborgene.« (Sure *Der Höchste* oder *Der Allerhöchste* 87,1–7)¹¹

Doch ziemlich schnell wird daraus die Erkenntnis, dass Allah der einzige Gott ist und dass Er als der einzige Gott ständiger Anbetung würdig ist, wie das in der frühmedinensischen Sure 2, Vers 255 zusammengefasst ist: »Gott! Es gibt kein Gott außer Ihm, dem Lebendigen (*al-ḥayy*), dem Beständigen (*al-qayyūm*)!¹² Nicht ergreift Ihn Schlummer (*sina*, von *wasīna*: schlummern, schlafen) und nicht Schlaf.«

Alles ist Gottes Fügung (seinem »Befehl«, *amr*) unterstellt. Dieser eine und einzige Schöpfer und Erhalter muss ganz anders als das Diesseits sein, denn sonst hätte er es nicht völlig in seiner Gewalt. Nicht er selber ist in und mit seinem Schöpfungswerk tätig, sondern nur seine Bestimmungsmacht, seine »Fügung« (*amr*):¹³ »Siehe, euer Herr ist Gott, welcher die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf; alsdann setzte er sich auf den Thron. Er lässt die Nacht den Tag verhüllen – sie verfolgt ihn schnell; und die Sonne, den Mond und die Sterne, die seiner Fügung (Befehl, *amr*) fronen. Ist nicht Sein die Schöpfung und die Fügung? Gesegnet sei Gott, der Herr der Welten.« (Sure *Der Wall* 7,54)¹⁴

Ohne die stete Fürsorge dieses Gottes könnte der Mensch, ja die ganze Welt nicht einen einzigen Augenblick bestehen. Dieser Gott ist es, der zu Muhammad als ein persönlicher Gott spricht, der mit menschlichen Zügen ausgestattet ist: Er sitzt auf seinem Thron, schafft mit seinen Händen, und sein Antlitz erscheint als der Inbegriff seines übergeschichtlichen Seins: »Alle auf ihr (das heißt auf der

¹¹ Übersetzung *Max Henning* (Der Koran. Übersetzt von *Max Henning*, Stuttgart 1970), vom Verfasser geändert.

¹² Vgl. Dan 6,27: »Er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt.«

¹³ Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 41.

¹⁴ Übersetzung *Tilman Nagel*, Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1983, 177.

Erde) sind vergänglich, aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre.« (Sure *Der Erbarmere* 55,26–27)¹⁵

Dieser Inbegriff der Fügung Gottes erscheint mit all seinen Konsequenzen im Begriff der Schöpfung. Der Koran selbst enthält keinen Schöpfungsbericht (wohl aber die interpretierende Tradition), wie wir ihn in zweifacher Ausführung im Buche der Genesis finden. Er betrachtet die Schöpfung nicht so sehr als einen einmaligen Vorgang, der am Anfang der Geschichte ablief, sondern vielmehr als ein jederzeit greifbares, in jedem Augenblick erfahrbares Geschehen (Sure 16,1–23; 27,56–64; 30,17–30). Im Gegensatz zur Bibel, wo Adam selber die Tiere und Vögel benennt (Gen 2,19), lehrt Gott Adam im Koran die Namen alles Geschaffenen (Sure *Die Kuh* 2,31). Damit man sicher ist, dass Gott Adam alle Namen lehrte, kommentierte Ibn ‘Abbās (gest. 69/688) diesen Vers folgendermaßen: »Er lehrte ihn den Namen der Schlüssel, des Furzes und des Pups.«¹⁶ Sogar das Nennen der Dinge bekommt der Mensch von der steten göttlichen Fürsorge: Was im Verborgenen wirksam ist, ist die ständig von Gott ausstrahlende Fügung (*amr*), das Medium, durch welches er die Schöpfung lenkt (»a medium through which his decrees reach the earth«¹⁷).

1.2. Die Kreatürlichkeit des Menschen

Im Angesichte des für alles zuständigen Gottes rückt der Mensch in eine Stellung allumfassender Abhängigkeit.¹⁸ Er ist Kreatur des Einen Gottes, und er darf nichts anderes sein. Mensch sein bedeutet, seine Kreatürlichkeit begreifen und annehmen. Hier ist die vom

¹⁵ Übersetzung *Max Henning* (s. Anm. 11).

¹⁶ *Ṭabarī* (gest. 310/923), *Tafsīr* (Koranischer Kommentar), hg. von *M. M. Šākir*, Kairo 1954, Bd. 1, 483, Nr. 651 zu Sure 2,31. Übersetzung des Verfassers.

¹⁷ Vgl. *Thomas O’Shaughnessy*, *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (*Orientalia Christiana Analecta* 189), Rom 1953, 51. Der koranische *amr*, wörtlich Befehl, entspricht dem *Mēmra* der Targume, dessen Spur aber in den Talmuden ganz untergegangen ist. Anders ebd. 41: »The vagueness of the Koran in speaking of *amr*, however, makes it difficult to go beyond mere conjecture in attempting to establish parallels.«

¹⁸ Vgl. *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie* (s. Anm. 9), 26.

Koran so oft erwähnte »Gestalt des Abrahams«¹⁹ besonders wichtig, der im Koran zu »einem Vorbild für die Menschen (*li-n-nāsi imāman*)« (Sure *Die Kuh* 2,124)²⁰ wird.

Abraham sagt: »Ich wende als Gottsucher mein Gesicht zu dem, der die Himmel und die Erde geschaffen hat«²¹ (*innī wağğah tu wağħī li-l-ladī faṭara s-samāwāti wa l-arḍa ḥanīfan*) (Sure *Das Vieh* 6,79). Abraham wendet das Gesicht dem einen Schöpfergott zu,²² was die Geste aller ursprünglichen Religiosität ist, die Hinwendung zu Gott, »die Ausrichtung des ganzen menschlichen Seins auf die vom Schöpfer verfügte Ordnung alles Geschaffenen und die vollkommene Abkehr von allen Einflüsterungen (*waswasa*) des Satans, die die umfassende Eingestimmtheit des Menschen auf seinen Herren stören könnten«²³. So bedeutet *islām* in erster Linie: die Hinwendung des Gesichts zu Gott. So wieder Abraham: »Damals sagte sein Herr zu ihm: wende dich zu mir (*aslim*). Er antwortete: ich wende mich zum Herrn der Welten (*aslamtu li-Rabbi l-ʿālamīn*).« (Sure *Die Kuh* 2,131)²⁴ Als Fazit kann man festhalten: »Gott das Gesicht zuwenden, sich ihm ganz anheingeben, wie dies die Pilger in ihren Anrufungen bekundeten, das ist die religiöse Urgeste, die den Heilszustand, den »Islam« im eigentlichen Sinn, rituell darstellt.«²⁵

¹⁹ Vgl. *Edmund Beck*, Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads. Analyse von Sure 2,118(124)–135(141), in: *Le Muséon* 65 (1952), 73–94.

²⁰ *Max Henning* (s. Anm. 11) übersetzt: »Siehe, ich mache dich zu meinem Imam für die Menschen«, und in der Fußnote: »Leiter, Führer, Vorbetter«, *Tilman Nagel* (s. Anm. 14): »Ich werde dich zu einem Vorbild für die Menschen machen !«

²¹ Übersetzung *Tilman Nagel*, *Der Koran* (s. Anm. 14), 136. Übersetzung *Max Henning* (s. Anm. 11): »Siehe, ich wende mein Angesicht lautern Glaubens zu dem, der die Himmel und die Erde erschaffen hat.«

²² Vgl. *Claude Gilliot*, Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en islam, in: *Israel Oriental Studies* 17 (1997), 37–87.

²³ *Tilman Nagel*, *Der Koran* (s. Anm. 14), 137.

²⁴ Übersetzung *Tilman Nagel*, *Der Koran* (s. Anm. 14), 140. Übersetzung *Max Henning* (s. Anm. 11): »Als sein Herr zu ihm sprach: Werde Muslim, sprach er: ich ergebe mich völlig dem Herrn der Welten.« Übersetzung *Friedrich Rückert* (*Der Koran*, hg. von *Hartmut Bobzin*, Würzburg 1995): »Wie da zu ihm sein Herr sprach: Komm, ergib dich! Er sprach: ergeben hab' ich mich dem Herrn der Welten.«

²⁵ *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie* (s. Anm. 9), 28.

1.3. Die Sicherheit des Heils

Gott hat die Menschen zu sich hin geschaffen. Wenn sie ihrer Kreativität gewahr werden und auch in ihrem Innern die Wende zu dem Einen vollziehen, dann haben sie die Anwartschaft auf das Paradies gewonnen, und sie sind für diesen entscheidenden Schritt allein verantwortlich: »An jenem Tag treten die Menschen einzeln heraus (*yaşduru n-nāsu aštātan*), um ihre Werke zu sehen. Und wer nur das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird es sehen. Wer nur das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird es sehen.« (Sure *Das Erbeben* 99,6–8)²⁶ Unter dem Eindruck der Visionen der Endzeit ruft Muhammad zur Einkehr, zum rechten Handeln auf, damit die Menschen nicht ihr Heil verwirken. Dieses rechte Handeln ist die Folge der Hinwendung zu Gott, und so muss der Muslim den Willen Gottes erfüllen, seiner Rechtleitung folgen. Dieser Wille Gottes erschien zunächst in den mekkanischen Suren vor allem eher mittelbar in Erzählungen über gutes und schlechtes Handeln (bzw. Strafliegenden), in Medina aber nahm der Wille Gottes mehr und mehr den Charakter von Befehlen an, deren Missachtung die Bestrafung im Diesseits und im Jenseits nach sich zieht. Die Einhaltung der Anordnungen Gottes sichert das Heil und bewahrt vor den Höllenstrafen (vgl. Sure *Die Scharen* 39,52–55).²⁷

Der Gehorsam gegen Gott und den Gesandten wird immer mehr zum entscheidenden Kriterium für die Hinwendung zu Gott und die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde: »Wer da gehorchet dem Gesandten, hat Gott gehorcht, wer aber sich wendet, nun, wir sandten dich nicht über sie zum Hüter. Sie sprechen wohl: Gehorsam! Doch wenn sie wieder von dir gehn, so führen einige von ihnen nächtlich andre Reden. Gott aber schreibet, was sie nächtlich reden; du laß sie und vertrau auf Gott! Gott genüget zum Vertrauen [...]. Wenn ihnen ein Gerücht nun kommt von Frieden oder Kriegsgefahr, verbreiten sie dasselbe, brächten sie's doch lieber zu dem Gesandten, oder denen, die zu gebieten haben unter ihnen; so würden's doch diejenigen wissen, die es ergründen könnten. Ja, wäre Gottes Huld nicht über euch und sein Erbarmen, ihr folgtet dem Satan bis auf wenige!« (Sure *Die Weiber* 4,80–81.83, Übersetzung Rückert). In der islamischen exegetischen Tradition wird gesagt, dass diese Verse

²⁶ Tilmann Nagel, *Der Koran* (s. Anm. 14), 42.

²⁷ Eine Passage, die nach der islamischen Tradition ein medinensischer Einschub ist (vgl. Max Henning [s. Anm. 11], 447–448).

geoffenbart worden sind, bevor der Befehl des heiligen Krieges (*ġihād*) vorgeschrieben wurde.

Mit der Betonung des Gehorsams wird der Weg zu einer Werkgerechtigkeit geebnet. Neben den ursprünglich gegebenen Individualismus des Heilsgewinns tritt der Heilsgewinn unter den Augen der Gemeinschaft der übrigen Gläubigen und des Propheten.²⁸ Die wahren Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und an seinen Gesandten glauben und hieran keine Zweifel hegen und die mit ihrem Vermögen und ihrer eigenen Person um Gottes willen Krieg führen: »Es sprechen die Feldaraber²⁹: Wir glauben. Sprich zu ihnen: Ihr glaubt nicht. Sprecht nur: Wir traten über (wörtlich: wir haben den Islam angenommen). Noch ist nicht eingegangen der Glaub' in eure Herzen. Doch wenn ihr gehorcht Gott und seinem Abgesandten, wird er euch nichts entziehen von euren Werken; denn Gott ist nachsichtsvoll barmherzig. Die Gläubigen aber, die da glaubten an Gott und an seinen Abgesandten, und dann nicht wurden zweifelhaft, und die gestritten haben mit ihrem Gut und ihrem Leben auf Gottes Weg; die sind's, die Wahrheit reden.« (Sure *Die Gemächer* 49,14–15)

2. Die theologischen und sozialen Konsequenzen der koranischen Heilsbotschaft

Die Heilsbotschaft, die Muhammad verkündete, verheißt jedem Menschen und aller Kreatur eine unverbrüchliche Verbundenheit mit dem Schöpfer; die Kreatur ist nie verlassen, nie auf sich selbst gestellt. Es ist aber möglich, dass der Mensch diese Grundbefindlichkeit seines Daseins momentan oder sogar auf Dauer aus dem Bewusstsein verliert. Im praktizierten islamischen Glauben aber gewinnt jene Grundbefindlichkeit ihren vollkommenen und notwendigen Ausdruck: »O richte du dein Angesicht zum Gottesdienst andächtig (*fā-aqim waġhaka lid-dīn ḥanifān*), nach dem Gebilde Gottes, zu dem er die Menschen gebildet. Kein Wandel ist am Werke Gottes, das ist der Dienst, der stete, allein die meisten Menschen sind unwissend« (Sure *Die Byzantiner* 30,30, Übersetzung Rückert), oder: »Richte das Gesicht zum praktizierten Glauben als ein Gottsucher, denn dies ist die eigentliche Art, in der Gott euch geschaffen hat, und niemand kann die Schöpfung Gottes ändern. Das ist die

²⁸ Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 33.

²⁹ Das heißt die Beduinen.

beständige Glaubenspraxis, aber die meisten Menschen haben kein Wissen.« (Übersetzung Nagel)³⁰

Erst nach dem Tode Muhammads wurde aber die eigenartige Doppelgesichtigkeit des koranischen Gottesbildes allmählich zu einem Problem: einerseits ein unanschauliches, allein an den allgegenwärtigen Wirkungen erkennbares schöpferisches Prinzip, andererseits ein Gott, der mit seinem Gesandten persönliche Beziehungen pflegt.³¹ Das Problem wurde umso dringender, als die ersten Generationen der Muslime keine eigentliche Theologie oder Philosophie hatten, die der der anderen Religionen entsprach, auf die sie in den neu eroberten Regionen und Gebieten trafen. Man brauchte ein theologisch begründetes Gottesverständnis, um zu sagen, wer der koranische Gott denn sei.

2.1. Anthropomorphismen und frühere Theologen

Den Angriffspunkt einer Kritik an der islamischen Gottesidee bildeten die vielen anthropomorphistischen Passagen des Korans. Manche Leute, ganz besonders Grenzkämpfer, die den heiligen Krieg führten, hatten anthropomorphistische Vorstellungen von Gott, zum Beispiel der große Exeget Muqātil b. Sulaymān (gest. 150/767)³², der sich Gott ganz wie einen Menschen vorgestellt haben soll.

Schon unter dem Kalifen Hišām (reg. 105–25/724–43) wurde der Asket Ġa'd b. Dirham³³ wegen seiner »Entleerung des Gottesbegriffes« (*ta'ṭīl* oder im Griechischen: *kenosis* der Attribute) hingerichtet. Der Augenzeugenbericht sagt es ganz konkret: Er soll behauptet haben, Gott habe Abraham nicht zum »Freund« (*ḫalīl*) genommen und mit Moses niemals geredet.³⁴ Der hanbalitische Jurist und Theologe Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), der aus einer Harraner Familie stammte, behauptet, dass er von Sabäern beeinflusst worden sei.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. *Claude Gilliot*, Art. Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 2, 99–124; *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft (s. Anm. 9), 42.

³² Vgl. *Claude Gilliot*, Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit, in: *Journal Asiatique* 279 (1991), 39–92; *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft (s. Anm. 10), Bd. 2, 516–532.

³³ Vgl. ebd. 449–458.

³⁴ Vgl. 453.

Der Theologe Ġahm b. Šafwān (hingerichtet in Marv, 128/746)³⁵, der in Termes am Oxus lebte, soll Verbindungen mit Buddhisten unterhalten haben. Für ihn gibt es kein von Menschen auf Menschen angewandtes Attribut, das man auf Gott anwenden dürfte. Im Zentrum seines Denkens steht Gott. Man erwirbt nicht den Glauben, indem man das Gesetz kennt; der Glaube wird vielmehr von Gott im Menschen geschaffen. Das ist auch der Grund, warum Gotteserkenntnis nicht angeboren ist. Aber nicht nur der Glaube, sondern auch die gesamte menschliche Existenz steht unter dem Zeichen der Gnadenwahl; Gott allein bestimmt alles Geschehen. Wir haben es hier eigentlich nicht mehr mit Prädestination zu tun, sondern mit einem universalen Determinismus. Gott ist nicht rational erkennbar.³⁶

2.2. Die Mu‘taziliten³⁷

Wie die Ġahmiten legten auch die Mu‘taziliten die Anthropomorphismen des Korans aus. Aber sie gelangten, wie vielleicht vor ihnen schon ihre Vorläufer, zur Lehre von der Trennung zwischen irdischem und göttlichem Sein, nicht aus ontologischen Gründen, sondern um der Gerechtigkeit Gottes willen: Wie könnte Gott einen Menschen bestrafen, den Er zum Unglauben vorherbestimmt hat? Gott ist von den Menschen aus nur zu beschreiben, indem man ihm jede diesseitige Eigenschaft abspricht, also lediglich in der Art einer negativen Theologie. Ein wesentliches Argument für die »Entleerung« (*tanzīh*) des Gottesverständnisses war der koranische Grundsatz, dass Gott Einer ist. Die Mu‘taziliten, wie schon die Ġahmiten, interpretierten dies dahingehend, dass dieser Eine keine von ihm unterscheidbaren Eigenschaften aufweisen könne; denn diese müssten ewig sein wie Er selber, und das Göttliche zerfiele in eine Vielheit.

³⁵ Vgl. *Shahrastani* (gest. 548/1153), *Livre des religions et des sectes*. Bd. 1: Traduction avec introduction et notes par *Daniel Gimaret* et *Guy Monnot*, Paris/Louvain 1986, 292–297 passim.

³⁶ Vgl. *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft* (s. Anm. 10), Bd. 2, 493–508 passim.

³⁷ Vgl. dazu *Richard M. Frank*, *Being and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany 1978.

2.3. Die sunnitischen Theologien³⁸

Während sich die muʿtazilitische Theologie weiter entwickelte, gab es auch eine andere Strömung, die man später das Sunnitentum nannte. Diese Strömung trachtete die Fülle der Heilsbotschaft zu bewahren und berief sich dabei auf die Überlieferung vom Tun und Reden des Propheten und seiner Gefährten, auf das sogenannte *ḥadīṭ*. Im Vollzug der Riten und in der treuen Befolgung der Bestimmungen der Scharia (*ṣarīʿa*, Gottes Gesetz) erhält der Mensch die Gelegenheit, die Hingewandtheit zu Gott auf Dauer zu gewährleisten.³⁹ Er begreift so die Welt als das, was sie ist, nämlich als Mittel zur Gotteserkenntnis. Er wird diese Welt als Gnadengeschenk seines Herrn zwar achten, aber er wird nicht sein Herz an sie hängen, sondern ihr gegenüber eine asketische Haltung (*zuhd*) bevorzugen.

Die Anhänger dieser sogenannten sunnitischen Orientierung werden aber zwei verschiedenen Wegen folgen. Die einen werden ihren Standpunkt mit einer spekulativen Theologie (*kalām*) unterstützen. Die anderen (Hanbaliten im Recht und in der Theologie, oder Nicht-Hanbaliten im Recht, aber Hanbaliten in der Theologie) verweigern die spekulative Theologie und stützen sich auf den Standpunkt der »Altvorderen« (*al-salaf*).⁴⁰

³⁸ Vgl. dazu *Wilferd Madelung*, *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Aldershot 1992; *ders.*, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985; *Louis Gardet/Marcel M. Anawati*, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Études de Philosophie Médiévale 37)*, Paris 1981.

³⁹ Vgl. *Tilman Nagel*, *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 244)*, Göttingen 2002, 658 f.

⁴⁰ Zu den alten sunnitischen »Glaubensbekenntnissen« (*ʿaqīda*) vgl. die kommentierte Übersetzung der verschiedenen *ʿaqāʿid*, die dem Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) zugeschrieben worden sind, in: *Arent Jan Wensinck*, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, 125–131, 188–197, 265–268. Vgl. auch *Joseph Schacht*, *Der Islam. Mit Ausschluss des Qorʿans*, Tübingen 1931, 35–39; *Hans Daiber* (Hg.), *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century. Abu l-Laith as-Samarqandi's Commentary of Abu Hanifa (died 120/767) al-Fiqh al-absat (Studia Culturae Islamicae 52)*, Tokio 1995; *Elemente von Ibn Ḥanbals Dogmatik. Die ʿaqīda von Abū Zurʿa al-Rāzī* (gest. 264/878) und *Abū Ḥatīm Rāzī* (gest. 277/890) finden sich übersetzt bei *Binyamin Abrahamov*, *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998, 54–56. Weitere Übersetzungen finden sich bei *William M. Watt*, *Islamic Creeds. A Selection*, Edinburgh 1994.

Im ersten Lager (die sunnitischen spekulativen Theologen) treffen wir unter anderen Abū l-Ḥasan al-Aṣʿarī (gest. 324/935)⁴¹ und Abū Maṣʿūr al-Māturīdī (gest. 333/944)⁴². Anders als die Ğahmiten und die Muʿtaziliten argumentierte al-Aṣʿarī⁴³, der früher ein Muʿtazilit war, nicht nur auf der Ebene der Ratio, sondern auch mit dem Grad der Autorität, den man einer Mitteilung (oder Tradition) beimessen muss. So gelingt es ihm, den Nominalismus der Muʿtaziliten zu verwerfen, indem er die essentiellen Attribute Gottes wie Wissen und Macht bestätigt,⁴⁴ diejenigen, die Gottes in sich gleichförmigem, unzusammengesetztem Sein widersprechen, allegorisch auslegt, diejenigen, die Gottes Handeln bezeichnen, unter der Voraussetzung des Grades der Autorität der Mitteilungen (*ḥadīṭ*) akzeptiert und im Übrigen die Diskussion auf jene Attribute beschränkt, die in den Quellen der höchsten Autoritätsstufe erscheinen.⁴⁵

Im zweiten Lager der Sunniten befinden sich solche Theologen, Ḥadīṭ-Wissenschaftler und Juristen, die die Methode der spekulativen Theologen (Muʿtaziliten, sogenannte Ğahmiten, Sunniten usw.) prinzipiell verweigern. Sie berufen sich auf die »Altvorderen« (*al-salaf*), die sich auf die »feinsinnigen Unterscheidungen« der spekulativen Theologen nicht einließen und die zum Beispiel vom Koran einfach sagten, dass er das Wort Gottes ist. Ein Vorbild für sie ist unter anderen Ibn Ḥanbal (gest. 241/855), der während der Inquisition (*miḥna*) unter dem Kalifen al-Maʿmūn (gest. 218/833), der das muʿtazilitische Dogma zur Staatsdoktrin erhob (212/827), sich weigerte zu bekennen, dass »der Koran das geschaffene Wort Gottes« ist. Für die Gegenseite, die von ihren Gegnern oft die Anthropomorphisten (*al-muṣabbiḥa*, »die Verähnlicher« Gottes mit den Geschöpfen) oder die Verkörperer (*al-muḡassima*), genannt wurden (wir

⁴¹ Vgl. *Daniel Gimaret*, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris 1990, sowie außerdem *Richard M. Frank*, *Al-Ghazali and the Ash'arite school*, Durham/London 1994.

⁴² Vgl. *Ulrich Rudolph*, *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand* (*Islamic Philosophy, Theology and Science* 30), Leiden 1997.

⁴³ In unserem Beitrag wird das wichtige Problem des menschlichen Handelns (oder der menschlichen Werke) nicht diskutiert. Vgl. dazu *Daniel Gimaret*, *La doctrine d'al-Ash'ari* (s. Anm. 41), 97–143.

⁴⁴ Es sind außerdem die Attribute Wille, Leben, Hören, Sehen, Reden und Dauer. Vgl. *Daniel Gimaret*, *La doctrine d'al-Ash'ari* (s. Anm. 41), 259–281, 283–322; *Hermann Stieglecker*, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn/München 1959–1962, 53–88.

⁴⁵ Vgl. *Tilman Nagel*, *Islam. Die Heilsbotschaft* (s. Anm. 9), 49.

würden heute sagen: die »Litteralisten« oder Worttreuen), entfernte sich die spekulative Theologie von der im Ritus erfahrenen Beziehung zu dem Einem. Sie hatten sowieso die breite Masse des Volkes auf ihrer Seite, die sie mit ihren Predigten in den Moscheen faszinierten. Und man wusste ohnehin vom Propheten, dass Gott neunundneunzig Namen hatte, dass Gott eine ungerade Zahl ist und dass Er die ungerade Zahl liebt.⁴⁶

Die muslimische Frömmigkeit beeinflusste die Theologie und sogar die spekulative Theologie. Wir stellen es ganz besonders im Falle des bedeutendsten sunnitischen Theologen al-Ġazālī (gest. 505/111) fest. Obwohl er aš'aritischer Richtung war, reagierte er vermutlich unter dem Eindruck des Erstarkens einer ganz anderen sunnitischen Tradition, »die der Überzeugung war, in der Form koranischer Rede sei göttliches Sein im geschaffenen Seinsbereich gegenwärtig«⁴⁷. Er schrieb einen Kommentar über den Sinn der göttlichen Namen.⁴⁸

Übrigens war die Trennung zwischen den beiden sunnitischen »Lagern« nicht so streng definiert, wie al-Ġazālī es bezeugt. Manche Theologen, Ḥadīṭ-Wissenschaftler und Juristen, die hanbalitischer Orientierung in der Theologie waren, wurden von der aš'arischen Theologie beeinflusst, zum Beispiel der große Hanbalit, Historiograph, Ḥadīṭ-Wissenschaftler, Exeget, Literat und Prediger von Bagdad Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201), wie Merlin Swartz es vor kurzem überzeugend gezeigt hat.⁴⁹ Wir hatten selbst vorher festgestellt, dass der Historiograph, Exeget, Ḥadīṭ-Wissenschaftler, Theologe und Jurist at-Ṭabarī (gest. 310/923) sich in manchen Passagen seines Korankommentars im Stile der spekulativen/dialektischen Theologen (*mutakallimūn* oder Leute des *kalām*) ausdrückte.⁵⁰ Sogar der von den

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd. 50.

⁴⁸ *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*. Zu den göttlichen Namen im Allgemeinen vgl. *Daniel Gimaret*, Les noms divins en Islam, Paris 1988; *Hermann Stieglecker*, Die Glaubenslehren des Islam (s. Anm. 44), 144–148.

⁴⁹ Vgl. *Merlin Swartz*, A Medieval critique of anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's *Kitāb Akhbār al-šifāt*. A critical edition of the Arabic text with translation, introduction and notes (Islamic Philosophy, Theology and Science 46), Leiden 2002, 78ff. Er schreibt, er wäre »a hanbali eclectic« (62).

⁵⁰ Vgl. *Claude Gilliot*, Exégèse, langue et théologie en islam (s. Anm. 6), 264 passim.

Wahhabiten so hoch gehaltene Hanbalit Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), der für einen »reinen sunnitischen Glauben« kämpfte, hat oft spekulative Akzente im Stile der *mutakallimūn*, obwohl er gegen den *kalām* und speziell gegen die Logik, gegen die Lehre von der Einheit des Seins, gegen jeden Chiasmus und gegen alle Formen des Schiismus kämpfte.⁵¹

3. Gott, Mensch und Atomismus

3.1. Hinwendung zu Gott

Der »Islam«, die Hinwendung zu Gott, ist der Kern der von Muhammad verkündigten Heilsbotschaft und liegt jeder kultischen Pflicht und der ganzen Scharia zugrunde. Im Kultus wird der abrahamische Weg (das heißt der Weg Muhammads, denn Muhammad sieht alle Propheten in der Art und Weise, wie er sein eigenes Prophetentum begreift!) zur Gotteserkenntnis wiederholt, ebenso in anderen individuellen oder gemeinsamen Werken, wie dem heiligen Krieg, in dem die Kämpfe des Propheten und seiner Gefährten wieder erlebt werden. Besonders der Ritus bezieht seine spirituelle Kraft »aus der Gewißheit des Muslims, bei der Vollstreckung der schariatischen Pflichten in einer das Heil erfahrbar machenden Weise vor seinen Schöpfer [und Erhalter] zu treten«⁵², indem er, ganz besonders während der fünf Pflichtgebete, sein Gesicht zu Gott, seinem Schöpfer hinwendet.

Angesichts dieser Phänomene kann man sich fragen, ob der Ausdruck »Heilsgeschichte« für den Koran passend ist und ob die Benennung »Geschichte der Rechtleitung und des Irregehens« nicht geeigneter wäre, handelt es sich doch um eine Art zyklische Geschichte bzw. eine zersplitterte oder atomistische Konzeption der Zeit.

3.2. Monoprophetismus, Atomismus und menschliche Handlungen

Anhaltspunkte für eine solche Frage finden sich im Koran und in der islamischen Theologie, zum Beispiel in der Darstellung des Prophe-

⁵¹ Vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 9), 232–233.

⁵² *Ders.*, Im Offenkundigen das Verborgene (s. Anm. 39), 658.

tismus. Denn der Koran und nachher auch die islamische Theologie zeigen, dass der koranische und islamische Prophetismus ein Monoprophetismus ist.⁵³ Die so genannten Propheten haben alle dieselbe Botschaft verkündet, ungefähr wie »Papageien«, und sie sind fast nur Vorbilder des Prophetentums Muhammads. Es gibt wohl im Koran verschiedene Berichte über die Propheten, sogar die lange Sure 12 über Josef, aber sie sind ein und dieselbe Geschichte und haben denselben Zweck: die Leute zum letzten Propheten zu führen, Muhammad. All die anderen Propheten oder Gesandten sind fast ahistorisch. Zwar gibt es das Genre der Prophetengeschichten entweder in eigenen Büchern oder in den koranischen Kommentaren, aber alle haben einen gemeinsamen Zweck: Muhammads Totalitätsanspruch⁵⁴ vor den anderen Religionen zu beweisen.

Einen solchen Atomismus finden wir wieder im Verhältnis zwischen Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit, oder besser gesagt zwischen Gottes Allmacht und menschlichem Handeln. Denn der universale Determinismus des Ğahm b. Šafwān war wahrscheinlich kein Zufall: Gott allein bestimmt alles Geschehen. Denn nicht nur Ğahm, sondern auch die erdrückende Mehrheit der Sunniten haben mit dem folgenden Motto argumentiert, das J. van Ess das »prädestinarianische Axiom«⁵⁵ genannt hat: »Was dich trifft, dich unmöglich hätte verfehlen können, und was dich verfehlt, dich unmöglich hätte treffen können.«⁵⁶

⁵³ Vgl. *Claude Gilliot*, Art. Narratives, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 3, 526; vgl. *Alfred-Louis de Prémare*, *L'islam comme monoprophétisme*, in: *Annie Laurent* (Hg.), *Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, Versailles 1996, 150–162.

⁵⁴ Vgl. *Edmund Beck*, *Monotheistische Religion und Religionen im Koran*, in: *Kairos* 2 (1959), 68–77, 68.

⁵⁵ *Josef van Ess*, *Zwischen ḥadīṭ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinarianischer Überlieferung* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift »der Islam« 7), Berlin/New York 1975, 79–81. Vgl. dazu auch *Claude Gilliot*, *Mythe et théologie: calame et intellect, prédestination et libre arbitre*, in: *Arabica* 45 (1998), 151–192.

⁵⁶ *Tilman Nagel*, *Islam. Die Heilsbotschaft* (s. Anm. 9), 63. In einer Antwort des Ubayy b. Kaʿb über den *qadar* heißt es: *fa-taʿallam anna mā aṣabaka lam yakun li-yuḥtiʿaka wa mā aḥṭaʿaka lam yakun li-yuṣībaka* (*Ibn Ḥanbal*, *Musnad*, Bd. 5, 183 und Bd. 16, 31, Nr. 21481). Nach Zayd b. Ṭābit handelt es sich um ein *ḥadīṭ* des Muhammad (vgl. *Ibn Ḥanbal*, *Musnad*, Bd. 5, 185 und Bd. 16, 39, Nr. 21503). Vgl. *Arent Jan Wensinck* u.a., *Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le*

Die koranische Kosmologie eröffnete kaum eine Möglichkeit, irgendeine Handlungsfreiheit der Geschöpfe plausibel zu machen. Die Wirksamkeit der Fügung (*amr*) erstreckte sich auf das diesseitige Lebensschicksal des Menschen:⁵⁷ »Aldann schufen Wir den Tropfen zu geronnenem Blut und schufen den Blutklumpen zu Fleisch und schufen das Fleisch zu Gebein und bekleideten das Gebein mit Fleisch [...]« (Sure *Die Gläubigen* 23,14; vgl. Sure *Die Pilgerfahrt* 22,5). Dem steht entgegen, dass der Koran an mehreren Stellen hervorhebt, dass die Menschen am Jüngsten Tag einzeln vor Gott treten und für ihren irdischen Wandel Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Sure *Das Erbeben* 99,6–8; Sure *Das Vieh* 6,164 u.ö.). Dies kann im Sinne der Eigenverantwortlichkeit des Menschen interpretiert werden (vgl. Sure *Der Stern* 53,39–41), muss also nicht als Beleg für die Handlungsfreiheit des Menschen verwendet werden. Auf dieser Deutung bestanden allerdings die Qadariten, eine Richtung, die dem Menschen eine eigene Bestimmungsmacht (*qadar*) zusprach: Jeder ist für sein Tun und Lassen verantwortlich. Dieses Thema wurde ganz besonders zur Zeit der Omayyaden im politischen Bereich instrumentalisiert: Die Herrscher können sich nicht auf die göttliche Vorherbestimmung berufen, am Jüngsten Tag werden sie für ihre Maßnahmen Rechenschaft ablegen müssen.

Das andere Lager (dessen Anhänger werden später »die Sunniten« genannt) aber sah wohl, dass damit die Einheit der Gemeinschaft in Gefahr war, und es ist kein Zufall, dass das »prädestinatianische Axiom« besonders im syrischen Milieu tradiert wurde, wo die Umayyaden zu Hause waren.⁵⁸ Der *Fiqh al-akbar* I (zweites Drittel des 2. Jahrhunderts) nennt dieses Axiom als dritten seiner Glaubenssätze.⁵⁹

Man kann nicht von »islamischer Theologie« reden, ohne das Recht (*fiqh*, das heißt »Einsicht« in die Scharia) wenigstens zu erwähnen, denn das islamische Recht ist gewissermaßen »angewandte Theologie«. Die Theologie erschließt das Verständnis der Stellung des Menschen vor Gott. Dieses Verständnis aber findet im *fiqh* seine

Musnad d'al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmed ibn Hanbal, 8 Bde., Leiden 1936–1969, Bd. 3, 426a.

⁵⁷ Vgl. *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft (s. Anm. 9), 61–62.

⁵⁸ Vgl. *Josef van Ess*, Zwischen ḥadīṭ und Theologie (s. Anm. 55), 81.

⁵⁹ Vgl. *Arent Jan Wensinck*, The Muslim Creed (s. Anm. 40), 103, 107f. (Kommentar von *Wensinck*).

handgreifliche Prägung.⁶⁰ Gott gegenüber ist der Mensch ein Knecht (*‘abd*), der Befehlen folgt, ohne deren tiefen Sinn je vollständig ergründen zu können. Das alles ist im Einklang mit der Erkenntnis der Kreatürlichkeit des Menschen.

3.3. Keine *divinatio hominis*, sondern Knechtschaft

Im Einklang mit der Botschaft des Korans fällt dem Verstand die Funktion zu, die Einsicht in die Heilsbedeutung des *islām* (Hinwendung zu Gott) zu vermitteln und dem Menschen zu eröffnen, sich in der Treue zum Gesetz zu bewähren. Es gibt aber einen großen Unterschied zur biblischen Tradition. In der Genesis erhalten Adam und Eva den Befehl: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan [...].« (Gen 1,22) Die Welt wird nicht zur Verfügung gestellt, ohne dass eine Leistung der Menschen erforderlich wäre. Der Gott des Koran sorgt demgegenüber unermüdlich und ohne Unterbrechung für die Geschöpfe. Es heißt weiter in der Genesis, dass Adam selber die Tiere und Vögel benannte (im Koran lehrt Gott Adam den Namen aller Dinge). Nicht als Stellvertreter (*ḥalīfā*) Gottes, sondern in eigener Verantwortung muss der biblische Adam in der Schöpfung tätig werden; dazu verfügt er über den Verstand, der nicht allein dazu taugt, die Differenz zwischen Sein und Seinsollen auszugleichen. Der auf sich selbst gestellte Mensch gebraucht den Verstand zur Fristung seines irdischen Daseins, und schwach und unvollkommen wie er ist, wird er dabei Schuld auf sich laden; hier liegt die Wurzel der »Ersünde«.

Der *muslim* hingegen ist nicht mit ihr belastet, denn Gott sorgt für ihn, wie er ihm schon die Bürde der Benennung der Schöpfung, das heißt die Last des eigenverantwortlichen Umganges mit ihr, abgenommen hat. Dieser Status der Knechtschaft des *muslim* bringt einen sehr großen Unterschied mit sich. Denn der Gott des Islam ist vor allem *Deus revelans legem*, kaum *Deus se revelans*, und gar nicht ein Gott, der dem Menschen eine Teilnahme an seinem eigenen Leben schenkt. Das Thema der *divinatio hominis* ist im Islam lauter *kuf* oder *širk*. Der Seinsstatus des *homo islamicus* macht diese *divinatio* unmöglich.

⁶⁰ Vgl. *Tilman Nagel*, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 9.

Offenbarung als »Wegweisung« – Glaube als »Weg«

Soteriologische Metaphern in Judentum,
Christentum und Islam

Andreas Renz

*Es ist mehr als spielerische Poesie, wenn der Mensch sein
Leben begreift und benennt als Weg, der einen Anfang
nahm, seine Herkunft hat und einem Ziel zuführt, jedenfalls
an ein Ende gelangt. [...] Um beides muss der Mensch folgen-
lich wissen, um Anfang und Ziel, um das Woher und Wo-
hin seines Weges. Woher aber kommt ihm die Orientierung?*
Norbert Brox

Es scheint weitgehend Konsens in der christlichen Islamwahrnehmung zu bestehen, dass in der Soteriologie neben der Trinitätslehre und Christologie der zentrale und wesentliche Unterschied zwischen Christentum und Islam liegt.¹ Im Folgenden soll jedoch gezeigt werden, dass die Entgegensetzung des christlichen Begriffs der »Erlösung« und des islamischen Offenbarungs- und Heilsbegriffs der »Rechtleitung« oder »Wegweisung« nicht derart fundamental gedacht und verstanden werden muss, wie dies bislang meist der Fall war. Wenn auch mit Sicherheit Unterschiede bleiben werden, die auch wesentlich sind, so können doch gemeinsame Schnittmengen und Brücken gefunden werden, wenn die christliche Soteriologie aus theologiegeschichtlichen Verengungen befreit wird und die durch Schrift und Tradition gegebene Vielfalt soteriologischer Metaphern und Christologien zur Geltung gebracht wird. Dazu ist es hilfreich, auch die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von Offenbarung und

¹ Vgl. zum Beispiel *Kenneth Cragg*, *The Call of the Minaret*, Oxford 2000; *ders.*, *Jesus and the Muslim. An Exploration*, London 1985; *Hans Zirker*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 92–121; *Reinhard Leuze*, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 261 f.

Heil mit zu berücksichtigen. Als eine gemeinsame Brücke im Heilsverständnis der drei Religionen könnte sich das Metaphernfeld von »Wegleitung« und »Weg« erweisen.

1. Die Weg-Metapher im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum

1.1. »Weg« als ein anthropologischer Zentralbegriff

Die Verwendung des Wortes »Weg« (meist *dæraḳ*) in den alttestamentlichen Schriften (über 700-mal) ist vielschichtig: Es kann den Weg im geographischen Sinne, eine Reise, ein Verhalten (des Menschen oder Gottes), Gottes Gebote, den Lebensweg bedeuten. Die klassische Unterscheidung zwischen wörtlichem und übertragenem Gebrauch scheint jedoch aus modernen westlichen Sprachen eingetragener zu sein, so dass im Anschluss an K. Koch im Folgenden zwischen vordergründigem (geographisch) und hintergründigem (Verhalten, Ergehen) Sinn unterschieden wird: »Die viel häufigere hintergründige (>übertragene<) Verwendung von *dæraḳ* mit dem Menschen als logischem Subjekt umfaßt in *einer* Konzeption das, was in der deutschen Wiedergabe als Lebenswandel und Lebensweg auseinanderfällt.«² Damit ist *dæraḳ* einer der zentralen Begriffe der theologischen Anthropologie und Ethik, aber auch der Heilsbotschaft der hebräischen Bibel. Er begegnet vor allem im deuteronomisch/deuteronomistischen Schrifttum, bei den Propheten, im Psalter sowie in der Weisheitsliteratur, wobei stets die Urerfahrung Israels von Jahwe im Hintergrund steht, der auf dem Weg aus der Sklaverei in Ägypten durch die Wüste in die Freiheit und ins gelobte Land geführt hat (vgl. Ex 20,2; Lev 19,36; Dtn 1,30–33; 8,2–4). Ebenso von großer Bedeutung für die biblische Wegmetaphorik sind der Aufbruch und die Wanderung Abrahams (vgl. Gen 12 ff.).

Des Menschen »Weg« steht im Alten Testament häufig als Synonym für das ganze Menschenleben, das in Gottes Macht steht, in seinen Händen liegt (vgl. Jes 40,27; Hiob 3,23; 23,10; 31,4; Dan 5,23; Jer 10,23; Spr 20,24; Ps 37,5). »Weg« steht außerdem speziell für das konkrete sittliche Verhalten des Menschen, für seinen Lebenswandel vor Gott und unter den Menschen (vgl. Ex 18,20; Dtn

² Vgl. Klaus Koch, Art. *דַּרַּךְ dæraḳ*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, 288–312, 295.

5,32f.; Jer 4,18; Hiob 21,31). Der Weg, den Gott vorgeschrieben hat, ist der Weg des Lebens, des Segens, des Heils:

»Daher sollt ihr darauf achten, dass ihr handelt, wie es der Herr, euer Gott, euch vorgeschrieben hat. Ihr sollt weder rechts noch links abweichen. Ihr sollt nur auf dem Weg gehen, den der Herr, euer Gott, euch vorgeschrieben hat, damit ihr das Leben habt und es euch gut geht und ihr lange lebt in dem Land, das ihr in Besitz nehmt.« (Dtn 5,32f.)

Der »Weg Gottes«, der »Weg des Herrn« (Jer 5,4f.) als »*der von Gott den Menschen aufgetragene Wandel*«³ wird hier und an anderen Stellen (zum Beispiel Dtn 30,15–20) geradezu gleichbedeutend mit dem göttlichen Gebot:

»Hört auf meine Stimme, dann will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Geht in allem den Weg, den ich euch befehle, damit es euch gut geht.« (Jer 7,23)

Der alternative Weg zum Weg des Herrn, dem Weg der Guten und der Gerechten (Spr 2,20), ist der Weg des Unrechts (vgl. Weish 5,7), der Weg des Bösen (Spr 2,12), sind die dunklen Pfade (Spr 2,13), die krummen Pfade (Spr 12,15). Wer nicht den Weg Gottes geht, geht eigene, selbstentworfenen Wege (Jes 56,11), die jedoch Wege ins Verderben sind (Spr 14,12; 16,25). Die Umkehrpredigt der Propheten ruft dazu auf, die heillosen Wege zu verlassen (Sach 1,4).

Vor allem der Psalmenbeter ist sich dessen bewusst, dass er zur Umkehr und zum Wandeln auf dem Weg Gottes dessen Hilfe bedarf, seiner Lehre und Führung (vgl. Ps 5,9; 86,11). So ist etwa der gesamte Psalm 119 von der Wegmetaphorik durchdrungen und auch das sog. »Zwei-Wege-Motiv« ist deutlich zu erkennen:

- 8 »Deine Gesetze will ich immer befolgen.
Verlasse mich doch nicht. [...]
- 10 Dich suche ich von ganzem Herzen.
Lass mich nicht abirren von deinen Geboten! [...]
- 27 Den Weg deiner Befehle lass mich begreifen,
damit ich nachsinne über deine Wunder! [...]
- 29 Halte fern von mir den Weg der Lüge;
begnade mich mit deiner Weisung! [...]
- 32 Ich laufe den Weg deiner Gebote,
denn du öffnest mein Herz.
- 35 Herr, lass mich niemals scheitern. [...]
Führe mich auf dem Pfad deiner Gebote [...].«

³ Johannes B. Bauer, Art. Weg, in: *ders.*, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz/Wien/Köln 1994, 584–586, 585.

Der Beter ist sich also dessen bewusst und sicher, dass Gott selbst auf den menschlichen Lebenswandel und -weg einwirkt, dass er mitwirkt.⁴ Gottes Handeln bleibt nicht äußerlich, und der Tun-Ergehen-Zusammenhang darf nicht mechanistisch missverstanden werden. Das Heil des Menschen hängt von Gottes gnädiger Führung und Begleitung ab: »Gott zwingt nicht, aber er lockt auf die Wege des Heils.«⁵

1.2. Das Zwei-Wege-Schema in Psalm 1

An mehreren Stellen des Alten Testaments begegnet das in der Antike weit verbreitete Motiv von den »zwei Wegen«, neben Ps 119 am deutlichsten in Ps 1:

- 1 Glückselig der Mensch,
der nicht geht im Rat von Frevlern
- 2 und auf dem Weg von Sündern nicht steht
und in der Sitzung von Spöttern nicht sitzt,
vielmehr an der Tora des Herrn sein Wohlgefallen hat
und über seiner Tora murmelt bei Tag und bei Nacht.
- 3 Und so ist er wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
der seine Frucht gibt zu seiner Zeit,
und sein Laub verwelkt nicht,
und alles, was er tut, gelingt.
- 4 Nicht so die Frevler,
vielmehr wie Spreu sind sie, die ein Wind verweht;
- 5 daher bestehen Frevler nicht im Gericht
und Sünder in einer Versammlung Gerechter.
- 6 Wahrlich, der Herr kennt den Weg von Gerechten,
doch der Weg von Frevlern geht zugrunde.

Die Verse 1–3 beschreiben den Weg des Gerechten, der in den Versen 4–5 vom Weg der Frevler abgesetzt wird. Beide Darstellungen bestehen jeweils aus einer Sach- (1–2.5) und einer Bildhälfte (3.4), die zueinander chiasmisch angeordnet sind (der Gerechte im Kreis der Spötter – der fruchtbare Baum – die verwehte Spreu – der Sünder in der Gemeinde der Gerechten).⁶

Zunächst fällt auf, dass der Psalm formal gar kein Gebet zu Gott darstellt, da jede Anrede Gottes fehlt. Vielmehr ist er eine Seligpreisung von bestimmten Menschen wie in der Bergpredigt: »Von der

⁴ Vgl. *Klaus Koch*, Art. 777 *dəraʕ* (s. Anm. 2), 306, 308.

⁵ *Norbert Brox*, *Der Glaube als Weg*. Nach biblischen und altkirchlichen Texten, München/Salzburg 1968, 26.

⁶ Vgl. *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, *Die Psalmen*. Psalm 1–50 (Neue Echter Bibel), Würzburg 1993, 45.

Form her sind Seligpreisungen Zusage und Ansage. Sie rufen aus, auf wessen Seite Gott steht. Von daher sind sie aber auch Aufruf, sich mit den Glücklichegepriesenen zu identifizieren, dazuzugehören, sich diese Maßstäbe zu eigen zu machen. Seligpreisungen sind auch ein Entscheidungsruf, ein Handlungsaufruf.⁷

Bevor der Psalm positiv ausführt, welcher Mensch glücklich zu preisen ist, gibt er in drei Teilsätzen eine Negativbestimmung an, die bereits einen Teil des Zwei-Wege-Motivs enthält: Die Reihung der Verben »gehen« (im Rat der Frevler⁸), »stehen« (auf dem Weg der Sünder⁹), »sitzen« (im Kreis der Spötter¹⁰) spielen dabei offensichtlich auf Dtn 6,7 an, »wo positiv das Gehen, Stehen, Sitzen ›mit den Worten der Tora‹ als Lebensideal eingeschärft wird«¹¹. Aber noch mehr ist dieser Reihung zu entnehmen: »Was hier als Negativbild gezeichnet wird, ist geradezu eine sich steigernde Verstockung im Bösen«, die in sozialer Gestalt begegnet.¹² Die Mahnung, sich von den Frevlern fernzuhalten, ist typisch weisheitlich (vgl. Spr 1,10–19; 4,14–19¹³).

Während sich der Seliggepriesene diesen »Strukturen des Bösen« entzogen hat, ist er den anderen Weg gegangen: An der Tora hat er sein Gefallen, seine Freude, Tag und Nacht »murmelt« er sie, das heißt gibt sie ständig leise rezitierend wieder. Damit ist ausgesagt, dass die Tora das gesamte Leben des Gerechten bestimmt, sie ist umfassende Lebensordnung. Die entscheidende Frage lautet, was mit der Tora hier genau gemeint ist: sicherlich die Fünf Bücher Mose. Der Pentateuch ist die am Sinai dem Volk Israel gegebene Weisung, die zur Gemeinschaft mit Gott und damit zum Leben führt. Doch aus dem Inhalt und der Stellung von Psalm 1 wird deutlich,

⁷ *Egbert Ballhorn*, »Glücklich der Mensch ...« Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch, in: Pastoralblatt 55/1 (2003), 12–16, 12.

⁸ »Die רשעים verachten die Tora Jahwes, sie haben ihre eigenen Lebensprinzipien und Maximen.« *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen, 1. Teilband: Psalmen 1–59 (Biblischer Kommentar zum Alten Testament), Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 135.

⁹ »Die מטיאן werden an einem ausdrücklichen Verstoß gegen ein gegebenes Gebot oder Verbot erkannt.« Ebd.

¹⁰ »Der לך schließlich bevorzugt die ›Runde‹, die Zusammenkunft, in der zu kräftigen, gegen Gott gerichteten Spottreden animiert wird.« Ebd.

¹¹ *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Die Psalmen (s. Anm. 6), 47.

¹² *Egbert Ballhorn*, »Glücklich der Mensch ...« (s. Anm. 7), 12f.

¹³ Spr 4,14–19 enthalten übrigens ebenso deutlich das Zwei-Wege-Motiv wie Psalm 1.

dass die zu rezitierende »Tora« wohl auch den Psalter mit einschließt!¹⁴ Auch die Psalmen sind also »gnädige Weisung« Gottes, auch sie sind »Medium der Gottesnähe«¹⁵. Damit lässt sich das Zwei-Wege-Motiv von Psalm 1 im Grunde auf den gesamten Psalter anwenden, der »Wegweiser« zum Leben, zum Heil sein will.

Dieses Motiv wird in den Versen 3–5 von einem anderen Bild durchbrochen: während die Frevler, die sich im Bösen verfestigt haben, in Wirklichkeit wie Spreu vergehen werden, ist der Fromme, der auf dem Weg des Herrn geht, fest verwurzelt und fruchtbringend wie ein Baum am Wasser: Ihm gelingt alles, was er tut – diese Aussage steht sowohl formal wie inhaltlich im Zentrum des Psalms. Wichtig scheint hier auch der Gemeinschaftsaspekt zu sein: Während eingangs (Vers 1) der Fromme als Einzelner der Gruppe der Frevler gegenübersteht, findet sich am Ende der Gerechte in der nicht näher definierten Gemeinschaft¹⁶ wieder (Vers 5), während der Sünder im Gericht nicht bestehen wird, wobei es sich hier wohl um das Endgericht handelt.¹⁷

Der Schlussvers greift dann noch einmal das Zwei-Wege-Motiv auf und führt die soteriologischen Implikationen der vorangehenden Verse weiter aus: Der Weg der Frevler hat keinen Bestand, doch der Herr kennt den Weg der Gerechten. Das Verbum »kennen« hat hier nicht primär kognitive Bedeutung, sondern steht für ein beziehungsreiches Handeln, einen intimen Kontakt: Gott nimmt sich des Gerechten an, begleitet ihn mit inniger Anteilnahme, ist ihm nahe, sorgt für ihn, wendet sich ihm liebend zu.¹⁸ In zweifacher Weise handelt Gott also: In Form seiner Wegweisung (»Tora des Herrn«, Vers 2), die wiederum nicht nur in der Tora des Mose, sondern auch im Psalter den Menschen gegeben ist. Gott lässt den Menschen jedoch nicht alleine mit dieser Weisung, sondern er begleitet und hilft ihm auf diesem Weg, schenkt ihm seine Gemeinschaft. Die Willensoffenbarung Gottes in Form der Weisung bleibt dem Menschen also nicht rein äußerlich. Die Frevler dagegen sind für ihr Tun selbst

¹⁴ Vgl. *Hans-Joachim Kraus*, *Psalmen* (s. Anm. 8), 136. Nach *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, *Die Psalmen* (s. Anm. 6), 45, ist der Psalter »meditierende Aktualisierung der Tora und der Nebiim«.

¹⁵ *Egbert Ballhorn*, »Glücklich der Mensch ...« (s. Anm. 7), 14.

¹⁶ Im Hintergrund steht freilich die Rechts- und Kultgemeinde, vgl. *Hans-Joachim Kraus*, *Psalmen* (s. Anm. 8), 140.

¹⁷ Vgl. *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, *Die Psalmen* (s. Anm. 6), 48.

¹⁸ Vgl. *Hans-Joachim Kraus*, *Psalmen* (s. Anm. 8), 140; *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, *Die Psalmen* (s. Anm. 6), 48.

verantwortlich und ihr Weg ist letztlich gar kein echter Weg, weil er ins Nichts führt: »Das furchtbare Schicksal der רשעים, also derer, die sich von Gottes »Weisung« losgesagt haben, ist nur die dunkle Folie zu einem allein empfehlenswerten, wahrhaft glücklichen Leben.«¹⁹

1.3. Das Weg-Motiv im nachbiblischen Judentum

Die alttestamentliche Wegmetaphorik im Allgemeinen und das Zwei-Wege-Motiv im Besonderen hatten Nachwirkungen auf die apokryphen jüdischen Schriften (zum Beispiel 1/2Hen, TestXII, Jub, 1QS) sowie das rabbinische Schrifttum, obgleich die Rabbinen eher von »Werken« als von »Wegen« sprachen (so auch in Bezug auf Ps 1,6).²⁰ Auch bei Philo ist die Rede von den zwei Wegen anzutreffen, vor allem im Zusammenhang mit der Tugendlehre.²¹ Im rabbinischen Judentum bezeichnet der Begriff »Halacha« (Gehen, Wandeln, Weg) schließlich »das gesamte »gesetzliche« System des Judentums«, das heißt die Gebote und Verbote der schriftlichen (Pentateuch) und mündlichen (Mischna, Talmud) Tora.²²

Zugleich verbindet sich im rabbinischen Judentum die biblische Wegmetaphorik mit der Vorstellung von der »Nachahmung Gottes«. So ist im Talmud von Rabbi Chama, einem palästinischen Gelehrten des 3. Jahrhunderts, folgende Auslegung von Dtn 13,5 (»Ihr sollt dem Herrn, eurem Gott, nachfolgen«) überliefert: Dem Herrn nachfolgen kann für ihn »nur bedeuten, dass man Seine Eigenschaften nachahmt«²³. Die »Wege des Herrn« zu gehen, heißt für die Rabbinen also »Nachahmung Gottes« (*imitatio Dei*), und dies heißt, Gottes Eigenschaften wie Barmherzigkeit, Mitleid, Geduld usw. gegenüber den Mitmenschen zu leben.²⁴

¹⁹ Hans-Joachim Kraus, Psalmen (s. Anm. 8), 141.

²⁰ Vgl. Wilhelm Michaelis, Art. ὁδός, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 5, 42–101, 57f.

²¹ Vgl. ebd. 61f.

²² Art. Halacha, in: Julius H. Schoeps (Hg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000, 322–323, 323.

²³ Zit. nach Jakob J. Petuchowski, Ferner lehrten unsere Meister. Rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt, Freiburg/Basel/Wien 1980, 51.

²⁴ Vgl. dazu Stefan Schreiner, Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26–27, in: Judaica 49 (1993), 131–145; Dieter Vetter, Die Wurzel des Ölbaums. Das Judentum, Freiburg 1996, 129.

2. Wegmetaphorik im frühen Christentum

2.1. Wegmetaphorik im Neuen Testament: Jesus Christus als »der Weg« und »der Führer«

Das griechische Wort für »Weg« (*hodos*) begegnet im Neuen Testament 101-mal, vor allem in den erzählerischen Teilen (fast ein Drittel aller Belege im lukanischen Doppelwerk).²⁵ Dabei kann das Wort sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn vorkommen, oft ist diese Unterscheidung jedoch nur schwer möglich. Für unseren Kontext von Bedeutung sind jene Verwendungen, die metaphorisch für den Lebensweg, den von Gott gebotenen Lebenswandel, die göttliche Wegweisung, also in ethisch-soteriologischem Kontext stehen. An einer Reihe von Stellen liegt die übertragene Bedeutung von »Wandel«, »Lebensführung« vor (zum Beispiel Apg 14,16; Röm 3,16f.; Jak 1,8; 5,20); auch für den von Gott gebotenen Wandel steht *hodos* (zum Beispiel Mk 12,14 par; Apg 13,10; Hebr 3,10). In Apg 19,23; 22,4; 24,22 bezeichnet »der (neue) Weg« bereits die »christliche Lehre« insgesamt. In typologischer Weise greifen schließlich Paulus und Hebr auf das alttestamentliche Bild vom »wandernden Gottesvolk in der Wüste« zurück, um es auf die Situation der Kirche zu übertragen.

An zwei Stellen des Neuen Testaments begegnet deutlich auch das Zwei-Wege-Motiv²⁶, nämlich in 2Petr 2,15.21 – worauf hier nicht näher eingegangen werden kann – sowie im Munde Jesu in typisch kompromissloser Weise im Rahmen der Bergpredigt:

²⁵ Der neutestamentliche Sprachgebrauch von *hodos* ist stark von der Septuaginta her bestimmt: Dort kommt das Wort etwa 880-mal vor, steht überwiegend für hebräische *derek* und hat an sehr vielen Stellen die übertragene Bedeutung von Wandel, Verhalten, Lebensweise, noch häufiger aber steht es für den geoffenbarten Willen Gottes. Vgl. *Wilhelm Michaelis*, Art. ὁδός (s. Anm. 20), 47, 50f.

²⁶ Aus der griechischen Antike ist das Zwei-Wege-Motiv aus der auf den Sophisten Prodikus zurückgeführten und von Xenophon wiedergegebenen Fabel von Herakles am Scheideweg sowie von Hesiod bekannt. Es ist jedoch fraglich, ob und inwieweit die Prodikus-Fabel direkten Einfluss auf jüdische und christliche Traditionen hatte. Zur Entwicklung des Motivs in den jüdischen und christlichen Schriften der griechisch-römischen Zeit vgl. *Margaret M. McKenna*, »The Two Ways« in Jewish and Christian Writings of the Greco-Roman Period. A Study of the Form of Repentance Parenesis, London 1981.

»Geht durch das enge Tor!
Denn weit ist das Tor
und der Weg ist breit,
der ins Verderben führt,
und viele sind es, die durch es hineinkommen.
Wie eng ist das Tor
und wie beschwerlich der Weg, der zum Leben führt,
und wenige, die ihn finden.« (Mt 7,13f.)

Der antithetische Parallelismus vom engen und weiten Tor, breiten und beschwerlichen Weg, den vielen und wenigen sowie die Folge von Imperativ (tretet ein) und Begründung sind typisch für weisheitliche Tradition. Unklar ist, in welchem Verhältnis das (bekannte) Bild von den zwei Wegen und das (eher originelle) Bild von den beiden Toren stehen.²⁷ Nach U. Luz sind Tor und Weg hier »nicht zwei parallele, synonyme Bilder«, vielmehr »steht das Tor am Ende des Weges, denn durch das Tor geht man ins Leben, das heißt in das Reich Gottes im Eschaton ein.«²⁸

Die eindringliche Aufforderung zu Beginn, durch das enge Tor (des Paradieses oder der Himmelsstadt) zu schreiten und damit den Weg zum (ewigen) Leben zu betreten, bezieht sich im Kontext der Bergpredigt eindeutig auf das Tun des Willens des Vaters (vgl. 7,21): Matthäus »hat den ethischen Aspekt der Eschatologie herausgehoben und so gleichsam die Gerechtigkeit neben das Gottesreich gestellt (vgl. 6,33; 24,42–25,46). Er hat auf sein Modell des christlichen Glaubens als eines von der Gemeinde aktiv zu praktizierenden Weges zur Vollkommenheit (5,20.48), an dessen Ende der Eingang in die *basileia* verheißen ist, zurückgegriffen (vgl. 21,32). Der beschwerliche Weg, der unter Bedrängnissen die wenigen zur engen Pforte führt, ist der in der Bergpredigt vorgezeichnete Weg der Gerechtigkeit.«²⁹

Dass das Tor zum Leben eng, der Weg mühselig ist, darf jedoch weder als »Auskunft über die Zahl der tatsächlich Geretteten bzw. über Vorherbestimmung zu Heil und Unheil bzw. über die Aussichten des Menschen, den Forderungen des Evangeliums zu entspre-

²⁷ Die Wegmetapher fehlt in der Parallelstelle bei Lk 13,24.

²⁸ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 518; vgl. Joachim Gnllka, *Matthäusevangelium. 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg/Basel/Wien 1986, 269.

²⁹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 28), 518.

chen«³⁰, verstanden werden. Vielmehr geht es um das paränetische Anliegen, die Gemeinde und den Einzelnen in der schwierigen, ja lebensbedrohlichen Situation zu trösten und anzuspornen. Jesus selbst ist diesen beschwerlichen Weg (voran-)gegangen, vor allem den nach Jerusalem und damit den Weg des Leidens und Sterbens, und die Jünger sind aufgerufen, ihm nachzufolgen (vgl. Mt 4,19.22; 8,22; 16,24; 19,21). Während das weite Tor und der breite Weg ins Verderben führen, führen das enge Tor und der beschwerliche Weg zum eschatologischen Heil: »Das Heil hängt an diesem Weg, nicht nur an der Taufe und auch nicht nur am Hören auf die Gnade. Das ist die matthäische Gestalt des ›Synergismus‹. Die Bergpredigt aber gibt für das Handeln den Anstoß und die Richtung. Darum ist sie Gnade.«³¹

Ist vom »Weg« als einer Heilskategorie im Neuen Testament die Rede, so muss auch das lukanische Doppelwerk genannt werden. In der Apostelgeschichte spielt der Sühnetod Jesu für das Heilsgeschehen überraschenderweise keine Rolle, nur an einer einzigen Stelle im Lukasevangelium im Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl (Lk 22,19f.) ist von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes die Rede. Für den Theologen Lukas ist dagegen ein anderer soteriologischer Begriff von vorrangiger Bedeutung, nämlich der des »Weges«. Signifikanter Ausdruck für die rettende Funktion Christi ist dabei der Titel *ho archegos* (Apg 3,15; 5,31; vgl. Hebr 2,10; 12,2), der mit in dieses Metaphernfeld gehört: Christus ist der messianische »Anführer«, der »Wegbereiter« zum Leben, zur Auferstehung, zum Heil.³² Jesus ist nicht nur ein Wegweiser, vielmehr geht er selbst den Weg voran von Galiläa nach Jerusalem, die Jünger folgten ihm nach (Lk 5,11; 8,13; 9,57–62; 18,22). Wer ihm jedoch nachfolgen will, muss wie er selbst sein Kreuz auf sich nehmen (Lk 9,23f.; 14,27).

