2011

Schrift, Tradition und Dogma

Arbeitskreis „Episteme der Theologie interreligiös“ - 09. bis 11. Dezember 2011
Dokumentation des ersten Treffens

Stiftung Leucorea, Lutherstadt Wittenberg

Herausgegeben vom Orient-Institut Beirut 2012

© 2012 Orient-Institut Beirut (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberechtsgesetztes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhoum 44, Zokak el-Blat
Beirut, Lebanon

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgebers 2

Zum Thema Schrift, Tradition und Dogma 4

Stefan Leder
Vorrede zur Konferenz in Wittenberg, Stiftung Leucorea 5

Klaus von Stosch
Normativität und Geschichtlichkeit 9
Anschließende Diskussion 18

Muhammad Abdalghani Shama
Beziehung von Schrift und Glauben 32
Anschließende Diskussion 43

Stefan Schorch
Schrift, Tradition und Dogma 50
Anschließende Diskussion 55

Mouhanad Khorchide
Barmherzigkeit als Glaubensnorm 69
Anschließende Diskussion 75

Bakr Zaki Awad
Text und Dogma Die Wirkung des (Koran)Textes in dem Glauben – Die Göttlichkeit als Modell 83
Anschließende Diskussion 97

Hans-Joachim Höhn
Partituren des Glaubens 105
Anschließende Diskussion 111

Joachim Kügler
Die Rolle der Bibel und der historisch-kritischen Bibelwissenschaft 120
Anschließende Diskussion 127

Christiane Tietz
Schrift, Tradition und Dogma 136
Anschließende Diskussion 141

Programm des Arbeitskreises 158

Teilnehmerliste des Arbeitskreises 159

Vorwort des Herausgebers

Mit dem Arbeitskreis „Episteme der Theologie interreligiös“ möchte das Orient-Institut Beirut (OIB) einen Beitrag zur Beantwortung von Fragen bieten, die allgemein mit der Akkommodation des Islam in Deutschland verbunden sind und mit der Einrichtung von Universitätsinstituten für die Ausbildung in Islamlehre noch mehr Gewicht erhielten. Der Gesprächsansatz geht daher über die Erkundung der Pluralität von Glaubens- und Wissenssystemen hinaus und zielt auf ihren inneren Zusammenhang. Für die Integration des neuen Fachs ist auch die Gesprächsbereitschaft der etablierten Theologien in Deutschland entscheidend. Gleichzeitig ist die Position islamischer Theologie im theologischen Wissenskanon in Deutschland von Bedeutung für ihre Ausstrahlung „zurück“ auf die arabische Welt. Entscheidend für die Positionierung der islamischen Theologie in der neuen Umgebung ist somit die Einschätzung von Substanz, Gültigkeit und Reichweite der theologischen Aussagen durch christliche und muslimische Theologen. Diese Aufgabe stellt sich dem Fachgespräch, das in der Arbeitsgruppe gepflegt wird.

Herkömmliche interreligiöse Dialogabsichten sollen durch diesen modifizierten Ansatz unterstützt und weiterentwickelt werden. Die Arena von Kontroverse und Verständigung steht hier in einem theologischen, fachwissenschaftlich-theoretischen Bezugsrahmen, welcher die – ohnehin bekannten – dogmatischen Differenzen weitgehend im Hintergrund belässt.

Die von deutschen katholischen und protestantischen sowie muslimischen Theologen aus der arabischen Welt und Deutschland gebildete Arbeitsgruppe fragt nach dem wissenstheoretischen Zusammenhang zwischen den Theologien. Es geht also, allgemein und übergreifend gesagt, um die Substanz, welche die islamische Theologie der christlichen bzw. die christliche Theologie der islamischen, bieten kann, um einerseits die Wahrnehmung von Kontrasten und Harmonien zu schärfen und andererseits das Nachdenken über eigene historische und systematische Grundlagen zu fördern. Die Arbeitsgruppe beschränkt sich aus praktischen Gründen auf deutsche christliche und muslimische, und arabische sunnitisch-islamische Teilnehmer.

Die deutsche Theologie, international hoch anerkannt, bringt auf Grund des in Deutschland beheimateten Bekenntnispluralismus, wie auch wegen der spezifischen Verbindung von akademischer Lehre und kirchlicher Lehrautorität, besondere Erfahrungen im bekenntnisübergreifenden Fachgespräch ein, die für die muslimischen Teilnehmer an der Arbeitsgruppe neu und von Bedeutung sein können.

In Deutschland werden die praktischen Fragen zum Curriculum der Ausbildung islamischer Religionslehrer von Verbänden mitbestimmt, die als Interessen-

vertretung von Muslimen mit mehrheitlich türkischem Migrationshintergrund wirken. Die Diskussion wird daher von den in der Türkei ausgeprägten Religionslehren und ihren Geltungsansprüchen mitgeprägt. Der Arbeitskreis soll in einem von diesen Politiken unabhängigen Zusammenhang agieren, um sich ganz auf die methodischen und systematischen Fragestellungen zu konzentrieren. Das OIB arbeitet zu diesem Zweck mit der Hochschule Al-Azhar, der wichtigsten Ausbildungsstätte des sunnitischen Islam, zusammen. Die Azhar wird Gastgeber des zweiten Arbeitstreffens im April 2012 sein.

Die Arbeitsgruppe ist so angelegt, dass in vier Treffen über den Zeitraum von zwei Jahren vier gut vorbereitete Werkstattgespräche zu Grundlagen der Theologie veranstaltet werden. Gegenstand sind grundsätzliche und gemeinsame Fragestellungen der Theologie und im Vordergrund stehen Fragen der Methodik, Voraussetzungen und Ausgangspunkte. Die „Episteme der Theologie“ werden im interreligiösen Fachgespräch behandelt, dabei aber nicht vordergründig vergleichend, sondern in selbstreflexiven Abstand zu ihrem bekenntnisorientierten Gehalt exploriert. Der Arbeitskreis besteht aus einer Steuerungsgruppe und Fachgästen, die zu jedem der geplanten vier Workshops abhängig vom Fachgebiet und Themenrahmen eingeladen werden. Die Steuerungsgruppe bestimmt die Themen, die Tagungsorte und sorgt für die Einladung der zu den Treffen hinzuzuziehenden Teilnehmer.

Die zweisprachige Veranstaltung wurde von Simultandolmetschern unterstützt. Die Dokumentation versammelt nun die Beiträge bzw. Übersetzungen der arabischen Beiträge und gibt die anschließenden Diskussionen wieder. Arabische Begriffe und Namen werden in der Regel eingedeutscht, nur ausnahmsweise wird die reguläre Umschrift verwendet. Um die Herstellung der Dokumentation haben sich verdient gemacht: Dr. des. Abd-Elsalam (OIB), und Frau Ulrike Noack (Univ. Halle / OIB) insbesondere bei der Niederschrift - einschließlich der Übersetzung – der Tonaufnahmen der Diskussion, Berenike Metzler (Univ. Erlangen / OIB) bei der Überarbeitung des Textes und insbesondere der Übersetzungen, und Sarah Djavid Khayati (Univ. Erlangen / OIB) beim Editieren der Dokumentation. Ahmad Abd-Elsalam hat das Unternehmen von Anfang an begleitet und durch seine Organisationsgabe viel zum Zustandekommen des Treffens in Wittenberg beigetragen. Dr. Johannes Thon (Univ. Halle) hat ihn tatkräftig unterstützt.

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

Stefan Leder, Beirut im Dezember 2012

Zum Thema Schrift, Tradition und Dogma

Im Islam wie auch im Christentum stehen die jeweilige Heilige Schrift, die Tradition und das Dogma in einer engen Verbindung. Das erste Treffen des Arbeitskreises soll der Frage nach den spezifischen Arten und Weisen dieser wechselseitigen Bezüge gewidmet sein. Dabei erscheinen insbesondere die folgenden Probleme bedeutsam:

– Das Postulat der jeweiligen Heiligen Schrift als Norm des Dogmas führt zu der Frage, auf welcher Basis dieses Postulat begründet werden kann. Was ist die Grundlage dafür, dass die jeweilige Heilige Schrift als Norm verstanden wird und wie wirkt sich diese Normativität auf die theologische Lehrbildung aus?

– Heilige Schrift und Tradition stehen in einem vielfältigen Verhältnis. In welcher Weise kann dieses Verhältnis beschrieben werden, und wie wirkt es sich auf den Status der Schrift für die Dogmenbildung aus?

– Forschungen zum Begriff des Textes lassen problematisch erscheinen, ob ein „Text“ als stabile und unveränderliche Größe angesehen werden kann. Sie betonen stattdessen, dass die Perspektive des Lesers den Text selbst und sein Verständnis beeinflusst. Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Frage, ob und wie Tradition und Dogma das Verständnis der jeweiligen Heiligen Schrift beeinflussen.

(Stefan Schorch)

Stefan Leder

Vorrede zur Konferenz in Wittenberg, Stiftung Leucorea

Der Arbeitskreis „Episteme der Theologie interreligiös“ führt Fachleute unterschiedlicher Bekenntnisse zusammen: protestantische und katholische Theologen, islamische Theologen, die in der islamischen Welt, in Ägypten, Theologie unterrichten, und Vertreter der islamischen Theologie, die an Universitäten in Deutschland gelehrt wird. Eine einfache, bipolare christlich-islamische Dialoganordnung ist damit schon durchbrochen. Beabsichtigt ist eine besondere Art des Dialogs, nämlich ein Dialog, der durch die Wahrnehmung unterschiedlicher Zugänge zum theologischen Erkenntnisgegenstand und zu unterschiedlichen Denkweisen allen Teilnehmern Einsichten eröffnet, die sie in das eigene Denken hineinnehmen können. Es soll darum gehen, durch die Kenntnis der Voraussetzungen und Argumente der anderen Seite die Entdeckung des Gemeinsamen und Trennenden nutzbringend und fruchtbar für die jeweils eigene theologische Reflexion zu machen. Aus diesem Grund stehen nicht so sehr die religiösen Lehren selbst im Vordergrund, also das, WAS aus den fundierenden Quellen für Glaube und Dogma gewonnen wird; das Augenmerk soll vielmehr darauf gerichtet sein, WIE die Theologien ihre Aussagen gewinnen, mit welchen Voraussetzungen und Methoden sie arbeiten.

Interkonfessionelle Dialoginitiativen werden für gewöhnlich von religiösen Institutionen oder Gruppen unternommen und getragen. Was also bringt das Orient-Institut dazu, diese Arena anzubieten?

Das Orient-Institut, das zur Max Weber Stiftung gehört, ist ein Institut der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung, das seit 50 Jahren in Beirut und seit knapp zwei Jahren auch in Kairo tätig ist. Unsere Arbeit behandelt die Geschichte und Gegenwart des Nahen Ostens und der arabischen Welt immer unter Einbeziehung der Sichtweisen und Diskurse in der Region.

Religion, oder wie es sich im französischen Sprachgebrauch in den letzten Jahren eingebürgert hat, *le fait religieux,* das Faktum des Religiösen, ein Gegenstand der orientalischen Studien von Anfang an und bis heute Gegenstand auch anderer regionalbezogen arbeitender Disziplinen, gehört auf natürliche Weise in unseren Arbeitsbereich. Die Forschung interessiert sich also, ganz vereinfacht und allgemein gesagt, für die substantiellen und methodischen Dimensionen der theologischen Lehre in Geschichte und Gegenwart, für religiös bestimmte Diskurse zu Ordnungsvorstellungen, Werten und Normen sowie für die Praktiken, welche von den Religionen in der Region, insbesondere von islamischen Bekenntnissen, bestimmt sind. Die Religion gehört, so gesehen, nicht der Theologie allein.

Nun kommt aber noch etwas anderes hinzu, etwas, das über die neutrale und redliche wissenschaftliche Beschäftigung hinausgeht und nach einer neuen Arbeitsweise verlangt. Neben das Wissen muss sich die Erfahrung stellen. Nicht die sinnliche oder intuitive Erfahrung ist hier gemeint, sondern eine Art „hermeneutische Erfahrung“ der kognitiven Operationen, welche den Zusammenhang zwischen Glauben und Lehre begründen.

Unsere Welt ist klein geworden, und wir können es uns nicht mehr leisten, wir, Araber und Europäer, Christen, Muslime und Freidenker, einander als Fremde zu betrachten, im Namen der Religion oder im Namen von Kulturen, die als grundsätzlich unterschiedlich, ja unvereinbar imaginiert werden. Wir können nicht fortfahren, den Anderen immer neu zu vermessen und zu bewerten.

Wir sehen es ja alle: Islamische Gemeinden bestimmen das gesellschaftliche Leben in Deutschland mit, und die arabische Welt hat längst – auch wenn man das nicht immer auf den ersten Blick sieht – die Aneignung einer einstmals vom Westen bestimmten Moderne vollzogen, die nun nicht ohne den Bezug zum Anderen auskommt.

Wir benötigen daher in Anbetracht dieser Überlagerungen und Durchdringungen neue Ansätze und Wege der Verständigung. Das Trennende, das aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Gefügen resultiert, die Verschiedenheit der Lehrinhalte unserer großen Religionen soll nicht klein geredet werden. Es soll hier auch nicht Ziel sein, hier, mit dieser Veranstaltung, aus Gründen eingebildeter moralischer Verpflichtung Abstände und Gegensätze zu beschönigen. Vielmehr möchten wir Sie einladen, auf der Grundlage der Unterschiedlichkeit eigene Denkweisen zu artikulieren und zu reflektieren, andere Denkweisen zu verstehen und die epistemologischen Grundlagen der Theologien zu diskutieren. Dabei mag es gelingen, eine Dynamik des gemeinsamen Denkens zu entfalten.

Das ist ein hoher Anspruch, der nicht leicht einzulösen ist. Sicher ist jedoch, dass ein hermeneutischer Brückenschlag zwischen den Religionen eigentlich nur durch die Theologien, oder jedenfalls nicht ohne die Theologen erfolgen kann.

Was können wir nun praktisch erreichen?

Es gibt zahlreiche Dialogerfahrungen zwischen Vertretern unterschiedlicher Religionen, insbesondere zwischen Christen und Muslimen. Die Begegnung zwischen den Religionen hat bereits eine theologische Reflexion hervorgebracht, welche die Wahrung der universalen Gültigkeit des religiösen Bekenntnisses und ihre Einbettung in die Erfahrung von Pluralität ausbalanciert. Das gemeinsame Fundament, das Islam und Christentum eint, in Bezug auf die Propheten beispielsweise, oder in Bezug auf den Glauben an den Schöpfergott und das daraus resultierende Heilsgeschehen sind wiederholt dargestellt worden, ebenso wie die dogmatischen Unterscheidungen natürlich.

Dem soll nun hier der Versuch an die Seite gestellt werden, einen vergleichenden und im Laufe der Zeit vielleicht zunehmend gemeinsamen, durch den Austausch geschärften Blick auf Grundbegriffe und Kernfragen der islamischen und christlichen Theologien zu kultivieren.

Dabei kommen die Religionen nicht in ihrer Gänze in den Blick: Es geht ganz bescheiden nur um ein Segment: die begriffliche und damit logisch nachvollziehbare, argumentative Darlegung ihrer Grundlagen. Dies soll als ein gemeinsames und vertrauliches Nachdenken über Kernaspekte der Theologien verstanden werden. Diese Kernaspekte sind nicht aus einer bestimmten Lehrtradition gewonnen, nicht aus einer bestimmten Konfession entstanden, sondern resultieren aus einer systematischen Herangehensweise.

Es ist unser Ziel, die Referate und Gespräche der kommenden zwei Tage zusammenfassend zu dokumentieren, zunächst in deutscher, dann auch in arabischer Sprache. Wir möchten diese Dokumentation später öffentlich zugänglich machen. Selbstverständlich wird nur veröffentlicht, was jeder Einzelne von Ihnen auch freigibt. Diese Dokumentation kann als eine Handreichung, eine Heranführung an das Thema denjenigen dienen, die daran interessiert sind, mehr über die Kompatibilität der christlichen und sunnitisch-islamischen theologischen Diskurse zu erfahren, und ihre Eigenheiten aus der Gegenüberstellung und Debatte kennenzulernen.

Das Interesse am Islam ist gewachsen, seitdem die Ausbildung islamischer Religionslehrer und Seelsorger an deutschen Universitäten Einzug gehalten hat. Auch für die muslimische Seite ist es gut, dem Kontext christlicher Theologien, in dem die islamische Theologie in Deutschland steht, genau kennenzulernen. Diesem Interesse möchten wir mit den Ergebnissen dieses Arbeitskreises entgegenkommen.

Um was soll es nun gehen?

Im Mai dieses Jahres hat eine kleine konfessionell gemischte Gruppe von Theologen, die sich in Kairo an der Azhar getroffen hat, eine Abfolge von vier großen Themen identifiziert:

A. Schrift, Tradition und Dogma – *ʿAlāqat an-naṣṣ bi-l-ʿaqāʾid*

09. bis 11. Dez. 2011 in Wittenberg, Deutschland (Leucorea)

B. Offenbarung und Religion – *al-Waḥy wa-d-dīn*

27. bis 29. Apr. 2012 in Kairo, Ägypten (Al-Azhar)

C. Ethik und Recht – *al-Aḫlāq wa-l-aḥkām al-fiqhiyya*

03. bis 05. Nov. 2012 in Münster, Deutschland (ZIT)

D. Glaubenslehre und religiöse Erfahrung – *al-ʿAqīda wa-l-maʿrifa*

10. bis 12. Mai 2013 in Beirut, Libanon (OIB)

Für die kommenden zwei Tage haben wir uns einige Leitfragen gestellt, welche die Verbindung zwischen Heiliger Schrift, Tradition und Dogma betreffen. Ohne der Diskussion vorzugreifen, lassen sich die Perspektiven schon jetzt benennen, welche die Gespräche in den kommenden Tagen orientieren sollen:

– Wenn Heilige Schriften – bekanntlich auf unterschiedliche Weise – als ultimative normative Quelle gesetzt werden, ergibt sich die Frage, mit welchen Voraussetzungen und Begründungen und mit welchen Folgen für die theologische Lehre dies geschieht. Welchen Stellenwert hat die Heilige Schrift – Koran, Altes Testament und Neues Testament – in den theologischen Diskursen? Was genau bedeutet die Definition der Grundlagentexte als „Heilige Schriften" – für den Islam ist dabei auch an die Sunna zu denken – für die systematischen Ansätze der Theologie?

– Heilige Schrift und Tradition stehen in einem vielfältigen Verhältnis. In welcher Weise kann dieses Verhältnis beschrieben werden und wie wirkt es sich auf den Status der Schrift für die Dogmenbildung aus? Wie stehen die Autorität von Heiliger Schrift und Tradition im Verhältnis zueinander?

– Forschungen zur Texthermeneutik lassen problematisch erscheinen, ob ein „Text" als stabile und unveränderliche Größe angesehen werden kann. Sie betonen stattdessen, dass die Perspektive des Lesers das Verständnis des Textes bestimmt. Inwieweit geht dieser Gesichtspunkt in die Theologie ein? Welchen Raum hat die Hermeneutik im theologischen Diskurs? Gibt es eine spezifisch theologische Epistemologie? Inwieweit wirken Tradition und Dogma auf den Text ein?

Ich bin mir sehr sicher, dass diese Fragen im Laufe unserer Gespräche modifiziert und korrigiert werden. Ich habe bin mir auch recht sicher, dass ich als Laie oder Halb-Laie von Ihnen in den nächsten Tagen viel lernen darf.

Klaus von Stosch

Normativität und Geschichtlichkeit

(Auftaktvortrag)

1. Zum Problem der Erkennbarkeit des unbedingt Normativen im Geschichtlichen

Sowohl die christliche als auch die islamische Theologie gehen davon aus, dass ihre letzten Normen und Eckpunkte auf eine Eingebung (*wahy*) bzw. die Selbstoffenbarung Gottes zurückzuführen sind. Denn beide Theologien wollen von Gott sprechen und von seiner Zuwendung zu den Menschen. Und der Mensch kann nicht von sich heraus bzw. vom Bedingten ausgehend wissen, dass und wie Gott sich ihm zuwendet. Von daher geht christliche genauso wie islamische Theologie vom Wort Gottes aus und versucht von diesem Zeugnis abzulegen. Ihre Normativität kommt ihr also gewissermaßen von außen zu und sie ereignet sich zugleich mitten in ihrer Geschichtlichkeit und Bedingtheit. Beide Religionen gehen also aus von einem Wort bzw. einem Einbruch des Unbedingten ins Bedingte und damit von etwas, das aus Sicht des Bedingten unerreichbar ist. Natürlich kann Gott aufgrund seiner Allmacht auch im Anderen seiner selbst (also im Bedingten) er selber sein (also der Unbedingte) oder zumindest etwas von sich mitteilen. Die spannende erkenntnistheoretische Frage ist nur, wie das Bedingte diesen Einbruch des Unbedingten erkennen soll und nach welchen Kriterien es Unbedingtheitsbehauptungen bewerten soll. Vom Bedingten führt jedenfalls kein Weg zum Unbedingten. Auch wenn Gott sich uns mitteilen kann, scheint es, als ob wir ihn nicht verstehen könnten. Denn wie sollte das Bedingte das Unbedingte als Unbedingtes erkennen? Der einzige Ausweg scheint hier zu sein, dass das Unbedingte das Bedingte von innen ergreift und ihm dadurch die Fähigkeit gibt das Unbedingte zu erkennen. Nur das Unbedingte kann das Unbedingte erkennen, christlich gesprochen: Nur der Heilige Geist kann den Logos Gottes erkennen – eine Lösung des Problems, die seit Luther geradezu klassisch geworden ist und die vor allem im Gefolge Barths immer wieder betont wird. Damit ist der Mensch aber nur dann fähig, die Offenbarung Gottes zu erkennen, wenn ihm dies durch Gott ermöglicht wird. Die zirkuläre Argumentation postliberaler Theologie droht: Wer der jeweiligen religiösen Botschaft misstraut oder an ihr zweifelt, ist eben nicht vom Geist Gottes erfüllt. Zweifel führen auf Abwege, aber niemals zur tieferen Erkenntnis Gottes, könnte man auf dieser Spur versucht sein zu denken. Wenn man die religiöse Botschaft richtig verstehen will, dürfte man demnach nicht zweifeln, sondern müsste alles daran setzen, sich von der Eingebung / Offenbarung Gottes prägen zu lassen.

Eine solche Argumentation ist erkennbar zirkulär und wird kaum einen Ungläubigen überzeugen, sich dem Glauben zu öffnen. Jedenfalls wäre eine solche Öffnung völlig willkürlich. Zudem wirft diese Theorie auch ein merkwürdiges Bild

auf Gott. Denn offensichtlich kann man dieses Vertrauen in sein Wort nicht einfach per Willensentscheidung herbeiführen. Ich kann nicht machen, dass der Geist mich ergreift. Wieso sollte Gott manchen Menschen die Möglichkeit schenken, die Welt richtig zu sehen und sie anderen verweigern? Wie vermeidet man bei dieser Konzeption den Verdacht der Willkür und den Eindruck der Heteronomie? Wie kann ich bemerken, dass es tatsächlich das Unbedingte ist, das mich ergreift? Muss ich aus dem Bedingten heraus nicht wenigstens einen Begriff des Unbedingten bilden können, um die nicht ableitbare und herstellbare Erfahrung des Unbedingten wenigstens als solche erkennen zu können? Braucht es nicht glaubensunabhängige Kriterien, die mir helfen, religiöse Geltungs- und Unbedingtheitsansprüche besser zu verstehen und zu bewerten?