»Es ist eine Theologie der voranschreitenden Entfaltung und Verwirklichung des göttlichen Heilsplans, eine Theologie des ›Weges‹. In ihr hat auch der Tod Jesu seinen bestimmten Platz und seine Bedeutung. [...] Aber in dieser Konzeption ist der Tod Jesu nicht die Quelle, aus der alles Heil für die anderen fließt, sondern eine not-

³⁰ Norbert Brox, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 37f. Vgl. auch 39: »Das Bildwort von der Schwere (der ›Schmalheit‹) des Weges zeigt den Glauben in seiner Entschiedenheit und Härte.«

³¹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 28), 519.

³² Vgl. dazu Paul-Gerhard Müller, *Christos archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*, Bern/Frankfurt 1973, bes. 249–278.

wendige Station auf seinem Weg zum Heilsführer für diejenigen, die ihm auf dem gleichen Weg folgen, freilich allein durch ihn dazu befähigt und allein durch ihn und seinen Geist vorangeführt.«³³ Weil dieses Wegschema in Jesus den alleinigen, den eschatologischen Retter und Anführer sieht, ist es nach R. Schnackenburg »eine mögliche und legitime Ausdrucksform für den christlichen Erlösungsgedanken«³⁴, auch wenn das Thema Sünde nicht so deutlich zum Ausdruck kommt wie im Sühneschema der paulinischen Theologie. Dafür aber kommt im Wegschema stärker die Bedeutung des irdischen Heilswirkens Jesu zum Tragen.³⁵ »Der Anführer ist der Soter, seine Sendung, sein Vorangehen ermöglichen die Umkehr, öffnen den Weg zum Leben. [...] Jesus Christus ist gleichsam das Instrument, durch das der Vater die vielen Söhne und Töchter den Weg zum Heil finden und zum Ziel gelangen läßt. Dieser Weg ist *der Weg des Glaubens*.«³⁶ Jesus Christus als der Anführer zum Leben ist der »Gott mit uns« und der »Gott für uns«, als Glaubende und ihm Nachfolgende sind wir mit ihm unterwegs zur Teilhabe an der Lebensgemeinschaft Gottes im Heiligen Geist. Jesus Christus auf dem Weg nachfolgen heißt, ihn selbst nachzuahmen (*imitatio Christi*).

Für das Johannesevangelium schließlich ist Jesus Christus nicht nur »der gute Hirt« (Joh 10,11), der den Weg voranschreitet, sondern selbst »der Weg« (14,6): »Dadurch, daß Jesus die zum Leben führende Wahrheit offenbart und dem, der sie im Glauben annimmt und verwirklicht, das wahre Leben vermittelt, führt er jeden, der an

³³ Rudolf Schnackenburg (mit Teilbeiträgen von Otto Knoch und Wilhelm Bräuning), Ist der Gedanke des Sühnetodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus?, in: Karl Kerstige (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 1976 (Quaestiones disputatae 74), 205–230, 216f.

³⁴ Ebd. 217.

³⁵ Natürlich ist die Weg-Metaphorik bei Paulus nicht abwesend: Hier ist es die häufige Formel »mit Christus« (leben, sterben, auferweckt werden), die die Weggemeinschaft mit dem Erlöser zum Ausdruck bringt (zum Beispiel 1Thess 5,10; Röm 6,8; 2Kor 4,14), vgl. dazu Norbert Brox, Der Glaube als Weg (s. Anm. 5), 123ff.

³⁶ Jürgen Werbick, Soteriologie (Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990, 272f. Werbick sieht in der Metapher »Jesus Christus als der Anführer zum Leben« sogar eine mögliche Zusammenfassung und Zentrierung aller anderen soteriologischen Titel und Metaphern, was jedoch aufgrund der pluralen neutestamentlichen Christologie problematisch ist und wiederum die Gefahr der Verengung impliziert.

ihn glaubt, zum Ziel seiner Existenz, zum Vater und so wird er zum »Weg«.«³⁷

Die neutestamentlichen Schriften haben die alttestamentlich-jüdische Wegmetaphorik also aufgenommen, doch erhält diese hier eine neue Füllung und Zentrierung: Die Person Jesus Christus ist der Weg und der messianische Führer auf dem Weg zum Leben, zur Gemeinschaft mit Gott. Dasselbe kann folglich auf den Heiligen Geist angewandt werden (vgl. Gal 5,16.18.25; Röm 8,14), der uns auf dem Weg des Heils führt und leitet: *Durch* Jesus Christus – und *mit* ihm – *im* Heiligen Geist haben wir Zugang zum Vater (vgl. Eph 2,18). Die Metapher vom Weg steht im neutestamentlichen Kontext somit für ein personales Begegnungsgeschehen, eine Lebensgemeinschaft, die Heil für den Menschen bedeutet, die jetzt schon erfahrbar ist und auf die ewige Gemeinschaft ausgreift.³⁸

2.2. Das Zwei-Wege-Schema in der frühen Kirche

Der bildliche und übertragene Sprachgebrauch von *hodos* setzt sich bei den Apostolischen Vätern fort. Hier deutet sich an manchen Stellen wie auch schon in Apg (vgl. 19,23; 22,4; 24,22) die Identifizierung von »(rechtem) Weg« und »christlichem Glauben« an.³⁹ Deutlicher noch als im Neuen Testament begegnet das Zwei-Wege-Schema bei den Apostolischen Vätern und anderen altkirchlichen Schriften wie etwa in der Zwölfapostellehre (Didache 1–6), im Barnabasbrief (18–20), in der *Doctrina apostolorum*, in der Apostolischen Kirchenordnung, im Hirt des Hermas oder in der arabischen *Vita* des Schenute. Es besteht offensichtlich weitgehender Forschungskonsens darin, dass die Zwei-Wege-Traktate all dieser Schriften auf christlichen Versionen bzw. Rezensionen einer verloren gegangenen jüdischen Quelle zurückgehen.⁴⁰ Im Folgenden sollen die Zwei-Wege-Traktate der Didache und des Barnabasbriefes kurz erläutert werden:

1. Die *Didache*, welche etwa um das Jahr 100 datiert und entweder nach Ägypten oder, was wahrscheinlicher ist, nach Syrien/Paläs-

³⁷ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. 3. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/3), Freiburg/Basel/Wien 1975, 73.

³⁸ Vgl. Norbert Brox, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 81.

³⁹ Vgl. Wilhelm Michaelis, Art. ὁδός (s. Anm. 20), 97f.

⁴⁰ Vgl. Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen ²1993, 49, 55ff.

tina mit judenchristlichem Hintergrund (matthäisch geprägt) verortet wird⁴¹, wird durch eine große, in sich geschlossene thematische Einheit eröffnet, welche die Form einer Zwei-Wege-Lehre besitzt. Sie hatte ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der präbaptismalen Katechese von Heiden und wurde direkt vor dem Taufakt im Gottesdienst gelesen (vgl. Did 7,1).⁴²

Die Einleitung (1,1) formuliert das Zwei-Wege-Motiv: »Zwei Wege gibt es, einen des Lebens und einen des Todes; der Unterschied zwischen den beiden Wegen aber ist groß« (99). Der Mensch muss sich zwischen diesen beiden Alternativen entscheiden. Diese Unterscheidung der beiden Wege, die an Dtn 30,15–20; Jer 31,8; Spr 12,28 erinnert, wird rein formal dadurch deutlich gemacht, dass in den Kapiteln 2–4 sehr ausführlich der Weg des Lebens dargestellt wird, während der Weg des Todes lediglich knapp in Kapitel 5 behandelt wird.

Der »Weg des Lebens« wird katechismusartig zusammengefasst im Gebot der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der (negativ formulierten) Goldenen Regel (1,2). Diese Grundsätze werden in den folgenden Versen (1,3–2,7) näher ausgeführt, wobei die Verse 1,3b–2,1 Motive der jesuanischen Verkündigung (Gebot der Feindesliebe, Gewaltverzicht etc.) enthalten (*sectio evangelica*). Des Weiteren werden Gebote bzw. Verbote genannt, die sich an der zweiten Tafel des Dekalogs orientieren: Tötungsverbot, Verbot des Ehebruchs und der Unzucht, des Diebstahls, der Lüge usw. Diese Verbotsreihe wird in 3,1 mit der Aufforderung zusammengefasst: »Mein Kind, meide alles Böse und alles, was ihm ähnlich ist« (105).⁴³

In der folgenden Spruchgruppe (sog. Teknonsprüche) (3,1–6) werden fünf Laster aufgeführt (Zorn, Begierde, Magie/Astrologie, Lüge, Murren), die zu den Hauptsünden Mord, Unzucht,

⁴¹ Vgl. Klaus Wengst, *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums 2), München 1984, 61f.; Kurt Niederwimmer, *Didache* (s. Anm. 40), 66, 79f., 271.

⁴² Vgl. *Didache: Zwölfapostellehre*, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen, Freiburg 1991 (Fontes Christiani 1), 13–139, hier 27 und 39 (im Folgenden wird die *Didache* nach dieser Übersetzung zitiert); Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (s. Anm. 40), 83.

⁴³ Die Anrede »mein Kind« ist typisch für jüdisch-weisheitliche Texte, mit der sich »der – hier als eine Art geistlicher Vater verstandene – Lehrer typischerweise an den Schüler wendet« (Georg Schöllgen, *Didache* [s. Anm. 42], 28).

Götzendienst, Diebstahl und Gotteslästerung führen. 3,7–10 ermahnen demgegenüber zu Tugenden wie Demut, Sanftmut, Geduld, Barmherzigkeit, die auf die alttestamentlich-jüdische Armenfrömmigkeit zurückgehen (»Anawim-Sprüche«). Kapitel 4 regelt u.a. in Form von so genannten »Haustafeln« (4,9–12) das Verhalten im Gemeindealltag gegenüber den Lehrern, den Armen, den eigenen Kindern, den Sklaven und den Herren. »Das ist der Weg des Lebens« (4,14) – so schließt die Beschreibung dieses Weges.

Der »Weg des Todes«, der »böse und voll von Fluch« ist (5,1), ist auf dieser Hintergrundfolge schnell beschrieben, und zwar in Form eines »Lasterkatalogs«: Mord, Ehebruch, Begierde, Diebstahl, Götzendienst, Lüge, Hochmut, Habsucht usw. (5,1b–2).

Der Traktat über die beiden Wege endet mit der Ermahnung, sich von niemandem vom »Weg der Lehre« und damit von Gott abbringen zu lassen (6,1).⁴⁴ Die Tatsache, dass die Kirchenordnung *Didache* mit einem Zwei-Wege-Traktat beginnt und dieser vor allem, aber nicht nur, Gegenstand der Taufvorbereitung war, zeigt, welche Bedeutung der soziaethischen Unterweisung in der frühen Kirche zukam: »Der Ethik wird heilsentscheidende Relevanz zugesprochen.«⁴⁵ Das Evangelium ist »Gesetz«, oder besser: »Weisung« für das christliche Leben und damit »Wegweisung« zum endzeitlichen Heil. Für diese parännetische Botschaft bot sich der in der jüdischen wie heidnischen Antike verbreitete Topos von den zwei Wegen als didaktisch eindringliches Mittel an. Dem entspricht auch, dass in der ostkirchlichen Vätertheologie das soteriologische Konzept der »göttlichen Erziehung« (*paideía*) eine nicht unerhebliche Rolle spielte.

⁴⁴ In einem Zusatz des *Didachisten* wird dann noch ein Zugeständnis gemacht: »Denn wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst« (6,2). Die Forschung ist sich uneins darüber, was mit dem ganzen Joch des Herrn gemeint ist. Vgl. dazu *Kurt Niederwimmer*, *Die Didache* (s. Anm. 40), 154 ff.

⁴⁵ *Klaus Wengst*, *Didache* (s. Anm. 41), 60. Nach Wengst spiegelt dies das »kirchliche Normalmaß« der Zeit wider (vgl. 235).

2. Der *Barnabasbrief*, der in Teilen des frühen Christentums zumindest für eine bestimmte Zeit sogar kanonisches Ansehen hatte⁴⁶, wird um das Jahr 130 datiert, während Verfasserfrage und Entstehungsort völlig unklar sind.⁴⁷ Die Kapitel 18–20 enthalten einen Zwei-Wege-Traktat (nachdem bereits 10,10 das Zwei-Wege-Motiv rezipiert): Kapitel 18 bildet dabei die Einleitung, Kapitel 19 beschreibt den »Weg des Lichts«, Kapitel 20 schließlich den »Weg der Finsternis« (vgl. dagegen den Dualismus »Leben« – »Tod« in Did). Wie in Did wird der Unterschied zwischen beiden Wegen als »groß« beschrieben (18,1), weshalb man sich zwischen den beiden Wegen entscheiden muss, was letztlich eine Entscheidung für oder gegen Gott bedeutet. Der »Weg des Lichtes« besteht in der Befolgung der Grundgebote Glaube (Gottesliebe, Gottesfurcht, Gotteslob) und Handeln (Gottesgehorsam) (19,1–2). Der Gottesgehorsam entfaltet sich in der Nächstenliebe (19,1–12): Demut, Gerechtigkeit, Vergebung, Ehrfurcht, Schutz von Ehe, Leben und Eigentum, Sklaven- und Herrenpflichten, Wohltätigkeit, Aufrichtigkeit, Versöhnung. Der »Weg des Lichts« bedeutet also »christgemäßes ›Handeln im Alltag der Welt‹«⁴⁸.

Dies alles des »Gerichtstages« wegen (19,10): Wer die »Rechtsforderungen des Herrn« lernt und befolgt, »wird im Reiche Gottes verherrlicht werden« (21,1, vgl. 21,6). Die eschatologische Perspektive von Kapitel 21 bildet damit den Rahmen zusammen mit Kapitel 1, wo die Gerechtigkeit als »Anfang und Ende des Gerichts« bezeichnet wird (1,6). Von Bedeutung ist, dass über den Weg des Lichts nach 18,1d »lichtspendende Boten Gottes gesetzt« sind, das heißt, wer auf diesem Weg geht, lebt »unter der fürsorglichen Gnade Gottes«: »Leben auf dem ›Weg des Lichts‹ führt nicht erst zum Heil, sondern ist bereits Gnade«⁴⁹, und auch schon die Erkenntnis über diesen Weg ist Gnade.

⁴⁶ Vgl. *Klaus Wengst*, *Didache* (s. Anm. 41), 106. Seinen Sitz im Leben hatte der *Barnabasbrief* wohl im Lehrbetrieb, vgl. *Ferdinand Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8), Göttingen 1999, 88.

⁴⁷ Vgl. dazu *Klaus Wengst*, *Didache* (s. Anm. 41), 115; *Ferdinand Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (s. Anm. 46), 118.

⁴⁸ *Ferdinand Prostmeier*, *Der Barnabasbrief* (s. Anm. 46), 548.

⁴⁹ Ebd. 536.

Der »Weg der Finsternis« dagegen, der in der negativen Umkehrung aller positiv formulierten Gebote besteht, ist ein »Weg ewigen Todes« (20,1), weil er »voll Fluch« ist und in die Gottesferne führt. Er wird in Form von zwei Lasterkatalogen näher beschrieben: Götzendienst, Mord, Raub, Ehebruch etc. (20,1b.2). K. Wengst schlussfolgert: »Die Heilsoffenbarung der christlichen Kirche ist für den Barnabasbrief identisch mit dem Testament, das Gott Mose in Gestalt der steinernen Tafeln gab. Er kennt keine Unterscheidung in Altes und Neues Testament, sondern nur das eine in Christus gegebene Testament, das sich bereits in Gestalt der steinernen Tafeln repräsentierte. [...] Er versteht unter dem Evangelium Gesetz und verkündigt das Gesetz als Evangelium.«⁵⁰ Die Heilsordnung ist also Gesetzesordnung.

3. *Altkirchliche Theologen*: Das Bildwort vom Glauben als Weg und von Gott als dem Führer auf diesem Weg durch Jesus Christus ist auch bei den Theologen der Patristik häufig anzutreffen. So schreibt Origenes in seinem Johanneskommentar: »Von Gott durch Jesus Christus wohlgeführt [...], wollen wir den großen Weg des Evangeliums gehen [...]. Er ist uns ein lebenbringender Weg, wenn wir ihn sowohl erkennen als auch gehen, und zwar bis zum Ende«.⁵¹ Ebenso begegnet das Weg-Motiv bei Clemens von Alexandrien, der in Jesus Christus den »Wegführer« (*hodegos*) der Menschen sieht.⁵²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das biblische Zwei-Wege-Motiv in den Schriften der frühen Kirche zu einer Zwei-Wege-Lehre ausformuliert wird, die ihre primäre Funktion in der Belehrung der Katechumenen sowie in der Ermahnung der getauften Christen hat, auf dem eingeschlagenen Weg zu bleiben: Der christliche Glaube, so die Quintessenz dieser Traktate, ist ein Weg zum Heil, wenn er sich in einem entsprechenden Lebenswandel verwirklicht und ausdrückt, wenn er das durch Jesus Christus gegebene Gesetz mit Gottes gnädiger Hilfe zu erfüllen sucht.

⁵⁰ Klaus Wengst, *Didache* (s. Anm. 41), 135, Anm. 178. Vgl. auch Ferdinand Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (s. Anm. 46), 535f.

⁵¹ Zit. nach Norbert Brox, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 20.

⁵² Vgl. ebd. 109; weitere Belege aus der patristischen Literatur ebd. bes. 126f.

3. Offenbarung und Heil als Wegweisung im Islam

3.1. Die Offenbarungsgeschichte als Geschichte der göttlichen Wegweisung

Als Offenbarungsreligion versteht sich der Islam als Bestätigung und zugleich als Abschluss der vorangegangenen Propheten- und Offenbarungsgeschichte. Die im Laufe der Menschheitsgeschichte zu den verschiedenen Völkern gesandten Propheten hatten im Wesentlichen dieselbe Botschaft von dem einen gütigen, weisen, allmächtigen und barmherzigen Schöpfergott verkündet. Einige von ihnen haben ihren Völkern auch eine Offenbarungsschrift hinterlassen, wie Mose die Tora für die Juden oder Jesus das Evangelium für die Christen. Beide Schriften enthalten dem Koran nach auch ein göttliches Gesetz oder besser eine göttliche Wegweisung oder Rechtleitung für ihre jeweiligen Adressaten. Juden und Christen werden im Koran sogar aufgefordert, sich an ihren Offenbarungsschriften zu orientieren und ihre Gesetze zu halten (vgl. Sure 5,46f.), so wie die Muslime den Koran als Weisung erhalten haben: »Jedem von euch haben wir eine Richtung/ein Gesetz und einen Weg (*šīʿatan wa-minhāğan*) gegeben, und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma*) gemacht« (5,48).

Das Hapax legomenon *šīʿa* ist wohl Lehnwort aus dem Äthiopischen⁵³ und wird in der islamischen Auslegung meist im Sinn von »Gesetz« (*šarīʿa*) verstanden (»a system of law necessary for a community's social and spiritual welfare«).⁵⁴ Das Hapax legomenon *minhāğ* ist dagegen dem Hebräischen entlehnt⁵⁵ und steht für »Lebensweg«. Beide Begriffe bezeichnen offensichtlich konkrete geschichtlich offenbarte Religionsgesetze (der Juden, der Christen usw.). Dies klingt wie eine göttliche Legitimation des religiösen Pluralismus (jedoch eingeschränkt auf die monotheistischen Religionen), zumindest wird der Koranvers heute nicht selten von Muslimen wie Nichtmuslimen in diesem Sinne verstanden und zitiert. Andererseits lässt der Koran auch keinen Zweifel daran aufkommen, dass es letztlich nur einen Weg gibt, der zu Gott führt und der andere Wege als Irrwege erweist (vgl. Sure 1). Daran hält auch die islami-

⁵³ Vgl. *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart/Berlin/Köln ³1993, 123.

⁵⁴ *Muhammad Asad*, *The Message of The Qurʾān*, Gibraltar 1980, 153, no. 66.

⁵⁵ Vgl. *Joseph Horowitz*, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim 1964 (Nachdruck), 81.

sche Theologie der Gegenwart fest: »Aufgrund der universalen Anwendbarkeit und der Unveränderlichkeit seines Textes – wie auch des Faktums, dass Muhammad das »Siegel aller Propheten«, das heißt deren Letzter ist (vgl. Sure 33,40) – repräsentiert der Koran den Höhepunkt der Offenbarung und bietet den endgültigen, vollkommenen Weg zur geistigen Erfüllung an.«⁵⁶ Doch M. Asad will diese Aussage nicht exklusivistisch verstanden wissen, indem er fortfährt: »Diese Einzigartigkeit der koranischen Botschaft schließt jedoch nicht die Anhänger früherer Glaubensrichtungen davon aus, Gottes Gnade zu erlangen: denn – wie der Koran immer wieder hervorhebt – es werden diejenigen, die kompromisslos an den Einen Gott und den Tag des Gerichts (das heißt die individuelle moralische Verantwortlichkeit) glauben und rechtschaffen leben, »sich weder fürchten noch grämen müssen.«

3.2. Das Zwei-Wege-Motiv im Koran

Der Koran wird eröffnet durch ein Gebet, das sozusagen auch das richtige Verständnis für den gesamten Koran eröffnet (wie Ps 1 für den ganzen Psalter) und zugleich Hauptbestandteil des täglich fünfmal zu vollziehenden Pflichtgebets ist:

- 1 »Im Namen Gottes, des allbarmherzigen Erbarmers.
- 2 Lob sei Gott, dem Herrn der Welten,
- 3 dem allbarmherzigen Erbarmen,
- 4 dem Meister am Tag des Gerichts.
- 5 Dir dienen wir und Dich flehen wir um Hilfe an.
- 6 Führe uns zu/auf dem geraden Weg,
- 7 dem Weg derjenigen, die du begnadet hast,
über die nicht gezürnt wird und die nicht irregehen.«

Im letzten Vers dieser Sure und dieses Gebets ist vom »geraden/rechten« Weg (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) die Rede. *Ṣirāṭ*, ein Lehnwort aus dem Lateinischen (*strata*), kommt an weiteren Stellen des Korans vor, von denen im Folgenden einige zitiert werden, um dem Bedeutungsgehalt auf die Spur zu kommen. In Sure 2, 142 f. geht es um die Auseinandersetzung zwischen den Toren und den gläubigen Muslimen um die Gebetsrichtung. Dem Propheten wird diktiert: »Sprich: Gott gehört der Osten und der Westen. Er führt, wen Er will zu/auf geradem Weg, und so machten Wir euch zu einem Volk der Mitte.« Aus der Verknüpfung wird deutlich, dass die in der Mitte stehende Gemeinschaft der Muslime von Gott zu dem und zugleich auf dem

⁵⁶ *Muhammad Asad*, *The Message of The Qurʾān* (s. Anm. 54), 154, no. 66.

»geraden Weg« geführt wird, also zur richtigen religiösen Praxis, zu der die Gebetspraxis gehört. *Mustaqīm* drückt hier und an anderen Stellen eindeutig eine religiös-ethische Wertigkeit aus.⁵⁷ Dieselbe Formulierung »Gott führt, wen Er will, zu/auf geradem Weg« begegnet auch in Sure 2,213 im Kontext des Streits zwischen den Menschen über die erhaltene Offenbarung. Gott leitet die Glaubenden zur Wahrheit in diesem Streit. In Sure 19,36 werden Jesus im Streit über sein Wesen die Worte in den Mund gelegt: »Und Gott ist mein Herr und euer Herr; so dienet Ihm. Dies ist ein gerader Weg.« »Gerader Weg« steht hier also für den praktizierten Monotheismus, den Dienst am einen Gott.

In Opposition zu diesem »geraden Weg« stehen jene, »die vom Weg Gottes (*sabīl Allāh*) abkommen und ihn krumm wünschen« (11,19; vgl. 3,99; 7,45.86; 14,3; vgl. auch Jes 40,4; Spr 2,15; Lk 3,5).⁵⁸ Der Koran meint mit dem »Krummen« »nicht nur das Beschwerliche und Umwegige, bei dem man mehr Mühe aufwenden muss und länger braucht, um zum Ziel zu gelangen, sondern das abwegig Verkehrte, auf dem man schließlich das Ziel völlig aus den Augen verliert«⁵⁹. Dies wird auch deutlich in Sure 7,146, wo das Zwei-Wege-Motiv begegnet: »Und wenn sie den Weg des rechten Lebenswandels (*sabīl ar-ruṣḍī*) sehen, schlagen sie ihn nicht ein. Wenn sie aber den Irrweg sehen, schlagen sie ihn ein.«

Nach diesen Beispielen weiterer Verwendung der im Koran über 30-mal vorkommenden Wendung »gerader Weg« zurück zur ersten Sure. Der »gerade Weg« wird hier des Näheren charakterisiert als der Weg derer, denen Gott seine Gnade erwiesen hat. Verbunden mit der den Vers eröffnenden Bitte, auf diesen geraden Weg von Gott »geführt« zu werden, wird deutlich, dass sowohl das Finden als auch das Gehen und das Bleiben auf diesem Weg der Mensch nicht aus eigener Kraft heraus vermag, sondern der göttlichen Hilfe bedarf: »Dieses Gebet, diese Bitte besagt, daß der Mensch mit Hilfe seines eigenen Verstandes und seiner Einsicht, so weise er auch sein mag, den rechten Weg nicht finden kann, ja ihn aufgrund seiner

⁵⁷ Vgl. *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964, 144.

⁵⁸ *Sabīl Allāh* steht in Mekka für die religiöse Rechtleitung durch den Propheten Muhammad, erst in der medinensischen Phase bezeichnet der Ausdruck den bewaffneten Kampf, vgl. *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (s. Anm. 53), 38f.

⁵⁹ *Hans Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 148. Vom »krummen Weg« ist auch in Barn 20,1 die Rede.

eigenen Bemühungen nicht einmal zu befolgen vermag. Es ist Gott allein, Der durch Seinen Gesandten der Menschheit den geraden Weg gewiesen hat, und es ist durch Seine Göttliche Gnade, dass sie geradewegs ihrem Ziel zugeführt wird.«⁶⁰

Für den Leser bzw. Rezitator des Korans wird klar, dass dieser Weg identisch ist mit der im Koran vorliegenden Offenbarung: Die koranische Offenbarung ist der »gerade«, der »rechte Weg« und zugleich die göttliche »Rechtleitung«, »Wegweisung«, »Führung« (*hudā*, vgl. Sure 2,2.185; 3,138; 10,57; 41,44 u.ö.).⁶¹ Das Verbalnomen *hudā* kommt insgesamt fast 60-mal im Koran vor, meist im Zusammenhang mit der koranischen Offenbarung und sehr oft in Verbindung mit der Barmherzigkeit Gottes (*hudā wa-rahma*). Einer der Namen Gottes ist folglich *al-Hādī*, »der Wegweiser«, »der Führer« auf dem rechten Weg, »der Rechtleitende«: »Hādī« ist nicht nur jemand, der einem bloß den Weg zum Ziel zeigt, sondern jemand, der einen auch dorthin führt und zum Ziel bringt.«⁶² Wer sich an diese Wegweisung hält, wer diesen Weg geht, hat das Leben, das Heil. Der Koran als das unmittelbare Wort Gottes versteht sich in diesem Sinne als »Heilsweg«.

Auf den inneren Zusammenhang zwischen den semantischen Feldern der Begriffe *āyāt* und *hudā* im Koran hat bereits T. Izutsu hingewiesen: Die Herabsendung der »Zeichen«, das heißt der Verse des Korans, entspricht der »Rechtleitung« Gottes, denn »die *āyāt* sind nichts anderes als der konkrete Ausdruck der göttlichen Zielset-

⁶⁰ *Siddiqi*, zit. nach: Die Bedeutung des Korans, 5 Bde., München 1996, Bd. 1, 18, no. 8; vgl. auch *ʿAbdullah Yūsuf ʿAlī*, The Meaning of The Holy Qurʾān. New Edition with Qurʾānic Text (Arabic), Revised Translation, Commentary and Newly Compiled Comprehensive Index, Beltsville 1422/2001, 15, no. 22.

⁶¹ Vgl. dazu *Hans Zirker*, Islam (s. Anm. 1), 100f. Islamische Exegeten unterscheiden hier nochmals zwischen dem geraden Weg im Diesseits (koranische Offenbarung bzw. Islam) und im Jenseits, also der Brücke, die über die Hölle gespannt ist und über die nur die Gläubigen heil gelangen werden, vgl. *Mahmoud M. Ayoub*, The Qurʾān and Its Interpreters, Bd. 1, Albany 1984, 49.

⁶² *Hamid Molla-Djafari*, Gott hat die schönsten Namen. Islamische Gottesnamen, ihre Bedeutung, Verwendung und Probleme ihrer Übersetzung, Frankfurt u.a. 2001, 336. Hādī war im vorislamischen Arabien »ein Mann mit einer speziellen Kenntnis aller möglichen Wege in der Wüste, dessen Beruf es war, Menschen auf dem richtigen Weg zu führen, bis sie sicher ihr Ziel erreichten«, *Toshihiko Izutsu*, God and Man in the Koran (s. Anm. 57), 145. Der Koran spiritualisiert den Begriff, indem er ihn ausschließlich auf Gott und sein Heilshandeln überträgt.

zung, die Menschheit auf dem rechten Pfad zu führen«.⁶³ Der Mensch kann in freier Entscheidung sich führen lassen, »der Führung folgen« (*ihidā'*) oder »vom rechten Weg abirren« (*ḡalāl*), indem man die gnädige Führung zurückweist.

Von diesen beiden Alternativen ist in Sure 1 die Rede, wobei exegetisch umstritten ist, ob das Zwei-Wege-Schema hier explizit enthalten ist. R. Paret (⁵1989) übersetzt im Sinne des Schemas: »Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, nicht (den Weg) derer, die d(ein)em Zorn verfallen sind und irregehen!« Nach A. und K. Neuwirth⁶⁴ dagegen ist sogar von drei Wegen die Rede: »[...] den Weg derer, denen du Gunst gewährst, nicht derer, die dem Zorn verfallen sind, noch derer, die irregehen.« H. Zirker schließlich hält beide Übersetzungsversionen für »sachlich und grammatikalisch fragwürdig«⁶⁵ und ist stattdessen der Meinung, dass »ausdrücklich nur von einem Weg die Rede«⁶⁶ ist. Doch könnte hier auch elliptisch formuliert sein, so dass implizit von einem zweiten Weg die Rede ist: Neben dem Weg zum Heil gibt es den Weg ins Verderben, den jene gehen, die sich der gnädigen Hilfe Gottes verweigern, weil sie die Offenbarung des Korans nicht (an)erkennen.⁶⁷ Der indische Gelehrte A. Yūsuf 'Alī weist daraufhin, dass von

⁶³ *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran* (s. Anm. 57), 140.

⁶⁴ *Angelika und Karl Neuwirth*, *Sūrat al-Fātiḥa – »Eröffnung« des Text-Corpus Koran oder »Introitus« der Gebetsliturgie?*, in: *Walter Groß* (Hg.), *Text, Methode und Grammatik*. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 331–357, 335.

⁶⁵ *Hans Zirker*, *Der Koran* (s. Anm. 59), 205, Anm. 99.

⁶⁶ Ebd. 150. Zirker übersetzt: »[...] den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die nicht irregehen!« (*Der Koran*, übersetzt und eingeleitet von *Hans Zirker*, Darmstadt 2003)

⁶⁷ Nach Paret könnte ursprünglich »an Personen (oder Gruppen von Personen) der früheren Heilsgeschichte gedacht« (*Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* [s. Anm. 53], 12) sein. Die klassischen islamischen Kommentatoren haben die in Sure 1,7 genannten Personengruppen näher identifiziert: Die unter der gnädigen Weisung Gottes Stehenden sind demnach die Muslime, die dem Zorn Gottes Verfallenen die Juden und die in die Irregegangenen die Christen. Vgl. dazu *aṭ-Ṭabarī*, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, hg. von *Mahmūd Muḥammad* und *Aḥmad Muḥammad Shākir*, Bd. 1, Kairo 1332/1954, 185ff. Die christliche Polemik des Mittelalters wiederum hat den Spieß umgedreht und den Koran gegen die Muslime selbst gewendet: »[...] die Christen seien die, denen Gott gnädig ist (al-mun'am 'alaihim), die Juden die, denen er zürnt (al-maḡḏūb 'alaihim), die Heiden die Irrenden (aḡ-ḡallūn), und der Muslim habe allen Grund zu beten »Leite mich den

Gottes Handeln nur in Bezug auf die Rechtleitung die Rede ist, während das Irregehen und damit der Zorn als Folge vom Menschen selbst verursacht und damit zu verantworten sind.⁶⁸

Das Zwei-Wege-Schema begegnet im Koran noch an einer weiteren Stelle, nämlich in Sure 90,8–20:

»Haben wir ihm nicht zwei Augen geschaffen, eine Zunge und zwei Lippen, und ihn die zwei Wege geführt (*wahadaynāhu n-nağdayn*)? Da hat er nicht den steilen Weg bezwungen! Woher willst du wissen, was der steile Weg ist? Die Befreiung eines Sklaven oder an einem Tag der Hungersnot die Speisung einer verwandten Waise oder eines Armen im Elend. Dann dass man zu denen gehört, die glauben, einander zur Standhaftigkeit mahnen und zur Barmherzigkeit. Das sind die zur Rechten. Die aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind die zur unheilvollen Seite. Feuer liegt auf ihnen, geschlossen.« (Übersetzung Zirkler)

Es ist offensichtlich, dass mit den beiden (Dual) gewiesenen, wörtlich »nach oben führenden Wegen« (abgeleitet von *nağd* = arab. Hochland) die beiden Alternativen zum Heil oder Unheil gemeint sind. Nach Yūsuf ‘Alī sind die beiden hier genannten Wege »(1.) der steile und schwierige Pfad der Tugend, der in den folgenden Versen genauer beschrieben wird, und (2.) der einfache Weg der Lasterhaftig-

Weg der Christen.« (*Erdmann Fritsch*, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, 41). Neuere islamische Kommentatoren dagegen sind vorsichtiger mit konkreten Zuschreibungen, wie zum Beispiel *Abdullāhi Yūsuf ‘Alī*, The Meaning of The Holy Qur’ān (s. Anm. 60), 15, no. 24: »The first are those who deliberately break Allah’s law, the second those who stray out of carelessness or negligence. Both are responsible for their own acts or omissions. In opposition to both are the people who are in the light of Allah’s Grace: for His Grace not only protects them from active wrong (if they will only submit their will to Him), but also from straying into paths of temptation or carelessness.« Vgl. auch *Muhammad Asad*, The Message of The Qur’ān (s. Anm. 54), 2, no. 4.

⁶⁸ Vgl. *Abdullāhi Yūsuf ‘Alī*, The Meaning of The Holy Qur’ān (s. Anm. 60), 15, no. 23. Zur Problematik von göttlicher Prädestination und menschlicher Freiheit vgl. die Beiträge von *Heikki Räisänen* und *Ulrich Schoen* in diesem Band sowie *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 378–411.

keit und der Zurückweisung Gottes«⁶⁹. Der Weg zum Heil ist also der steile, das heißt mühsame Weg, denn er ist mit zu erfüllenden ethischen Forderungen verbunden, die im Folgenden konkretisiert werden und sich in Taten der Barmherzigkeit sowie im Glauben äußern: »Der schwierige Weg der Tugend ist definiert als der Weg der Nächstenliebe oder selbstlosen Liebe.«⁷⁰ Der wahre Glaube bewährt sich in dieser praktizierten Nächstenliebe. Auch die Gebotsreihen von Sure 6,151–152 und 17,22–39, die im Wesentlichen die Gebote bzw. Verbote des alttestamentlichen Dekalogs enthalten, sind in diesen Kontext zu setzen.⁷¹ Diejenigen, die diesen steilen Weg nicht gehen, werden im Eschaton das Unheil erfahren.

3.3. Scharia – der Weg zum Leben

Der tiefere Sinngehalt von »Islām« besteht darin, sich Gott »zuzuwenden«, sich von ihm führen zu lassen und seinen Willen zu erfüllen. Ein Muslim, eine Muslima ist, wer in seinem Leben ganz auf Gott setzt und sich seinem im Koran geoffenbarten Willen unterordnet. Nicht jedoch das äußerliche und formale Erfüllen einzelner Gesetze ist entscheidend, vielmehr die Intention, nach Gottes gnädiger Weisung zu leben.⁷² Die Gesamtheit der göttlichen Weisung als Lebensordnung im Islam ist die »Scharia« im weiteren Sinne.

Ähnlich wie die Tora im Judentum als Wort des Lebens zu verstehen ist, das die Beziehung zu Gott und das einvernehmliche Miteinander regelt, so soll die Scharia nicht als Bürde verstanden werden, welche die Menschen niederdrückt, sondern vielmehr als Hilfe für das Gelingen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens. Im primären Sinn bezeichnet der Begriff »Scharia« den »Weg zu einer Wasserstelle« in der Wüste oder den »Weg zur Tränke«⁷³, also

⁶⁹ *Abdullāhi Yūsuf ‘Alī*, The Meaning of The Holy Qur’ān (s. Anm. 60), 1651, no. 6138.

⁷⁰ Ebd. no. 6139.

⁷¹ Vgl. dazu *Stefan Schreiner*, Der Dekalog der Bibel und der Pflichtenkodex für den Muslim, in: *Judaica* 43 (1987), 171–184; *Andreas Renz/Stephan Leimgruber*, Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet, München 2004, 189–196.

⁷² Vgl. *Andreas Renz*, Der Islam: Keine »Gesetzesreligion«, sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 52 (2001), 43–55.

⁷³ Vgl. *Hans Wehr*, Arabisches Wörterbuch. Arabisch – Deutsch, Beirut/London 1976, 424. Der Begriff wurde schon im 10. Jahrhundert auch in der arabischsprachigen jüdischen und christlichen Literatur für

etwas Überlebensnotwendiges. »Scharia« ist im übertragenen religiösen Sinn folglich der von Gott bestimmte und den Menschen gewiesene Weg zum Leben (vgl. Sure 45,18) – vergleichbar der »Halacha« im Judentum, welche auf der schriftlichen und mündlichen Tora beruht. Die Scharia beruht im Wesentlichen auf zwei Quellen: zum einen auf dem *Koran*, zum anderen auf der *Sunna*, der Prophetentradition. Im Sinn eines Modells gilt es Muhammad als Propheten nachzuahmen, nachzufolgen, ist er doch »ein schönes Vorbild« (Sure 33,21). Sein Weg ist letztlich der »Weg Gottes«, was die häufige Aufforderung des Korans verständlich macht: »Gehorcht Gott und dem Gesandten« (zum Beispiel Sure 3,32).

Abschließend ist mit Izutsu festzuhalten, dass die Begriffe »Weg« und »Wegweisung« im Koran zu den Schlüsselbegriffen gehören, welche die Grundstruktur des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch beschreiben.⁷⁴ Sie stehen für Gottes gnädiges Heilshandeln am Menschen in Form der in der Natur und Geschichte ergehenden Offenbarung und die vom Menschen geforderte Antwort in Form des sich im gesamten Lebenswandel ausdrückenden Glaubens.

4. Fazit

1. Es gehört zu den Grundsätzen theologischer Hermeneutik im Christentum, dass von Gott und seinem Heilshandeln nur in analoger und metaphorischer Weise gesprochen werden kann. Die biblischen und außerkanonischen Schriften von Judentum und Christentum und letztlich auch der Koran bestätigen diese Erkenntnis durch ihre Vielfalt an Bildern und übertragenen Begriffen in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen, auch wenn die Mehrheit der islamischen Theologen dies bislang im Hinblick auf den Koran ungern zugesteht. Den metaphorischen Charakter der Rede von Gott gilt es im persönlichen Glauben, in der theologischen Reflexion und nicht zuletzt in der interreligiösen Hermeneutik stets im Bewusstsein zu halten.
2. Zu dieser Vielfalt von Bildern gehört vor allem im Zusammenhang mit Offenbarung, Ethik, Glauben und Heil das Metaphernfeld des »Weges« und der »Wegweisung«: Die göttliche

»die Gesamtheit der göttlichen Gebote« verwendet, vgl. *Bernhard Maier*, *Koran-Lexikon*, Stuttgart 2001, 149.

⁷⁴ Vgl. *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran* (s. Anm. 57), 146.

Offenbarung, die ganz wesentlich in Form von Geboten und Verboten besteht, wird in Judentum, Christentum und Islam als eine »Weisung« Gottes für ein gelingendes Leben gesehen. Heilschaffender Glaube besteht darin, diesen von Gott gewiesenen Weg im Leben in freier Entscheidung zu gehen und nicht einen selbst entworfenen Weg zu wählen. Juden, Christen und Muslime wissen dabei stets um das Angewiesensein des Menschen auf Gottes gnädige Hilfe: Nicht nur, dass er aus Barmherzigkeit die Weisung gegeben hat – damit ist sie bereits Ausdruck seiner Gnade –, sondern auch, dass er den Menschen, die bereit dazu sind, hilft, den Weg zu gehen und auf dem Weg zu bleiben: »Glaube ist ein von Gott begleiteter Weg« – in dieser Aussage liegt für Juden, Christen und Muslime eine bis heute verstehbare und die menschliche Existenz deutende Heilsbotschaft.

3. Dieser Glaube an die göttliche Begleitung und Führung hat im Christentum seine inhaltliche Füllung und besondere Dichte im Glauben an Jesus Christus als den »Gott mit uns«, den »Anführer zum Leben«, der uns in allem vorangegangen ist. So kann das Johannesevangelium formulieren, dass Jesus selbst »der Weg, die Wahrheit und das Leben« ist. In der christologischen Prägung des Offenbarungsbegriffs, der Ethik und der Soteriologie liegt somit das christliche Spezifikum gegenüber der Wegmetaphorik in Judentum und Islam. So scheint die Verwendung der Wegmetaphorik in den drei Religionen letztlich doch nur eine rein formale Gemeinsamkeit zu sein. Doch gibt es nicht auch inhaltliche Übereinstimmungen? Jesus Christus nachzufolgen heißt, ihn nachzuahmen in seiner praktizierten Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 22,34–50 parr), die sich wiederum in Werken der Barmherzigkeit konkretisiert (vgl. Mt 25,31–46; Lk 10,25–37). Nicht nur, dass die meisten Gebote des alttestamentlichen Dekalogs auch im Koran enthalten sind, im Ḥadīṭ-Korpus ist sogar ein Ḥadīṭ qudsī überliefert, das eine fast wörtliche Wiedergabe von Mt 25,31–46 darstellt: Hungrige speisen, Durstige tränken, Kranke besuchen werden hier – wie übrigens auch im Talmud – als Werke der Barmherzigkeit genannt.⁷⁵ Befinden sich Juden, Christen und Muslime, ja alle Menschen, die danach handeln und leben, letztlich also doch auf demselben Weg?

⁷⁵ Vgl. *William A. Graham*, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīṭ Qudsī*, Den Haag 1977, 179.

4. Der speziell im Zwei-Wege-Motiv angelegte und paränetisch motivierte Dualismus, der eine Entscheidung für und wider den wahren Gott fordert, wurde in der Theologiegeschichte der monotheistischen Religionen nicht selten zur Begründung eines religionstheologischen Exklusivismus herangezogen: Der Weg des Heils wurde dann ausschließlich mit der eigenen Religion identifiziert, der Weg des Unheils dagegen mit den anderen Religionen.⁷⁶ Für die katholische und Teile der orthodoxen und evangelischen Theologie ist die exklusivistische Verhältnisbestimmung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch mit Berufung auf andere biblische Grundaussagen (zum Beispiel 1Tim 2,4) und durch die systematisch-theologische Reflexion zugunsten eines inklusivistischen Modells aufgegeben worden.⁷⁷

Die »Dogmatische Konstitution über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils hat diese theologische Einsicht und Überzeugung so formuliert, dass auch Nichtchristen zum Heil gelangen können, wenn sie Gott »ehrlichen Herzens« suchen und den »im Anruf des Gewissens erkannten Willen« Gottes »unter dem Einfluss der Gnade« zu erfüllen trachten (*Lumen gentium* Nr. 16). Dass die konkreten geschichtlichen Religionen diese Suche nach Gott und den Anruf des Gewissens fördern, aber auch behindern können, ist evident. Aus diesem Grund ist es eher missverständlich, von den Religionen – auch vom Christentum oder von der Kirche – als »Heilswegen« zu sprechen, ist doch aus christlicher Überzeugung Jesus Christus selbst der »eigentliche Heilsweg«⁷⁸, der jedoch durch seinen Geist in allen Menschen zu deren Heil tätig ist.

Diese christliche Sicht scheint den Anderen unzulässig zu vereinnahmen und droht ihn nicht wirklich in seinem Selbstverständnis ernst zu nehmen. Doch letztlich bleibt keine andere

⁷⁶ Schon in der frühen Kirche sollte mit dem Zwei-Wege-Schema ausgedrückt werden, dass Juden und Heiden ebenso wie die christlichen Häretiker sich auf »Abwegen« befinden, vgl. *Norbert Brox*, *Der Glaube als Weg* (s. Anm. 5), 105f.

⁷⁷ Vgl. dazu *Andreas Renz*, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 156–170.

⁷⁸ *Alois Grillmeier*, *Kommentar zu Lumen Gentium*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Auflage), Bd. 12, Freiburg/Basel/Wien 1966, 176–207, 207; vgl. auch *Christoph Böttigheimer*, *Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus*, in: *Stimmen der Zeit* 129/1 (2004), 51–62.

Möglichkeit, den Anderen vom Standpunkt der eigenen religiösen Überzeugung heraus zu betrachten (unausweichlicher hermeneutischer Inklusivismus). Dies führt dann nicht zum Triumphalismus, wenn weder der einzelne Christ noch die christliche Theologie sich anmaßt, über den Heilsstatus des einzelnen Menschen glaubt urteilen zu können. Vielmehr müssen sich Juden, Christen, Muslime und alle Menschen guten Willens dessen bewusst werden, dass sie die Wahrheit nicht wie eine Sache besitzen⁷⁹, vielmehr stets auf dem Weg zur Wahrheit, nämlich zu Gott selbst, sind, den sie gemeinsam zu gehen haben und auf dem sie sich gegenseitig stützen und begleiten, anspornen und kritisch befragen können: »Euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe ist der Weg, der zu Gott hinaufführt.« (Ignatius von Antiochien)⁸⁰

⁷⁹ Vgl. *Sekretariat für die Nichtchristen*, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Rom 1984, Nr. 13, 21; *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991, Nr. 49.

⁸⁰ Zit. nach *Norbert Brox*, Der Glaube als Weg (s. Anm. 5), 156.

II.

Gott-Mensch-Verhältnis

Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen

Gottes Anrede und die Gestalt des
Mose/Mūsā (Sure 20 und Ex 3)

Friedmann Eißler

Das Tagungsthema fokussiert das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Frage nach dem Heilsverständnis. Ich möchte gleichsam einen Schritt zurückgehen und – im Sinne eines Werkstattberichts einige wenige Aspekte aufgreifend – eine Ur-Form des Gott-Mensch-Verhältnisses in den Blick nehmen, welche *Grundlage* für jede weiter gehende Frage ist, insofern sie die Bezugsgröße für jedes mögliche Heilsverständnis allererst zur Verfügung stellt: das Offenbarungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, das heißt dem Propheten. Es geht also um die Grundkonstellation: der (an-)redende Gott und der (berufene) Mensch. Anschauungsmaterial gibt es sowohl in der biblischen Überlieferung als auch im Koran zuhauf, der Koran versteht sich ohnehin selbst *im Ganzen* als Gottesrede, die – dem Propheten »als arabischer Qurʾān« in unvergleichlicher und unnachahmlicher Weise (Sure 17,88; 2,23; 10,38) vermittelt und von diesem rezitiert – im Corpus der 114 Suren »inlibriert« lebendig ist und bleibt (Sure 96,3–5; 53,1–12; 2,97; 2,75; 97,1–4; 12,2; 26,192–195).

Unsere Aufmerksamkeit soll exemplarisch der Offenbarung an Mose/Mūsā gelten, *einer* Grundsituation des Offenbarungsgeschehens, die in der jüdisch-christlichen Wahrnehmung sicher einen prominenteren Platz einnimmt als in der muslimischen, der gleichwohl auch im Koran herausragende Dignität zukommt, insofern die heilige Schrift der Muslime Mūsā nicht nur als Vorläufer, Vorbild und Vorankündiger des Propheten Muhammad präsentiert, sondern den »Ersten der Gläubigen« (Sure 7,143) mit seiner besonderen Sendung auch innerhalb der Reihe der Propheten auffallend pointiert. Bemerkenswert ist, das sei hier nur gestreift, dass bisher in der Forschung wenig Beachtung gefunden hat, *wie* das Bild des korani-

schen Mose sowohl in seinem Verhältnis zu Muhammad erscheint (worin in gewissem Sinne das Verhältnis Judentum – Islam reflektiert wird), noch auch welche Rolle es im muslimischen Selbstverständnis sowie in der Polemik gespielt hat. Das verwundert umso mehr, als Mose immerhin in mehr als doppelt so vielen Koranversen Erwähnung findet als etwa Abraham (502 Verse in 36 Suren gegenüber 235 Erwähnungen Abrahams; 93 Erwähnungen Jesu)¹ und die Mosegeschichten relativ lange Passagen »am Stück« innerhalb der koranischen Überlieferung darstellen. Wir können hier freilich nicht in die Rekonstruktion der koranischen Mosegeschichte(n) einsteigen – die die meisten der aus der Bibel bekannten Elemente und Episoden kennen und sich zu wesentlichen Teilen auch aus ihnen speisen (etwa Geburtsgeschichte, Midian, Berufung, Konflikt mit dem Pharao, Untergang der Ägypter, Offenbarung, Goldenes Kalb, Wüstenwanderung, auch die Korachepisode und andere) –, vielmehr greifen wir den zentralen Aspekt heraus, der sich im islamischen *Ehrentitel* Moses verdichtet: Mose/Mūsā ist in der islamischen Tradition der *Kalīm Allāh*, »Derjenige, mit dem Gott gesprochen hat«, und zwar direkt, ohne Vermittlung. Diese Erfahrung teilt nach dem Koran nicht einmal Muhammad mit ihm. – Um die Relevanz der *Kalīm-Allāh*-Tradition im Koran in den Blick zu bekommen, ist zunächst eine kurze Erinnerung an das koranische Konzept des *wahy* (»Offenbarung«) angebracht, um von da aus die Besonderheit des koranischen Mose zu erfassen. Wird dann am Beispiel von Ex 3 aufgezeigt, was in vergleichender Perspektive unter den Stichworten Kontinuität und Diskontinuität zur Sprache kommen könnte, so ist zum Abschluss diese Perspektive selbst noch einmal über den aktuellen Anlass hinaus zu problematisieren und metakritisch zu befragen, welchen Stellenwert sie in den Bemühungen eines theologischen Forums um Verständigung haben sollte oder doch zumindest haben könnte.

1. Offenbarung im Koran

Der koranische Offenbarungsbegriff ist von Toshihiko Izutsu in seinem wichtigen Werk über die Semantik der »koranischen Weltanschauung« einer eingehenden sprachlichen Erörterung unterzogen

¹ Die ausführlichste Aufstellung findet sich bei *Youakim Moubarac*, Moïse dans le Coran, in: *Henri Cazelles* (Hg.), Moïse, l'Homme de l'Alliance (Cahiers Sioniens 8), Paris 1955, 373–391, hier 373–377.

worden,² aufgenommen und weitergeführt im innerislamischen Diskurs über eine Hermeneutik des Korans etwa durch Arbeiten des ägyptischen, in den Niederlanden lehrenden Literatur- und Islamwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.³

Ursprünglich – etwa in der vorislamischen Dichtung – ist *wahy* »Offenbarung« ein semantisch *bivalenter* (zweiwertiger) Term, so hier und da auch im Koran noch zu finden.⁴ A kommuniziert mit B (A → B), wobei drei Charakteristika wesentlich sind: a) Es handelt sich um eine streng unilaterale Kommunikation ohne irgendeine Wechselseitigkeit; b) die Kommunikation vollzieht sich nicht notwendig verbal, sondern etwa auch durch Gesten (vgl. Sure Maryam 19,10–11; dort auch Vers 27–29); c) dieser Kommunikationstyp hat esoterischen Charakter, es schwingt die Konnotation der Abgesondertheit mit. A macht sich B gegenüber verständlich, aber nur B gegenüber. Selbstverständlich sollte A die Sprache von B sprechen. Im Falle von Offenbarung, wenn für A Gott einzusetzen ist, wird diese Grundregel aufgrund der »essential ontological difference« zwischen Sender und Empfänger⁵ verletzt. Entweder muss der Hörer (B) unter dem Einfluss der Macht des offenbarenden Sprechers (A) eine tiefe persönliche Wandlung durchmachen, oder der Sprecher muss sich herablassen und auf irgendeine Weise Eigenschaften des Hörers annehmen.⁶ Der Kommunikationsvorgang von (nichtmenschlichem) A

² *Toshihiko Izutsu*, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Studies in the Humanities and Social Relations 5), Tokyo 1964, darin besonders 151–193.

³ Vgl. *Naṣr Ḥ. Abū Zaid*, *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-Qur’ān*, Beirut 1994 (arab.); außerdem die gelungene Vermittlung (und Kontextualisierung!) dieser Arbeit an ein deutschsprachiges Publikum in *Navid Kermani*, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Mathūm an-naṣṣ* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII: Asiatische und Afrikanische Studien 58), Frankfurt u.a. 1996.

⁴ Auf die Abgrenzung von weiteren offenbarungstheologisch relevanten Begriffen (*ilhām* »Inspiration«; *inzāl* bzw. *tanzīl* die »Herabsendung« der Schrift) ist hier nicht weiter einzugehen; vgl. dazu den Überblick bei *Kermani*, *Offenbarung* (s. Anm. 3), 30–34. Für das Folgende dann auch ebd. 39 ff.; *Toshihiko Izutsu*, *God and Man* (s. Anm. 2), 156–184; *Naṣr Ḥ. Abū Zaid*, *Mafhūm* (s. Anm. 3), 31–55.

⁵ *Toshihiko Izutsu*, *God and Man* (s. Anm. 2), 156.

⁶ Beides geschah im Falle Muhammads. Sowohl beim auditiven wie beim visionären (Sure 53,1 ff.) Offenbarungstyp tritt die Wandlung des Empfängers ein; das andere ist das »Herabkommen« Gottes bzw. des Engels mit der Botschaft.

zu (menschlichem) B wurde mit den Radikalen *n-z-l* »herabkommen, -senden« (*inzāl, tanzīl, nuzūl*) benannt, sowohl im Falle von Dichtung (die als durch Dschinn inspiriert galt) als auch von Wahrsagerei. Der Koran konnte, sollte der Offenbarungsvorgang nicht wie bei den heidnischen Arabern ohne weiteres mit diesem in allen Kulturen bekannten Phänomen der Besessenheit (*taġnīn*) zusammenfallen – wie es für den Dichter (*šāʿir*) und den Wahrsager (*kāhīn*) vorausgesetzt wurde –,⁷ nicht bei diesem Konzept stehen bleiben. Er geht daher einen Schritt weiter: Ein Mittler M tritt zwischen A und B, der das göttliche Wort dem Propheten übermittelt. Der eigentliche Offenbarungsbegriff ist mithin ein semantisch *trivalenter* (dreiwertiger) Term geworden, der semantisch drei Größen bzw. Personen verbindet (A → M → B). Gott sandte seine Botschaft dem Mittler, traditionell der Engel Gabriel, herab (*n-z-l* für den Vorgang A → M), und dieser offenbarte sie dem Propheten (*w-ḥ-y* für die Vermittlung der Botschaft M → B). Nun ist die Offenbarung freilich nicht dazu da, einen Einzelnen zu erreichen. Das Ziel ist vielmehr die Übermittlung der Botschaft an andere (C) *durch* den Propheten, der selbst nichts anderes als Überbringer der Botschaft ist, Sprachrohr mit der Aufgabe der »Übermittlung« (*balāġ*, Sure 3,20; 5,92; 16,82; 42,48). Dies ist nach der vertikalen (*tanzīl, waḥy*) nun die *horizontale* Ausrichtung der Offenbarung (*balāġ*), mit welcher die vierte Größe in die Semantik des Offenbarungsbegriffs eingetragen ist.⁸ Die reine Funktionalität auf dieser Ebene ist wichtig festzuhalten, denn die Botschaft muss offenbar im exakten Wortlaut ohne die geringste Abweichung von A nach C gelangen. Damit ist das sensible Problemfeld angeschnitten, das mit dem Begriff *iġāz al-Qurʿān* »Unnachahmlichkeit des Korans« benannt wird (Sure 17,88) und seinen Sachgrund in eben jener Notwendigkeit der exakten Übermittlung der Botschaft von A nach C hat. In dieser Konstellation stellt daher *der Text des Korans* in seiner originalen und unverfälschten Konstitution *die Offenbarung* dar, die von Gott (A) *herabgesandt*, vom Mittler Gabriel (M) dem Propheten

⁷ Daher der häufige Vorwurf, Muhammad sei (nur) ein *maġnūn*, ein Besessener (Sure 15,6; 26,27; 52,29 u.ö.).

⁸ Zur Begründung dieses – etwas vereinfachenden – Schemas *Navid Kermani*, Offenbarung (s. Anm. 3), 55–59; *Naṣr Ḥ. Abū Zaid*, Mafhūm (s. Anm. 3), 52–57. Vor allem die Zuordnung von *n-z-l* und *w-ḥ-y* lässt Fragen offen, denn *tanzīl* kann sich ebenso auf M → B beziehen wie umgekehrt *waḥy* auf A → M, wie auch beide Begriffe für das Ganze der Vermittlung A → M → B stehen können.

(B) *offenbart* und schließlich durch den *rasūl* seinem Volk (C) gleichsam eins zu eins *ausgerichtet* wurde.⁹

2. Mūsā, der *Kalīm Allāh*

Die im Titel *Kalīm Allāh* enthaltene Verbwurzel lautet *k-l-m* »(an-) reden; sprechen« und ist semantisch ein definitiv *zweiwertiger* Term mit zwei offenen semantischen Valenzen: A spricht mit B bzw. spricht B an.¹⁰ Zwar ist der genannte Titel nicht wörtlich im Koran zu finden, jedoch lesen wir in Sure an-Nisā' 4,164:¹¹

»Und (Wir sandten) Gesandte, über die Wir dir schon zuvor berichtet haben, und andere, über die Wir dir nicht berichtet haben, und zu Mūsā hat Allah unmittelbar gesprochen (*wakallama llāhu mūsā taklīman*).«¹²

Dies ist im genannten Sinne als direkte Gottesrede verstanden worden.¹³ Der Sache nach gehören hierher weiter Sure al-A'rāf 7,143.144; Maryam 19,52 sowie Tā Hā 20,9–15.¹⁴

Was hat Gott mit Mose/Mūsā gesprochen? In der Zusammenschau mehrerer Koranpassagen können wir feststellen: Zunächst

⁹ Als klassische Formulierungen für das Offenbarungsverständnis im Koran gelten Sure 2,97 und – für die drei Möglichkeiten der verbalen Kommunikation zwischen Gott und Mensch – Sure 42,51.

¹⁰ Dieser Sachverhalt wird allerdings in der Sicht späterer Interpretation wenn auch nicht formal bestritten, so doch inhaltlich in Bezug auf Mose/Mūsā nicht konstruktiv bestätigt, sondern im Sinne der koranischen Prophetologie (prophetische Sukzession mit Muhammad als dem Siegel der Propheten, Sure 33,40) umgedeutet.

¹¹ Übrigens im Kontext des klassischen Belegs für die koranische Prophezensukzession 4,163.

¹² Koranübersetzung nach: Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, vorgelegt von 'Abdullāh Frank Bubenheim und Nadeem Elyas, Madina 2002.

¹³ *Bi-lā wāsīta* »ohne Vermittlung«, so in prägnanter Kürze die Tradition zusammenfassend *Ġalāl ad-Dīn al-Maḥallī/Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī*, Tafsīr al-Qur'ān al-kabīr (Tafsīr al-Ġalālain), Beirut 1966, 106 – »Dies ist die höchste Stufe der Offenbarung, mit der (allein) Mūsā unter ihnen [scil. den Gesandten] ausgezeichnet wurde«, so der persische Koranexeget 'Abdallāh b. 'Umar al-Baiḍāwī (gest. 1286) in seinem Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl (zur Stelle).

¹⁴ Nach al-Baiḍāwī könnte der Mose**titel** von Sure 2,253 hergeleitet sein, wo eine abweichende Lesart immerhin den dritten Stamm von *k-l-m* »sich unterhalten« bietet.

sind es – in allen koranischen Perioden – kurze Imperative wie »Geh zu Pharao« (79,16), »Verkünde den Gläubigen eine frohe Botschaft« (10,87) usw. An einigen Stellen wendet sich Gott an Mūsā, indem er ihm »zuruft« (*nadā, nādā*). Etwa in der Berufungsgeschichte Sure Ṭā Hā 20,11–14:¹⁵

»Und als er dort hinkam [zu dem Feuer], wurde ihm zugerufen: ›O Mūsā! Gewiss, Ich bin dein Herr (*innī anā rabbukā*), so ziehe deine Schuhe aus. Du befindest dich im geheiligten Tal Tuwā. Und Ich habe dich erwählt. So höre auf das, was (als Offenbarung) eingegeben wird (*fā-stami‘ li-mā yūhā*). Gewiss, Ich bin Allah. Es gibt keinen Gott außer Mir (*innanī anā llāhu lā ilāha illā anā*). So diene Mir und verrichte das Gebet zu Meinem Gedenken. Gewiss, die Stunde kommt – Ich halte sie beinahe (ganz) verborgen –, damit jeder Seele das vergolten wird, worum sie sich bemüht.«

Hier haben wir zentrale Elemente des koranischen Credo in Kurzfassung vor uns: »Gott« und »die Stunde«, also den eschatologischen Horizont. Die Betonung liegt auf dem *tauḥīd* (Einheitsbekenntnis) und der *‘ibāda* »Gottesverehrung« (Darum diene mir!), die den kommenden Tag des Gerichts im Blick hat. Dies ist der Hauptinhalt aller prophetischen Verkündigung (vgl. Sure al-Anbiyā’ 21,25: *lā ilāha illā anā fā-‘budūni* »Es gibt keinen Gott außer Mir, so dient Mir!«).¹⁶ Mūsā wird sie unmittelbar zuteil. Gestützt wird diese Interpretation durch die andere Stelle der Mūsā-Überlieferung Sure al-A‘rāf 7,142–145, denn auch dort gibt der Kontext die Perspektive eschatologischer Belohnung bzw. Bestrafung vor.¹⁷ Übrigens wird, darauf soll an dieser Stelle nur verwiesen werden, in dieser Passage die Anmaßung des besonders Ausgezeichneten reflektiert, Gott sehen zu wollen. Mūsā versteigt sich zu diesem Begehren, was zwar seine Intimität mit Gott hervorhebt, zugleich aber die absolute Grenze solcher Nähe zum Thema machen muss. Mūsā kann schließlich, so in Ṭabarīs Auslegung zur Stelle, nur noch in fassungslosem Staunen und Ehrfurcht das Lob des Alleinigen vorbringen und es ist klar: Nie-

¹⁵ Die Berufungsgeschichte Mūsās des Weiteren: Sure 19,51–53; (26,10–17); 27,7–12; 28,29–34; 79,16.

¹⁶ Vgl. weiter 3,51; 21,92; 43,63–65; auch 23,52. – Noah 7,59; Hūd 7,65; Ṣāliḥ 7,73; Šu‘aib 7,85.

¹⁷ Die Offenbarung ist durch »Botschaften« und »Wort« Gottes (*bi-risālātī wa-bi-kalāmī*) an Mūsā und so als zu befolgende »Ermahnung« und »ausführliche Darlegung« (*mau‘izatan wa-tafṣīlan*) ans Volk ergangen. Am Ende die Warnung: »Ich werde euch die Wohnstätte der Frevler zeigen.«

mand kann Gott sehen, auch ein Mūsā nicht.¹⁸ Wie eine Zusammenfassung liest sich Sure Maryam 19,51–52:

»Und gedenke im Buch Mūsās. Gewiss, er war auserlesen (*muhlas*), und er war ein Gesandter (*rasūl*) und Prophet (*nabi*). Wir riefen ihn von der rechten Seite des Berges und ließen ihn zu vertraulichem Gespräch (*nağīyan*) näher treten.«

Insgesamt lässt sich sagen, dass das koranische Mosebild zwei gegenläufige Linien vereinigt: Zum einen erscheint Mūsā als herausragender Prophet und Gotteserwählter, der sich durch den Grad der Intimität zu Gott von anderen Propheten – auch von Muhammad – unterscheidet. Zum anderen besteht schon innerhalb des Korans eine sich in der späteren Tradition verstärkende doppelte Tendenz, Moses Sonderstellung zu relativieren, jedenfalls den Propheten auf die Linie der anderen (»normalen«) Propheten zu relegieren. Hier ist die Beobachtung zu nennen, dass die Offenbarung an Mose *vergegenständlicht* wird: Mose/Mūsā erhält ein »Buch«, die Offenbarung wird in den *ṣuḥuf Mūsā* objektiviert als Teil bzw. Abschrift der *Umm al-Kitāb*, der göttlichen »Urschrift« (Sure 3,7; 13,39; 43,4) und so handhabbar wie die »Blätter Abrahams« oder das »Evangelium Jesu« (53,36f.; 87,19; 5,44–49).¹⁹ Die andere Tendenz zeigt sich in der *Einreihung* Moses in die Reihe der Propheten. Die Prophetensukzession (vgl. 4,163–165) stellt die gottgesandten *Künder froher Botschaft* und *Warner*, so ihre Hauptfunktionen, mit jeweils prinzipiell derselben Botschaft in eine Reihe. Die grundsätzliche funktionale Gleichsetzung der Propheten erlaubt Muhammad, entweder an Mūsā (späte 2. und 3. mekkanische Periode) oder, wie er es später hauptsächlich in medinischer Zeit tat, an *Abraham/Ibrahim* anzuknüpfen. Damit aber spielte Mose, und somit auch dessen Offenbarungspattern, praktisch keine bedeutende Rolle mehr für islamisches Selbstverständnis.²⁰

¹⁸ Vgl. *Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī*, Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān, Bd. 9, Ägypten ohne Ort ²1373/1954, 52 zu Sure 7,143.

¹⁹ Weitere Bezeichnungen: *kitāb* »Schrift« Moses (6,91; 17,2; 37,117; 28,43 u.ö.); *taurāt* »Tora« häufig (3,3; 5,44; 7,157 usw.); in 2,53: *kitāb* und *furqān* »Unterscheidung«.

²⁰ *Brannon M. Wheeler*, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (RoutledgeCurzon Studies in the Quran), London/New York 2002, 63 fasst diesen Sachverhalt so zusammen: »Moses, as a microcosm of Israel, comes to signify the religion of the Jews while Abraham and his

So wird das dem Ehrentitel Mūsās innewohnende und ursprünglich ausdrücklich benannte Potenzial nicht produktiv genutzt, vielmehr im Gegenteil zur blassen Formel zurückgestutzt, was in vielen exegetischen Ausführungen der Tradition nicht nur aufgenommen, sondern weiter ausgebaut wird.²¹

3. Kontinuität und Diskontinuität

Die koranischen Traditionen um den *Kalīm Allāh* reflektieren deutlich die biblische Überlieferung von Ex 33,11 (»Der HERR aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet«; Luther) sowie Num 12,7f., wo vom »Knecht Mose« die Rede ist, dem »mein ganzes Haus anvertraut« ist und von dem Gott weiter sagt: »Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse, und er sieht den HERRN in seiner Gestalt.« Wir können selbstverständlich auch nicht andeutungsweise die verschlungenen Wege der relevanten biblischen Traditionen bis ins Arabien des 6. und 7. Jahrhunderts nachzeichnen – was ohnehin praktisch unmöglich ist. Es ist darüber hinaus nicht leicht zu sagen, inwiefern die erwähnten Koranstellen zur Entstehungszeit noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung lebendig erhielten oder ob sie doch von Anfang an eine typisierte, zur Formel erstarrte Terminologie aufgriffen. Fragen wir aber nach identitätsstiftenden »*fundamentals*« im Dialog, so ist es zweifellos gerechtfertigt, wichtige biblische Traditionen zur Offenbarungsthematik besonnen vergleichend heranzuziehen.²²

establishment of religion at the sanctuary at Mecca is a forerunner of the Prophet Muhammad and Islam.«

²¹ Interessiert hat die spätere Exegese dann insbesondere die Frage, *wie* der Vorgang des Redens Gottes mit dem (Menschen) Mūsās näherhin vorzustellen sei, was den Gottesbegriff natürlich unmittelbar tangierte und in einer groß angelegten Auseinandersetzung zwischen der (eher rationalistisch ausgerichteten, von einer »geschaffenen Stimme« ausgehenden) Richtung der Muʿtaziliten und den Traditionalisten ausgetragen wurde. Die Auswirkungen dieser Debatte bzw. ein paralleler Diskurs finden sich in der jüdischen Exegese und Religionsphilosophie wieder; vgl. dazu die Untersuchung von *Alexander Altmann*, Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background, in: *ders.*, Studies in Religious Philosophy and Mysticism, London 1969, 140–160.

²² Der damit signalisierte Vergleich kann mit diesen wenigen Strichen freilich nicht *in extenso* durchgeführt werden. Doch zum Problemfeld

In Ex 3(f), einem zentralen biblischen Text für die Gottesoffenbarung Moses, finden wir – und dies an sich ist schon bemerkenswert – Elemente analog zu den im Koran im Kontext der Moseberufung hervorgehobenen Elementen, die jedenfalls als phänomenologische Vergleichspunkte auffallen: der Gottesbezug/die Gottesvorstellung 3,4–15 (in Sure 20 »*tauḥīd*«) und die Frage des Gehorsams 3,16 ff. und dann 4,1 ff. (im Koran »*ibāda*«). Der Fokus aber liegt hier nun im Unterschied zum bisher Erörterten auf der Gegenwart Gottes, die nach Ex 3,12 äußert: »Ich will mit dir sein« *כי אהיה עמך*, und das bedeutet: auf der Offenbarung des *Namens Gottes*, dessen Bedeutung freilich nicht punktuell erschlossen, sondern in der narrativen Textur des gesamten Exodusbuches entfaltet wird. Auf der Linie dieser Beobachtung liegt weiter die Wahrnehmung, dass der Kontext von Ex 3 leitmotivisch geprägt ist von den Verben »Sehen« (Formen von *ראה r'h*) und »Da-Sein/Mit-Sein« (Formen von *היה hyh*). Ersteres erscheint zehnmal im unmittelbaren Zusammenhang,²³ Derivationen von *היה* sind sechsmal zu finden.²⁴ Das ganze Kapitel und weit darüber hinaus baut auf dieses Zusammenspiel der hebräischen Wurzeln, mit einer Betonung des »Sehens« in der ersten Hälfte und der Verheißung von Gottes heilsamer Gegenwart (»Sein«) in der zweiten Hälfte. Gottes »Sehen« hat offenbar die Konnotation von (All-)Wissenheit, aber insbesondere auch von Interesse und Sympathie, von Sorge – Gott »sieht« bedeutet, er ist bereit, helfend einzugreifen. Das Verb *hyh* konzentriert sich im Tetragramm, dem Gottesnamen, JHWH, der in 3,14 umschrieben wird: Ich werde sein, der ich sein werde – im Sinne von: Ich werde mit euch/für euch da sein, nämlich in dem Moment, wo ihr es brauchen werdet. In dem Moment werdet ihr es auch erkennen. Diese Umschreibung – nicht historisch-philologisch, sondern traditionell etymologisierend – macht den dynamischen Gehalt des göttlichen Namens deutlich. Ausgangspunkt in Ex 3 ist die Not des Volkes in Ägypten. Gott hat die Situation gesehen und reagiert. Am Anfang der Offenbarung stehen so das Elend und die Leiden der Menschen. Offenbarung intendiert in diesem Kontext nicht zunächst die doppelte Botschaft von Warnung und Frohbotschaft, sondern den Beginn der Rettung.

über den hier thematisch skizzierten Horizont hinaus einige weiter gehende Anmerkungen im letzten Teil dieses Beitrags.

²³ Ex 2,25; 3,2(2x).3(2x).4.6.7.9.16. – Der Engel des Herrn »erschien ihm« 3,2 ist hebräisch etwa »ließ sich *sehen*«, eine passive Form der Wurzel *r'h*.

²⁴ Ex 3,12.14(3x); 4,12.15.

Und diese (Re-)Aktion Gottes ist in der *Geschichte* verankert. Hatte Gott doch zuvor schon immer wieder rettend eingegriffen in der Geschichte, hier nun eingeholt in der Formel Ex 3,6: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.« Es ist auch an die Bundesschlüsse zu denken (Noah, Abraham), die diese Dimension der Dynamik von aktueller göttlicher Gegenwart und fortdauernder Verlässlichkeit widerspiegeln.

Und so weiter! Wir müssen es bei diesen knappen Andeutungen zum Offenbarungsgeschehen im Kontext von Ex 3 belassen, wohl wissend um den interpretatorischen Zugriff auf die Texte, der damit mehr dialogpragmatisch als streng exegetisch erfolgte unter dem Vorzeichen, auf gewichtige Rezeptionslinien hinzuweisen.

Offenbarung entfaltet sich aus diesem Blickwinkel biblisch in der Perspektive von »Heilsgeschichte« (wenn wir diesen Begriff nicht zu eng fassen), in welcher die in der koranischen Prophetologie so vorherrschende Frage eschatologischer Belohnung oder Bestrafung zunächst zurücktritt und sich der Raum sowohl einer intensiven persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch als auch einer dynamischen Präsenz Gottes *in der Geschichte* auftut.²⁵ Mit der Einpassung Moses/Mūsā in den koranischen Rahmen, der Mose einen mehr oder weniger unauffälligen Platz in der Linie der vormuhamedischen Prophetie zuweist, gingen der Aspekt der Offenbarung des *Namens Gottes* und die damit verbundenen dynamischen Elemente sowie die geschichtliche Dimension des Offenbarungsgeschehens weitgehend verloren.

Spannend wäre es, nach den Gründen zu fragen. Sie können in historischen Missverständnissen oder überhaupt unvergleichbaren Entstehungszusammenhängen liegen, in unterschiedlichen soziokulturellen Verortungen von Offenbarung und ihrer alltagsrelevanten Funktionalität, genauso aber auch in unterschiedlich divergierenden Gotteserfahrungen, die theologisch bedacht und gedeutet werden wollen.

Im Ergebnis ist von daher jedenfalls einer vorschnellen Parallelisierung oder gar Identifikation des biblischen Mose aus Ex 3 mit dem koranischen Mūsā in Sure 20 gewehrt, gerade auch im Hinblick auf die Offenbarungsthematik und das in ihr angelegte, letztlich mitbegriffene Heilsverständnis.

²⁵ Dies wäre aus christlicher Perspektive noch weiter zu präzisieren und zu vertiefen!

4. Religionsvergleich?

Der Vergleich zwischen Religionen, sei es zwischen Einzelphänomenen, theologischen Aussagen oder komplexen Strukturen, ist seit jeher schwieriges Terrain.²⁶ Spätestens seit Jean-François Lyotards Kampfansage gegen »Totalität« in jeder Form²⁷ scheint jeder komparatistische Ansatz, nun schon seit über vierzig Jahren im Zuge der Kritik an der Religionsphänomenologie verdächtig und umstritten, vollends desavouiert. Schon vor gut zwanzig Jahren war die ernüchternde Erkenntnis des renommierten amerikanischen Religionshistorikers Jonathan Z. Smith, die im angelsächsischen Raum eine heiße Debatte entfachte, Vergleich beruhe weniger auf Methode als auf der subjektiven »Erinnerung an Ähnlichkeit«, die von einer psychologischen Assoziation mittels theoretischer Konstrukte wie Einfluss, Verbreitung, Entlehnung, Abhängigkeit, Übernahme usw. erst zur objektiven Gegebenheit erhoben werde.²⁸

²⁶ Wir haben eine vergleichende Perspektive eingenommen, die – ganz abgesehen davon, dass der Vergleich selbst nur markiert werden konnte – in verschiedener Hinsicht in sich nicht unproblematisch ist. So wurde, um nur einige Aspekte zu benennen, der Ehrentitel Moses/Mūsās zum Ausgangspunkt gewählt, ohne dessen »Wertigkeit« (bzw. für die biblische Tradition: seine Geltung) aufzuschlüsseln; aus den Berufungsgeschichten wurde Sure 20 Ex 3 gegenübergestellt, ohne Genre, Duktus, Intention der Texte weiter zu reflektieren; das Verhältnis von historischer und theologischer Argumentation wie auch das von Urkunde und Tradition wurde nicht thematisiert; so war von »Einpassung« in den koranischen Rahmen die Rede, was eine in der jüdisch(-christlich)en Tradition gegebene Größe »Mose« voraussetzt; es war in diesem Zusammenhang auch vom Verlorengelassenen die Rede, welche damit als Integrale jener vorausgesetzten Größe in den Blick kamen. – An dieser Stelle soll daher eine allgemeine hermeneutische Reflexion zur Sache den Rahmen für weitere Überlegungen abstecken.

²⁷ »Let us wage war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable, let us activate the differences and save the honor of the name.« (Jean-François Lyotard, *Answering the Question: What is Postmodernism?* [1993], zit. nach: Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray [Hg.], *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley/Los Angeles/London 2000, 162)

²⁸ Dies sei nicht Wissenschaft, sondern »Magie«, da ein solcher Vorgang am zutreffendsten mit der Frazerschen Typologie der homöopathischen Magie zu beschreiben sei! Vgl. Jonathan Z. Smith, *In Comparison a Magic Dwells*, in: *ders.*, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, 19–35, hier 21f., wieder abgedruckt als Prolog in dem eben erwähnten Diskussionsband Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray, *A Magic Still Dwells* (s. Anm. 27), 23–44, hier 25f.: »[...] comparison

Die Problematik des Vergleichens liegt indes auf der Hand,²⁹ und dies ist auch die unbestreitbar festzuhaltende Erkenntnis aus diesem Diskurs: Der Vergleich bedarf ganz allgemein der abstrahierenden Begriffsbildung und steht aufgrund der damit geforderten und in Anspruch genommenen Metaebene fraglos stets in der Gefahr, je nach Umgang mit den Abstraktionsgraden gleichsam Äpfel mit Birnen zu vergleichen. Und – vielleicht noch gravierender, da gegenläufig und mithin die Gefahr möglicherweise potenzierend: Der Vergleich steht unter dem Vorzeichen der Befangenheit dessen, der vergleicht, nicht nur – dies allerdings mit großem Gewicht – der religiös-weltanschaulichen, sondern durchaus auch der zeitgeschichtlich bedingten, der soziokulturellen und der ideologischen Befangenheit jeder Couleur. Neutraler ausgedrückt: Alle Aussagen nicht nur über die eigene, sondern auch über andere Religionen sind notwendigerweise Aussagen aus der (eigenen) Teilnehmerperspektive. Das Durchdenken der Religion »von au-

has been chiefly an affair of the recollection of similarity. The chief explanation for the significance of comparison has been contiguity. The procedure is homeopathic. The theory is built on contagion. The issue of difference has been all but forgotten. [...] Is comparison an enterprise of magic or science?» (Hervorhebungen aufgehoben)

²⁹ Natürlich nicht erst seit Smith und Lyotard, auch nicht erst seit Marburg 1960. Einen guten Überblick über die Funktionen des Vergleichs religiöser Bestände, systematisch aufgearbeitet und zugleich wichtige historische Verortungen aufzeigend, gibt *Christoph Bochinger*, Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, in: *Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer* (Hg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/New York 2003, 250–281. – *Kurt Rudolph* nennt als spezifische Gefahren und kritische Probleme der komparativen Methode in den Kulturwissenschaften: Kontextverluste zu Lasten der individuellen Bedeutung; Abstraktion (vgl. Struktur oder das so genannte »Wesen«!); Ahistorizität als Folge der Kontextausblendung; Perspektivverluste durch begrenzte Ausschnitte; Charakterisierungsverluste (Individualisierungsverluste); Unschärfe in der Terminologie (Metasprache); Ethnozentrismen (Standpunkt des Komparatisten); die Interessenlage des Unternehmers; Wertungen. (Vgl. *K. Rudolph*, Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft, in: *Hans-Joachim Klimkeit* (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft* [Studies in Oriental Religions Bd. 41], Wiesbaden 1997, 161–170, hier 168.)

ßen« ist eben nicht bruch- und übergangslos von einem Durchdenken »von innen« zu scheiden.³⁰

Dies ist nun aber prinzipiell kein Mangel, sondern Grundgegebenheit, auch des interreligiösen Dialogs. Die unterschiedlichen Perspektiven sind *nicht* (auch nicht im wissenschaftlichen Gestus!) auf eine überlegene, jenseits oder oberhalb der eigenen konkreten geschichtlichen Lage vermittelnde Position hin transzendierbar. *Das* Wesen *der* Religion ist nicht (re-)konstruierbar, auch nicht in der gerne dafür bemühten Transzendenz postulierbar – so sehr die einzelnen Religionen selbstredend tendenziell universalisierende, totalisierende Welt- und Lebensentwürfe darstellen (das ist ihr eigentliches Ziel!³¹). Die Dialogbedingungen müssen daher so arrangiert werden, dass die notwendig gegebene Konkurrenz, das Wetteifern der (faktisch gegebenen und einander wechselseitig ausschließenden) unterschiedlichen Perspektiven nicht zum Aufeinanderprallen und zur Gewalt führt, sondern in Respekt und Interesse am Anderen ausgetragen wird.³² *Innerhalb* dieses Arrangements wird weiter mit Vergleichen gearbeitet und gearbeitet werden müssen. Dabei wird zu beachten sein, dass die das Vergleichsmaterial generierenden und damit die Verständigung allererst ermöglichenden Abstraktionsverfahren stets einer reflexiven Kontrolle unterzogen werden.

³⁰ So charakterisiert *Fritz Stolz*, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 34ff. das Gegenüber von Religionswissenschaft und Theologie. – Zur interreligiösen Fremdwahrnehmung und der Diskussion über Vergleichbarkeit von Traditionsprozessen in systematischer Hinsicht vgl. die wegweisende Arbeit von *Andreas Grünschloß*, Der eigene und der fremde Glaube, Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999.

³¹ Vgl. zum Problem Partikularismus – Universalität immer noch die *Hans-Jochen Margull* eigene kenntnisreiche und sensible Art der Auseinandersetzung in: Ist das Christentum dialogfähig? Partikularismus als Gefahr – Universalität und Partikularität als Problem (1976), in: *ders.*, Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften (Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge 13), Ammersbek bei Hamburg 1992, 343–356; auch: *ders.*, Der »Absolutheitsanspruch« des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung, in: ebd., 297–308.

³² Vgl. dazu auch *Friedmann Eißler*, Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religionstheologischen Implikationen (überarbeiteter und erweiterter Vortrag anlässlich der Tagung »So weit die Worte tragen – Christen und Muslime im Gespräch über Glaube und Gesellschaft. Dialog und Begegnung« in Reichelsheim, 30.10.–2.11.2003; erscheint demnächst).

In dieser Hinsicht sind meines Ermessens sechs Überlegungen von besonderer Wichtigkeit, die ich zum Schluss mit den folgenden Thesen nurmehr andeuten kann:

1. Ziel ist *nicht*, eine präsumtiv vorausgesetzte Ähnlichkeit, Gemeinsamkeit oder Einheit zu fundieren (also letztlich zu finden, was man ohnehin gesucht hat bzw. finden wollte).³³
2. Ziel ist *ebenso wenig*, im Sinne eines urteilenden Vergleichs das Fremde abzuwerten und Abgrenzungen zu zementieren.³⁴
3. Ziel ist es hingegen, die hermeneutischen Bedingungen zu thematisieren und in dieser Perspektive sowohl Anknüpfungspunkte als auch Problemfelder möglichst vorurteilslos offen zu legen.³⁵ Es geht dabei um die Wahrnehmung («Verstehen» mag hier missverständlich erscheinen) des anderen, idealerweise seines Selbstverständnisses.
4. Dies geschieht unter Berücksichtigung des »epistemologischen Dilemmas«, das produktiv aufzunehmen ist:³⁶ Die jeweilige Teilnehmerperspektive ist in ihrer geschichtlich konkreten Lage in Raum und Zeit zu würdigen. Historisierung und Kontextualisierung fordern beständig Sensibilität in der Beurteilung von Identität und Differenz einzelner »Vergleichsgegenstände«.
5. Dazu gehört mit besonderer Relevanz und ist daher auch besonders hervorzuheben die rezeptionsgeschichtliche Lage sowohl der im Verständigungsprozess Agierenden selbst als auch ihrer Verhandlungsgegenstände. Soll nicht in historische Einzelmomente zerfallen, was im Laufe der historischen Entwick-

³³ Dies gilt grundsätzlich in allen Bereichen und wäre von der Gottesfrage bis zur Begründung der Ethik zu konkretisieren. Toleranz bewährt sich nicht im Bezug auf eine postulierte letzte (oder: ursprüngliche) Einheit, sondern im reflektierten Umgang mit den Differenzen!

³⁴ Zur Unterscheidung von vier Typen des Vergleichs s. *Christoph Bochinger*, *Religionsvergleiche* (s. Anm. 29), 267 ff.

³⁵ Vgl. dazu noch einmal *Christoph Bochinger*, *Religionsvergleiche* (s. Anm. 29), 279 (dort im Blick auf die Islamdarstellung bei *Hans Zirker*). In diese Richtung weist auch die Gesamtaussage des amerikanischen Diskussionsbandes *Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray*, *A Magic Still Dwells* (s. Anm. 27), 157, »that scholars can risk positing a comparative framework, not to reach closure in service of a particular theory, nor to achieve moral judgment or gain intellectual control over the ›others‹, but to empower mutual dialogue and the quest for understanding«.

³⁶ Es ist ohnedies genauso wirksam *innerhalb* einer Tradition wie über Traditionsgrenzen hinweg! Vgl. *Patton/Ray*, *A Magic Still Dwells* (s. Anm. 27), 57.

lung eine spezifisch strukturierte Gestalt der Geltung innerhalb einer Glaubensgemeinschaft erhalten hat, so sind die größeren rezeptions- und theologiegeschichtlichen Linien nicht zu ignorieren, sondern als Werden und Gewordensein der eigenen Kommunikationssituation ernst zu nehmen. Es kann mit dem *genetischen* Argument (etwa: »Wir kommen doch alle *vom Sinai/von der Gottesoffenbarung an Mose her*«) das Argument der *Geltung* (Was *bedeutet* dieses Ereignis für die jeweilige Glaubensgemeinschaft?) nicht systematisch stringent außer Kraft gesetzt werden.³⁷

6. Dies schließt die Profilierung eines eigenen (theologischen) Standpunktes nicht aus, sondern ausdrücklich ein. Dazu gehört die Veränderung(sbereitschaft) der eigenen Position durch Begegnung und gemeinsames Lernen ebenso wie deren Korrelation mit der Reflexion derjenigen Wahrheit, die sich im Dialog nicht organisch »enthüllt«, vielmehr extern und unverfügbar vorgegeben ist.

Die drei ersten Thesen betonen die Ergebnisoffenheit des Verständigungsprozesses, während die drei letzten Thesen diesen in der Situation der Beteiligten positionieren. Beides gehört unauflöslich zusammen. Religionsvergleich? Am Ende bleibt das Fragezeichen, freilich nicht, um die Möglichkeit und Notwendigkeit des Vergleichs zu bestreiten, sondern um den Diskurs über seinen Gebrauch und Stellenwert (wieder) anzustoßen, auch und gerade innerhalb eines theologischen Forums zum christlich-muslimischen Gespräch.

³⁷ Dies gilt *auch* für die so genannten monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam (s. a. Anm. 33). – Gegen die *Monogenisierung* im religionswissenschaftlichen Vergleich wendet sich ebenso deziert wie begründet etwa auch C. Colpe, vgl. die in den angeschnittenen Fragen materialreichen und eingehenden Studien: *Carsten Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung* (Theologische Bücherei 68), München 1980, 127.

Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran

Martin Bauschke

1. Die Gott-Mensch-Beziehung im Koran

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt der Koran in deutlicher Anknüpfung an das jüdisch-christliche Erbe: an die biblische sowie die außerkanonische mündliche Überlieferung. Aus den vielerlei Aspekten, welche dieses Verhältnis kennzeichnen, greife ich die vier heraus, die mir die wesentlichsten zu sein scheinen. Diese werden zunächst skizziert und dann in einem folgenden Arbeitsschritt auf Jesus bezogen. Die Gott-Mensch-Beziehung ist dem Koran zufolge

1.1. ein Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf

Damit ist ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis gemeint: Der Mensch als Empfänger des Lebens ist in jedem Augenblick verwiesen auf die Quelle und den Ursprung seines Lebens, den Schöpfergott, dem er sich vollständig verdankt (Sure 35,15; vgl. Sure 15,26ff.; 90,4ff.):

»O ihr Menschen, ihr seid es, die Gottes bedürftig sind.
Und Gott ist der, der auf niemanden angewiesen und des Lobes würdig ist.«¹

Die Geschöpflichkeit des Menschen schließt seine Endlichkeit und Sterblichkeit mit ein (zum Beispiel Sure 21,34f.):

»Und Wir haben für keinen Menschen vor dir bestimmt, ewig zu leben. Wenn du nun stirbst, sollten sie dann ewig leben? Jeder wird den Tod erleiden. Und Wir prüfen euch mit Bösem und Gutem und setzen euch damit der Versuchung aus. Und zu Uns werdet ihr zurückgebracht.«

¹ Generell wird im Folgenden zitiert nach der Übersetzung von *Adel Theodor Khoury*, *Der Koran*, Gütersloh 1987.

Diese Abhängigkeit impliziert eine klare Subordination des Menschen unter Gott. Man kann mit dem Koran also des Weiteren sagen: Die Gott-Mensch-Beziehung ist

1.2. ein Verhältnis zwischen Herr (*rabb*) und Knecht (*'abd*)

Der Anthropologie des Korans zufolge besitzt der Mensch eine Art *'abd*-Struktur. Die buchstäbliche Bedeutung von *'abd* ist »Sklave«, »Knecht«. Das Wort ist im Koran jedoch viel stärker religiös eingefärbt, als es diese Übersetzungen erkennen lassen. Es zielt nicht auf ein sklavisches Verhältnis (*'ubūda*), sondern auf die gottesdienstliche Anbetung und Verehrung Gottes (*'ibāda*). Die gleichsam liturgische oder rituelle Bestimmung des Menschen besteht im so verstandenen Gottes-Dienst: »Und Ich habe die Djinn und die Menschen nur dazu erschaffen, daß sie Mir dienen.« (Sure 51,56; vgl. Sure 1,2; 7,194; 13,15f.; 21,26) Man könnte *'abd Allāh* auch mit »Verehrer« oder »Anbeter Gottes« übersetzen. Der Mensch als *'abd Allāh* kann nicht anders existieren als in seiner Verwiesenheit und seinem Angewiesensein auf Gott. Er ist dazu erschaffen, Ihm allein die Ehre zu erweisen, Ihn allein anzubeten. Anbeter und Verehrer Gottes zu sein, bedeutet darüber hinaus, ein Ziel zu haben: zu Gott zurückzukehren. Wobei Sure 19,93 ganz deutlich macht: Die Rückkehr des *'abd Allāh* ist keine Rückkehr zu einem Despoten oder Sklavenhalter (als welchen die christliche Polemik den Gott des Korans über Jahrhunderte hin karikiert hat), sondern die Rückkehr »zum Erbarmer«.

Stellt die Relation Schöpfer-Geschöpf primär eine ontologische Aussage dar (das Sein betreffend), so ist die Relation Herr-Knecht eher eine Aussage über die Bestimmung oder Berufung des Menschen (das Sollen betreffend). Das Sollen ist zunächst ein Erkennen und dann ein Anerkennen. »Wer bin ich?«, ist eine Urfrage des Menschen. »Erkenne dich selbst!« stand über dem Eingang in den Orakeltempel von Delphi im antiken Griechenland geschrieben. Ein bekanntes Ḥadīṭ (Ausspruch Muhammads) lautet: »Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn!« Genau darum geht es im Koran. Der Mensch erkennt und entdeckt sich als ein Diener und anerkennt damit, dass Gott sein alleiniger Herr ist, von dem er schlechthin abhängig ist. Gottes Diener zu sein, bedeutet mithin nicht die blinde Unterwerfung eines unmündigen Sklaven, sondern »die Entfaltung

des eigentlichen Kerns seines Daseins«, wie Abdoldjavad Falaturi betont.²

Die Gott-Mensch-Beziehung ist dem Koran zufolge

1.3. ein Verhältnis der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott

Da der Mensch sich direkt dem Schöpfer als seinem Herrn verdankt, bleibt er Ihm gegenüber auch unmittelbar. Es gibt keine legitime Instanz oder Institution, die sich zwischen Gott und den Menschen stellen könnte. Besonders im Gebet wendet sich der Diener und die Dienerin direkt und ohne weitere Vermittlung an Gott, der fern und nahe zugleich ist (Sure 2,186; 50,16). Der Mensch kann aus dieser Unmittelbarkeit zu Gott nicht herausfallen. Keine Sündenmacht (etwa als Erb- oder Ursünde) kann sich zwischen Gott und Mensch stellen. Der Mensch ist von Natur aus schwach (Sure 4,28; 8,66), aber nicht sündig. Darum ist kein heilsgeschichtliches Drama oder Sühneritual notwendig, um das Verhältnis zwischen beiden Seiten neu zu begründen. Dafür genügt ganz unspektakulär und undramatisch die Gewährung der Vergebung, um die der Einzelne Gott direkt bitten darf.³

Den Zusammenhang der Schöpfer-Geschöpf-Relation, verstanden als Herr-Knecht-Verhältnis, mit der Praxis des gottunmittelbaren Gebets zeigt sehr schön zum Beispiel Sure 11,61:

»O mein Volk, dienet Gott. Ihr habt keinen Gott außer Ihm. Er hat euch aus der Erde entstehen lassen und sie euch zu bebauen und zu bestellen gegeben. So bittet Ihn um Vergebung, dann wendet euch Ihm zu. Mein Herr ist nahe und bereit zu erhören.«

² *Abdoldjavad Falaturi*, Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?, in: *ders.*, Der Islam im Dialog, 34–46, hier 41. Der Mensch kann diese Relation freilich auch verweigern (zum Beispiel Sure 40,60) und sie verdecken. Eben das ist der Sinn des koranischen Wortes *kāfir*, das im Deutschen nur sehr unzureichend und irreführend mit »ungläubig« wiedergegeben wird.

³ So mit Recht *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 106: »Alles in allem hat Offenbarung nach muslimischem Verständnis einen ausgesprochen undramatischen Charakter; denn es geht ihr um das ständig Gleiche und deshalb eigentlich auch Selbstverständliche: die rechte Lebensordnung der Menschen in der Anerkennung des einen Gottes.«

Das gewissermaßen archetypische Bild dieser Konstellation zwischen Gott und Mensch ist für den Koran die Episode vom Verlust des Paradieses (Sure 2,35 ff.; 7,19 ff.): Das Menschenpaar zeigt nach seiner Übertretung Reue und erhält von Gott Vergebung, wodurch das Verhältnis wiederhergestellt ist.⁴ Von einer *Vertreibung* aus dem Paradies durch Gott (allenfalls durch den Satan, vgl. Sure 2,36; 20,117) ist hier gerade nicht die Rede, vielmehr davon, dass Gott Adam (als den ersten Propheten) entsendet und ihm die Erde als neuen Lebensraum und zugleich Wirkungsort zuweist, mithin durch solche *Entsendung* Prophetie allererst ermöglicht.

Die Gottunmittelbarkeit hat neben der Seins- ebenfalls eine Sollensdimension: Weil Gott der eine und einzige Herr des Menschen ist, hat dieser es eigentlich nicht nötig, weltlichen und irdischen Herren zu dienen. Alle andere Macht ist entmachtet, auch etwa die Macht der Urschuld als Kollektivschuld im Sinne der christlichen Erbsündenlehre. Der Einzelne steht direkt vor Gott und dort hat er gerade zu stehen nur für seine Schuld. Die kann ihm kein anderer stellvertretend abnehmen, wie ihn umgekehrt die Schuld eines anderen (Adams) nichts angeht (Sure 6,164; 17,15; 35,18; 39,7; 53,38). Keinen anderen Herren zu dienen, weil Gott der eine legitime Herr ist, ist nur die Kehrseite der eigentlich positiven Sollensdimension der Gottunmittelbarkeit: Sie begründet nämlich die wesensmäßige Gleichheit aller Menschen untereinander. Da sie alle gleich abhängig sind von Gott, sind sie vor Gott gleich im Sinne ihrer Gleichwertigkeit und Gleichwürdigkeit (zum Beispiel Sure 9,71 f.: Männer und Frauen als Freunde!). Freilich haben sie aufgrund der patriarchalisch geprägten Kultur, die den Koran geprägt hat, nur bedingt die gleichen Rechte. Die Nachordnung der Frauen gegenüber den Männern ist – wie schon in der jüdischen und christlichen Tradition – nicht zu übersehen, wenngleich gerade die jeweiligen historischen Anfänge sowie nunmehr zeitgenössische Interpretationen des Korans Züge zunehmender Gleichberechtigung zeigen. Die Rede von dem einen Herrn und Schöpfer begründet schließlich

⁴ Dieser Zusammenhang im Koran erinnert an den analogen Zusammenhang der gottunmittelbaren Vater-Kind-Relation mit der Vergebungsbitte im Vaterunser, die ebenfalls kein Heilsdrama zur Voraussetzung der Vergebung macht, wohl aber die Bereitschaft des Bittenden, seinen Mitmenschen gegenüber ebenso unmittelbar zu verfahren, wie er oder sie es von Gott erbittet (Mt 6,12.14 f.), was für Jesus schlicht ein Ausdruck der Goldenen Regel ist, die er kurz darauf selber formuliert (Mt 7,12; Lk 6,31).

1.4. die besondere Würde des Menschen als Mandatar Gottes

Das Diener-Sein des Menschen zielt auf die Entdeckung und Entfaltung dessen, wozu der Mensch in Gottes Augen bestimmt ist: sein Sachwalter oder Stellvertreter (*ḥalīfā*) auf Erden zu sein (Sure 2,30; 17,70). Damit entspricht die koranische Rede vom »Kalifat aller Menschen« theologisch der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die gemäß dem aktuellen Stand der Exegese gerade keine Seinsaussage darstellt, sondern eine Funktion, eine Relation oder eine Bestimmung beschreibt ähnlich der Sachwaltschaft im Koran.⁵

Als Mandatar Gottes bedarf der Mensch in seiner Schwachheit neben der Vergebung vor allem zweierlei: der Stärkung durch Gottes Geist (zum Beispiel Sure 58,22) sowie der Rechtleitung. Unabdingbar ist der (vom Satan) verführbare Mensch auf diese Rechtleitung (*hudā*) angewiesen. Täglich soll er um sie bitten mit den Worten aus Sure 1, die bekanntlich einen zentralen Platz im fünfmaligen Pflichtgebet einnimmt (Sure 1,6f.):

»Leite uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, nicht den Weg derer, die dem Zorn anheimgegeben sind und in die Irre gehen.«

Aus der Gottunmittelbarkeit des Menschen ergibt sich konsequenterweise, dass die Rechtleitung dem Menschen ausschließlich durch Gott selbst bzw. durch Seinen Geist (Sure 16,102) widerfährt (Sure 2,272; 16,93; 28,56). Gott kann in vielerlei Gestalt rechtleiten: durch Seine Zeichen in der Schöpfung, durch Sein Handeln in der Geschichte, vor allen Dingen jedoch durch das Wort Seiner Heiligen Schriften, besonders der Tora, des Evangeliums und des Korans, die sogar direkt als »Rechtleitung«, als »Licht« und »Frohbotschaft für die Gottergebenen« (Sure 16,102; 5,44.46) bezeichnet werden. Indirekt können auch besonders erwählte Menschen (Propheten und Gesandte) Instrumente der göttlichen Rechtleitung sein, worauf später zurückzukommen sein wird.

⁵ Vgl. dazu ausführlich *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 349–378. Hilfreich ist auch noch immer die schon weiter zurückliegende Arbeit (1977) von *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt²1989.

Das Fazit lautet: Dem Koran zufolge ist für den Menschen die Beziehung zu Gott die alles entscheidende Dimension seines Daseins. Die Anthropologie ist theozentrisch. In diesen skizzierten Rahmen zwischen Gott und Mensch fügen sich die Aussagen des Korans über Jesus ein. Die theozentrische Anthropologie des Korans konkretisiert sich, sie wird modellhaft anschaulich in seiner theozentrischen Christologie. Der Mensch Jesus ist ein Musterfall, ein Paradebeispiel der Gott-Mensch-Beziehung, wie der Koran sie versteht.

2. Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran⁶

Die vier ausgewählten Aspekte der generellen Gott-Mensch-Beziehung lassen sich auf Jesus anwenden. Sie kommen in besonderen Titeln zum Ausdruck, die der Koran Jesus gibt, wobei er zwar die Titel selber der jüdisch-christlichen Tradition entnimmt, ihnen jedoch nach Maßgabe seiner eigenen theologischen Vorgaben einen mehr oder weniger neuen Sinn gibt. Auch die Beziehung Jesu zu Gott ist dem Koran zufolge

2.1. das Verhältnis eines Geschöpfes zu seinem Schöpfer

Dies wird primär bei den Geschichten rund um die Geburt Jesu und vor allem mit dem Titel »Sohn Marias« (ibn Maryam) zum Ausdruck gebracht: Jesus ist ganz und gar Mensch und der Sohn einer mensch-

⁶ Eine ausführliche Darstellung des koranischen Jesusbildes findet sich in meinem Buch »Jesus im Koran« (Köln/Weimar/Wien 2001). 15 Suren erwähnen Jesus in mehr als 100 Versen: in den zeitlich früheren, mekkanischen Suren 6; 19; 21; 23; 42; 43 sowie in den späteren, medinischen Suren 2; 3; 4; 5; 9; 33; 57; 61; 66. In chronologischer Anordnung ergibt sich folgende Reihenfolge: Sure 19,16–37.88–93; 3,57–65; 23,50; 21,91; 42,13; 6,85; 2,87.116f.136.253; 3,36.39.42–64.84; 61,6.14; 57,27; 4,156–159.163.171f.; 33,7f.; 66,12; 9,30f.; 5,17.46f.72–79.110–119. Hinzuzählen könnte man weitere 15 Verse, die möglicherweise indirekt von Jesus sprechen: Sure 112,3f.; 43,81–83; 21,26–29.92f.; 17,111; 10,68; 3,79f. Insgesamt wäre demzufolge in maximal 18 Suren in bis zu 123 Versen von Jesus die Rede. Welche Verse überhaupt zur koranischen Christologie gerechnet werden sollen und welche nicht, wird sehr unterschiedlich beantwortet, wobei muslimische Ausleger oft anders urteilen als nichtmuslimische (christliche) Interpreten.

lichen Mutter (Sure 19,16ff.; 3,42ff.). Der absolut gebrauchte Zunahme »Sohn Marias« ist die häufigste Bezeichnung des Korans für Jesus (33-mal). Der Titel ist ein Ausdruck für die Überzeugung von der Jungfrauengeburt Jesu; darüber hinaus ist er auch eine pointierte Antithese zur christlichen Bezeichnung Jesu als »Sohn Gottes«. Jesus, der Mariensohn – das meint: Jesus ist der Vaterlose schlechthin. Er hat weder einen irdischen noch einen himmlischen Vater.

Aus der besonderen Rolle des Geistes bei der Erschaffung Jesu (vgl. auch Sure 21,91; 66,12) resultiert zudem der Titel: »Geist Gottes«. Er findet sich in Sure 4,171: Dort nennt der Koran Jesus »Geist von ihm« (*rūḥun minhu*). Der Titel bringt nicht allein die jungfräuliche Empfängnis Jesu in Maria zum Ausdruck, sondern zugleich die reine Geschöpflichkeit des Menschen Jesus, ganz so, wie Gott am Anfang der Schöpfung dem Menschen bei dessen Erschaffung von Seinem Geist eingehaucht hat (Sure 15,29; 32,9; 38,72). Wenn muslimische Gelehrte sagen: »Der Mensch kommt von Gott. Er ist ein Hauch Seiner Seele«, dann gilt das nicht mehr und nicht minder auch von Jesus selbst.⁷

Die reine Geschöpflichkeit Jesu schließt selbstverständlich seine Endlichkeit und Sterblichkeit wie die aller Menschen, auch Muhammads, mit ein. Genau besehen, enthält der Koran freilich keine Angaben darüber, wo und wie Jesus stirbt. Eindeutig ist der Koran nur insofern, dass Jesus sterblich ist, wie Jesus in Sure 19,33 selber sagt:

»Friede sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, und am Tag, da ich sterbe (*amūtu*), und am Tag, da ich wieder zum Leben erweckt werde.«

An zwei anderen, zeitlich jüngeren Stellen ist nicht mehr direkt vom »Sterben« (*māta*) Jesu die Rede. Nun verwendet der Koran eine eher verschlüsselte oder metaphorische Sprache und nennt Jesu Sterben *tawaffā*. Sure 3,55 spricht von einem dreifachen Handeln Gottes an Jesus: »Ich werde dich abberufen (*mutawaffika*) und zu Mir erheben und dich von denen, die ungläubig sind, rein machen.« In Sure 5,117 hören wir erneut mit Jesu eigenen Worten im Gespräch mit Gott:

⁷ Das Zitat stammt von *Yasar Nuri Öztürk*, 400 Fragen zum Islam – 400 Antworten. Ein Handbuch, Düsseldorf 2000, 37. Sure 5,75 betont Jesu Menschsein zusätzlich mithilfe des Hinweises auf seine unbestreitbare Nahrungsbedürftigkeit, die nur ein Mensch, nicht aber ein Gott haben kann.

»Ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte. Als Du mich abberufen hast (*tawaffaytanī*), warst Du der Wächter über sie. Und Du bist über alle Dinge Zeuge.«

Umstritten ist schon in der frühen muslimischen Koranauslegung, wie das Verb *tawaffā* (V. Stamm von der Wurzel *w-f-y*) in Bezug auf Jesus gemeint sei.⁸ Die vier wichtigsten Interpretationen sind:

1. *tawaffā* meint, dass Gott Jesus in Schlaf fallen lässt, so dass Jesus schlafend zu Gott erhöht wird. In Sure 6,60; 39,42 wird von Gottes vorübergehender »Abberufung« der Menschen während des Schlafens gesprochen.
2. *tawaffā* meint, dass Gott Jesus unmittelbar ergreift und von der Erde wegnimmt, so dass Jesus lebend zu Gott erhöht wird, ohne vorher gestorben oder auch nur in Schlaf gefallen zu sein. Belegstellen für diese Deutung sind Sure 4,158 (wo vom »Erhöhtwerden« Jesu durch Gott die Rede ist, ohne sein vorheriges Sterben zu erwähnen) und Sure 19,56f. (Lebend-Entrückung Henochs alias Idrīs).

Die beiden ersten Deutungen verdanken sich dem jüdisch-christlichen Entrückungsmotiv. Zudem stehen sie unter der weniger koranisch-exegetisch als vielmehr dogmatisch begründeten Voraussetzung, dass Jesus derzeit im Himmel weile, um eines Tages wiederzukommen und erst nach Erfüllung seiner endzeitlichen Mission zu sterben. Die »Erhöhung« Jesu wird mithin als Assumption verstanden, das heißt als leibhafte Entrückung und Aufnahme des lebenden Jesus in die göttlich-himmlische Welt. Einer dieser beiden traditionellen Deutungen folgen zahlreiche klassische Kommentatoren, weniger jedoch die ältesten und die zeitgenössischen Ausleger. Diese traditionellen Deutungen sind jedoch abzulehnen, da sie 1. unkoranisch sind, das heißt nicht dem überwiegenden koranischen Sprachgebrauch entsprechen (s.u.) und 2. eine starke Harmonisierungstendenz im Blick auf die christliche Tradition verraten. Dazu muss man historisch wissen, dass die muslimischen Korankommentatoren eine immer bessere Kenntnis der neutestamentlichen Evangelien zeigen,

⁸ Dass es mehrere Verständnismöglichkeiten gibt, wird in den deutschen Koranübersetzungen sehr leicht erkennbar. *Rudi Paret, Adel Theodor Khoury* und neuerdings etwa auch *Hans Zirker* (Der Koran, Darmstadt 2003) übersetzen *tawaffā*, ohne sich inhaltlich eindeutig festzulegen, mit »abberufen«. Ähnlich offen übersetzte *Friedrich Rückert* (Der Koran, hg. von *Hartmut Bobzin*, Würzburg 1995) das Wort mit »hinnehmen« und *Ahmad von Denffer* (Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung, München²1996) mit »zu sich nehmen«.

je später sie schreiben. Ihre direkten Kontakte mit Christen in ihrer Umgebung sind viel intensiver als die der ersten beiden Generationen von Korankommentatoren. Zudem liegen seit dem 9. Jahrhundert die neutestamentlichen Evangelien in arabischer Übersetzung vor. Diese Kommentatoren schildern viel detaillierter als der Koran selbst Jesu Lebensanfang und Lebensende. Weit greifen sie sogar über das im Koran selber Gesagte hinaus, was Jesu Wirken am Ende der Zeiten als vom Himmel her Wiederkehrender angeht. Diese Harmonisierungstendenz ist nicht zuletzt damit zu erklären, dass so mancher dieser Korankommentatoren ein Konvertit aus dem Christentum war und von daher nicht nur die entsprechende Bibelkenntnis mitbrachte, sondern auch das Bestreben, biblische Tradition und koranisch-islamische Tradition möglichst in Einklang zu bringen.⁹

Neben den beiden Deutungen im Sinne einer Endzeit-Christologie gibt es zwei weitere Interpretationen. Sie verstehen das *tawaffā* Jesu als ein Geschehen durch seinen jetzigen Tod hindurch.

3. Gott lässt Jesus sofort sterben und erhöht ihn darauf zu sich. Manche um Harmonisierung mit den neutestamentlichen Osterberichten bestrebte Ausleger meinen zudem, Jesus werde nach drei (andere sagen: nach sieben) Stunden zunächst von Gott auferweckt und dann erhöht.
4. Gott befreit Jesus aus der Todesgefahr und lässt ihn nach Ablauf seiner wann auch immer endenden Lebensfrist eines natürlichen Todes sterben, um daraufhin allein seine Seele – wie die aller gläubig Gestorbenen – zu sich zu nehmen.

Die unbestreitbare Stärke dieser letzten Interpretation ist, dass sie weder von dogmatischen Voraussetzungen noch vom Streben nach Harmonisierung mit christlich-neutestamentlichen Auffassungen beeinflusst ist, sondern primär den koranischen Sprachgebrauch berücksichtigt. Der Ausdruck *tawaffā*, meist mit »abberufen« übersetzt, ist eine euphemistische Umschreibung, besser: Er ist gleichsam das theologische Äquivalent zum rein biologischen Begriff *māta* (»sterben«). Fast alle der 25 Stellen des Korans, an denen *tawaffā* vorkommt, benennen entweder Gott selbst (14-mal) oder seinen Engel (achtmal) als handelndes Subjekt. Immer aber geht es um den Tod des Menschen – außer in Sure 6,60; 39,42, wo vom Schlaf (als einer Art kleinen Todes) die Rede ist. Das Wort *tawaffā* meint dem über-

⁹ Vgl. *Nimetullah Akin*, Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühislamischen Geschichtsüberlieferungen, Neckarhausen 2002.

wiegenden koranischen Sprachgebrauch entsprechend nichts anderes als »sterben lassen«, so dass es sachlich korrekt auch so übersetzt werden kann.¹⁰

Das Verb *tawaffā* ist ein Euphemismus gläubigen Vertrauens. Gott – und kein Anderer! – hat Jesus zu sich gerufen, heimgeholt. Jesus, Prophet und Gesandter Gottes, wird weder ermordet noch stirbt er »einfach so«. Sondern Gott als der Herr über seine Lebenszeit hat auch die Todesstunde festgelegt. Er und nur Er allein ist es, der Jesus am Ende eines natürlichen Todes sterben lässt und ihn in diesem präzisen Sinne zu sich »abberuft«. Für diese Deutung votieren vor allem zeitgenössische Kommentatoren. Jesu »Erhöhung« im Koran hat nach ihrer Auffassung, der ich mich anschließe, nichts mit physisch-lokaler Auferstehung, Entrückung oder Himmelfahrt zu tun, sondern beschreibt lediglich, dass Jesus wie alle übrigen Geschöpfe am Ende zu Gott, dem Ursprung des Lebens, zurückkehrt. Jesus ist durch Gottes Willen und Intervention vor dem Kreuzestod bewahrt worden und – wann und wo auch immer – eines natürlichen Todes gestorben. Durch den Tod hindurch hat Gott seine Seele aufgenommen, wie die Seele jedes wahrhaft Gläubigen bei seinem Tod auch. Jesus ist dem Koran zufolge auch einen exemplarischen Tod gestorben, einen idealen Tod. Er ist nicht am Kreuz gestorben.¹¹

Die Beziehung Jesu als eines Geschöpfes zu Gott impliziert dem Koran zufolge

2.2. eine klare Subordination Jesu unter Gott

Dies bringt vor allem der Titel des »Gottesknechts« (*‘abd Allāh*) zur Geltung. Sowohl in Suren der mekkanischen als auch der medinischen Zeit wird Jesus so genannt bzw. er nennt sich selber so (Sure 4,172; 19,30.93; 43,59). Bereits Jesu in der Wiege gesprochenes Wort an die Menschen ist ein Bekenntnis zu seinem schlechthin-

¹⁰ Dem koranischen Sprachgebrauch folgen in ihren Übersetzungen *Friedrich Eberhard Boysen* (Der Koran, oder Das Gesetz für die Moslemer [...] unmittelbar aus dem Arabischen übersetzt [1773], Halle ²1775) und etwa auch *Lion* (nicht Ludwig!) *Ullmann* (Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von Ludwig Ullmann neu bearbeitet und erläutert von *L[eo] W[einmann]-Winter*, München 1959/¹³1982). Sie geben *tawaffā* sachlich korrekt mit »sterben lassen« wieder.

¹¹ Vgl. zur Frage des Kreuzestodes Jesu im Koran und in der Geschichte der koranischen Koranauslegung *Martin Bauschke*, Jesus im Koran (s. Anm. 6), 83–103.

gen Verwiesensein auf Gott, um von Anfang an jegliche Behauptung, er sei mehr als ein Mensch, im Keim zu ersticken. So spricht Jesus in Sure 19:

»30 (...) Ich bin der Diener Gottes.
Er ließ mir das Buch zukommen und machte mich zu einem Propheten.
31 Und Er machte mich gesegnet, wo immer ich bin.
Und Er trug mir auf, das Gebet und die Abgabe (zu erfüllen), solange ich lebe,
32 und pietätvoll gegen meine Mutter zu sein.
Und Er machte mich nicht zu einem unglückseligen Gewaltherrscher.«¹²

Nicht nur die Menschen generell und nicht nur Jesus speziell, sondern auch die anderen Propheten werden im Koran als Gottesknechte bezeichnet (zum Beispiel Muhammad in Sure 18,1; David in 38,17; Ijob in 38,41–44; Abraham, Isaak und Jakob in 38,45). Jesu klare Subordination unter Gott begründet zugleich seine wesensmäßige Gleichheit oder Gleichrangigkeit mit den anderen Propheten. Alle sind sie unter Gottes Augen gleich, da sie alle Seine Knechte, Seine Verehrer und Anbeter sind. So heißt es etwa in Sure 2,136 (vgl. Sure 3,84; 4,163ff.):

»Sprecht: Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt wurde, und an das, was herabgesandt wurde zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was Mose und Jesus zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied.«

Jesu Beziehung zu Gott ist nicht anders als die anderer Menschen von der fundamentalen Herr-Knecht-Relation bestimmt. Auch Jesus ist ein wahrhafter »Verehrer« oder »Anbeter Gottes«. Auch Jesus als *abd Allāh* kann nicht anders existieren als in seiner Verwiesenheit und seinem Angewiesensein auf Gott. Auch Jesus ist dazu erschaffen, Ihm allein die Ehre zu erweisen, Ihn allein anzubeten. Genauso wenig wie die Engel, die in der unmittelbaren Gegenwart Gottes leben, ist Jesus zu stolz dafür, sich dem Einen und Einzigen Gott unterzuordnen. Es ist die mustergültige Tugend der Demut, die Jesus in Sure 4,172 attestiert wird (zitiert nach der Übersetzung von Friedrich Rückert):

¹² Auch im Neuen Testament und sonst im urchristlichen Schrifttum wird Jesus gelegentlich als »Knecht Gottes« bezeichnet (vgl. Apg 3,13.26; 4,27.30; Phil 2,7; Did 9,2–3; 10,2–3; 1Clem 16; 59), aber nicht mit demselben Gewicht wie im Koran.

»Sich weigert nimmermehr der Messias,
Daß er ein Knecht sei Gottes,
Und auch die Engel nicht, die nahgestellten.
Und wer sich seiner Knechtschaft weigert
Und stolz ist, – sammeln wird Er zu sich alle.«

Mit dem Titel »Gottesknecht« wie auch mit der Bezeichnung Jesu als »Mariensohn« wird Jesus auf der einen Seite direkt in das generelle Schema der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie der Koran sieht, eingefügt; auf der anderen Seite soll damit denjenigen christlichen Kirchen widersprochen werden, die sagen (vgl. Sure 3,79f.; 5,116; 19,88–93), Jesus sei der »Sohn Gottes« im Sinne einer Zeugung durch Gott-Vater mit Maria als der »Gottesmutter«. Als stärkstes Gegenargument finden wir das Selbstzeugnis Jesu nach Abschluss seines Sendungsauftrags am Tag des Gerichts: Gott sei nicht sein Vater, sondern sein Herr. In Sure 5 (vgl. auch Sure 3,79f.; 33,7f.) ist zu lesen:

»116 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. Du weißt, was in meinem Inneren ist, ich aber weiß nicht, was in Deinem Inneren ist. Du bist der, der die unsichtbaren Dinge alle weiß.
117 Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was Du mir befohlen hast, nämlich: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn.«

Auch die Beziehung Jesu zu Gott ist dem Koran zufolge

2.3. ein Verhältnis der Unmittelbarkeit

Das wird in einem Titel sowie in einem Vergleich beschrieben. In Sure 3,45 heißt es:

»Als die Engel sagten: ›O Maria, Gott verkündet dir ein Wort von Ihm, dessen Name der Messias Jesus, der Sohn Marias, ist; er wird angesehen sein im Diesseits und Jenseits, und einer von denen, die in die Nähe (Gottes) zugelassen werden.«

Der Titel »Wort Gottes« – genauer: »ein Wort von Gott« (vgl. auch Sure 3,39; 4,171: *kalimat min Allāh*), doch nirgends: »das Wort Gottes«! – will sagen, dass Jesus sich in seinem Dasein einer göttlichen Initiative verdankt. Jesu Geschöpflichkeit ist ein unmittelbares Wunder Gottes – die direkte Folge seines Befehls, so wie es die Welt im

Ganzen ist, die sich ebenfalls einer Erschaffung »durch das Wort allein« verdankt.

Jesus gleicht also der Schöpfung und in ihr steht er besonders Adam nahe, der auch keinen Vater und darüber hinaus auch keine Mutter hatte. In diesem Sinne ist Jesus für den Koran ein zweiter Adam (Sure 3,59): »Mit Jesus ist es vor Gott wie mit Adam. Er erschuf ihn aus Erde, dann sagte Er zu ihm: Sei!, und er war.« Genau in derselben Weise wird die Erschaffung Jesu einige Verse zuvor geschildert (Sure 3,47): »Gott schafft, was Er will. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist.«

Obwohl Jesus unter außergewöhnlichen Umständen erschaffen wurde, ist er dennoch wie Adam ein Geschöpf Gottes. Jesus ist irdisch – »aus Erde« (*min turābin*), wie Sure 3,59 sagt – und nicht himmlisch. Er ist zeitlich und nicht präexistent. Er ist durch Einhauchen des Geistes »erschaffen« (*halaqa*) und nicht von Gott »gezeugt«; gleichen Wesens mit Adam und nicht mit »dem Vater«, wie das altkirchliche Konzil von Konstantinopel gesagt hatte.

Die Beziehung Jesu zu Gott ist dem Koran zufolge gekennzeichnet durch

2.4. seine besondere Würde als ein Mandatar höherer Ordnung

Das Mandat Jesu, seine hohe Bestimmung und »schwere Verpflichtung« (Sure 33,7), die er mit anderen erwählten Menschen teilt, ist das der Prophetie und Gottesgesandtschaft. Mehrfach, vor allem in Prophetenreihen (zum Beispiel Sure 2,136; 3,84), nennt der Koran Jesus »Prophet« (*nabī*). In Sure 19,30 stellt er sich selbst so vor: »Ich bin der Diener Gottes. Er ließ mir das Buch zukommen und machte mich zu einem Propheten.« Dass Jesus dies schon als Kind von sich sagen kann, zeigt, dass Prophetie dem Koran zufolge keine menschliche Eigenschaft oder Fähigkeit darstellt, sondern sich allein göttlicher Berufung und Befähigung verdankt. Häufiger noch wird Jesus der Titel »Gesandter« (*rasūl*) beigelegt (Sure 2,87.253; 3,49.53; 4,157.171; 5,75.111; 57,27; 61,6).¹³

¹³ Immer wieder ist im Dialog mit Muslimen von christlicher Seite der Vorwurf zu hören: »Bei euch im Islam ist Jesus ja nur ein Prophet ...« – Das ist falsch! Auch im Islam ist Jesus mehr als ein Prophet – er ist ein Gesandter. Die wenigen Gesandten, die es gibt (neben Jesus sind besonders Mose und Muhammad zu nennen), sind vor allem in zweierlei Hinsicht gegenüber den sehr viel zahlreicheren Propheten ausgezeich-

Als Mandatar Gottes bedarf der schwache Mensch, wie oben beschrieben, neben der Vergebung vor allem der Stärkung durch Gottes Geist sowie der Rechtleitung. Als Mandatar höherer Ordnung – verstanden nicht im Sinne göttlichen Seins, sondern eines Sollens, einer Funktion und Beauftragung – gilt das auch für Jesus, aber eben in besonderer Weise. Gott hat ihn sogar von Geburt an gestärkt mit dem »Geist der Heiligkeit« (*rūḥ al-qudus*), was in dieser Weise im Koran nur von Jesus gesagt wird (Sure 5,110; vgl. Sure 2,87.253):

»Und als Gott sprach: ›O Jesus, Sohn Marias, gedenke meiner Gnade zu dir und zu deiner Mutter, als Ich dich mit dem Geist der Heiligkeit stärkte, so daß du zu den Menschen in der Wiege und als Erwachsener sprachst [...].«

Mittels dieser besonderen spirituellen Kraft von Kindesbeinen an – von muslimischen Koranauslegern meist mit dem Engel Gabriel identifiziert – vollbringt Jesus beispielsweise seine Wundertaten, freilich stets unter der zusätzlichen Voraussetzung der göttlichen Erlaubnis, wie Gott selbst an der eben zitierten Stelle in der Folge betont (Sure 5,110):

»[...] und als Ich dich das Buch, die Weisheit, die Tora und das Evangelium lehrte; und als du aus Ton etwas wie eine Vogelgestalt mit meiner Erlaubnis schufest und dann hineinbliesest und es mit meiner Erlaubnis zu einem Vogel wurde; und als du Blinde und Aussätzige mit meiner Erlaubnis heiltest und Tote mit meiner Erlaubnis herauskommen liebest [...].«

Eben das macht die Prophetie zu einer hohen Berufung, zu einer wahrhaft schweren Verpflichtung – wenn nicht gar Versuchung – für Jesus: angesichts solcher Wunder nicht stolz zu werden, sondern sie zur Verherrlichung der schöpferischen Allmacht Gottes zu verwenden, der Menschen durch Wort und Tat an Seiner Macht teilhaben lässt, wann und wie es Ihm gefällt. Jesus als Mandatar höherer Ordnung bleibt ganz und gar Mensch: als Wundertäter kraft des Heiligen Geistes wie auch als Medium der Rechtleitung anderer. Jesus ist zu den Juden gesandt, um sie – in prinzipieller Übereinstimmung mit der Thora Moses – zum Glauben an den Einen und Einzigen Gott zurückzuführen (Sure 61,6):

net: dass ihnen eine Offenbarungsschrift geschenkt wird und dass sie nicht gewaltsam (durch Menschenhand) getötet werden können.

»Und als Jesus, der Sohn Marias, sagte: ›O Kinder Israels, ich bin der Gesandte Gottes an euch, um zu bestätigen, was von der Tora vor mir vorhanden war.«

Die Offenbarung, die Jesus von Gott empfängt, ist »das Evangelium« (*al-ʿiḡīl*). Es enthält eine theozentrische Botschaft. Jesus verkündigt nicht sich selbst, sondern Gott als den einen und einzigen Herrn aller Menschen. Der Kern der Botschaft Jesu, den der Koran öfters wiederholt, lautet (Sure 3,51; vgl. Sure 5,72.117; 19,36; 43,64): »Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet Ihm. Das ist ein gerader Weg« – eine Formulierung, worin Sure 1,6 deutlich anklingt. Jesus klärt zudem strittige Fragen seiner Zeitgenossen (Sure 43,63). Seine Verkündigung ist von Weitherzigkeit und Milde geprägt: Er bringt den Juden auch einige Erleichterungen von den Vorschriften der Thora (Sure 3,50; vgl. Sure 57,27). Mit einem Wort: Jesu Botschaft ist auch innovativ.¹⁴

3. Zusammenfassung

Von Muhammad abgesehen, ist Jesu Gottesbeziehung im Koran exemplarisch für das Gott-Mensch-Verhältnis, wie der Koran es generell beschreibt. Der Koran benennt die Vorbildhaftigkeit und Vorbildfähigkeit Jesu für andere Menschen sogar ganz ausdrücklich (Sure 43,59): »Er ist nichts als ein Diener, den Wir begnadet haben und zu einem Beispiel (*maʿāla*) für die Kinder Israels gemacht haben.« Jesus ist ein exemplarischer Mensch und als solcher ein exemplarischer Muslim, der sogar antizipativ einzelne der späteren rituellen Pflichten der Muslime bereits einhält und andere elementare Tu-

¹⁴ Dies zu betonen, ist mir wichtig, da von christlicher Seite dem koranisch-islamischen Verständnis von Prophetie immer wieder »Monoprophetismus« im Sinne eines simplen Papageientums vorgeworfen wurde und wird (vgl. den Beitrag von *Claude Gilliot* in diesem Band). Mithin war auch Jesus kein »Papagei«. Vielmehr ist die Botschaft jedes Propheten, besonders aber jedes Gesandten sowohl durch einen globalzeitlosen als auch durch einen lokal-aktuellen Aspekt gekennzeichnet. Es ist für muslimische Kommentatoren durchaus üblich, darauf hinzuweisen, dass jeder Gesandte auch seine eigene Scharia mitbrachte. Manche muslimische Gelehrte wie etwa *Muḥamad Maḥmūd Ṭāhā* (*The Second Message of Islam*, Syracuse 1996 [Neuausgabe]) wenden diese doppelte Charakteristik auch auf den Koran/Muhammad selber an im Sinne einer Zeitlosigkeit der Botschaft von Mekka und deren Aktualisierung mit der Botschaft von Medina.

genden, die an das Gebot, die Eltern zu ehren, und an das Tötungsverbot aus der jüdisch-christlichen Tradition erinnern. Das beschreibt Jesus selbst in Sure 19,31–32:

»Und Er machte mich gesegnet, wo immer ich bin. Und Er trug mir auf, das Gebet und die Abgabe (zu erfüllen), solange ich lebe, und pietätvoll gegen meine Mutter zu sein. Und Er machte mich nicht zu einem unglückseligen Gewaltherrscher.«

Nur als Mensch kann Jesus dem Koran zufolge ein Vorbild, ein glaubwürdiger Mandatar sein, dem andere Menschen gehorchen, dienen und nachfolgen können, wie der Kontext von Sure 43,59 zeigt (43,57–65; vgl. auch Sure 3,50).