2. Der Begriff der Vernunft und des Unbedingten als Lösungsversuch

Angesichts derartiger Fragen hat sich insbesondere in der neueren katholischen Offenbarungstheologie des 20. Jahrhunderts in Anknüpfung an einige der Grundideen der Aufklärung folgende Grundthese herausgebildet: Bereits die autonome, nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft kann einen Begriff des Unbedingten bilden, der dem Menschen die kriteriale Möglichkeit eröffnet, das Unbedingte als Unbedingtes zu erkennen, ohne sich durch die Einnahme eines Erkenntnisstandpunkts im Unbedingten zu immunisieren. Dieser Begriff des Unbedingten ist – streng transzendentalphilosophisch, im Gefolge Kants und im Mitvollzug der anthropologischen Wende – ausgehend von einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und damit im Rückgriff auf das erkennende Subjekt selbst und die Herausbildung seiner Erkenntnisbedingungen zu erreichen. Auf der Grundlage dieses Begriffs des Unbedingten ist Vernunft dazu in der Lage, sich zu der geistgewirkten Öffnung auf das Unbedingte hin zu verhalten oder das Ausbleiben dieser Öffnung zu beklagen. Der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit dafür, denken zu können, dass der Mensch sich dem angeblichen Anspruch des Unbedingten gegenüber in Freiheit selbst bestimmen kann. Beim Gedanken einer Freiheit des Bedingten dem Unbedingten gegenüber kann die Begegnung mit ihm natürlich nicht ohne symbolische Vermittlung gedacht werden. Denn bei einer unvermittelten Schau des Unbedingten würde sich das Bedingte diesem niemals verweigern können. Wenn Gott aber die Freiheit des Menschen wahren will, wird er sich dem Menschen nur in vermittelter Weise zuwenden und um ihn in vermittelter Weise werben. Um deutlich zu machen, dass die Kraft der Liebe Gottes selbst in dieser Vermittlungsgestalt präsent ist, spricht man in der Theologie an dieser Stelle im Anschluss an einen Vorschlag von Karl Rahner auch gerne von einer realsymbolischen Vermittlungsgestalt. Während ein Vertretungssymbol ein Zeichen ist, das die durch das Zeichen angezeigte Wirklichkeit nur vertritt, ohne dass diese in ihr präsent ist (so wie ein Verkehrsschild, das eine Fahrbahnunebenheit

bezeichnet, ohne selbst hubbelig zu sein), ist das Realsymbol ein Zeichen, in dem die bezeichnete Wirklichkeit selber sinnlich erfahren werden kann, ohne dass sie auf das Zeichen reduziert werden dürfte. In diesem Sinne ist etwa der Kuss ein Zeichen für die Liebe. Gott bzw. das Unbedingte begegnet im Bedingten also ausschließlich in realsymbolischer Gestalt, um einerseits wirklich in seiner Liebe da zu sein und um andererseits die Freiheit des Menschen nicht zu vergewaltigen, sondern um sie zu werben. Um das Unbedingte in realsymbolischer Gestalt erkennen zu können und sich bereits zu dieser Erkenntnis in Freiheit verhalten zu können, braucht es also den autonom gebildeten Begriff des Unbedingten als Ausgangspunkt, um von ihm her die Dynamik der realsymbolischen Wirklichkeit auf das Unbedingte würdigen zu können. Der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ist auf diese Weise die Brücke, um ein Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch denken zu können. Eine Reflexion, die auf die Bedingungen der Möglichkeit von etwas rekurriert, nennt man seit Kant eine transzendentale bzw. transzendentalphilosophische Reflexion. Wenn wir also im soeben angedeuteten Sinn versuchen, den Begriff eines Unbedingten als Bedingung der Möglichkeit der Autonomie und Freiheit des Bedingten gegenüber einer realsymbolisch vermittelten Offenbarung des Unbedingten ins Spiel zu bringen, bemühen wir uns um eine transzendentalphilosophische Legitimation der Rede von Offenbarung / Eingebung. Ziel einer solchen transzendentalphilosophischen Reflexion ist es, mit Hilfe der autonomen philosophischen Vernunft die Denkbarkeit einer Kommunikation des Unbedingten mit dem Bedingten zu prüfen. Zur Plausibilisierung einer solchen Denkbarkeit möchte im Folgenden vorschlagen, den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff zu bestimmen, den ich bilden kann, wenn ich die ursprüngliche Dynamik der Vernunft untersuche. Um diesen Gedanken näher explizieren zu können, muss ich zunächst einmal erläutern, was ich mit Vernunft meine. Als Vernunft möchte ich die doppelte Fähigkeit bestimmen, einerseits in jeder scheinbar inkommensurablen Verstehenssituation nach Wegen des Verstehens, Würdigens und Urteilens zu suchen und andererseits durch kritische Selbstprüfung jeden geglückten Verstehensversuch als vorläufig und ambivalent zu erkennen. Die Dynamik der Vernunft besteht also positiv betrachtet darin, immer neu nach Wegen des Verstehens zu suchen, alle Grenzen und Barrieren zwischen Sprachspielen und Weltbildern zu verflüssigen, jede Form des deutenden Weltabschlusses aufzubrechen und zu transzendieren. Negativ besteht sie darin, die geglückte Verflüssigung von Grenzen, die Aufbrüche ins Unverstandene, die Neuformatierungen meines Weltbildes kritisch zu begleiten und in ihrer Kontingenz und Fehlbarkeit einsichtig zu machen. Im Anschluss an Jürgen Werbick gesprochen: Vernunft will also einerseits die Wirklichkeit würdigen, wie sie ist, und sieht andererseits die Widerständigkeit der Wirklichkeit; sie erfährt, dass ihr diese Würdigung niemals vollkommen gelingt.[1] Vernunft ist also ausgezeichnet

[1] Vgl. JÜRGEN WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik. In: ThRV 98 (2002) 399-408.

einerseits durch eine ihr wesensmäßig eigene Dynamik ins Unbedingte, ins Transzendieren, ins Ausgreifen nach umfassender Einheit, und andererseits durch die zugleich bestehende Dynamik des Beharrens auf Differenz und den kritischen Aufweis der Grenzen auch der geglückten Einheit. Durch diese doppelte Dynamik kann Vernunft den paradoxen Grenzbegriff einer Einheit in Verschiedenheit bilden, der beide Dynamiken in ihrer Unbedingtheitsstruktur miteinander vereint und sie als gemeinsame Ursprungsdynamik ihres eigenen Wesens begreiflich macht. Der Begriff des Unbedingten wird damit als Grund einer nach unbedingter Einheit strebenden und zugleich diese Einheit hinterfragenden und auf Differenz beharrenden Vernunft sichtbar. Inhaltlich positiv bestimmen kann Vernunft diesen Begriff nicht. Vielmehr ist er ein Grenzbegriff, der eine Kritik aller endlichen Bemächtigungen des Unbedingten leisten kann und der das Bedingte immer neu auf die Dynamik des Unbedingten hin öffnen kann.

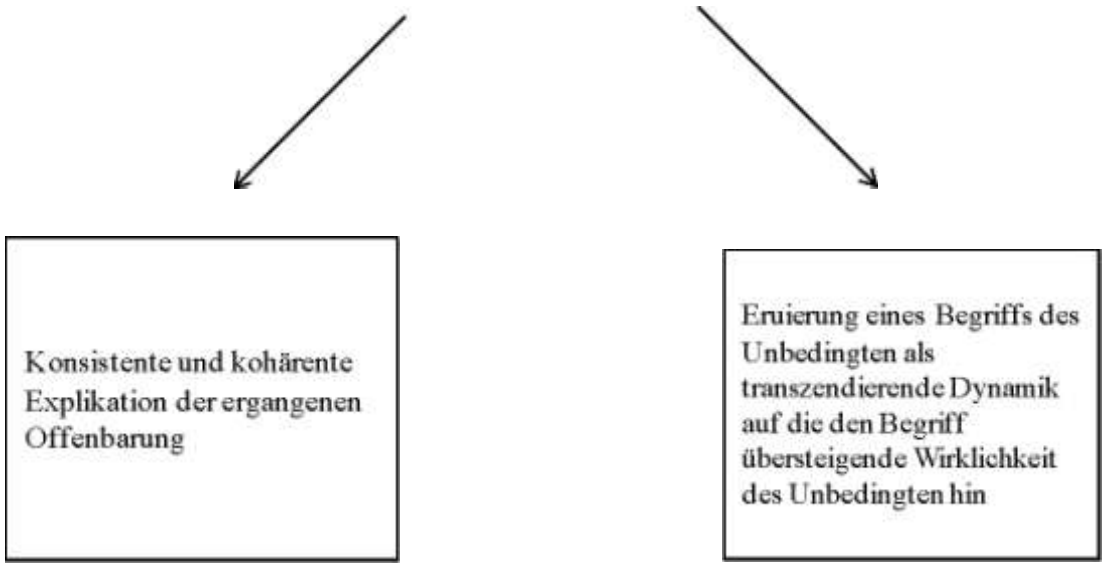
3. Offenbarung und Eingebung Gottes aus der Sicht der Vernunft

Sicher sind auch noch andere Annäherungen an den Gottesbegriff denkbar. Gerade in der islamischen Tradition besteht noch mehr Vertrauen, Gott auf den Denkwegen der Metaphysik nachdenken zu können. Dennoch wird man beiden Traditionen zufolge festhalten dürfen, dass Gott größer ist als alle Vernunft (*Allahu akbar* / *Deus semper maior*) und dass jeder Begriff also nicht mehr leisten kann, als eine Denkrichtung anzugeben, so dass eine positive inhaltliche Festschreibung des Wesens Gottes sicher in die Irre führt. Wenn Gott größer ist als meine Vernunft, dann muss auch sein Wort an mich mehr sein als die Erfüllung meiner Bedürfnisse. Eine Offenbarung bzw. Eingebung des Unbedingten zielt auf etwas, was im Bedingten nicht erwartbar sein kann. Sie zielt auf das Unverrechenbare, sie gibt mir mehr als ich erwartet hatte, sie weitet meinen Horizont, sie dreht mich um und macht mich neu. Offenbarung / Gottes Eingebung ist also nicht durch Vernunft begrifflich zu antizipieren. Sie ist immer mehr als das von uns Erwartete und Erhoffte. Die Wirklichkeit des Unbedingten übersteigt den Begriff des Unbedingten. Eben deshalb hatte ich den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff und Richtungsanzeige entwickelt, also als regulative Idee und nicht als dinglichen Sachverhalt. Folgt man diesem Vorschlag, so lässt sich festhalten: Auch wenn Offenbarung / eine Eingebung Gottes also von Vernunft nicht unabhängig von ihrem Ergangensein inhaltlich bestimmt werden kann, kann Vernunft autonom die Dynamik charakterisieren, die ihr durch eine Offenbarung Gottes erschlossen werden müsste, wenn es sich tatsächlich um eine Offenbarung des Unbedingten handeln soll: eine Dynamik allumfassenden Neusehens und Verstehens, in der Grenzen überschritten, Horizonte geweitet und neu erschlossen werden, in der das Leben reich und die Wirklichkeit in ihrem Eigensten richtig gewürdigt wird. Es kann bei einer Offenbarung / Eingebung, die zu Recht behauptet, das Unbedingte zu eröffnen, also an keiner Stelle zu einer Negierung eines richtigen Verstehens der

Wirklichkeit kommen, sondern es muss immer um eine Weitung meiner Würdigung der Wirklichkeit gehen. Die Kohärenz einer theologischen Weltsicht mit den Ergebnissen der Wissenschaft wäre also ebenso wie die interne Konsistenz theologischer Argumente ein unhintergehbarer Standard ihrer Rationalität. Zugleich müsste die Dynamik der Vernunft aber auch Verweis auf eine Wirklichkeit sein, die mein Verstehen als Vorläufiges demaskiert und mich öffnet für eine Andersheit, die nur als Grenze meines Horizontes bestimmbar ist. Offenbarung / Gottes Eingebung erschüttert die Vernunft und wendet sie um – wie etwa Paul Tillich es zu Recht ausführt.[2] Dennoch bleibt aus transzendentalphilosophischer Sicht zweierlei möglich und gefordert. Zum einen die kohärente Explikation des als Offenbarungsereignis Behaupteten mit der umgewendeten Vernunft – also aus der Perspektive des Glaubens. Zum anderen der Aufweis der Korrelation des so Explizierten mit der transzendental aufweisbaren Dynamik der Vernunft, die ich soeben angedeutet habe. Diesen zweiten Punkt will ich noch etwas näher erläutern. Vernunft, die die Dynamik des Unbedingten als ihren eigenen Grund erkennt, weiß um ihre eigenen Grenzen. Sie kann diese Grenzen von der Dynamik des Unbedingten her positiv würdigen. Allerdings darf sie ihre Begrenztheit nicht nur theologisch behaupten, sondern muss sie autonom philosophisch aufweisen, indem sie je neu die Götzen scheinbarer Totalerklärung der Wirklichkeit zerstört. Mit Rahner und Tillich kann Theologie die Suchbewegungen endlicher Vernunft aufzeigen und als Ausgreifen nach dem Unbedingten kennzeichnen. Auch wenn Gott nicht einfach die passgenaue Erfüllung der menschlichen Sehnsüchte, sondern deren positiv überbietende Erfüllung ist, so kann das oben skizzierte Ausgreifen der menschlichen Vernunft nach dem Unbedingten als Anknüpfungspunkt für die vernunftgemäße Explikation religiösen Glaubens dienen. Gerade weil sie die Wirklichkeit des Unbedingten unterbietet und sich von ihr weiten lassen muss, ist eine rationale Explikation des Unbedingten auf unterschiedlichen Wegen, also in verschiedenen Symbolsystemen der Theologien möglich. Rational festhalten lässt sich nur, dass die Behauptung einer Wirklichkeit des Unbedingten den zuvor eruierten autonom philosophischen Begriff des Unbedingten nicht unterbieten darf.

[2] Vgl. PAUL TILLICH, Offenbarung und Glaube, Stuttgart 1970, 46.

Theologie muss zweierlei leisten:



Vom Standpunkt der Vernunft her erscheint es also als notwendig, eine breite Pluralität von Theologien zuzulassen, um in unterschiedlichen Denkbewegungen Zeugnis von der Dynamik der Vernunft und in unterschiedlichen Symbolsystemen Zeugnis vom Ergangensein der Offenbarung bzw. der Eingebung Gottes zu geben. Dieses Plädoyer wendet sich dabei nicht nur im Blick auf Theologien innerhalb des Christentums, sondern auch auf Theologien anderer Religionen, insbesondere die islamische Theologie. Auch sie ist eingeladen, in unterschiedlichen Symbolsystemen und Metaphern das Ergangensein des Rufs Gottes in dieser Welt verständlich zu machen.

4. Normativität im Plural?

An dieser Stelle könnte man fragen, wie es mit dem christologischen, normativen Kern christlicher Theologie zusammen gehen kann, eine solche Offenheit für andere Gegebenheitsweisen der Offenbarung / Eingebung Gottes zuzulassen. Hierzu ist es wichtig sich klar zu machen, dass die christliche Glaubensaussage, dass Gott sich selbst in Jesus Christus aussagt, nicht so verstanden werden darf, als ob Gott nur in Jesus Christus sprechen würde – so als bestünde gewissermaßen eine substanzontologische Identität zwischen innertrinitarischem Logos und Jesus von Nazareth, so dass sich sein Wort nur in Christus und nur als Jesus von Nazareth den Menschen zuwendet. Eine solche substanzontologische Identität zwischen Gottes Wort und einem Geschöpf ist ein vollkommen widersinniger Gedanke. Und er widerspricht zudem der Heiligen Schrift, insbesondere der Wertschätzung, die dem Alten und Ersten Testament entgegenzubringen ist. Von daher hat man christlicherseits seit Justin dem Märtyrer immer schon damit gerechnet, dass das Wort Gottes auch außerhalb der christlichen Tradition präsent ist. Auch in diesen

Worten Gottes außerhalb des Christentums scheint etwas von dem Wesen des Sprechers auf, weil es bei Gott nicht vorstellbar ist, dass er etwas von sich sagt, ohne dass dadurch auch deutlich ist, wer spricht. Man kann Gott nicht hören, ohne ihm zu begegnen. Angesichts der Einfachheit und Einheit des Wesens Gottes kann das, was man auf diese Weise von Gott hört und die Weise, wie man ihm begegnet, nicht der Erfahrung mit dem göttlichen Logos in Jesus Christus widersprechen, ja sie muss grundsätzlich auch in diesem Logos enthalten sein. Von daher hat man aus christlicher Sicht in Christus ein Kriterium, um die entsprechenden Ansprüche anderer Religionen zu beurteilen, das nicht gerade pluralitätsfreundlich zu sein scheint. An dieser Stelle bietet jedoch auch die orthodoxeste Theologie eine viel zu wenig beachtete, wichtige Brücke für die Wertschätzung anderer Religionen. Auch wenn man darauf beharrt, *dass* alles über Gott Wissbare und für den Menschen Belangvolle in seinem Logos Jesus Christus gesagt ist, bedeutet das nicht, dass die Kirche auch verstanden hat, *was* in diesem Logos gesagt ist. Im Gegenteil ist es eine der Grundeinsichten des christlichen Glaubens, dass die Kirche mit dem Verstehen des göttlichen Logos bzw. mit dem Verstehen Jesu Christi nie an ein Ende kommt. Nicht das Offenbarungsereignis ist unvollständig, sondern unsere Auffassungsgabe. Die Kirche, so drückt es Paul J. Griffiths aus, „hat nicht den Anspruch, bereits alle religiöse Wahrheit zu lehren; sie hat nicht, um es noch etwas theologischer auszudrücken, bereits alle in der Offenbarung enthaltenen bedeutsamen Wahrheiten explizit formuliert, die sie bewahrt und überliefert.“[3] Von daher kann ich durch die Begegnung mit anderen Religionen Entscheidendes über Gott und seine Offenbarung in Christus lernen. Gerade weil sich die Kirche der Wahrheit verpflichtet fühlt, kann sie nicht denken, die Wahrheit bereits zu besitzen. Denn – so völlig zu Recht Karl-Heinz Menke: „Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, wird niemals behaupten, die Wahrheit zu ‘haben‘. Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, ist nie am Ziel, sondern stets unterwegs; nie fertig, sondern stets im Aufbruch.”[4] Von daher kann auch ein dem Lehramt in allem treuer Theologe von anderen Religionen lernen wollen und neue Wege des Verstehens der Selbstkundgabe des Unbedingten auch außerhalb der christlichen Tradition suchen. Denn mit dem Verstehen des Unbedingten wird kein Mensch je an ein Ende kommen. Und nichts an dem christlichen Glauben besagt, dass Gott sich nur in Jesus von Nazareth dem Menschen zusagt. Im Gegenteil zeigt die Anbindung dieses Bekenntnisses an die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, dass Gott immer wieder und auf vielerlei Weise in der Geschichte spricht (Hebr 1,1) und immer wieder seine gute Bundeszusage an sein Volk erneuert (Jer 31,31-34). Kann ein christlicher

[3] PAUL J. GRIFFITHS, Problems of religious diversity, Malden-Oxford 2001, 62: „The Church, however, does not think of herself as already explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.”

[4] KARL-HEINZ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 24.

Theologe also auch ohne Bezugnahme auf Jesus von Nazareth, beispielsweise in der Auseinandersetzung mit einer nichtchristlichen Religion, etwas Entscheidendes über Gott lernen, was nicht durch die Kirche gelehrt wird? Zur Beantwortung dieser Frage ist das Offenbarungsverständnis entscheidend. Denkt man Offenbarung instruktionstheoretisch, dann ist in Jesus Christus alles gesagt, was sich von Gott sagen lässt und die Kirche transportiert dieses Wissen durch die Zeit. Die Offenbarung kann dann tatsächlich sinnvollerweise als vollständig beschrieben werden, muss aber den Anspruch aufgeben, auf einer Wesens- und Selbstmitteilung Gottes zu beruhen. Denkt man Offenbarung aber im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil kommunikationstheoretisch, wird die Kategorie der Vollständigkeit obsolet. Denn dem guten Geist Gottes darf man zutrauen, dass er in einem dialogischen Geschehen immer wieder „noch nicht wahrgenommene, vergessene oder gar verdrängte Dimensionen des Gotteswortes neu erschließen" kann.[5] Diese neuen Dimensionen können sich auch im interreligiösen Gespräch erschließen, so dass auch eine Komparative Theologie als wichtiger und produktiver Bestandteil konfessioneller Theologie entwickelt werden kann. Im Blick auf unseren Zusammenhang kann man also folgendermaßen resümieren: Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth einen Weg zum Vater eröffnet. Und auch wenn ich ernst nehme, dass Christus für mich als Christen kriteriale Grundlage meiner Rede von der letzten Wirklichkeit bleibt, muss ich nicht behaupten, dass die Kirche in ihm schon alles erkannt hat, was von Gott zu sagen ist. Angesichts der Geschichtlichkeit in der Menschen Normativität beanspruchen, können sie immer auch voneinander lernen. Die Verschiedenheit der religiös Anderen kann durchaus auf eine Gegebenheitsweise der Offenbarung Gottes verweisen, die *mir* durch das Christusgeschehen bisher nicht erschlossen wird. Und dennoch ist aus christlicher Sicht im Christusgeschehen nicht nur für mich, sondern für alle Menschen auf definitive, unüberbietbare, normative und irreversible Weise der Heilswille Gottes erfahrbare Wirklichkeit geworden. Oder in den Worten von Hans Kessler ausgedrückt:

---

[5] JÜRGEN WERBICK, Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Münster 2011 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 49), der diese Überlegung mit einer geharnischten Kritik an *Dominus Iesus* verbindet. Vgl. ebd., 177: „Aber man wird fragen dürfen, ob die Kategorie der ‚Vollständigkeit' wirklich geeignet ist, die normative Bedeutung der in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarung und des durch sie zugänglich gewordenen Heilswerks auszusagen. Verrät die hier in Anspruch genommene quantitative Logik *vollständig versus schwer defizitär* nicht doch eine immer noch instruktionstheoretisch-doktrinalistisch konzipierte Theologie der Offenbarung ...? Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie. Personal-geschichtliche Beziehung ist nie ‚vollständig' realisiert."

> „Wenn nach christlicher Überzeugung Gott sich in Jesus geschichtlich unüberbietbar und endgültig geoffenbart hat, so heißt das: *Mehr* und *wesentlich* anderes, als er in Jesus mitgeteilt hat, hat Gott uns in der Geschichte nicht mitzuteilen. Aber das bedeutet *nicht*, dass *wir* die Wahrheit ‚*besitzen*' ... Und es bedeutet ferner *nicht*, dass Gott anderswo *nicht* sprechen würde."[6]

Insbesondere gilt diese Einsicht deswegen, weil Gott sich in Christus selbst sagt und ich als bedingter Mensch mit dem Verstehen der Selbstaussage Gottes nie an ein Ende komme. Wenn Gott sich nicht anders erschließt als in der Ambivalenz und Brüchigkeit der Geschichte, dann wird man bei aller Entschiedenheit im Zeugnis für die ergangene Wahrheit immer vorsichtig bei dem Urteil sein, ob das mir Offenbarte wirklich in letzter Instanz der Wahrheit des Anderen widerspricht. Das entscheidend Christliche muss eben nicht das unterscheidend Christliche sein,[7] und von daher wird in unserem Dialog viel darauf ankommen, dass wir versuchen, uns auf Kriterien und Normen zu verständigen, die es erlauben, den Fremden auch da zu würdigen, wo er sich von mir unterscheidet.

> „Das Fremde schätzen lernen bedeutet nicht, ihm pauschal Gleichwertigkeit zuzubilligen. Es bedeutet, konkret wahrzunehmen, wie man das mir Wichtige auch anders wichtig nehmen kann, so dass ich meine Weise des Wichtignehmens genauer einordnen und dabei doch zugleich die andere Weise des Wichtignehmens wertschätzen kann."[8]

---

[6] HANS KESSLER, Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von ‚Dominus Iesus' und Pluralistischer Religionstheologie. In: MARKUS WITTE (Hg.), Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligösen Dialog, Würzburg 2003, 277-314., 304; vgl. R. BERNHARDT, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 2), 258: „Der grenzsprengende Bundeswille Gottes offenbart sich umfassend und normativ, aber nicht exklusiv in Christus."

[7] Vgl. bereits JÜRGEN WERBICK, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.

[8] JÜRGEN WERBICK, Vergewisserungen im interreligiösen Feld, 190.

Anschließende Diskussion

Bakr Zaki Awad

Vielen Dank für diesen Vortrag, der zahlreiche Aspekte ausgeführt hat. Ich möchte dennoch auf zwei Dinge hinweisen. Das erste sind Richtigstellungen und das zweite eine Bitte um Erklärung. Die religiöse Autorität der Azhar ist nicht der päpstlichen religiösen Autorität gleichzusetzen. Denn die Azhar birgt in sich zwar mehrere dogmatische Strömungen, trifft aber keine endgültige Entscheidung im Sinne der Meinung ihres Groß-Scheichs oder ihrer Groß-Gelehrten. Sondern sie leiten die endgültige Aussage zu einem Sachverhalt aus dem koranischen Text ab. Ich danke Ihnen auch, dass Sie sagten, einige würden sich dahingehend äußern, dass der Muslim sich vor Gott unterlegen (*danīy*) fühlen würde, diese Ansicht aber nicht teilten. Tatsächlich stellt der koranische Text klar den Wert des Menschen heraus.

Ich habe die Bitte um einige Erläuterungen. Wie nahm das Unbedingte vor Christus mit dem Bedingten Kontakt auf? Die zweite Frage: Hat die Vernunft das Recht, über den Text zu befinden, der vom Unbedingten ausgeht? Die dritte Frage: Sie sagten, dass Gott nicht verpflichtet ist, die Wünsche der Menschen zu erfüllen. Was ist der Beweis für diese Aussage? Insbesondere wenn das Wort „Gott“ (ar. *rabb*) das Geben bedeutet, wenn im Geben das Gute für den Menschen besteht. Aber wenn der Mensch sich etwas wünscht, und die Weisheit Gottes die Schädlichkeit des Erwünschten für den Menschen erkennt, erfüllt Gott dem Menschen aus Sorge um ihn seine Gebete nicht.

Klaus von Stosch

Ich wollte nicht sagen, dass die Al-Azhar Universität die gleiche Autorität wie der Papst hat. Aber ich habe ein funktionales Äquivalent benennen wollen. Der Papst hat katholisch die Aufgabe, zu integrieren, also er steht im Dienst des Brückenbaus. Und der Papst hat eigentlich nicht die Aufgabe, eine bestimmte Position, eine bestimmte Theologie durchzusetzen, sondern bestimmte Extreme auszuschließen, aber sonst die ganze Spannweite des Katholischen zu sichern.

Ich habe mich gefreut, als ich bei Ihnen war, als Sie sagten: „Nein, wir wollen an der Azhar nicht eine bestimmte Theologie, sondern uns ist es wichtig, dass hier alle relevanten Theologien in der islamischen Welt zu Wort kommen.“ Dass das nicht heißt, das Al-Azhar etwas ist wie das Lehramt in der katholischen Kirche, war mir klar, aber ich bin dankbar, dass Sie es noch mal so deutlich sagen. Ich bin Ihnen auch dankbar für den Hinweis, dass dieses Verhältnis „Gott oben – der Mensch ganz unten“, was in der katholischen Theologie den Muslimen immer vorgeworfen wird –, für den Islam nicht gilt. Ich bin Ihnen dankbar, dass Sie diese Würdigung des Menschen auch vom Koran her betonen und wir insofern auch da eine wichtige Einigkeit haben.

Zu Ihren Fragen:

Aus meiner Sicht, und das ist auch ziemlich typisch für die christliche Theologie der Gegenwart, würden wir für die Zeit vor Jesus sagen, und auch für die Menschen, die nie etwas von Jesus gehört haben, dass der *Logos* Gottes, also das Wort Gottes, eben nicht nur in Jesus da ist. Der *Logos* Gottes ist in vielfältiger Weise in der Welt da. Justin der Märtyrer, der erste Theologe der Kirche, der erste große Apologet, hat das schon so verdeutlicht, dass er von den *logoi spermatikoi* sprach, von dem *samenhaften Logos*, der in der heidnischen Philosophie auch da ist, der uns an tausend Stellen dieser Welt begegnet. Also, aus christlicher Sicht, im Moment auch nach der katholischen lehramtlichen Sicht oder der herrschenden Theologie, ist es klar, dass der *Logos*, der sich in Jesus offenbart, dass derselbe *Logos* zu allen Menschen spricht in unterschiedlicher Weise. Nehmen Sie den Hebräerbrief, den Anfang vom Hebräerbrief: „In vielerlei Weise und unterschiedlicher Weise hat Gott gesprochen“[1], und das wird jetzt gewissermaßen in Jesus von Nazareth verdichtet, und kommt noch einmal normativ und kriterial in einer ganz besonderen Weise zur Geltung.

Die zweite Frage: Hat Vernunft Autonomie gegenüber dem Text, wenn ich Sie richtig verstanden habe. Ich habe versucht zu erklären, dass es eben unterschiedliche Ansprüche gibt, die an die Vernunft herangetragen werden und die Vernunft muss die Autonomie haben, diese Ansprüche zu prüfen. Also die Vernunft hat gewissermaßen die Aufgabe, zu prüfen, ob es rational ist, den Koran für das Wort Gottes zu halten, oder von Jesus von Nazareth als dem fleischgewordenen *Logos* zu sprechen. Wenn die Vernunft sich da überzeugen lässt, wenn die Vernunft versteht, dass es rational ist, diesem Wort zu vertrauen, dann kann und darf und soll sie auch vertrauen an Stellen, wo ihre Bedürfnisse überschritten werden. Wo sie mehr geschenkt bekommt als sie versteht. Wo die Barmherzigkeit Gottes größer ist als sie sich das ausrechnet. Wo die Gerechtigkeit Gottes noch mal anders ist als sie sich das ausgemalt hat.

Und das führt mich zu Ihrer letzten Frage:

Ich meinte, dass Gott unsere Bedürfnisse übersteigt, nicht so, als würde er sie nicht erfüllen, sondern, dass er sie positiv überbietend erfüllt. Also, er schenkt mir mehr als ich erwarte. Aber Gott schenkt mir das, was ich brauche. Aber eben noch mehr. Und anders.

Bei Jesus gibt es eine schöne Stelle in der Bergpredigt, wo er das Fürbittgebet erläutert und sagt: „Bittet, so wird euch aufgetan“[2], und dann eben die Frage, oder der Punkt „wenn ihr um Brot bittet, wird euch Gott keinen Stein geben“[3]. Da steht nicht: Er wird euch Brot geben. Es ist nicht so, dass er unbedingt meine Bedürfnisse erfüllt. Aber er wird antworten. Er wird sie noch mal weiten, er wird mir ein tieferes Verstehen der Wirklichkeit geben, darauf kann ich mich verlassen. Insofern wäre aus meiner Sicht Gott tatsächlich, so wie Sie das auch ausgeführt haben, zum Nutzen des Menschen, aber vielleicht zu einem noch größeren Nutzen als der Mensch das selber ahnt.

---

[1] Vgl. Hebr 1,1.
[2] Vgl. Mt 7,7.8; Lk 11,9.10
[3] Vgl. Mt 7,9; ähnlich auch Lk 11,11.12

Muhammad Abdalghani Shama
Herzlichen Dank für den wertvollen Beitrag. Ich möchte etwas erklären und zwar, dass im Islam der Mensch Gott nur durch die Propheten erkennen kann und niemals durch sich selbst. Deshalb heißt es bei uns, dass der Mensch nicht verpflichtet ist, Gott zu erkennen, bis Gott ihm einen Propheten sendet. Eine Ausnahme finden wir bei den Muʿtaziliten, die in dem Glauben sind, dass der Mensch im Allgemeinen durch die Vernunft erkennen kann, dass Gott existiert. Gleichzeitig kann der einfache Mensch zwar mit Gott sprechen, so dass er Gott anspricht und Gott ihm erwidert. Aber nur durch Propheten können die Menschen mit Gott kommunizieren. Der Mensch kann in einem spirituellen oder psychischen Zustand in Verbindung mit Gott stehen. Dies war mein Kommentar aber ich habe noch eine Frage: Sie sagten, dass wir die Grenzen überschreiten müssen, damit wir uns verständigen können. Bitte erklären Sie uns, wie Sie sich die Grenzenüberschreitung vorstellen!

Klaus von Stosch
Vielen Dank. Das letzte ist natürlich eine sehr schwierige Frage, eine sehr wichtige Frage. Ich fange mit dieser Frage an. Wie können wir uns gegenseitig verstehen, wie können wir tatsächlich diese Grenzen überschreiten? Das ist eine der Fragen, die mich am meisten beschäftigt in meiner Forschung. Ich arbeite bei mir im Zentrum sehr viel mit Muslimen zusammen, es gibt auch einige Muslime, die bei mir promovieren. Und das ist eigentlich jeden Tag neu diese Herausforderung: Verstehe ich das wirklich, was sie sagen? Und ich kann es nicht anders herausfinden als durch Befragung. Indem ich also frage: Das hab ich jetzt so verstanden, so drücke ich das in meinen Begriffen aus. Trifft es das, was du meinst? Wir kommen hinein in ein gegenseitiges Kennenlernen der je anderen Theologie. Die Muslime, die bei mir promovieren, müssen auch christliche Theologie studieren, und die Christen müssen dann muslimische Theologie studieren, damit sie wechselseitig auch diese doch sehr andere Begrifflichkeit, die ganz andere Art des Denkens, etwas verstehen, und dann, immer miteinander sprechend, versuchen herauszufinden: Verstehen wir uns? Erst dann hat eine Diskussion auch Sinn. Und das braucht unendlich viel Mühe. Ich merke das gerade, ich versuche jetzt gerade Arabisch zu lernen. Und als christlicher Theologe lernt man ja eigentlich erst Latein, Hebräisch und Griechisch, und das reicht eigentlich. Jetzt habe ich wenigstens den Ehrgeiz, den Koran auf Arabisch zu verstehen, und merke, wie schwer das ist. Also es ist ganz viel Arbeit des liebevollen Aufeinander-Zugehens nötig. Und das haben wir, glaube ich, erst in Anfängen verstanden.

Das andere, das Sie zunächst sagten, dass Gott sich nicht begreifen lässt, war eigentlich genau das, worauf ich auch hinaus wollte. Ich persönlich habe auch nicht das Gefühl, mit Gott zu reden, wenn ich bete. Ich würde nicht sagen, jetzt hat Gott mir etwas Konkretes gesagt, so wie ich mit Ihnen reden kann. Das, was ich jetzt als „Reden mit Gott“ oder als Dialog bezeichne, meine ich metaphorisch für den Eindruck, dass es Zeichen in meinem Leben gibt, in denen Gott mir Hinweise gibt. Und natürlich helfen mir da die Propheten, diese Hinweise zu entschlüsseln. Aber ich hätte in der Tat sogar Schwierigkeiten zu

verstehen, wie ein Prophet direkt mit Gott kommuniziert, mir gefällt gut, dass dann, auch vom Koran her, das Bild des Engels eingeführt wird. Also Bilder, die versuchen, Transzendenz und Immanenz zu vermitteln. Da, glaube ich, sind wir vielleicht nicht so weit voneinander entfernt und es wäre dann spannend, diese Bilder und Metaphern zu deuten und verständlich zu machen. Aber auch, wenn ich nicht direkt mit Gott kommunizieren kann, beharre ich darauf, dass ich mit meiner Vernunft, mit der autonomen Vernunft, einen Begriff des Unbedingten bilden muss, der mir erlaubt zu prüfen, ob das, was eine Religion behauptet als Rede Gottes, tatsächlich in die transzendierende Dynamik hineinführt, die mir vom Begriff des Unbedingten her erkennbar ist.

Muhammad Abdalghani Shama
Ich bin der Meinung, dass das gegenseitige Verstehen sich in zwei Kategorien teilt. Zur ersten Kategorie gehören die Dogmen und zur zweiten gehören Ethik, Alltagspraxis, Zusammenleben, Dialog usw. Was die Dogmen anbelangt: Ich kann nur Ihnen meine Dogmen erklären, damit Sie sie kennen und Sie ebenfalls können Ihre Dogmen mir erklären. Aber ich habe nicht das Recht, mit Ihnen darüber zu diskutieren, denn ich glaube nicht daran oder an die meisten davon. Auch Sie glauben nicht an das, woran ich glaube. Dann kann das Verständnis und das Zusammentreffen an dieser Stelle im gegenseitigen Kennlernen des Glaubens des Anderen bestehen. Die zweite Kategorie aber, mit allem was dazu gehört, kann Objekt unserer Diskussion und Streitgespräche werden!

Klaus von Stosch
Das Problem scheint mir zu sein – bei aller Sympathie für das, was Sie sagen, und natürlich bin ich völlig einverstanden, dass der Dialog in Richtung Alltagsleben und Ethik enorm wichtig ist –, dass ich nie weiß, was es für Sie heißt, zu glauben, und dass Sie die Autorität bleiben, die mir Ihren Glauben erklärt. So möchte ich auch Ihren Glauben versuchen zu verstehen und dieselben kritischen Fragen der Vernunft an diesen Glauben herantragen, die ich auch an den eigenen Glauben herantrage. Nicht, um Sie zu ärgern und auch nicht in dem Anspruch, dass ich am Ende Sie besser verstehe als Sie sich selbst. Sondern weil ich glaube, dass wir als Menschen, die an den einen Gott glauben, den Auftrag haben, unsere Vernunft anzustrengen, um diesen Gott zu verstehen. Gott hat uns ja die Vernunft sicher nicht aus schlechter Laune gegeben, sondern er traut uns sicher zu, mit unserer Vernunft auch etwas von ihm zu verstehen. Und dann fände ich es doch ganz merkwürdig, wenn mir jedes Verstehen seiner Artikulation in einer anderen Glaubenstradition unverständlich wäre. Und mein Erleben ist auch, wenn ich mit Muslimen spreche, dass ich da viel verstehe und verwandte Probleme anderer Fragestellung entdecke, zu denen ich auch etwas sagen kann. Obwohl es letztlich immer ein anderer Glaube bleibt und insofern immer ein großer Respekt, eine große Hochachtung, und auch das Moment des Nicht-Verstehens.

Stefan Schorch
Ich hatte vorhin kurz eingehakt, aber dann hat Professor Shama schon in diese Richtung den Ball etwas weitergespielt. Es war die Frage (die Sie ja gestellt hatten): Wie hat das Unbedingte mit dem Bedingten vor Jesus gesprochen? Und Ihre Antwort war dann in Richtung *„logos spermatikos“*. Ich wollte da einfach noch mal auf die biblische Traditionslinie hinweisen, die Herr Professor Shama ja genannt hat. Es ist eigentlich nicht vorstellbar, ohne prophetische Offenbarung, ohne den ganzen Vorlauf im Alten Testament, also die Offenbarung von Abraham, die Gespräche, das Sehen Gottes im Tempel bei Jesaja usw. Diese Linie sollte wenigstens erwähnt sein.

Klaus von Stosch
Wenn ich nur einen Satz dazu sagen darf, nur unterstreichend. Mir ist da sehr wichtig: Wenn da das Wort Gottes erfahrbar wird durch die Propheten, und das ist der Glaube unserer Kirche, dann ist es das Unbedingte selbst, das da mit dem Bedingten kommuniziert. Und dann kann ich nicht mehr hierarchisieren. Dann kann ich nicht sagen, dann ist in Jesus mehr als da, denn mehr als das Unbedingte ist nicht zu bieten. Wenn es das Unbedingte ist, das uns anspricht, ist da alles da, was ich brauche.

Martin Rösel
Interessant ist dabei, dass die Stelle aus dem Hebräerbrief und die Perspektive des Neuen Testaments später im Islam eine Stufe weitergedacht werden, dass nämlich Christus eine Art Siegel der Propheten ist. Der Hebräerbrief ist dann verständlich, wenn man sagt: Jetzt hat sich Gott final in Jesus Christus geäußert. Das wird dann bei Muhammad eine Stufe weitergetragen. Insofern gibt es bei diesem Gedanken eine größere Traditionslinie.

Klaus von Stosch
Aber ich will sagen, in dem Sinne, dass ich kriterial, wenn ich den normativen Anspruch prüfe, mich auf diesen Punkt beziehe. Nicht in dem Sinne, dass dadurch die Offenbarung vollständiger wird.

Marco Frenschkowski
Ich habe mit großem Respekt Ihren Vortrag gehört und ebenso die kritischen Anfragen und Gedanken danach. Ich bin nun Neutestamentler, und das heißt, die Aufgabe des exegetischen Menschen ist es ja nun, wenn Offenbarung beschrieben wird, im systematisch-theologischen Kontext zu fragen, ob das dann auch das ist, was sozusagen exegetisch sich in unseren großen Texten wiederfindet, was im Neuen Testament, in der hebräischen Bibel, im Koran auch als Offenbarung im Blick ist. Ist es eigentlich das, wovon die Rede ist? Das müssen wir sozusagen immer noch mal überprüfen oder versuchen jedenfalls, noch mal zu hinterfragen. Und da kommen mir zwei, drei Anfragen in den Blick.

Einmal: Ich habe natürlich verstanden, dass Sie auf einem ganz, ganz hohen Niveau im Grunde genommen das zum Thema gemacht haben, was in unserer evangelischen Tradition als natürliche Theologie immer kontrovers diskutiert worden ist und nach wie vor kontrovers diskutiert wird. Wenn ich als Exeget das anschaue, dann frage ich mich aber, ob es nicht ein klein wenig das verharmlost, was im Neuen Testament als Offenbarung im Blick ist. Es kommen bei Ihnen Sätze vor, die sehr versöhnlich zwischen Vernunft und Offenbarung einen Dialog herstellen. Aber im Neuen Testament, wo ja Offenbarung immer ein Ereignis ist, das ist ein wesentlicher Punkt, ist Offenbarung ja oft etwas, das uns geradezu ins Gesicht schlägt. Also ich denke an die Kritik menschlicher Weisheit in 1.Korinther 1-4, solche Stellen, wo die göttliche Weisheit etwas völlig anderes ist als die menschliche Weisheit und sie radikal hinterfragt. Ich denke an Stellen wie Cornelius, Apostelgeschichte 10, der aus seinem religiösen Paradigma mit rein und unrein völlig herausgerissen wird durch die Offenbarung. Offenbarung also als etwas, das in ganz hohem Maße hinterfragt, etwas völlig Neues in Bewegung bringt. Und wenn man Offenbarung so stark auch vom Verstehen-Können der Vernunft her in den Blick nimmt, gerät da nicht ein Stück weit aus dem Blick, dass unsere großen Texte, und ich denke, das wäre für den Koran eigentlich auch so, ein Stück weit eben gerade auch der Vernunft widersprechen? Als evangelischer Theologe erinnere ich natürlich auch daran, dass Luther etwa von der menschlichen Vernunft bekanntlich nicht so eine hohe Meinung hatte. Die Hure Vernunft, die eben doch das sagt, was wir gerne hören; das ist mir als Frage eben doch im Hintergrund. Ob wir so hoch wirklich von der Vernunft denken dürfen?

Klaus von Stosch

Ich habe versucht, dieses Anliegen aufzunehmen in meinen dritten Punkt. Das haben Sie sicher bemerkt. Soweit kann ich das als Katholik machen. Also ich kann auch als Katholik diese Unverrechenbarkeit von Offenbarung, dass Offenbarung mehr ist als Vernunft, dass Gott größer ist als alle Vernunft, da kann ich voll mitgehen. Und so würde ich dann auch diese Stellen ansehen. Das hat oft etwas Verstörendes, das ist eine Form von Götzenkritik, wie Wittgenstein das nennen würde. Vernunft kann für mich auch zum Götzen werden. Aber ich würde davon doch unterscheiden, wenn Vernunft in der kritizistischen Tradition, also in dieser Tradition auch der Begrenzung der eigenen Ansprüche, steht. Dann ist sie dazu in der Lage, auch diese Offenbarungsansprüche zu verstehen, verstehend und rational zu würdigen und sich von ihnen weiten zu lassen. Insofern würde ich bestreiten, und das ist jetzt typisch katholisch, das zu bestreiten, dass es wirklich einen Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung gibt, das scheint nur manchmal so. Und ich finde superspannend, dass es genau diesen Streit auch innerhalb der islamischen Theologie gibt und immer schon gegeben hat.

Johannes Thon
Ich wollte eigentlich gleich in das Horn von Herrn Frenschkowski stoßen. Ich wollte darauf hinweisen, dass in alttestamentlichen Texten Prophetie in verschiedenen Weisen konzeptualisiert wird. Aber da, wo es um wahre und falsche Prophetie geht, da ist ein Gedanke sehr wichtig, der dort immer wieder betont wird: dass das Wort, das aus dem Herzen des Menschen kommt, falsch ist, dass es sozusagen ein Trugschluss ist; dass die Prophetie nicht aus dem Herzen des Menschen kommen soll, sondern: Das wahre Wort hat Gott in den Mund des Propheten gelegt. Und das scheint mir schon ein sehr aussagekräftiges Bild zu sein, dass hier gesagt wird: „Aufpassen, Offenbarung kommt nicht aus dem Menschen."