Die theozentrischen Züge der Christologie passen sich also exakt in die Theozentrik der koranischen Anthropologie ein. Was als Besonderheit Jesu erkennbar wird, zielt nicht auf irgendeinen metaphysischen Mehrwert der Person Jesu (als Gott oder göttlich in einem wörtlich-substantiellen Sinne), sondern ist der Originalität und Einzigartigkeit seines Lebens geschuldet. Christologische Hoheitstitel im Koran dürfen nicht christianisierend interpretiert werden. Denn der Koran hat christlich vorgeprägten Begriffen in der Regel einen neuen Sinn gegeben. Besonders mit den Titeln »Gottesknecht« und »Sohn Marias« soll gesagt werden, dass Jesus nicht der »Sohn Gottes« ist. Denn als ein Gott oder Gottessohn würde Jesus das koranische Modell der Gott-Mensch-Beziehung sprengen und seinen exemplarischen Charakter im doppelten Sinne – als Musterfall und als Vorbild – verlieren. Auch die Titel für Jesus haben einen theozentrischen Sinn: Sie preisen nicht die Person Jesu, sondern Gott. In den christologischen Antithesen des Korans tritt deutlich das Interesse zutage, die Gestalt Jesu sozusagen zurechtzurücken, sie wieder auf Gott hin zu zentrieren und die »hohe Christologie« der Christen zu entmythologisieren. Dabei ist das koranische Zeugnis gegen jede Art von Christuskult (und Marienkult) gerichtet, jedoch nie gegen die Person Jesu (und Marias) selbst. Widerspruch und Polemik zielen sowohl gegen die untertreibenden Juden, die in ihrem Unglauben auf Jesus nicht gehört haben und sogar behaupteten, sie hätten ihn zu Tode gebracht, als auch gegen diejenigen unter den Christen, die in ihrem Glaubensüberschwang der Verkündigung Jesu nicht die Treue gehalten haben und Dinge von ihm behaupten, die Jesus nie akzeptiert hätte, wie er selber in der Stunde seiner Rechenschaft Gott gegenüber bezeugt (Sure 5,116–117).

Man darf vielleicht zugespitzt sagen: Dem Koran zufolge gibt es für die muslimischen Gläubigen nicht allein eine *imitatio Muhammadi*, wie sie vor allem in der Sunna dokumentiert wird, sondern auch eine *imitatio Christi*, wie sie de facto besonders in der mystisch geprägten Volksfrömmigkeit bis auf den heutigen Tag gepflegt wird. Das entspricht genau der Intention des Korans. Die Ehrentitel, die der spirituelle Jesus im mystisch geprägten Volksislam am häufigsten erhält, sind: »Geist Gottes« (aus dem Koran: Sure 4,171), »Siegel der Heiligen« (*Ibn 'Arabi*) und »Prophet des Herzens« (*al-Gazali*).¹⁵

4. Der koranische Jesus und der christlich-islamische Dialog

Abschließend, aber keineswegs von nachgeordneter Bedeutung sei die Frage gestellt: Warum sollten Christen und Muslime überhaupt miteinander über Jesus sprechen? Die vier wichtigsten Gründe sind aus meiner Sicht:

1. Der Koran ist – außer dem Neuen Testament – die einzige Heilige Schrift einer Weltreligion, in der Jesus eine wichtige Rolle spielt. Das unterscheidet den christlich-islamischen Dialog über Jesus von jedem anderen Dialog über ihn, denn *nur hier geschieht er von beiden Seiten aus auf der Basis der jeweiligen Heiligen Schrift*. Das ist im Judentum, in der Philosophie, der Kunst, der Literatur anders: Dort kommt Jesus mehr oder weniger vor, und wo er vorkommt, kann man mit Juden, Philosophen, Künstlern und Schriftstellern über ihn sprechen. Aber: Ich muss mich als Jude, Philosoph, Künstler oder Schriftsteller nicht *unbedingt* mit Jesus befassen! Wohl aber als Muslim und Muslima, weil dieser Jesus ihnen im Koran begegnet.

¹⁵ In der islamischen Volksfrömmigkeit, die seit den Anfängen des Islams sehr von der Mystik – dem so genannten »Sufismus« – geprägt ist, begegnet uns vor allem ein spirituelles Jesusbild. Dabei ist dieser spirituelle Jesus der Volksfrömmigkeit keineswegs eine homogene Gestalt: »Zuerst ist Jesus der asketisch Heilige, dann der Herr der Natur, der Wundertäter, der Heiler und das soziale und ethische Vorbild. In dem Maße, wie sich das Korpus erweitert, nimmt es unterschiedliche Jesusbilder und Strömungen auf.« (*Tarif Khalidi*, *Der muslimische Jesus. Aussprüche Jesu in der arabischen Literatur*, Düsseldorf 2002, 49f.). Vgl. auch *Javad Nurbakhsh*, *Jesus in den Augen der Sufis*, Köln 1995; *Anne-marie Schimmel*, *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München 1996.

5. Die Gestalt Jesu steht im *Zentrum des christlichen Glaubens*: Wie andere Menschen – zumal andersglaubende Menschen – über ihn reden, was sie über ihn denken, sollte eigentlich keinem Christenmenschen gleichgültig sein.
6. Der christlich-islamische Dialog über Jesus beginnt bereits im Koran – ein heutiger Dialog zwischen Christen und Muslimen ist kein Luxus, keine neue Erfindung der Gegenwart, kein Trend des Zeitgeistes, sondern schlicht die *Wiederaufnahme und Fortsetzung einer Dialoggeschichte*, die 1.400 Jahre alt ist.
7. Angesichts unserer kulturell, religiös und ethnisch durchmischten Gesellschaft ist heute kein Christsein, kein christlicher Glaube mehr möglich an den unter uns lebenden Muslimen vorbei. Dasselbe Argument *multikultureller Kontextualität* gilt natürlich auch umgekehrt. Ignoranz dem Andersglaubenden gegenüber wäre purer Provinzialismus. Das bedeutet: Dieser Dialog bietet die wunderbare Chance, dass Christen und Muslime einander besser kennenlernen. Dass Christen sich endlich einmal ein wenig mit dem Koran und Muslime mit dem Neuen Testament vertraut machen.

Noch eine weitere Frage sei ganz zum Schluss gestellt: Ist das koranische Zeugnis über Jesus wirklich eine Christologie? Ich bin der Meinung: ja. Mehr noch: Die Christologie des Korans hält ebenso wie etwa auch die jahrhundertealte Jesus-Frömmigkeit im Volksislam die Christusfrage geradezu offen.¹⁶ Wenn Muslime von sich selber sagen, dass sie als Muslime an Jesus glauben, kommt keinem Christ zu, dies zu bestreiten oder zu disqualifizieren. Von »Glauben an Jesus« kann ja nicht erst und nur dann gesprochen werden, wenn solches Glauben mit der Bejahung eines bestimmten dogmatischen Inhalts oder mit einer bestimmten inneren Haltung gegenüber der Person Jesu verbunden ist. Andernfalls müssten aufgrund der innerneutestamentlichen Vielfalt der Bekenntnisse zu Jesus auch Christen einander den rechten »Glauben an Jesus« absprechen – eine Torheit, die oft genug im Laufe der Kirchengeschichte zu beobachten war, jedoch im Zuge der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts vielfach überwunden wurde. Nicht anders sollte es in der größeren Ökumene der Religionen sein.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden *Martin Bauschke*, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln/Weimar/Wien 2000, 443ff., und *ders.*, *Jesus im Koran* (s. Anm. 6), 130ff.

Muslime glauben an Jesus, weil dieser ihnen im Koran mit der Autorität eines Gesandten Gottes entgegentritt und sie zu einer unbedingten, mithin vertrauensvollen und ausschließlichen Hingabe an Gott aufruft. Muslime glauben an Jesus, weil sein Dasein ein wunderbares Beispiel für Gottes souveränes Schöpferhandeln ist. Es ist – wie die Muslime selber betonen – ein anderes Glauben an Jesus als der Glaube vieler Christen. Die Gleichzeitigkeit und Gleichberechtigung unterschiedlicher Christologien innerhalb wie außerhalb des Christentums anzuerkennen, ist eine Forderung inhaltlicher Toleranz angesichts der bleibenden Umstrittenheit der Gestalt Jesu. Erst am Ende der Geschichte wird – wie Christen und Muslime gleichermaßen hoffen – Gott selbst erklären, inwiefern jener Jude aus Nazareth der »Christus Gottes« (Apg 3,18) war und inwiefern die menschlichen Bekenntnisse davon rechtes Verstehen oder auch ein Missverstehen gewesen sein mögen. Wer als Christ einem Muslim oder einer Muslimin vorwirft, sein bzw. ihr persönlicher Glaube an Jesus sowie dessen Basis, das Jesus-Zeugnis des Korans, sei nur eine Jesulogie, der nimmt die Muslime in ihrem Selbstverständnis nicht ernst; der erweist sich als christologisch intolerant und ignorant. Aus jahrelanger eigener Erfahrung im Dialog und in der Freundschaft mit Muslimen weiß ich, wie sehr die diversen islamischen Christologien – nicht allein die koranische – uns als Christen angehen und uns in unserem eigenen Nachdenken über Jesus inspirieren können.

Zum Verhältnis von Gott und Mensch im Spiegel der Hadsch-Gebete

Christian W. Troll

Lex orandi, lex credendi: Die uralten, bis zum heutigen Tag gesprochenen Gebete des Hadsch können uns helfen, unser Verstehen der islamischen Sicht des Verhältnisses von Gott und Mensch zu erhelten und zu vertiefen. Ihre Betrachtung und Analyse soll anschließend in den Fragehorizont »Erlösung oder Rechtleitung? Das Heilsverständnis als Ausdruck des Gott-Mensch-Verhältnisses in Christentum und Islam« gestellt werden.

Unter Erlösung (vgl. die neutestamentlichen Begriffe: *lytrōsis* [Lösegeld]; *peripoiēsis* [Erwerb]; *agorazein* [kaufen]) verstehen wir hier die definitive, von Gott selbst in und durch den Gehorsam des Messias Jesus von Nazareth gewirkte Überwindung der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, die durch die freie Ungehorsamstat des Menschen entstanden war und die der Mensch aus eigenen Kräften nicht wieder gutmachen konnte. Unter Rechtleitung (Koran: *hudā*) verstehen wir die Verkündigung der Gesandten Gottes, durch die Gott die Menschen wiederholt auf den »geraden Weg« des Glaubens und Gehorsams gerufen hat. Muhammad und der von ihm überbrachte Koran bieten diese Rechtleitung in unüberbietbar klarer Form.¹

Der Hadsch ist einer der fünf Pfeiler des Islams. Aus den Kompendien des islamischen Rechts sowie den Hadschführern (*manāsik al-ḥaǧǧ*)², aber auch aus Reiseberichten und Biographien von Mus-

¹ Zum hier zugrunde gelegten Verständnis der Begriffe Rechtleitung und Erlösung vgl. Art. Rechtleitung, in: *Bernhard Maier*, Koran-Lexikon, Stuttgart 2001, 139; Art. Redemption, in: *Xavier Léon Dufour*, Dictionary of Biblical Theology, London/Dublin/Melbourne 1970, 425–428.

² In deutscher Sprache liegt jetzt ein zugleich prägnanter und umfassender Hadschführer vor: *Ahmad v. Denffer*, Wallfahrt nach Mekka. Das Wichtigste über umra und hadsch, München 2002. Zum Hadsch allgemein vgl. *Richard C. Martin*, Art. Muslim Pilgrimage, in: *Mircea Eliade* (Hg.), The Encyclopedia of Religion, Bd. 11, New York 1987, 338–346; *Gustave E. von Grunebaum*, Muhammadan Festivals, London 1976, 15–

limen, und darunter nicht zuletzt den Konvertiten zum Islam³, wissen wir um die zentrale Bedeutung des Hadsch im Leben der islamischen Gemeinschaft (*umma*) sowie des einzelnen Muslims.

Immer wieder wird herausgestellt, wie sehr der Hadsch die muslimische Gemeinschaft sichtbar macht und stärkt. Bischof Kenneth Cragg charakterisiert ihn – sozusagen gut anglikanisch – als »a potent sacrament of Muslim unity«⁴.

Aber auch im Hinblick auf die persönliche Glaubenserfahrung des Muslims nimmt der Hadsch eine besondere Stellung ein. Kenneth Cragg schreibt: »When the pilgrim, cultic garb and shaven head complete, salutes the Ka'bah with the cry to God: Labbaika, ›Here I am, here I am, present before you, before you‹, by his voice, his presence, him-speaking, him-there, Islam is fulfilled in him and he in Islam.«⁵ Und Ahmad Kamal schreibt in seinem bekannten Hadschführer:

»The soul-shaken pilgrim entering the Sanctuary of Makkah for the first time beholding the Holy Ka'bah and the Black Stone knows a humility and an exaltation which are but a prologue for 'Arafāt. Here, by the mountain, the pilgrim will pass what should be, spiritually and intellectually, the noblest hours of life. The tents of the Faithful will cover the undulating valley as far as the eye can see. This immense congregation with the sacred mountain at its centre is the heart of Islam. This is the day of true brotherhood, the day when God is revealed to His servants.

We are promised that in these hours by 'Arafāt, God will send down His forgiveness and mercy to those who are deserving, and they will feel His presence.«⁶

Wir werden hier aus Gebeten auswählen, die die folgenden Riten begleiten: 1. Eintritt in den *ḥaram* im Zustand des *iḥrām*; 2. Das siebenmalige Umkreisen (*tawāf*) der Kaaba; 3. Das Hin- und Herlaufen (*sa'ī*) zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa; 4. Das Stehen am Berge 'Arafāt.

49; Robert Bianchi, Art. Hajj, in: The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Bd. 2, New York/Oxford 1995, 88–92.

³ Vgl. zum Beispiel die Beschreibung des Erlebnisses des Hadsch in der Autobiographie von Malcolm X alias al-Hajj Malik Shāhbāz sowie die ergreifende Darstellung der Erlebnisse der Pilgerfahrt von Muhammad Asad: *Muhammad Asad, The Road to Makkah*, Delhi 1992, 364–370.

⁴ Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, London ²2001, 111.

⁵ Ders., *Islam and the Muslim*, Milton Keynes 1978, 62.

⁶ Ahmad Kamal, *The Sacred Journey, being Pilgrimage to Makkah*, London 1964, 69.

Dabei wird eine gewisse Vertrautheit mit dem vorgeschriebenen Ablauf der Riten des Hadsch und den dazugehörenden Orten vorausgesetzt.

Wir stellen hier ausgewählte Gebetstexte der Hadsch in deutscher Übertragung aus dem arabischen Original vor. Im Lichte der sie begleitenden Riten betrachtet, können sie uns neben vielen anderen Quellen eventuell ein wenig helfen zu verstehen, wie der islamische Glaube (1.) die Beziehung des Menschen zu Gott und wie er (2.) Gott und seine Beziehung zum Menschen sieht. Schließlich ergeben sich aus der Lektüre der Gebete und der Betrachtung der Riten (3.) Perspektiven für die Beantwortung der Frage, wie weit sich der in den Gebetstexten wiedergespiegelte Glaube mit dem Glauben an Rechtfertigung und Erlösung, wie oben definiert, trifft und wie weit nicht.

1. Das Gebet des Pilgers vor Gott

Wir haben in der Einleitung schon das Grundgebet erwähnt, das in einem Wort die Grundhaltung des Pilgers zum Ausdruck bringt: *labbayka*. Dieser betende Ausruf bringt die Haltung restloser Bereitschaft ins Wort. Der Pilger betet *labbayka* spätestens das erste Mal, nachdem er die Intention (*nīya*) formuliert hat und in den Zustand der rituellen Reinheit des *ihrām* eingetreten ist. Von da an gehört sie/er ganz Gott, ist seinem Dienst, seiner Anbetung, seinem Lob verschrieben.

Es ist bemerkenswert, dass die sonstigen bei der Pilgerfahrt üblichen Gebete fast ausschließlich Bitten und Flehrufe sind. Der Pilger betet vor allem um vier große Gaben, die natürlich unzählige weitere Gaben einschließen:

1.1. Bitte um Glauben, Licht und Rechtleitung

Alle Hadsch-Gebete erbitten geistliche, nicht materielle Güter. Herausragend sind Bitten um die Bewahrung und die Vertiefung des Glaubens: [Während des 2. *tawāf*]

»O Gott, erwecke in uns die Liebe zum Glauben; mache ihn zum Schmuck unserer Herzen; mache uns den Unglauben, den unmoralischen Lebenswandel und den Ungehorsam

verhasst und lass uns zu den Rechtgeleiteten gehören
(*iğ'alnā min ar-rāšidīn*).«⁷

Dieses Thema wird mehrmals wieder aufgegriffen beim Stehen an
ʿArafāt:

»Mein Gott, ich nehme Zuflucht zu Dir von Zweifel, Vielgötterei, Schisma, Verlogenheit und Unmoral.

O Gott, ich erbitte einen vollkommenen Glauben und eine feste Gewissheit.

O Gott, ich bitte um einen Glauben, der mein Herz berührt
(*yubāšir qalbī*), eine feste Gewissheit.«⁸

Hierher gehören auch die Bitten um nützliches Wissen, das heißt Wissen um die Wahrheiten, die es zu glauben gilt, und Wissen um die Vorschriften, die es einzuhalten gilt, besonders die häufig wiederholte Bitte um Licht:

»O Gott, lass mich heraustreten aus der Finsternis in Dein Licht. Erhelle mein Herz mit dem Wissen. Gib uns das Licht, durch das wir zu Dir hin rechtgeleitet werden!

O Gott, setze Licht in mein Herz und Licht in meine Ohren, Licht in meine Augen, Licht auf meine Zunge, Licht zu meiner Rechten, Licht zu meiner Linken, Licht über mich und Licht unter mich, Licht vor mich und Licht hinter mich. Setze Licht in meine Nerven und Licht in mein Fleisch, Licht in mein Blut, Licht in mein Haar und Licht in meine Haut. Gib mir Licht, stärke mein Licht, mach mich zu Licht!

O Gott, ich bitte Dich, setze Licht in unser Leben und Licht in unseren Tod (*ağ'al nūran fī ḥayātina wa nūran fī mamātinā*).«⁹

1.2. Bitte um Umkehr vor, und Vergebung bei dem Gericht und den Eingang ins Paradies

Die demütige Bitte um Vergebung der persönlichen Sünden, aber auch derer der Nächsten und der Familienmitglieder ist ein weiterer charakteristischer Zug der Hadsch-Gebete: [Beim Ankommen an den Toren Mekkas]

⁷ Ebd., Arab. Teil, S. 40.

⁸ *Pierre Cuperly*, *Ma' Allah. Choix de prières musulmanes (roneographed)*, Rom (PISAĪ) ohne Jahr, 34. Die hier zitierten Gebetstexte werden in meiner Übersetzung des bei Cuperly abgedruckten arabischen Originaltextes wiedergegeben.

⁹ Ebd.

»Ich komme, o Gott, von einem weitentfernten Land, trage meine vielen Vergehen und meine schlechten Taten. Ich bedarf Deiner und fürchte Deine Strafe. So bitte ich Dich, mich aufzunehmen, einzig aufgrund Deiner vergebenden Güte, und mich hineinzuführen in Dein weites Paradies, den Garten der Gnaden.«¹⁰

[Am Berg ‘Arafāt]

»Ich komme zu Dir in der Hoffnung auf Deine Barmherzigkeit. Ich klage mich der Härte meines Herzens an und bin in Furcht wegen meiner Vergehen, meine Seele ist niedergedrückt, meine Missetaten bekenne ich.
O unendlich Barmherziger, lass uns die Kühle Deines Verzeihens und die Süße Deiner Vergebung (*aḍuqnā barda ‘afwika wa ḥalāwata maḡfiratika*) kosten!
O mein Gott, ich bitte Dich um eine aufrichtige Umkehr (*taubatan naṣūḥan*), um Umkehr vor dem Tod, um Vergebung und Barmherzigkeit nach dem Tod und um Nachsicht beim Gericht.«¹¹

1.3. Gebet um Reinigung von der Sünde und um totales Vertrauen auf Gott allein

Welches sind die Motive des Vertrauens, die Gründe für die Hoffnung auf Vergebung?

1. Der Pilger weiß: Gott wird niemals »umsonst« angerufen.

»O Gott, ich bitte Dich bei Deinem Namen, der gut, rein, gepriesen und geliebt ist; wenn man diesen Namen anruft, dann erhörst Du; wenn man durch ihn um Deine Barmherzigkeit fleht, dann zeigst Du Barmherzigkeit; wenn man durch ihn Trost sucht, dann tröstest Du [...].«¹²

Deshalb betet der Pilger unter Anrufung der »schönsten Namen« Gottes.

»O Gott, bei Deinen schönsten Namen und erhabenen Eigenschaften: Reinige unsere Herzen (*ṭahhir qulūbanā*) von jeglicher Eigenschaft, die uns von Deinem Anblick (*muṣāḥadatika*) und Deiner Liebe (*maḥabbatika*) entfernen könnte.«¹³

¹⁰ *Ahmad Kamal*, *The Sacred Journey* (s. Anm. 5), Arab. Teil, 27.

¹¹ *Pierre Cuperly*, *Ma‘ Allah* (s. Anm. 8), 36.

¹² Ebd. 38.

¹³ Ebd.

2. Der Pilger vertraut auf Gottes Vergebung, weil er an den Propheten und seine Botschaft geglaubt hat.

»Unser Herr, wir haben einen Herold gehört, der zum Glauben rief: ›Glaubt an Euern Herrn‹, und wir haben geglaubt, Herr. Vergib uns also unsere Fehltritte und rechne uns unsere Missetaten nicht an.«¹⁴
3. Weil er weiß: Gott ist in seinem Versprechen absolut zuverlässig und treu.

»O Gott, Du hast in Deinem Buch, das Du herabgesandt hast, gesagt: ›Ruft mich an, und ich werde euch erhören!‹; wir rufen Dich an, Herr, wie Du es befohlen hast. Vergib uns also, denn Du handelst doch nie gegen Dein Versprechen.«¹⁵
4. Weil Gott nobel und großzügig ist und niemanden mit leeren Händen abweist. Der Pilger wird nicht enttäuscht werden.

»(Bei Dir) findet jeder Gast Bewirtung und jede Reisegruppe Aufnahme. Jeder Besucher wird geehrt, jeder Bettler wird beachtet, wer immer hofft, wird belohnt. Wer um Deine Güter bittet, dem wird sein Teil gegeben: Du machst Dich allen nahe, die nach Dir verlangen, und Du überhäufst mit Gaben alle die, die sich zu Dir wenden. Deshalb stehen wir hier aufrecht vor Dir, an diesem erhöhten Ort (‘Arafāt), in der Hoffnung auf Deine Güter; enttäusche o Gott die Hoffnung nicht, die wir in Dich setzen, o unser Herr und unser Meister.«¹⁶

Es ist diese Großzügigkeit, Freigebigkeit und Güte Gottes, Seine frei geschenkte Hilfe, die den Pilger in seiner Prüfung aufrichtet und motiviert.

»Mein Gott, gegen Deinen Zorn bin ich ohnmächtig. Ich kann Deine Strafe nicht tragen und kann nicht auskommen ohne Deine Barmherzigkeit. Ich bin ohne Kraft, unglücklich und ermattet. Ich nehme Zuflucht zu Deinem Wohlgefallen vor Deinem Zorn und der Überraschung Deines Grolls, o Du meine Hoffnung und Zuversicht.«¹⁷

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

5. Dies Vertrauen muss total und geduldig sein und das Bitten insistierend.

»O Du, vor dem der Tumult der Stimmen derer sich erhebt, die ihre Nöte in verschiedenen Sprachen vorbringen, die ihre Tränen vergießen und seufzen und nicht ablassen in ihren Anrufungen. Meine Nöte liegen offen vor Dir, Herr. Mögen doch Deine Vergebung und Dein Gefallen auf mir ruhen.«¹⁸

1.4. Bitte um die Nähe Gottes, die Begegnung mit ihm und um Sein Wohlgefallen

Die Erwartung des Letzten Tages und der letzten Dinge sind während des Hadsch stets und intensiv gegenwärtig. Der Hadsch war für Muhammad persönlich zugleich »Hadsch des Abschieds«. So bedeutet es eine besondere Gnade, in der Nähe der Heiligen Stätten zu sterben und begraben zu werden.

1. Bitte um Befreiung von den Höllenstrafen und um Einlass in das Paradies:

»O Gott, verschone mich von Deiner Bestrafung (*qinī 'aḍābaka*) am Tag, wenn Du Deine Diener aufwecken wirst.

O Gott, bewahre uns vor der Qual des Feuers und lass uns mit den Gerechten eintreten in das Paradies.

O Gott, lass mich im Schatten Deines Thrones stehen an dem Tag, da es keinen Schatten mehr gibt als nur Deinen, und da nichts überleben wird ausgenommen Dein Angesicht. Lass mich aus dem Becher Deines Propheten und unseres Herrn Muhammad ein erfrischendes Getränk trinken, das unseren Durst für immer löschen wird. [...] O Gott, ich bitte Dich um das Paradies und seine Freuden und alles, was mich ihm näher bringt in meinen Worten und Handlungen. Bei Dir finde ich Schutz gegen das Feuer und alles, was mich ihm nahe bringt in Worten und Handlungen.

Rette uns vom Feuer (*naḡḡinā min an-nār*), bewahre uns vor dem Haus der Schande und des Verderbens und lass uns durch Deine Gnade eintreten ins Paradies, die Bleibe der Ruhe; lass uns denen zugezählt sein, denen Du im Hause Deines Wohlgefallens Güte erwiesen hast.«¹⁹

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 40.

Mehrere Male wird auch das auf der Lehre von Ḥadīten basierende Gebet wiederholt: »Ich nehme Zuflucht bei Dir gegen die Prüfung im Grabe.«

2. Bitte um ein Sterben in der Religion des Islam und in der Haltung völliger Ergebung in den Willen Gottes:

»O Gott, ich bitte Dich: Du hast mich zum Islam geführt. Entferne mich nun nicht von ihm. Lass mich im Islam sterben als Muslim, als Ergebenen.

O Gott, lass uns sterben als Muslime und führe uns zusammen mit den Gerechten.

O Gott, lass uns als Muslime sterben, in Reue abgewandt von unseren Sünden (*tā'ibīn*).

Lass uns sterben in Deinem Wohlgefallen.«²⁰

Der Gläubige erwartet den Tod im Frieden und Vertrauen, und er bittet Gott, ihn dafür zu bereiten.

»O Gott, lass den Tod für uns der beste der Abwesenden, den man erwartet, sein und das Grab die beste der Wohnstätten, die man erbaut.

Lass uns sterben im Verlangen nach der Begegnung mit Dir.

Verleihe uns, dass wir uns vorbereiten für den Tag der Begegnung (*yaumu l-liqā'*).«²¹

Zu diesen Gebeten passt der Brauch der Wallfahrer, ein *iḥrām*-Gewand zu verwenden, das groß genug ist, um als Leichentuch gebraucht zu werden.

3. Begegnung des Pilgers mit Gott:

Dieses Denken an den Tod und an das Gericht ist nicht in der gleichen Weise von Schrecken und Angst vor Strafen, von dem Gedanken an das persönliche Gericht und den Zorn Gottes gezeichnet, wie es einige Suren des Korans und viele Ḥadīte sind. Eher geben die Gebete des Hadsch der Hoffnung des Glaubenden auf das Paradies Ausdruck, bitten um einen Tod im vollen Einverständnis mit Gott und seinem Wohlgefallen und um die Bewahrung vor jeglicher Angst. Der Pilger ist durchdrungen von dem Verlangen, Gott zu begegnen. Diese Begegnung wird als ein Empfang seitens Gottes dargestellt, der den Beter in seine Nähe holt.

²⁰ Ebd. 42.

²¹ Ebd.

»O Gott, ich bin Dein Diener, der Sohn Deines Dieners. Ich stehe unter Deinem Tor. Ich verharre an der Schwelle. Ich demütige mich vor Dir und hoffe auf Deine Barmherzigkeit.

An Deiner Tür bitten wir. Wir erkundigen uns nach Deinen Gaben und hoffen auf die Begegnung mit dir. O Gott, lass das Beste meines Lebens sein Ende sein, die beste Handlung die letzte und den besten meiner Tage den Tag der Begegnung mit Dir.

Im Augenblick des Gerichtes gib uns Reue; lass uns zu denen gehören, die das Buch ihrer Taten in der Rechten halten. Am Tag der großen Furcht versetze uns in Sicherheit und verleihe uns die Freude, Dein wohlwollendes Antlitz schauen zu dürfen, durch Deine Güte, o überaus Barmherziger.«²² [Mit diesem Gebet endet das lange Gebet am Berge 'Arafāt.]

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die zitierten Gebete veranschaulichen die Grundhaltung und das tiefste Verlangen der vom Koran rechtgeleiteten Seele. Sie erbittet den Zustand des Rechtgeleitenseins, das Licht der Rechtleitung, das möglichst intensive Durchdrungenwerden mit der Gabe des Lichtes Gottes. Sie bittet um wahre Abkehr und Umkehr vom Ungehorsam der Sünde, um Vergabung im Gericht und um das Geschenk des Paradieses. Die Gebete fließen aus dem Glauben an die Rechtleitung hervor und geben ihm Ausdruck. Die Gabe des Paradieses beinhaltet Vergebensein, Nähe zu Gott und Leben in seinem Licht. Diese Gabe steht noch aus. Sie wird innig erbeten. Gleichzeitig bittet der Pilger um Verschonung (*waqa, wiqāya*) von der Strafe am Tag des Gerichtes und um Errettung (*nağāt*) von der Qual der Strafe im Feuer. Erlösung im oben erwähnten neutestamentlichen Glaubensverständnis, als eine von Gott schon für uns gewirkte Wirklichkeit, kommt nicht in den Blick des Pilgers. Jeglicher Hinweis auf eine erlösende Intervention Gottes im Hier und Jetzt der Geschichte fehlt.

2. Der Gott der Pilgergebete und sein Handeln

Was sagen die Gebete über den Gott des islamischen Glaubens und seine Antwort auf den bittenden Gläubigen aus? Erscheint er als ein rechtleitender oder gar als ein erlösender Gott?

²² Ebd.

2.1. Gott ist der Eine, Einzige und Undurchdringliche

Zahlreiche Gebete stellen Variationen zum Grundthema der Sure *al-Ihlās* (112) dar: Gott ist »ein Einziger« (*aḥadun*); »der Undurchdringliche« (*aṣ-ṣamadū*); »Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden« (*lam yalid wa lam yūlad*). [Während des *saʿī*, das heißt des Laufes zwischen Ṣafā und Marwa]

»Es gibt keine andere Gottheit als Gott. Dies ist die absolute Wahrheit. Es gibt keine andere Gottheit als Gott. Wir sind seine Diener und Sklaven. Es gibt keine andere Gottheit als Gott. Wir beten nur ihn an, mit aufrichtigem Herzen. Es gibt keine andere Gottheit als Gott, den Einzigen, den Einen, den Einzigartigen, den Undurchdringlichen. Er hat keinen Teilhaber im Herrschen. Er hat keinen Beschützer, an den er sich in Demut wenden müsste.«²³

[Am Hügel ʿArafāt]

»Es gibt keine andere Gottheit als den einzigen Gott. Er ist ohne Teilhaber. Ihm gehören Herrschaft und Lob. Er tötet und er bringt zum Leben. Er ist der Lebendige, der kein Sterben kennt. In seiner Hand ist das Gute, und seine Macht erstreckt sich über alles.

Gott, außerhalb dessen es keine Gottheit gibt, der Einzige, der Eine, der Einzigartige, der Undurchdringliche (*al-wāḥid, al-aḥad, al-fard, aṣ-ṣamad*).«²⁴

2.2. Gott ist der alles Übersteigende ganz Andere und der Unverwundbare

Die göttlichen Attribute, die die Einzigkeit Gottes lehren, unterstreichen auch seine Transzendenz. Gott ist der ganz Andere, verschieden von den Kreaturen. Er ist der souveräne Meister, absolut frei von den Abhängigkeiten, denen jede Kreatur unterworfen ist.

»O Du, der keinen Herrn neben sich hat, den man anruft, und keine Gottheit, auf die man die Hoffnung setzt, der keinen Schöpfer über sich hat, den es zu fürchten gälte, und keinen Minister, dem Tribut zu zollen wäre, und keinen Pförtner, den man bestechen müsste.«²⁵

²³ Ebd. 26.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. 28.

Gott ist unendlich. Er erfüllt alles. Seine Unermesslichkeit wird unterstrichen durch die gegensätzlichen Namen, die ihm gegeben werden:

»Du bist der Erste und es gibt nichts vor Dir. Du bist der Letzte und es gibt nichts nach Dir. Du bist der Offenbare, es gibt nichts über Dir. Du bist der Verborgene, es gibt nichts unter Dir.«²⁶

Gott ist unverwundbar. Die Handlungen der Menschen können ihm in keiner Weise »etwas antun«:

»Du, der Du keinen Nutzen ziehst aus dem Gehorsam. Du, dem der Ungehorsam in keiner Weise Schaden zufügt.«²⁷

2.3. Gott ist der ewig Lebendige, der Beständige

Zu wiederholten Malen betont der Pilger die Ewigkeit Gottes. Gott bringt zum Leben und führt zum Tod, Er selbst aber ist der Lebendige, der nicht stirbt: *Huwa ḥayyūn lā yamūt*. [An der Station 'Arafāt, vor Gott stehend, rezitiert er folgendes eindrucksvolle Gebet]

»Mein vergängliches Gesicht sucht Zuflucht bei Deinem Angesicht, dem beständigen und ewigen.«²⁸

2.4. Gott ist der Allmächtige, der Einzige, der rechtleitet, in die Irre führt und beschirmt

Die koranische Formel *wa 'ala kulli šai'in qādirūn*, die die Allmacht Gottes unterstreicht, wiederholt sich in den Gebeten, so als wolle der Pilger auf diese Weise das vertrauende Insistieren rechtfertigen, das sein Bitten kennzeichnet. Gott ist der mächtigste aller denkbaren Helfer:

»Es gibt niemanden, der rechtgeleitet ist außer dem, den Du rechtleitest. Es gibt keinen Verirrten, den nicht Du in die Irre geleitet hättest; keinen Reichen, den Du nicht reich gemacht hättest; keinen Armen, den Du nicht arm gemacht hättest. Nur der ist in Sicherheit, den Du bewahrst, nur der geschützt, den Du beschirmt.«²⁹

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. Sure 28,88: »Alles vergeht (*kullu šay'in ḥālikun*), außer Deinem Angesicht.«

²⁹ *Pierre Cuperly*, *Ma' Allah* (s. Anm. 8), 28, 30.

2.5. Gott ist unendlich großzügig

Vielfältige Ausdrücke im Superlativ unterstreichen die unendlichen Ausmaße der Großzügigkeit Gottes. Gott ist »der Barmherzigste«, »der Großzügigste der Wohltäter«, »der Beste derer, die geben«.

1. Die Großzügigkeit Gottes manifestiert sich in seinen Wohltaten, die weit über die Erfüllung der Nöte des Menschen hinausgehen. Er ist nicht nur unendlich großzügig, sondern er erweist sich gegenüber dem Betenden auch nahe und vergebend. Seine Rechtleitung wird erfahren als Licht, Gnade und Aufmerksamkeit.

»O Du, der Du die Bittenden mit Großzügigkeit und Freigebigkeit überhäufst. Der Du die Unzahl der Nöte übertriffst durch eine noch größere Anzahl von Wohltaten. [...]

O Du, der Beste unter denen, an die man sich wendet, und der Großzügigste unter denen, die man anfleht, und der Mildeste unter denen, deren Zorn geweckt wird. Wie nachsichtig bist Du gegenüber denen, die ungehorsam waren gegen Dich. Wie nahe bist Du denen, die Dich angefleht haben. Wie mitfühlend mit denen, die Dich gebeten haben.

O Gott, durch Dein Licht werden wir rechtgeleitet und durch Deine Gnade erfahren wir Deine sorgende Aufmerksamkeit (*bi-nūrika ihtadaynā wa bi-fadlika ista'naynā*). In unserem Kommen und Gehen erfahren wir Deinen Schutz, Deine Gnadenerweise, Deine Gaben und Deine Wohltaten.«³⁰

2. Die Großzügigkeit Gottes manifestiert besonders in seiner Barmherzigkeit und seiner verzeihenden, die Fehler bedeckenden Huld.

»O Gott, allein die Vorzüge Deines Wohlwollens bedecken unsere Übeltaten und allein Deine Wohltat und Dein Wohlwollen bedecken unsere Fehler mit Verzeihen.

O Du, dessen Barmherzigkeit seinen Zorn überflügelt. O mein Herr, o mein Meister, o mein Vertrauter, meine Hoffnung, mein Halt.«

3. Die Großzügigkeit Gottes führt ihn dazu, sich den Herzen zu offenbaren und sie die Süße des Gespräches mit Ihm verkosten zu lassen.

»O Du, dessen Erkenntnis so in den Herzen aufscheint, dass Deine Existenz nicht verborgen bleibt. O Du, des-

³⁰ Ebd. 30.

sen Freigebigkeit und Güte sich auf alle Geschöpfe erstreckt.
Verleihe uns die Süße des vertrauten Gespräches (*munāğāt*) mit Dir.«³¹

4. An dieses Thema der barmherzigen Großmut Gottes schließt sich das Thema des Friedens an, das immer wieder zur Sprache kommt. Beim Eintritt in die große Moschee durch die »Pforte des Friedens« betet der Pilger:

»O Gott, Du bist der Frieden. Von Dir kommt der Frieden; lass uns also im Frieden leben und führe uns in Dein Paradies, das Haus des Friedens.«³²

Dieses Gebet wird am Berg ʿArafāt wieder aufgenommen:

»O Gott, Du bist der Frieden und von Dir kommt der Frieden. Gepriesen seiest Du und verherrlicht [...].«³³

Zum Abschluss hier das am Berg ʿArafāt gesprochene Gebet, eine äußerst reiche und eindringliche Anrufung, in der sich einige der »Schönsten Namen Gottes« finden und viele der oben schon angesprochenen Themen.

»O Gott, Du, der Du die verborgenen Dinge kennst, der Du die Stimme derer hörst, die beten. O Gott, der Du die Toten erweckst, der den Bitten entspricht, der die Nöte erfüllt. O Schöpfer des Himmels und der Erde. Du o Gott, neben dem es keine Gottheit gibt, der Einzige und der Eine, der Einzigartige und Undurchdringliche, der Geber, der nicht geizig ist, der Milde, der ohne Hast handelt. Du, dessen Befehl keinen Widerstand duldet und dessen Urteil keinen Widerruf kennt. Herr und König aller Dinge, dessen Entschluss alles unterliegt.«³⁴

Zusammenfassend kann gesagt werden: Der Gott der Pilgergebete ist der exklusiv Eine, allen und allem absolut Überlegene, der Unermessliche, allein Beständige, Unantastbare und Unverwundbare. Genau als solcher manifestiert sich dieser Gott als in unzähligen Wohltaten unendlich großzügig, milde, nachsichtig, vergebend, nahe, mitfühlend, außerdem als rechtleitend mit seinem Licht (*nūr*) und sorgend in seiner überfließenden Huld (*faḍl*). Dieser Gott gewährt dem betenden Menschen gar »die Süße des vertrauten Ge-

31 Ebd.

32 Ebd. 32.

33 Ebd.

34 Ebd.

sprächs (*halāwatu munāğā*)«. Der christliche Glaube, wie er etwa in den Briefen des heiligen Paulus zum Ausdruck kommt, betrachtet als das innere Wesen der in Jesus Christus geoffenbarten und geschehenen Erlösung die Liebe Gottes, des Vaters (Röm 5,5–8) für die sündigen, Gott verfeindeten Menschen, und die Liebe des Sohnes, Jesus Christus, in seinem absoluten Gehorsam gegenüber seinem Vater (Röm 5,19) und seiner Hingabe für die Menschen (Röm 5,7f.; Gal 2,20). Die Auffassung von der Sünde und der Zuwendung Gottes in Liebe zur Tilgung dieser Sünde ist der Glaubensvorstellung, die in den Hadsch-Gebeten zum Ausdruck kommt, unbekannt und fremd.

3. Schlussbemerkung

Welche Perspektiven ergeben sich aus der Betrachtung der hier vorgestellten Gebete für die Beantwortung der Frage: Rechtleitung oder Erlösung?

Wir haben zwei Komponenten in den Pilgergebeten hervorgehoben: eine vorherrschende, die es mit der »Zeit« nach dem Tod, mit anderen Worten, mit den »letzten Dingen« zu tun hat, und eine, die sich auf das gegenwärtige Leben des Pilgers, sich also auf das Jetzt bezieht. Die Belohnung mit den vielfältigen Gaben des Paradieses, mit dem getreue und gehorsame Gläubige am Tage des Gerichtes belohnt werden, stellen einen Teil der ersten Komponente dar.

So bittet der Pilger, mit der Liebe zum Glauben beschenkt zu werden, damit er vom Ungehorsam abgewandt lebe und zu den Rechtgeleiteten gehöre. Gleichzeitig aber erbittet – und erfährt er doch wohl schon jetzt – das Geschenk des Lichtes, das ihn ganz durchdringen soll: »Mach mich zu Licht«, »Licht im Leben und im Tod«. Das erbetene Licht meint das Licht des religiösen Wissens (*‘ilm*) und das Licht, durch das der Betende zu Gott selbst geleitet wird (*hab lanā nūran nuhtada bihi ilaykā*). Von diesem Licht möchte der Beter ganz und gar durchdrungen werden. Dieses Licht soll in allen Lebenslagen gegenwärtig sein, im Leben und im Tod und bei der Auferstehung.

Ferner bittet der Pilger um Vergebung und Aufnahme ins Paradies am Ende dieses irdischen Lebens. Gleichzeitig bittet er aber auch um eine aufrichtige, effektive Umkehr (*tauba*) hier und jetzt. Er bittet um »die Kühle des göttlichen Verzeihens und die Süße der göttlichen Vergebung«, Gaben, die er hier und jetzt erwartet und die

er – von den einprägsamen Worten und Bildern des Gebets her zu schließen – wohl auch schon jetzt in diesem Leben erfahren hat.

Ebenso bittet der Pilger um das Geschenk restlosen Vertrauens und Sich-Gott-Überlassens. Er weiß, dass sich mit diesem Vertrauen die Erfahrung von Trost einstellt und eine Reinigung des Herzens bewirkt wird, die Gottes Anblick und Gottes Liebe nahe bringt. Er weiß, in den Worten des Gebetes, »dass Gott sich allen nahe macht, die nach ihm verlangen, und alle die mit Gaben überhäuft, die sich zu Gott wenden.«

Schließlich führt das Bitten aus dem Verlangen nach der persönlichen Begegnung mit Gott heraus nicht nur zu Zuversicht hinsichtlich eines Gott wohlgefälligen Sterbens. Diese Begegnung wird nicht nur für die Zukunft nach dem Tode erbeten. Schon das Hier und Jetzt ist geprägt vom Verlangen und von der Vorfreude auf die persönliche Begegnung mit Gott (und eben nicht schlechthin von Furcht vor dieser Begegnung).

Die Gebetstexte bezeugen also: Trotz der Ausständigkeit des »Heiles«, das für den gläubigen Muslim im Erlangen des Paradieses besteht, das der erbarmungsvolle und vergebungsreiche Gott ihm als Belohnung für den Gehorsam des Glaubens am Gerichtstag zusprechen wird, gibt es für ihn, der als inständig flehender Pilger vor Gott steht, schon jetzt – sozusagen inchoativ – eine Vorahnung der Güter, die dauernd und in ihrer ganzen Fülle im Paradies gewährt werden.

Was ergibt sich nun aus einer näheren Betrachtung des Gottesbildes der Gebete? Neben den Eigenschaften, die Gottes Einheit, Einzigkeit und alles überragende Größe hervorheben, fallen die auf, die seine Güte (*ḡūd*) und Großzügigkeit (*karam*) bezeichnen. Seine Allmacht ist nicht die eines unberechenbaren oder gar rachsüchtigen Gottes der Macht und Gewalt. Vielmehr gilt: Der allmächtige Gott und Schöpfer ist vor allem überaus gütig und barmherzig. Gerade im Gedanken an die ihm bevorstehende Prüfung im Grab und an das Letzte Gericht schöpft der Beter Zuversicht daraus, dass Gott der absolut Einzige ist. Als absolut Einziger hat Gott »keinen Schöpfer über sich, den es zu fürchten gälte, und keinen Minister, dem Tribut zu zollen wäre, noch einen Pförtner, den man bestechen müsste [...].«³⁵ Gott allein ist gut und er allein garantiert die Rechtleitung des Pilgers.

Vor allem aber erfährt und benennt der Beter die überragende göttliche Eigenschaft der Großzügigkeit (*karam*) Gottes, und zwar in

³⁵ Siehe oben Anm. 23.

einer Vielzahl von bedeutenden Facetten dieser Grundeigenschaft. Gott wird geglaubt und erfahren als der »Großzügigste« (*aḥḍal*), Freigebigste (*akram*), der Nachsichtigste und Mildeste (*aḥlam*), der Mitfühlende (*āḥiḥ*), der Wohltäter (*muḥāsīn*) und Nahestehende (*aqrab*). Der Beter glaubt und erfährt schließlich Gott als den, der durch Sein Licht rechtleitet und mit gnädiger Aufmerksamkeit beschenkt (*bi-ḥaḍlika ista'nainā*), wohl doch auch schon hier und jetzt. Gerade diese Eigenschaften und das ihnen entsprechende Handeln Gottes führen dazu, dass Gottes Existenz dem Pilger nicht »verborgen« bleibt. Schlussendlich erbittet und erfährt der Beter die kostbarste Gabe der Großzügigkeit Gottes: »die Süße des vertrauten Gesprächs (*munāḡḡā*) mit ihm«. Daraus erwächst die Frucht inneren Friedens (*salām*) und das Wissen, auf dem Weg zum Paradies, dem »Haus des Friedens« (*dāru as-salām*) zu wandeln.

Wir halten fest: Die Gebete der Hadsch bringen ein Verständnis und eine Erfahrung im Glauben des muslimischen Beters zum Ausdruck, die vom gläubigen Wissen um Gottes unermessliche Großzügigkeit, von der Hoffnung des gläubigen Beters auf die reichen geistlichen Gaben geprägt sind, deren göttliche Verheißung er glaubend annimmt. Ferner darf der Beter schon in diesem Leben von Gott das Geschenk des Lichtes und gar des vertrauten Gespräches mit ihm erleben. In ihnen kommt nicht nur der Glaube an künftige, ewige »Befreiung« von der Last der persönlichen Sünde des Ungehorsams zum Ausdruck, sondern auch eine gewisse Erfahrung dieser Befreiung schon hier und jetzt.

Es braucht nicht eigens wiederholt zu werden, dass die Glaubenserfahrung und -lehre des Apostels Paulus in Bezug auf Erlösung, die in seinen Briefen zum Ausdruck kommt, inhaltlich nicht dem Glauben und der Erfahrung der Rechtleitung, die wir aus den Hadsch-Gebeten erhoben haben, entspricht.

III.

Prädestination und Freiheit

Doppelte Prädestination im Koran und im Neuen Testament?

Heikki Räisänen

1. Einführung

Zu den Ähnlichkeiten zwischen christlicher und islamischer Theologiegeschichte gehört das Problem, inwiefern das endgültige Heil oder Unheil eines Menschen von seinem eigenen Verhalten abhängt. Kann der Mensch seinen Weg selbst wählen, oder ist sein ewiges Los – Heil oder Verderben – von Gott vorherbestimmt worden? Im klassischen islamischen Denken stand die letztere Alternative – die doppelte Prädestination – im Vordergrund, obwohl die Qaḍariten und die Muʿtaziliten für die Willensfreiheit eintraten, was moderne Muslime oft ebenfalls tun. Die Mehrheit der christlichen Theologen hat sich für die Freiheit (in gewissen Grenzen) eingesetzt, aber zur andersdenkenden Minorität zählen Männer von Rang: Augustinus, Zwingli, Calvin und Luther.

Auf beiden Seiten wurde das Problem durch die Schrift hervorgerufen. Der Koran enthält eine Anzahl von Aussagen, die Gottes volle Souveränität hervorheben, zum Beispiel: »Und wenn Gott einen *rechtleiten will*, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen *irreführen will*, macht er ihm die Brust eng und bedrückt...« (Sure 6,125).¹ Im Neuen Testament heißt es: »[Gott] erbarmt sich also, *wessen er will*, und macht verstockt, *wen er will*« (Röm 9,18). Auf der anderen Seite sind beide Schriften voll von Sätzen, die an den menschlichen Willen appellieren; im Koran lesen wir etwa: »*Wer nun will*, möge glauben, und *wer will*, möge nicht glauben!« (Sure 18, 29) Es blieb den Theologen überlassen, solche Spannungen oder Widersprüche auszugleichen.

Mein Interesse gilt hier vor allem dem *negativen* Aspekt – der Vorherbestimmung zum Verderbnis. Es ist ja diese Seite, die – an-

¹ Die Übersetzungen nach *Rudi Paret*, Der Koran, Stuttgart u.a. ²1980.

ders als die Prädestination zum Heil oder ein positives Erwählungsbewusstsein – als problematisch empfunden werden kann. Sehr verständlich erscheint doch die Frage: Wie kann Gott jemanden verdammen, sogar zu einer ewigen Strafe, wenn er zuvor selbst diese Person »irreführt« oder »verstockt« hat?

Von christlicher Seite ist oft behauptet worden, dass gerade hier sich der Geist der Bibel als ein anderer als der des Korans erweise. Das ewige Ziel werden nach dem Koran »nur die von Gott Vorherbestimmten« erreichen, im Unterschied zu »den Nichterwählten, den von vornherein Verworfenen«; dagegen will Gott nach dem neutestamentlich-christlichen Verständnis, »dass alle Menschen gerettet werden«.² Auch viel gröbere Ausdrücke sind gebraucht worden: Allah enthülle sich als ein wahrer orientalischer Despot – er sei launisch (er tue, was ihm gerade einfällt), willkürlich und grausam.³ Allerdings sollte schon der Umstand, dass es offenbar um ein paralleles Problem in *beiden* Schriften handelt,⁴ zur Vorsicht mahnen.

Ich meine, dass der Schlüssel zur Lösung des Problems jeweils in einer Kontextexegese liegt.⁵ Die einschlägigen Stellen wurden oft

² *Joachim Gnilka*, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg 2004, 182f. Vgl. auch 139–142. Der Vergleich misslingt schon deshalb, weil koranischen »Reprobationsaussagen« nicht (wie zu erwarten wäre) biblische Prädestinationsaussagen gegenübergestellt werden, sondern »universalistisch ausgerichtete« neutestamentliche Stellen wie 1Tim 2,4: »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden [...]«

³ Vgl. etwa *Hendrik Kraemer*, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938, 221; *Martin Schlunk*, *Die Weltreligionen und das Christentum. Eine Auseinandersetzung vom Christentum aus*, Frankfurt 1953, 113; *Harold Spencer*, *Islam and the Gospel of God. A Comparison of the Central Doctrines of Christianity and Islam*, Delhi/Madras/Lahore 1956, 4, 54. Eine ähnliche Charakterisierung von Allah findet sich auch in religionswissenschaftlichen Darstellungen: *Gustav Mensching*, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 59f., 179; *Samuel G. Brandon*, *Man and His Destiny in the Great Religions. An Historical and Comparative Study Containing the Wilde Lectures in Natural and Comparative Religion Delivered in the University of Oxford, 1954–1957*, Manchester 1962, 244f., 250.

⁴ Vgl. zu Röm 9 etwa *Otto Kuss*, *Der Römerbrief (Regensburger Neues Testament)*, Bd. 3, Regensburg 1978, 730: Die Beweisführung des Paulus habe »den Vorwurf der »Ungerechtigkeit«, des Despotischen, Tyrannischen, Sultanhaften kaum wirksam von dem Bilde Gottes abgewehrt«.

⁵ Ich lese den Koran als Außenseiter, aber nicht ohne kritische Sympathie. Zwar interpretiere ich ihn von den Erfahrungen und Vorstellun-

als (mehr oder weniger zeitlose) Lehrsätze interpretiert. Achtet man auf den literarischen und sozialen Kontext, entsteht ein anderes Bild. Hier kann es nur um einige Beispiele gehen.

2. Der Koran⁶

Ich beginne mit dem Koran, weil der Stoff dort reicher ist, und bespreche die Texte in der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge.⁷ Manchmal wurde nämlich vermutet, dass Muhammad allmählich eine Entwicklung von einem Prediger des freien Willens zum Lehrer einer starren Prädestinationslehre hin durchgemacht hat (siehe unten 2.5.).⁸

2.1. Die erste mekkanische Periode

In den ältesten Suren herrscht die Verkündigung des nahen Gerichts vor. Muhammad appelliert an die Leute in einer Weise, die ihre Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit voraussetzt. Gott zeigt dem Menschen *den steilen Weg*, den er wählen sollte; dieser besteht darin,

gen Muhammads her, was ein Muslim so nicht tun würde; ich versuche, gängige kritisch-exegetische Methoden auch hier anzuwenden. Ich möchte aber betonen, dass eine kritische Lektüre meinen Respekt für den Koran *erhöht* hat. Es liegt mir daran, sowohl die eigene als auch die fremde Schrift im Geiste von *fair play* methodisch gleich zu behandeln. Mancher Christ wird in der Tat meine Behandlung der Bibel beanstanden.

⁶ Der koranische Teil dieser Studie fußt auf einer früheren Untersuchung: *Heikki Räisänen*, *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an* (Publications of the Finnish Exegetical Society 25), Helsinki ²1976. Vgl. ferner *ders.*, *Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, London 1997, 98–117, 258–260.

⁷ Ich schließe mich der klassischen Analyse von Theodor Nöldeke an, die trotz einiger Probleme immer noch als eine vernünftige Arbeitshypothese gelten darf: *Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally*, *Geschichte des Qorans*, 2 Bde., Leipzig ²1909/²1919. Für eine neuere Behandlung der Frage vgl. etwa *Neal Robinson*, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London 1996, 76–96.

⁸ Die klassische Darstellung dieser Art war: *Hubert Grimme*, *Mohammed*, Bd. 2: *Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*, Münster 1895.

dass man einem Sklaven zur Freiheit verhilft, einer hungrigen Waise oder einem Armen zu essen gibt »und zu denen gehört, die Glauben und Geduld und Barmherzigkeit einander ans Herz legen ... Diejenigen aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind die Unglückseligen. Über ihnen werden die Flammen des Höllenfeuers zusammenschlagen« (Sure 90,13–20). »Wer sich abwendet und nicht glaubt, über den verhängt Gott die schwere Strafe« (Sure 88,23–24). Nichts weist hier auf Willkür hin. Allerdings meldet sich gleich im Anfang die Anschauung, dass das irdische Schicksal eines Menschen, sein Leben und Tod, völlig von Gott abhängig ist (zum Beispiel Sure 53,43–48). Aus dieser Determiniertheit folgt jedoch nicht unbedingt die Prädestination in religiösem Sinne, das heißt die Vorherbestimmung des Schicksals eines Individuums beim Gericht.

Diese Betonung der menschlichen Verantwortlichkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Laufbahn Muhammads hindurch. Einige Zitate aus verschiedenen Perioden mögen das verdeutlichen: »Diejenigen, die *glauben und tun, was recht ist*, werden wir in die Rechtschaffenen eingehen lassen« (Sure 29,9). »Du rufst sie auf einen geraden Weg. Aber diejenigen, die *nicht an das Jenseits glauben*, weichen vom Weg ab« (Sure 23,73–74). »Wenn einer *rechtschaffen handelt*, ist es sein eigener Vorteil, wenn einer *Böses tut*, sein eigener Nachteil. Gott ist nicht gewohnt, den Menschen Unrecht zu tun« (Sure 41,46). Gott vervielfältigt am Tag des Gerichts jede gute Tat, denn »*Gott tut nicht* im Gewicht eines Stäubchens *Unrecht*« (Sure 4,40). Überall im Koran begegnet man diesem Anliegen.

2.2. Die zweite mekkanische Periode

Die Suren aus der nächsten Periode enthalten ebenfalls kräftige Appelle an den Willen der Zuhörer. Mose und Aaron sollen sanft zum »aufsässigen« Pharao sprechen, »damit er sich vielleicht mahnen lässt oder sich fürchtet« (Sure 20,44). Nicht einmal der Pharao, der Prototyp eines Verstockten in der biblischen Tradition, gilt von vornherein als hoffnungslos. »Dem, der umkehrt und glaubt und tut, was recht ist, und sich rechtleiten lässt, bin ich bereit zu vergeben« (Sure 20,82).

Doch der Ruf Gottes fand fast kein Echo. Manche Suren aus dieser Zeit sind schon durch Enttäuschungen gefärbt. Fast würde der Prophet wegen des Hohnes der Hörer »sich selber umbringen«, aber er wird von Gott ermutigt: Kein Zeichen würde diese Leute überzeugen (Sure 26,3–5). Muhammad braucht sich nicht selber Vorwürfe zu machen.

An anderer Stelle heißt es: »Wer ist frevelhafter, als wer mit den Zeichen seines Herrn gemahnt worden ist und *sich* dann von ihnen *abwendet* ... Wir haben über ihr Herz eine Hülle und in ihre Ohren Schwerhörigkeit gelegt, so dass sie es nicht verstehen.« (Sure 18,57) Also ist es vergeblich zu hoffen, dass solche Leute sich je rechtleiten lassen. Der Kontext stellt klar heraus, dass die gottgewirkte Schwerhörigkeit eine *Folge* der »Frevelhaftigkeit« dieser Leute ist. Das etwas seltsame Bild einer Hülle auf dem *Herzen* (statt auf dem Gesicht!) erinnert an Paulus (2Kor 3,15). Wo das Alte Testament von einer Hülle auf dem Gesicht des Mose sprach, verlegt der Apostel sie in seiner typologischen Anwendung auf das Herz der Ungläubigen, wo sie bis heute liegen soll. Die Fortsetzung in Sure 18 – die gottgewirkte Schwerhörigkeit zum Zweck des Nicht-Verstehens – erinnert wiederum an den göttlichen Verstockungsauftrag an Jesaja (Jes 6, eine Stelle, die im Neuen Testament oft zitiert wird). Angesichts solcher Anklänge kann man ernstlich fragen, ob hier nicht ein Einfluss der biblischen Tradition vorliegt.⁹

An einigen Stellen wird das Irren der Menschen auf den Satan zurückgeführt. *Iblis* lässt (unter der Duldung Gottes) den Frevel im schönsten Licht erscheinen und führt so manche Menschen irre; allerdings nicht die Diener Gottes, die ihm nicht folgen (Sure 15,39–43). Dabei tragen die Menschen, die ihm folgen, selbst die Verantwortung. Auch in späteren Suren taucht Iblis manchmal in dieser versucherischen Rolle auf. Das ist insofern bemerkenswert, als hier eine alternative Erklärung der menschlichen Abirrung vorliegt. Sie muss nicht rein menschliche Verfehlung sein, aber sie muss auch nicht unbedingt von Gott (etwa als Strafe) verhängt worden sein: Sie kann auch auf die Tätigkeit Satans zurückgehen.

Manchmal wird die Rolle von Gottes Erbarmen bei der Rettung der Menschen hervorgehoben. Es wäre einseitig zu behaupten, dass der Mensch nach dem Koran einfach durch seine eigene Frömmigkeit gerettet wird. So wird jemand im Paradies sagen: »Wenn nicht mein Herr Gnade hätte walten lassen, wäre ich [jetzt auch zur Bestrafung in der Hölle] vorgeführt worden« (Sure 37,57). Mose gehörte »zu denen, die irgehen«, aber Gott schenkte ihm Weisheit und machte ihn zu einem Gesandten (Sure 26,20–21). Man wird sagen können, dass nach dem Koran ein Mensch selbst daran schuld ist, wenn er verloren geht, dass aber seine Rettung im Wesentlichen ein

⁹ So mit Recht *John Wansbrough*, *Quranic Studies*, London 1977, 72f.

Werk Gottes ist. Solche Töne klingen auch in späteren Offenbarungen an: »Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich zum Volk derer gehören, die irregehen«, sagt Abraham (Sure 6,77), und die Rechtschaffenen rufen im Paradies aus: »Lob sei Gott, der uns hierher rechtgeleitet hat! Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, wenn nicht Gott uns rechtgeleitet hätte« (Sure 7,43).

Insgesamt erscheint Gott in den Suren der zweiten mekkanischen Periode als ein furchterregender, aber gerechter Richter, keineswegs als ein willkürlicher Despot. Er mag einen Sünder verblenden oder irreführen, aber dann hat der Mensch dieses Los sicher verdient.

2.3. Die dritte mekkanische Periode

Die Suren der dritten mekkanischen Periode spiegeln eine zunehmende Spannung zwischen den Einwohnern Mekkas und dem Propheten wider. Erneut weisen viele Stellen auf ein Gericht nach den Werken hin und setzen die Verantwortlichkeit des Menschen voraus. »Wenn einer das dahineilende [diesseitige Leben] haben möchte, lassen wir ihm darin eilig zukommen, was wir wollen – und wem wir wollen. Hierauf machen wir ihm die Hölle [zum Aufenthaltsort] [...]. Diejenigen aber, die das Jenseits haben möchten und sich mit dem entsprechenden Eifer darum bemühen und dabei gläubig sind, finden für ihren Eifer Dank.« (Sure 17,18–19) Also wird jeder gerade das bekommen, was er zutiefst haben wollte. Hier heißt es allerdings auch, dass Gott »wem er will was er will« zukommen lässt. Das Vorkommen einer solchen Bemerkung ausgerechnet in einem Kontext, wo alles am Tun-Ergehen-Zusammenhang liegt, deutet an, dass es sich um eine Formel handelt, die *rhetorisch* die Allmacht Gottes hervorhebt, aber nichts mit Willkür zu tun hat. Diese Erkenntnis wird bestätigt, wenn der Kontext mancher gleichlautender Sätze beachtet wird. »Gott festigt diejenigen, die glauben, im diesseitigen Leben und im Jenseits durch die feste Aussage. Aber *die Frevler führt er irre. Gott tut, was er will*« (Sure 14,27). Wenn Gott ausgerechnet die Frevler irreführt, muss der »willkürlich« klingende Schluss »Gott tut, was er will« *rhetorisch* sein. Entsprechend wird der Satz »Gott führt irre, wen er will« (Sure 13, 27) eindeutig durch die Fortsetzung ausgelegt: »Aber wenn einer sich [ihm] zuwendet, führt er ihn zu sich.« Ebenso wenig weist der Satz »Gott erwählt, wen er will« (Sure 42,13) auf eine willkürliche Erwählung hin, denn er setzt fort: »und führt dazu [auf den rechten Weg], wer sich [ihm] zuwendet«. Solche Beispiele,

die sich vermehren ließen, zeigen, dass die »Wen-er-will-Formel« als eine rhetorische Hyperbel gelten muss.