Omar Hamdan
Der Beitrag war voller Energie und bietet viele einladende Aspekte zu einer Diskussion. Ich will aber zum Thema „Dialog" und „Offenbarung" als eine Form des Dialogs sprechen. Offenbarung stellt einen Dialog zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit durch eine ausgewählte Gruppe von Menschen dar. Diese ausgewählte Gruppe sind die Propheten. Aus einer islamischen Perspektive tritt der Knecht Gottes mit dem Göttlichen Wesen in Dialog, verbindlich, dauerhaft und nachhaltig, wie zum Beispiel beim Beten. So lautet ein Hadith des Propheten, dass der Mensch Gott am nächsten steht, wenn er beim Beten hingestreckt ist. Beim Beten beginnt der Muslim mit der Position des geraden Stehens *iqama*. Bei dieser Stellung bildet sich ein 90° Winkel zwischen Mensch und Erde. Wenn sich der Betende aber bei Stellung 3 des Betens hinstreckt, ändert sich der Winkel zu 0°, dadurch ist er am nächsten zu Gott. So entsteht ein offener Dialog. Dies wiederholt sich mehrmals am Tag bei jedem Gebet und jeder Gebetseinheit. Darüber hinaus beschrieb Gott sich selbst mit 99 heiligen Namen, die Gottes Eigenschaften spiegeln.

Klaus von Stosch
Ich möchte zwei Nachfragen stellen. Um jetzt genau zu verstehen, was Sie meinen, frage ich wegen zweier Dinge nach. Sie haben von Offenbarung gesprochen in der deutschen Übersetzung, im Arabischen war wahrscheinlich der Begriff *wahy*. Impliziert *waḥy* für Sie Offenbarung in dem Sinne, dass etwas von den Eigenschaften Gottes deutlich wird? Sie haben gesagt, Gott beschreibt sich selbst in 99 Namen. Würden Sie also sagen, Gottes Wesen wird erkennbar im Koran und nicht nur sein Wille? Das wäre die erste Frage, weil ja in der traditionellen, zumindest aschʿaritischen Theologie immer versucht wird zu vermeiden, das so zu sagen.

Und die zweite Frage wäre: Meinen Sie wirklich einen direkten Dialog Gottes mit dem Menschen? Wenn ich den Kollegen Shama da richtig verstanden habe, war er da etwas kritisch, das wirklich Dialog zu nennen, wegen der Transzendenz Gottes. Meinen Sie das Gebet jetzt tatsächlich so, dass der Betende zu Gott spricht und Gott direkt antwortet? Nur, um das richtig zu verstehen.

Omar Hamdan
Danke für die beiden Fragen, ich werde zunächst die zweite Frage beantworten. Die Muslime definieren ihr Gebet auf folgende Weise: Das Gebet ist ein Transfer aus der materiellen Welt (*schahadat*) zur Welt der Unfassbarkeit (*ghaib*). Dies ist die erste Phase. Dann gibt der Betende sich an die Welt der Unfassbarkeiten (*ghuyub*) über. Mit anderen Worten ist das Gebet der Muslime eine Reise des Betenden, die der Nachtreise des Propheten (*isra' wa-l-miʿradsch*) in einer verkleinerten Form nachspielt. Die Nachtreise des Propheten ist eine Reise, die wenige Stunden dauerte und von der Erde startete sowie Ihren Höhepunkt bei dem Dasein des Propheten in der Göttlichen Anwesenheit (*al-hadra al-ilahiyya*) hatte. Also wenn du im Gebet kniest, begegnest du mit deinem Kopf direkt der gleichen Göttlichen Anwesenheit, die der Prophet in seiner Nachtreise begegnete. Du unternimmst eine spirituelle Reise, deren Stationen das Aufrechtstehen (*qiyam*), das Beugen (*ruku'*) und das Knien (*sudschud)* sind. Das Beugen interpretieren wir als den Versuch, die materielle Welt in die Welt der Unfassbarkeit zu lassen. Es ist ein Versuch, die Regel des Universums zu brechen. Nach diesem Versuch kehrt der Mensch zu seiner Natur zurück, die das Aufrechtstehen verkörpert. Das Beugen und das Knien sind keine normalen Haltungen eines Menschen. Beim Beugen bereitet man sich vor und lädt Energie für das Knien auf, um von der ersten weltlichen Sphäre in die siebte göttliche Sphäre starten zu können. Diese Reise mit ihren Stationen ist ein Dialog, der sich bei jeder Gebetseinheit wiederholt. In der prophetischen Tradition finden wir diesen Hadith, der meine Rede vervollständigt: „Der Gottesdiener ist am nächsten zu seinem Herrn, wenn er beim Knien ist. Und wenn er dabei seinen Herrn bei seinem Namen etwas fragt, wird [der Herr] seinen Appell sofort erfüllen". Denn wenn er in diesem Dialog mit Reinheit und Treue diese Station erreicht, erreicht er eine höhere Position in diesem offenen Dialog mit Gott, die ihm erlaubt, dass er fordert und Gott es ihm erfüllt. Ich möchte kurz zusammenfassen, bevor ich die zweite Frage beantworte. Der fromme Muslim ist derjenige, der immer im Dialog mit Gott steht. Das Gebet ist die Gelegenheit, sich jeden Tag und mehrmals am Tag, in Dialog mit Gott einzutreten. Vielleicht können Sie die andere Frage wiederholen?

Klaus von Stosch
Das war die Frage, ob Sie sagen würden, dass man vom Koran her etwas über das Wesen Gottes sagen kann, da Sie von einer Selbstbeschreibung in den 99 Namen gesprochen haben und man deswegen den Eindruck bekommt, dass Sie von Wesensoffenbarung sprechen wollen. Dann könnte man *wahy* tatsächlich mit Offenbarung übersetzen, aber die meisten Muslime weisen das zurück. Deswegen war ich überrascht und wollte gern wissen, ob Sie es so gemeint haben, oder ob das vielleicht auch mit der Übersetzung zusammenhängt?

Omar Hamdan
Die Offenbarung, hier ist göttliche Offenbarung gemeint, ist eine Botschaft aus der göttlichen Anwesenheit an eine ausgewählte Elite der Propheten und Gesandeten Gottes.

Die Botschaft wird nicht an den einfachen Menschen, sondern an die Ausgewählten herabgesandt. Damit endet auch die Kommunikation zwischen dem Göttlichen Wesen und dem ausgewählten Propheten. Ich spreche nun über das Siegel der Propheten. In seinem Fall ist der Koran die Offenbarung Gottes. Er hat zwei Gesichter. Der Koran ist die rezitierte Offenbarung (*al-wahy al-matluʾ*) und die Koranschrift (*al-mushaf*) ist ein menschliches Produkt. Die rezitierte Offenbarung muss nach einer bestimmten Art und Weise übersetzt werden und bildet die praktizier-pflichtigen Normen der Scharia (*ahkam sharʿiyya*). Auf dieser Ebene entsteht der Dialog. Die Menschen praktizieren so einen Dialog mit dem göttlichen Wesen (*adh-dhat al-ilahiyya*). Die 99 noblen Namen bilden eine große Gruppe von Eigenschaften, wodurch der Mensch das Wesen seines Gottes kennenlernen kann. Das tatsächliche Bild Gottes ist zwar unfassbar, aber Gott – er sei gepriesen – gibt uns Eigenschaften, wodurch wir das Wesen Gottes erkennen können. Ich spreche hier von drei Eigenschaften, und ich kehre an dieser Stelle zurück zur Geschichte der Nachtreise des Propheten. Der gepriesene Prophet, als er seine Nachtreise startete, hatte er rein menschliche Eigenschaften. Während der Reise verfügte er über Eigenschaften, die bei den muslimischen Philosophen als übermenschliche Eigenschaften bezeichnet werden. Denn die Geschwindigkeit und Bewegung des Reittiers al-Buraq war so groß, dass menschliche Augen sie nicht beobachten oder einschätzen konnten. Sie sahen viel mehr aus, wie eine Rakete beim Verlassen der Schwerkraft der Erde auf dem Weg ins Weltall. Wir können die Eigenschaften des Propheten während der Reise, also während des Verlassens der menschlichen Welt und bis zum Erreichen des Beiseins Gottes am Baum der Endlichkeit, als übermenschliche, engelähnliche Eigenschaften betrachten. Aber nach dem Erreichen des Baums der Endlichkeit wurden seine Eigenschaften zu Eigenschaften, welche die Engel-Eigenschaften überholen und die göttlichen Eigenschaften nicht erreichen. Gott und Menschen teilen sich gleiche Eigenschaften wie Hören und Wissen, aber die Relationen sind weit voneinander entfernt. Wir glauben daran, dass wir am jüngsten Tag über neue Eigenschaften verfügen werden, die zu den Dimensionen jenes Tages passen und in keinem Verhältnis zu den auf der Erde gewöhnlichen Eigenschaften stehen.

Mouhanad Khorchide

Ich habe zwei Fragen: die erste Frage an dich, Klaus von Stosch, und die zweite Frage an meine muslimischen Kollegen, mich würde Ihre Meinung auch sehr interessieren. Die erste Frage bezieht sich auf den Begriff *wahy*, und da möchte ich etwas differenzieren. Im Koran wird *wahy* in mehrfacher Weise verwendet. Auf der einen Seite wird das, was dem Propheten Muhammad offenbart wurde, als *wahy* bezeichnet, also der Koran selbst. Um nun auf die vorherige Frage eine Antwort zu geben: Es gibt Stellen im Koran, wo Gott sich selber beschreibt. Und da würde ich auf jeden Fall sagen, das deckt sich mit dem Begriff Offenbarung, wo Gott über sich selbst spricht und sich selbst mitteilt. Aber andere Teile im Koran, wie zum Beispiel narratives Erzählen, also Geschichten über andere Völker, andere Propheten oder normative Aussagen über Gottesdienst und so weiter, da würde ich sagen, die sind zwar *wahy*, aber nicht im Sinne der Offenbarung, also im christlichen Sinne des

Begriffs Offenbarung. Aber der andere Hinweis bei dir hinsichtlich Kommunikation: Der Koran verwendet den Begriff *wahy* auch, um eine Kommunikation zu beschreiben, nicht nur zwischen Gott und Prophet, sondern zum Beispiel auch im Fall der Mutter von Moses, als sie verzweifelt war, was sie mit Moses machen soll, verwendet der Koran an zwei Stellen in einer Sure den Begriff *wahy*. Gott hat ihr eingegeben, dass sie ihn jetzt ins Wasser hineinwirft. Da wird der Begriff *wahy* als Kommunikation zwischen Gott und der Mutter von Moses verwendet. Interessant ist auch, dass die Kommunikation zwischen dem Teufel und den Menschen an einer Stelle im Koran auch mit dem Begriff *wahy* bezeichnet wird. Und das deckt sich mit deiner Frage: Wie weiß ich denn, wann mir eingegeben wird, und da meine ich jetzt diese Form von *wahy* und nicht den Koran, denn darin sind wir uns einig, dass dieser der „Siegel des Propheten", kein anderes Buch nebens sich hat? Aber wenn mir eingegeben wird, wie weiß ich dann, ob das etwas von Gott oder vom Teufel ist? Und da wollte ich dich fragen, ob du mit diesem Kriterium, einer Aussage, einem Hadith vom Propheten, einverstanden bist. Er hat gemeint, es gibt eine gewisse Eingebung von Gott und eine vom Teufel. Die von Gott, die berührt das Herz, öffnet eine Perspektive und lässt sich auch mit meinem Gewissen vereinbaren. Ist das ein Kriterium, das sich mit deinen Ausführungen deckt? Das ist meine Frage an dich.

Die Frage an meine muslimischen Kollegen: Was mich persönlich interessieren würde, Sie haben vorher erwähnt in Ihrer Frage an Herrn von Stosch: Der *Logos*, was war vor Jesus? Und die Antwort war, das hat es immer gegeben. Deckt sich nicht diese Aussage mit dem aschʿaritischen Verständnis, nicht dem muʿtazilitischen, vom Wort Gottes als ewigem Attribut, das immer da war? Gibt es hier nicht eine Parallele zwischen dem Verständnis vom Wort Gottes im islamischen aschʿaritischen Kontext und dem Verständnis des *Logos* im christlichen Kontext? Wie sehen Sie das?

Hans-Joachim Höhn

Ich kann sehr gut anschließen an das, was Herr Khorchide gefragt hat. Mir geht es auch um die große Frage unseres Symposiums „Theologische Episteme", und ich will sie so konkretisieren, dass ich frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft. Die Grundfrage auch aus philosophischer Sicht ist ja: Was sind Kriterien für eine authentische Offenbarung? Die zweite Frage ist: Welche Funktion hat bei dieser Frage die Vernunft? Kann man die Frage einer authentischen Offenbarung nur glaubensintern klären, oder kann auch die Vernunft dafür ein Kriterium beisteuern? Ich habe den Eindruck, dass bisher die Vernunft etwas klein gemacht wurde, weil man meinte, dass man dann den Glauben umso größer machen kann. Ich glaube, dass das ein Fehler ist. Ich glaube auch, dass der Hinweis auf Luthers Verständnis von Vernunft anders interpretiert werden kann, dass die Vernunft etwas ist, das uns allen gemeinsam ist: Juden, Muslimen und Christen. Das ist ein großer Vorzug. Damit sollten wir, soweit es irgendwie geht, auch operieren. Dass die Vernunft eine Hure ist, heißt ja, dass sie mit jedem geht. Jeder kann sie haben. Sie verweigert sich niemandem. Das macht sie verdächtig. Aber sie ist nicht käuflich in dem Sinne, dass sie

korrumpierbar ist, sondern sie steht zur Verfügung, nimm sie dir! Das könnte man auch in der Metapher der Hure unterbringen. Deswegen komme ich zu meiner Frage an die ganze Runde, nicht nur an Herrn von Stosch, von dem ich glaube, dass er einen sehr interessanten Vorschlag gemacht hat, wie man Offenbarung und Vernunft zueinander in ein Verhältnis stellen kann. Er hat gesagt, zur Vernunft gehört das permanente Überprüfen ihrer eigenen Maßstäbe – das macht klein und bereit für die Offenheit auf das je Größere, ihre Selbsttranszendenz. Das ist mit dem Begriff des Unbedingten in seinem Referat ja ganz stark gemacht worden. Und deswegen ist mein Plädoyer: Können wir nicht sehen, dass die Vernunft noch weitere Kriterien entwickelt für authentische Offenbarung? Sie haben darauf hingewiesen, dass, was aus dem Herzen kommt, nicht authentische Prophetie sein kann. Darauf kommt die Vernunft von selber, für dieses Kriterium braucht es keine Offenbarung. Man könnte mit lutherischer Theologie sagen: In der Welt spricht nichts für Gott, für Gott kann nur er selber sprechen. Und all das, was der Mensch aus sich heraus, und selbst, wenn es sein Herz ist, über Gott sagen kann und sagen will, wird darum wahrscheinlich eher falsch als richtig sein. Das ist ein Kriterium, das die Vernunft auch entdecken kann und stark machen kann. Und wenn das ein Kriterium ist, was die Vernunft stark machen kann, dann ist es auch ein Kriterium, das wir alle, aus welcher theologischen Richtung wir auch immer kommen, hier gemeinsam diskutieren können. Ich vergleiche die Aufgabe der Vernunft mit einer Metapher aus dem Sport. Wenn jemand bei den Olympischen Spielen als Hochspringer oder als 100m-Läufer teilnehmen möchte, dann muss er eine Mindestzeit laufen, also mindestens 10,0 auf 100m oder mindestens 2,20m hoch springen. Diese Latte setzt die Vernunft. Sie sagt: Wenn ihr das unterbietet, könnt ihr mit dem, was ihr jetzt einbringt, nicht mehr teilnehmen. Aber sie verhindert nicht, dass man höher springt. Im Gegenteil – sie freut sich, wenn da jemand kommt, der statt 10,0 Sekunden 9,8 läuft. Sie freut sich, wenn da jemand kommt, der statt 2,20m 2,30m springt. Also ich sehe die Vernunft und ihre Funktion darin, dass sie Minimalkriterien dafür entwickeln kann, was nicht als authentische Offenbarung in Frage kommt. Sie sagt nicht, was als authentische Offenbarung in Frage kommt, sondern sagt ex negativo, was nicht als Offenbarung in Frage kommt. Und das ist ungemein wichtig. Sie lässt Raum für das vernunftgemäße Andere der Vernunft. Sie setzt sich nicht an die Stelle der Offenbarung, sondern sie hält im Grunde den Platz frei für das je Größere der Vernunft. Und die Offenbarung, also auch der Glaube, kann nicht mehr davon profitieren als dass ihm gerade von dem, was uns allen gemeinsam ist, nämlich unserer auch säkularen Vernunft, gezeigt wird, wo er authentisch sich zur Sprache bringen kann.

Johannes Schnocks

Meine Frage ist einfach: Wenn wir davon reden, dass wir in unseren beiden Traditionen, wie wir christlicherseits sagen würden, Gottes Wort in Menschenwort haben, oder wenn wir eben Gottes Wort in der geschichtlichen Situation eines Buches Koran haben, ob wir dann nicht, ohne diese Vernunft-und-Offenbarung-Frage in irgendeiner Weise ausblenden zu wollen, ob wir nicht eigentlich schon einen Schritt weiter sind? Und ob wir nicht, all diese

Fragen im Hintergrund, uns sozusagen die Abkürzung leisten können, hier und da darüber zu sprechen, dass wir doch eine gemeinsame Basis haben? Wie die aussieht, wie die zu spezifizieren ist, das sind, völlig richtig, schwerwiegende Fragen. Und dann, das ist jetzt die Frage an die muslimischen Kollegen: Können wir nicht doch von einer Offenbarung auch in verschiedenen Stufen sprechen? Sie haben mit den 99 Namen Gottes im Grunde auch eine unthematische Gotteserfahrung angesprochen, also eine, die nicht bis ins Letze konkretisiert ist. Wir haben die Offenbarung, in diesem starken Offenbarungsverständnis, an die Propheten, an den Propheten, und in diesem Sinne haben wir sie sicherlich am Beginn des Hebräerbriefes im Christentum. Aber wir haben dann auch noch viel mehr. Ich habe gestern noch Sure 50 gelesen, wo damit argumentiert wird, die Schöpfung ist so groß und so vollkommen, kann man dann nicht auch an die Auferstehung der Toten glauben? Es werden Argumente in die Geschichtlichkeit der Menschen hinein ja auch im Koran benutzt, um etwas zu verstehen vom Glauben, vom Religiösen. Und auch das würde ich gerne in den Offenbarungsbegriff mit einbringen, aber sicher haben wir es da mit einem weniger anspruchsvollen, weniger vollkommenen, stückhaften und damit vielleicht aber auch für uns Menschen zugänglicheren und vielleicht auch für unsere Diskussion hier leichter handhabbaren Offenbarungsbegriff zu tun, als wenn wir auf der ganz hohen theoretischen Ebene ansetzen.

Ahmed Abd-Elsalam

Herr von Stosch, Sie haben die Frage der Vollständigkeit der Offenbarung angesprochen. Ich finde das sehr interessant. Wir als Muslime glauben an die Vollständigkeit der Offenbarung, wenn wir vom Koran sprechen als einer Form der Offenbarung, als Wort Gottes im Munde des Propheten. Hier stelle ich die Frage, auch an meine muslimischen Kollegen: Ist mit der Koranlesung, der Koraninterpretation an sich nicht auch eine Form der Offenbarung verbunden? Wir verwenden auch oft die Begriffe *chawatir* und *futuhat rabbaniyya* und *ilahiyya* und *nuraniyya*, wenn wir über Koraninterpretation sprechen. Ist das nicht eine Form des Dialoges in einer anderen Stufe der Stufe der Offenbarung des Propheten, als eine elitäre Offenbarung?

Stefan Schorch

Ich möchte eine kurze Anmerkung aus der Sicht des Exegeten in dem Sinne, wie Sie das gesagt haben, machen. Da geht der Dialog auch innerhalb der verschiedenen Religionen schon los. Man muss natürlich wissen, dass im Hebräischen das Herz gerade die Vernunft ist. Das heißt, wir haben die ganz fundamentale Vernunftkritik auch in der hebräischen Bibel, und wir haben sie durchaus in der Tradition.

Klaus von Stosch
Zu Mouhanad Khorchide: Das Kriterium gefällt mir sehr gut, also die Öffnung des Herzens, dass es eben nicht, um auch Ihre Anfrage aufzunehmen, aus dem Herzen kommt, es kommt nicht aus der Vernunft, Offenbarung ist nicht aus der Vernunft ableitbar, aber Vernunft und das Herz merkt, wenn sie geweitet werden. Da bin ich genau auf der Linie von Hans-Joachim Höhn. Ich würde Vernunft diese kritische Funktion unbedingt abverlangen, und natürlich gehört da das Gewissen dazu. Insofern würde ich den Hadith, den du zitierst, als Kriterium anerkennen. Ich würde aber auch sagen, dass man das aus der Vernunft ableiten kann, wofür man nicht unbedingt einen Hadith braucht, was aber den Hadith umso glaubwürdiger macht. In diese Richtung könnte man jetzt eine Reihe von Kriterien entwickeln.

Johannes, es geht deswegen nicht so einfach, wie du sagst, weil schon unklar ist, ob man muslimisch sagen kann, dass das Gotteswort in Menschenwort da ist. Der Koran wird ja fundamental anders verstanden als die Bibel. Und deswegen brauchen wir viel systematische Theologie, bevor wir dann die Sure 50 lesen. Trotzdem hast du natürlich sehr Recht mit dem Hinweis auf die verschiedenen Stufen der Offenbarung, da bin ich schon sehr gespannt, wie unsere muslimischen Kollegen diesen Gedanken aufnehmen wollen, so wie ich sehr gespannt bin auf die Antwort auf die Frage von Herrn Abd-Elsalam. Ich habe bei der Rede von der Vollständigkeit in der Tat genau an den muslimischen Glauben gedacht, muss aber dazu sagen, dass auch katholisch lehramtlich, etwa in der letzten Enzyklika des Papstes zu diesem Thema, die Vollständigkeit der Offenbarung behauptet wird. Das ist ein traditioneller Glaubenssatz sowohl im katholischen als auch im islamischen Glauben. Trotzdem würde ich sagen, dass er theologisch nicht besonders überzeugend ist, wenn man ein dialogisches Offenbarungsmodell verwendet, für das sich Herr Hamdan beispielsweise mit viel Engagement ins Zeug gelegt hat, so dass ich hoffe, dass das muslimisch anschlussfähig ist. Und dann frage ich mich: wie kann man dann noch von Vollständigkeit reden?

Bakr Zaki Awad
Ich möchte mit klaren Stichpunkten die Frage beantworten. Die Offenbarung im Islam teilt sich in zwei Arten. Die eine Art wurde auf dem Propheten in seinem Wachzustand herab gesandt, um damit die gottesdienstlichen Pflichten (*ʿibadat*) zu bestimmen, ihre Durchführung darzulegen, Forderungen zu stellen und zu beweisen, dass der Mensch die Erfüllung dieser Forderungen schuldig ist. Diese Art der Offenbarung wird bei uns Koran genannt. Zu der zweiten Art gehört die philologische Bedeutung des Wortes. Damit ist jegliche Inspiration Gottes an seine ausgewählten frommen Geschöpfe gemeint. Diese Art der Offenbarung eignet sich nicht, gottesdienstliche Pflichten zu bestimmen etc. Sie ist adressiert an die Person, die sie empfangen hat.

Ich bin nicht der Meinung von Dr. Hamdan, dass der Koran die Offenbarung ist, die in seiner Schriftform (*mushaf)* eine menschliche Produktion ist. Denn das Wort *mushaf* bedeutet

sprachlich eine Sammlung von schriftlichen Texten. Also die Menschen schrieben den Text nieder, aber der Text ist eine göttliche Offenbarung. Was das Beten (*salat*) betrifft. Die *salat* ist eine spirituelle Hinwendung an Gott. Dies ist bekannt bei den Sufisten und ist auch im Christentum zu finden. Nach dem islamischen Recht stellt man sich in seinem Gebet vor, dass der Gläubige vor Gott steht und mit Gott in einem Dialog spricht. Gott ist aber auf keinem Fall an der Stelle seines Kniens. Keiner hat bisher so etwas behauptet, dass der Betende während seines Gebets sich in Gottes Anwesenheit wirklich befindet. Denn Gottes Wesen steht unbeschränkt über Zeit und Raum.

Was die rationalen Maßstäbe für das Erkennen der Offenbarung betrifft, stellt der Koran die Ratio als einzigen Maßstab für das Erkennen von Offenbarung fest. Wir können rationale Eckpunkte vereinbaren, die dann als Maßstab für das Annehmen oder Abnehmen jeglichen Textes gelten.

Zur Frage zur Koranexegese möchte ich erläutern, dass eine Koranexegese an sich keine Offenbarung ist. Dass einige Korankommentatoren von sich behaupten, dass sie eine göttliche Inspiration erhalten, kann bei einer religiösen Gruppe akzeptiert werden und bei der anderen auf Ablehnung stoßen.

Muhammad Abdalghani Shama

Beziehung von Schrift und Glauben

Es besteht kein Zweifel, dass die Frage des Glaubens eng mit philosophischen Fragen zusammenhängt, die wiederum mit der Geschichte der Philosophie verbunden sind. Dies folgt daraus, dass mit den metaphysischen Anfängen die ersten religiösen Gedanken bei den antiken Griechen, seit „Homer und Hesiod“ begannen. Damit soll gesagt werden, dass die Frage des Glaubens so alt ist wie das philosophische Denken selbst. So sprach Platon über „das Modell des Guten“ und Aristoteles behandelte die Idee von „Macht und Verhalten“ und von „Möglichkeit und Notwendigkeit“, er kollidierte auch mit der Idee der „ersten Ursache“ sowie dem „ersten Reiz“.

In der modernen Philosophie entwickelte Descartes eine philosophische Methode, um zu einer sich selbst bestätigenden Sicherheit zu gelangen. Er sprach auch von ontologischen und rationalen Beweisen, die das Vorhandensein des „göttlichen Wesens“ bestätigen. Und sie alle hängen von unserer Vorstellung vom „Schöpfer“, vom „Vollkommenen“ und dem „Unendlichen“ zusammen.

Auch Kant stieß in seinem kritischen Standpunkt zum Wissen auf ontologische Probleme. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ betrachtete er den Aspekt der Gottheit als einen reinen metaphysischen Forschungsaspekt, der nichts mit Wissenschaft zu tun hat. In seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ distanziert er sich jedoch wieder davon, um sich wieder an die Moral und die Religion anzulehnen. So ging er davon aus, dass die moralischen Pflichten eine göttliche Quelle haben, da die Religion bei Kant die transzendente Quelle ist, die Moral rechtfertigt. Und Gott ist bei ihm die religiöse Quelle für die Idee der moralischen Verpflichtung.

Die religiöse Philosophie wurde zum Forschungsfeld, genauso wie die Theologie, die sich von ihr in der Untersuchung dieses Gebiets unterscheidet, da die Theologie die realen empirischen Erscheinungen als Grundlage für ihre Forschung nimmt. Die religiöse Philosophie dagegen legt großen Wert darauf, die Quelle des religiösen Wissens bei den religiösen Menschen zu erfahren. Sie versucht die Wahrheit der Religion herauszufinden. So beschränkt sich ihre Forschung auf die Beantwortung dieser zwei Fragen:

Wie kann die religiöse Erkenntnis möglich werden?

Was ist die Wahrheit der Religion?

Die Theologie befasst sich nicht mit diesen Aspekten. Sie betrachtet und beobachtet die religiösen Erscheinungen und die rituellen Prozesse, und zwar frei von allen äußeren Einflüssen oder vorgegebenen Zielen. Ihre Nähe zur religiösen Philosophie beschränkt sich nur auf einen allgemeinen Grundsatz, und zwar das Extrahieren der Grundprinzipien aus den religiösen Lehren.

Al-Farabi hat aus dem antiken Griechenland Abhandlungen übertragen, die den Unterschied von Philosophie und Religion verdeutlichen. Er sagte: Die Benennung „Philosophie“ bezieht sich bei ihnen auf die Wissenschaften, in denen die Wahrheit der Dinge selbst und nicht ihr Abbild logisch erfasst werden kann, in denen die Realität mit sicheren Beweisen nachgewiesen werden kann und nicht nur durch Überzeugung. Die Religionen aber gehen den Weg der Überzeugung und der Abbildung.

Abdallah Draz sagte kommentierend: Diese Unterscheidung mag für einige Religionen zutreffen, aber nicht für alle. So vereint die islamische Religion zwischen beiden Methoden: der Überzeugung und des festen Glaubens sowie der Beweisführung und Nachahmung. Der Philosoph Ibn Ruschd (Averroes) zeigt uns diese Tatsache auf eine praktische Weise in vielen Angelegenheiten und Texten in seinem Buch „Die entscheidende Aussage zu der Beziehung zwischen Scharia und Weisheit“. Er zeigt auf, dass die Menschen in ihrer Bereitschaft zu glauben, verschieden sind: Es gibt solche, die Beweisen glauben, andere, die sich in Streitgesprächen überzeugen lassen, und andere, die sich von rhetorischen Texten überzeugen lassen, wie andere nur durch rationale Beweise. Er sagte: „Da unsere Religion die Menschen mit diesen drei Methoden angesprochen hat, wurde sie von allen Menschen geglaubt, außer denjenigen, die sich stur abwenden oder von selbst nachlässig sind. Deshalb wurde der Prophet Muhammad (s) auserwählt und zu allen Menschen gesandt, roten wie schwarzen, ich meine, weil seine Botschaft alle Überzeugungsmethoden benutzt. Dies ist deutlich in Gottes (t) Worten: „Rufe auf zum Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt, und streite mit ihnen auf gute Weise!“[1] An einer anderen Stelle in diesem Buch sagte er: „Wenn man das heilige Buch (den Koran) betrachtet, so findet man darin die drei Methoden. Ich meine die Methode, die für alle Menschen geeignet ist, und die Methode, die dem Lernverhalten der meisten Menschen passt sowie auch eine spezielle Methode, die nur gewisse Menschen anspricht. Die Philosophen vertreten die Meinung, dass der Glaube das ist, was der Verstand beweist und bestätigt. Clemens von Alexandria, dem philosophische Einführungen gefallen, obwohl er ein Christ ist, schrieb in der Bedeutung des Glaubens: „Es ist eine Art rationale Ansammlung“. Das heißt es ist etwas, was die Seele durch den Verstand erfasst, oder besser gesagt durch die logische Argumentation.

Im Islam verlässt sich der Verstand auf die heiligen Texte, um die Gebote Gottes zu verstehen, und auf die Interpretationen und Auslegungen des menschlichen Geistes für diese Texte. In anderen Worten: Heilige Texte und menschliches Denken, das mit diesen Texten aufgewachsen ist, leiten die Gesellschaft in einem kulturellen Klima und in eine bestimmte Richtung, im Zusammenhang von Ort und Zeit und in Verbindung mit Ereignissen in diesen beiden Variablen: Ort und Zeit. Im Zuge dieses menschlich-religiösen Denkens und seiner Entwicklung entstanden Denkphänomene, die religiös geprägt waren. Und so entwickelte die Religion Aussagen, Meinungen und Richtungen, die eine Struktur gebildet haben, die sich von einem Volk und Stamm zum anderen unterscheidet, und mit

[1] An-Nachl (Die Biene) 16:125; Falls nicht anders vermerkt, wird in der gesamten Dokumentation Hartmut Bobzins Koranübersetzung verwendet (C.H. Beck, München 2010).

den Meinungen und geistigen Strömungen zwischen den verschiedenen Religionen in ihren Quellen und in ihrer Herkunft variieren. Ja sogar innerhalb der einen und derselben Religion verzweigen sich die Elemente des Glaubens zu verschiedenen Richtungen und Konfessionen, die sich in vielen Angelegenheiten der Religion streiten. Es geht sogar so weit, dass Trennung und Unterscheidung geschehen, so dass jede Richtung einen eigenen Glauben darstellt, der nichts mit dem anderen zu tun hat außer ein paar formalen Bindungen, die sie an die ursprüngliche Quelle binden, die Quelle der Religion.

Der Glaube dagegen ist die absolute Wahrheit, ein Urteil das nicht widerrufen werden kann. In seinem Wesen ist er inspiriert. Er wurde von Gott dem Propheten direkt inspiriert und er entspricht dem Koran, der auf Muhammad (s) herabgesandt wurde. Seine Texte sind absolute Wahrheit, ihre Bedeutung dagegen ist relativ. Diese unterscheidet sich je nach Kultur des Interpretierenden oder Auslegenden. Sie unterscheidet sich auch je nach dem Zeitalter, in dem interpretiert wird; deshalb wurde gesagt: „Der Koran ist eine absolute Schrift, die verschiedene Auslegungen erlaubt.“ Das heißt der Text selbst ist absolut und nicht veränderbar, seine Bedeutungen dagegen sind vielfältig. Da auch der Verstand Texte unterschiedlich versteht und interpretiert, waren die Ansichten der Gelehrten verschieden und so wurden aus dem gleichen Text verschiedene Urteile abgeleitet. Der eine fällt sein Urteil beruhend auf Überlieferungen, die er akzeptiert, während sie von anderen nicht akzeptiert werden. Ein anderer fällt seine Meinung beruhend auf einer der vielfältigen Regeln der arabischen Grammatik zu einer Erscheinung. Daraus entstanden verschiedene Schulen in allen Bereichen der islamischen Wissenschaften:

In der Koranauslegung entstanden mehrere Richtungen. Die eine beruft sich bei der Interpretation auf die Sprache, die andere auf die Sprüche des Propheten bzw. die Hadithe und eine dritte beruft sich auf die Auslegung des Korans durch den Koran selbst, und andere solcher Richtungen, die in der islamischen Gesellschaft entstanden sind, je nach dem Geist der gerade herrschenden Ideologie, bis in der Neuzeit die wissenschaftliche Auslegung des Korans entstand. Mit Wissenschaft ist hier die „empirische Wissenschaft“ gemeint. Der bekannteste Zweig dieser Richtung ist: „Die wissenschaftlichen Wunder des heiligen Koran“ (tafsir ʿilmi).

Auch in der islamischen Rechtslehre (fiqh) entstanden viele Schulen, von denen bei den Angehörigen der Sunna, vier berühmt wurden: Malikiten, Hanafiten, Schafiʿiten und Hanbaliten. In verschiedenen Orten der islamischen Welt gab es auch andere Schulen. Wie zum Beispiel die Zahiriyya, Dschaʿfariyya, ʿIbadiyya und Zaidiyya und noch weitere Schulen, die aber aus Mangel an Schülern, die sie weiterverbreiten, nicht mehr existieren. Dies, obwohl einige von ihnen kompetenter waren, als die Schulen, die berühmt geworden sind. Die Anhänger dieser Schulen hielten sich aber in allen Glaubensfragen nicht an eine Meinung. Oft gingen die Meinungen der Anhänger einer Schule auseinander und so gab es in der gleichen Schule verschiedene Auslegungen. In der „Spekulativen Theologie“ bzw. *ʿilm al-kalam*, die die Glaubensfragen erforscht, war der Streit in vielen Fragen stark. Zu den wichtigsten gehören: der Koran und die Eigenschaften Gottes.

Der Koran wird als die erste Quelle – bei einigen islamischen Schulen sogar als die einzige Quelle – betrachtet, um den islamischen Glauben zu verstehen, der aus folgenden Elementen besteht: Anerkennung der Einzigkeit (*tauhid*) Gottes, Existenz der Engel, Anerkennung aller Propheten sowie der ihnen offenbarten heiligen Schriften und der Glaube an den Jüngsten Tag. Es gibt viele Koranverse, die den Glauben an diese Elemente als Voraussetzung zum Eintritt in den Islam betrachten, da man sonst als ungläubig betrachtet wird. Zu diesen Versen gehört:

„Gott lastet keiner Seele mehr auf, als sie tragen kann. Für sie spricht das, was sie erwarb, und gegen sie, was sie erwarb. „Unser Herr! Halte es uns nicht vor, wenn wir vergaßen oder sündigten! Unser Herr! Erlege uns keine Bürde auf, wie du sie denen auferlegtest, die vor uns waren! Unser Herr! Erlege uns nicht auf, was über unsere Kräfte geht! Verzeihe uns, vergib uns, und erbarm dich unser! *Du* bist unser Schutzherr! Steh uns bei gegen das ungläubige Volk!“[2] Und Seine Worte (t): „O Ihr, die ihr glaubt! Glaubt an Gott und seinen Gesandten und an das Buch, das er zuvor herabgesandt. Denn wer an Gott nicht glaubt und seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten und den Jüngsten Tag, der ist schon sehr weit abgeirrt.“[3]

Dies sind die Elemente des Glaubens im Islam; sie sind auch im heiligen Koran erwähnt, der von Gott (t) dem Propheten Muhammad (s) offenbart wurde. Wir befassen uns mit dem ersten Element, dem Grundsatz aller anderen Elemente im Islam. Es ist der Glaube an Gott (t) den Einzigen. Ohne dieses Element wird der Islam nicht erfüllt. Es ist die Grundlage, auf der alle Elemente des Glaubens aufbauen. Was als erstes gefordert wird – um Moslem zu sein – ist also der Glaube an die Einzigkeit Gottes, in Übereinstimmung mit dem, was im Koran steht:

„Sprich: „Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugt nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.“[4]

Und Seine Worte: „Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion, und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht: „Drei!“ Hört auf damit, es wäre für euch besser. Denn siehe, Gott ist *ein* Gott; fern sei es, dass er einen Sohn habe. Sein ist, was in den Himmeln und auf Erden ist. Gott genügt als Anwalt.“[5]

Dieses Wort „einziger Gott“ wiederholt sich in vielen Versen des heiligen Korans: 5:73; 6:19; 14:52; 16:22.51; 18:110; 21:108; 22:34; 41:6. Die Einzigkeit Gottes ist also im koranischen Vers festgelegt, deshalb ist sie eine Pflicht. Auch was der heilige Koran erzählt, dass Gott fähig, wissend, sehend ist und viele andere Eigenschaften, die im heiligen Text erwähnt werden, glaubten die Muslime in der Zeit des Propheten (s), ohne nach ihrem Wesen oder ihrer

[2] Al-Baqara (Die Kuh) 2:286
[3] An-Nisa’ (Die Frauen) 4:136
[4] Al-Ichlas (Das reine Gottesbekenntnis) 112:1-4
[5] An-Nisa’ (Die Frauen) 4:171

Beziehung zur Einzigartigkeit zu fragen. Die Beziehung des Muslims zum heiligen Text, war der vollkommene Glaube an diese Eigenschaften, ohne Zweifel.

Der heilige Koran verließ sich auf den Beweis der Einzigkeit Gottes für den Verstand und was man in der Natur erfassen kann. So konzentrierte er sich auf die Schöpfung im Universum, die sich bewegt und verändert und lenkte den Verstand darauf, darüber nachzudenken, um selbst zu dem Schluss zu gelangen, dass dieses Universum einen Schöpfer haben muss. Er sagte (t):

„Siehe, im Wechsel von Tag und Nacht und in dem, was Gott im Himmel und auf Erden erschaffen hat, darin sind wahrlich Zeichen für Menschen, die Gott fürchten.“[6]

Und: „Das ist die Schöpfung Gottes. So zeigt mir nun, was <die neben ihm> erschaffen können! Nein doch! Die Frevler sind in klarem Irrtum.“[7]

Und: „Sprich: „Was denkt ihr denn von euren Gesellen, die ihr an Gottes statt anruft? Zeigt mir doch, was sie von der Erde erschaffen haben!“ Oder haben sie einen Anteil an den Himmeln? Oder haben wir ihnen ein Buch gebracht, so dass sie einen Beweis daran hätten? Nein! Die Frevler verheißen einander nichts als Trug!“[8]

Und: „Siehe, in der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Wechsel von Tag und Nacht und in den Schiffen, die auf dem Meer fahren, den Menschen zu Nutzen, und in dem, was Gott vom Himmel an Wasser herniedersendet und damit die Erde nach ihrem Tod belebt und auf ihr jede Art von Getier ausbreitet, und darin, dass er den Winden freien Lauf lässt und den Wolken, die zwischen Himmel und Erde in den Dienst gestellt sind: Wahrlich, darin sind Zeichen für Menschen, die begreifen.“[9]

Und: „Sprich: Was meint ihr wohl, wenn Gott über euch Nacht dauern ließe bis zum Tag der Auferstehung, welche Gottheit außer Gott brächte euch dann Licht? Wollt ihr denn nicht hören?“ Sprich: „Was meint ihr wohl, wenn Gott über euch den Tag dauern ließe bis zum Tag der Auferstehung, welche Gottheit außer Gott brächte euch dann Nacht, in der ihr ruht? Wollt ihr denn nicht sehen?“ In seiner Barmherzigkeit machte er für euch die Nacht und den Tag, dass ihr in ihr ruht und nach seiner Gunst trachtet. Vielleicht seid ihr ja dankbar.“[10]

Gott hat den Menschen auch aufgefordert, über sich nachzudenken, um seinen Schöpfer zu erkennen: Er sagt: „Sah der Mensch denn nicht, dass wir ihn aus einem Tropfen erschaffen haben? Und schon ist er ein klarer Gegner!“[11]

Er sagt auch: „Der Mensch sehe doch, woraus er erschaffen wurde: Erschaffen wurde er aus Wasser, das hervorströmt, das zwischen Rückgrat und Rippen herauskommt.“[12]

---

[6] Yunus (Jona) 10:6
[7] Luqman (Luqman) 31:11
[8] Fatir (Der Schöpfer) 35:40
[9] Al-Baqara (Die Kuh) 2:164
[10] Al-Qasas (Die Geschichte) 28:71-73
[11] Ya Sin (Ya Sin) 36:77

Er hat den Menschen auch dazu aufgefordert über die Geschöpfe nachzudenken, die Er ihm zum Segen geschaffen hat. Er (t) sagt: „Sahen sie denn nicht, dass wir ihnen, durch unserer Hände Arbeit, Herdenvieh erschufen, so dass sie es nun besitzen? Wir machten es ihnen fügsam. Teils nutzen sie es zum Reiten, teils essen sie davon. In ihm liegt für sie vielfacher Nutzen, auch gibt es zu trinken. Wollt ihr denn nicht dankbar sein?“[13]

Er sagt auch: „Und er ist es, der die Winde als frohe Botschaft schickte, seiner Barmherzigkeit voraus. Wir sandten vom Himmel reines Wasser herab, um damit totes Land zum Leben zu erwecken und reichlich zu tränken, was wir an Vieh und Menschen erschaffen hatten.“[14]

Dann wendet der heilige Koran sich an diejenigen, die versäumt haben, sich selbst, die Schöpfung Gottes, oder womit sie von Gott an Pflanzen und Tieren gesegnet wurden, zu beachten. Er fordert diejenigen heraus, Seinesgleichen zu tun, oder etwas Geringeres zu schaffen. Er (t) sagt: „Ihr Menschen! Ein Gleichnis wurde geprägt, so hört darauf! Siehe, die ihr an Gottes statt anruft, die können keine Fliege schaffen, und wenn sie alle sich zusammentäten. Und wenn die Fliege ihnen etwas wegnimmt, so können sie es ihr nicht wieder nehmen. Schwach ist der Suchende und das Gesuchte.“[15]

Er sagt auch: „“Wen sie an Gottes statt anrufen, die können nichts erschaffen. Sie sind ja selbst erschaffen.“[16]

Die Muslime glaubten an die Texte im heiligen Koran und auch, was an Eigenschaften Gottes (t) erwähnt wurde, und zwar ohne jede Interpretation. Aber nach dem Tod des Propheten (s) und dem Kontakt der Muslime mit anderen Kulturen und philosophischen Schulen außerhalb der arabischen Halbinsel begannen die Uneinigkeiten sich zwischen den Muslimen zu verbreiten, und zwar über diese Eigenschaften und ihre Beziehung zur Einheit Gottes. Und da die Beziehung der verschiedenen Gruppen zum koranischen Text eng war, versuchte jede den Text entsprechend der eigenen Denkphilosophie zu interpretieren. Dies ist auch geschichtlich bekannt: Wenn der Streit in einer Gruppe beginnt, die einen Glauben hat, beginnt die Auslegung der Texte in vielfältigen Varianten, je nach Anzahl der Konfessionen und Ansichten. In dem Moment, in dem die Gruppe die Quelle des Glaubens bewahrt gegenüber allen Diskussionen und Erklärungsversuchen schützt und sie über die Maßen des normalen menschlichen Verständnisses erhebt – und dies ist immer die erste Zeit des Glaubens – ist der Glauben sehr stark: ein Glauben, in dem der Mensch den Glauben als Ganzes akzeptiert, ohne Zögern im Gehorsam, ohne die Folgen des Ungehorsams abzuwägen, ohne sich selbst einzubringen. Die Einstellung der Menschen zu einem Glauben, den sie angenommen haben, drückt sich immer in zwei aufeinanderfolgenden Erscheinungen aus:

---

[12] At-Tariq (Der nächtliche Besucher) 86:5-7
[13] Ya Sin (Ya Sin) 36:71-73
[14] Al-Furqan (Die Offenbarung) 25:48f
[15] Al-Hadschdsch (Die Pilgerfahrt) 22:73
[16] An-Nachl (Die Biene) 16:20

- dem starken Glauben,
- dann dem Verstehen und Überdenken.

Umso niedriger der Glauben in den Herzen ist, desto stärker steigt das Bedürfnis nach Verständnis des Glaubens durch den Verstand. Und noch genauer: Umso stärker sind die Unterschiede im Verständnis.