Die Frage »Wer könnte diejenigen rechtleiten, die Gott irreführt hat?« (Sure 30,29) wird durch den vorangehenden Vorwurf interpretiert: »Diejenigen, die freveln, folgen in (ihrem) Unverstand ihren Neigungen.« Irreführt werden also die Frevler. Der Satz »Er lässt in seine Barmherzigkeit eingehen, wen er will« (Sure 42,8) wird durch die Fortsetzung ins rechte Licht gerückt: »Und die *Frevler* haben [dereinst] weder Freund noch Helfer.« Sure 40 ist explizit: »Wer verlogen ist und nicht maßhält, den leitet Gott nicht recht« (Vers 28); er »führt diejenigen irre, die nicht maßhalten und Zweifel hegen« (Vers 34); »so versiegelt Gott allen denen das Herz, die sich hochmütig gebärden und gewalttätig sind« (Vers 35). Der anfangs zitierte berühmte Satz »Wenn Gott einen *rechtleiten will*, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen *irreführen will*, macht er ihm die Brust eng und bedrückt« (Sure 6,125) impliziert auch keine Willkür, denn er setzt fort: »So legt Gott die Unreinheit auf diejenigen, die nicht glauben.« Von denjenigen, »die an Gott nicht glauben, nachdem sie gläubig waren«, heißt es: »Das sind diejenigen, denen Gott ihr Herz, ihr Gehör und ihr Gesicht versiegelt hat; sie werden gestraft, weil sie das diesseitige Leben dem Jenseits vorziehen. Gott leitet eben das Volk der Ungläubigen nicht recht.« (Sure 16,106–108) Schon der Umstand, dass es möglich ist, vom Glauben abzufallen, spricht natürlich gegen die Vorstellung einer absoluten Prädestination.

Auch während dieser Periode wird der Prophet, den die Schwerhörigkeit seiner Hörer bedrückt, durch den Gedanken getrübt, dass es seine einzige Aufgabe ist, die Leute zu warnen; für den Unglauben anderer ist er nicht verantwortlich. In diesem Zusammenhang tauchen manchmal prädestinatianisch klingende Aussagen auf. »Ist es denn einer, dem sich das Böse, das er tut, im schönsten Licht zeigt ... [gleich einem, der rechtgeleitet ist ...]? *Gott führt irre, wen er will, und leitet recht, wen er will.* Darum verzehre dich ihretwegen nicht in [schmerzlichem] Bedauern [...].« (Sure 35,8) Auch diesmal führt Gott denjenigen irre, der schon vorher Böses tut. Der Zweck des Passus ist, den Propheten zu trösten. In Sure 39,36–37 gehört die Rede von der göttlichen Irreführung ebenfalls in einen praktischen Kontext: Genügt nicht Gott seinem Diener als Helfer, wenn die Ungläubigen ihm »mit denjenigen [Göttern] Angst machen, die es [angeblich] außer ihm gibt? *Wen aber Gott irreführt, für den gibt es keinen, der ihn rechtleiten könnte.* Und wen Gott rechtleitet,

für den gibt es keinen, der ihn irreführen könnte. Gott ist doch mächtig und lässt [die Sünder] seine Rache fühlen.« Muhammad braucht sich nicht um die Drohungen seiner Gegner zu kümmern. Weil Gott selbst sie irreführt hat, sind sie in Wirklichkeit völlig hilflos. Der Prophet ist nicht durch ihre polytheistischen Einreden zu erschüttern, weil er durch Gott rechtgeleitet wird. Es geht hier um die konkrete Frage, auf wessen Seite die helfende Kraft Gottes ist, und gar nicht um die metaphysische Frage nach dem Ursprung des Irrs. Bald ist die Sprache denn auch schon sehr ›anthropozentrisch‹: »Und wenn einer irregeht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Du bist nicht ihr Sachwalter.« (Sure 39,41)

Muhammad kann die Leute nicht zum Glauben zwingen: »Niemand darf gläubig werden, außer mit der Erlaubnis Gottes« (Sure 10,99–100). Insofern ist das Schicksal des Menschen von Gott abhängig. Aber die Verantwortlichkeit des Menschen wird keineswegs ausgeschlossen: »[Gott] legt die Unreinheit (das heißt Strafe) auf diejenigen, die keinen Verstand haben.« Solche Sätze dienen dazu, den Propheten inmitten von Zweifeln zu ermutigen. Der Gedanke, dass Gott es ist, der letztlich über alles verfügt, ist nicht als eine theoretische Antwort auf die intellektuelle Frage nach den Ursachen des Unglaubens gemeint, sondern als eine praktische Quelle des Trostes.

An einigen Stellen wird die Sprache jedoch härter: »Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben. Aber das Wort von mir ist in Erfüllung gegangen: ›Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen.‹ Jetzt bekommt ihr zu spüren dafür, dass ihr vergessen habt, dass ihr diesen Tag erleben würdet. Wir haben euch [ebenfalls] vergessen. Ihr bekommt jetzt die ewige Strafe zu spüren für das, was ihr getan habt.« (Sure 32,13–14) Allerdings spricht auch in diesem Passus vieles gegen ›Willkür‹. Die Menschen müssen die Strafe spüren »für das, was sie *getan* haben«. – Es gibt demnach nichts Willkürliches in der Bestimmung derjenigen, die die Hölle füllen werden. Der Abschnitt ist als ernste Warnung zu verstehen. Die Hörer sind nicht bereit, an eine »neue Schöpfung« nach dem Tod zu glauben (Vers 10), und Muhammad versucht sie dadurch zu bekehren, dass er das Schicksal der Sünder in schrecklichen Farben ausmalt. »Wenn du sehen würdest, wenn sie vor ihrem Herrn den Kopf hängen lassen!« (Vers 12). Die Hölle wird angefüllt werden; am Tag des Gerichts gibt es keine Chance mehr, ins Leben zurückzukehren und rechtschaffen zu handeln (Vers 12). Also ist es angebracht, rechtzeitig zu glauben!

In einer Variante des eben genannten Verses erreicht der starke Sprachgebrauch seine Höhe: »Wir haben viele von den Dschinn und Menschen für die Hölle geschaffen. Sie haben ein Herz, mit dem sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen, und Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind wie Vieh. Nein, sie irren noch eher. Die geben [überhaupt] nicht acht.« (Sure 7,179) Muhammad sieht sich von tauben, blinden und unbekümmerten Leuten umgeben, die die Wahrheit zurückweisen. Er zieht die bitter polemische, extreme Schlussfolgerung: Seine Gegner sind für die Hölle geschaffen worden! Es ist schwer zu glauben, dass Muhammad jetzt Gott eine willkürliche Entscheidung zuschreiben würde. Auch hier ist nämlich der Kontext voll von warnenden Mahnungen, die auf die Bekehrung der Hörer abzielen. Gott gibt Zeichen – »vielleicht würden sie sich bekehren« (Vers 174). Muhammad bekommt die Aufgabe »zu berichten, was es zu berichten gibt – vielleicht werden sie nachdenken« (Vers 176). Es wird beklagt, wie schlimm es mit den Leuten steht, die Gottes Zeichen für Lüge erklären (Vers 177). Unmittelbar folgt eine Mahnung, Gott anzurufen und denjenigen keine Aufmerksamkeit zu widmen, »die seine Namen in Verruf bringen« (Vers 180). Im Lichte des Kontextes will auch die stark prädestinativ klingende Aussage den Mahnungen Gewicht verleihen, die an den Willen der Hörer appellieren. An sich würde die Vorstellung einer Schöpfung für die Hölle dieser Verkündigung widersprechen, aber es wäre denn auch verfehlt, sie als ein »Dogma« zu verstehen. Als Teil einer Predigt aber erhöht sie den rhetorischen Effekt der dringenden Mahnung. Um die Leute bußfertig zu machen, muss man sie manchmal auch erschrecken!

2.4. Die medizinische Periode

Die Suren aus Medina spiegeln die veränderte geschichtliche Lage wider. Der Prophet ist der Leiter einer theokratischen Gemeinschaft geworden und muss mit Problemen neuer Art fertig werden. Jetzt stehen ihm nicht mehr die Spötter aus Mekka entgegen, sondern verschiedene Gruppen, deren Einstellung zu ihm variiert; außer den Gläubigen sind dies u.a. die »Heuchler« (*munāfiqūn*), die sich manchmal als unzuverlässig erweisen.

Das Gericht nach Werken bleibt ein zentrales Thema. Sogar stärker als vorher wird betont, dass es die Frevler sind, die von Gott irreführt werden. Durch koranische Gleichnisse führt Gott viele irre, aber leitet auch viele recht; »und nur die Frevler führt er damit irre« (Sure 2,26). Die »Wohlhabenden«, die an einem Kriegszug

nicht teilnehmen wollten, »sind damit zufrieden, mit denen zu sein, die zurückbleiben. Ihr Herz ist versiegelt. Daher haben sie keinen Verstand« (Sure 9,87). Die Heuchler »haben Gott vergessen, und nun hat [auch] er sie vergessen« und verflucht (Sure 9,67–68).

In Medina wird Muhammad ständig auch mit dem Phänomen der Apostasie konfrontiert. Er spricht viel über die strengen Strafen, die auf die Abgefallenen warten (Sure 3,106 usw.). Dabei fällt es ihm nicht ein, Gott für ihren Abfall verantwortlich zu machen. Theozentrische Sprache kommt vor, aber im Dienste der Polemik: »Wie könnt ihr hinsichtlich der Heuchler unterschiedlicher Meinung sein, wo doch Gott sie wegen dessen, was sie begangen haben, zu Fall gebracht hat! Wollt ihr denn rechtleiten, wen Gott irregeführt hat? Wen Gott irreführt, für den findest du keinen Weg.« (Sure 4,88) Die Heuchler haben verdient, irregeführt zu werden. Im folgenden Vers heißt es: »Nehmt niemand von ihnen zu Freunden, solange sie nicht [ihrerseits] um Gottes willen auswandern!« (Vers 89) Also ist es durchaus möglich, dass ein Abgefallener zum rechten Weg zurückkehrt. Es hängt von ihm selbst ab.

Während der medinischen Periode kommen prädestinarianisch klingende Sätze meistens in polemischen Zusammenhängen vor. Gott führt die Frevler irre und leitet die Gläubigen recht.

2.5. Schlussfolgerungen

Es wird oft angenommen, dass Muhammad einen ›weltanschaulichen Entwicklungsprozess‹ von einem Prediger des freien Willens zu einem Lehrer der doppelten Prädestination durchmachte; die Halsstarrigkeit der Hörer habe Muhammad zu einer grundsätzlichen, und zwar ›deterministischen‹ Stellungnahme gezwungen.¹⁰ An dieser These ist richtig, dass die sozialen Erfahrungen Muhammads in der Formulierung des Korans eine große Rolle spielen. Eine Prädestinations-›Lehre‹ kann ich im Koran jedoch nicht entdecken, dafür aber eine Entwicklung der *Rhetorik*. Dabei finden sich die schroffsten Ausdrücke nicht in der letzten (medinischen) Periode, sondern gegen Ende der mekkanischen Zeit,¹¹ als die Opposition dem Prophe-

¹⁰ *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln ³1980, 108f. Vgl. auch *Joachim Gnilka*, Bibel und Koran (s. Anm. 2), 140.

¹¹ Das wurde von *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran (s. Anm. 10), 108f., richtig wahrgenommen.

ten am stärksten Kummer machte. In der schweren Lage appelliert er auf jede Weise an den Willen seiner Hörer. Er versucht, sie durch Mahnungen, Warnungen und Drohungen zu gewinnen. Die Überzeugung von der Verantwortlichkeit des Menschen und vom Gericht nach den Werken ist so grundlegend, dass sie auch dort vorherrscht, wo die Sprache prädestinatianisch wird.¹²

Es trifft also *nicht* zu, dass – verglichen mit der Vorstellung des freien Willens – der Gedanke einer doppelten Prädestination im Koran überwiegen würde. Ganz im Gegenteil: Fast jede Seite wird vom Gedanken der menschlichen Verantwortlichkeit beherrscht. Der Gott des Korans ist kein willkürlicher Despot, sondern ein streng unparteiischer Richter. Er ist aber auch der Erbarmende. Eine Anzahl von Stellen weist darauf hin, dass ein Muslim sein Heil nicht seinen eigenen Taten, sondern Gott zuschreiben soll, der ihn rechtgeleitet hat. Das Heil hängt letztlich vom göttlichen Erbarmen ab. Wenn aber einer in die Hölle gelangt, ist er daran selbst schuld.

Dass Menschen von Gott irregeführt werden (oder Ähnliches), sagt der Koran in dreierlei Zusammenhängen: Es handelt sich um *Polemik*, *Warnung* oder *Trost*. Polemik: Es sind die Frevler und Apostaten, die mit Irreführung bestraft werden. Warnung: Gott vermag die Hörer Muhammads unwiderruflich irrezuführen, wenn sie nicht bald glauben. Trost: Muhammad braucht sich nicht über den Unglauben der Hörer Sorgen machen, denn er ist nicht daran schuldig. Die prädestinatianisch klingenden Aussagen sind keine Lehrsätze, sondern dienen den Bedürfnissen der Predigt. Wo Muhammad Hörer anspricht, die ihn nicht von vornherein zurückweisen, stellt er ihnen nie eine Theorie von göttlicher Erwählung und Verwerfung vor. Dann appelliert er an den Willen eines jeden.

Insgesamt kann gefolgert werden, dass es die *soziale Erfahrung* ist, die die prädestinatianische Rhetorik bei Muhammad hervorgerufen hat. Demnach ist die Interpretation von Rudolf Otto und anderen Forschern einseitig, die die prädestinatianische Rede direkt aus Muhammads ›numinöser‹ Gotteserfahrung ableiten.¹³ In den frühesten

¹² Ähnlich *Tilman Nagel*, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983, 279.

¹³ *Rudolf Otto*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha ¹⁵1926, 117–120; *Tor Andrae*, *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm 1930, 84–86. Vgl. auch *Johan Bouman*, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion*, Frankfurt

Suren, wo die Erlebnisse des Heiligen wohl am direktesten die Sprache färben, wird eben nicht von göttlicher Irreführung oder Versiegelung der Herzen geredet. Dazu kommt, dass es im Koran auch der Satan sein kann, der die Menschen irreführt, und er ist in dieser Schrift sicher keine numinöse Gestalt. Die allgemeine Theozentrität der Vorstellungswelt Muhammads, die auch für seine arabische Umgebung typisch war, ist eine notwendige Bedingung für die prädestinatianische Sprache, aber sie ist kaum eine zureichende Bedingung. Muhammad hätte sich kaum jener Sprache bedient, wenn nicht seine bitteren Erfahrungen ihn dazu getrieben hätten. In den prädestinatianisch klingenden Abschnitten werden diese Erfahrungen bewältigt. Dabei macht Muhammad vielleicht auch von Verstockungstraditionen biblischen Ursprungs Gebrauch. Doch ganz unabhängig von dieser genetischen Frage ist die Parallele zu Paulus (Röm 9) und zu den Evangelien offenkundig. Hiermit kommen wir auf das Neue Testament zu sprechen.

3. Das Neue Testament¹⁴

3.1. Paulus

Im Neuen Testament kommt der Gedanke einer positiven Gnadenwahl oft vor, bei Paulus am stärksten in Röm 8,28–30: »Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind [...].« Dieser Gedanke stellt in unserem Zusammenhang kein größeres Problem dar. Er besitzt eine tröstende Funktion: Wenn Gott für uns ist, wer kann dann gegen uns sein? Die Bedrängnisse der Gegenwart sollen die Christen nicht in ihrer Heilsgewissheit verunsichern.

Der klassische Text zur *doppelten* Prädestination ist Röm 9.¹⁵ Jean Calvin soll gesagt haben, er hätte seine Prädestinationslehre

1980, 262f.; er spricht dort von »paradoxalear Komplementarität« im Wesen Allahs, der »der ganz Andere« sei.

¹⁴ Vgl. zum Ganzen *Günter Röhser*, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 14), Tübingen/Basel 1994.

¹⁵ Die Auslegung von Röm 9–11 ist umstritten. Folgende Darstellung ist im Wesentlichen eine Zusammenfassung von *Heikki Räisänen*, Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens, in: *Wolfgang Haase* (Hg.), Auf-

ohne jenes Kapitel nicht ausgebildet. Weil die Lehre aber dort vorlag – und also von der Schrift gelehrt wurde –, blieb ihm keine Wahl.¹⁶

Die Kapitel Röm 9–11 gehören zusammen. Sie können dem Gedankengang nach in drei große Abschnitte aufgeteilt werden, die ich hier A (9,6–29), B (9,30–10,21) und C (11,1–36) nenne. Es geht Paulus um das Problem *Israel*. Er teilt mit, dass er große Trauer in seinem Herzen trage, weil die Mehrzahl der Juden seine Botschaft verworfen habe (9,1–5). Ist das Wort Gottes »hinfällig geworden«, wenn sein Volk nicht zum Glauben kommt? Paulus weist eine solche Folgerung zurück, indem er neu definiert, was »Israel« heißt: Nicht alle, die fleischlich aus ihm stammen, sind [wirklich] Israel (Vers 6), und das war schon immer so. Ob einer zum erwählten Volk gehört oder nicht, wird völlig frei von Gott bestimmt. Er hat immer einige, wie Jakob, frei berufen und wiederum andere, wie Esau, *nicht* berufen, ganz unter Absehung von ihrer Abstammung und *sogar von ihren Taten*. Jakob und Esau »waren noch nicht geboren und hatten weder Gutes noch Böses getan; aber damit Gottes freie Wahl und Vorherbestimmung gültig bleibe, nicht abhängig von Werken, sondern von ihm, der beruft«, wurde nur Jakob berufen; »Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst«, steht deshalb in der Schrift (9,7–13).

Folglich erübrigt sich die anfangs gestellte Frage. Das Evangelium ist *nicht* vom erwählten Volk verworfen worden, denn die Mehrzahl des Volkes gehört nicht zu »Israel« und hat nie dazu gehört.¹⁷ Alles ist in bester Ordnung.

Der Preis der Ordnung scheint freilich eine strenge Prädestinationslehre zu sein. Paulus geht sehr weit, wenn er die souveräne Freiheit der Erwählung unterstreicht. »Dem Mose hat Gott gesagt: ›Ich schenke Erbarmen, *wem ich will*, und erweise Gnade, *wem ich will*.‹ Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes.« (9,15–16) Nicht nur das; die Erwählung hat auch eine negative Seite: »Er erbarmt sich

stieg und Niedergang der Römischen Welt II/25.4, Berlin/New York 1987, 2891–2939 (Lit!). Vgl. auch *Heikki Räisänen*, Marcion, Muhammad and the Mahatma (s. Anm. 7), 17–32.

¹⁶ *Harro Höpfl*, The Christian Polity of Jean Calvin, Cambridge 1985 (Nachdruck), 230 und 289 Anm. 34.

¹⁷ So auch u.a. *Hans Hübner*, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 136), Göttingen 1984, 15–24.

also, wessen er will, und macht verstockt, wen er will.« Das zeigt das Beispiel des Pharao (9,17–18).

Paulus empfindet sehr wohl, dass sich hier ein moralisches Problem verbirgt, dem er sich stellen muss. Wenn alles von Gott erwirkt ist, wie kann ein Mensch für sein Verhalten verantwortlich gemacht werden? Paulus weist den Einwand allerdings gleich ab: Ein Geschöpf sei nicht in der Lage, mit seinem Schöpfer zu rechten. Der große Töpfer hat das Recht, Gefäße auch für »unedlen«, »unehrenvollen« Gebrauch zu machen (Vers 21). Er kann »Gefäße des Erbarmens«, aber auch »Gefäße des Zornes« (Verse 22–23) machen, genau wie er will. Es gibt in der Tat »Zorngefäße«, die »für das Verderben hergestellt« worden sind, nämlich die ungläubigen Juden. Dieser Gedankengang, der an die koranische Aussage über die Schöpfung einiger Menschen für die Hölle erinnert, scheint eine Prädestination zum Verderben vorauszusetzen.

Hier bricht Paulus allerdings ab – als ob er empfände, dass der Gedanke der doppelten Prädestination ihn in eine Sackgasse führen wird. Plötzlich verlegt er das Gewicht auf Gottes ›positives‹ Handeln: Er wendet jetzt alle Aufmerksamkeit den Gefäßen des Erbarmens zu, das heißt »uns«, die Gott »nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden« berufen hat. Im Folgenden taucht der Gedanke auf, dass Gott aus Israel einen Rest übriggelassen hat. Hier denkt Paulus natürlich an die Juden*christen*. Die Restvorstellung steht nicht mehr in vollem Einklang mit der Vorstellung, dass ganz Israel nie berufen worden sei. Doch die Anschauung, dass ganz Israel nicht gerettet werden wird, bleibt konstant im Abschnitt A.

Es wird oft übersehen, dass der Gedanke der »Rechtfertigung durch den Glauben«, den Paulus oft so stark hervorhebt, in Abschnitt A fehlt und auch fehlen *muss*. Denn jede Betonung eines menschlichen Verhaltens, und sei es des Glaubens, würde den Gedankengang hier zerstören. Gott wählt ja einfach, wen er will.¹⁸

Im Abschnitt B (9,30–10,21) ist es anders. Hier geht es um den Gegensatz »Glauben (an Jesus) oder Werke« (das heißt Treue zur Tora). Israel (jetzt doch als ein Volk konzipiert) hat sich verweigert, an Jesus zu glauben, und hat deshalb sein Ziel verfehlt. Von Gottes souveränen Ratschlüssen ist nichts zu spüren. Im Gegenteil, Gott hat

¹⁸ Natürlich *setzt* Paulus dabei stillschweigend *voraus*, dass Gott eben die glaubenden Judenchristen erwählt hat, aber das darf er nicht sagen – dann würde die Argumentation fehlgehen.

alles getan, um Israel zum Heil kommen zu lassen. Den ganzen Tag lang hat er seine Hände liebevoll ausgebreitet »gegen ein ungehorsames und widerspenstiges Volk« (Vers 21). Das Volk ist widerspenstig geblieben. Seine Lage ist selbstverschuldet. Heiden haben Gott gefunden, weil sie auf seinen Ruf mit Glauben geantwortet haben.

Abschnitt C (Kapitel 11) bringt einen neuen Ton. »Hat Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs!« (Vers 1). Allerdings bedeutet diese Versicherung zunächst nicht mehr als dass ein treu gebliebener Rest gerettet werden wird. Seine Erwählung ist das Resultat einer göttlichen Wahl; den anderen hat Gott selbst einen »Geist der Betäubung« gegeben. Die Mehrheit des Volkes bleibt verstockt, weil Gott es so gewollt hat.

Die Fortsetzung bringt dann jedoch wieder eine Überraschung. Die Verstockung Israels hat einen positiven Zweck in den Plänen Gottes. Irgendwie sorgt ihr »Straucheln« dafür, dass das Heil auch Heiden erreicht. Der wahre Zweck der Heidenmission sei es, der Rettung Israels zu dienen, indem ihr Erfolg Israel zur »Eifersucht« anreizen soll. Gott kümmert sich sehr ernst um Israel. Es folgt ein Gleichnis, in dem Israel mit einem »edlen« Ölbaum verglichen wird. Aus ihm wurden »einige« Zweige ausgebrochen, und an ihrer Stelle wurden Zweige aus einem »wildem« Ölbaum eingepropft. Hier gibt Paulus – anders als im Abschnitt A – zu verstehen, dass Israel (als Volk) nach wie vor das eigentliche Gottesvolk ist. Heiden können aufgenommen werden – als »wilde« Zweige, als Proselyten. Doch auch Heidenchristen können ausgebrochen werden, wenn sie sich nicht im Glauben bewähren.

Die ausgebrochenen Zweige wurden in der Tat wegen ihres Unglaubens ausgebrochen (Vers 20). Hier wird die Linie des Abschnitts B fortgesetzt: Die jetzige Lage ist durch menschliche Schuld verursacht – nicht durch Vorherbestimmung. Gott kann aber die Ausgeborenen wieder »einpfropfen«, wenn sie nur nicht »im Unglauben verharren« (Verse 22–23).

Und in der Tat: Israel wird nicht ewig im Unglauben verharren. Wenn die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben, wird »ganz Israel gerettet werden« (Verse 25–26), denn »unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Vers 29).

Gott hat sein Volk nicht verworfen. Dagegen hat Paulus den Gedankengang vom Abschnitt A aufgegeben. Gottes Souveränität steht immer noch im Vordergrund, aber der Ton liegt jetzt gänzlich auf seinem überragenden Erbarmen. Dabei entsteht der Eindruck, dass auch der Ungehorsam aller von Gott gewollt und bewirkt sei

(11,30–32), damit er seine Barmherzigkeit gegen alle demonstrieren kann. Keine Zorngefäße also! Kein Wunder, dass man hier manchmal sogar eine Lehre von der *apokatastasis*, der Wiederherstellung aller, entdeckt hat.

Man sieht, wie problembeladen die Interpretation dieser drei Kapitel ist, in denen die Argumentation sich hin und her bewegt. Man kann den einen oder anderen Abschnitt herunterspielen; man kann von paradoxaler Dialektik sprechen; man kann sogar eine Kehrtwende im Denken des Paulus postulieren, die allerdings mitten bei der Diktierung hätte stattfinden müssen. Falls einen keine dieser Alternativen überzeugt, bleibt nur die Auslegung übrig, dass Paulus hier mit einem Problem ringt, das ihm keine einleuchtende Lösung zulässt. Er probiert gleichsam drei verschiedene Lösungen zum Problem des Unglaubens Israels. An sich widersprechen sich die Lösungen, aber nach seinen Bemühungen findet Paulus Ruhe in einer zuversichtlichen Doxologie: Die Dinge sind kaum zu fassen, aber letztlich muss alles den guten Zwecken Gottes dienen (11,33–36).

Ich kann hier nicht auf das Problem ›Paulus und Israel‹ eingehen,¹⁹ sondern begnüge mich mit einigen Bemerkungen zur Frage der Prädestination. Im Abschnitt A herrscht ja anscheinend der Gedanke einer doppelten Vorherbestimmung vor, während in B und in der Mitte von C (im Ölbaumgleichnis) alles an der menschlichen Entscheidung liegt; am Ende von C hat es den Anschein, als würde Paulus letztlich an eine Prädestination aller zum Heil denken.

Für mich liegt die Lösung des Problems in derselben Richtung wie im Falle des Korans auch: Paulus kommt wegen der Unempfänglichkeit seiner Hörer dazu, sich stark prädestinatianischer Sprache zu bedienen. Nicht nur das; er kommt wirklich dazu, einen klar prädestinatianischen Gedankengang (im Abschnitt A) zu entfalten. Hier geht er meines Ermessens erheblich weiter als der Koran; er versucht ja sogar die ›Willkür‹ Gottes (des »Töpfers«) zu rechtfertigen. Er *bleibt* allerdings *nicht* bei dieser Lösung. Sein Ziel ist nicht, eine Prädestinationslehre vorzulegen, sondern es geht um die *Bewältigung sozialer Erfahrungen*. Inmitten bitterer Enttäuschung und Zweifel findet Paulus Trost in der Überzeugung, dass alles doch in Gottes Hand liegt. Bei seinen unterschiedlichen Lösungsversuchen scheint

¹⁹ Siehe dazu *Heikki Räisänen*, Paul's and Qumran's Judaism, in: *ders.*, Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2001 (Biblical Interpretation Series 59), Leiden/Boston/Köln 2001, 111–139.

er freilich ›zu weit‹ bald in die eine, bald in die andere Richtung zu gehen – ›zu weit‹ nämlich, falls wir das zum Vergleich heranziehen, was er im Allgemeinen in seinen Briefen vorlegt. Dann ist nämlich der Abschnitt B, wo Paulus auf den Glauben bzw. Unglauben der Hörer abhebt, das ›Normalste‹. Im Abschnitt A, aber auch am Ende vom Abschnitt C scheint er dagegen jede menschliche Möglichkeit der Mitwirkung auszuschließen, allerdings auf zwei völlig entgegengesetzte Weisen. Dabei schweigt er beidemal vom Glauben. Wenn man bedenkt, wie wichtig gerade der Glaube an Christus ihm durchgehend ist, ist dies erstaunlich. Es ist der Versuch, die düsteren sozialen Erfahrungen auch theoretisch zu bewältigen, der ihn ›zu weit‹ von seinem ›normalen‹ Anliegen führt.

Diese Interpretation wird meines Ermessens durch 2Kor 3–4 bestätigt. Schon dort (in einem etwas früher geschriebenen Brief) begegnet die Vorstellung einer göttlichen Verstockung des Volkes Israel (3,14). Allerdings muss sie nicht endgültig sein: Die Decke wird vom Herzen eines Einzelnen weggenommen, wenn jemand sich zum Herrn (Jesus) bekehrt (Vers 16). Alles hängt davon ab, ob ein Israelit sich bekehrt oder nicht (wie in Röm 10 auch, das heißt in unserem Abschnitt B).

In 2Kor 4 bringt Paulus eine andere Erklärung: Die Verlorengehenden sind ›verblendet‹, aber nicht durch Gott (wie in Röm 9), sondern vom ›Gott dieses Äons‹, das heißt vom Satan (Vers 4). Das ist harte Polemik gegen die Gegner, wie wir sie auch im Koran finden. Man sieht, wie verfehlt es wäre, bei Paulus eine ›systematische‹ Lehre von der Verstockung zu suchen. In Röm 9 und 11 wird sie als gottgewirkt angesehen; die Einführung des Satans hätte dort den Gedankengang von Grund auf zerstört. Der Eindruck wird verstärkt, dass Paulus – wie der Koran auch – verschiedene Lösungen für ein konstantes Problem – den Unglauben der Hörer – anwendet. Er versucht, seine in der Tradition wurzelnde Überzeugung von der unwiderrufbaren Erwählung Israels mit seinen neuen Erfahrungen in Einklang zu bringen, wobei das Problem klarer ist als die Lösungen. Aber letztlich mündet alles in den Lobpreis Gottes. Grundlegend ist die Erfahrung der Gnade.

3.2. Markus und Johannes

Ähnliche soziale Erfahrungen sind es wohl, die auch sonstwo im Neuen Testament prädestinatianisch klingende Aussagen hervortreten lassen – jedesmal in starker Spannung zu anderen Vorstellungen in *denselben* Schriften, die alle die Notwendigkeit einer richtigen Ent-

scheidung betonen. Eine Enttäuschung mit der Unempfänglichkeit der Hörer kann man hinter der eigenartigen Erklärung des Zwecks der Gleichnisrede Jesu erahnen, die das Markusevangelium gibt: Den Außenstehenden wird alles in Gleichnissen zuteil, »auf dass sie nicht [...] verstehen, damit sie nicht umkehren und ihnen nicht vergeben werde« (Mk 4,11–12).²⁰ Hier wird Jesaja 6 auf die eigene Lage bezogen.

Das geschieht ebenfalls bei Johannes,²¹ wobei der Zusammenhang – die Auseinandersetzung mit »ungläubigen« Juden – *expressis verbis* angegeben wird (Joh 12,37–40): Trotz vieler Zeichen glaubte man nicht an Jesus. »Denn sie konnten nicht glauben, weil Jesaja [...] gesagt hat: ›[Gott] hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz hart, damit sie nicht [...] zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile.« Neben stark prädestinarianisch klingenden Aussagen – »niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ihn nicht zieht« (6,44) usw.²² – begegnen im vierten Evangelium aber auch andere, die die Notwendigkeit der Entscheidung und ihre Möglichkeit sowie die menschliche Verantwortlichkeit betonen.²³ Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen Sohn hingab. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse (3,16–21). Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob Jesu Lehre von Gott stammt oder nicht (7,17).

Zwar lässt die stark dualistische Redeweise von Johannes den Verdacht eines Dualismus aufkommen, wo alles von vornherein

²⁰ Siehe dazu *Heikki Räisänen*, *The Messianic Secret in Mark's Gospel*, Edinburgh 1990, 76–143. Hier wird meine frühere Studie »Die Parabeltheorie im Markusevangelium« (Helsinki 1973) vertieft und teilweise korrigiert.

²¹ Zur Forschungslage siehe den Überblick bei *Günter Röhser*, *Prädestination und Verstockung* (s. Anm. 14), 179–192.

²² Vgl. *Ernst Käsemann*, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966, 112: »Nirgendwo im Neuen Testament begegnet uns ein härterer Dualismus als in unserm Evangelium.« Ebd. 114: »Es gibt nicht nur dies, daß man nicht glauben will, sondern auch das andere, daß man nicht glauben kann, und das eine beweist das andere. Sich für Jesus entscheiden zu können, ist göttliche Gabe und nur den Erwählten möglich [...].«

²³ Diese Seite wird von *Günter Röhser*, *Prädestination und Verstockung* (s. Anm. 14), 252 (Ergebnis) stark betont.

festgelegt ist. Doch es ist angebracht, den (einigermaßen rekonstruierbaren) sozialen Kontext des Evangeliums zu bedenken. Die neuere Forschung ist sich darüber einig, dass es sich zum großen Teil um eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Gemeinschaft handelt, aus der die johanneischen Christusgläubigen anscheinend ausgestoßen worden sind (vg. Joh 9,22; 12,42; 16,2).²⁴ Aus dieser Konfliktlage sind die harten Aussagen (bis hin zur Behauptung, die Juden seien Kinder des Teufels: Joh 8,44) zu verstehen. So ist die oben genannte Aussage 6,44 Teil der Antwort Jesu an »die Juden«, die sich über seine Selbstdarstellung (»das Brot vom Himmel«) ärgern (6,41). Die prädestinatianische Redeweise des vierten Evangeliums erweist sich als ein Versuch, die schroffe Zurückweisung der christologischen Ansprüche der johanneischen Gruppe durch die Synagoge zu bewältigen.

Doch ist zuzugeben, dass der Appell an den menschlichen Willen bei Johannes nirgends so stark ist wie im Koran; aber es handelt sich denn auch – anders als beim Koran – um einen Text, der sich in erster Linie an »insiders« richtet.²⁵ Man scheint die Hoffnung, dass die »Ungläubigen« sich noch bekehren würden, fast schon aufgegeben zu haben,²⁶ so dass die prädestinatianische Sprache eher der *Stärkung der eigenen Gruppe* dient. Vergleichbare dualistische Aussagen begegnen in Qumran (vor allem in 1QS 3,13–4,26), wo jedoch ebenfalls in anderen Zusammenhängen die menschliche Verantwortlichkeit stark hervorgehoben wird.²⁷ Die Mitglieder der Qum-

²⁴ Grundlegend war *James Louis Martyn*, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, ²1979. Für eine neue, weiterführende Bearbeitung der Problematik siehe *Raimo Hakola*, *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness*, Helsinki 2003. Es ist auch durchaus möglich, dass die johanneischen Gläubigen selbst auswanderten, als sie allmählich ihrer früheren jüdischen Lebensweise entfremdet worden waren (vgl. ebd. 258). Für unsere Fragestellung ist es egal, von welcher Seite der entscheidende Impuls zur Trennung ausging; im Johannesevangelium geht es auf jeden Fall um »Trauerarbeit«.

²⁵ Vgl. *Raimo Hakola*, *Identity Matters* (s. Anm. 24), 228.

²⁶ Vgl. *Raymond E. Brown*, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 68: »The insistence of the Johannine Jesus in speaking to ›the Jews‹ that it is not possible to come to belief unless it be granted by God (6:37,39,44,65) is a sign that there was no real hope in Johannine circles for such people.« Etwas vorsichtiger *Raimo Hakola*, *Identity Matters* (s. Anm. 24), 228.

²⁷ Vgl. *Heikki Räisänen*, *Paul's and Qumran's Judaism* (s. Anm. 19), 127–130.

ran-Gemeinschaft sind gerade die »Freiwilligen«, die in den neuen Bund hineingetreten sind.

4. Fazit

So begegnet in unseren Texten überall ungefähr dasselbe Bild. Was sich aus einer Kontextexegese des reichen koranischen Materials ergab, lässt sich beim Neuen Testament bestätigen: Wo die Sprache prädestinarianisch wird, handelt es sich um einen Versuch, schmerzliche soziale Erfahrungen mit Hörern, von denen man Besseres erwartet hatte, zu bewältigen. Weder im Koran noch im Neuen Testament handelt es sich um eine *Lehre* von einer doppelten Prädestination. In beiden Fällen herrscht eine allgemein theozentrische Anschauung vor: Was in der Welt geschieht, steht unter der Kontrolle Gottes oder gehört sogar zu seinem Plan. Aber im Rahmen dieser Theozentrität gibt es immer auch Raum für menschliche Entscheidungen und menschliche Verantwortung. Nie ist der Mensch von vornherein dem Verderben ausgeliefert, obwohl ein Kapitel bei Paulus, mehrere Verse bei Johannes und einige Verse im Koran dies an sich nahe legen könnten. Sieht man je den weiteren Kontext an, verändert sich das Bild. Die Verantwortlichkeit des Menschen wird in beiden Schriften betont, aber zugleich schreiben beide das Heil des Menschen letztlich dem Erbarmen Gottes zu. Dabei tritt im Koran der Gedanke des unparteiischen Gerichts stärker hervor, im Neuen Testament wiederum der Gedanke der unverdienten Gnade. Doch dies sind die zwei Seiten derselben Sache. Dass ein Glaubender zur Hölle vorherbestimmt sein könnte, wäre sowohl für Paulus als auch für Johannes oder für den Koran ein ebenso unmöglicher Gedanke gewesen wie der andere, dass man zu den Erwählten gehören könnte, auch ohne zum Glauben zu kommen (so Zwingli).

In beiden Religionen haben philosophisch denkende Theologen die Aussagen der Schrift als Lehrsätze verstanden, die sich von ihrem Kontext losreißen lassen, was zu Debatten über Vorherbestimmung und freien Willen führte. Dies sollte auf der christlichen Seite unerwartete Folgen haben. Zunächst wurde im Calvinismus auf Röm 9 eine strenge Prädestinationslehre aufgebaut – jeder Einzelne sei entweder zum Himmel oder zur Hölle vorherbestimmt. Die Unruhe darüber, zu welcher Gruppe man zählte, führte die Menschen dazu, ständig in ihrem Leben nach Zeichen der Erwählung zu suchen. Dies wiederum führte zu immer größeren Anstrengungen im Alltag,

sich als ein Erwählter zu erweisen. Letztlich aus diesem Grunde sei es (nach Max Webers berühmter Theorie) zur Entstehung des Kapitalismus auf protestantischem Boden gekommen. Hier sind wir sehr weit weg gekommen von der Ursprungssituation, wo die Prädestinationsaussagen im Grunde eine *tröstende* Funktion hatten.²⁸

Es wäre unfair, zwischen der Bibel und dem Koran einen Gegensatz zu konstruieren, indem man die Muslime der Willkür Allahs ausgeliefert wähnt. Ob man der hier vorgeschlagenen Interpretation zustimmt oder nicht, das Problem der Prädestination stellt eine Parallele – und keinen Gegensatz – zwischen den beiden Schriften dar. Dazu kommt die Möglichkeit, dass einige koranische Aussagen sogar der christlichen Tradition entlehnt sein könnten. Sowohl die Vorzüge als auch die Probleme, die der Glaube an *einen* Gott, der als *allmächtig* vorgestellt wird, mit sich bringt, sind den monotheistischen Religionen gemeinsam.

²⁸ *Joachim Gnika*, *Bibel und Koran* (s. Anm. 2), 140 erkennt, dass die koranischen »Reprobationsaussagen«, hinter denen »der Erfahrungshorizont Muhammads« stehen mag, der Stärkung der Gläubigen gedient haben. Er macht dann aber die so entstandene Reprobations-»Lehre« auch dafür verantwortlich, dass sich unter Muslimen »eine fatalistische Lebenseinstellung ausbreiten konnte«. Das mag sein; aber dann sollte man beim Vergleich der Schriften nicht unberücksichtigt lassen, dass neutestamentliche Aussagen ebenfalls zu problematischen (vom Autor nicht geahnten) Konsequenzen – etwa von Trost zu Angst im Falle des Calvinismus – geführt haben.

»Den einen Schriftvers nicht mit dem anderen totschiagen!«

Thesen zu Prädestination und Freiheit

Ulrich Schoen

I.

Das Wirken der göttlichen (Prä-)Destination (= »D«) und die Unabdingbarkeit der menschlichen (Wahl-)Freiheit (= »F«) wird *in vielen Religionen* als Widersprüchlichkeit erfahren. Im Hinduismus zum Beispiel heißt es einerseits, die Menschen seien wie *Kätzchen*, die von ihrer Mutter am Genick gefasst werden. Andererseits wird dort auch gesagt, die Menschen seien wie *Äffchen*, die sich fest am Bauch der Mutter ankrallen müssen. Die D-betonte Kätzchen-Haltung nehmen Glaubende ein, die auf dem »Weg der Hingabe« (*bhakti-margā*) gehen. Das Wissen, dass wir *Erlösung* nötig haben, bestimmt hier das Denken.

Aus dieser Tradition schöpft auch der von Shinran (1174–1263) formulierte Amida-Buddhismus, der der Sache nach dasselbe lehrt wie das lutherische *sola fide*.¹ Auf dem F-betonten »Weg der Werke« (*karma-margā*) dagegen herrscht die Äffchen-Haltung: Es geht darum, etwas zu *tun*, um das Heil zu erlangen. Das Wissen, dass wir *frei* sind, *der rechten Leitung* – dem richtigen Wegweiser *zu folgen* oder nicht zu folgen, bestimmt hier das Denken.

II.

Bibel und Koran betonen beides. Oft stehen die D-Aussagen und die F-Aussagen in nächster Nähe nebeneinander und korrigieren sich so gegenseitig: Wenn die Erlösten ins Paradies eingehen und Gottes

¹ Vgl. *Katsumi Takizawa*, *Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie*, Göttingen 1987, 181–196.

allmächtige *Barmherzigkeit* preisen, die sie hier herein gebracht hat, dann widersprechen ihnen Engelsstimmen und versichern, dass sie *ihrer guten Werke wegen* hier herein gekommen sind. Und wenn die Botschaft als Aufforderung dargestellt wird für diejenigen, die sich bekehren *wollen*, dann ertönt sofort die Gegenstimme und sagt: »aber ihr könnt nicht wollen, es sei denn, dass Gott es will«. ²

III.

Schlicht Glaubende leben mit *beiden* Tatsachen. Sie verstehen sich aus *beiden* Zusagen. Und sie ertragen die Spannung: Sie wissen, dass »kein Sperling vom Dach fällt, ohne dass Gott es will«, und sie leben dem entsprechend »wie die Vögel unter dem Himmel«. ³ Sie wissen aber auch, dass sie sich vor Gottes Wegweiser entscheiden müssen: Frei wählen sie den Weg des Lebens, nicht den Weg der Gottlosen, der keinen Bestand hat. ⁴ *Theologen* dagegen meinen oft, die D-Logik und die F-Logik unter einen Hut bringen zu müssen. Hierfür spielen sie die eine Art Texte gegen die andere Art Texte aus und schlagen so – wie ein Prophetenspruch warnend sagt – »den einen Vers mit dem anderen Vers tot«. ⁵

IV.

In Kirche und Umma hat diese Widersprüchlichkeit *konfessionelle Gräben* aufgerissen. Die Akzentsetzung auf *eine* Erfahrung auf Kosten der *anderen* Erfahrung hat geschichtswirksame Weichenstellungen bewirkt. Dabei treten hüben und drüben D-Aussagen und F-Aussagen in unterschiedlicher Kombination auf: D gegen F, F gegen D, F so oder so verstanden, D so oder so erfahren. Persönliche und kollekti-

² Sure 7,43 und Sure 81,27–29. – Eine Zusammenstellung derartiger sich widersprechender Schrift-Verse in Koran und Bibel findet sich bei *Ulrich Schoen*, Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen: Gemeinsames Problem von Islam und Christentum, Münster 2003 (Göttingen 1976), 121f., 167f.

³ Mt 10,29 und Mt 6,26.

⁴ Dtn 30,15 und Ps 1,6.

⁵ *Muhammad Ibn Sa'ad*, Kitāb-uṭṭabaqāt al-kabīr (Biographien ...), hg. von *Julius Lippert*, Leiden 1906, Bd. IV/1, 141.

ve, theologische und macht-politische Optionen wurden so begründet, Spaltungen verursacht, Trennungen fortgeführt. Drei Beispiele:

(1.) Die Muʿtaziliten wurden abgedrängt: Der *mainstream*-Islam wird D-betont. (2.) Die abendländische Erfindung des Heiligen Krieges wurde als verantwortungs-bewusste freie Antwort auf Gottes Gebot verstanden: »Gott will es!«, ruft die Menge in Clermont im Jahr 1095 und bricht auf zum ersten Kreuzzug. Aus diesem F-betonten Ereignis (»aus diesem falsch verstandenen Willen Gottes« würden wir heute sagen) entsteht diese kriegerische Besonderheit der Westkirche. (3.) Die D-Erfahrung Luthers und die existentielle Redeweise, die sie bezeugt, wird gekennzeichnet durch dessen Ausruf: »Hier steh' ich, ich kann nicht anders!« Luther erfährt sich als von Gott ergriffen. Deshalb ist er nicht frei, etwas anderes zu sagen.⁶ Getreu gibt er diese Erfahrung wieder. Folglich wird die katholische Hälfte der Welt-Christenheit F-orientiert. Denn sie will diese voll betonte und von keiner F-Erfahrung aufgeweichte D-Erfahrung nicht nachvollziehen und nicht bekennen.

V.

Die Christenheit in ihrer Frühzeit hatte gemeint, das Juden-Christentum samt seiner gesetzlichen Orthopraxie ausgebootet zu haben. Dennoch brach bald darauf derselbe Streit in drei neuen Formen aus. Und zwar in der Ekklesiologie, in der Anthropologie und in der Christologie: Donatus, Pelagius und Nestorius wurden als Abweichler ausgeschlossen. Sie räumten – so hieß es – gegenüber dem Handeln Gottes der menschlichen Autonomie einen zu großen Platz ein: der eine beim Handeln der Kirche, der andere beim Streben des einzelnen Menschen nach dem Heil und der dritte bei der Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus. Bei der Kirchenspaltung der Reformationszeit gab die anthropologische Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus über die Willens-Freiheit den Ausschlag. Doch in dem von der protestantischen Häresie gesäuberten Katholizismus tauchte wenig später der Gegensatz erneut auf. Denn beim Streit der Jesuiten gegen die Jansenisten – gekennzeichnet auf der F-Seite durch den Namen Bossuet, auf der D-Seite durch die Namen Guyon, Fénelon und Pascal – geht

⁶ Es geht *hier* also *nicht* um die freiheitlich-neuzeitliche Emanzipation eines biblischen Theologen von der Definitions-Macht der Kirche.

es um die »unwiderstehliche Gnade«, von der Augustinus geredet hatte. Trotz alledem ist es nie gelungen, das Christentum eindeutig als mehr D-betont oder als mehr F-betont zu kennzeichnen. Offensichtlich »reist« die Christenheit in beiden »Zügen«: im »D-Zug« *und* im »F-Zug«. Und zwar bewerkstelligt sie das durch häufiges »Umsteigen«.

VI.

Mitunter führt die einseitige Berufung auf eine der beiden Aussagen zum *Selbstbetrug*: wenn zum Beispiel durch einen anthropo-doketistischen »Rechtfertigung-allein-aus-Gnade«-Diskurs⁷ ein von Außenstehenden als massiv gesetzlich empfundener Rigorismus kaschiert wird. Oder wenn, um dem Fatalismusvorwurf zu entgehen, die eigene Glaubensgemeinschaft als eine Hochburg der Freiheit gepriesen wird.⁸ Andererseits können inter-*konfessionelle* Prägungen auf inter-*religiösem* Gebiet eine engführende *Falschwahrnehmung des Gegenübers* verursachen: Antikatholisch geprägte protestantische Islamologen verstehen gern den Islam als etwas Pelagianisch-Gesetzliches. Antiprotestantisch geprägte katholische Islamologen erblicken gern den Islam als etwas Fatalistisches, bei dem die calvinistische Lehre von der doppelten Prädestination am Werk ist.⁹

VII.

Um der biblisch oder koranisch gelebten Wirklichkeit nahe zu kommen, sucht *weisheitliches Denken* nach Ausdrucks-Formen, mit

⁷ Vgl. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 77), Hannover 2003, 8ff.

⁸ Muslime verstehen sich als Verteidiger der Freiheit gegen die »fatalistische Erbsündenlehre« der Christen. Christen halten sich für einen Hort der Freiheit gegenüber dem »Kismet« der Muslime.

⁹ Manche katholische Theologen heute stimmen in den Chor der Protestanten ein und bezeichnen den Islam als etwas Gesetzliches: Er kenne nicht die vom Christentum bezeugte vorbedingungslose Barmherzigkeit Gottes! So zum Beispiel *Hans Kessler* (Vortrag am 27.2.2002 im Rathaus Recklinghausen zum Thema »Christus allein? – Das Christentum in der Begegnung mit den Weltreligionen«) und *Claude Gilliot* (vgl. dazu dessen Beitrag in diesem Band).

deren Hilfe *beide* Denkwege zu ihrem Recht kommen. Hierzu drei Beispiele:

(1.) In der Tradition der islamischen Jurisprudenz ist die *Dialektik* ein wichtiges Denk-Instrument.¹⁰ (2.) Im Streit der 1960er Jahre, der die Evangelische Kirche in Deutschland wegen der atomaren Aufrüstung innerlich zerriss, nahm eine theologisch-philosophisch-physikalische Denkschmiede die Anregungen auf, die von Niels Bohrs Formulierung der *Komplementarität* ausgehen. Man suchte so die Fronten zwischen einer (»pro-atomarischen«) Verantwortungsethik und einer (»antiatomarischen«) Überzeugungs-Ethik zu klären.¹¹ (3.) In seinem Buch über die Lehre von der Rechtfertigung bei Karl Barth und auf dem Konzil von Trient konnte Hans Küng durch das Heranziehen unterschiedlicher Literaturgattungen zeigen, dass in der katholischen Kirche *beide* Redeweisen in ihrer *vollen* Aussagekraft koexistieren. Küng bat Barth um das Geleitwort zu diesem Buch. Barth willigte ein und versprach, er werde nach Trient pilgern, um für seinen früheren Antikatholizismus Buße zu tun – falls Küng wegen dieses Buches *nicht* exkommuniziert werde. Was auch nicht geschehen ist (denn Rom nahm an *anderen* Büchern Küngs Anstoß). Barth aber, als Buße, stellte seine anti-katholische Polemik ein.¹²

VIII.

Erlöste wissen, dass sie *auch* – wie es in Goethes Faust heißt – »immer strebend sich bemühen« müssen. *Recht-Geleitete* wissen, dass sie ohne die zuvor-kommende Gnade Gottes weder sich für den rechten Weg entscheiden noch – wie die Eröffnungs-Sure des Korans sagt – »auf dem geraden Weg ohne abzuirren gehen« können. Es wäre deshalb eine *un-sachliche Unterscheidung der Geister*, wenn man zwischen Chris-

¹⁰ Vgl. hierzu *Ulrich Schoen*, Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen (s. Anm. 2), 64 und 134.

¹¹ Vgl. hierzu *Carl Friedrich von Weizsäcker*, Zeit und Wissen, München 1992, 787, 1139, sowie *Ulrich Schoen*, Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen (s. Anm. 2), 55.

¹² Zuvor hatte schon Urs von Balthasar in diesem Sinn gewirkt. Er hatte Barth eines Besseren belehrt. Und zur katholischen Heiligen Therese von Lisieux hatte er geschrieben, dass man blind sein müsse, um nicht zu sehen, dass diese oft haargenau den Grundintentionen der Reformatoren folge (vgl. *Sylvain Destempes*, Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer. Kénose et altérité, Paris 2002).

tentum und Islam mit Hilfe der Begriffe »Erlösung« und »Rechtleitung« einen »Wesens«-Unterschied festschreiben wollte. Wir würden damit inter-*religiös* denselben Fehler begehen, den wir früher inter-*konfessionell* gemacht haben und dessen Folgen wir heute mühsam heilen müssen.

Über göttliche Gerechtigkeit und menschliche Erkenntnis bei ‘Abd al-Ġabbār (gest. 1024)

Dialog mit einer mu‘tazilitischen
Rechtfertigung Gottes

Anja Middelbeck-Varwick

1. Vorbemerkungen

Was kennzeichnet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Islam und Christentum? Diese Frage für auch nur eine der beiden Religionen abschließend beantworten zu wollen, kann wissenschaftlich redlich nicht gelingen. Erst recht scheitern daher in aller Regel jene vergleichenden Versuche, die im Bemühen um eine solche Verhältnisbestimmung vermeintlich auszumachende Grundstrukturen der Gotteslehre und Anthropologie für beide Religionen herauszustellen suchen. Sie enden islamischer- wie christlicherseits nicht selten in jenen gängigen Stereotypen, vor denen R. Leuze zu Recht eindringlich warnt:

»Während die islamische Polemik den Christen vorwirft, die göttliche Allmacht zu vernachlässigen, vertreten Christen immer wieder die Meinung, der Islam mache Gott zum Urheber der Sünde. So entstehen auf beiden Seiten Gottesbilder, die in die jeweiligen Feindbilder integriert werden und der Vielschichtigkeit der Probleme in keiner Weise entsprechen: Der Islam verehrt einen finsternen Gott, der den Menschen in seiner allumfassenden Prädestination niederhält und sich darauf beschränkt, absoluten Gehorsam zu fordern. Die Christen reden zwar von Gott, es handelt sich dabei in Wirklichkeit gar nicht um den wahren Gott, [...] sondern um ein Wesen, dem die göttlichen Prädikate wie Allmacht oder Einzigkeit überhaupt nicht zukommen.«¹

¹ Reinhard Leuze, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 192.

Wenngleich die folgende Analyse derartige Zuschreibungen, die aus Jahrhunderten gegenseitigen Missverstehens und Verunglimpfens resultieren, zu vermeiden sucht, bedarf der hier unternommene Versuch, aus christlich-theologischer Perspektive das Gespräch mit einer besonders nachdenkswerten islamischen Antwort auf die Frage nach dem Gott-Mensch-Verhältnis aufzunehmen, zunächst einer weiteren hermeneutischen Klärung. Das christliche Verstehen einer islamischen Konzeption, die der Frage nachgeht, wie Gott dem Menschen das »Heil« eröffnet und sich ihm zuwendet, kann nicht zum Ziel haben, die Superiorität der Antwort der eigenen Tradition auf die Heilsfrage apologetisch herauszustellen. Auch kann es in keiner Weise darum gehen, die aus der anderen Tradition stammenden Reflexionen vorzuführen, um sie argumentativ zu destruieren. Vielmehr sollen in wertschätzendem Respekt die »fremden« theologischen Inhalte, Positionen und Begründungsweisen zunächst möglichst sorgfältig nachgezeichnet werden, um mit diesem Wissen über den Anderen das Gespräch mit ihm überhaupt beginnen zu können. In diesem Gespräch kann es dann nur darum gehen, in anerkennender und achtender Wahrnehmung der anderen Religion das eigene Selbstverständnis zu bewähren und neu zu gewinnen, sei es durch kritische Überprüfung, bereichernde Erweiterung oder klärende Vergewisserung. Hierbei gilt es, die Grenze des Anderen als eigene Grenze wahrzunehmen, um das Andere als vom Eigenen unterschieden definieren zu können. Den somit skizzierten Rahmenbedingungen liegt die folgende programmatische Einsicht zugrunde: »Die Anderen müssen verstanden werden, will man sich selbst verstehen. Und selbstverständlich gilt auch die Umkehrung dieses Satzes.«² Interreligiöses Verstehen erfordert schließlich, den Anderen ernst zu nehmen und im bewusst wahrgenommenen Gegenüber den eigenen christlichen Standpunkt in entschiedenem Bekenntnis zu bewähren. Bedenkt man darüber hinaus die grundsätzliche Begrenztheit und Bedingtheit allen Redens von Gott, so sollten diese zu einer Bereitschaft zum gegenseitigen Zuhören führen. Gemeint ist eine offene Bereitschaft, auf die sich hinsichtlich des menschlichen Gottesverhältnisses stellenden Fragen möglicherweise andere bedeutende Antworten als die der eigenen Tradition zu hören und darin

² *Michael Bongardt*, Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religionstheologie im Anschluss an Nikolaus Cusanus und Ernst Cassirer, in: *ders./Rainer Kampling/Markus Wörner* (Hg.), Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, Münster 2003, 116.

den Gott zu erkennen, der sich in Christus offenbart und allen Menschen Heil zugesagt hat.

Vorgestellt werden nachstehend einige Überlegungen des muʿtazilitischen Theologen ʿAbd al-Ġabbār (gest. 1024). Er nimmt in Bezug auf das Verhältnis von Gott und Mensch eine sehr sorgfältige wie eindeutige Bestimmung vor, die hier unter besonderer Berücksichtigung seines Erkenntnisbegriffes vorgestellt und diskutiert werden soll. In welcher Weise al-Ġabbār dabei die Vorstellung einer »Rechtleitung« des Menschen aufgreift, wird im Zusammenhang seiner Rede von den Pflichten zu untersuchen sein.³ Zunächst aber gilt es, einige Hinführungen zur Muʿtazila vorzunehmen sowie in das theologische System al-Ġabbārs einzuführen.

2. ʿAbd al-Ġabbār als Vertreter der späten Muʿtazila und die Bedeutung der *Mughnī*-Schrift

Die Muʿtazila war vom 8.–11. Jahrhundert die bedeutendste islamische Theologenschule.⁴ Sie besitzt innerhalb der islamischen Theologieggeschichte vor allem deswegen eine besondere Relevanz, weil sie im Rahmen ihrer so genannten »fünf Prinzipien« die Frage nach der Freiheit des Menschen, seines freien Willens und seines Handlungsvermögens, am weitesten diskutierte.⁵ Dabei schrieb sie der menschlichen Vernunft eine fundamentale Bedeutung zu. Außerdem vertrat sie die Überzeugung, dass der Koran in der Zeit geschaf-

³ Im Rahmen der Tagung wurde bereits darauf verwiesen, dass die Bedeutung von »Heil« im Islam nicht ausschließlich in der »Rechtleitung« (durch Gott) liegt und im Christentum weder gegenteilig dazu noch umfassend mit »Erlösung« (aus der Sünde) zu benennen ist. Zur näheren Diskussion vgl. *Hans Zirker*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 92–121.

⁴ Als ihre Blütezeit gilt das 9.–10. Jahrhundert, wobei belegt ist, dass die Muʿtazila in verschiedenen Regionen bis ins 13. Jahrhundert bedeutsam war. Vgl. *Sabine Schmidtke*, *Neuere Forschungen zur Muʿtazila unter besonderer Berücksichtigung der späten Muʿtazila ab dem 4./10. Jahrhundert*, in: *Arabica* 45 (1998), 379–408. Vgl. einführend auch *Daniel Gimaret*, Art. Muʿtazila, in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Auflage), Bd. 7, 783–793.

⁵ Zu den fünf Prinzipien vgl. zum Beispiel: *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from a Medieval School to a Modern Symbol*, Oxford 1997; *Josef van Ess*, Art. Muʿtazilah, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 10, 220–229.

fen sei und nicht von Ewigkeit her existiere. Der Qāḍī al-Ġabbār war der letzte große Gelehrte dieser vielleicht »rationalistisch« zu nennenden Strömung des frühen Islam und gehörte in ihr der Schule von Basra an.⁶

Die Betonung der Willensfreiheit⁷ des Menschen, die die Muʿtazila behauptete, um Gottes Gerechtigkeit wahren zu können, hatte vor allem in der Position des Abū l-Ḥasan al-Ašʿari (gest. 935) eine entschiedene sunnitische Entgegnung gefunden.⁸ Die sich auf al-Ašʿari berufende Ašʿariya entwickelte sich im 10. Jahrhundert in klarer Gegnerschaft zur Muʿtazila und leitete einen theologischen Richtungswechsel ein: Sie bestritt die muʿtazilitische Lehre von der Geschaffenheit des Korans, wandte sich gegen einen unbegrenzten Vernunftgebrauch, hielt an der uneingeschränkten Allmacht Gottes und der Auffassung von der Vorherbestimmung menschlicher Taten fest. Als Vertreter der späten Muʿtazila stand al-Ġabbār somit in unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem sich ausbreitenden Denken der Ašʿariya und erreichte aufgrund dessen systematische Verdichtungen, Präzisierungen und Entfaltungen früherer muʿtazilitischer Konzeptionen.⁹

Lange glaubte die Forschung, von der muʿtazilitischen Literatur sei nur sehr wenig erhalten geblieben. Eine Wende brachte schließlich der Fund großer Teile des Werkes des ʿAbd al-Ġabbār in den Jahren 1951/52 im Jemen: Er bewirkte nicht nur ein verstärktes westliches Interesse an der Muʿtazila, sondern belebte vor allem auch

⁶ Vgl. *Wilferd Madelung*, Art. ʿAbd al-Jabbār, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, 116–118.

⁷ Zur differenzierten Bestimmung des Freiheitsbegriffes im frühen Islam vgl. *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, 489–512; *Daniel Gimaret*, Art. iḳṭiyār, in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Auflage), Bd. 3, 1062f.; *ders.*, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Lille 1982 (Paris 1979).

⁸ Die ašʿarischen Vorstellungen setzten sich in der Folgezeit im sunnitischen Islam durch und wurden theologiegeschichtlich wirkmächtig von al-Ġazālī (1058–1111) modifiziert.

⁹ Vgl. auch weiterführend: *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching On Pain And Divine Justice*, Leiden 2000, 13–71; *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism. The Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford 1971; *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilī Quāḍī al-Quaḍāt Abu l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamaḍānī*, Leiden 1976, 1–38; *Michael Cook*, *Commanding Right And Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, bes. 195–226.

das islamische Interesse an dieser frühen theologischen Richtung wieder.¹⁰ Entdeckt wurde neben anderem al-Ġabbār's umfangreiche Schrift *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, seine theologische Summa über die Positionen der Einheit und Gerechtigkeit (Gottes, Anm. d. Verf.), eine systematische Erörterung der zentralen Lehraussagen der Muʿtaziliten.¹¹ Sie besteht aus zwei Hauptteilen (*al-tawḥīd* und *al-ʿadl*), die mit den beiden zentralen der insgesamt fünf muʿtazilitischen Prinzipien korrespondieren: mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Einheit.¹²

3. Das Prinzip der Gerechtigkeit Gottes

Der Aufweis und die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes (*al-ʿadl*) ist das zentrale Anliegen des *al-Mughnī* des al-Ġabbār in den Kapiteln VI–XX¹³ und bestimmt alle seine Aussagen über das Verhältnis von Gott und Mensch. Es geht dem Qadi dabei zunächst um den Nachweis, dass Gott, entsprechend dem Grundsatz *lā yafʿal al-qabīḥ*, stets nur gut handelt. Alles Böse in der Welt ist von Gott weder gewollt noch geschaffen. Zweitens zeigt al-Ġabbār, dass Gott dem Menschen Pflichten (*taklīf*) auferlegt, um ihn auf gute Weise einzuladen, ihm zu dienen.¹⁴

3.1. Lā yafʿal al-qabīḥ

ʿAbd al-Ġabbār betont, dass die göttliche Gerechtigkeit jedwedes böses Handeln Gottes ausschließt und alle Handlungen Gottes notwendig gut sind, wie folgender Argumentationsgang zeigt:

¹⁰ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 4; *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, *Defenders of Reason* (s. Anm. 5), 1; *Sabine Schmidke*, *Neuere Forschungen zur Muʿtazila* (s. Anm. 4), 385f.