Viele der Altvorderen (*salaf*) machten unmissverständlich klar, dass Gott ewige Eigenschaften hat, wie: Wissen, Macht, Leben, Wille, Hören, Sehen, Sprache, Herrlichkeit, Ehre, Großzügigkeit, Gnade, Größe. Sie unterschieden nicht zwischen den Eigenschaften des Selbst und denen des Tuns, sondern erwähnen alles zusammen. Gleichzeitig erwähnen sie auch körperliche Eigenschaften wie Hände und Gesicht. Ihr Beweis hierfür ist, dass diese Eigenschaften im heiligen Koran erwähnt wurden. Sie glauben daran, so wie sie im Text erwähnt wurden. Sie sagen: Wir haben durch den Verstand erfahren, dass nichts Gott ähnelt, Er ist keinem Geschöpf gleich in Aussehen oder Handeln. Und wir glauben daran. Doch wissen wir nicht, was der Begriff im Text bedeutet. Wie zum Beispiel im folgenden Vers. Er (t) sagt: „Der Erbarmer ließ sich hoch oben auf dem Throne nieder.“[17]

Und: „Er sprach: „Iblis! Was hat dich daran gehindert, vor dem niederzufallen, was ich mit meinen eigenen Händen erschaffen habe? Bist du voller Hochmut – oder gehörst du zu denen von hohem Rang?““[18]

Und: „und dein Herr mit den Engeln, Reihe auf Reihe, kommt“[19]. Diese und weitere Beispiele beweisen, dass Gott Eigenschaften der Geschöpfe hat. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Verse zu interpretieren. Die Verpflichtung besteht darin, zu glauben, dass Er einzig ist und nichts seinesgleichen ist. Und dies ist ein fester Glaube, da es ohne Interpretation deutlich im Text steht.

Al-Maqrizi sagt in Bezug auf die Frage nach den Eigenschaften im vierten Band seines Buches „Die Pläne“[20]: Der heilige Koran enthält Eigenschaften von Gott (t), aber niemand von den Arabern, weder die Beduinen noch die Sesshaften haben danach gefragt, oder sich damit beschäftigt. Sie fragten nach Zakat, Fasten, Hadschdsch und ähnlichem, aber es wurde nirgends erwähnt, dass einer der Gefährten des Propheten nach der Beschreibung Gottes gefragt hat. Keiner hat nach äußeren Eigenschaften oder Handlungen gefragt. Aber alle waren sich einig in den qualitativen Eigenschaften Gottes an Wissen, Allmächtigkeit, Leben, Willen, Hören, Sehen, Sprechen, usw.

Dann kam im Zeitalter der Gefährten – etwa 100 Jahre n. H. – Dschahm Ibn Safwan aus dem Osten der arabischen Halbinsel und bestritt die Eigenschaften Gottes. Er säte den Zweifel in den Herzen der Muslime und gewann viele Anhänger, die zu seiner Meinung neigten und seine Idee unterstützten. Die Anhänger des Islam lehnten seine Ketzerei ab und

[17] Ta Ha (Ta Ha) 36:5
[18] Sad (Sad) 38:75
[19] Al-Fadschr (Die Morgendämmerung) 89:22
[20] Al-Maqrizi (gest. 1442), Topographische und historische Beschreibung Ägyptens.

bezeichneten seine Anhänger als irregeführt. Sie warnten die Menschen auch vor der Lehre von Dschahm. Sie bekämpften sie im Namen Gottes und übernahmen es, auf ihre Argumente zu antworten.

Währenddessen entstand die Lehre der Muʿtazila, und zwar 200 n. H. Diese zielte auf die Ablehnung der Eigenschaften. Da erschien Muhammad Ibn Karam Abu Abdallah Al-Sidschistani, Führer der Karramiyya Gemeinschaft, in Opposition gegen die Muʿtazila und bestand auf der Gültigkeit der Eigenschaften. Er ging sogar bis zu einer anthropomorphischen Gottesvorstellung und verglich den Schöpfer mit seinen Geschöpfen.

Der Konflikt zwischen den beiden wurde immer stärker bis zum Zeitalter des Maʾmun, in dem sich der Konflikt ausweitete.

Dann erschien Abu Al-Hasan Ali Ibn Ismail Al-Aschʿari, der einen Mittelweg ging zwischen Ablehnung und Zustimmung. Er festigte seine Lehre mit Beweisen, so dass er Abu Bakr Al-Baqillani, Abu Ishaq Al-Schirazi, Abu Hamid Al-Ghazali, Abu Al-Fath al-Schahrastani, Fakhr Al-Din Al-Razi und andere für seine Lehre gewann, die sich dann im Irak verbreitete und von dort nach Bilad asch-Scham bzw. Großsyrien.

Nachdem Salah Al-Din Ägypten einnahm, siegte die Lehre von Aschʿari, die Verbindlichkeit erlangte. Und so blieb es die ganze Zeit der Herrschaft der Ayubiden und der Mamluken.

Es geschah dann, dass Abdallah Ibn Tumart, einer der marokkanischen Gelehrten, in den Irak reiste und dort von al-Ghazali die Lehre des Aschʿari übernahm. Als er nach Marokko zurückkehrte, lehrte er die Menschen diese Lehre. Als er starb, wurde Abd Al-Muʾmin ʿAli Al-Kaissi sein Nachfolger und als *Amir al-Muʾminin* bzw. Befehlshaber der Gläubigen bezeichnet. Er und seine Kinder regierten Marokko für viele Jahre und sie wurden als die *Muwahhidun (Almohaden)* bzw. Bekenner der Einheit Gottes, bekannt. Das Land der *Muwahhidun* bekämpfte alle, die gegen ihre Lehre verstießen. Und so wurde die Lehre des Aschʿari bekannt und überschattete alle anderen Lehren, bis ihr keine Lehre mehr gegenüberstand, wenn wir die Lehre der Hanbaliyya davon ausschließen, die gegen die Interpretation der genannten Eigenschaften waren.

Sieben Jahrhunderte nach der Hidschra vergingen, bis in Damaskus Ibn Taimiya Al-Harrani erschien und die salafitische Lehre befürwortete. Er begann die Lehre der Aschʿariyya zu bekämpfen und stieß dabei auf großen Widerstand.

Dabei übertrieben einige Salafiten es mit der Bestätigung der formalen Eigenschaften Gottes so sehr, dass sie ihn mit dem Menschen verglichen. Al-Schahrastani sagt: „Einige der extremen Schiʿa und einige Verfechter der Sunna machten keinen Hehl daraus, dass sie Gott mit menschlichen Attributen versahen. Sie sagten, ihr Gott habe Körperteile und Dimensionen, sowohl seelische als auch körperliche, die zu bewegen wären, die aufsteigen und auch herabsteigen oder auch unbeweglich bleiben könnten.“

Danach erschienen die Anhänger der rationalistischen Interpretation, die von der Lehre der Salafiten abgeschreckt waren, weil diese ausschließlich auf der Richtigkeit der Überlieferung beruhte, um das Vorhandensein von den Eigenschaften zu beweisen: eine

Methode, die der Verstand ablehnt. So entstanden einige Fachbegriffe, wie: Verstand (*ʿaql*) im Gegensatz zur Überlieferung (*naql)*, Interpretation (*taʾwil*) im Gegensatz zum blinden Befolgen der Tradition (*taqlid)*, Harmonisierung (*taufiq)* zur absoluten Festsetzung (*tauqif)*, Wissen (*diraya*) im Gegensatz zu Überliefern (*riwaya)*.

Der erste Muslim, der diesen Kampf geführt hat und zur rationalistischen Interpretation im Islam aufgerufen hat, war Dschaʿd Ibn Dirham, der es von Dschahm Ibn Safwan übernommen hatte, bevor er zur Muʿtazila wechselte. Diese stimmten der Ablehnung der Eigenschaften zu und der Anerkennung der Geschaffenheit des Korans. Da wurden sie von den Salafiten angegriffen, den älteren und den neueren. Und obwohl die Muʿtazila von den Gedanken Dschahms beeinflusst waren, waren sie nicht reine Dschahmiten. Ibn Taimiya sagte, dass die Muʿtaziliten Dschahm in der Ablehnung der Eigenschaften zwar zustimmten, aber in vielen anderen Glaubensfragen nicht, wie zum Beispiel im Glauben an den freien Willen und einige Aspekte der Attributenlehre.

Der Streit war heftig zwischen denen, die die Eigenschaften Gottes ohne Auslegung bestätigt sehen wollten und denen, die sie durch Auslegung erklärten, um sich von einem Vergleich Gottes mit dem Menschen zu distanzieren. Manchmal spielte dabei auch die Politik oder die wissenschaftliche Konkurrenz eine Rolle. Und bis heute besteht dieser Konflikt. Die frühere Auslegung der Dschahmiten wurde von der Muʿtazila übernommen und ist von der Muʿtazila zu der Zwölfer-Schia gelangt. Die literalistische Auslegung, oder Lehre vom wortwörtlichen Sinn ist noch heute in der Lehre der Salafiten enthalten. Die Lehre der den Altvorderen nachfolgenden Generationen steht zwischen den beiden. Sie vermitteln zwischen dem Möglichen und dem Übertragenen und nehmen einen Mittelweg zwischen den beiden Gegnern. Und da der Geist des Islam die Mäßigung ist, so ist die Lehre der Nachfolger der verbreitetste unter den Muslimen. Dieser ist immer noch in der ganzen islamischen Welt verbreitet.

Die Verbindung von Glauben und Schrift ist im Islam unabdingbar. Der Muslim glaubt, dass der heilige Korantext die Worte Gottes (t) sind. Somit glaubt er, dass alles, was darin erwähnt wird, absolute Wahrheiten sind. Dies bedeutet nicht, den Verstand auszuschalten, da die Grundlage des Glaubens im Islam der Verstand ist. Der traditionelle – oder scheinbare – Glauben ist bei vielen der Wissenschaftler nicht anerkannt. Deshalb fordert der heilige Koran in vielen Versen den Menschen dazu auf, seinen Verstand zu benutzen. Er soll über sein Wesen und seine Schöpfung nachdenken. Es soll ihm deutlich werden, dass die Aufgabe des Verstandes das Denken ist. Dieses Denken führt ihn zur Bekehrung, zur Erkennung von Gott dem Einzigen und Mächtigen. Es führt ihn auch dazu, die Geheimnisse der Natur um sich herum zu erkennen. Diese Fähigkeit des Menschen wurde auf verschiedene Weise in verschiedenen Versen dargestellt. Als Denken (*tafkir*), als Verstand (*ʿaql*), als Bildung (*tafaqquh*). Wenn wir die Verse verfolgen, die es als Denken bezeichnet haben, mit all den sprachlichen Synonymen, so stellen wir fest, dass der heilige Koran dies in 17 Versen erwähnt hat. Einige fordern zum Nachdenken über die Koranverse auf, wie zum Beispiel:

„Sie fragen dich nach dem Wein und dem Losspiel. Sprich: „In beiden liegt große Sünde und Nutzen für den Menschen. Die Sünde aber, die in beidem liegt, ist größer als der Nutzen.“ Sie fragen dich, was sie spenden sollen. Sprich: „Das, was ihr übrig habt!“ So macht euch Gott die Zeichen klar. Vielleicht denkt ihr ja nach.“[21]

Andere Verse fordern den Menschen zum Nachdenken über Himmel und Erde auf. Wie zum Beispiel: „Haben sie denn nicht selber nachgedacht? Gott schuf die Himmel und die Erde und was dazwischen ist, nicht anders als in Wahrheit und für eine festgelegte Zeit. Doch siehe, viele Menschen glauben wahrlich nicht daran, dass sie ihrem Herrn begegnen.“[22]

Und: „Siehe, in der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Wechsel von Tag und Nacht sind wahrlich Zeichen für Einsichtsvolle, die Gottes gedenken, im Stehen oder Sitzen oder auf ihrer Seite liegend, und die über die Erschaffung von Himmel und Erde sinnen: „Unser Herr! Du hast das nicht umsonst geschaffen! Gepriesen seist du! So bewahre uns vor der Qual des Feuers.“[23]

Und über die Erscheinungen um ihn, wie im Vers: „Das Leben hier in dieser Welt, es gleichet Wasser, das wir vom Himmel herniederkommen lassen, so dass sich die Pflanzen der Erde mit ihm mischen, wovon die Menschen und das Vieh sich nähren. Doch wenn die Erde ihren Prunk angelegt und sich schön gemacht hat und ihre Bewohner meinen, sie hätten über sie die Macht, kommt unsere Entscheidung über sie, nachts oder tags, und wir ernten sie so gründlich ab, als wäre sie gestern nicht da gewesen. So legen wir die Zeichen aus für Menschen, die sich Gedanken machen.“[24]

Es gibt auch Verse, die eine Gleichstellung zwischen denen, die den Verstand benutzen und denen, die ihn nicht benutzen, ablehnen. Wie zum Beispiel: „[...]oder einer, der gottergeben ist, indem er zu Zeiten der Nacht, aus Furcht vorm Jenseits, sich niederwirft und aufsteht und das Erbarmen seines Herrn erhofft? Sprich: „Sind jene, welche wissen, wohl denen gleich, die nicht wissen? Nein, mahnen lassen sich, die Einsicht haben!“[25]

Auch das Wort Verstand und seine Synonyme hat der Koran in mehr als 40 Versen erwähnt, um den Menschen darauf hinzuweisen, diese Gnade zu nutzen und nicht zu blockieren. Zu diesen Versen gehört: „Da sprachen wir: „Rührt ihn an mit einem Stück von ihr!“ Auf diese Weise macht Gott die Toten wieder lebendig und lässt euch seine Zeichen schauen. Vielleicht begreift ihr ja.“[26]

Und: „Sprich: „Kommt herbei, dass ich vortrage, was euch eurer Herr verboten hat: Gesellt ihm ja nichts bei! Die Eltern sollt ihr gut behandeln! Und tötet eure Kinder nicht aus Armut! Wir versorgen gleichermaßen euch und sie! Und naht euch nicht dem Schändlichen, weder dem, was davon offen zutage liegt, noch dem, was verborgen ist! Und tötet keinen, welchen

[21] Al-Baqara (Die Kuh) 2:219
[22] Ar-Rum (Die Byzantiner) 30:8
[23] Al ʿImran (Das Haus ʿImran) 3:190f
[24] Yunus (Jona) 10:24
[25] Az-Zumar (Die Scharen) 39:9
[26] Al-Baqara (Die Kuh) 2:73

Gott verboten hat zu töten, es sei denn, rechtens! Das hat er euch zu tun geboten. Vielleicht begreift ihr ja.“[27]

Und: „Siehe, in der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Wechsel von Tag und Nacht und in den Schiffen, die auf dem Meer fahren, den Menschen zu Nutzen, und in dem, was Gott vom Himmel an Wasser herniedersendet und damit die Erde nach ihrem Tod belebt und auf ihr jede Art von Getier ausbreitet, und darin, dass er den Winden freien Lauf lässt und den Wolken, die zwischen Himmel und Erde in den Dienst gestellt sind: Wahrlich, darin sind Zeichen für Menschen, die begreifen.“[28]

Die Beziehung zwischen Glaube und Schrift beruht nicht auf Zwang, sondern auf Überzeugung. Aus diesem Grund glaubt der Muslim, dass der heilige Korantext absolute Wahrheit ist. Seine Bedeutungen dagegen – in den meisten Versen – sind vielfältig. Daraus entstanden die unterschiedlichen Verstehensweisen der Menschen, je nach ihrer Kultur und Zeit. Daraus folgen auch die verschiedenen Urteile, die aus der Schrift gefolgert werden. Und daraus folgen auch die verschiedenen Lehren beim Verständnis der Schrift. So gibt es diejenigen, die rationalistische Fragen vorangestellt haben, bevor sie sich mit den Versen befasst haben. Diese nutzen zwei Methoden der Schlussfolgerung, den Verstand und die Schrift. Sie bevorzugen aber den rationalistischen Weg vor dem Nachweis im Koran. Und so legen sie den Text nach ihrem Verstand aus, aber so dass sie nicht den Glauben, der im Koran festgelegt ist, anzweifeln. Sie legen nur das aus, was Interpretation zulässt.

Von den Wissenschaftlern gibt es auch diejenigen, die alles im Koran so akzeptieren, wie es ist, sowohl die Glaubensfragen, als auch die Beweise. Sie nehmen sie nicht als Zeichen an, um sie zu überdenken, sondern als gegebene Tatsachen, die nicht mit dem Verstand zu verarbeiten sind. Besonders die Islamisten der Neuzeit sind der Ansicht, dass der Verstand keine Gewalt über den Korantext hat, weder in seiner Auslegung noch in seiner Interpretation. Falls der Verstand eine Aufgabe hat, so ist es, zu glauben und zu gehorchen, und nicht, zu kritisieren. Der Verstand ist Zeuge und nicht Richter. Er ist Befürworter und Bestätiger, aber nicht Kritiker und Ablehner. Er kann die Beweise aufzeigen, die im Koran erwähnt werden.

Die dritte Gruppe der Wissenschaftler glaubt an den Koran – Glaubensbestimmungen (*ʿaqaʾid*) und Beweise (*adilla)* – doch ziehen sie rationalistische Beweise zu den koranischen heran. Diese Lehre befolgen viele der modernen Wissenschaftler.

Aus dem allem folgt: Der koranische Vers ist absolut und es muss an jeden Buchstaben in ihm geglaubt werden. Und dies halten alle islamischen Wissenschaftler, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lehre, in allen Zeiten ein. Seine Bedeutungen sind aber vielfältig. Darauf berufen sich die Wissenschaftler in ihrem Versuch, die Geltung der islamischen Regeln für jedes Zeitalter und jede Kultur zu beweisen. Es ist die Bemühung, die Gültigkeit des Islam für jede Zeit und jeden Ort zu bestätigen.

---

[27] Al-Anʿam (Das Vieh) 6:151
[28] Al-Baqara (Die Kuh) 2:164

Anschließende Diskussion

Stefan Schorch
Sie hatten ja gestern schon die Frage gestellt, von welcher Grundlage der Dialog überhaupt ausgehen kann, auf welche Themen der Dialog überhaupt nur zielen kann. Sie haben stark betont, wenn ich Sie richtig verstanden habe, dass wir miteinander eigentlich nicht über die Kerne unseres jeweiligen Glaubens reden, über die wirklichen Grundlagen. Wenn ich Ihren Vortrag heute dazu nehme, dann verstehe ich es so, dass Sie sagen: Wir können nicht miteinander darüber diskutieren, ob der Koran Gottes Wort ist oder nicht. Das verstehe ich sehr gut. Gleichzeitig habe ich den Eindruck, dass Sie jetzt aber doch uns für das Gespräch eine Tür sehr weit geöffnet haben. Und diese Tür ist mir als Exeget sehr sympathisch, und ich würde die gleiche Tür auch bei uns offen sehen, nämlich dass Sie gesagt haben: Der Koran ist Gottes Wort, jeder Buchstabe ist heilig, und daran müssen wir glauben. Aber seine Auslegungen sind zeit- und kulturbedingt, die Exegeten müssen daran arbeiten, darüber diskutieren. Und genauso würde ich das auch als protestantischer Exeget sagen. Das ist eine Position, die auch hier in Wittenberg, denke ich, auf hundertprozentige Gegenliebe stoßen wird. Wenn ich Sie nicht richtig verstanden habe, bitte korrigieren Sie mich.

Jetzt meine Frage: Würden Sie uns christlichen Theologen die Möglichkeit geben, in diese Koranexegese auch mit einzutreten, also uns an dieser Auslegung des Korans mit zu beteiligen? Aus protestantischer Sicht wäre es für uns überhaupt kein Problem zu sagen: Jawohl, auch Muslime sollen und können mit uns Bibel lesen und die biblischen Texte auslegen. Sie können mir auch beweisen, dass ich etwas im biblischen Text nicht richtig verstehe, mich in Widersprüche verstricke. Ein muslimischer Theologe kann genauso Richtiges aus der Bibel herausfinden wie ich das vielleicht tue. Wie würden Sie meine Rolle als Koranexeget sehen? Würden Sie sagen, wir könnten uns über die Exegese verständigen?

Muhammad Abdalghani Shama
Wie ich sagte: Die Buchstaben im Koran sind heilig, aber die Bedeutung ist mehrdeutig. Und es ist eine Seite des Islam, dass er in jeder Zeit, in jedem Land zu fassen ist. Wir sehen in unseren Gedankenrichtungen mehrere Auslegungen. Wenn eine Auslegung mir passen sollte, passt sie nicht unbedingt demjenigen, der in Asien lebt zum Beispiel. Eventuell passt ihm eine andere e Auslegung. Deswegen sagen wir, es gibt einen Unterschied.

Es gibt einen großen Unterschied zwischen dem Islam und dem islamischen Denken (*fikr islami*). Islam ist zunächst der Koran, der Text, nicht seine Exegese und dann kommen dazu die überlieferte Praxis (zum Beispiel wie man betet) und das authentische Hadith. Diese Drei zusammen sind der Islam. Alles anderes gehört zum islamischen Denken. Das ist ein menschliches Produkt, frei von Offenbarung und ohne Unterstützung des Heiligen Geistes. Deshalb gibt es Meinungen und Rechtssprüche früherer Gelehrten, die heute nicht anwendbar sind. Es gibt dann andere Meinungen und Rechtsregeln, die zeitgemäß und daher anwendbar sind. Die Koran-Exegese ist menschliches Produkt und nicht auf Muslime

beschränkt. Auch die Orientalisten hier in Europa und in Deutschland kommentieren den Koran und erläutern ihn. Einige ihre Ansätze sind richtig und viele davon finden wir falsch oder unannehmbar. Wir stellen unsere Kritik gegenüber solchen Meinungen zur Diskussion und erklären, warum sie falsch sind. Gründe für die Fehlinterpretation sind meistens Mangel an Sprachkenntnisse oder Vernachlässigung von Fundamentalregeln.

Marco Frenschkowski

Indem Sie so ein breites Spektrum ganz zentraler Dinge angesprochen haben, haben Sie uns ermutigt, gleich in medias res zu gehen und die ganz hochrangigen Dinge gleich mit zu bedenken. Mich hat sehr beschäftigt, ob zwei Dinge, die Sie angesprochen haben, nicht, wenn man sie kombiniert, eine Brücke zu einem zentralen Konfliktthema zwischen Muslimen und Christen bauen kann. Sie haben einmal davon gesprochen, dass Redeweisen von Gott in vieler Hinsicht bildliche, metaphorische, symbolische Redeweisen sein können. Viele Richtungen der Koranauslegung sagen, Redeweisen, die von den Händen Gottes, von den Füßen Gottes oder so handeln, seien natürlich symbolische Redeweisen. Andererseits haben Sie (in der Mitte Ihres Vortrages) das große, klassische Thema im Unterschied des Gottesbildes zur Sprache gebracht. Der große Vorwurf des Islam gegenüber dem Christentum, sozusagen Gott jemand anderen beizugesellen. In der Tat hat christliche Theologie vermutlich im islamisch-christlichen Gespräch versäumt – jedenfalls in der Vergangenheit – hinreichend deutlich zu machen, dass natürlich auch für Christen Gott im strengen Sinn nur einer ist, dem keiner gleich ist. Und dass die trinitarische Redeweise von Gott, die wir pflegen, nicht sagen soll, dass es einen anderen gibt, der Gott gleich wäre. Das ist aus unserer Sicht ein Missverständnis des christlichen Gottesbildes.

Wenn nun etwa im Neuen Testament Jesus der „Sohn Gottes“ genannt wird – für Muslime ein ungeheuerlicher Satz –, dann ist das natürlich inhaltlich das Gleiche, wie wenn er an anderer Stelle das „Bild Gottes“ genannt wird. Da ist deutlicher, dass wir metaphorische Redeweise haben. Ich möchte behutsam fragen: wenn wir zum Ausdruck bringen, dass auch für uns Gott im strengen Sinn nur einer ist, und wir andererseits sagen (das ist die trinitarische Redeweise), dass Gott ein Lebendiger ist, der in sich Leben hat, und wir auch darum solche Bilder von Vater und Sohn und Heiligem Geist verwenden, der Gegensatz doch nicht mehr so massiv ist und eine Brücke gebaut wird, wenn wir begreifen, dass das Bildersymbole, Metaphern sind in der Art, wie wir von Gott sprechen, und daher solche auch für viele Christen anstößige Redeweisen sind, wenn wir sagen: Gott opfert seinen Sohn, dann ist das natürlich eine Redeweise, die nichts anderes besagt als: Gott gibt sich selbst hin. Das ist präzise die gleiche Aussage. Gibt es da eine Brücke zwischen dem großen traditionellen Vorwurf an das Christentum und dem islamischen Beharren darauf, dass Gott eben immer nur Einer ist?

Muhammad Abdalghani Shama
Als ich metaphorisch sagte, habe ich nicht behauptet, dass Metaphern absolut sein können. Sie sind immer durch philologische und semantische Regeln eingeschränkt. Sonst werden wir auf Ketzerei stoßen. Metaphern müssen immer mit einem semantischen Hinweis begleitet sein, dass es sich bei ihnen um eine metaphorische, keine reale Bedeutung handelt.

Stefan Leder
Sie zitieren in Ihrem Referat am Anfang eine wichtige Schrift von Ibn Ruschd („Fasl al-maqal fi ma baina sch-schariʿa wa-l-hikma min al-ittisal"), ich übersetze im Stegreif: „Ausführliche Darlegung des inneren Zusammenhangs zwischen Philosophie und Theologie". In dieser Schrift legt Ibn Ruschd dar, dass Glauben eine weltliche Bestätigung des Gläubigen voraussetzt, die sich in der Hauptsache auf drei sprachliche Angebote bezieht. Diese drei sprachlichen Angebote haben Sie ja auch benannt. Das eine ist die klare Demonstration, das andere ist das Argument, das dialektisch erfolgt, und schließlich die Rhetorik. Ibn Ruschd versucht in seiner Schrift bekanntlich, die Gleichwertigkeit von zwei Zugängen zur letzten Wahrheit zu postulieren, den Zugang des *manqul,* der Tradition, und den Zugang des *maʿqul*, des Wissbaren, also der Vernunft. Am Ende Ihres Referats nehmen Sie Begriffe wieder auf, die Sie vorher zwar nicht zitiert haben, aber die genau bei Ibn Ruschd vorkommen, nämlich *tasdiq*, *manqul* und *maʿqul.* Meine Frage ist daher zunächst einmal eine textkritische. Inwieweit ist für Sie das Denken Ibn Ruschds für die Öffnung hin zu einem Spielraum der Exegese persönlich wichtig? Und inwieweit spielt Ibn Ruschd mit seinem Angebot, verschiedene Zugänge miteinander in eine sinnvolle Verbindung zu bringen, in der theologischen Ausbildung der Azhar heute eine fundierende Rolle? Oder gehört das nur noch in die Philosophiegeschichte?

Muhammad Abdalghani Shama
Ibn Ruschd sprach von rationaler Beweisführung und rednerischer Überzeugung für die Demonstration der Wahrhaftigkeit der Religion. Die rationale Beweisführung ist an die Philosophen adressiert. Wie ich erwähnte, der Koran spricht alle Menschenschichten an. Den einfachen Menschen wird gepredigt. Emotionen und Spirituelles werden angesprochen. Bei der oberen Schicht, der Schicht der Philosophen, wird die Vernunft angesprochen. Ibn Ruschd wurde von vielen modernen Koranexegeten rezipiert. Darunter erwähne ich die Gelehrten Schaltut, al-Maraghi und Dr. Bahiy. Sie reflektierten Ibn Ruschd und brachten in ihren Koranexegesen neue Vorstellungen ein, die in den alten Koranexegesen nicht zu finden sind. Dies bestätigt meine Aussage, dass der Koran in seiner Exegese mit dem Zeitgeist, der in der Exegese Ausdruck findet, in Verbindung steht.

Al-Azhar lehrt alle islamischen Denkströmungen der Welt. Salafismus (im Sinne der Anhänger der Lehrer der Altvorderen), Sufismus, Rationalismus, Ibn Ruschd, Ibn Sina, moderne Koranexegese und naturwissenschaftliche Koranexegese werden in Al-Azhar

behandelt und unterrichtet. Denn die Azhar adoptiert keine bestimmte Denkrichtung. In Al-Azhar wird das gelehrt, was es bereits gibt. Der Student lernt die Meinungsverschiedenheiten der unterschiedlichen Schulen und er entscheidet für sich, welcher Schule er folgen will.

Bakr Zaki Awad
Ich möchte gern zur Antwort meines Lehrers Herrn Prof. Shama auf die Frage des Kollegen nach der Zulassung der Interpretation des Korans durch Nicht-Muslime etwas zu fügen. Die Gelehrten des Islams haben Regeln und Konditionen, die in den Personen, die den Koran interpretieren wollen, erfüllt sein müssen, festgelegt. Es gehört nicht dazu, dass diese Person Muslim, noch dass sie unfehlbar sein muss. Es gehört aber dazu unter anderem, dass der Exeget den Koran auswendig kennt und dass er über interdisziplinäres Wissen in den Fachrichtungen, die mit dem Koran zu tun haben, verfügt und hervorragende Kenntnisse in der arabischen Philologie besitzt etc. Wer diese Konditionen erfüllt, hat das Recht, den Koran zu interpretieren.

Ich habe noch zwei kurze Kommentare bzw. Fragen. Erstens, zur Aussage, dass der Koran ein Text ist, der endgültiger Text mit mehrdeutiger Semantik ist (*qatt'i ath-thubut zanni ad-dalala*), vertrete ich die Ansicht, dass einige Aussagen des Korans endgültig als Text mit eindeutiger endgültiger Semantik vorliegen. Zum Beispiel: „Es gibt keinen Gott außer Gott“ und „Euer Gott ist ein einziger Gott“ sowie „Ihr habt das Recht an der Hälfte des Erbes eures Ehepartners„ etc. Diese Aussagen sind alle eindeutig und bieten keinen Raum für weitere Bedeutungen. Daher stelle ich die Frage, ob Sie Ihre Aussage allgemein gemeint haben? Die zweite Frage bezieht sich auf Ihre Äußerung, dass der Mensch die Unvergleichbarkeit von Gottes Eigenschaften durch die rationale Beweisführung erreichte. Mir ist es unverständlich, wie? Der Koran ist eindeutig wenn er sagt, dass Gott unvergleichbar ist. So steht: „Keines ist wie Gott“ und „Die Augen begreifen Gott nicht“ etc.

Muhammad Abdalghani Shama
Nur 5 % des koranischen Textes sind eindeutig und 95% des Textes sind mehrdeutig.

Klaus von Stosch
Ich hatte Sie im Vortrag schon so verstanden, als gäbe es gar keinen eindeutigen Vers im Koran, als sei alles durch Interpretation revidierbar. Jetzt haben Sie präzisiert: 5% der Verse sind doch eindeutig, ich hörte, es sei zum Beispiel klar, wie viel man erbt. Nun weiß ich aber aus der innerislamischen Debatte, dass es viele gibt, die gerade das in Frage stellen und sagen, das gehört in die damalige Zeit hinein, das heißt nicht, dass Frauen auch heute noch halb so viel erben. Heute heißt das, sie erben gleich viel, denn das war schon ein emanzipatorischer Impuls. Soweit ich das mitbekomme: In der innerislamischen Debatte gibt es eigentlich keinen Vers, der so eindeutig ist, dass man ihn nicht auch anders

interpretieren kann. Sie haben das in Ihrem Vortrag etwas relativiert, von der Einzigkeit Gottes her, dem Prinzip des *tauhid*, dass das etwas ist, das man nicht mehr interpretieren kann und das der Schlüssel für alles sein könnte. Aber auch da bin ich nicht ganz sicher, weil man Einheit und Einzigkeit Gottes sehr verschieden verstehen kann. Philosophisch gesprochen frage ich mich, bedeutet das, dass Sie den Monismus vertreten und auch kein Gegenüber zu Gott denken können, weil das die Einheit Gottes zerstören würde? Weil Gott dann jetzt begrenzt wäre durch das Gegenüber? Oder denken Sie die Einheit Gottes in dem Sinne, dass es doch ein Gegenüber zu Gott geben kann, also denken Sie das dann panentheistisch? Oder denken Sie es klassisch-theistisch? Das kann man sehr verschieden philosophisch interpretieren. Insofern ist bei mir jetzt die Frage, wie komme ich aus der Interpretation heraus? Ich hatte Sie erst so verstanden, als wollten Sie sagen, das komme ich nicht. Das war mir sehr sympathisch. Aber dann habe ich natürlich sofort die Frage: Wenn man nicht hinauskommt, woher weiß ich denn dann noch, das ich die absolute Wahrheit habe? Und was bedeutet absolute Wahrheit überhaupt, wenn die Bedeutung relativ ist? Das kriege ich nicht zusammen. Wenn Sie aber nun sagen: Nein, in 5%, da ist die absolute Wahrheit, und von daher interpretiere ich das andere, was ist denn dann genau der Kern dieser absoluten Wahrheit, der mir den Schlüssel an die Hand gibt, alles zu verstehen?

Hier schließt sich noch eine Nebenfrage an, nämlich, welche Rolle die Vernunft dabei hat. Sie haben gesagt (das hat mir sehr gefallen), der Koran stützt sich auf die Vernunft, Sie haben auf Ibn Ruschd Bezug genommen, das sind alles Gewährsleute, die die Vernunft sehr ernst nehmen – gefällt mir besser als „die Vernunft als Hure“ –, aber ich frage mich doch, wie ist das, wenn die Vernunft gefragt ist. Sie haben diese schönen Metaphern genannt, Gott auf dem Thron sitzend, Gott mit einem Arm, da brauche ich eigentlich denjenigen, der das nicht als Metapher versteht, aus der Sicht der Vernunft nicht ernst zu nehmen, weil klar ist, dass Gott mit einem Körper begrenzt wäre. Gott kann keinen Körper haben, Gott kann nicht sitzen, das können nur Metaphern sein. Das sagt mir schon die Vernunft, da gibt es gar keine andere Möglichkeit, das zu verstehen.

Kann ich das dann ernst nehmen, was die Vernunft mir sagt, oder könnte es sein, dass die Vernunft doch unrecht hat und alles doch wieder ganz anders zu verstehen ist? Ist die Vernunft manchmal eine Hure oder kann ich ihr trauen?

Muhammad Abdalghani Shama

Die Frau erbt die Hälfte des Anteils eines Mannes, so ist es verbreitet. Dies geschieht aber nur in vier von 34 Fällen in Sache des Erbrechts der Frau. In 30 Fällen ist der Erbanteil der Frau mehr als oder gleich wie der Anteil des Mannes.

Die eindeutigen 5% des Korans, die Sie erwähnen, bilden die Fundamente islamischer Dogmen. Diese Fundamente sind fest und dürfen nicht in Frage gestellt werden. Keines ist wie Gott. Die Eigenschaft Gottes kann nicht mit den Eigenschaften des Menschen verglichen werden. Daher gilt die Benennung von Gottes Eigenschaften im Koran als Metapher.

Omar Hamdan

Ich habe nur zwei Punkte, diese stehen nicht im Mittelpunkt des Vortrages, sondern ganz am Rande. Der Name Dschahm ibn Safwan wurde ein –, zweimal erwähnt. Es gibt hier in der Tat ein Problem, nicht nur in Bezug auf Dschahm ibn Safwan, sondern auf fast alle Strömungen im Islam, die andere Meinungen entwickelt haben als die islamische Orthodoxie. Aber, wir haben keine direkten Schriften dieser Leute, was zu einem Problem für diese Leute wird, zu denen auch die Muʿtazila gehören, zu deren Vertretern ich allerdings nicht zähle. Was wir über sie wissen, ist von anderen Leuten geschrieben, nicht von ihnen selber. Von Dschahm ibn Safwan wissen wir nicht, was er in der Tat gemeint hat oder was er vorhatte. Die späteren Gegner haben über die Muʿtazila im 1./2. Jh. der Hidschra alles Mögliche geschrieben, ob das stimmt, ist eine offene Frage, deren Antwort bis heute nicht bekannt ist. Auch mein Doktorvater, Herr Josef van Ess hat bei seinem Lebenswerk „Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra" festgestellt: Es gibt keine Schriften, aber es gibt eine Menge Sekten und Gruppierungen und eine spätere doxographische Weltschau gegenüber den „Klugen, die am Rande stehen". Daher muss man vorsichtig sein, wenn eine spätere Quelle sagt: Dschahm ibn Safwan oder auch ʿAmr Ubaid seine so oder so gewesen, denn wir haben keine direkten Schriften von ihnen.

Zweiter Punkt: ich wollte gern die Sure „Al-Ichlas" als Beispiel nehmen. Jeder Muslim kennt diese Sure auswendig. Er kommt sofort auf den Gedanken, es ist alles gegen die Christen gerichtet. Wenn wir in einem klassischen Korankommentar, bei at-Tabari, diese Seite nachblättern, werden wir feststellen, das ist nicht die einzige Interpretation dieser Sure. Sie wird sogar so interpretiert, dass man sagt, Gott versucht, sich verständlich zu machen, aber in indirekter Weise. Denn die Menschen sind anders als Gott selber. Gott sagt: „*Allahu samad*". „*Samad*", das ist ein schmaler Mensch (*la dschaufa lahu*), er hat also keinen Bauch, das bedeutet, er hat kein Verdauungssystem (*dschihaz hadmi*) wie jeder normale Mensch, der isst und trinkt. An anderen Stellen wird gesagt „*yutʿim wa la yutʿam*", er gibt Essen, aber isst nichts. Dann kommt „*lam yalid wa lam yulad*", er wurde nicht geboren und hat nicht geboren, das ist die Rede vom *dschihaz at-tanasuli*, dem Fortpflanzungssystem; im Vergleich zu den Menschen, die so was haben.

Und dadurch versteht der Mensch, wie Gott in indirekter Weise anders ist: nicht wie der Mensch selbst. Das ist Gottes Versuch, sich zu erklären, wie er aussieht, aber eben in indirekter Weise.

Bakr Zaki Awad

Alle Denkrichtungen und Lesungsarten begannen als theoretisches Disputieren, bevor sie niedergeschrieben wurden. So wurden die Aussagen von Ibn ʿUmar und Ibn ʿAbbas von Gruppen adoptiert, die dazu ihre Ansichten fügten. Dann wurden diese Ansätze verschriftlicht, nachdem darüber debattiert wurde. Wir wissen, dass an-Nazzam und Ibrahim b. Sayyar sowie al-Dschahiz und al-Qadi ʿAbdaldschabbar zu den Imamen der Muʿtazila gehörten und die Hauptwerke dieser Denkschule verfasst haben. So finden wir,

dass ihre Werke die Referenzen für Schahrstani und Ibn Hazm sowie al-Baghdadi waren, als sie über die Muʿtazila berichteten. Die Anhänger der Muʿtazila waren in der Lage, die Außendarstellung ihrer Dogmen abzulehnen, wenn sie nicht korrekt darstellt wurde. Dies taten sie aber nicht, was die Authentizität der Überlieferungen zu den Aussagen der Muʿtazila-Stifter bestätigt und bekräftigt.

Nun zu den Äußerungen in Bezug auf Sure 112 (al-Ichlas). Der Koran hat eine klare Stellung zu zwei bedeutenden theologischen Fragen, nämlich der Trinität und der Gottessohnschaft. Der Koran lehnt beide Dogmen ab. Die Texte sind eindeutig, und wir als Muslime können sie nicht ableugnen.

Stefan Schorch

Schrift, Tradition und Dogma

Der Islam und das Christentum sind auf vielfache Weise miteinander verbunden. Einer der zahlreichen Zusammenhänge besteht darin, dass beide Religionen Buchreligionen sind; das heißt, beide gehen davon aus, dass ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen in der jeweiligen Heiligen Schrift verankert und begründet sind, also im Koran bzw. in der Bibel.

In meinem Beitrag möchte ich einige Aspekte der Verbindung zwischen Heiliger Schrift, Tradition und religiösem Dogma aus der Sicht eines protestantischen Exegeten des Alten Testaments darstellen. Ich möchte dabei weitestgehend anhand der Fragen vorgehen, die bei der Konzeption dieser Konferenz maßgeblich waren und die im Ausschreibungstext genannt wurden.

1. Das Postulat der jeweiligen Heiligen Schrift als Norm des Dogmas führt zu der Frage, auf welcher Basis dieses Postulat begründet werden kann. Was ist die Grundlage dafür, dass die jeweilige Heilige Schrift als Norm verstanden wird?

Im Hinblick auf das Alte Testament ist zunächst einmal festzuhalten, dass einzelne Bücher von einer Textoffenbarung durch Gott sprechen und den Kanongedanken damit begründen.

Ein genauer Blick in die Erzählung des Deuteronomiums zeigt, dass „dieses Buch des Gesetzes“, von dem Dtn 30,10 spricht, ganz offenkundig nicht identisch mit dem Buch Deuteronomium ist, das heute vor uns liegt: In Dtn 30 spricht Mose zu Israel, und er verweist mithin auf ein Buch, das seinerzeit bereits vorlag, geschrieben von Mose. In seinen letzten Versen berichtet unser Buch Deuteronomium nun allerdings von Moses Tod, woraus sich ergibt, dass es sich bei Moses Gesetzesbuch und unserem Buch Deuteronomium nicht um dasselbe Buch handeln kann.

Daraus ergibt sich, dass das heutige Buch Deuteronomium zwar die klassischen Grundpostulate einer Textreligion erhebt – nämlich, dass ein bestimmter kanonischer Text

1. auf eine göttliche Offenbarung zurückgeht,
2. nicht verändert werden darf, und
3. als Richtschnur des gottgefälligen Lebens dienen soll –,

dass aber das Deuteronomium keineswegs spezifiziert, um *welchen* Text genau es sich dabei handelt.

Bereits bei der ersten und ältesten Bezeugung der Vorstellung eines Textkanons überhaupt, im Deuteronomium, ist damit eine Spannung angelegt, welche die jüdische und die christliche Tradition durchzieht: Die Kanonidee wird zwar als Grundlage postuliert, der kanonische Text aber nur ungefähr umrissen; er wird weder in seinem Umfang noch in seiner genauen Textgestalt letztlich deutlich identifiziert.

Das Christentum rezipierte die Kanonvorstellung des Judentums, es rezipierte auch die zur Zeit seiner Entstehung, also in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christus, gängigen Vorstellungen vom Umfang des Kanons, aber es rezipierte eben auch das Problem der unscharfen Definition von Korpus und Textgestalt des Kanons. So beziehen sich beispielsweise die Schriften des Neuen Testament zwar häufig auf die verschiedenen Schriften des Alten Testaments, aber sie erklären dabei nicht eine bestimmte Textform des Alten Testaments zum Kanon. Ein klares Beispiel dafür ist der Apostelbrief Paulus 1 Kor 2,9:

„Sondern es ist gekommen, wie geschrieben steht: »Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.“

Klar ist, dass Paulus das Alte Testament zitiert; das wird durch die Formel „wie geschrieben steht“ jedenfalls deutlich. Problematisch an dieser Feststellung ist nun allerdings, dass sich eben der zitierte Wortlaut in keinem der uns heute bekannten alttestamentlichen Texte findet, auch nicht in irgendeinem erhaltenen antiken biblischen Manuskript. Das bedeutet, dass Paulus zwar durchaus die Vorstellung des Alten Testaments als Kanon einführt und das Alte Testament als textliche Autorität voraussetzt, uns aber hinsichtlich der exakten Identifizierung der kanonischen Texte wiederum im Unklaren lässt. Auch das Neue Testament gibt uns also keinen klaren Hinweis darauf, welche Texte genau denn nun kanonisch sind.

Die Protestanten bemühten sich um eine Definition des alttestamentlichen Kanon auf der Grundlage des hebräischen *textus receptus*, während die römischen Katholiken sich weitestgehend auf die lateinische Textfassung der Vulgata festlegten. Dennoch blieben bei beiden Konfessionen auch weiterhin die Kanongrenzen unscharf, denn insbesondere erklärte weder die römische noch die protestantische Entscheidung einen genauen Wortlaut als kanonische Grundlage.

Das Alte Testament begründet und entwickelt das Konzept eines textlichen Kanons vor allem und zuerst im Buch Deuteronomium. Das Deuteronomium begründet zudem auch die Vorstellung, dass das Alte Testament Texte mit kanonischer Autorität enthält. Insofern lässt sich der Anspruch, dass das Alte Testament Kanon ist, letztlich aus dem Alten Testament selbst begründen. In diesem Sinne ist der Kanon selbstreferentiell, er begründet sich selbst.

Diesem positiven Befund steht allerdings ein negativer gegenüber: Zwar umreißt der traditionelle Gebrauch des Alten Testaments im Judentum und in der Kirche bestimmte Schriftenkorpora, die dem Alten Testament zugerechnet werden. Aber die hier durch Tradition umrissene Grenze bleibt unscharf, denn weder das Alte Testament selbst noch irgendein anderes späteres Zeugnis identifizieren eine bestimmte Textgestalt als kanonisch.

Während die Vorstellung einer kanonischen Schriftenautorität in den Texten selbst begründet liegt, wird der Umfang des Schriftenkanons durch die Tradition bestimmt.

Inhaltlich war das Verhältnis zwischen Tradition und Schriftprinzip durch die Jahrhunderte hindurch durchaus spannungsgeladen: So sind einerseits Fälle belegt, in denen die

Tradition das kanonische Schrifttum *de facto* zensiert hat, indem Schriften aus dem Kanon ausgeschieden oder der Wortlaut gezielt verändert wurde. In einem bestimmten Sinne wird man also durchaus sagen können, dass die Tradition den Kanon mindestens beeinflusst. Andererseits haben die Heiligen Schriften natürlich jederzeit eine traditionskritische und sogar traditionsnormierende Potenz, und auch dafür sind genügend Fälle belegt, wie unter anderem hier in Wittenberg sehr deutlich wird, denn eines der theologischen Postulate des Protestantismus war ja eben, dass die Schrift in jedem Falle die *norma normans*, also die selbst normierende Norm ist.