¹¹ Die vorliegenden vierzehn Bände des *Mughnī* wurden in den Jahren 1960–69 von verschiedenen Herausgebern in Kairo ediert. Vollständige Übersetzungen aus dem Arabischen liegen bisher nicht vor. Vgl. *Margaretha T. Heemskerck*, *Suffering in Muʿtazilite Theology* (s. Anm. 9), 9.

¹² Vgl. *Sabine Schmidke*, *Neuere Forschungen zur Muʿtazila* (s. Anm. 4), 383: Aus diesen beiden Prinzipien erkläre sich die muʿtazilitische Selbstbezeichnung als *ahl al-ʿadl wa-l-tawḥīd* (Leute der Gerechtigkeit und Einheit).

¹³ Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 27ff.; vgl. ebd. zu Schwerpunkten und Struktur des *Mughnī*.

¹⁴ Vgl. ebd. 30.

»Then if it is said: Tell me about (divine) justice (al-‘adl); what is it? Say to him: It is the knowledge, that God is removed from all that is morally wrong (qabih) and that all his acts are morally good (hasana). This is explained by the fact that you know that all human acts of injustice (zulm), transgression (jawr), and the like cannot be of his creation (min khalqih). Whoever attributes that to Him has ascribed to Him injustice and insolence (safah) and thus strays from the doctrine of justice.«¹⁵

Die Weise der Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit stellt eine für al-Ğabbār typische Schlussfolgerung dar: Die Gerechtigkeit als das Wissen davon, dass Gott allem Bösen enthoben ist und nur Gutes tut, erkläre sich dadurch, dass der Mensch wisse, dass ungerechte menschliche Handlungen nicht von Gott geschaffen sein könnten, da Gott sonst Ungerechtigkeit zugeschrieben werden müsse, was aber dem Prinzip der Gerechtigkeit widerspräche. Kern des Arguments ist das menschliche Wissen über sich, von dem auf das Gottesverständnis rückgeschlossen wird. Dieses Wechseln von der Ebene der menschlichen Erkenntnis zur Ebene der Aussagen über Gott und auch umgekehrt, von theologischen zu anthropologischen Aussagen entsprechend dem jeweiligen Ziel der Argumentation, kennzeichnet auch die weiteren Reflexionen al-Ğabbār:¹⁶

»Then if it is asked: What is the proof that God does not that which is ethically wrong (la yaf‘alu al-qabih)? Say to him: Because he knows the immorality of all unethical acts and that He is self-sufficient without them, and it is impossible for Him to do them. For one of us who knows the immorality of injustice and lying, if he knows that he is self-sufficient without them, it would be impossible for him to choose them, in so far as he knows of their immorality and his sufficiency without them. Therefore, if God is sufficient without need of any unethical thing it necessarily follows that He would not choose the unethical, based on His knowledge of its immorality. Thus every immoral thing that

¹⁵ ‘Abd al-Ğabbār al Qādī, Kitāb al-uṣūl al-ḥamsa, Kap. I B, Frage 12, S. 92f. (in der Folge zit. als *Kitāb*), Übersetzung nach *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, *Defenders of Reason* (s. Anm. 5). Vgl. auch *Daniel Gimaret*, *Les uṣūl al-ḥamsa du Qādī ‘Abd al-Ğabbār et leur commentaires*, in: *Annales islamologiques* 15 (1979), 47–96 (Text: 79–96); *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imamatischen Theologie*, Berlin 1994, 63; *al-Mughnī* VI a, 177; XII, 298.

¹⁶ *George F. Hourani*, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, 101, hat daher zum Ziel, die menschliche Ethik herauszuarbeiten.

happens in the world must be a human act, for God transcends doing (immoral acts).«¹⁷

Al-Ġabbār verweist darauf, dass das, was sich dem Menschen als evident zeigt, auch für Gott gelten muss. Was der Mensch als böse erkennt, muss umso mehr dem gerechten Gott als böse gelten. Für ihn, der alles erkennt und der zudem keine Bedürfnisse besitzt oder irgendwelchen Zwängen unterliegt, besteht keine Notwendigkeit, Böses zu tun.¹⁸ Zugleich zeigt sich mit diesem Beispiel al-Ġabbārs prinzipiell bestehendes volles Vertrauen auf das menschliche Erkennen und Reflektieren. Er vertraut auf die wahrnehmbare weltliche Realität als verlässliche Quelle wahren Erkennens. Gott selbst steht weit außerhalb aller weltlichen Imperfektionen, er erkennt die Amoralität des Bösen und bedarf des Bösen aufgrund seiner Selbstsuffizienz nicht.¹⁹

3.2. Das Auferlegen von Pflichten (*taklīf*)

Gott handelt somit aufgrund seiner Gerechtigkeit stets gut und will das Gute für den Menschen. Dies zeigen auch die von ihm dem Menschen auferlegten Pflichten (*taklīf*), die in der muʿtazilitischen Tradition und damit in der Lehre al-Ġabbārs sehr bedeutend sind. Unter Berufung auf Sure 2, 286, in der es heißt »Gott verlangt von niemand mehr, als er zu leisten vermag ...«²⁰, betont al-Ġabbār, der Mensch könne alle ihm auferlegten Pflichten aus sich heraus erfüllen. Würde Gott dem Menschen etwas Unerfüllbares auferlegen, widerspräche dies der göttlichen Gerechtigkeit.²¹ Der Verpflichtete muss also in der Lage sein, die Handlung auszuführen, und er muss die Handlung in einer bestimmten Weise ausüben wollen.²² Dazu gehört als Voraussetzung nicht nur, dass er bestimmte Qualitäten

¹⁷ *Kitāb* Kap. III, Frage 28, S. 96.

¹⁸ Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 270.

¹⁹ Vgl. ebd. 224, zum Begriff *ḡanī* vgl. 262 sowie *al-Mughnī* IV, 8–10.

²⁰ Übersetzung von *Rudi Paret*.

²¹ Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 67; *Margaretha T. Heemskerck*, *Suffering in Muʿtazilite Theology* (s. Anm. 9), 143; vgl. *al-Mughnī* XXa, 17–20; XIII, 423:8–9; VIIa, 177; XIII, 298.

²² Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 161; *Margaretha T. Heemskerck*, *Suffering in Muʿtazilite Theology* (s. Anm. 9), 146. Aus den Pflichten leiten sich die Qualitäten des Menschen ab: Er muss handlungsfähig, erkennend, wahrnehmend und lebendig sein; vgl. *al-Mughnī* XI, 309:13; XI, 367:18–368:1.

besitzt, sondern auch, dass er ein Verlangen nach oder eine Abneigung gegenüber bestimmten Dingen spürt. Durch die *taklīf* erhalte der Mensch die Möglichkeit, eine Belohnung zu verdienen, die weit größer als alle bereits von Gott erwiesene Gunst sei. Ein Verdienst sei aber nur dann erreicht, wenn etwas Schweres, Mühevolleres getan werde. Auch hier betont al-Ġabbār, dass der Mensch von der ihm auferlegten Pflicht Kenntnis haben und sie erfüllen wollen müsse. Er müsse in der Lage sein, zu unterscheiden, was zu Gottes *taklīf* gehört und was nicht.²³ Zudem könne es nicht Gottes Ziel sein, bestimmte Handlungen ausgeführt und andere unterlassen wissen zu wollen. Dies könnte er erreichen, indem er die Menschen zwänge, entsprechend zu handeln. Nur durch Zwang würde Gott sein Ziel mit Sicherheit erreichen, wohingegen eine Verpflichtung immer die Möglichkeit ihrer Nichtentsprechung bestehen ließe.²⁴ Vermittels der Pflichten, mit denen Gott den Menschen »versorgt«, handelt Gott zum Besten des Menschen, der diese Pflichten seinerseits in freier Wahl erfüllen oder verweigern kann. Erfüllt er sie, erlangt er das »Wohlleben« als Belohnung zum Geschenk, er erreicht es jedoch nicht unmittelbar, sondern es wird ihm als größeres Ziel in Aussicht gestellt. Gottes »Heil« erweist sich somit darin, dass er durch die *taklīf* den Menschen den Weg zeigt, gerecht zu leben. Es ist dies ein Weg, den sie zu beschreiten vermögen, da er nur das erfordert, was der Mensch leisten kann. Ebenso folgt aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit eine Strafe bei Nichterfüllung der Pflicht. Es besteht für Gott keine Notwendigkeit, den Menschen Pflichten aufzuerlegen, sondern er gibt ihnen dadurch eine zusätzliche Hilfe.²⁵ Der Mensch erhält mit den *taklīf* vielmehr einen vernünftigen und optimalen Kodex von Geboten und Verboten, denen er eigenverantwortlich nachkommen soll.²⁶ Somit ist er für seinen Ungehorsam, für Lüge und Ungerechtigkeit verantwortlich und er vermag zwischen Glauben und Unglauben zu wählen. Er unterliegt also in seinem Handeln

²³ Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Muʿtazilite Theology* (s. Anm. 9), 143–146; vgl. *al-Mughnī* XIII, 420:8; XI, 387:7–12; XI, 372:18–20; XI, 371:19–372:2.

²⁴ Vgl. *al-Mughnī* XIII, 420:6–421.

²⁵ Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 65; vgl. *al-Mughnī* XIV, 115 und 137.

²⁶ Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 66; vgl. *al-Mughnī* XIII, 431.

keinem Zwang.²⁷ Gott ist den Kategorien gut und böse unterworfen, sie sind nicht von ihm geschaffen, sondern bestehen »von Natur aus« als objektiv geltende Kriterien. So ist der Mensch kraft seines Verstandes in der Lage, die moralischen Kategorien, denen auch die Pflichten entsprechen, zu erkennen.²⁸ Das bedeutet, dass der Mensch alle wesentlichen Pflichten aufgrund seines Wissens um diese ethischen Prinzipien kennt.

Gott ist in seinem Wesen gerecht, aber diese Gerechtigkeit ist größer als das Verstehen des Menschen. Zugleich ist die Gerechtigkeit der Taten Gottes von der gleichen Art wie die Gerechtigkeit der menschlichen Taten und kann als ihr Merkmal grundsätzlich erkannt werden.²⁹ Die Pflichten müssen wie Gott selbst vernünftig und gerecht sein, so wie auch seine Schöpfung von Gerechtigkeit und Vernunft geprägt sei.³⁰ Al-Ġabbār vertritt folglich, dass die den Taten Gottes zugrunde liegenden Werte im gleichen Sinn aussagbar seien wie die der menschlichen Taten, so dass der Mensch mit Hilfe seines Verstandes Gottes Handlungen bewerten könne.³¹ Auch Gott sei, aufgrund der ebenso für ihn, da objektiv geltenden moralischen Kategorien, zu einem bestimmten Handeln entsprechend der Kategorien »gut« und »böse« verpflichtet. Aufgrund seiner Gerechtigkeit müsse er dem Menschen auch behilflich sein, den richtigen Weg zu gehen, die ihm auferlegte Pflicht zu erfüllen.³²

Welche Bedeutung und welche Fähigkeiten im Rahmen dieser Ethik der menschlichen Erkenntnis zukommen, soll nachfolgend dargelegt werden. Zunächst ist gezeigt worden, dass das System der *taklif* der Gerechtigkeit Gottes entspricht und diese verdeutlicht. Wie

²⁷ Vgl. *Sabine Schmidke*, Neuere Forschungen zur Mu'tazila (s. Anm. 4), 382; *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*, Defenders of Reason (s. Anm. 5), 71. Zum Verständnis des menschlichen Handlungsvermögens bei 'Abd al-Ġabbār wären an dieser Stelle viele präzisierende Ausführungen notwendig. Aufgrund der gebotenen Kürze sei hierzu verwiesen auf: *Johannes R.T.M. Peters*, God's Created Speech (s. Anm. 9), 194–204; Grundsätzlich gilt, dass die göttliche Gerechtigkeit einschließt, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist; vgl. z.B. *al-Mughnī* XI, 367–370 sowie grundlegend *al-Mughnī* XIII und IX.

²⁸ Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio (s. Anm. 15), 64.

²⁹ Vgl. *George F. Hourani*, Islamic Rationalism (s. Anm. 9), 10: Hourani nennt die mu'tazilitische Ethik daher »rationalistic objectivism«.

³⁰ Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio (s. Anm. 15), 63, vgl. *al-Mughnī* XI, 134.

³¹ Vgl. *George F. Hourani*, Islamic Rationalism (s. Anm. 9), 16.

³² Vgl. *Paul Sander*, Zwischen Charisma und Ratio (s. Anm. 15), 64.

die dem Menschen auferlegten Pflichten ihn selbst und sein Verhältnis zu Gott bestimmen, wird im Zusammenhang mit der Näherbestimmung des Begriffs *‘ilm* (Erkenntnis) deutlich. Weiter gilt es zu fragen, wie der Mensch zur Erkenntnis der ihm auferlegten Pflichten gelangt und wie er darin die göttliche Gerechtigkeit erfährt.

3.3. Die Bedeutung der menschlichen Erkenntnis (*‘ilm*)

Al-Ġabbār vertritt, wie im Folgenden auszuführen sein wird, einen sehr komplexen Erkenntnisbegriff, der die sinnliche Wahrnehmung ebenso wie die ethische Leitung als auch die Reflexion einschließt. Dabei weist er der Offenbarung nur eine sekundäre Funktion zu.³³ Er beschreibt die Erkenntnis im XII. Teil des *al-Mughnī* detailliert. Sie wird dabei ausgehend von den menschlichen Erfahrungen betrachtet: Der Mensch könne feststellen, dass er zuweilen »überzeugt« (zum Beispiel von einer bestimmten Qualität einer Sache) sei und zuweilen »reflektierend« (zum Beispiel darüber nachdenkend, welche Qualitäten eine Sache haben möge). Hieraus folgt auch die noch näher zu bestimmende Unterscheidung von »notwendiger« und »erworbener« Erkenntnis. So bilde das Überzeugtsein die Grundlage menschlichen Erkennens, die Reflexion den Weg dorthin. Diese Unterscheidung wird nachstehend noch vertiefend erörtert werden.³⁴

Beachtenswert ist an dieser Stelle zunächst, dass das Kriterium der »richtigen« Erkenntnis nicht allein das der Wahrheit, der intellektuellen Einsicht ist, sondern zugleich das der Seelenruhe, der *sukūn an-nafs*. Al-Ġabbār behauptet: Wer wirklich erkennt, ruht.³⁵ Der Erkennende kann nicht an dem, was er erkennt, zweifeln und er besitzt die Ruhe der Seele, die zum Beispiel dem zufällig verstandesmäßig Wahrnehmendem wie dem Zweifler nicht eignet. In der Erkenntnis muss also ein auf das Objekt bezogener wahrer Inhalt erkannt werden und dem Verstand zugleich ein emotionaler Zustand der Zufriedenheit, Gelassenheit und Ruhe zuteil werden, ein Zusammenstimmen der Seele mit dem Wahren.³⁶

»What al-Jabbar has in mind here is not a purely intellectual tranquillity or certitude. He deliberately uses the term *nafs*

³³ Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 39.

³⁴ Vgl. ebd. 41.

³⁵ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 18.

³⁶ Vgl. ebd. 17–18.

(soul) and not *qalb* (heart), *nafs* indicating the whole subject, while *qalb* is the substrate of a number of ›interior‹ acts.«³⁷

Dabei besteht Erkenntnis weder allein in Ruhe noch in wahrem Wissen. Al-Ġabbār wehrt sich gegen die enge Definition, dass Erkenntnis allein das sei, was ohne Selbstwiderspruch oder als bewiesen gilt. Wahrheit könne nicht sein, was irgendein Einzelner annehme. Das zeige schon die Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit zweier Urteile über eine Sache.³⁸ Die »Seelenruhe« spielt somit in al-Ġabbār's Betrachtungen über die Erkenntnis eine entscheidende Rolle. Sie ist hier für die Unterscheidung, die zwischen realer Erkenntnis und einer bloßen Überzeugung, die beispielsweise lediglich aufgrund unkritischen Glaubens oder Traditionalismus besteht, bedeutend.³⁹ Zudem unterstreicht al-Ġabbār, dass der Prozess des Generierens von Erkenntnis dennoch keine Bewegung darstellt, die dann zur Ruhe komme, wenn der Zielpunkt erreicht sei. Insgesamt verweist al-Ġabbār mit der *sukūn an-nafs* vor allem darauf, dass Erkennen nicht rein intellektuell geschehen könne.

Über Reflexion und Erkenntnis spricht al-Ġabbār des Weiteren im Rahmen seiner Erörterung von Gottes Qualitäten und der hier erfolgenden Bestimmung, Gott sei »wissend«; in diesem Zusammenhang finden sich ebenfalls detaillierte Erörterungen der Handlungen des Menschen und ihrer Qualitäten. Außerdem betont er die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinsichtlich der Pflichten: Hier wird die menschliche Reflexion als erste Pflicht, die die Basis für das Erkennen weiterer Pflichten bildet, bestimmt.⁴⁰ Gott kann aufgrund seiner Transzendenz nicht notwendig erkannt oder wahrgenommen werden, wohl aber aufgrund erworbener Erkenntnis, indem der Mensch seiner Reflexion über wahrnehmbare Hinweise in dieser Welt folgt. Es gibt keine direkte, unmittelbare Gotteserkenntnis. Die Erkenntnis Gottes wird daher aus dem Wissen von dieser Welt erworben. Die Methode besteht darin, Indikatoren in der Welt zu finden, um reflektierend auf Gott rückzuschließen. Es ist daher die erste und unbedingte Pflicht des Menschen, über diese göttlichen

³⁷ Johannes R.T.M. Peters, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 49.

³⁸ Vgl. George F. Hourani, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 19.

³⁹ Vgl. Johannes R.T.M. Peters, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 48: »The concept of the soul being tranquil may at first sight be somewhat strange and in its significance not very obvious. On the contrary, Abd al-Jabbar remarks, it is self-evident and every subject reflecting on himself necessarily discovers this state.«

⁴⁰ Vgl. Johannes R.T.M. Peters, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 40.

Hinweise nachzudenken, sie bildet die Basis aller Pflichten des Menschen. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass es ‘Abd al-Ġabbār nicht primär um die Erfüllung göttlicher Gebote geht, sondern vielmehr darum, dass der Mensch diese als bindend für sich und in ihnen Gott als ihren Urheber erkennt:

»Die erste Pflicht des Menschen sei es deshalb, seinen Verstand zu benutzen und mittels seines Verstandes die Existenz Gottes zu erschließen; alle anderen Verpflichtungen seien von dort aus logisch zu folgern.«⁴¹

3.4. Zur Unterscheidung von notwendigem und erworbenem Wissen

Wie schon einleitend bemerkt, unterscheidet al-Ġabbār zwei Arten der Erkenntnis des Menschen: notwendige Erkenntnis (*‘ilm ḍarūrī*) und erworbene Erkenntnis (*‘ilm muḥtasab*). Notwendige Erkenntnis ist diejenige, die im Menschen erscheint, jedoch nicht durch ihn selbst, sondern als die Erkenntnis, die er in keiner Weise abwenden kann. Die notwendige, unmittelbare Erkenntnis meint daher das Erfahren des eigenen Zustands, bei dem man sich selbst als überzeugt oder erkennend oder wollend oder verlangend vorfindet.⁴² Die erworbene Erkenntnis setzt dagegen sinnliche Wahrnehmung voraus und resultiert, das heißt generiert sich, aus einem Prozess diskursiven Nachdenkens.⁴³ Alle erworbene Erkenntnis ist auf eine solche Reflexion (*naẓar*) aufgrund eines Hinweises rückzuführen. Das bedeutet: Durch Nachfragen und Erforschen können alle Realitäten erkannt werden;⁴⁴ ist ein Hinweis gegeben, führt der Prozess des Fragens und Unterscheidens notwendig zur Erkenntnis. Das bereits Erkannte fungiert hierbei als Hinweis auf die zu wissende Sache. Die Reflexion ist der Weg, um Wissen über die Sache zu erwerben, auf die die Indikatoren hinweisen. Die Hinweise gelten als von Gott in bestimmter Intention in der Welt platziert. Daher gilt die Reflexion

⁴¹ Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 66, vgl. *Kitāb* Kap. I A, Fragen 1–9, S. 90 f.; insbesondere Frage 1: »If it is asked: What is the first duty that God imposes upon you? Say to him: Speculative reasoning (*al-naẓar*) which leads to knowledge of God, because He is not known intuitively (*daūrratan*) nor by the senses (*bi-l-mushāhada*). Thus, He must be known by reflection and speculation.«

⁴² Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God’s Created Speech* (s. Anm. 9), 53 f.

⁴³ Vgl. ebd. 59. Diese Reflexion dient entweder der Abwehr gegnerischer Argumente oder zielt darauf, Erkenntnis über Gott zu erwerben.

⁴⁴ Vgl. ebd. 75.

darüber als die erste Pflicht.⁴⁵ Im Falle eines Dissenses bezüglich einer Erkenntnis gilt es zu prüfen, an welcher Stelle die Reflexion nicht korrekt war.⁴⁶ Erkenntnis dieser Art ist folglich unabhängig von Offenbarung, ist ihr vorgängig.⁴⁷ Auch ein Ungläubiger kann die generell geltenden Pflichten erkennen. So zählt schließlich auch das Wissen aus der Offenbarung, die Erkenntnis, die aus göttlichen oder prophetischen Quellen stammt und übermittelt wurde, zur erworbenen Erkenntnis.⁴⁸ Diese übermittelte Erkenntnis müsse nicht unmittelbar eingesehen werden, sondern unterstützende Argumente seien notwendig, um den Wahrheitsgehalt (zum Beispiel der Prophe-
tensaussagen) zu prüfen. Die Informationen aus der Überlieferung müssten daher als Erkenntnisse diskursiv erwiesen werden, um die Glaubwürdigkeit des Übermittlers und den Wahrheitsgehalt seiner Aussagen zu prüfen.⁴⁹ Dies gilt sogar auch für die übermittelte Rede des Korans. Auch diese kann nicht notwendig eingesehen werden, sondern unterstützende Argumente sind notwendig, um die Aussagen als wahr zu erkennen. Die Reflexion bildet die Basis für wahre Erkenntnis und ist daher erste Pflicht, damit Erkenntnis erworben wird. Zugleich gilt: Was ein vernünftiger Mensch weiß, muss nicht mehr durch Offenbarung gelernt werden:

»Revelation only uncovers about the character of these acts aspects whose evilness or goodness we should recognize if we knew them by reason; for if we had known by reason that prayer is of great benefit to us, leading us to choose our duty and to earn reward thereby, we should know its obligatory character (also) by reason. Therefore we say that the revelation does not necessitate the evilness or goodness of anything. It only uncovers the character of the bad act by the way of indication, just as reason does, and distinguishes between the command of the Exalted and that of another being by His wisdom, Who never commands what is evil to command.«⁵⁰

⁴⁵ Vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 59 bzw. 61, über Hinweise genauer S. 65.

⁴⁶ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 24; vgl. *al-Mughnī* XI, 66–67; XII, 4; XII, 67; XIII, 229–230; XII, 104.

⁴⁷ Vgl. *al-Mughnī* VI, 21; zur Terminologie von Offenbarung vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 130.

⁴⁸ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 25.

⁴⁹ Vgl. ebd. 26.

⁵⁰ *Al-Mughnī*, VI.i, 64: Übersetzung von *George F. Hourani*, *Reason and Tradition* (s. Anm. 16), 104–105.

Mit diesen Definitionen wird die natürliche Erkenntnisfähigkeit als dem Menschen grundlegend eignend festgehalten. Auch verdeutlicht das Zitat den objektiven Wert dessen, zu dem Gott verpflichtet: Gottes Verpflichtung ist nicht willkürlich, sondern stets auf den Nutzen für den Menschen gerichtet. Es sind die bestmöglichen Verpflichtungen, die dem Menschen bei ihrer Erfüllung den größtmöglichen Vorteil bringen. Der Mensch kann das Wohlergehen als Belohnung erlangen. Die Pflichten müssen vernünftig und gerecht sein wie Gott selbst, der stets das Maximum des objektiv Guten hervorbringt und seine Schöpfung durch Gerechtigkeit und Güte prägt. Dies bedeutet zugleich nicht, dass die Offenbarung nichts zur menschlichen Erkenntnis hinzufügt. Sie gibt vielmehr Auskunft bezüglich spezifischer Pflichten.⁵¹ Die Offenbarung eröffnet im Wesentlichen nichts anderes »als das, was der Verstand dem Menschen gesagt hätte, wenn er alle Aspekte der menschlichen Handlungen zu durchschauen vermöchte«⁵². So erfolgt schließlich alles Erkennen des Menschen auf rationalem Weg; offenbarte Urteile sind nur die, die auf keinem anderen Weg als durch die Offenbarung selbst gewonnen werden. Offenbarung ist bei al-Ğabbār daher nur für sehr Weniges notwendig, zum Beispiel um Pilgerfahrt, Fasten und rituelles Gebet als Pflichten auszuweisen.⁵³ Die menschliche Vernunft allein hätte derlei überflüssig und unbequem gefunden. Daher könnte jemand, der Gottes Offenbarung nicht kennt, diese Pflichten nicht als obligatorisch ansehen. Durch die Offenbarung wisse der Mensch nun aber zum Beispiel, dass das rituelle Gebet eine gute Tat ist, die belohnt werde und zu einem Verdienst führe. Aufgrund dieses in Aussicht gestellten großen Lohnes müssten die Menschen das Gebet als ihre gute Pflicht erkennen.⁵⁴ Die zukünftig zu erwartenden Belohnungen und Strafen des Menschen, die durch Erfüllung oder

⁵¹ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 23. Der Qāḍī formuliert, dass notwendige Wahrheiten von jeder vernünftigen Person gewusst werden. Bei widersprüchlichen Aussagen gilt nur das, was der Vernunft nicht widerstrebt. Wenn es sich um eine größere Gruppe handelt, die widerspricht, gilt es zu erklären und zu interpretieren, um so den Einklang mit der Vernunft herzustellen.

⁵² Vgl. *Paul Sander*, *Zwischen Charisma und Ratio* (s. Anm. 15), 67, vgl. *al-Mughnī* VIa, 63–65.

⁵³ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 131; vgl. *Johannes R.T.M. Peters*, *God's Created Speech* (s. Anm. 9), 418.

⁵⁴ Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 122, vgl. *al-Mughnī*, VI/1, 64:14–16.

Verweigerung der Pflichten verdient werden, setzen voraus, dass der Mensch frei in seinem gegenwärtigen Leben sein muss, zwischen falscher und rechter Leitung zu unterscheiden. Um seiner Gerechtigkeit zu entsprechen, muss Gott daher ausreichend Orientierung auf das Richtige geben und ergänzt daher die Vernunftleitung um die Offenbarung.⁵⁵

Alle Pflichten im System al-Ġabbārs meinen somit keine willkürlich von Gott auferlegten Gebote, sondern stehen vielmehr mit dem in Einklang, was die Vernunft als gut erachtet.⁵⁶ Entscheidend ist stets, dass Gott diese Verpflichtungen nicht verordnet oder befiehlt, sondern als gerecht und gut erkennbar sein lässt. Wichtig ist auch, dass Offenbarung zu wahrer Erkenntnis führen kann, aber dass auch hierzu die Unterstützung der Vernunft notwendig ist. Um die Offenbarung als Erkenntnisquelle zu nutzen, muss feststehen, dass das konkret Offenbarte wahr und authentisch ist. Widersprüche, so al-Ġabbār, können durch Reflexion geklärt werden, da die von Gott gewährleistete Vernunftkenntnis und die Offenbarung einander nicht entgegenstehen können. Mit der ethischen Leitung des Menschen erhält die Offenbarung eine sinnvolle Funktion, die zugleich eine rationale ist, im gleichen Sinn wie auch die menschliche Vernunft, die auf die gleichen Objekte gerichtet ist. Sie harmonisiert die Folgerungen aus der Offenbarung mit der Vernunft. Gleichzeitig ist damit festgehalten, dass die Gott zugeschriebene Weisheit dem Menschen überlegen ist. Sie versichert den objektiven Wert dessen, was Gott dem Menschen befiehlt, auch wenn der Mensch selbst diesen Wert nicht aus eigener Kraft sieht. Somit sind Gottes Befehle nicht willkürlich, sondern stets auf den Nutzen für den Menschen gerichtet. Der Gutheit Gottes wird in einem verständlichen, einsehbaren Sinn bestätigt, dass Gottes Ziel stets ist, das Maximum des objektiv Guten hervorzubringen.⁵⁷

4. Folgerungen und Fragen

Mit den obigen Ausführungen sind einige zentrale Aspekte bezüglich des Verhältnisses von Gott und Mensch bei al-Ġabbār vorgestellt

⁵⁵ Vgl. *George F. Hourani*, *Islamic Rationalism* (s. Anm. 9), 11.

⁵⁶ Vgl. *Margaretha T. Heemskerk*, *Suffering in Mu'tazilite Theology* (s. Anm. 9), 122.

⁵⁷ Vgl. *George F. Hourani*, *Reason and Tradition* (s. Anm. 16), 105.

worden, die an dieser Stelle zunächst gebündelt und schließlich in ihrer Bedeutung für das christlich-muslimische Gespräch befragt werden können. Zusammenfassend lässt sich also festhalten:

1. Entsprechend des Prinzips der Gerechtigkeit kann Gott keine Verantwortung für das Böse zukommen. Die schlechten Taten des Menschen kommen aufgrund der freien Entscheidung des Menschen zustande.
2. Die ethischen Kategorien gelten objektiv: Gott steht nicht über ihnen, auch seine Handlungen sind nach ihnen zu bewerten.
3. Gott erlegt dem Menschen Pflichten auf. Dabei besteht eine Wechselbeziehung zwischen Gottes Verpflichtung, die Pflichten erkennbar sein zu lassen, und der ersten Pflicht des Menschen zur Reflexion.
4. Die Erkenntnis des Menschen vermag einige Pflichten unmittelbar zu erkennen, während andere Pflichten durch diskursives Nachdenken über von Gott gegebene Hinweise erschlossen oder vermittels erworbener Erkenntnis gewusst werden.
5. Die Offenbarung hat im Rahmen der ethischen Leitung eine zwar sinnvolle, aber doch sekundäre Funktion. Sie beschränkt sich weitgehend auf eine Bestätigung dessen, was ohnehin erkannt werden kann.

Al-Ġabbār entwickelt folglich ein anthropologisches Konzept, das voraussetzt, dass der Mensch kraft seiner Erkenntnis unabhängig von »offenbarter Rechtleitung« zur Bewertung seines Handelns gelangt. Die Taten Gottes sind dabei stets im Einklang mit dem, was die Vernunft als gut erachtet. Gott seinerseits – und das ist entscheidend – verordnet seine Verpflichtungen nicht, sondern lässt sie als wahre Ausrichtung des Menschen erkennen. Ohne die Annahme eines im obigen Sinne skizzierten »frei« handelnden Menschen wären die Pflichten sinnlos. Es ist nicht die erste Pflicht, die Pflichten zu erfüllen, sondern diese als bindend für sich zu erkennen, sie sich anzueignen und Gott als ihren Urheber zu erkennen. An dieser Stelle verschränkt sich bei al-Ġabbār das Gott-Mensch-Verhältnis. So ist dieses Verhältnis maßgeblich durch einen annehmbaren, da einsehbaren, vernunftgemäßen Kodex von Verpflichtungen bestimmt. Al-Ġabbār's Vertrauen auf das menschliche Erkennen setzt einen gerechten Gott voraus, der alles in den Dienst des Menschen gestellt hat und durch die Hinweise, die er gibt, zum Besten des Menschen handelt. Gott selbst bleibt der Welt gegenüber transzendent, kann aber in keiner Weise determinierend genannt werden, da der Mensch seine eigenen Handlungen schafft. Die Argumentation al-Ġabbār's

hat dabei einen klaren Zielpunkt: Es geht ihm nicht primär darum, den Menschen als eigenverantwortlich Handelnden zu erweisen, sondern vornehmlich darum, Gott hierdurch von jedem Verdacht der Ungerechtigkeit frei zu halten. Dabei spielt die Erkenntnis des Guten und damit das Wissen um die Gerechtigkeit Gottes die entscheidende Rolle. In seiner Pflicht ist der Mensch von der Gerechtigkeit Gottes umfasst.

Als Anfrage an al-Ġabbār's Konzeption drängt sich die Frage auf, wie weit sein Optimismus in Bezug auf den Menschen trägt. Schließlich ist er überzeugt, dass der Mensch nur dann das Böse wählt, wenn er es für notwendig hält, nicht aber aufgrund des Bösen selbst. Das als böse Erkannte lehne der Mensch ab, das Gute hingegen wähle er ohne jede Notwendigkeit einzig zu seinem eigenen Wohl, zusätzlich motiviert durch das von Gott versprochene Wohlleben als Belohnung. Der Mensch neigt also zum Guten. Trotz dieser positiven Sichtweise unterschätzt al-Ġabbār das Böse, das dem Menschen begegnet und das von ihm ausgeht, in keiner Weise. Dies zeigt seine intensive Auseinandersetzung mit dieser Frage, die er schließlich aufgrund der vorausgesetzten göttlichen Gerechtigkeit angesichts der vielfältigen Existenz von Bösem und Leid zu führen hat. Der Versuch, seine Rede vom gerechten Gott, der für den Menschen nur das Heilsamste bereithält, mit dem den Menschen widerfahrenden Leid zusammenzubringen, umfasst im *al-Mughnī* eine detaillierte wie umfangreiche Erörterung: Hier finden sich lange Abhandlungen darüber, weshalb beispielsweise die Zufügung von Schmerz »gut« zu nennen sei.⁵⁸ In Bezug auf die Bedeutung von »Heil« lässt sich beobachten, dass es al-Ġabbār nicht nur darauf ankommt, dass der Mensch künftige Belohnungen verdient, um so das größere jenseitige Heil zu erlangen. Vielmehr vermag der Mensch im Diesseits bereits ein rechtgeleitetes, gutes Leben zu führen, wenn er entsprechend des als gut Erkannten handelt. Das künftige Wohlergehen wird dabei stets nur komparativisch zur in der Welt erfahrenen Gunst Gottes bestimmt. Zu konstatieren bleibt, dass bei allen positiven Bestimmungen der menschlichen Geschöpflichkeit stets die Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit das eigentliche Ziel al-Ġabbār's ist.

Wenn die wenigen hier vorgestellten, nur exemplarisch geltenden Überlegungen zur Theologie des al-Ġabbār dazu beitragen, die

⁵⁸ Vgl. hierzu die bereits erwähnte Monographie von *Margaretha T. Heemskerk*.

stereotype Vorstellung von islamischer Rechtleitung als einer strikten und vollständigen Determination des Menschen aufzubrechen, wäre für die christliche Perspektive auf den häufig allzu monolithisch betrachteten Islam schon eine wertvolle Einsicht gewonnen. Die Zurückdrängung der muʿtazilitischen Positionen verdeutlicht schließlich, wie intensiv in den ersten Jahrhunderten der islamischen Theologie um den Stellenwert menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit gerungen wurde. Das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts neu erwachte und seitdem gewachsene Interesse an der Muʿtazila zeigt sich gegenwärtig nicht nur in einer gesteigerten Aufmerksamkeit gegenüber muʿtazilitischen Texten seitens der westlichen Forschung, sondern vor allem auch in ihrer Wiederentdeckung unter sunnitischen Intellektuellen. So wie diese sich auf die Vielfalt der frühen islamischen Diskussionen rückbeziehen, um Antworten auf die sich unter den Bedingungen der Moderne bzw. des globalen Zeitalters wandelnden theologischen Fragen zu entwickeln, so soll auch die hier erfolgte Bezugnahme aus christlicher Perspektive im eingangs dargelegten Sinn dazu beitragen. Die der sunnitischen Orthodoxie eigene Vielfalt, das Verhältnis des Menschen zu Gott zu bestimmen, bleibt an dieser Stelle ausgeklammert, wenngleich auch und gerade die dort vorliegenden anderen Antwortweisen weitere Analysen lohnten. Ebenso gilt dies hinsichtlich der oben nur angedeuteten Grenzbestimmung und Kritik der Ašʿariya gegenüber der Muʿtazila, auf die an dieser Stelle nur verwiesen werden kann: Die Komplexität dieser frühen islamischen Kontroverse zu erfassen und dabei vor allem auch die Besonderheit und Systematik muʿtazilitischen Denkens für die christlich-theologische Anthropologie weiter fruchtbar zu machen, erscheint eine lohnenswerte künftige Aufgabe.⁵⁹ In anderer Weise als der Blick in die eigene christliche Tradition kann das hier vorgestellte muʿtazilitische Konzept beispielsweise für die christliche Diskussion über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit ertragreich sein. Solche noch weitgehend ausstehenden systematischen Bezugnahmen können abschließend nur als Desiderat künftiger interreligiöser Forschung benannt werden.

⁵⁹ So verwies Ulrich Schoen im Rahmen der Tagung darauf hin, dass die Streitigkeiten über die Frage der menschlichen Freiheit zwischen Ašʿariya und Muʿtazila in gewisser Hinsicht durchaus vergleichbar seien mit den entsprechenden Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken (siehe dazu den Beitrag von *Ulrich Schoen* in diesem Band). Inwiefern eine solche Strukturanalogie tatsächlich zu behaupten ist, gälte es zu untersuchen.

IV.

Perspektiven auf den
zeitgenössischen
muslimischen Diskurs

Rationalität und Weltverhältnis

Ähnlichkeiten von Islam und Protestantismus

Christiane Paulus

1. Einleitung

Erlösung und Rechtleitung, diese beiden Begriffe scheinen auf den ersten Blick den eigentlichen theologischen Unterschied zwischen Christentum und Islam zu markieren. Dieser Unterschied berührt unter anderem das Weltverhältnis der beiden Religionen, das Verhältnis von Diesseits und Jenseits bzw. das Gewicht der irdischen Welt. Interessanterweise ergeben sich gerade unter diesem Aspekt besondere Bezüge zwischen Islam und Protestantismus, die im Folgenden aufgezeigt werden.

Ganz bewusst ist hier der wittgensteinsche Begriff der Ähnlichkeiten für die folgende Beschreibung der Beziehung der beiden Glaubensrichtungen, der islamischen Religion und der christlich-evangelischen Konfession, gewählt worden,¹ um auf die Komplexität dieser Beziehung hinzuweisen. Komplexität erstreckt sich freilich auf alle Beziehungen zwischen Religionen, was konkrete Erfahrungen mit jeweils Andersgläubigen und neuere ethnologische und empirisch-religionswissenschaftliche, aber auch philologische Studien zu zeigen vermögen. Der bestehende Diskurs zum Thema Dialog der Religionen scheint sich aber nur langsam von den simplen Begriffen der klassischen Moderne lösen zu wollen, die im Grunde lediglich die Funktion haben, die Autopoiesis bzw. die Reproduktion der eigenen Anschauungen und Positionen zu unternehmen, ohne sich des enormen Komplexitätsgefälles zwischen Umwelt und System,

¹ Der ursprüngliche Titel des gehaltenen Referates lautete »Parallelen von Islam und Protestantismus«. Wittgenstein spricht von Familienähnlichkeiten, um die verschiedenen Wortbedeutungen in ihren jeweiligen Sprachwelten, meines Ermessens auch in kulturellen Kontexten, zu unterscheiden. Vgl. *Ludwig Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, in: *ders.*, Werkausgabe, Frankfurt 1984, Bd. 1, 225–580, hier 277f.

hier zwischen den bestehenden Beziehungen der Religionen und ihrer Abstraktion oder Verwaltung im Dialog, bewusst zu sein.² Die unangemessene Identität von Begriff und Gegenstand scheint bis heute die führende Erkenntnisoperation in den entsprechenden Wissenschaftsbereichen darzustellen.

Denn Gemeinsamkeiten – im Modell der Annahme eines gemeinsamen und konstitutiven Kerns (Ethik o.ä.) – lassen sich leicht kommunizieren und zum Schluss einer mehr oder weniger offiziellen Veranstaltung unterschreiben und abheften. Unterschiede hingegen werden gemeinhin als trennend angesehen, als Streitpunkte, da man keine Methoden kennt, die tief greifenden Differenzen angemessen zu problematisieren. Die Folge ist Ignoranz. Daher gehen derartige Dialogmodelle an der Wirklichkeit der Religionen und vor allem der Religiositäten vorbei und produzieren die entsprechenden Probleme von Missverstehen sowie Aggressionen. Dahingegen lassen sich mit den Ansätzen postmoderner Theorien und Philosophien die bestehenden Differenzen adäquater fassen, sogar positiv wenden im Sinne von Bereicherungen.³ Stellt man sich den komplexen Wirklichkeiten der eigenen und der anderen Religion und betrachtet sie als eine unordentliche Gemengelage von Prämissen und Paradigmen, so ergeben sich für die bestehenden Beziehungen Übereinstimmungen und mehr oder weniger tief greifende Differenzen sowie Ähnlichkeiten, Parallelen, Analogien u.a., und dies eben gerade nicht alternativ. Religionen und Konfessionen stehen in einem verflochtenen, komplexen Beziehungsgefüge zueinander, dessen singuläre Beziehungen es zu beschreiben gilt. Sofern ein zentristisches oder hierarchisches Modell für die Ökumene – zunächst die innerchristliche Ökumene und im Anschluss daran der Dialog mit den anderen Religionen – aufgegeben wird, kommen in dem unordentlichen Modell überraschend neue Bezüge in den Blick wie die Affinitäten von Islam und reformatorischem Christentum.

² Zum Begriff der Autopoiesis, dem Luhmann für die Soziologie Bedeutung gegeben hat, vgl. *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1987, 60 ff.

³ Vgl. in diesem Zusammenhang die aus einem empirischen Sachverhalt resultierende Kritik an religionstheologischen Dialogmodellen mit dem Aufweis postmoderner Philosophie für die Klärung der Beziehung zwischen Religionen: *Christiane Paulus*, Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD, Frankfurt 1999, 245 ff. und 260 ff. Zur Postmoderne selbst s.u. Anm. 55.

Ähnlichkeiten, die sich hier auf den ersten Blick oder durch eine erste, unreflektierte Erfahrung wahrnehmen lassen, kristallisieren sich gerade im Kontrast zu katholischen Glaubensauffassungen: ein positives Verhältnis zur Welt aufgrund von Ehe und Familie, Naturfreude und Arbeit, ein direkter Bezug des Gläubigen zu Gott, das Heil ohne Mittlerfunktion einer heiligen Institution, zentrale Stellung des Wortes Gottes bzw. der Schrift, auch hier keine Mittlerfunktion, sondern das Recht des Einzelnen zur Auslegung; keine Bilder und Figuren, Kritik an Mythen wie der Eucharistie. Alles in allem scheint es eine mehr rationale Wirklichkeitsauffassung zu sein, die Protestantismus und Islam näher aneinander rücken lässt.

Die Wahrnehmung dieser Affinitäten gestaltet sich unterschiedlich. Während im Zeitalter der Moderne die Auseinandersetzung mit dem Westen in den arabischen Länder durch Kolonialismus, Industrialisierung und Globalisierung einen gewissen alltäglichen Charakter bekommen hat, ist auf der anderen Seite Arabien dem westlichen Blick fremd und exotisch geblieben. Im akademischen und wissenschaftlichen Bereich gibt es hier die Orientwissenschaften, hingegen wird in den arabischen Ländern kein Okzidentalismus, sondern es werden die Sprachen und Wissenschaften des Westens gelehrt. Auf der Basis dieses mehr alltäglichen Umgangs mit westlicher Kultur scheinen sich die Bezugspunkte von westlicher und muslimischer Kultur deutlicher herauszukristallisieren als im westlichen Kontext und sich der Reflexion eines aufgeschlossenen, muslimisch gebildeten Milieus aufzudrängen.

So werden fernerhin die genannten religiösen Affinitäten im muslimischen, hier ägyptischen, Kontext stärker thematisiert, im Westen schwerlich. Bestimmt spielt in diesem Zusammenhang überdies die jeweilige Geschichtsauffassung in Bezug auf das islamisch-arabische wissenschaftliche Erbe Europas mit hinein, das unterschiedlich rezipiert und eingeschätzt wird: Im muslimischen Kontext ist es *common sense*, dass die geistige und somit die allgemeine Entwicklung des abendländischen Westens durch den Islam initiiert und vorangetrieben wurde. Hingegen hat sich nach der herrschenden westlichen Auffassung im Anschluss an die »größte Katastrophe, von der das Christentum vor dem 20. Jahrhundert betroffen wurde«⁴, an die muslimischen Invasionen auf die Länder rund um das Mittelmeer, die Vernunft von sich aus Bahn gebrochen und Entwicklung in

⁴ Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁶1981, 156 f.

Wissenschaft, Technik und Kunst ermöglicht. Der Sachverhalt deutet auf unterschiedliche Interessen und Ideologien auf beiden Seiten.

2. Luther und der Islam

2.1. Im westlichen Diskurs

Die zentralen reformatorischen Glaubensgrundsätze sind natürlich an Martin Luther gebunden, und so fragt man sich im Orient, wie Luther selbst durch den Islam beeinflusst sein könnte. In der europäischen Theologie und Kirchengeschichte ist das Verhältnis Luthers zum Islam fast kein Thema, hingegen wird es eingehend in der Islamwissenschaft thematisiert.⁵ Es ist bekannt, dass zur Zeit der Reformation Deutschland von den osmanischen Türken bedroht wurde, sie standen 1529 vor Wien. Die Jahrzehnte der Reformationsbewegung waren von der Angst geprägt, von den Muslimen erobert zu werden. Wie andere Literaten verfasste auch Luther Schriften gegen die Aggressoren: 1528 hatte er »Vom Krieg wider die Türken« geschrieben, 1529 folgte die »Heerpredigt wider die Türken«, um zum Kampf in Gebet und Gefecht zu motivieren. Beide Schriften sind situationsbedingt zu sehen⁶ und auch nur auf dem Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre zu verstehen, die durch die theologische Deutung der Türken als Strafe oder Zuchtrute Gottes für das durch das Papsttum verdorbene Christentum eine besondere Spannung erhält. In diesem Zusammenhang sieht Luther die Türken als endzeitliche Macht, um ein läuterndes Ringen der Christenheit im Endkampf hervorzurufen. Dennoch hält er »den Mahmet nicht für den Antichristen. Er macht es zu grob und hat einen kindlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann. Und er ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolgt, wie die Römer und andere Heiden getan haben. [...] Aber der Papst bei uns ist der richtige Antichrist, der hat den hohen, subtilen, schönen, gleis-

⁵ Das Thema ist eingehend dargestellt bei *Ludwig Hagemann*, *Martin Luther und der Islam*, Altenberge 1998 sowie bei *Hartmut Bobzin*, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, Beirut/Stuttgart 1995.

⁶ *Ludwig Hagemann*, *Martin Luther und der Islam* (s. Anm. 5), 9f.

senden Teufel, der sitzt inwendig in der Christenheit.«⁷ »Aber wie der Papst der Antichrist, so ist der Türke der leibhaftige Teufel.«⁸

Zentral ist Luthers Instrumentalisierung der Türken gegen Rom, seinen eigentlichen Feind. In seinem Bezug zum Islam geht es ihm schon um so etwas wie Aufklärung: Er versucht, in Kontinuität zum Mittelalter, den Islam als falsche, schändliche Religion zu erweisen, als Häresie, obschon er auch von den Muslimen beeindruckt ist, denn man könne bei ihnen »nach dem äußerlichen Wandel ein tapfer Streuge und ehrbares Wesen«⁹ wahrnehmen. Doch dies bleibt letztlich auch nur Werkgerechtigkeit neben den anderen grob-polemischen Verurteilungen, in denen er den Islam nach seinen reformatorischen Glaubensüberzeugungen beurteilt, die bei ihm gerade nicht obige Affinitäten widerspiegeln, sondern die tief greifenden inhaltlichen, theologischen Unterschiede der Christologie bzw. die in Bezug auf die *theologia crucis*. Das instrumentelle Erkenntnisinteresse in Bezug auf die andere Religion erlaubt auch nur dichotomische Kategorien, mit denen Identitäten festgesetzt, das heißt eingeschlossen oder ausgeschlossen werden. Freilich vermag Luther daher die uns heute notwendig erscheinenden Differenzierungen nicht vorzunehmen, wenn er schreibt: »denn Mohamed mit seiner Lehre von den eignen Werken und sonderlich vom Schwert, das ist das Hauptstück des türkischen Glaubens«¹⁰. Diese bedeutet ihm nur eine falsche Vermischung von geistigem und weltlichem Regiment, wie sie auch der römische Katholizismus praktiziert.

Trotzdem oder unter Umständen gerade deswegen hat Luther seinem Freund Bibliander geholfen, den Koran in Basel 1543 herauszugeben. Der Publikation ging eine lange Diskussion der Stadtväter voraus, die die Gefahr der Verführung der Schrift als zu hoch einschätzten. Erst nachdem Luther ein Vorwort dazu geschrieben hatte, das seiner ein Jahr zuvor publizierten Widerlegung des Korans¹¹ entsprach, wurde der Druck genehmigt. Luthers instrumentel-

⁷ *Martin Luther, Werke*, Weimarer Ausgabe (in der Folge zit. als WA), Bd. 53, Weimar 1883, 394,31–395,5.

⁸ WA 30/2, 126,1–2.

⁹ Heerpredigt wider die Türken, WA 30/2, 160–197, hier 190,1.

¹⁰ *Martin Luther, Vom Kriege wider die Türken*, WA 30/2, 122,24. Diese Anschauung hat bis heute vor allem in Bezug auf den so genannten Islamismus leider ihre Aktualität behalten.

¹¹ Hagemann fragt, warum Luther als Vorlage für die Widerlegung die Schrift des Ricoldus de Monte Crucis verwendete und nicht die des Nikolaus von Kues, die doch Verständigungsbrücken oder Hinführungen

les Interesse am Islam galt hier neben der Bekämpfung des Papst- und Judentums auch der Auseinandersetzung mit den innerreformatischen Gegnern, den Täufern und Antitrinitariern. Er war überzeugt, dass nur die genaue Kenntnis ihrer Schriften ihre Bekämpfung ermöglichte.¹² So führte er die Kämpfe auf intellektueller Ebene, im Grunde ein modernes Phänomen. Den Beginn eines sich ausdifferenzierenden Blicks auf den Islam bei Luther und anderen Forschern seiner Zeit wertet Bobzin als den Auftakt zur späteren Bildung der Islamkunde. Inwieweit sich daraus aber die Begründung einer modernen multikulturellen Gesellschaft, die auf persönlicher Religionsfreiheit beruht, ableiten lässt, bleibt meines Ermessens fraglich.¹³

Gerade deswegen bleibt der Begriff der Vernunft, der insbesondere im muslimischen Diskurs bzw. in ihrem Blick auf die europäische Geschichte und die Reformation eine zentrale Rolle spielt, bei Luther ambivalent und spannungsreich. Die Vernünftigkeit des Islam war schon seit dem hohen Mittelalter Thema christlicher Auseinandersetzungen gewesen; Roger Bacon hatte gerade deswegen dem Islam die Wahrheit seiner Offenbarung bestritten. Auch Luther lehnte den Islam unter anderem gerade wegen seiner Vernünftigkeit ab, er bezeichnete den Koran als Lügen, die der Vernunft gut gefielen.¹⁴ Obschon die reformatorische Bewegung im Grunde auf vernünftig rationalen, intellektuellen Einsichten und Kritiken basierte, wie sie auch in den angesprochenen Affinitäten zum Ausdruck kommen, hatte die Auseinandersetzung Luthers mit Gegnern und Konkurrenten nicht diese Qualität. Sie war allein von Polemik beherrscht, die nicht die Funktion der Erkenntnisgewinnung hatte, sondern die der Schwächung des Gegners.¹⁵ Sicher bedeutet dies

zum Islam biete. Luthers Anschauungen waren schon vollständig festgefahren. Vgl. *Ludwig Hagemann*, Martin Luther und der Islam (s. Anm. 5), 31f.

¹² *Hartmut Bobzin*, Der Koran im Zeitalter der Reformation (s. Anm. 5), 154f. Auch auf der Seite der katholischen Wissenschaftler (Postel, Widmannstetter) wurde der Koran gegen das reformatorische Lager instrumentalisiert.

¹³ Vgl. *Edmund Weber*, Die Bedeutung der Theologie Martin Luthers für die Begründung einer multireligiösen Gesellschaft, in: *Journal für Religionskultur* 1 (1997), www.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur01.htm.

¹⁴ *Hartmut Bobzin*, Der Koran im Zeitalter der Reformation (s. Anm. 5), 90 und 95.

¹⁵ Schon in den ersten Jahrhunderten der muslimischen Eroberungen und militärischen Auseinandersetzungen wurden polemische Schriften mit

auch automatisch eine Stabilisierung nach innen, ohnehin bei einer ständigen Wiederholung der Polemiken. Indes lässt sich auch hier wieder einmal feststellen, dass das christliche Dogma von Tod und Auferstehung Christi, in seiner orthodoxen, katholischen oder evangelischen Variation, mit der Vernunft bzw. mit dem im Laufe der Geschichte sich ausdifferenzierenden Bedürfnis nach Wissen und Bildung in einem problematischen Verhältnis stand und steht. Das Verhältnis von Vernunft und Glauben bzw. Vernunft und Offenbarung ist bis heute ein spannendes Thema und ein ungelöstes Problem aber nur abendländischer Theologie, entsprechend ist das Phänomen der Säkularisierung eines des christlichen Westens.¹⁶ In Kontrast dazu hat sich das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung weder in der orthodoxen Theologie noch im Islam als ein zentrales Problem gestellt, freilich aus ganz entgegengesetzten Gründen: Während für die Muslime die Vereinbarkeit beider auf der Hand lag, der spekulativ-philosophische Diskurs hier allein die Grenzen menschlicher Erkenntnis Gottes thematisierte,¹⁷ war für die Orthodoxie die völlige Unvereinbarkeit der Offenbarung mit Weltlichem selbstverständlich. Dies scheint einer der Gründe dafür zu sein, dass das abendländische Christentum anders auf den Islam reagierte als die Orthodoxie: Während sich erstes mit islamischem Gedankengut auseinander setzte, drang der Islam nicht in das orthodoxe Dogma ein, es blieb sozusagen von äußerlichen Diskursen unangetastet.

2.2. Luther im muslimischen Diskurs

Die Polemik Luthers wird in Ägypten unterschiedlich rezipiert und interpretiert, was als beispielhaft für den muslimischen Diskurs insgesamt gesehen werden kann. Distanz und Ablehnung sind ganz normale Reaktionen. So ist die Polemik für die Muslime, deren Verhältnis zu den ansässigen Christen von Tabuisierung religiöser Inhalte sowie von Respekt geprägt ist, äußerst befremdlich und beleidigend.¹⁸ Auf der anderen Seite gibt es Versuche, die Polemiken zu-

dem Ziel der militärischen Schwächung des Gegners eingesetzt. Ich werde unten noch darauf eingehen.

¹⁶ Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973.

¹⁷ Vgl. *As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid*, al-ḥiṭāb al-falsafī al-mu'āṣir, Kairo, 2000.

¹⁸ *Christiane Paulus*, Zusammenleben von Christen und Muslimen in Ägypten. Eine empirische Untersuchung und Interpretation, in: *Hans-Martin Barth/Christoph Elsas* (Hg.), *Religiöse Minderheiten. Potentiale*

rückzustellen und sich auf die theologischen bzw. dogmatischen Ähnlichkeiten zu konzentrieren; auf diese Weise wird Luther in der Rezeption auch stilisiert und idealisiert.

2.2.1. Positionen von Ḥussain Muʿnis, Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan und As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid

Ḥussain Muʿnis zeichnet als Historiker die Linien der Reformation nach und beschreibt Luther als einen vorbildhaften Helden der Geschichte, der die europäische Geschichte vorangebracht hat. Allein im Bauernkrieg habe Luther versagt; hätte er politisch auf der Seite der Bauern gestanden, hätte das mittelalterliche feudale System in Europa viel früher abgeschafft werden können.¹⁹

In seiner Religionsgeschichte charakterisiert Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan die Reformation als einen innerkirchlichen Veränderungsprozess, der durch die dekadenten Zustände des römischen Klerus hervorgerufen worden sei. Theologie und Dogmatik seien für die materiellen Interessen instrumentalisiert worden, hier vor allem in Bezug auf Bußpraxis und Ablass, was Korruption und einen Niedergang der allgemeinen Moral nach sich gezogen habe.²⁰ Er geht auf die vorreformatorischen Ereignisse ein und thematisiert u.a. die Gruppe der Waldenser und auch die Franziskaner. Sie hätten früh begonnen, Reichtum und Luxus der katholischen Kirche zu kritisieren sowie den Umstand, die Gläubigen in Unwissenheit zu lassen. Die Waldenser seien die erste Gruppe gewesen, die aus der Kirche habe ausbrechen wollen. Der Humanismus habe nach vorn gedrängt, gepaart mit dem humanistisch-reformatorischen Prinzip des ›Zurück zu den Quellen‹. Die Kirche selbst habe die Bewegung nach Wissen bzw. die Wissenschaftler verfolgt, um ihre Position und materiellen Interessen zu sichern, die auf der Ausbeutung der Gläubigen basierte.²¹

Luther habe die Gunst der Stunde genutzt und die politische und religiöse Dimension bei der Reformation verbunden. Er habe sich die Unterstützung des deutschen Adels für die wirtschaftliche Unabhängigkeit und so für die politische und religiöse Freiheit von

für Konflikt und Frieden, Schenefeld 2004, 65–82. Die Kopten in Ägypten sehen Luther äußerst negativ.

¹⁹ *Ḥussain Muʿnis*, *Ṣuwar min al-buṭūlāt al-ʿarabīya wa-l-ʿaḡnabīya*, Kairo 2000, 223.

²⁰ *Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan*, *Tarīḥ al-ʿadyān*, Kairo 1996, 228.

²¹ Ebd. 229f.

Rom erworben. In diesem Zusammenhang kommt Muḥammad Ḥalīfa auf die Zwei-Reiche-Lehre zu sprechen, die u.a. die Entsakralisierung der Wirklichkeit und eine funktionale Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche von weltlichen und kirchlichen Aufgaben, also von Positionen bzw. Ämtern nach sich zog. Die Arbeit stelle nach der reformatorischen Auffassung die Verbindung zwischen Glauben und Leben dar, der zölibatäre Klerus sei überflüssig geworden. Das natürliche Leben sei nun als gut und richtig angesehen worden. Nach einem kurzen Verweis auf Zwingli und Calvin und einer schnellen Kritik des amerikanischen Pragmatismus fasst er zum Schluss noch einmal die protestantischen Korrekturen zusammen:

1. Die Heilige Schrift ist die einzige Macht, Richter und Maß für die Funktion des Priesters und der Gemeinde, es dürfen keine Aussagen für die Gemeinde gemacht und Riten angeordnet werden, die nicht wörtlich und inhaltlich mit der Schrift übereinstimmen. Daher heiße diese Kirche auch evangelische Kirche, weil alle sich nach dem Wort des Evangeliums ausrichten.
2. Jeder hat das gleiche Recht zum Verstehen und Auslegen der Schrift, der Klerus hat kein besonderes Recht.
3. Jede Gemeinde hat ihren eigenen Vorsitz. Die Kirche hat nicht die Funktion zu mahnen und zu führen, sondern zur religiösen Pflichterfüllung anzuleiten.
4. Ablehnung der Eucharistie, stattdessen Erinnerungsmahl an die Taten Jesu und sein Opfer.
5. Ablehnung des Rechts der Kirche zur Vergebung der Sünden, die an die Werke des Menschen gebunden sind, stattdessen Vergebung und Gnade Gottes bei Buße und Reue des Sünders.
6. Ablehnung des Zölibats bzw. des Mönchtums, da es für beides keine Begründung in der Bibel gibt. Die Heirat ist keine schlechte, sondern eine normale, natürliche Angelegenheit, so hat die Reformation dem Klerus die Erlaubnis zur Heirat gegeben. Das Verbot war eine Erfindung.
7. Das Verbot, Bilder und Statuen zu verehren.²²

Daraus lässt sich nach Muḥammad Ḥalīfa eine Übereinstimmung mit der islamischen Sicht erkennen. Die reformatorische Sicht neige zu der islamischen Kritik am Christentum, die auch der Koran und schon andere islamische Stimmen hervorgebracht hätten. Die protestantische Antwort sei eine auf die innerchristlichen Bedürfnisse gewesen, und die »vollständige Übereinkunft einiger Punkte der

²² Ebd. 235f.

Reformation mit der islamischen Sicht« lasse die Frage aufwerfen, welche faktischen Einflussmöglichkeiten islamischer Art auf einige reformatorische Führer und insbesondere auf Martin Luther zu denken seien. Dieses Thema sei nicht jenseitig und ließe sich wissenschaftlich untersuchen. Es gebe einige westliche Studien, die den Bezug der protestantischen Führer zum Islam thematisiert hätten, bedauerlicherweise nennt Ḥalīfa hier keine Quellen. Es gebe aber noch keine ausgleichende Untersuchung von westlichen und islamischen Wissenschaftlern zu diesem Thema.²³

Die Darstellung der Reformation ist im Grunde sachlich richtig, allein die Ausführung des unmoralischen Verhaltens des römisch-katholischen Klerus nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Sie basiert zum hauptsächlichsten Teil auf dem Werk des westlichen Religionswissenschaftlers H.-J. Schoeps, *The Religion of Mankind*, aus dem Jahre 1966, also auf einem religionswissenschaftlichen Entwurf, der von der klassisch modernen Auffassung eines Fortschritts in der Geschichte ausgeht. Dieses theoretische Modell trifft sich mit einer islamischen Geschichtsauffassung, in der die Religionen im Islam kulminieren bzw. in der die islamische Religion den Endpunkt der anderen Religionen schon vorweggenommen hat. Dies entspricht dem Konzept von Muḥammad Ḥalīfas Religionsgeschichte.²⁴ Obwohl der Autor es nicht explizit äußert, ließe sich Luther und die Reformation in diesen Zusammenhang einordnen: Sie steht dafür, dass sich die islamische Wahrheit in der Geschichte weiter durchsetzen wird, sie steht, so könnte man sagen, ein Stück weit für eine Islamisierung des Christentums. Dies wird von dem Autor nun gerade nicht instrumentell polemisch, sondern sachlich akademisch vorgestellt.

Mit der Konzentration auf die Übereinstimmungen von Islam und reformatorischen Grundsätzen vermeidet auch er das Thema der Polemik Luthers gegen den Islam und den Propheten Muhammad, er vermeidet aber damit allgemein schwierige, strittige Punkte bzw. tief greifende Differenzen, was letztlich zu einem sachlich nicht ganz angemessenen Bild führt, sondern zu einer Idealisierung oder gar Vereinnahmung Luthers.²⁵ Wichtig in diesem Zusammenhang

²³ Ebd. 236.

²⁴ Vgl. das Ende des Vorworts zu seiner Religionsgeschichte, ebd., insbesondere 14 ff.

²⁵ Unter Umständen kennt er Luther nicht im Original. Ein Quellenstudium hätte den Autor zu differenzierenden Einsichten gelangen lassen müssen. Doch Quantität, Qualität und Systematizität des bibliographi-

ist die unsachliche Feststellung Ḥalīfas, die reformatorische Kritik spiegele die frühislamische Kritik am Christentum wider, der aber insbesondere die Themen Trinität und Christologie zentral sind. Trinität und Christologie, im Sinne der Heilsbedeutung Christi am Kreuz, die berühmte *theologia crucis*, bleiben bei Islam und reformatorischem Christentum indes völlig verschieden, wie von Luther richtig erkannt und ständig wiederholt wurde. Diese Dogmen sind bei Katholizismus und Protestantismus aber qualitativ nicht unterschieden, freilich bekommt die *theologia crucis* bei Luther nochmals einen besonderen Akzent.

Über Muḥammad Ḥalīfa hinaus behauptet der islamische Philosoph As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid, dass Luther mit Sicherheit vom Islam beeinflusst gewesen sei. Luther sei ein Beweis dafür, dass das islamische Denken in einer Phase der wissenschaftlichen Stagnation, in der die katholische Kirche versunken war und in der sie sich der Denker und Kritiker durch Exkommunikation entledigte, eine Wirkung in Europa hatte. Auf die Polemik Luthers gegen den Islam und vor allem gegen den Propheten Muhammad weist der Autor hin und bezeichnet sie als hart und grausam. Inhaltlich geht er aber nicht darauf ein, zitiert indes wie Muḥammad Ḥalīfa die reformatorischen Glaubensgrundsätze als verwandt mit dem Islam. Auch seine Darstellung der reformatorischen Grundsätze ist von Idealisierung bzw. Stilisierung geprägt; er betont den Aspekt der Vernunft und der Natur so stark, dass ein westlicher Leser unmittelbar die natürliche Theologie assoziiert. Ferner unterstellt er Luther, er habe die trinitarischen Formeln im Gottesdienst verboten, was ohne Frage völlig falsch ist.²⁶ Die Tendenz dieser Arbeit indes liegt offen zutage, sie entspricht dem schon zu Beginn genannten *common sense* der arabisch-islamischen Geschichtsauffassung, nach der die islamische Vernunft auch in Europa Entwicklung und Fortschritt vorangebracht hat.

Es scheint typisch für islamische Wissenschaftler kulturwissenschaftlicher Disziplinen, die sich mit dem Westen beschäftigen, dass sie ihre Studien auf westliche Quellen stützen. Dieser Umstand resul-

schen Materials in Ägypten ist mit dem europäischen und vor allem mit dem deutschen Standard nicht zu vergleichen.

²⁶ *As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid*, *al-ḥiṭāb al-falsafī al-mu'āṣir* (s. Anm. 17), 203f., hier 204. Für die lutherischen Reformatoren gehörte ja doch die Gruppe der Antitrinitarier, wie Michael Servet aus Südfrankreich, zu den zu Bekämpfenden. Vgl. *Karl Heussi*, *Kompendium der Kirchengeschichte* (s. Anm. 4), 330.

tiert aus der so genannten Unterentwicklung, der Bereich der Bildung und Wissenschaft ist in den arabischen Ländern längst nicht so weit ausgebaut und ausdifferenziert wie in den westlichen Ländern.²⁷ Islamische Wissenschaftler wissen, dass daher ihre Forschungsergebnisse international nur eine bestimmte Relevanz oder Reichweite haben, so sind sie auf westliche Quellen und Informationen, aber auch auf Bestätigungen angewiesen. Die negative Folge auf der anderen Seite, die sicher mit der politischen Zensur, aber auch mit der bibliographischen Lage zu tun hat, ist der innerislamische wissenschaftliche Diskurs, dessen Niveau zu wünschen übrig lässt.²⁸

2.2.2. Die Reformation geht auf islamischen Einfluss zurück – die Thesen 'Amīn al-Ḥūlī

Eine sehr gute Arbeit zu diesem Thema, die die Frage nach den genannten Affinitäten und den *de facto*-Einflüssen, also die Diskussion um das wissenschaftliche Erbe Europas mit dem Phänomen der Reformation zusammenbringt, ist die von 'Amīn al-Ḥūlī, *Ṣilat al-'Islām bi-İslāḥ al-massīḥīya*. Diese Untersuchung wurde schon 1936 in Brüssel auf italienisch vorgetragen, die letzte arabische Neuauflage in Kairo ist aus dem Jahre 1993. Der Autor beruft sich auch zu einem großen Teil auf Arbeiten westlicher, v.a. französischer Historiker. Bedauerlicherweise ist diese Arbeit weder von Ḥussain Mu'nis noch von Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan noch von as-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid rezipiert worden.

'Amīn al-Ḥūlī versucht, historisch einen plausiblen Weg der »Verbindungen«, Berührungspunkte oder Begegnungen des Westens und des Ostens nachzuzeichnen. Hierbei unterscheidet er materielle Verbindungen oder Transmissionen, »al-ittiṣāl al-mādī«, und geistig-inhaltliche, »al-ittiṣāl al-m'ānawī«, ferner fragt er nach den Wegen und Trägern der Vermittlung, »aṭār ḍalik al-ittiṣāl«. Nachweisen möchte er in seiner Untersuchung, dass der islamische Einfluss auf das europäische Geistesleben, heute würden wir sagen: auf die europäischen Diskurse, ein konstitutives Moment für das Entstehen des

²⁷ Vgl. *Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen* (Hg.), Arabischer Bericht über die menschliche Entwicklung 2003, Berlin 2003.

²⁸ Es gibt zum Beispiel auch kaum Fachzeitschriften, ein notwendiges Desiderat. Weitere Gründe für den Mangel im innerislamischen Diskurs hier anzuführen, ginge an dieser Stelle zu weit, denn es erforderte die Beschreibung und Analyse des wissenschaftlichen Bildungsbereiches, die sich als äußerst komplexe Problematik stellt.

reformatorischen Gedankengutes und so der Reformation selbst darstellt.

Zunächst beschreibt er im Rahmen der materiellen Bezüge die Situation der lang währenden kriegerischen Auseinandersetzungen im Mittelalter zur Verbreitung des Islam, »al-futūḥāt«²⁹. Er weist nach, dass diese Auseinandersetzungen bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts andauerten, ohne Karl Martell zu erwähnen, der die Muslime in Tours, also in der Mitte Frankreichs, 732 zurückgeschlagen hatte. Vor allem in den Gebieten Südfrankreichs und Oberitaliens gab es laut al-Ḥūlī über längere Perioden immer wieder Gefechte, ein Teil der Armee sei in den Alpentälern geblieben. Nach Auffassung einiger westlicher Historiker habe eine von den organisierten Eroberungen abgespaltene Gruppe muslimischer Banditen die Passierwege zwischen Frankreich und Italien kontrolliert, mit der Zeit hätten sie dort Verträge und offizielle Passiergenehmigungen etabliert. Diese Gruppe von Muslimen sei dort im Laufe der Zeit einheimisch geworden,³⁰ eben gerade in dem Gebiet Südfrankreichs und Norditaliens, welches als Zentrum der frühreformatorischen Bewegungen bezeichnet werden kann.³¹

Allgemein charakterisiert er die Kriegssituation neben dem Handel als eine der Möglichkeiten des Kontakts und Austausches. Zuerst waren die Muslime bei den Europäern, später, während der Kreuzzüge, war es umgekehrt. Beide kannten den anderen »in seinem Haus«. Konkrete Begegnungssituationen erkennt al-Ḥūlī in der Gefangennahme von Kriegsgefangenen, aus denen sich wiederum Personen für politisch-diplomatische Aufgaben ergaben, sowie in der häufigen Kriegspraxis, die jeweils anderen, also Fremdsöldner oder Gefangene, im eigenen Heer einzusetzen. Ferner führt er die frühe

²⁹ Die wörtliche Übersetzung lautet: Öffnungen. In der arabischen Sprache birgt diese Bezeichnung freilich ganz andere Konnotationen als im Deutschen oder in anderen europäischen Sprachen, nämlich die Öffnung der Länder für den Islam, damit für Wissen und Fortschritt.

³⁰ *ʿAmīn al-Ḥūlī*, *Ṣīlat al-Islām bi-Ḥlāḥ al-massīḥīya*, Kairo 1993, 20f.

³¹ Waldenser, Lombarden und Katharer sind in diesen Gebieten bezeugt. Es legt sich nahe, dass die Waldenser, zuerst als die Armen von Lyon bezeichnet, sich nach ihrer Vertreibung bzw. Flucht aus Lyon in den Tälern der Cottischen Alpen niedergelassen haben, die im Laufe der darauf folgenden einhundert Jahre mit dem Begriff »Waldensertäler« bezeichnet wurden. Vgl. *Valdo Vinay/Friedrich E. Vogt*, Art. Waldenser, in: *Religion für Geschichte und Gegenwart* (3. Auflage), Bd. 6 (1962), 1530–1534; *Euan K. Cameron*, Art. Waldenser, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, 388–402.

Flugschriftenliteratur an, die erstmals auf muslimischer Seite religiöse Inhalte des Christentums thematisierte und denunzierte.³² Die Religion gehörte zum Kriegsalltag unmittelbar dazu. Die gegenseitigen Beziehungen waren trotz bzw. neben den Kriegen in Phasen des Waffenstillstandes oder des Friedens häufig auch sehr gut, Religion spielte dabei immer eine große Rolle. Eigene Diplomaten und Botschafter wurden auf beiden Seiten explizit aus theologisch gebildeten Kreisen ausgewählt.³³

Bei der Darstellung der »geistig-inhaltlichen Verbindungen beider Religionen« erklärt al-Ḥūlī, dass sich viele Europäer für das arabische Wissen und die arabische Sprache interessierten, wie zum Beispiel Friedrich II. von Hohenstaufen, sein Sohn Manfred sei sogar als Übersetzer tätig gewesen. Die Schriften der griechischen Philosophie hatten ihren Weg in die lateinische Welt über die arabischen Übersetzungen gefunden. Drei zentrale Themen eruiert al-Ḥūlī in Bezug auf die »Wissenstransmission« von Ost nach West:

1. Die Europäer erlernten die arabische Sprache, die Sprache des islamischen Wissens und der islamischen Religion.
2. Die philosophische Verbindung beider Kulturkreise stellt eine starke Verbindung dar, da die Philosophie eine große Nähe zum religiösen Leben aufweist.
3. Die Europäer erlernten insbesondere die religiösen islamischen Wissenschaften.³⁴

Durch die kriegerischen Auseinandersetzungen und Kontakte sowie durch Nachbarschaften vor allem in Spanien, Andalusien und Marokko sowie durch die Situation in Südfrankreich habe sich die arabische Sprache verbreitet, die gebildete Elite habe sich sehr dafür interessiert. Roger Bacon sah die Beherrschung des Arabischen als notwendig an, da man die Philosophie von den Arabern in deren Sprache übernommen habe. Thomas von Aquin habe er an diesem Punkt kritisiert, der die griechische Philosophie nur in lateinischer Übersetzung las.

³² *ʿAmīn al-Ḥūlī, Ṣilat al-Islām* (s. Anm. 30), 23: Naqūr Fuqās II., Imperator von Byzanz, war im Krieg mit den Muslimen. Er schickte dem muslimischen Heer ein arabisches Gedicht, bestehend aus 54 Versen, und einer der Soldaten des islamischen Heeres antwortete mit einem Gedicht aus 75 Versen. Neben den politischen gab es hier auch religiöse Themen: die Fehler der christlichen Glaubensüberzeugungen, die Verwirrungen in Bezug auf ihre Bibeln/Evangelien usw.

³³ Ebd. 26f.

³⁴ Ebd. 39.

Al-Ĥūlī weist auch auf Raimundus Lullus hin, der ein Seminar zur Gründung der arabischen und hebräischen Sprache in Miramar gründete mit dem Ziel der Mission der Muslime und Juden.³⁵

In Bezug auf die philosophischen Berührungen führt der Autor an, dass zunächst Theologie und Metaphysik sich unter islamischer Führung befanden, das heißt die Grundlagen für diese Disziplinen seien von den westlichen Wissenschaftlern »aufgesogen« worden. Hier erwähnt er al-Kindi, al-Farābī, ʿIbn Sīna und ʿIbn Rušd sowie al-Ġazzālī neben anderen, deren Arbeiten übersetzt und rezipiert worden seien. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts sei zum Beispiel circa die Hälfte des Werkes von al-Ġazzālī in die lateinische Sprache übersetzt worden.³⁶

In den jeweiligen theoretischen Ansätzen ließen sich direkte Einflüsse wie folgt erkennen: Johannes Duns Scotus sei beeinflusst von ʿIbn Sīna und dessen Aristotelesrezeption, Entsprechendes gelte für Albertus Magnus und Meister Eckhardt. ʿIbn Rušd und al-Ġazzālī hatten eine große Wirkung auf Thomas von Aquin. Von hier ergebe sich der Bezug zur mystischen Bewegung, die einen großen Einfluss auf das religiöse und geistige Leben in Europa hatte.³⁷

Wie die Aneignung der arabischen Sprache sollte auch die des speziellen islamischen Wissens freilich die Funktion haben, Muslime zu missionieren. Auch auf diese Weise sei der Islam in Europa präsent gemacht worden: Mitte des 12. Jahrhunderts wurde der Koran übersetzt. Petrus Venerabilis zum Beispiel habe 1141 Spanien besucht, um dort zu lehren und über Judentum und Islam zu forschen.³⁸

Al-Ĥūlī sieht in Deutschland einen besonderen Einfluss des arabisch-islamischen Denkens, der Sprache und Kultur. Er macht dies unter anderem an Friedrich II. fest, der aufgrund seiner arabischen Einflüsse auf seine Person als sehr merkwürdig angesehen wurde. Der »getaufte Sultan« bevorzugte einen arabischen Lebensstil, auch in Deutschland.³⁹ Besonders das bayrische Königshaus habe große

³⁵ Ebd. 41f.

³⁶ Ebd. 43f.

³⁷ Ebd. 44f.

³⁸ Ebd. 47f.

³⁹ »Friedrich II., »stupor mundi« [...] in Sizilien unter bunten Einflüssen aufgewachsen, bot der Welt in der Tat Stupendes (auf seinen Zügen begleiteten ihn Leoparden und ein Harem mit jungen Orientalinnen und schwarzen Eunuchen) und gemahnt weltanschaulich und politisch bereits an die Renaissance.« (*Karl Heussi*, Kompendium der Kirchengeschichte [s. Anm. 4], 212f.) Es scheint meines Ermessens hier einen Be-

Sympathien für das neue, durch den islamischen Einfluss hervorgebrachte Denken gehabt. Im 14. Jahrhundert habe Ludwig von Bayern den Kritikern der Kirche Schutz geboten, insbesondere den Franziskanern und William von Ockham, dessen Nominalismus von der Philosophie 'Ibn Rušds inspiriert ist.⁴⁰

Als allgemeine Auswirkungen des islamischen Einflusses auf Europa im Mittelalter sieht al-Ḥūlī die Kritik intellektueller Gruppen und Personen an der Macht der Kirche und ihrer Kontrolle des gemeinen Lebens. Dies sei ein Grund für die spätere Reformation gewesen, neben anderen sozialen und politischen Gründen. An diesem Punkt fragt der Autor, warum es in der Ostkirche diese Entwicklung nicht gegeben hat. Er meint, die Macht der Kirche sei durch die frühe politische Herrschaft des Islam im Vergleich mit dem Westen nicht so groß gewesen, es habe mehr Möglichkeiten zur Meinungsäußerung gegeben, so dass die Kirche leichter kritisiert werden konnte.⁴¹

Darüber hinaus ließe sich sagen, dass die Situation der *ḡimma* (vom Staat garantierte Protektion) schon sehr früh in den östlichen Ländern des Mittelmeerraums für die orthodoxen und koptischen Christen zwei deutlich voneinander getrennte Lebensbereiche geschaffen hatte. In diesen gab es keine Begegnungen bzw. keine religiöse Kommunikation, wie sie oben beschrieben wurden im Rahmen der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und den abendländischen Christen. Vermutlich ergab sich von hier, religionssoziologisch gesehen, eine besondere Wirkung auf die Dogmen der Orthodoxie, denen die Leidens- und Todesproblematik zentral ist.

Als das Mittel zur Reduktion der Macht der Kirche bezeichnet al-Ḥūlī die »Befreiung des Denkens« von kirchlicher Vorherrschaft. Er spricht von einem Wissensdurst der europäischen Intellektuellen dieser Zeit, die die Kontakte mit Muslimen gesucht hätten. Daraus

zug zu geben zwischen beiden Momenten, zwischen der arabophilen Haltung Friedrichs und seiner Weltoffenheit, seinem Streben nach Unabhängigkeit von Rom und auch seinem Einsatz für die häretischen Lombarden, dem zweiten großen Zweig der Waldenser, die mit den einheimisch gewordenen Muslimen in den Cottischen Alpen im Grenzgebiet zwischen Südfrankreich und Norditalien eine lokale Gemeinsamkeit aufweisen. Vgl. auch 'Amin al-Ḥūlī, *Ṣilat al-Islām* (s. Anm 30), 58.

⁴⁰ Ebd. 52f.

⁴¹ Ebd. 56.

ging die philosophische Bewegung des Mittelalters hervor. Philosophie gebe dem Denken Stärke, das zeige sich bei den Franziskanern, den Kritikern der Kirche, die 'Ibn Rušd studiert hatten. Das freie Denken, das durch islamische Einflüsse hervorgerufen worden sei, äußerte sich in den Reformbestrebungen.⁴²

Im letzten Kapitel der Arbeit fasst al-Ḥūlī das Gesagte unter den genannten Affinitäten von Islam und reformatorischen Grundsätzen noch einmal zusammen, um zu zeigen, dass und wie die Transmission islamischen Wissens nach Europa im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit auch zur Reformation führte:

Zurückweisung der Macht der Kirche und der Bedeutung des Papstes und des Klerus: Neben den vorreformatorischen Bewegungen in Südfrankreich führt er an, dass Luther selbst von der Philosophie Ockhams beeinflusst war, was ihn zu einer äußerst kirchenkritischen Haltung führte. Neben dieser nahen philosophischen Verbindung erwähnt er auch das Kalifat der ersten vier (rechtgeleiteten) Kalifen, das Cordobaer Philosophen als die beste Regierungsform bezeichneten, da es uneigennützig sei und keine, vor allem religiöse Macht über den Einzelnen ausübe. Auf diesem Hintergrund kritisierten sie den katholischen Klerus, dessen eigenen Profit, legitimiert aus der theologischen Mittlerfunktion, sie als schlimme Sünde bzw. Ungerechtigkeit charakterisierten. Der islamische Gedanke, dass der Einzelne keine religiöse Macht haben kann, sei auf den Zungen von Muslimen nach Europa eingewandert, wie er sich bildhaft ausdrückt.⁴³

Das Heil bekommt der Mensch direkt von Gott, es gibt keine Vermittlung. In diesen Gedanken spielt nach al-Ḥūlī auch die Mystik mit hinein, die von Verbindungen mit dem islamischen Sufismus zeugt. Einen sehr deutlichen Einfluss gibt es von al-Ġazzālī auf Meister Eckardt; beide sprechen von einer direkten Vereinigung zwischen der menschlichen Seele mit dem Funken Gottes.⁴⁴ Auch in Bezug auf das Verhältnis von Glauben und Werken gebe es einen Bezug zum islamischen Denken: Ein gutes Werk könne nur einem richtigen Glauben entspringen.

Das Wort Gottes ist die einzige Autorität. Der alleinige Bezug auf die Schrift verwirft die Konzilien, die Väter und Traditionen.

⁴² Ebd. 57f.

⁴³ Ebd. 64. Es gibt an dieser Stelle leider keinen Verweis auf bestimmte Philosophen oder Werke.

⁴⁴ Ebd. 65f.

Inspiziert von einem Geist der Erneuerung, geht man zurück zu den Quellen. Alle Reformer, christliche und islamische, seien diesen Weg gegangen, bei bleibenden Unterschieden der Religionen. An diesem Punkt reiche es nicht aus, den fundamentalen Bezug auf die jeweilige Schrift allein als ein religiöses Phänomen aufzuzeigen, sondern die historisch-gesellschaftlichen Gründe und Faktoren müssten eruiert werden: Neben den Waldensern weist al-Ḥūlī auf ein frühes Phänomen von Fundamentalismus im islamischen Andalusien hin. ʾIbn Ḥāsim habe eine Glaubensreformation initiiert, gegen Traditionen und Rechtsschulen, im Einvernehmen mit der islamischen Regierung. Zwischen 1159 und 1199 galt der Vertrag Maṣṣūr ʾAbu-Yūsuf, in dem einige Disziplinen der Rechtsschulen abgelehnt wurden. Die Rechtsgelehrten wurden aufgefordert, nicht den vier Schulen zu folgen, sondern Fatwas direkt aus Koran und Sunna abzuleiten. Hermeneutisch bedeutete dies, den eigenen *ig̃tihād* (Anstrengung; Bemühung) aus den Folgerungen, die man aus Koran und Sunna zieht, sowie aus Mehrheitsmeinung und Abwiegen zu entwickeln.⁴⁵ Auch im Maghreb wurden die vier Rechtsschulen eine Zeit lang abgeschafft und es gab Bücherverbrennungen der Werke der Rechtsschulen. Insbesondere im und durch den andalusischen Kontext sei das christliche Denken sehr beeinflusst worden. Es habe sich dort in den christlichen Missionsschulen, die Islam und Judentum thematisierten, sowie in islamischen Universitäten, zu denen auch Christen und Juden Zugang hatten, eine gewisse Vertrautheit entwickelt. Die fundamentalistische Idee und die faktischen Kontakte haben nach al-Ḥūlī einen Bezug zum reformatorischen Gedanken des ausschließlichen Rückgangs auf das Evangelium.⁴⁶

Jeder hat das Recht zur Auslegung der Schrift. Dieser Anspruch stellt nach al-Ḥūlī eine späte Stufe der reformatorischen Bewegungen dar, er war zum Beispiel bei den Waldensern so explizit nicht vorhanden, obschon sie die Bibel in der Volkssprache lasen und zu verstehen suchten. Seines Ermessens resultiert die Frage nach der Interpretation der Texte aus der Entwicklung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Dieses Thema habe im Mittelalter einen großen Raum eingenommen, in dem entsprechend der Einfluss islamischer Philosophie wahrzunehmen sei. Wichtig in diesem Zusammenhang sei die Arbeit von ʾIbn Rušd: *al-ḥikma wa-aš-šarīʿa min al-iṭīṣāl*, die die Widersprüche zwischen Theologie und Philosophie

⁴⁵ Ebd. 68f.

⁴⁶ Ebd. 71.

überwinde und sich u.a. auf die Arbeit von Thomas von Aquin ausgewirkt habe. 'Ibn Rušd's Position war, dass niemandem das Recht auf Auslegung bestritten werden könne, sicher war dies in muslimischen Kreisen kein allgemeiner Konsens. Die Frage nach dem Recht der Auslegung, so al-Ĥūlī, hängt mit der nach der Quelle, nach der heiligen Schrift zusammen. Dies wiederum ist an die Zurückweisung der Macht der Kirche, ihrer Autorität und Mittlerfunktion, gebunden, die Interpretationskultur der Muslime kenne entsprechend keine solche Autorität.⁴⁷

Die physische Wirklichkeit der Eucharistie wurde bestritten durch den Glauben an die Realpräsenz Christi im Abendmahl als Glaubenswirklichkeit. Ganz deutlich sei hier der Einfluss philosophischen Denkens, vor allem Ockhams auf die Abendmahlslehre. Es gehe um die mittelalterliche Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Prämissen bzw. um das Wirklichkeitsverständnis, die Debatte zwischen 'Ibn Rušd und al-Ġazzālī wurde in Europa rezipiert: Die Antwort Ġazzālīs auf 'Ibn Rušd, *tahāfut*, in der er 'Ibn Rušd's Auffassung einer harmonischen Beziehung zwischen Philosophie und Theologie widerspricht, war im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden.⁴⁸ Bezüglich der Eucharistie indes kann es nach al-Ĥūlī keine Erklärung geben, die die Philosophie befriedige.⁴⁹

Als letzten Gesichtspunkt führt der Autor das Thema Bilder und Figuren an, an dem sich eine starke Parallele zwischen Islam und protestantischen Auffassungen erkennen lasse. Er erwähnt den Bildersturm unter dem Kaiser Leo III. von Konstantinopel 726. Nur einige Jahre zuvor habe es in Ägypten eine islamische Bewegung zur Zerstörung von Statuen unter dem Kalifen al-'Āmawī Juzīd bin 'Abd al-Malik gegeben. Sogar von einem jüdischen Rabbi sei Juzīd gebeten worden, Statuen und Bilder zu zerstören, da sie für die Christen einen Vorteil darstellten! Der eigentliche Anlass aber für diesen Bildersturm sei nicht bekannt. Zumindest gebe es aber eine klare historische Beziehung zwischen Juzīd und Leo III.⁵⁰

Es zeigt sich die Affinität der islamischen Dogmen, der islamischen Praxis und des islamischen Denkens, so resümiert der Autor, mit den Kontexten der christlichen Reform in Europa. Er wünscht

⁴⁷ Ebd. 72f.

⁴⁸ *Al-Ġazzālī*, *tahāfut al-falāsifa*, Kairo ⁷1972 und *'Ibn Rušd*, *tahāfut at-tahāfut*, Kairo ³1968.

⁴⁹ *'Amīn al-Ĥūlī*, *Šilat al-Islām* (s. Anm 30), 75.

⁵⁰ Ebd. 76f.

sich, dass an diesem Thema auf beiden Seiten in Religionswissenschaft, Philosophie und Kunst weiter gearbeitet wird. Dies scheint bis heute ein wirkliches Forschungsdesiderat darzustellen.

In seinem Nachwort kommt al-Ḥūlī auf die Genese seiner Forschungsarbeit zu sprechen: Zum ersten Mal hatte Muḥammad ‘Abduh die Nähe von Islam und reformatorischem Christentum erwähnt und dies nur kurz in der siebten Auflage seines Werkes *Risālat at-tauḥīd*. Er habe gemeint, zwischen beiden gebe es viele Gemeinsamkeiten, bis auf die Anerkennung des Propheten Muhammad. Diese Aussage hat al-Ḥūlī zu der vorgestellten Forschung motiviert, für die er, wie es scheint, einige Jahre in Rom verbracht hat.⁵¹

3. Schlussfolgerungen

Zu einigen von al-Ḥūlī dargestellten historischen Sachverhalten dieser Arbeit ließe sich im Lichte heutiger Erkenntnisse manches sagen. In Bezug auf die gesamte Darbietung und auf die zentrale Aussage hingegen beinhaltet sie eine gewisse Plausibilität, die Argumentationen sind überwiegend einleuchtend und verständlich. Bedauerlicherweise, wie es scheint, ist die Wirkungsgeschichte dieser Arbeit bis heute äußerst gering, sowohl in Europa als auch in Ägypten.

Während die Ausführungen in Bezug auf den ägyptisch-muslimischen Kontext aber im Rahmen des *common sense* liegen, der Mangel der Aufarbeitung al-Ḥūlīs so eher, wie oben schon angedeutet, in formalen Umständen zu suchen ist, könnte für die westliche Seite ein inhaltliches Moment vermutet werden:

Denn wie al-Ḥūlī mit der Studie aufweist, konnte die mittelalterliche Rezeption der arabischen Sprache und des islamischen Wissens oder der Philosophie nicht rein instrumentell bleiben, obschon sie freilich von der Intention der christlichen Wissenschaftler getragen war, Muslime (und Juden) zu missionieren und sie in die Kirche einzugliedern. Ferner bediente man sich ja des philosophischen Denkens nur als Magd der Theologie, auch dieser Gedanke findet sich bereits in al-Ġazzālīs Arbeit *Tahāfut*. Dennoch haben laut al-Ḥūlī die durch das islamische Wissen angeregten philosophischen Diskurse manche christliche Dogmen auch qualitativ verändert, was letztlich zur Reformation führte.

⁵¹ Ebd. 79 ff.

Die rein ideengeschichtliche westliche Sicht auf die Kirchen- und Dogmengeschichte wird ferner durch die Demonstration der fortwährenden kriegerischen Auseinandersetzungen beider Seiten kritisiert. Gerade diese kriegerische Situation bildete die Basis für kulturellen und religiösen Austausch. Hier präsentiert al-Ĥūlī Material, das einmal darauf hinweist, dass verschiedene Schichten oder Milieus in den kulturellen und religiösen Austausch eingebunden waren: beginnend von einfachen Soldaten bis hin zu professionellen Wissenschaftlern und politisch Herrschenden. Auch Händler wären in diesem Zusammenhang zu nennen. Zum anderen lässt sich aus der lang anhaltenden Kriegssituation eine Art Alltäglichkeit des Austausches erkennen, ein Klima der Normalität, das zum Zusammenleben von Menschen und damit auch im Laufe der Zeit zur Inkulturation mitgebrachter Religiosität führt. In Bezug auf die Waldenser lässt sich in diesem Zusammenhang eine Hypothese formulieren: Valdes war ein wohlhabender Bürger, wahrscheinlich ein Händler, aus Lyon, der Stadt, die von Muslimen in den 20er Jahren des 8. Jahrhunderts erobert worden war und in der sie einige Jahre geblieben waren. Bleiben auf diesem Hintergrund die Überzeugungen der Waldenser, aber auch der anderen frühreformatorischen Gruppen Südfrankreichs und Norditaliens aus heutiger Sicht ein ideengeschichtlicher Zufall oder mag man das Aufkommen dieser Gruppen durch den Verbleib und die Inkulturation von Muslimen erklären, wie es zum Beispiel auch für das Gebiet der Cottischen Alpen der Fall ist, in denen Gruppen versprengter muslimischer Soldaten im 10. Jahrhundert einheimisch geworden waren?⁵²

Die Waldenser als eine der ersten gewichtigen vorreformatorischen Gruppen waren nun keine expliziten Theologen oder Wissenschaftler. Die griechische und islamische Philosophie hat im Gegensatz zu den Schulen in Spanien oder der Pariser Universität die Waldensertäler nicht erreicht, sondern hier, so ließe sich hypothetisch formulieren, könnte in einer Situation der *alltäglichen* Begegnung, des Austausches oder des Zusammenlebens von Einheimischen mit ehemals muslimischen Soldaten über einen längeren Zeitraum von einigen Generationen hinweg diese Bewegung entstanden sein bzw. konnten die Überzeugungen des Lyoner Kaufmanns auf fruchtbaren Boden fallen.

⁵² Sicher erfordert die Beantwortung auch dieser Frage eine genaue Untersuchung.

Auch die Situation in Spanien war jahrhundertlang von einem alltäglichen Umgang mit Andersgläubigen geprägt, in einfachen Schichten des Volkes, aber auch in akademischen Institutionen. Im Gegensatz zu den östlichen Mittelmeerländern war der Islam aber nicht allein vorherrschend, das heißt die westlichen Christen hatten nicht den Schutzbefohlenenstatus, der ihnen eben nur im Privaten, aber nicht in der Öffentlichkeit freie Religionsausübung garantierte.⁵³ Aus diesem Klima der alltäglichen kriegerischen Reibung und der Konkurrenz ist die produktive Begegnungssituation zu erklären. Letztlich bleibt nur die Frage, warum es kaum Rückfluss der Werke abendländischer Theologen und Wissenschaftler in die islamische Welt gegeben hat bzw. warum der Informations- und Wissensfluss nur einseitig war. Oder warum hat er sich erst in der modernen Zeit in säkularer, technischer Form eingestellt?⁵⁴ Diese Frage stellt sich al-Ḥūlī nicht, obschon sie meines Ermessens zu dem Thema direkt dazugehört.

Ferner wird ein anderer Gedanke von al-Ḥūlī ignoriert, und dies ist ihm mit den anderen ägyptischen Autoren gemeinsam: Mit der Idealisierung der Reformation bzw. Luthers sieht man ab von den verbleibenden tief greifenden theologischen Differenzen mit dem Islam. Auch wenn islamisches Gedankengut über die Wege, die al-Ḥūlī aufgezeigt hat, letztlich die Auffassungen Luthers mit beeinflusst haben könnte, so doch nicht vollständig. Luther ist kein latenter Muslim oder ähnliches. Es gibt mehr Unterschiede zwischen Islam und Protestantismus als nur die Anerkennung des Propheten, wie Muḥammad ʿAbduh ebenso idealisierend behauptet hatte. Bei der Darstellung der Affinitäten von Islam und reformatorischen Grundsätzen bleiben die theologischen Differenzen in Christologie und Trinität, aber auch in der lutherischen Auffassung der Rechtfertigung, die vom Existential der Sünde ausgeht, grundsätzlich relevant. Aus den genannten Affinitäten, Parallelen und Analogien sowie aus oberflächlicheren und grundlegenden Differenzen in den Prämissen

⁵³ Im Vergleich zum westkirchlichen Umgang mit Andersgläubigen im frühen und hohen Mittelalter ist die *dimmā* in der Tat humaner bzw. überlegener.

⁵⁴ Im Vorwort zu al-Ḥūlīs Arbeit geht der damalige Scheich der ʿAzhār, Muḥammad Muṣṭafa al-Marāḡa, kurz darauf ein, er sieht die Geschichte als wechselnde Phasen von gegenseitigen Einflüssen. Vgl. *ʿAmīn al-Ḥūlī, Ṣīlat al-Islām* (s. Anm 30), 7f.

ergibt sich eine komplexe Gemengelage⁵⁵ der Beziehung zwischen Islam und Protestantismus, die zu erarbeiten eine dringliche Aufgabe wäre, insbesondere von der evangelischen Theologie. Dass sich gerade unter dem Stichwort Fundamentalismus oder auch Puritanismus protestantische und muslimische Phänomene treffen, scheint wiederum eine Affinität zum genannten Themenkomplex zu haben, die Gemeinsamkeiten und Differenzen spiegelt.⁵⁶

Für die beiden theologischen Topoi der Erlösung und Rechtleitung ist das Gesagte von Bedeutung, da das Thema meines Ermessens insbesondere das Weltverhältnis der jeweiligen Religion bzw. Konfession berührt. Während in der katholischen und auch orthodoxen Theologie und Religiosität des Einzelnen die weltverneinenden bzw. weltflüchtenden Elemente im Kontrast zum Islam sehr viel stärker ausgeprägt waren, hat sich durch den Einfluss islamischen Denkens, somit des islamischen Weltverhältnisses, protestantische Theologie und Religiosität hin zu einem positiveren Weltbezug verändert. Insgesamt beschreibt dieser Vorgang einen die Gesellschaft ausdifferenzierenden Bildungsprozess, der die Funktion hat, den einzelnen Gläubigen zu einer bestimmten Souveränität gegenüber seiner diesseitigen Alltagswirklichkeit zu verhelfen und zu einem Vermögen, diese zu genießen. Sicher bleibt der Aspekt des Genusses unter der Perspektive der protestantischen Ethik und der modernen Rationalität wiederum ambivalent. Auch bleibt die Frage nach den tieferen Gründen für die unzulängliche politische, wirtschaftliche und vor allem Bildungssituation der arabischen Länder: Wo ist das wissenschaftliche Denken der Muslime des Mittelalters heute geblieben?

⁵⁵ *Wolfgang Welsch*, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt 1996, vor allem 656ff. Zu dem Begriff der Ähnlichkeit vgl. 404f. Ferner *ders.*, Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁴1993.

⁵⁶ Weiterführende Studien an diesem Punkt sind u.a. die von *Werner Schifauer*, Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland. Eine Ethnographie, Stuttgart 1991. Diese empirisch genaue Arbeit verweist u.a. auf einen migrationstypischen Zusammenhang von Islamismus und Moderne. Ferner *ders.*, Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt 1997. Die Studie von *Martin Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990, könnte unter der differenztheoretischen Perspektive ausgewertet werden. Vgl. ferner *Ivesa Lübben*, Die Muslimbrüder als erste Sozialbewegung Ägyptens, Vortrag beim Deutschen Akademischen Austauschdienst Kairo am 12. Mai 2003, in: <http://cairo.daad.de/vortragsreihe/>.

Der 11. September als Heilsereignis?

Die Herausforderungen der dunklen Seite des Heils

Klaus Hock

Der folgende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Impulsreferats zu einer Arbeitsgruppensitzung, die sich unter dem Thema »Der 11. September als Heilsereignis?« mit der »Geistlichen Anleitung« der Attentäter des 11. September beschäftigte. Bei dem Text handelt es sich um ein Dokument, das in der Reisetasche Mohammed Attas gefunden wurde. Die Reisetasche war versehentlich nicht umgeladen worden, als Atta in Boston in das Flugzeug umstieg, das er kurz darauf in den Nordturm des World Trade Centers steuerte. Ein zweites Exemplar fand die Polizei später im Auto eines weiteren Attentäters, Reste eines dritten in den Trümmern der Maschine, die in Pennsylvania abgestürzt war. Teile des arabischen Textes wurden vom FBI ins Netz gestellt; in der Folge erschienen mehrere Übersetzungen in verschiedene Sprachen. Für die Arbeitsgruppensitzung in Stuttgart-Hohenheim haben mir Albrecht Fuess, Moez Khalfaoui und Tilman Seidensticker dankenswerterweise die vorläufige Fassung ihrer Übersetzung des Textes zur Verfügung gestellt; die endgültige Fassung wurde erst nach Abschluss des hier vorliegenden Manuskripts veröffentlicht (*Hans Kippenberg/Tilman Seidensticker* [Hg.], *Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt/New York 2004. In demselben Band finden sich weitere ausführliche und höchst kompetente Analysen, die nicht nur generell die weitere Diskussion über die Anschläge vom 11. September befruchten werden, sondern auch die theologische Debatte im engeren Sinne. Die Absicht des hier vorliegenden Beitrages war es, auf möglichst gediegener religionswissenschaftlicher Grundlage einen ersten Anstoß dafür zu liefern, die Thematik auch in der theologischen Diskussion aufzugreifen und nach ihren Implikationen im Kontext des interreligiösen Dialogs, aber auch im Kontext der Reflexion über Grundsatzfragen innerhalb christlich-theologischer Diskurse nachzudenken. Die

Ausführungen orientieren sich in weiten Teilen an der ausgezeichneten Darstellung der Problematik von »Religion und Gewalt« im Artikel von *Hans G. Kippenberg*, Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003), 31–59. Weitere Ausführungen vom selben Autor finden sich etwa auch in seiner gemeinsam mit *Kocku von Stuckrad* veröffentlichten Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003, insbesondere 172ff.).

Der Text selbst ist in drei Abschnitte unterteilt und behandelt die letzten drei Etappen vor dem Attentat (letzte Nacht – Weg zum Flughafen – Flugzeug). Auffällig sind die mehrfachen Bezüge zu rituellen und zeremoniellen Aspekten, die wiederholte Mahnung zur Furchtlosigkeit in Verbindung mit dem Hinweis auf das zu erwartende Heil im Paradies und die ständige Zusicherung von Gottes Hilfe. Ein Bezug auf den politischen Kontext fehlt ebenso wie eine explizite Begründung oder Legitimation der bevorstehenden Attentate.

Alleine die Frage so zu stellen, wie sie im Titel dieses Beitrags formuliert wird, ist eine Provokation: Der 11. September als Heilsereignis? Wohl nur ein verwirrter Geist kann auf die Idee kommen, überhaupt eine solche Frage zu stellen – ein Geist aus dem Geist des Terrorismus selbst vielleicht oder zumindest aus dem Geist des Zynismus. Denn die Zahlenfolge des 11. September ist bestenfalls als Akronym des Unheils zu begreifen, als heil-loses Datum, die Ereignisse dieses Tages als Negation aller Heilserwartungen.

Eine solche Reaktion auf die tatsächlich als Provokation gedachte Frage sollte nicht überraschen. Denn die Frage selbst bedarf notwendigerweise der Ergänzung oder Erläuterung, um verständlich zu sein. Die ergänzende Differenzierung betrifft die Unterscheidung zwischen Fremd- und Selbstinterpretation. Ohne diese Differenzierung würde eine mögliche Anamnese der Ereignisse des 11. September und ihrer Vorgeschichte selbst zu einem pathologischen Akt. Genauer müsste die Frage also lauten: Inwieweit ist der 11. September für xy ein Heilsereignis? Dabei liegt für uns auf der Hand, wen die Unbekannte xy repräsentiert: Es sind in erster Linie die Attentäter selbst, die diese Interpretation vertreten – vertreten mussten, wie wir sehen werden. Ob sich ein solches Verständnis des 11. September als Heilsereignis allerdings auf sie alleine beschränkt, steht auf einem anderen Blatt.

1. Das Irrationale als Rationale des Religiösen

Eine Gefahr ergibt sich bei der Beschäftigung mit dem uns gestellten Thema – auch nachdem geklärt wurde, wie unsere Frage zu verstehen ist – daraus, dass wir dazu neigen könnten, uns der eigentlichen Herausforderung – der Provokation in ihrer konstruktiven Dimension – zu entziehen, etwa nach dem Motto: Die Interpretation der Ereignisse des 11. September durch xy (die Täter selbst und andere) ist krank, wahnhaft. Die Pathologisierung läge dann nicht auf der Anamnese, sondern auf den Handlungen und ihrer Interpretation als Heil, auf ihrem »irrationalen Rationale«. Das Wortspiel mag anzeigen, worin das Problem besteht: Die Ereignisse um den 11. September werden nicht im Blick auf die Nachvollziehbarkeit ihres Handlungssinns analysiert, sondern als Produkte eines Wahns interpretiert und in beinahe religiösen Kategorien des Dämonischen bewertet, was sie als Ausdruck höchster Irrationalität erscheinen lässt.

Nun ist diese Bewertung anlässlich der Ungeheuerlichkeit des Vorgangs mehr als verständlich. Ein solcher Umgang mit den Ereignissen des 11. September und seiner Vorgeschichte bleibt jedoch aus zwei Gründen unbefriedigend: Zum einen wird der den Attentaten zugrunde liegende Handlungssinn ins Irrationale abgeschoben. Dadurch aber wird die Frage nach dem Zusammenhang der Handlung mit der Religion der Attentäter, also die Frage nach der religiösen Dimension der Handlung, völlig offen gelassen. Doch gerade dieser Zusammenhang ist von Interesse, wenn wir uns aus religionswissenschaftlicher Perspektive auf die Ereignisse einen Reim machen wollen. Die Religionswissenschaft muss sich nämlich darum bemühen, den inneren Sinn dieser Handlungen zu erschließen, also das Irrationale als Rationale ansichtig werden lassen, um den (religiösen) Sinn verstehbar zu machen. Indem sie dies leistet, nimmt die Religionswissenschaft eine Aufgabe wahr, die weit über den akademischen Bereich hinaus von eminenter politischer und gesellschaftlicher Relevanz ist.

Zum anderen aber verweisen die Ereignisse des 11. September, der ihnen zugrunde liegende Handlungssinn sowie die – durchaus divergierenden – Interpretationen aber auch noch auf eine weitere Dimension, die von theologischer Relevanz ist und die Thematik des diesjährigen theologischen Forums unmittelbar berührt: die Frage nach dem Heilsverständnis. Auch diese Frage soll am Schluss des Beitrags wenngleich nicht umfassend oder gar abschließend behandelt, so doch kurz angerissen werden. Dass es dort, wo von »Heil«

die Rede ist, um eine theologische Kernfrage geht, dürfte unstrittig sein; diese Kernfrage aus der Perspektive des 11. September zu beleuchten, ist vielleicht ungewöhnlich, kann jedoch gerade aufgrund der außergewöhnlichen Perspektivenwahl Aspekte zu Tage fördern, die im theologischen Alltagsgeschäft ansonsten selten sichtbar werden.

2. Religion und Terror

In der gegenwärtigen Diskussion über den Zusammenhang von Religion und Gewalt beziehungsweise Religion und Terror finden wir die gesamte Palette der denkbaren Beziehungen beider Größen zueinander, die sich zwischen zwei Extremen bewegen: dem größter Nähe, bis hin zur Identifikation, und dem größter Distanz, bis hin zum gegenseitigen Ausschluss.

Am häufigsten ist die Meinung zu hören, die Anschläge des 11. September hätten nichts, aber auch gar nichts mit Religion zu tun, stünden gar in Widerspruch zu allem, was Religion ausmache. Diese Extremposition ist häufig von muslimischer Seite zu hören und kann durchaus auch apologetische Züge aufweisen. Doch eine solche Sicht ist nicht auf Muslime beschränkt. Oft wird sie auch von denen vorgebracht, die – auf der Grundlage einer positiven Wertschätzung von Religion generell – *a priori* die Möglichkeit ausschließen, dass Religion und Terror zwei Größen sein könnten, die überhaupt auf einer vergleichbaren Ebene angelegt sind, geschweige denn sich berühren oder gar überschneiden. Ob muslimisch oder nicht-muslimisch – eine solche Position geht davon aus, dass Religion »an sich« gut ist und daher grundsätzlich in Widerspruch zu Terror und Gewalt steht.

Am anderen Ende des Spektrums finden wir ebenfalls religiöse, aber daneben auch ideologische Positionierungen: In den Augen mancher konservativ oder gar fundamentalistisch ausgerichteter Christen, doch gegebenenfalls auch anderer Religionsangehöriger – erinnert sei insbesondere an manche Vertreter des Buddhismus – liegen die Terroranschläge des 11. September gewissermaßen in der Logik des Islams, sie sind als Offenlegung seines innersten wahren Wesens geradezu die Verwirklichung des Islams in der Welt. Gewissermaßen komplementär hierzu kann genau dieselbe Meinung allerdings auch von Religionskritikern geteilt werden: Ihrer Meinung nach kommt im Terror weniger eine pathologische Religion als

vielmehr die Pathologie der Religion selbst zum Ausdruck. Trotz der behaupteten nicht-religiösen Fundierung dieser Ansicht können ihre Vertreter doch nicht den ideologischen Charakter einer solchen Position verbergen, ist sie doch von der Grundprämisse bestimmt, dass Religion an sich als negative, irrationale, kranke und wahnhafte Größe gleichsam folgerichtig im Terror endet.

Beide Extrempositionen sind also häufig religiös beziehungsweise ideologisch fundiert – religiös auch im Blick auf einen damit häufig einhergehenden Religionsbegriff, der von einer Wesenhaftigkeit des Religiösen ausgeht, Religion also als etwas begreift, das eine – positive oder negative – Substanz darstellt. Diese Substanz wiederum qualifiziert *a priori* die Beziehung der Religion etwa zur Frage von Gewalt und Terror und lässt differenziertere Überlegungen zur komplexeren Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Größen als müßig erscheinen. Die genannten Extrempositionen müssen allerdings gar nicht unbedingt »religiöse« Ansichten im soeben beschriebenen Sinne repräsentieren, sondern können auch solche Positionen darstellen, bei denen aus einer religions-distanzierten Perspektive das Verhältnis von Religion und Terror zu analysieren versucht wird.

Das breite Spektrum an möglichen Interpretationen der Beziehung zwischen Religion und Terror, das sich im Spannungsfeld zwischen den genannten Extrempositionen entfaltet, ließe sich ganz oberflächlich, in eine grobe Formel gefasst, in etwa so charakterisieren: Je deutlicher die Größe »Religion« in den Blickpunkt der Interpretation rückt, desto stärker wird die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang von Religion und Terror gerichtet; und umgekehrt: Je weniger die Analyse sich auf »Religion« selbst konzentriert, desto unschärfer wird die Beziehung zwischen den beiden Größen. Beispielsweise sehen der Soziologe Wolfgang Sofsky oder der Terrorismusexperte Peter Waldmann zwischen Religion und Terror kaum einen Zusammenhang. Der Islamwissenschaftler Navid Kermani thematisiert diesen Bezug schon deutlicher, wenngleich er das Scharnier zwischen Terror und Religion nicht im religiösen Bereich angesiedelt sieht, sondern in der abendländischen Geistesgeschichte, in Gestalt des Entwurfs eines manichäisch-apokalyptischen Szenarios, dessen Ursprung er in der Tradition des philosophischen Nihilismus vermutet, quasi als eine pervertierte Abart des Denkens von Nietzsche: »[...] man muß [*sic!*] nach den bisherigen Erkenntnissen davon ausgehen, daß [*sic!*] die Motivation der materiell gut situierten Attentäter tatsächlich eine religiöse war. Doch meine ich hier, in der

äußeren Radikalisierung des Glaubens, just eine Spielart des Nihilismus zu erkennen [...]. Die völlige Vernichtung des anderen wie des Selbst, die in der Logik des alttestamentlichen und auch des koranischen Lobes der Schöpfung das Furchtbarste ist, avanciert in Nietzsches Denken zum Heil.«¹ Die wohl kompetenteste, zugleich vorsichtig und besonders akribisch durchgeführte Thematisierung des Zusammenhangs von Religion und Gewalt bzw. Terror kommt inzwischen aus einer kleinen akademischen Disziplin, die in der Öffentlichkeit im Allgemeinen selten Gehör findet, obgleich die intensive Beschäftigung mit dieser Thematik tatsächlich in ihr Ressort fällt: der Religionswissenschaft. Zu Recht erinnert Hans Kippenberg, der sich innerhalb seiner Zunft wohl am intensivsten mit dieser Frage auseinander gesetzt hat, an die Mahnung seines amerikanischen Kollegen Jonathan Smith, dass es zur Aufgabe der Religionswissenschaft gehöre, diese Zusammenhänge verständlich zu machen; andernfalls habe sie ihre Daseinsberechtigung als akademische Disziplin verwirkt.²

3. Der religiöse Faktor

In der Tat hat die religionswissenschaftliche Forschung die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt auch und gerade im Blick auf die Ereignisse des 11. September zu einem großen Teil – und insgesamt wohl doch zufriedenstellend – beantwortet. Dabei handelt es sich nicht um die Antwort eines singulären großen Theorieentwurfs, sondern um fast bausteinartig aus Einzelbeobachtungen, -analysen und -erklärungen zusammengewachsene Antworten, in die verschiedene akademische (und im engeren Sinne: religionswissenschaftliche) Diskurse eingeflossen sind. Da diese Antworten inzwischen an anderer und leicht zugänglicher Stelle vorliegen,³ sollen sie hier nur noch einmal in aller Kürze skizziert werden.

¹ *Navid Kermani*, *Dynamik des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen 2002, 35f. Vgl. die Skizze des Spektrums dieser Positionen bei *Hans G. Kippenberg*, *Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive*, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003), 31–59, 31f.

² Vgl. *Hans G. Kippenberg*, *Aktuelle religiöse Gewalt* (s. Anm. 1), 33.

³ Siehe Anm. 1. Manche der im Folgenden genannten Beiträge sind im Internet eingestellt, wo die University of Chicago ab Ende 2002 ein Diskussionsforum eingerichtet hatte, auf dem sich die Beiträge von

Der erste Baustein zu dieser Debatte wurde von Bruce Lincoln⁴ beigesteuert. Dieser liefert den Hinweis auf eine historische Matrix, innerhalb derer sich immer wieder Traditionsmuster eines dichotomen Weltbildes ausgeformt haben, bei dem es um den Kampf der Gläubigen gegen die *ġāhiliya*, das gottlose Heidentum, geht und das im Laufe der islamischen Geschichte immer wieder in bestimmten Situationen reaktiviert wurde.

Mark Juergensmeyer, der in einer groß angelegten Studie den Kontext und das Umfeld des religiös motivierten Terrorismus in das Blickfeld der Untersuchung mit einbezogen hat,⁵ fügt der Debatte die Analyse des apokalyptischen Weltbildes der Akteure hinzu, die sich in einem globalen, ihnen aufgedrängten Krieg sehen, bei dem sich die einzelnen Aktionen zwar auf nicht-religiöse Bereiche – politische und gesellschaftliche Dimensionen – beziehen, aber eben doch als explizit *religiöse* Handlungen qualifiziert sind.

Bruce Lawrence, der zu Recht davor warnt, Religion und Terror vorschnell in allzu enge Beziehung zu setzen,⁶ ergänzt den akademischen Diskurs durch einen weiteren wichtigen Hinweis: Angesichts der vielfältigen Herausforderungen durch die Moderne hat sich der Islam in komplexer Weise ausdifferenziert, wobei er nicht einfach religionsgeschichtlich vorgegebene Muster der Weltdeutung und der religiösen Verbindlichkeiten *reproduziert*, sondern in dem Sinne *produziert*, dass einzelne Elemente dieser Weltdeutung und religiösen Verbindlichkeiten ausgewählt, neu zusammengesetzt und reaktiviert

Juergensmeyer, Lawrence und Lincoln befinden, auf die im Folgenden Bezug genommen wird. Die Beiträge finden sich im Archiv des *Webforums* unter <http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/index.shtml>.

⁴ Vgl. *Bruce Lincoln*, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago 2003; *ders.*, *Mr. Atta's Meditations*, Sept. 10, 2001: A Close Reading of the Text, in: <http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/commentary.shtml>.

⁵ Vgl. *Mark Juergensmeyer*, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2000; *ders.*, *What's Religion Got to Do with it? Comments on Bruce Lincoln's Essay on the Meditations of Mohammed Atta* (http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/response_juergensmeyer.shtml).

⁶ Vgl. *Bruce Lawrence*, *Shattering the Myth. Islam beyond Violence*, Princeton 1998; *ders.*, *Response to Bruce Lincoln's Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11, Specifically the Second Half of Chapter One Entitled »Mr. Atta's Meditations, Sept. 10, 2001: A Close Reading of the Text«*, in: <http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/response-lawrence.shtml>.

werden. In dieser Gestalt erlangen sie insofern Geltung, als ihnen individuelle, subjektive Sinnhaftigkeit verliehen wird und sie quasi in einem Prozess der Legitimation durch Verfahren sowohl in der Praxis (»es funktioniert«) als auch in der theoretischen Reflexion (»es ist sinnvoll«) Anerkennung finden.

Anknüpfend an diese Ausführungen hat schließlich Hans Kippenberg in seinem bereits oben erwähnten Beitrag einen weiteren »Baustein« in diesen Diskurs eingefügt, wodurch dann doch ein recht solides Theoriegebäude entstanden ist, das den Zusammenhang von Religion und Terror auf nachvollziehbare Weise verständlich macht: Der »Baustein« besteht in der Antwort auf die Frage, wie der Akt der Gewalt, des Terrors und der damit zugleich vollzogene Akt des Selbstmords miteinander verknüpft sind. Hier verweist Kippenberg auf die »Handlungsrationalität« der Attentäter, die nur zu entschlüsseln ist, wenn sie im Kontext islamischer Diskurse gelesen wird: »Wo der westliche Beobachter nichts als Tod und Vernichtung sieht, erkennen die islamischen Täter und ihre Sympathisanten Gottes Gericht über die Ungläubigen und die Erlösung der Gerechten.«⁷ Den theoretischen Rahmen hierfür liefert, wie sich aus der benutzten Terminologie erahnen lässt, Max Webers soziologische Handlungstheorie, die Kippenberg allerdings im Blick auf den Zusammenhang zwischen Glaubensüberzeugungen und faktischem Handeln modifiziert.

Der Bezug auf Max Weber führt schließlich die Debatte aus den Aporien der oben genannten Extrempositionen in der Frage der Beurteilung des Zusammenhangs von Religion und Terror heraus. Diese Aporien entstanden unter anderem nämlich dadurch, dass beide Extrempositionen mit einem – auf der einen Seite: positiven, auf der anderen Seite: negativen – Religionsbegriff arbeiten, der Religion als etwas Irrationales, Nicht-Verfügbares bestimmt. Dies lässt dann allerdings auch die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Terror unbeantwortet beziehungsweise produziert lediglich »religiöse« beziehungsweise ideologisierte Antworten. Max Weber hingegen macht mit seinem Religionsverständnis »Religion« insofern begreifbar, als er sie nicht als etwas Irrational-Unverfügbares der analytischen Beobachtung entzieht. Vielmehr betrachtet er im Rahmen seiner Handlungstheorie Religion als etwas, das dadurch »Sinn macht« – in der doppelten Bedeutung der Produktion und der Repräsentation –, dass Akteure mit ihren Handlungen einen Sinn

⁷ Hans G. Kippenberg, Aktuelle religiöse Gewalt (s. Anm. 1), 39.

verbinden. Diese Handlungen sind zudem in einen weiteren Kontext theoretischer Weltdeutungen und praktischen Weltverhaltens eingebaut, innerhalb dessen sie nachvollziehbar werden.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Kippenberg'schen Theorie Rahmens ist, dass er keine unmittelbare Korrelation zwischen Glaubenseinstellungen und faktischem Verhalten annimmt, sondern den Zusammenhang zwischen beiden Größen differenziert, indem er in Anschluss an Hartmut Esser den Akt der »Definition der Situation« zwischen beide Größen einschleibt.⁸ Das heißt: Aus einer bestimmten, zum Beispiel gewaltverherrlichenden Einstellung ergibt sich nicht zwangsweise eine gewalttätige Handlung, oder allgemein gesprochen: Glaubensüberzeugungen bringen nicht allein aus sich heraus bestimmte Handlungen hervor. Entscheidend ist vielmehr, wie eine bestimmte Situation definiert oder interpretiert wird; erst diese Definition bzw. Interpretation der Situation erzeugt Realitäten.

4. Der Weg aus dem Dilemma: Selbst-Mord als Selbst-Opfer

Im Lichte des hier skizzierten Ansatzes, wie ihn Kippenberg entwickelt hat, wird das eingangs erwähnte Dokument zu einer bedeutsamen Quelle, um zu erschließen, wie die Akteure des 11. September die Situation interpretieren und welche Realitäten sie damit erzeugen. Die von ihnen dabei vorgenommene »religiöse« Deutung mag auf das eine oder andere Versatzstück gewaltverherrlichender Elemente in der islamischen Tradition zurückgreifen; aber dies ist für das Verständnis der »Realität«, in der sich die Akteure aufgrund der von ihnen vorgenommenen Interpretation der Situation befinden, grundsätzlich ebenso wenig relevant, wie es müßig ist, darüber zu debattieren, ob die Terrorakte des 11. September »an sich« religiös sind oder nicht.

Aus dem Dokument selbst erschließt sich zunächst einmal die Interpretation der Situation durch die Attentäter selbst. Dabei richtet Kippenberg – neben dem Hinweis auf die bereits oben erwähnten, von Juergensmeyer, Lincoln und Lawrence genannten Elemente – sein Augenmerk insbesondere auf den Aspekt der Selbstopferung für die Gemeinschaft, die zugleich mit dem Gericht Gottes über die

⁸ Vgl. *Hartmut Esser*, Die Definition der Situation, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 48 (1996), 1–34.

Ungläubigen und mit der Erlösung der Akteure zusammenfällt. Darüber hinaus liefert das Dokument einen theologischen Begründungszusammenhang, der von besonderer (religions)psychologischer Relevanz ist und damit tatsächlich auf die ganz banale Ebene des praktischen Handlungsablaufs wirkt. Da im Islam der Selbstmord als verabscheuungswürdige Tat gilt, bleibt zunächst in der Schwebelage, ob die geplante Selbsttötung als sündige Tat oder als Martyrium, als Gotteszeugenschaft, zu beurteilen ist, die unmittelbar ins Paradies führt. An diesem entscheidenden Punkt vermittelt der Text den Attentätern schließlich die Gewissheit: Nein, ihr wandelt nicht auf dem schmalen Grat zwischen Paradies und Hölle, Märtyrertum und Selbstmord; ihr könnt des Heils gewiss sein!

Zusammenfassend lassen die bisherigen Beobachtungen nur einen Schluss zu: Das Atta-Dokument ist durchweg zu lesen als Text, der den 11. September als Heilsereignis versteht – anders als in der Überschrift dieses Beitrages jedoch nicht mit einem Fragezeichen, sondern mit einem Ausrufezeichen.

5. Das Heil des Terrors und seine Begründung

Inzwischen sollte verständlich geworden sein, weshalb die Beschäftigung mit den Ereignissen des 11. September und der Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Terror durchaus einen seriösen Platz hat innerhalb einer Tagung, die sich mit dem Heilsverständnis in Christentum und Islam beschäftigt. Mehr noch: Wie zu zeigen versucht wurde, führt das Atta-Dokument sowohl in das Zentrum der Ereignisse des 11. September als auch in das Zentrum der Frage nach dem Heil; die Schnittstelle zwischen beiden besteht in der Problematik des Märtyrertums, das nicht *per se* als abstrakter Wert definiert ist, sondern durch eine Legitimation aus der jeweiligen Situation heraus und innerhalb eines bestimmten Kontextes seine Heilswertigkeit erhält. Anders ausgedrückt: Ein Märtyrer wird dadurch zum Märtyrer, dass die Interpretation der Situation ihn zum Märtyrer macht; leistet sie dies nicht, endet er als Selbstmörder in der Hölle.

Ohne Zweifel zielt das Dokument darauf, Heilsgewissheit zu vermitteln, es ist – über seine auf die konkrete Situation unmittelbar zielende Funktion hinaus – »Heilstext«. Hinsichtlich der Heilsthematik soll im Folgenden die Aufmerksamkeit lediglich auf zwei Aspekte gelenkt werden.

Der erste ergibt sich aus der Frage: Wie sieht das dem Text zugrunde liegende Heilsverständnis aus? Die These, die diesbezüglich zur Diskussion gestellt werden soll, lautet: Der Vollzug des Selbstopfers für die mit Gott identifizierte Gemeinschaft der Gläubigen im Kampf gegen das Böse führt zum Heil. Einige kurze Anmerkungen mögen der Erläuterung der These dienen.

Im Kontext des religionswissenschaftlichen Theorierahmens, wie ihn Kippenberg entwirft und von dem hier ausgegangen wird, muss zur Anerkennung der Sinnhaftigkeit einer Handlung zwischen dem subjektiven Akt einer individuellen Person und seiner Anerkennung durch eine weitere Gemeinschaft ein enger Bezug hergestellt werden. Dass diese gemeinschaftliche Anerkennung tatsächlich gegeben ist, wird dadurch belegt, dass es sich bei dem Dokument eben nicht um Attas »privaten« Text handelte, sondern um ein Schriftstück, das allen involvierten Tätergruppen als geistliche Anleitung diente. Obgleich der Autor des Dokumentes unbekannt ist, dürfte Kippenbergs Vermutung zutreffen, dass es sich um das Produkt eines geistigen Mentors handelt, der im Text die Verbindung zwischen dem individuellen Akt der einzelnen Akteure und der allgemeinen Anerkennung durch eine weitere Gemeinschaft herstellt, und zwar innerhalb des Resonanzbodens von islamischen Diskursen, in denen der Kampf gegen den übermächtigen, dämonisierten Feind (das Böse) ohnehin schon positiv konnotiert ist.

Der nächste Schritt besteht nun jedoch darin, zwischen der individuellen Ebene des einzelnen Aktes und der allgemeinen Akzeptanz eine unmittelbare Beziehung herzustellen, aus der die auch im Dokument immer wieder angesprochene Überwindung der Todesfurcht resultiert. Dies wird durch den theologisch hochgradig aufgeladenen Gedanken der Selbst-Opferung geleistet. Die Selbst-Opferung ist aber nur dann Martyrium in religiös positivem Sinn als Gottesbezeugung (und nicht Selbst-Mord im Sinn einer religiös-juristisch verwerflichen Handlung, einer Sünde), wenn diese Selbst-Opferung für die Gemeinschaft Gottes und, über sie vermittelt, letztlich für Gott selbst geschieht. Tatsächlich hat dieser Gedanke eine lange Tradition, die sich bis in den Koran zurückverfolgen lässt, wo es beispielsweise in Sure 5,32 sinngemäß heißt: »[...]wenn einer jemanden tötet, [...] soll es so sein, als hätte er alle Menschen getötet. Und wenn einer jemanden am Leben erhält [...], soll es so sein, als ob er alle Menschen am Leben erhalten hätte.« Diese Passage kann ganz spirituell verstanden werden – oder eben, im Kontext der Interpretation einer bestimmten Situation, ganz konkret, gar aktionistisch. Es

bedarf nur des Umkehrschlusses aus der koranischen Aussage, und schon bietet nicht der Tod der anderen, sondern die Erhaltung der eigenen Gemeinschaft die Grundlage für eine »heilsgemäße« Initiative, die dann nur noch mit dem Gedanken des Martyriums kombiniert werden muss. Mit einer so als Selbstopferung für die mit Gott identifizierte Gemeinschaft der Gläubigen im Kampf gegen das Böse verstandenen Handlung ist dem Akteur das Heil gewiss – das ist die Mitteilung des Dokuments an die Attentäter, seine »Heilsbotschaft«.

Der zweite Aspekt im Blick auf die Heilsthematik ergibt sich aus der Frage: Wie kann es dazu kommen, dass die Ereignisse des 11. September als Heil verstanden werden? Die wiederum zur Diskussion gestellte These lautet hier: Das Reservoir der Gewalt legitimierenden Traditionselemente ist durch die soziale Kontextualisierung so mobilisiert worden, dass die Attentate des 11. September als Heilsereignis verstanden werden. Auch hier soll die These durch einige kurze Erläuterungen kommentiert werden, die sich allerdings größtenteils aus den obigen Ausführungen ergeben.

In der Tat hat der Islam – wie jede Religion – auch Gewalt legitimierende Traditionen – neben vielen friedlichen und Frieden fördernden Überlieferungen. Obgleich immer wieder einmal kolportiert, gibt es nicht »friedliche Religionen« (wie etwa den Buddhismus) oder »militante Religionen« (wie etwa den Sikhismus). So wie etwa religiös motivierte Friedensbewegungen ihre Frieden stiftenden Traditionselemente mobilisieren müssen, wollen sie eine motivierende Wirkung auf die Anhänger ihrer jeweiligen Religion ausüben, so müssen auch von denjenigen, die den Weg der Gewalt gehen möchten, Gewalt legitimierende Traditionselemente mobilisiert werden, sollen diese ihre Wirkung entfalten. Was in der These unter dem Stichwort der »sozialen Kontextualisierung« angesprochen ist, beschreibt dabei den komplexen Vorgang, durch den mittels der (bereits weiter oben erwähnten) Interpretation der Situation Wirklichkeiten geschaffen werden. In diesem Zusammenhang geht es weniger darum, dass bestimmte Normen oder Einstellungen einer religiösen Tradition, die zwischenzeitlich vielleicht sogar verschüttet waren, plötzlich zur Anerkennung kommen. Vielmehr ist es umgekehrt so, dass die Interpretation einer Situation Handlungen erzeugt, die im Rückgriff auf bestimmte Traditionselemente ihre Legitimation erfahren.

6. Das Heil des Terrors und seine theologischen Implikationen

Die Beschäftigung mit unserem Thema, zumal im Kontext eines Symposiums, das die Heilthematik in eine interreligiöse Perspektive rückt, verlangt geradezu die Konfrontation mit der Frage nach der theologischen Dimension und den theologischen Konsequenzen der von uns beobachteten Sachverhalte. Auch hier sollen lediglich zwei Aspekte zur Diskussion gestellt werden – wiederum in Form einer Frage, auf die anschließend in Thesenform eine Antwort zu geben versucht wird.

Die erste Frage ist recht allgemeiner Art: Welche Fragen ergeben sich aus dem Atta-Dokument für den interreligiösen Dialog? – Die Antwort hierauf bleibt gleichermaßen auf einer äußerst allgemeinen Ebene: Die Thematik »Religion und Terror bzw. Gewalt« ist tatsächlich und in radikaler Weise ohne Tabus zu thematisieren.

Diese Antwort scheint zunächst den banalen Charme einer Binsenweisheit auszustrahlen. Doch bei genauerer Betrachtung müssen wohl alle am interreligiösen Dialog Beteiligten zugeben: Eine diesbezügliche Auseinandersetzung mit der Frage »Religion und Terror/Gewalt« hat bislang kaum auch nur begonnen. Dies mag darin begründet sein, dass die am interreligiösen Dialog Teilnehmenden – verständlicherweise – selbst eine »religiöse« Positionierung einnehmen, die von vornherein »Religion« stets positiv konnotiert und von daher als Größe versteht, die gewissermaßen »von Natur aus« in antagonistischem Widerspruch zu jener anderen Größe von Terror bzw. Gewalt steht. Vielleicht sind die christlichen Dialogteilnehmer inzwischen eher bereit, die enge Verknüpfung zwischen den beiden Größen einzugestehen – die Schatten der Kreuzzüge lasten schwer auf ihrem Gewissen, und die neuzeitliche Missionsgeschichte und deren vielfältige Verquickungen mit europäischem Expansionismus und Kolonialismus tun ein Übriges dazu. Aber die damit einhergehende Diskussion entwickelt sich auf christlicher Seite doch häufig in Richtung auf ein Schuldbekenntnis, das zugleich eine Distanzierung von der Thematik Gewalt/Terror impliziert, indem, vielleicht unbewusst, der Wunsch mitschwingt, so etwas wie die »wahre« Religion – eben jene, die mit Gewalt nichts zu tun hat – zu retten, wieder zu entdecken oder freizulegen. Den Zusammenhang von Religion und Terror/Gewalt tatsächlich ohne Tabus zu thematisieren – das hieße jedoch: einerseits die Gewalt als Realität im Zentrum der eigenen Religion zu erkennen und andererseits der Frage nach den Bedin-

gungen nachzugehen, die eine situative Mobilisierung von Gewalt legitimierenden Traditionen im oben genannten Sinne möglich machen. Gerade hier sind im interreligiösen Dialog jenseits der religiösen Grenzmarkierungen ungeahnte Entdeckungen möglich, deren Implikationen für die interreligiöse Verständigung wie für das interreligiöse Zusammenleben gar nicht hoch genug eingeschätzt werden können.

Der eben angeschnittenen Thematik ist die zweite Frage gewissermaßen inhärent: Welche Rückfragen ergeben sich aus den bisherigen Beobachtungen an das christliche Heilsverständnis? Die zur Diskussion zu stellende Antwort hierauf – wiederum in Thesenform – lautet: Das Dokument bezieht sich auf einen »Heilsbegründungszusammenhang«, der zugleich etwas über die dunkle Seite des christlichen Heilsverständnisses aussagt. Auch diese Anmerkung bedarf der kurzen Erläuterung, scheint sie bei erstem Besehen doch besonders kryptisch.

Der Hinweis auf den Heilsbegründungszusammenhang des Dokuments nimmt nochmals den Aspekt der sozialen Kontextualisierung auf: Eine Deutung der Situation erzeugt eine Realität, in der ein Handlungssinn konstituiert und mit neu aktualisierten Traditionselementen in Beziehung gesetzt wird. Dies geschieht allerdings in ganz spezifischer Weise: zum einen dadurch, dass das Dokument eben nicht selbst die Deutung der Situation vollzieht, sondern voraussetzt. Der Text ist dadurch in verblüffendem Maße unpolitisch, eine auch nur im entferntesten als solche erkennbare rudimentäre Argumentationsstruktur fehlt vollkommen. Doch trotzdem gibt es einen Heilsbegründungszusammenhang, auf den sich das Dokument bezieht, indem einerseits sein fast ritueller Charakter, die Zeremonialisierung des Terrors, andererseits die fehlende Diskursivität in Bezug auf den politischen Kontext des Geschehens eine radikale Dichotomie aufreißen zwischen »wir« und »sie«, Diesseits und Jenseits, Welt und Heil. Dieser radikale, totale Dualismus, in seiner Negation der Welt auf merkwürdige Weise »un-islamisch«, verortet das Heil völlig im Jenseits. Zum anderen beschwört der Text stakkaotoartig das Heil, dessen der einzelne Akteur anteilig werden wird – ja, bereits anteilig geworden ist, bereiten ihm doch die Engel Gottes den Weg. Die darin angesprochene Gewissheit der Heilszusage wiederum ergibt sich aus einem Begründungszusammenhang, der im Text selbst impliziert ist, allerdings nicht diskursiv entfaltet wird.

7. Das Unheil der Heilsgewissheit

Absolute individuelle Heilsgewissheit und manische Fixierung auf die totale Jenseitigkeit des Heils, das im Kontext eines radikalen Dualismus zur Entfaltung kommt, markieren zwei Grundzüge eines Heilsverständnisses, die sich auch in christlichen Traditionen finden – bisweilen ganz explizit, manchmal aber auch nur als Subtext, der latent mitschwingt, in bestimmten Situationen jedoch urplötzlich zum prägenden Leitmotiv anschwellen kann. Dies sollte uns an die vielleicht dunkelste Seite auch des christlichen Heilsverständnisses gemahnen: dass nämlich Heilsgewissheit durchaus den ersten Schritt zum Unheil bedeuten kann.

V.

Ausblicke und Tagungsberichte

Salvation or Right Guidance?

Some reflections on the »Theological Forum Christianity – Islam«

John B. Taylor

It is a false alternative for both Muslims and Christians to characterize their own or their neighbours' religion in an either/or contrast between dependence on Law or Grace. Both religions are enriched by a sense of God's gracious dispensation of mercy and justice, of right guidance and offer of responsibility.

It is also a false alternative to suggest that the deepening of understanding about one's neighbours' faith must be done in critical and objective detachment alongside one's co-religionists and without the challenge of sensitive and effective communication required by inter-religious dialogue. There is room for solitary study, but there is also need for the context of dialogue to sharpen – or blunt – language and to check predilection or prejudice.

In the past many Muslim-Christian dialogues have started with social or political issues, but the conversation has often been drawn beyond efforts at human justice or compassion to a realization of human dependence upon Divine justice and mercy. A desire to be realistic and pragmatic about human crises has sometimes been tempered by a pessimistic admission of human weakness or an optimistic conviction of God's guidance and grace. Especially when appropriate comparisons are made of like with like, failure with failure, ideal with ideal, there is hope that the dialogue will lead to understanding and co-operation. One must avoid at all costs the tendentious and polemical comparisons of the best in one's own tradition with the worst in one's neighbour's tradition. Both Christians and Muslims have been guilty of this.

It was good that Dr. Eisler drew attention to Professor Izutsu's exploration of semantic fields in Qur'anic terminology¹ where opposite concepts can help mutual definition and where clusters of synonyms or similar concepts can shed new light on a particular word. While »salvation« may be an unfamiliar expression in Qur'anic vocabulary there are so many indications of the need to escape human weakness and wilfulness, oppression and self-sufficiency that the quest for guidance and grace is impressed upon the reader. This can be illustrated by the following quotation from the Qur'an:

»Whosoever is guided, is only guided to his own gain, and whosoever goes astray it is only to his own loss; no soul bears the load of another.« (Sura 17,16[15])²

Beyond the inspiring examples and challenges of Scripture, there are also, for both Muslims and Christians, the testimonies of communal solidarity, of mystical experience, or of devotional piety which allow the believers to seek guidance not only along the path of *shari'ah* but also along the path of *tariqah*. The believer seeks salvation by an observance of law or pious practice made possible only by the gifts of grace. The riches of Sufi poetry and prose and the »secret whisperings« of the prayer manuals³ are important sources for understanding Islam; similarly Christians would hope that Muslims would explore not only Augustinian doctrines of original sin but also other theological and devotional interpretations and experiences across Christian history. The famous prayer of Rabi'a urges us to worship God not from fear of Hell or hope of Heaven, but for His own sake: »O my Lord, if I worship Thee from fear of Hell, burn me in Hell; and if I worship Thee from hope of Paradise, exclude me thence; but if I worship Thee for Thine own sake, then withhold not from me Thine Eternal Beauty.«⁴

¹ For example *Toshihiko Izutsu*, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (Studies in the humanities and social relations 2), Tokio 1959.

² Translation of *Arthur J. Arberry*, *The Koran Interpreted*, Oxford 1964. Cf. also Sura 96,6-7.

³ Such as those described and analysed in *Constance Padwick*, *Muslim Devotions*, London 1961.

⁴ Translation of Margaret Smith. Cf. *Margaret Smith*, *Rabi'a the Mystic & Her Fellow-Saints in Islam. Being the Life and Teachings of Rabi'a al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra together with some Account of the Place of the Women Saints in Islam. With a New Introduction by An-nemarie Schimmel*, Felinfach 1994 (reprint).

It seems a mistake to rely too heavily on credal statements that reflect only one early school of thought. The third century (A.H.) creed of Al-Razi can be a point of departure for a seminar like this,⁵ but one must move forward for example to the no less influential eighth century (A.H.) commentary by Al-Taftazani on the creed of Al-Nasafi⁶ or to the fifteenth century (A.H.) confession of a modern Muslim like Farid Esack in his »On Being a Muslim«⁷. Fakhr al-Din al-Razi was one of the first commentators to insist that the prophets were preserved from error and falsehood but that their guidance and example could help other men and women to find the right path. Al-Taftazani in his chapter on »The Creature's Legal Responsibility and Allah's Sustainance and Guidance« emphasizes that responsibility is dependent upon ability and capacity of each man or woman so that one is not answerable for errors that are beyond one's power to redress.⁸ Farid Esack insists: »Allah's story is being written and He wants us to be the cast. As Allah's scheme for the world is unfolding, He invites us to participate in it when He calls upon us to be His representatives on the earth.«⁹

The classical creed struggles with issues such as responsibility and guidance and connects duty with ability; the modern »confession« seeks to »find a religious path in the world today« and addresses many modern issues such as pluralism and sexuality. The varieties and paradoxes of Islamic credal statement on issues like predestination and human responsibility are as rich as is the heritage of Christian ecumenism. However just as Christians may strive towards »doing theology«, so Muslims often give expression to their most basic convictions through the jurisprudential requirements of »orthopraxy« rather than through scholastic reflections on or aspirations towards orthodoxy.

The future direction of the present stimulating and exciting deliberations of this group may accordingly include a dimension of actual dialogue with Muslim partners, and a widening of the agenda

⁵ It was referred to by *Claude Gilliot* during the conference. Cf. also his paper in this volume.

⁶ Cf. *Sa'd al-Din al-Taftazani*, *A Commentary on the Creed of Islam*, translated by *Earl Edgar Elder*, New York 1950.

⁷ *Farid Esack*, *On Being a Muslim*, Oxford 1999.

⁸ Cf. *Sa'd al-Din al-Taftazani*, *A Commentary* (cf. note 6), 88–98.

⁹ *Farid Esack*, *On Being a Muslim* (cf. note 7), 100.

beyond the »theological« to the »social« and the »spiritual«. It is good that the exploration has started on a fully ecumenical basis on the Christian side, but there may be a need to engage the scepticism or hostility of some more »conservative« Christians. The wide variety of tendencies and even sectarian allegiances in our world-wide Islamic neighbours need to be taken seriously so that Arab or Turkish models are set alongside Asian, African and European manifestations of Islam. The perspectives of Muslim and Christian women need to be further high-lighted and the questions and convictions of young people need to be given appreciative attention.

The guidance which both Muslims and Christians seek is not simply a private or confessional, spiritual or intellectual exercise, however legitimate those dimensions may be, but it has great practical implications for upholding justice, dispelling ignorance and building shared communities in the modern world. While politicians seek for common security and confidence building measures, people of faith must look self critically to where their sometimes too narrow and exclusive expressions of faith and belief have created or allowed discriminations, inequalities and enmities. The image of Islam but also the image of Christianity, as others, very often secular and disillusioned, see us, can motivate us to rediscover in our own faith, and to admire in our neighbours' faith, values and responsibilities of freedom of choice, of tolerance, of openness, of human interdependence and of dependence upon God which can help to rebuild peace with justice in this world and anticipate the promises of the next world.

Dynamisch – pluralistisch – gemeinsam

Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs

Assaad E. Kattan

I.

Im Dialog mit dem Islam hat man gelernt, dass dieser Dialog im eigentlichen Sinne mit den *Muslimen* geschieht. Hierbei handelt es sich keineswegs um eine tautologische Bemerkung. Denn den Islam als eine *bedeutungsvolle* Größe, sei es in der Vergangenheit oder in der Gegenwart, gibt es nur, wenn er von Muslimen getragen und ausgedrückt wird. Dass man auf einer Tagung mit Muslimen redet, stellt also weder eine reine Entsprechung der empirischen Wirklichkeit, wo wir Muslimen immer wieder begegnen, noch den *Luxus* eines intellektuellen Bemühens dar. Denn im Unterschied zur Rede *über* die Muslime scheint das Gespräch *mit* Muslimen insofern wissenschaftlich notwendig zu sein, als es uns ermöglicht, unsere konzeptuelle Welt im Blick auf den Islam immer wieder zu verifizieren.

Die eben geschilderte Erkenntnis hängt sicherlich aber auch mit der modernen humanwissenschaftlichen Tendenz zusammen, dem Phänomen »Religion« jeglichen Charakter einer unveränderlichen »Essenz« abzusprechen.¹ Auch wenn man davon ausgeht, jede Religion basiere auf einem unveränderlichen Element, etwa der Person Jesu Christi im Christentum oder dem koranischen Text im Fall des Islam, so wird man annehmen müssen, dass dieses Unveränderliche nur im Veränderlichen der Geschichte und des sozialen Kontexts wahrgenommen und rezipiert werden kann. Dies hat zur Folge, dass

¹ Vgl. dazu *David Mark Neuhaus*, Wie man weiterkommt. Einige Mythen des gegenwärtigen Dialogs unter Juden, Christen und Muslimen – zerlegt, in: *Jens Haupt/Rainer Zimmer-Winkel*, Offene Fragen im Dialog! Dokumentation eines ökumenischen Fachgesprächs (Hofgeismarer Vorträge 13), Hofgeismar 1998, 28–44.

das Unveränderliche in letzter Analyse weniger unveränderlich ist, als man zunächst denkt. Es versteht sich von selbst, dass diese *moderne* Erkenntnis nicht ohne Auswirkungen bleiben kann, wenn es darum geht, dass Christen einen Aspekt islamischer Theologie reflektieren und mit der eigenen Tradition in Beziehung setzen, wie es auf unserer Tagung der Fall war, oder gar mit den Muslimen ins Gespräch kommen. Denn wenn man versucht, aus dieser Erkenntnis die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen, wird man sich notwendigerweise stärker für die kontextuellen Unterschiede und persönlichen Akzentsetzungen sensibilisieren lassen. Indessen darf solch eine Annäherungsweise nicht dazu verleiten, jegliche Aussage bzw. Erscheinung, von der behauptet wird, sie sei »islamisch«, mit dem Argument vom Ausbleiben einer religiösen Essenz zu relativieren oder einfach auszublenden. Denn ist man für die kontextuellen Differenzen sensibel, so dürfte man wohl auch Konsense unter den Muslimen, die den geschichtlichen Verlauf oder das soziale Geschehen zu überstehen scheinen, anerkennen und in Betracht ziehen können. Mir scheint, dass jede Beschäftigung mit dem Islam sinnvoller wird, wenn sie vermag, diesen skizzenhaft geschilderten zwei Polen gerecht zu werden, indem sie das Gleichgewicht zwischen ihnen aufrechtzuerhalten versucht.

II.

Das eben Gesagte stellt uns vor die hermeneutische Herausforderung, die mit der Einsicht gegeben ist, dass jedes menschliche Verstehen geschichtlich und daher bedingt ist. Dass diese Herausforderung heute gerade dem Islam zu gelten scheint, besagt nicht, dass die Christen mit ihr schon fertig geworden sind. Absolutheitsansprüche werden in der Tat hier wie dort erhoben und lassen sich nicht auf islamische Stimmen beschränken. Muslime und Christen sind infolgedessen dazu aufgerufen, sich auf die je eigene Tradition zurückzubesinnen, um jene Ansätze, welche in mancherlei Hinsicht die modernen hermeneutischen Erkenntnisse vorwegnehmen, fruchtbar zu machen. Mir geht es hier nicht darum, auf alle möglichen Anknüpfungspunkte, vor allem in den maßgebenden religiösen Texten selbst sowie in der Mystik, einzugehen. Es genügt, darauf aufmerksam zu machen, dass gerade die im Christentum und Islam vorhandene Idee einer eschatologischen Öffnung, der gemäß Gott allein das letzte Urteil über alles menschliche Bemühen – auch über alle

menschlichen Gedanken – fällen wird, der hermeneutischen Konzeption von der Bedingtheit des menschlichen Verstehens zu entsprechen scheint. Apophatische Akzentsetzungen sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Mystik können ebenfalls dahingehend interpretiert werden. Christen und Muslime können sich somit gemeinsam auf den Weg machen, die hermeneutischen Potentialitäten, die in ihren reichhaltigen Traditionen verborgen sind, aufzudecken. Wenn diese Entdeckungsreise ohne jegliche belehrende Arroganz unternommen wird, kann dies dazu beitragen, dass die Muslime Hermeneutik nicht als eine westliche Errungenschaft empfinden, sondern als eine reflexive Tätigkeit, welche alle Menschen, Religionen und Traditionen gleichermaßen angeht.²

III.

Die innerchristliche Dialogerfahrung hat gezeigt, dass es prinzipiell falsch war, den Weg des Dialogs mit allzu hochgesteckten *Erwartungen* zu beschreiten. Man dachte nämlich, die Wiederherstellung der Kircheneinheit sei innerhalb von wenigen Jahren zu erzielen. Sobald sich aber diese Hoffnung als unrealistisch erwies, kehrte in die Kirchen Christi der Geist des Provinzialismus zurück, der heutzutage nicht zuletzt durch einen hier und da zu beobachtenden christlichen *Fundamentalismus* zum Ausdruck kommt. Theologisch gesehen kann man der Gefahr dieser Erwartungshaltung entrinnen, indem der Dialog an erster Stelle nicht als menschliches Tun, sondern als ein *Projekt* Gottes erachtet wird, an dem Menschen in dem Maße Anteil haben, wie sie sich einander innerlich öffnen, den eigenen Individu-

² Vgl. zur Gesamtproblematik *Groupe de recherches islamo-chrétien*, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran*, Paris 1987; *Heikki Räisänen*, *Word of God, Word of Muhammed. Could Historical Criticism of the Qur'an be Pursued by Muslims?*, in: *ders.*, *Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, London 1997, 118–135; *Wajih Kanso*, *Le retour des valeurs à l'ère des finitudes*, in: *Les valeurs. Quels enjeux pour le 3ème millénaire*, Beirut 2002, 257–266; *Ulrich Schoen*, *Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum (Christentum und Islam im Dialog 2)*, Hamburg 2003, 147–155; *Michael Ipgrave* (Hg.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together*, London 2004.

alismus bekämpfen und dadurch »dialogische« Wesen werden.³ Diese Lektion, die uns die christliche Ökumene erteilt, kann auch für den Dialog mit den Muslimen von Belang sein. Denn hierbei kommt es im Endeffekt auf den barmherzigen Gott an. Er gestaltet seinen schöpferischen Akt sozusagen *pluralistisch*, damit sich seine Geschöpfe gegenseitig kennen lernen (Sure 49,13) und mit ihren Unterschieden duldsam umgehen, weil sie wissen, dass es Gott allein zukommt zu offenbaren, wer im Recht ist (Sure 7,87). Diese koranische Auffassung kann, soweit ich sehe, mit dem Modell einer aus mehreren religiösen Gruppierungen bestehenden Menschheit zu recht kommen, in der die Mühe, sich zu begegnen und miteinander zu reden, um unter anderem Verständigung, Eintracht und Frieden walten zu lassen, nicht als eine bloße menschliche Leistung empfunden wird, sondern vor allem als der bescheidene Versuch, Gottes Projekt für die Menschheit zu entsprechen. Dass wir den Dialog mit den Muslimen und den Andersgläubigen überhaupt als ein Geschenk Gottes nehmen, kann jedes Mal helfen, wenn wir aufgrund von Misserfolgen dazu neigen, ihn aufzugeben oder seine erneuernde Kraft in Frage zu stellen.

³ Vgl. dazu *Assaad Kattan*, Bemerkungen zum Dialog von Judentum, Christentum und Islam aus der Sicht eines arabischen Christen, in: *Jens Haupt/Rainer Zimmer-Winkel*, Offene Fragen im Dialog (s. Anm. 1), 9–12.

Heilsverständnis und Gott-Mensch- Beziehungen

Zweite Fachtagung des Theologischen
Forums Christentum – Islam

Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber

»Erlösung oder Rechtleitung?« lautete das Thema des zweiten Theologischen Forums Christentum – Islam vom 5. bis 7.3.2004 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. 40 IslamwissenschaftlerInnen, ReligionswissenschaftlerInnen und TheologInnen mit Arbeitsschwerpunkt Islam und damit fast doppelt so viele wie im letzten Jahr nahmen an der Tagung teil. Professoren, Habilitanden, Doktoranden, Studenten höherer Semester und Dialogbeauftragte belegten ihr Interesse nicht nur durch ihre Anwesenheit – es wurde offensichtlich, dass das erste Forum Kreise gezogen hatte. Viele der Teilnehmer kannten sich schon persönlich oder hatten, durch die erste Zusammenkunft angeregt, im vergangenen Jahr im Diskurs miteinander gestanden. Damit ist ein erstes Ziel, nämlich die Vernetzung von Erfahrungen und Kompetenzen, spürbar erreicht worden.

Gemäß dem Wunsch der Teilnehmer blieb das Forum dieses Mal noch innerchristlich. Die konfessionelle Vielfalt der Mitwirkenden erwies sich nicht als Hindernis, sondern als Bereicherung. Unterschiedliche Akzentsetzungen bezüglich relevanter Themen taten sich quer durch die Konfessionen und Tätigkeitsfelder auf.

Stefan Schreiner erklärte gleich zu Beginn, »Erlösung oder Rechtleitung?« sei für ihn die falsche Alternative, etwa so, als ob man fragen würde: »Islam oder Christentum?« Seiner Einschätzung nach entstammt diese Alternative der nachreformatorischen christlichen Polemik, die beim Gegenüber die reformatorische Rechtfertigungslehre erwartete. Schreiner fragte weniger nach dem ausgesprochen christlich geprägten Begriff der Erlösung, der so im Koran kaum vorkommt, sondern nach dem jeweiligen Verständnis von Heil.

Schließlich seien (religionswissenschaftlich gesehen) alle Götter bezüglich ihrer Anhänger Hedonisten, die nur das Gute für sie wollten. Das Problem dabei sei, eine Lösung für die Existenz negativer Sachverhalte zu finden. So werde das Heil, aber auch die Gerechtigkeit Gottes in die Zukunft verschoben. Schreiner ging auf das Heilsverständnis der hebräischen Bibel ein, das einerseits individuell ist (Psalmen), andererseits aber kollektiv im Sinn von nationaler Befreiung und Restitution (Exodus als Unterpfand für das konkrete Heil in der Zukunft, Nachwirkungen zum Beispiel in der Emmausgeschichte). Der Islam sehe Heil in der gegenseitigen Zugewandtheit von Schöpfer und Geschöpf. Doch auch zwischen jüdischer und islamischer Schöpfungstheologie bestehen signifikante Unterschiede, die zum Beispiel an der Namensgebungsgeschichte deutlich werden: Laut Genesis Rabba gibt der Mensch selbst allen Lebewesen einen Namen, sogar Gott – laut Koran kann der Mensch das nur, nachdem ihm Gott die Namen vorgesagt hat. Einmal liegt die Betonung somit auf dem eigenen Wissen, der Unabhängigkeit und Eigenverantwortlichkeit des Menschen, einmal bei der totalen Versorgung des Menschen durch Gott. Für beide aber ist Sünde Abwendung von Gott, verstanden als individuelle Tat infolge einer bewussten Entscheidung, wobei im Islam Sünde vor allem auch als Undankbarkeit gegenüber Gott gilt (Sure 2,37). Annahme und Befolgung des göttlichen Wortes (Rechtleitung) eröffnen Erlösung (*aslama* als Hinwendung, nicht als Hingabe), trotzdem aber bleibt Gott frei in seiner Zuwendung zum Menschen. Jedenfalls ist eine Neuschöpfung nicht nötig, lediglich ein »Freischaufeln« der natürlichen Anlagen des Menschen (*fitra*). Erkennen heißt erlöst werden, Erkenntnis ist Mittel der Erlösung und somit der Koran die Heilsbotschaft schlechthin.

In der Diskussion unterstrich Schreiner, dass die Menschenbilder von Christentum und Islam erst einmal nebeneinander stehen und sich nicht in einer Synthese aufheben lassen. Auch der biblische Abraham sei nicht mit dem koranischen Ibrahim zu verwechseln. Es gehe nicht darum, nach Gemeinsamkeiten zu suchen, sondern die Differenzen wahrzunehmen und damit zu leben. Heikki Räisänen betonte, dass in Lk 15 die wechselseitige Zuwendung von Gott und Mensch als Ausdruck der Umkehr deutlich wird, was eine anthropologische Gemeinsamkeit beider Religionen darstelle.

Claude Gilliot erörterte in seinem Vortrag zentrale Begriffe des Korans im Zusammenhang mit Rechtleitung und Heilszusage. Dabei griff er die Kernthemen »Fügung Gottes«, »Kreatürlichkeit des Menschen« und »Sicherheit des Heils« gesondert heraus: Der Mensch als

Geschöpf Gottes steht nach dem Koran unter der umfassenden Fürsorge und Fügung Gottes, ja in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott, wie an der Gestalt Abrahams deutlich wird. Sich als Geschöpf dem Schöpfergott zuzuwenden (*aslama*, ursprünglich aus dem Zusammenhang des Loyalitätseids), ist der eigentliche Heilszustand, »Islam« im eigentlichen Sinn. Diese Zuwendung, so Gilliot in Anlehnung an Tilman Nagel, habe in der medinensischen Zeit immer mehr die Form des gehorsamen Befolgens göttlicher Anweisungen angenommen. Welche Konsequenzen und Probleme sich aus der koranischen Heilsbotschaft für die frühe islamische Theologie ergaben, führte Gilliot im weiteren Verlauf aus (Problem des Anthropomorphismus und Determinismus). Quintessenz seines Beitrages war, dass es im Hinblick auf das islamische Heilsverständnis eher unangemessen ist, von »Heilsgeschichte« zu sprechen, da Heil im Islam keine sich geschichtlich entwickelnde Größe ist. Man sollte daher besser von der »Geschichte der Rechtleitung und des Irregehens« reden. Gilliot betonte abschließend, dass die christliche Vorstellung der Erbsünde für einen Muslim unverständlich ist, da dieser sich nicht mit ihr belastet sieht. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte man stattdessen, so Gilliot, wie in den romanischen Sprachen eher von »Ursünde« sprechen.

In der Diskussion um den sehr detailreichen Vortrag wurde deutlich, dass Gilliot sich in der Nachfolge Wellhausens sieht, der dieselbe Freiheit im Umgang mit dem Koran wie im Umgang mit der Bibel forderte. Zugleich wurden kritische Fragen an die von Gilliot stark betonten Begriffe Determinismus, »Werkgerechtigkeit« und Monoprophetismus gestellt. An diesen Punkten wurde deutlich, wie problematisch derartige, zum Teil zumindest von christlicher Perspektive an das islamische Heilsverständnis herangetragene Zuschreibungen sind, die nicht selten apologetische oder polemische Konnotationen enthalten. So ist die Zuschreibung eines Monoprophetismus durchaus mit dem islamischen Tritheismusvorwurf gegenüber dem christlichen Glauben vergleichbar. Gilliots Ansatz, der sich von dem aller anderer Referenten deutlich abhob, wurde daher auch als Provokation gegenüber einem dialogisch geprägten Zugang zum Islam wahrgenommen.

In vier Arbeitsgruppen konnten die Teilnehmer das Thema vertiefen: »Wie funktioniert die pragmatische Ebene der christlich-muslimischen Auseinandersetzung? Und welche Perspektiven können dafür bzw. daraus entwickelt werden?« – diesen Fragen ging eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von *Christoph Boehinger* nach.

Bei der Lektüre verschiedener Textausschnitte muslimischer Autoren (Ulfat Aziz Us-Samad, Yaşar Nuri Öztürk, Murad Hofmann) über die christliche Soteriologie wurde sehr schnell deutlich, wie schwierig eine adäquate christliche Selbstdarstellung ist, wenn auf Seiten der Adressaten bestimmte hermeneutische und dogmatische Voraussetzungen fehlen. Die Darstellung christlicher Erbsündenlehre und der Idee eines stellvertretenden Opfers im Kreuzestod Jesu müsse jemandem, der christologische Voraussetzungen nicht teile, grausam und blutrünstig vorkommen. Die Lektüre der muslimischen Darstellungen verdeutlichte, welche Art von Übersetzungsarbeit christliche Theologie noch zu leisten hat – aber auch, wie wichtig es ist, muslimischen Fragen Rede und Antwort zu stehen.

Eine weitere Arbeitsgruppe befasste sich unter der Leitung von *Klaus Hock* mit der »geistlichen Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001. In der Diskussion herrschte Einigkeit darüber, dass dieser Text keine theologische Rechtfertigung der Attentate darstellt (diese Rechtfertigung ist stillschweigend vorausgesetzt), sondern eine Handlungsanweisung, eine lückenlose spirituelle Wegbegleitung, die an manche sufistische Texte erinnert. Der Text zeigt, dass Heilsgewissheit auch ein erster Schritt zum Unheil sein kann. Weil das Unheil der Opfer und die diesseitige Welt ausgeblendet werden, handelt es sich um eine Pervertierung des islamischen Heilsverständnisses.

Barbara Huber-Rudolf stellte ausgehend von Fortbildungen für Pflegepersonal mit ihrer Arbeitsgruppe die Frage, wie tragfähig die theologischen Aussagen für den Umgang mit dem alltäglichen, konkreten Leid sind. Muss zum Beispiel ein Muslim, der an die Zugehörigkeit von Schöpfer und Geschöpf glaubt, Leid als Ablehnung durch Gott verstehen? Inwiefern ist Gott seinem Geschöpf gegenüber in der Pflicht und wie geht er mit Klage und Bitte um? In diesem »Praxistest« wurde die Grenze der theologischen Entwürfe im Bezug auf konkrete Fragen erkennbar.

Andreas Renz untersuchte und verglich mit seiner Arbeitsgruppe Texte aus hebräischer Bibel, Neuem Testament, kirchlicher Tradition und Koran zum Metaphernfeld des »Weges«, vor allem anhand des »Zwei-Wege-Motivs« (Ps 1; Mt 7,13–14; Didache; Barnabasbrief; Sure 1; 90). Dabei wurde deutlich, dass die Metaphern von Gottes Offenbarung und Heilshandeln als »Führung« oder »Wegweisung« und vom menschlichen Glauben als »Weg« mindestens formale Gemeinsamkeiten zwischen den drei Religionen darstellen. Kontrovers wurde in der Arbeitsgruppe jedoch die Frage diskutiert, inwieweit diese Metaphern auch inhaltliche Gemeinsamkeiten aufweisen

und damit für das interreligiöse Gespräch fruchtbar gemacht werden können.

Dem Charakter des Forums entsprechend, hatten die Teilnehmer Gelegenheit, sich in Form von Kurzreferaten in die Thematik der Tagung einzubringen.

Drei dieser Kurzreferate widmeten sich der für die Soteriologie zentralen Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln. Auf exegetischer und schriftvergleichender Ebene führte der finnische Theologe *Heikki Räisänen* aus, dass der Koran in der Frage nach einer doppelten Prädestination ein unparteiischer Richter sei. Allah werde sowohl als ein sich Erbarmender dargestellt als auch als einer, der die Menschen irreführen vermag. Räisänen allerdings führt diese prädestinatianische Rhetorik, die verstärkt in den Suren der dritten mekkanischen Periode und denen Medinas zu finden ist, auf Muhammads Erfahrungen mit seiner Umgebung zurück. Das gelte ebenso für das Neue Testament – auch der Gedankengang des Apostels Paulus zur Prädestination, den er in Römer 9 entwickelt, rühre aus der Bewältigung seiner eigenen Erfahrungen her. Paulus habe in dem Gedanken, dass alles in Gottes Hand liegt, Trost gesucht. Aus Bibel und Koran sei daher nicht etwa eine Lehre von einer doppelten Prädestination abzuleiten, sondern das Erscheinen von prädestinatianischer Sprache zeige den Versuch, schmerzliche soziale Erfahrungen mit Zuhörern zu bewältigen. Aussagen über Vorherbestimmung und freien Willen müssten den Kontext berücksichtigen und im jeweiligen Kontext ernst genommen werden, keinesfalls aber dürfe daraus eine Systematisierung erwachsen. Der libanesische orthodoxe Theologe Assaad Kattan fügte dem seine empirische Beobachtung hinzu, dass die meisten Muslime diese widersprüchlichen Aussagen zur Prädestination in der Praxis gut nebeneinander stehen lassen können.

Genau hierfür plädierte *Ulrich Schoen*. Das theologische Nicht-aushalten-Können der Spannung zwischen dem Wirken der göttlichen Prädestination und der Unabdingbarkeit der menschlichen Freiheit habe dazu geführt, dass in beiden Religionen konfessionelle Gräben und falsche Wahrnehmungen entstanden seien. Schoen warnte eindringlich davor, dies auf den christlich-islamischen Dialog zu übertragen. In der Diskussion blieb sehr umstritten, inwiefern Schoens Parallelisierung des christlich-interkonfessionellen mit dem interreligiösen Diskurs zutreffend ist.

Anja Middelbeck-Varwick ging der Frage nach der »Rechtfertigung Gottes« in Zusammenhang mit möglichem Sinn menschlichen Lei-

des aus islamischer Sicht nach. Die Frage nach dem Bösen und der Gerechtigkeit Gottes ist in der muʿtazilitischen Theologie am weitesten diskutiert worden – einer ihrer Anhänger, ʿAbd al-Ġabbār, geht von der Prämisse aus, dass Gott unter allen Umständen das Gute will und ebenso gerecht ist. Der Mensch ist zum Guten geneigt und erkenntnisfähig. Dieses von ʿAbd al-Ġabbār so verstandene koranische Menschenbild widerspricht stereotypen Zuschreibungen von »islamischer Determination«, die im Dialog oft »christlichem Freiheitsdenken« gegenübergestellt wurde.

Weitere Beiträge versuchten anhand konkreter Beispiele aus Schrift, Tradition, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte wichtige Aspekte des Gott-Mensch-Verhältnisses in Islam und Christentum herauszuarbeiten.

Martin Bauschke stellte aufbauend auf Sure 43,59 Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran dar, die sich in der mystisch geprägten Volksfrömmigkeit sogar in einer *imitatio Christi* niedergeschlagen hat. In der Diskussion ging es besonders um die Frage, ob durch die These von der Beispielhaftigkeit Jesu nach dem Koran nicht die Besonderheit Jesu Christi nach christlichem wie islamischem Verständnis nivelliert werde. In der Betonung der exklusiven Aussagen des Korans über Jesus sieht Bauschke allerdings eine christliche Strategie zum Erweis der Messianität Jesu vom Koran her.

Friedmann Eißler untersuchte am Beispiel der Gestalt des Mose/Mūsā, in welchem Verhältnis Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen zueinander stehen. Er wies dabei auf Tendenzen zur Islamisierung bzw. Koranisierung des Mose hin: Da Gott mit Mose/Mūsā direkt gesprochen hat, stünde er als Prophet eigentlich über Muhammad, wird aber doch in die Reihe der übrigen Propheten eingeordnet. Anknüpfungspunkt für die Muslime wird danach Abraham, und das Reden von Angesicht zu Angesicht mit Gott wird zu einem der Dinge erklärt, die nicht von außerhalb des Korans erklärt werden dürfen, weil dies den Koran verfälschen würde. Der Preis für diese Entwicklung ist die praktische Aufgabe der Heilsgeschichte. Die grundlegende Frage hinter den verschiedenen Modellen von Offenbarung ist jedoch immer: Steigt Gott herab oder erhöht er den Menschen?

Christian W. Troll analysierte das Gott-Mensch-Verhältnis anhand der Hadsch-Gebete. Trotz einer starken Jenseitsorientierung dieser Gebete ist das erbetene Licht schon hier und jetzt im Leben des Pilgers wirksam. Der Pilger ist voll Verlangen und Vorfreude auf

die persönliche Begegnung mit Gott, der als gütig und großzügig charakterisiert wird. Troll betonte, dass die spirituelle Ebene dem Dialog noch einen großen Impuls geben kann – eine Meinung, die von den Zuhörern geteilt wurde. Leider ist viel interessantes Material zum Beispiel zu alltäglicher muslimischer Frömmigkeit in deutscher Sprache nicht verfügbar und somit hier nicht bekannt.

Rüdiger Braun befasste sich anhand von *fiṭra* und *īmān* mit dem islamischen Glaubensbegriff, den er mit Positionen der christlichen Theologiegeschichte ins Gespräch brachte. Im Zentrum standen dabei Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade vor allem bei al-Ġazālī und Thomas von Aquin, von Freiheit und Wille angesichts der Sünde, von Glaube und Ek-sistenz (menschliches und göttliches Sein als Vollzug von Beziehung).

Christiane Paulus ging von einem Vortrag von 'Amīn al-Ḥūlī aus, der auf einer Religionswissenschaftlertagung 1936 in Rom gehalten wurde. Generell empfanden die Muslime die Zurückweisung der Macht der Kirche bzw. des Papstes und die Bedeutung von Gnade und Glaube für das Heil bei Luther als so nah am Islam, dass sie eine Beeinflussung Luthers durch indirekte Kontakte mit dem Islam einfach unterstellten. Luthers Polemik gegen den Islam werde dabei nicht zur Kenntnis genommen, im Gegenteil, man behaupte, er habe die trinitarische Formel im Gottesdienst verboten. In der anschließenden Diskussion vermerkte Christoph Bochsinger, wie wichtig es sei, dass auch im Westen dieses islamische Selbstbewusstsein wahrgenommen werde: Ohne uns hätte es eure Reformation nicht gegeben und wo wärt ihr in eurer Entwicklung ohne uns. Dem wurde aber auch entgegengestellt, dass generell der Beitrag der arabischen Welt zu Entwicklungen in Europa im Mittelalter und in der frühen Neuzeit eher als ein Beitrag der arabischen Kultur im weiteren als der islamischen Religion im engeren Sinn zu werten sei, denn viele arabische Kulturträger der damaligen Zeit seien Christen gewesen und nicht Muslime.

Die Abschlussdiskussion wurde von zwei Statements eingeleitet: *John B. Taylor* sah keine Alternative zwischen Erlösung und Rechtleitung, beides sei nötig. Auch seien Wissenschaft und Dialog keine Alternativen: Der Dialog könne dazu beitragen, dass die Wissenschaft realistischer werde. Man müsse sich immer auch um die schwierigen Dialogpartner, um die Dialogverweigerer bemühen, aber auch um die neuen Stimmen, die beispielsweise Erlösung definieren als »gegen Unterdrückung sein« (zum Beispiel Farid Esack). Der libanesisch griechisch-orthodoxe Theologe *Assaad E. Kattan*

formulierte die Leitfrage: »Wie können wir eine Sensibilität für den Islam entwickeln mit unseren christlichen Augen, ohne dass sie aufhören, christliche Augen zu sein?« Kattan hält die Anwesenheit islamischer Gesprächspartner bei einem solchen Forum auch aus tieferen wissenschaftlichen Gründen für notwendig, da sich unsere konzeptuelle Welt nur im Gespräch mit Muslimen verifizieren lasse.

Daran schloss sich eine Diskussion vor allem über hermeneutische Strukturfragen an. Claude Gilliot votierte für eine moderne *disputatio* an Stelle des heute üblichen Dialogs. Stefan Schreiner zog das Resümee, dass der Blickwinkel auf das ausgewählte Thema ein eindeutig christlicher gewesen sei. Doch auch Selbstklärung trage zur Dialogfähigkeit bei. Christian Troll und Hans Zirker sprachen sich dafür aus, dass Theologie sich nicht auf persönliche Lösungsversuche beschränken könne, sondern auch Verständigungsprozesse in den Glaubensgemeinschaften einschließen müsse, damit es zu wirklich interreligiösem Dialog kommen kann. Außerdem betonte Troll noch einmal das spezifisch Christliche des christlichen Heilsverständnisses, nämlich die Person Jesu Christi.

Zu den offen gebliebenen Fragen zählen eine Begriffsklärung von Erlösung bzw. von Wegen der Erlösung und vor allem die Frage nach der Selbstmitteilung Gottes: Ist sie Wesens- oder Willensoffenbarung? Das, so die Meinung der Forumsteilnehmer, sei unbedingt mit Muslimen zu diskutieren, ergänzt von der Frage: Welchen Einfluss hat es auf die Offenbarung, wie lange Gott sich offenbart hat?

Als Ergebnisse der Diskussionen des Forums lassen sich folgende Punkte festhalten:

1. Nachdem sich das erste Theologische Forum Christentum – Islam eher mit der fundamental-theologischen Frage nach dem *formalen Verhältnis* von Christentum und Islam beschäftigt hatte, stand im zweiten Forum die *inhaltliche Dimension* des christlichen und islamischen Heilsanspruchs im Zentrum. Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass sowohl die christliche wie auch die islamische Theologie den wesenhaften Unterschied beider Religionen im christlichen Erlösungsbegriff, genauer in der christlichen Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu sehen.
2. Das Forum konnte diese Sicht einerseits bestätigen, andererseits jedoch entscheidend modifizieren und präzisieren: Sowohl das Hauptreferat von Stefan Schreiner als auch die Ergebnisse von Arbeitsgruppen und Kurzreferaten sowie einzelne Diskussionsbeiträge zeigten auf, dass Rechtleitung und Erlösung falsche Alternativen sind. So gehört die Wegweisung, Rechtleitung und

Führung des Menschen durch Gott ganz wesentlich auch zum jüdisch-christlichen Verständnis von Offenbarung und damit des Gott-Mensch-Verhältnisses. Freilich ist auch dieser Aspekt im christlichen Glauben christologisch geprägt. Umgekehrt gehört Erlösung im Sinne der Befreiung von Schuld und Tod sowie der Begegnung und Gemeinschaft mit Gott auch zum islamischen Verständnis von Offenbarung und Heil. Die im Tagungstitel bewusst in Frageform (und wohl stark aus christlicher Perspektive) formulierte Alternative »Rechtleitung oder Erlösung?« kann demnach als komplementäre Aussage »Rechtleitung und Erlösung« verstanden werden, wenn zugleich das je Spezifische mit bedacht und ausgesprochen wird, welches das islamische bzw. christliche Verständnis von Heil kennzeichnet: nämlich der Koran als Offenbarungsschrift und Ausdruck des göttlichen Heilswillens einerseits und Jesus Christus als Personifizierung der göttlichen Wegweisung und Erlösung andererseits.

3. Weitgehende Übereinstimmung zwischen den Referenten und Tagungsteilnehmern bestand darin, dass beide Religionen den Menschen Verantwortung und von Gott ermöglichte Freiheit zuschreiben, wenngleich es im Hinblick auf die heiligen Schriften und die Theologiegeschichte ein breites Spektrum an Positionen und Modellen gibt, die quer durch beide Religionen verlaufen. An dieser Stelle wurde deutlich, dass beim religionsphänomenologischen Vergleich ein möglichst breites Spektrum theologiegeschichtlicher Entwicklungen und Entfaltungen berücksichtigt werden muss, um nicht zu falschen Schlussfolgerungen zu gelangen. So sind nicht nur Texte der heiligen Schriften miteinander zu vergleichen, vielmehr müssen auch die Wirkungs- und Auslegungsgeschichte von Texten sowie weitere Einflüsse von außen einbezogen werden.
4. Ebenso gab es ein starkes Plädoyer für die Neuinterpretation des klassischen Erbsündenbegriffs, der sowohl innerchristlich wie von Seiten der Muslime höchst missverständlich verstanden und gebraucht wird. Dabei kann auf bereits vorhandene Ansätze und Entwürfe einer Neuinterpretation zurückgegriffen und aufgebaut werden (zum Beispiel Piet Schoonenberg, Georg Vandervelde, Urs Baumann, Georg Kraus, Christoph Böttigheimer). Grundsätzlich sollte künftig statt des Begriffs der Erbsünde der zutreffendere und weniger missverständliche Begriff der »Ursünde« verwendet werden.

5. Die abschließende Diskussion machte die grundsätzliche Problematik hinsichtlich des Verhältnisses von inhaltlicher und methodisch-hermeneutischer Ebene beim Verstehen und Vergleichen zweier Religionen deutlich. Diese Problematik lässt sich wohl kaum befriedigend lösen, zumal es hier unterschiedliche Ansätze und Zielsetzungen gibt, die sowohl persönlich-biografisch wie auch von der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin (Theologie, Religionswissenschaft) geprägt und mitbestimmt sind. Eine mögliche Vermittlung könnte darin bestehen, dass stets die Frage mit im Blick bleibt, welche konkrete Bedeutung und Konsequenzen bestimmte theologische Konzepte, wie zum Beispiel Rechtleitung und Erlösung, für das Leben von gläubigen Menschen und damit auch für den Dialog und das Zusammenleben haben. Das impliziert, dass stets der Andere mit seinem Selbstverständnis zur Sprache kommen sollte. Religionswissenschaft, interreligiöse Hermeneutik und interreligiöser Dialog verschränken sich so und befruchten sich wechselseitig auf kritische Weise. Das Theologische Forum Christentum – Islam will diesem Ziel dienen und deshalb künftig bei gegebenem Anlass den Muslimen selbst eine Stimme geben.

Autorinnen und Autoren

Martin Bauschke, Dr. theol., Leiter des Berliner Büros der Stiftung Weltethos

Friedmann Eißler, Dr. theol., Wiss. Angestellter am Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Judaistik an der Universität Tübingen

Claude Gilliot o.p., docteur ès lettres, Professor für »Exégèse et théologie musulmanes« an der Université de Provence und am IREMAM (Institut de recherches et d'études sur le Monde arabe et musulman), Aix-en-Provence/Frankreich

Klaus Hock, Dr. theol., Professor für Religionsgeschichte/Religion und Gesellschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock

Assaad E. Kattan, Dr. theol., Assistant Professor am »Institute of History, Archeology and Near-Eastern Heritage« an der University of Balamand/Libanon

Anja Middelbeck-Varwick, Dipl.-Theol., Wissenschaftliche Angestellte am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin

Christiane Paulus, Dr. theol., Dozentin an der 6. Oktober-Universität in Kairo/Ägypten

Heikki Räisänen, Dr. theol., Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Helsinki/Finnland

Andreas Renz, Dr. theol., Ökumenereferent des Bistums Hildesheim und Dozent am Priesterseminar

Hansjörg Schmid, Dr. theol., Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit Arbeitsschwerpunkt christlich-islamischer Dialog

Ulrich Schoen, Dr. theol., Dr. rer. agr., Professor, war beim Ökumenischen Rat der Kirchen für den Bereich christlich-muslimischer Dialog zuständig

Stefan Schreiner, Dr. theol., Professor für Religionswissenschaft und Judaistik an der Universität Tübingen, Direktor des Institutum Judaicum

Jutta Sperber, Dr. theol., Pfarrerin der bayerischen Landeskirche und Habilitandin im Fach Religions- und Missionswissenschaften

John B. Taylor, PhD, Islamwissenschaftler, war der erste Verantwortliche für den christlich-islamischen Dialog im Ökumenischen Rat der Kirchen, augenblicklich ist er Repräsentant der »International Association for Religious Freedom« bei den Vereinten Nationen in Genf

Christian W. Troll SJ, PhD, Honorarprofessor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, Mitglied des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog

Hohenheimer Protokolle

- 1 Ethik und Kommunikation
Telekommunikation – ein Fortschritt für den Menschen?
Hohenheimer Medientage 1979
Stuttgart 1979 – 87 Seiten
- 2 Arbeitszeitverkürzung – aber wie?
Stuttgart 1979 – 139 Seiten
- 3 Armut im Alter?
Eine soziale Herausforderung
Stuttgart 1980 – 111 Seiten
- 4 Ethik und Kommunikation
Vom Ethos des Journalisten
Hohenheimer Medientage 1980
Stuttgart 1980 – 103 Seiten
- 5 Mehr soziale Psychiatrie – aber wie?
Modelle – Konzepte – Probleme
Stuttgart 1981 – 116 Seiten
- 6 Ethik und Kommunikation
Fernsehbild und Wirklichkeit
Hohenheimer Medientage 1981
Stuttgart 1982 – 126 Seiten
- 7 Vorbedingungen für das Funktionieren der Marktwirtschaft
Stuttgart 1981 – 130 Seiten
- 8 Unser Bildungs- und Beschäftigungssystem
Bildungspolitik zwischen Nachfrage und Bedarf
Stuttgart 1981 – 102 Seiten
- 9 »Friede den Menschen auf Erden«
Läßt sich der Frieden sichern?
Stuttgart 1982 – 98 Seiten
- 10 Wohnbedürfnisse und Wohnmöglichkeiten
Eine ethische und politische Herausforderung
Stuttgart 1982 – 75 Seiten
- 11 Geht die Arbeit aus?
Industriegesellschaft in der Krise
Stuttgart 1983 – 98 Seiten

- 12 Macht der Verführung
Sprache und Ideologie des Nationalsozialismus
Stuttgart 1983 – 114 Seiten
- 13 Der Lehrer – Beruf, Rolle, Ethos
Hohenheimer Symposion zur christlichen Pädagogik 1983
Stuttgart 1983 – 156 Seiten
- 14 Ethik und Kommunikation
Mehr Integration durch neue Medien?
Hohenheimer Medientage 1982
Stuttgart 1984 – 88 Seiten
- 15 Der Schüler
Hohenheimer Symposion zur christlichen Pädagogik 1984
Stuttgart 1984 – 165 Seiten
- 16 Telekommunikation in einer demokratischen Gesellschaft
Hohenheimer Medientage 1984
Stuttgart 1985 – 144 Seiten
- 17 Laboratorium Salutis
Beiträge zu Weg, Werk und Wirkung des Philosophen
Ernst Bloch (1885–1977)
Stuttgart 1986 – 75 Seiten
- 18 Ausdrucksgestaltungen des Glaubens
Zur Frage der Lebensbedeutung der Sakramente
Stuttgart 1986 – 91 Seiten
- 19 Technik
Fortschritt in Verantwortung und Freiheit?
Hrsg.: Jochem Gieraths
Stuttgart 1986 – 91 Seiten
- 20 Zukunft der Wirtschaft, Zukunft der Arbeit
Überlegungen zu einer ethischen Gestaltung
Stuttgart 1986 – 169 Seiten – ISBN 3-926297-00-X
- 21 Eva – Verführerin oder Gottes Meisterwerk?
Philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Elisabeth Gössmann
Stuttgart 1987 – 172 Seiten – ISBN 3-926297-01-8

- 22 Max Josef Metzger
Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil
Hrsg.: Rupert Feneberg/Rainer Öhlschläger
Stuttgart 1987 – 83 Seiten – ISBN 3-926297-02-6
- 23 Technologie und Bildung
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1987
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1987 – 114 Seiten – ISBN 3-926297-05-0
- 24 Alltagskultur in Fernsehserien
Hohenheimer Medientage 1986
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1987 – 113 Seiten – ISBN 3-926297-06-9
- 25 »... und muß nun rauben lassen ...«
Zur Auflösung schwäbischer Klosterbibliotheken
Hrsg.: August Heuser
Stuttgart 1988 – 91 Seiten – ISBN 3-926297-08-5
- 26 Das Christusbild im Menschenbild
In memoriam Roland Peter Litzenburger
Hrsg.: August Heuser
Stuttgart 1988 – 79 Seiten – ISBN 3-926297-10-7
- 27 Wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der Sicht des Glaubens
Die deutsche Diskussion über ein amerikanisches Hirtenwort
Hrsg.: Paul Dingwerth/Rainer Öhlschläger/Bruno Schmid
Stuttgart 1988 – 210 Seiten – ISBN 3-926297-11-5
- 28 Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit
Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs im Sommer 1938
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Abraham Peter Kustermann
Stuttgart 1989 – 141 Seiten – ISBN 3-926297-15-8
- 29 Sprachloser Glaube
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1988/89
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1990 – 256 Seiten – ISBN 3-926297-17-4
- 30 Den Andern denken
Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1991 – 203 Seiten – ISBN 3-926297-22-0

- 32 Professionalität und Profil
Essentials eines engagierten Journalismus
Hohenheimer Medientage 1989
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1990 – 101 Seiten – ISBN 3-926297-20-4
- 33 Weibs-Bilder
Was Medien aus Frauen machen
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Birgit Volk
Stuttgart 1991 – 113 Seiten – ISBN 3-926297-27-1
- 34 Eine Kirche – ein Recht?
Kirchenrechtliche Konflikte zwischen Rom und den
deutschen Ortskirchen
Hrsg.: Richard Puza/Abraham P. Kustermann
Stuttgart 1990 – 219 Seiten – ISBN 3-926297-29-8
- 35 Gottes Wort in der Sprache der Zeit
10 Jahre Einheitsübersetzung der Bibel
Hrsg.: Gebhard Fürst
Stuttgart 1990 – 124 Seiten – ISBN 3-926297-24-7
- 36 Helenas Exil
Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne
Hrsg.: Heinz Robert Schlette/Franz Josef Klehr
Stuttgart 1991 – 163 Seiten – ISBN 3-926297-33-6
- 37 Die Kirchen und die deutsche Einheit
Rechts- und Verfassungsfragen zwischen Kirche und Staat
im geeinten Deutschland
Hrsg.: Richard Puza/Abraham Peter Kustermann
Stuttgart 1991 – 179 Seiten – ISBN 3-926297-34-4
- 38 Unter dem Musikteppich
Die Musiken der Alltagskulturen
Hohenheimer Medientage 1990
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1992 – 109 Seiten – ISBN 3-926297-35-2
- 39 Wechselbekenntnisse
Auf dem Weg zur Normalität
Aus einer Ost-West-Begegnung in turbulenter Zeit
Hrsg.: Gebhard Fürst/August Heuser/Rainer Öhlschläger
Stuttgart 1992 – 257 Seiten – ISBN 3-926297-37-9

- 40 Gespräch mit Waldorfpädagogen
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1990
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1992 – 160 Seiten – ISBN 3-926297-38-7
- 41 Russische religiöse Philosophie
Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1992 – 187 Seiten – ISBN 3-926297-43-3
- 42 Christliche Erziehung in multikultureller Gesellschaft
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1991/92
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1993 – 247 Seiten – ISBN 3-926297-45-X
- 43 Politik populär machen
Hohenheimer Medientage 1992
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Siegfried Frech
Stuttgart 1993 – 124 Seiten – ISBN 3-926297-46-8
- 44 Namen, Texte, Stimmen
Walter Benjamins Sprachphilosophie
Hrsg.: Thomas Regehly unter Mitarbeit von Iris Gniotsdorsch
Stuttgart 1993 – 179 Seiten – ISBN 3-926297-47-6
- 45 Der Rat als Quelle des Ethischen
Zur Praxis des Dialogs
Hrsg.: Werner Stegmaier/Gebhard Fürst
Stuttgart 1993 – 183 Seiten – ISBN 3-926297-50-6
- 46 Brücken zu Eugen Drewermann
Hrsg.: Gebhard Fürst
Stuttgart 1993 – 145 Seiten – ISBN 3-926297-51-4
- 47 Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung
Hrsg.: Peter Dilg/Hartmut Rudolph
Stuttgart 1995 – 202 Seiten – ISBN 3-926297-53-0
- 48 Erziehung aus Erinnerung
Pädagogische Perspektiven nach Auschwitz
Hrsg.: Franz-Michael Konrad/Reinhold Boschki/
Franz Josef Klehr
Stuttgart 1995 – 165 Seiten – ISBN 3-926297-54-9

- 49 Kommerz kontra Kultur?
Europäischer Medienmarkt und kulturelle Identitäten
Hohenheimer Medientage 1993
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1995 – 125 Seiten – ISBN 3-926297-55-7
- 50 Der Camus der fünfziger Jahre
Hrsg.: Franz Josef Klehr/Heinz Robert Schlette
Stuttgart 1997 – 95 Seiten – ISBN 3-926297-62-X
- 51 Zäsur
Generationswechsel in der katholischen Theologie
Hrsg.: Gebhard Fürst
Stuttgart 1997 – 137 Seiten – ISBN 3-926297-66-2
- 52 Lateinamerika: die ungerechte Gesellschaft
Hrsg.: Manfred Mohls/Rainer Öhlschläger
Stuttgart 1997 – 143 Seiten – ISBN 3-926297-67-0
- 53 Michael C. Hermann:
Medienraum Bodensee
Zum Integrationspotential der Massenmedien
Stuttgart 1998 – 264 Seiten – ISBN 3-926297-73-5
- 54 Medienpolitik in gesellschaftlicher Verantwortung
Welche Handlungsoptionen gibt es (noch)?
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 2000 – 91 Seiten – ISBN 3-926297-81-6
- 55 Theodor Haecker (1879–1945)
Verteidigung des Bildes vom Menschen
Hrsg.: Gebhard Fürst/Peter Kastner/Hinrich Siefken
Stuttgart 2001 – 126 Seiten – ISBN 3-926297-82-4
- 56 Zwangsarbeit in der Kirche
Entschädigung, Versöhnung und historische Aufarbeitung
Hrsg.: Klaus Barwig/Dieter R. Bauer/Karl-Joseph Hummel
Stuttgart 2001 – 326 Seiten – ISBN 3-926297-83-2
- 57 Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen
Kontext der Gegenwart
Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs
Hrsg.: Hans Martin Dober/Dagmar Mensink
Stuttgart 2002 – 201 Seiten – ISBN 3-926297-86-7

- 58 Zwangsarbeiter in der Diözese Rottenburg 1939–1945
Erarbeitet von Annette Schäfer mit einem Überblick zum Stand
der Nachforschungen von Stephan M. Janker
Hrsg.: Kommission zur Klärung der Fragen nach der Beschäfti-
gung von Fremd- bzw. Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrich-
tungen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Stuttgart 2002 – 370 Seiten – ISBN 3-926297-87-5
- 59 Kirche im Konjunktiv – Akademie im Präsens
50 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Hrsg.: Abraham Peter Kustermann
Stuttgart 2003 – 173 Seiten – ISBN 3-926297-88-3
- 60 Herausforderung Islam
Anfragen an das christliche Selbstverständnis
Hrsg.: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber
Stuttgart 2003 – 176 Seiten – ISBN 3-926297-90-5

Die Bände der Reihe »Hohenheimer Protokolle« aus den letzten zehn Jahren sind bis auf wenige Ausnahmen noch lieferbar. Von den älteren Titeln sind teilweise Restposten zu Sonderpreisen vorhanden, die aktuellen Titel ab Band 56 stehen auch als elektronische Dokumente zur Verfügung. Bitte fragen Sie nach oder nutzen Sie die Bestellmöglichkeit unter www.akademie-rs.de.

Theologisches Forum Christentum – Islam in den Hohenheimer Protokollen

Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta
Sperber (Hg.),

Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis

Theologisches Forum Christentum – Islam
(Hohenheimer Protokolle 60)
Stuttgart 2003, ISBN 3-926297-90-5, 176 S.,
12 €



mit Beiträgen von Hans Zirker, Ulrich Schoen, Christian W. Troll,
Oliver Lellek, Stephan Leimgruber, Raymund Schwager, Hans-
Martin Gloël, Volker Meißner und Thomas Lemmen

Thema des Bandes ist die innerchristliche Reflexion, die jedem Dia-
log vorausgehen muss: Wie kann sich christliche Theologie jenseits
von Vereinnahmung oder Selbstrelativierung auf den Islam bezie-
hen? Welche Folgen hat die Auseinandersetzung mit dem Islam für
den christlichen Glauben? Sowohl für die theologische Reflexion als
auch für den konkreten Dialog ergeben sich daraus viele Anregun-
gen.

*„Ein interessantes Buch, das auch bei theologisch interessierten moslemischen
Lesern auf Resonanz stoßen könnte.“ (Moslemische Revue)*

*„Die so unterschiedlichen Themen und Blickwinkel, die in den Buchbeiträgen
ihren Niederschlag finden, spiegeln gut die derzeitige Situation der christlich-
islamischen Beziehungen und zeigen die Stellen auf, wo Diskussions- und
Klärungsbedarf besteht.“ (KNA – Ökumenische Information)*

Bestellung: siehe Adresse im Impressum, S. 4.