2. Ich möchte an die vorstehenden Überlegungen noch einen weiteren Gedanken knüpfen, nämlich die bereits am historischen Ursprung des Kanongedankens, nämlich im Buch Deuteronomium, deutliche Differenz zwischen der faktisch vorliegenden Textform und seinem kanonischen Inhalt. Ich komme dazu noch einmal auf das bereits angeführte Zitat aus Dtn 30,10 zurück:

Deuteronomium 30:9-10: „Denn der HERR wird sich wieder über dich freuen, dir zugut, wie er sich über deine Väter gefreut hat, [10] weil du der Stimme des HERRN, deines Gottes, gehorchst und hältst seine Gebote und Rechte, die geschrieben stehen in diesem Buch des Gesetzes, […]“

Der Wortlaut macht deutlich, dass nicht das Buch selbst, aus der Perspektive des Lesers also das Buch Deuteronomium oder eine literarhistorisch frühere Form desselben, die Norm darstellt und für sich in Anspruch nehmen kann, sondern dass die Norm durch die in jenem Buch aufgezeichneten „Stimme des Herrn“ (קול יהוה; kol jahwe) sowie die „Gebote und Rechte“ (מצותיו וחקתיו; mitzwotaw we-chukkotaw) gegeben ist. Demnach ist der Kanon zwar in der Heiligen Schrift enthalten, aber nicht mit der Heiligen Schrift identisch. Es hat verschiedene Versuche gegeben, diesen „Kanon im Kanon“ zu rekonstruieren. Hier in Wittenberg wird man sich dabei besonders leicht an Martin Luthers Aussage erinnern, kanonisch sei „was Christum treibet“, also das, was die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus verkündigt.

Die alttestamentliche Exegese hat sich diesem Thema unter dem Signum einer Suche nach der „Mitte des Alten Testaments“ gewidmet und sich in diesem Zusammenhang immer wieder gefragt, was denn die wichtigste Schrift des Alten Testaments oder was denn die theologische Kernaussage des Alten Testaments sei. Erörtert wurden in diesem Zusammenhang z.B. das Buch Deuteronomium als Zentralbuch, die Zehn Gebote als Zentraltext, das sogenannte „*Schma Jisrael*“, oder aber auch das sogenannte Liebesgebot:

„*Schma Jisrael*“: Deuteronomy 6:4-5: „Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft.“

Liebesgebot: Leviticus 19:18: „Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist wie du; ich bin der HERR.“

Aber keiner dieser Vorschläge für eine theologische „Mitte des Alten Testaments“ konnte allgemeine Anerkennung finden, und in meinen Augen sind alle Versuche, die Heilige Schrift oder das Alte Testament auf einen Kern zu reduzieren oder an einer schriftexternen Norm zu messen, gescheitert und auch vor vornherein zum Scheitern verurteilt. Das gilt auch für Luthers christologisches Kanonprinzip (so ungern ich das hier in Wittenberg sage), wie man am Alten Testament leicht sehen kann: Dasselbe verkündigt nun einmal nicht Jesus Christus, nicht einmal aus der Perspektive des Neuen Testaments!

Aus theologischer Sicht erscheint mir die Logik des Kanons vielmehr eine ganz andere: Die Heilige Schrift als Ganzes oder aber auch das Alte Testament als Teil derselben vertreten viele verschiedene Perspektiven, und diese lassen sich nicht vereinheitlichen oder auf wenige Kernaussagen reduzieren. Nicht selten finden sich in ein und demselben Punkt einander ausschließende oder gar widersprechende Aussagen, selbst in grundlegenden theologischen Fragen. Das mag das folgende Beispiel verdeutlichen, welches für die theologische Frage nach Gottes Gnade gegenüber dem Menschen von hoher Relevanz ist:

In Ezechiel 33,12 heißt es: „[Gott spricht:] Wenn ein Gottloser von seiner Gottlosigkeit umkehrt, so soll's ihm nicht schaden, dass er gottlos gewesen ist.“

Andererseits bringt aber Amos 5:15 zum Ausdruck, dass auch dann, wenn die Sünder umkehren, Gottes Erbarmen keineswegs sicher ist, sondern dass Gott sich nur „vielleicht“ erbarmt: „Hasset das Böse und liebet das Gute, richtet das Recht auf im Tor, vielleicht wird der HERR, der Gott Zebaoth, doch gnädig sein denen, die von Josef übrigbleiben.“

Der Bibelleser kann sich also letztlich nicht sicher sein, ob Gott sich nun grundsätzlich und immer der reuigen Sünder erbarmt (so in Ezechiel), oder aber nur „vielleicht“ (so in Amos).

Dieses und zahllose weitere Beispiele für sehr unterschiedliche oder sogar gegensätzliche Anschauungen verweisen darauf, dass es sich bei unserem Kanon nicht um ein einzelnes Buch handelt, sondern um eine Bibliothek von Büchern, und die Bücher dieser Bibliothek stammen aus einem Zeitraum von mehr ca. 1200 Jahren, aus unterschiedlichen Gegenden, sind ursprünglich in unterschiedlichen Sprachen verfasst usw. Und wie in jeder anderen Bibliothek auch, finden sich in den verschiedenen Büchern die unterschiedlichsten Positionen zu den verschiedensten Themen. Wir sollten das unter theologischer Perspektive als Reichtum verstehen, und nicht als Mangel. Aber diese Vielfalt des alttestamentlichen und des biblischen Kanons führt uns noch auf eine weitere theologische Feststellung, die unausweichlich erscheint:

Der biblische Kanon lässt sich in keiner einzigen Frage für eine einzige autoritative Antwort in Anspruch nehmen, er trägt vielmehr von vornherein einen diskursiven Charakter; er führt uns auf der Suche nach theologischen Wahrheiten nicht zu Antworten, sondern unweigerlich ins fortwährende Gespräch. Jede Antwort kann und muss fortwährend diskutiert werden. Daher wird man auch in Bezug auf solch kontroverse und aktuelle gesellschaftliche Themen wie Homosexualität, Abtreibung oder Gentherapie, oder aber auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen Religion und Macht niemals ewig gültige

biblische Antwort finden, sondern immer nur verschiedene Aspekte, die beachtet und weiter diskutiert werden sollten.

Dies gilt auch in Bezug auf die kirchliche Lehre: Wo Kirchen ein „Dogma“ als ewig gültige Wahrheit verstanden haben und verstehen, da wird dieses Dogma durch den biblischen Kanon dekonstruiert. Als *norma normata*, als von der Heiligen Schrift genormte Norm, kann auch das Dogma nur ein fortlaufender Diskussionsprozess sein, ist nur als angewandte Theologie zu verstehen. Es steht stets in Frage, ist immer wieder zu überprüfen und weiter zu diskutieren.

Anschließende Diskussion

Stefan Leder
Sie haben hier auf einen Aspekt Bezug genommen, der heute Morgen schon zur Sprache kam, nämlich die Interaktion zwischen Mensch und Gott, um das Offenbarungsgeschehen, hier manifest im Text, herum und darauf zentriert. Sie verweisen darauf, dass der kanonische Text, oder sagen wir die letzte Quelle, von einer gewissen Unsicherheit umgeben ist in ihrer Identifikation. Sie verweisen auf die Pluralität in den Lösungsversuchen, diese Quelle zu bestimmen, und schließlich gehen Sie ein auf die Pluralität der Stimmen in der Quelle selbst, das heißt, auch widersprüchliche Stimmen und Brüche. All das dürfte viele Fragen eröffnen.

Als eine kleine Bemerkung vorweg: Es ist ganz selbstverständlich, dass jeder heilige Text verstanden als ein Eingreifen Gottes in die Immanenz, sich immer einschreiben muss in einen epistemologischen Rahmen. Das tut natürlich auch der Koran, der eine rhetorische Form hat, welche epistemologische Rahmen aufgreift, die schon existieren, als der Koran in seiner wörtlichen Form, in seiner Manifestation, zur Sprache kommt.

Bakr Zaki Awad
Vielen Dank für diese überaus objektiven Worte. Ich habe von dem, was der Vortragende sagte, Nutzen gezogen. Der Gegenstand seines Vortrags hat eine Verbindung zu Dingen, die mich persönlich beschäftigen.

Zum einen: Ist die ursprüngliche Sprache Mose bekannt, so dass man den Text, der in dieser Sprache herabkam, genau bestimmen kann? Wir wissen, dass Mose ursprünglich zum Volk Israel gehört und im Haus des Pharao erzogen wurde. Hat er also in der Sprache gesprochen, mit der er aufgewachsen ist?

Stefan Schorch
Ihre Frage nach der Sprache des Mose, nach der ursprünglichen Sprache der Thora, auch danach, wie überhaupt die frühe Überlieferung der Thora des Mose stattgefunden hat, ob durch Schülerkreise oder durch Diktat: Hier kann ich ihnen eigentlich nicht sehr viel antworten. Aber das ist nicht meine Schuld, sondern das gibt mir der Text selbst vor. Der Text selbst erlaubt es mir nicht, Ihnen darauf eine Antwort zu geben. Denn ich habe keine anderen Quellen aus dieser Zeit außer diesem Text. Es stehen im Text ein paar Punkte drin. Es steht drin, dass Gott Mose diktiert und Mose aufschreibt. Aber ich hatte schon dargestellt, dass ganz offenkundig das, was Mose dort geschrieben hat, nicht ganz identisch sein kann mit dem, was wir in den Händen halten. Und auch auf der Ebene der Erzählung wird noch mal unterschieden zwischen dem Wort Gottes einerseits und der aufgezeichneten Thora andererseits. Das könnte nun frustrierend sein, weil wir gar nicht wissen, was das Älteste war, aber für mich ist das theologisch gesprochen trotzdem ein

Kanon. Und auch diese historische Unsicherheit, diese historische Nicht-mehr-Hinterfragbarkeit gehört für mich und christliche Theologen offensichtlich zum Kanon im Prinzip hinzu. Noch mal theologisch gesprochen: Wenn das unsere Offenbarungsschrift ist, dann muss es ja auch eine theologische Logik haben, dass wir genau diese historischen Ursprünge nicht in diesem Kanon selbst überliefert haben. Es muss eine Logik haben, dass die historischen Ursprünge des Kanons uns nicht zugänglich sind. Und das sind sie im vorliegenden Text nicht. Ich kann diese Fragen stellen, aber wir haben keine Antwort.

Klaus von Stosch

Vielen Dank für den Vortrag, der mir als Katholiken und Systematiker doppelt Bauchschmerzen bereitet. Das Erste ist (da hatten wir in Kairo auch schon darüber gesprochen), dass ich mich hartnäckig weigere, das Christentum als Buchreligion zu bezeichnen. Wenn ich vom Koran her diese Bezeichnung kennenlerne, „Ihr Leute des Buches", dann denke ich immer, ich würde lieber als Christ bezeichnet werden. Mein Name kommt von Christus her. Insofern gefällt mir sehr gut, was Luther sagt, nämlich Christus als den Kanon im Kanon, Christus als das hermeneutische Prinzip der Schrift zu setzen, und ich verstehe nicht, wie du auf die Idee kommst, dass das Alte Testament etwas anderes als Christus sagt. Wenn Christus der *Logos* Gottes ist, dann ist doch auch im Alten Testament der *Logos* Gottes gesagt, nur in einer anderen Gegebenheitsweise, dann kann ich doch von dem christlich rezipierten *Logos* in Christus her auch das Alte Testament verstehen und mir anschauen und Seiten dieses Christus kennenlernen, die mir von der anderen Überlieferung im zweiten Testament nicht so bekannt sind. Da bin ich sehr Systematiker: Natürlich denke ich von Christus her und habe Schwierigkeiten, wenn du so weit gehst, diese Stelle von Amos 5,15 einfach neben Ezechiel zu stellen und zu sagen: Ich weiß nicht, ob Gott mir vergibt, vielleicht vergibt er, vielleicht auch nicht. Das ist ein Gesprächsangebot, das ich unseren muslimischen Freunden gern nicht machen würde. Ich finde auch interessant, dass das auch innermuslimisch umstritten ist. Ob man so eine Stelle mit einem Vielleicht ernst nehmen muss, wie Aschʿariten etwa oder ob ich mich, wie in manchen modernen Auslegungen, bedingungslos auf die unbedingte Barmherzigkeit Gottes verlassen kann; dass ich die Barmherzigkeit Gottes, die er sich vorschreibt, als Wesensaussage verstehen kann, auf die ich mich verlassen kann. So würde ich jetzt von Christus her sagen, dass ich da ein Kriterium habe, zu entscheiden, und dann stimmt Ezechiel 33,12 und nicht Amos 5,15, wenn man nach dem Vielleicht fragt. Da tue ich mich schwer mit dieser Heterogenität, wenn es um so zentrale Punkte geht. Das hat sicher mit etwas sehr Katholischem zu tun, dass für mich eben die Schrift Ergebnis eines Prozesses innerhalb der Kirche ist. Wir verdanken die Schrift der Kirche. Von der Kirche wird der Kanon festgesetzt und insofern gehört hier ein Überlieferungsprozess mit hinein, das Grundprinzip ist also *traditio*. Dann ist es schwierig zu sagen, die Dogmen sind nur angewandte Theologie. Ich sage das jetzt für unsere muslimischen Partner, um deutlich zu machen, wie groß die Spannweite innerhalb der christlichen Theologie ist. Es ist auch spannend, wie unterschiedlich wir auf die Schrift zugreifen. Sie werden merken, dass das sogar innerkatholisch wieder umstritten ist und ein

Exeget wird das Alte Testament sicher auch noch mal anders würdigen wollen als ich. Ich habe noch vom Alten Testament gelernt, damals war es üblich zu sagen, dass es Mose zum Beispiel gar nicht gab. Deshalb, wenn Sie jetzt fragen, wie ist das mit Mose und seinen Schülern, wer hat das geschrieben, so habe ich von vornherein gelernt, dass das eine absurde Frage ist. Dass völlig irrelevant ist, ob es Mose gab oder nicht. In dieser Frage sind wir gar nicht weit auseinander, aber das ist ein ganz anderer Blick auf die Schrift.

Und das ist für mich auch noch eine Frage an unsere muslimischen Gesprächspartner, ob Sie einen solchen systematisierenden, abstrahierenden Zugriff auf den Koran, der von bestimmten Prinzipien her den Koran versteht, ob der auch muslimisch legitim sein kann oder ob, wenn im Koran steht „vielleicht", es eben heißt „vielleicht", und dann ist es „vielleicht". Dann kann ich eben nicht eine andere Koranstelle nehmen, die mir etwas anderes sagt, sondern dann weiß ich eben nicht, ob Gott barmherzig ist und mir verzeiht.

Stefan Schorch

Das christologische Prinzip als der hermeneutische Schlüssel, vielleicht in aller Kürze und vielleicht auch Unzulänglichkeit möchte ich darauf antworten. Was und wer Jesus Christus ist, wissen wir ja auch nur aus der Heiligen Schrift. Das heißt, wir kommen hinter diesen Text nicht zurück, würde ich als Protestant sagen. Die Frage, ob man Amos mit Ezechiel oder Ezechiel mit Amos ausspielen kann, ist eine interessante Frage. Ich würde es als Exeget nicht machen, ich würde Amos für sich und Ezechiel für sich verstehen. Aber wenn es im Kanon nebeneinander steht, dann denke ich theologisch. Hier habe ich entweder die Wahl zu sagen: Es gibt Teile der Schrift, die sind für mich völlig irrelevant, das würde ich als Schrifttheologe nicht tun, oder alle Teile sind gleich relevant, und dann muss es eine Logik haben, dass diese beiden Texte nebeneinander stehen. Eine Lösung ist hier von Bultmann vorgeschlagen worden mit der Unverfügbarkeit Gottes, also die radikale Unverfügbarkeit, die auch dazu führt, dass ich mir nicht einmal dieser Gnade ganz sicher sein kann. Das wäre ja schon instrumentalisiert.

Schließlich noch: Luther selbst hat das vielleicht in seiner Übersetzung gestrichen, er hat das vielleicht nicht übersetzt, sondern er hat geschrieben: Der Herr wird sich gewiss erbarmen. Dann zur Frage: Die Schrift ist natürlich nicht das Ergebnis von irgendwelchen kirchlichen Entscheidungen. Es gibt diese kirchlichen Entscheidungen so einfach nicht, jedenfalls nicht über die genaue Textgestalt. Und auch als die Kirche entsteht, gab es natürlich schon Schrift. Die Schrift war schon da, als die Kirche noch nicht da war, sieht man im Neuen Testament. Also kann man, denke ich, die Schrift nicht als Ergebnis der Kirche begreifen.

Johannes Schnocks

Ich knüpfe direkt an das Letztgenannte an. Da bin ich geneigt, zwischen beiden zu vermitteln. Ich würde sagen, zwei, die zusammengehören, sind Kanon und Kirche.

Allerdings ist speziell der christlichen Kirche schon eine Schrift vorgegeben, als Heilige Schrift, und das ist die Bibel Israels. Da kommen wir eben auch nicht umhin. Das heißte, die Vorstellungen von Kanon und Heiliger Schrift sind dem Christentum schon vorgegeben, bevor wir das Christentum hatten. Andererseits wird das natürlich rezipiert, und es wird gewandelt, von daher bedingt das Eine das Andere. Die Frage ist nur: Ich würde dem rein rezipientenorientierten Kanonbegriff einen anderen hinzustellen, der vielleicht ein bisschen vermitteln kann (zu Ihrer Anfrage hin). Was die Kirche, die christliche Gemeinschaft sagt, indem sie diesen Schriften den kanonischen Wert zuspricht, ist letztlich, dass in ihnen, in welcher Brechung auch immer – sicher in enormer geschichtlicher Brechung – etwas von Gott sichtbar wird; also tatsächlich dieses Gotteswort in Menschenwort. Dazu gehört, dass ich in irgendeiner Weise die Aussage habe, dass in dem, was da aufgeschrieben ist, was vielleicht durch eine Vielzahl an Redaktionsprozessen entstanden ist, wie auch immer wir das heute historisch-kritisch rekonstruieren können oder auch nicht, die Gotteserfahrung vom Menschen eingeflossen ist. Ich würde den Erfahrungsbegriff nicht ganz rausdrücken, wenn wir über kanonischen Text sprechen. Da differieren wir, aber ich glaube, das kriege ich nicht ganz weg.

Bakr Zaki Awad

Das Verb ʿasa („es möge“) kommt im Koran in zwei Kontexten vor. Entweder kommt das Verb in Verbindung mit einer menschlichen Handlung vor. Es vermittelt in diesem Fall einen konjunktiven Sinn, also vielleicht, dass die folgende Handlung geschehen kann oder auch nicht. Oder das Verb kommt in Verbindung mit einer göttlichen Handlung vor. Dann vermittelt es aber in diesem Fall einen Indikativ, also es wird geschehen. Darüber hinaus spricht Gott im Koran an verschiedenen Stellen, dass Gottes Gnade unbeschränkt sei.

Johannes Schnocks

Diese Differenz zwischen Ezechiel und Amos: Ich würde sie nebeneinander stehen lassen. Einfach deshalb, weil ich glaube, dass hier zwei theologische Aussagen gemacht werden. Das eine ist die Aussage, die immer wahr ist, dass Gott sich in Treue an seine eigenen Aussagen bindet, dass also Gott der treue Gott ist, dass Gott der barmherzige Gott ist. Das ist eine grundsätzlich wahre Aussage. Die andere Aussage ist aber auch, dass wir das Bilderverbot kennen. Wir dürfen uns kein Bild machen, das heißt, ich darf auch nicht in Gott hinein entwerfen, wie er sich verhalten wird. Und da würde ich eben dieses „Vielleicht“ in seinem Recht sehen. Aber beide Aussagen stimmen. Beide Aussagen sind so, wie sie sind, wahr. Diese Spannung muss ich aushalten.

Martin Rösel

Was ich sagen wollte, schließt hier an. Ich hatte am Anfang das Gefühl, dass Ihre Frage nach der Sprache Mose und wo denn das Buch geblieben ist, noch nicht so beantwortet ist, dass

Sie damit zufrieden sind. Ich glaube, hier zeigt sich ein ganz entscheidender Unterschied im Zugang auf die Schriften, zwischen dem, was wir in der christlichen Exegese des Alten und auch des Neuen Testaments machen, und Ihrem Zugang. Inzwischen geht die Mehrheit der Forschung davon aus, dass es Mose gegeben hat. Die Phase, dass man in der Forschung die Existenz Moses negiert, ist also vorüber. Aber dieser Mose hat nicht die gesamte Thora so empfangen, wie es im Alten Testament geschrieben steht. In der Forschung gehen wir eher davon aus, dass Mose die Gestalt war, die für den Exodus, den Auszug der Israeliten aus Ägypten, verantwortlich ist, und dass sich an diese charismatische Führergestalt später die Überlieferung angelagert hat. Von diesem Menschen wurde immer mehr erzählt. Und so ist dann die Thora gewachsen, aus verschiedenen Einzelschriften. Wie das passiert ist, ist im Moment außerordentlich umstritten. Aber es hat in dem Sinne nicht das eine Buch gegeben, das Sie vermissen oder nach dem Sie gefragt haben, sondern es hat verschiedene Bücher gegeben, die zu unterschiedlichen Zeiten auch in unterschiedlichen Gruppen des damaligen Israel in Geltung gestanden haben, ob sie nun in Babylon lebten oder in Palästina. Dieses Verständnis des Werdens der Thora erlaubt uns, das Ganze als eine Reaktion auf jeweils unterschiedliche theologische Herausforderungen in unterschiedlichen historischen Situationen zu verstehen. Das heißt: Es gab eine bestimmte Erfahrung, zum Beispiel die des zerstörten Tempels, des Exils, der scheinbare Verlust der Gottesfürsorge. Darauf wird dann mit einem Modell geantwortet, wie man sich in Zukunft kultisch zu verhalten hat, um sicherzustellen, dass solche Katastrophen vermieden werden können. Das heißt, auch die Frage nach dem „Vielleicht“ kann Antwort auf unterschiedliche historische Erfahrungen sein: Die geglaubte Wahrheit, dass Gott tatsächlich die Zusage gegeben hat, immer bei seinem Volk zu sein. Und die historische Erfahrung, dass es offenbar nicht so ist. Dass es Phasen in der Volksgeschichte Israels gegeben hat, in denen von dieser Fürsorge nichts mehr zu sehen war. Das motiviert dann das „Vielleicht“. Der große Vorteil ist tatsächlich, dass beides in den Texten der Bibel nebeneinander steht und von daher auch in unserer heutigen Rezeption in den unterschiedlichen Lagen, in denen wir sind, ob als Einzelner oder als Gemeinde, entsprechend theologisch gewichtet werden kann. Einmal ist die unbedingte Zusage wichtig, einmal aber eben auch das zweifelnde Vielleicht.

Muhammad Abdalghani Shama

Ich wiederhole meine gestrigen Äußerungen. Im interreligiösen Dialog dürfen die religiösen Dogmen an sich keinen Gegenstand einer Diskussion werden. Denn sie haben sakrale Werte. Die Diskussionen aber sollen zum Zwecke des Wissensaustausches dienen. Jeder soll Kenntnisse darüber gewinnen, was der Andere hat. Deshalb möchte ich nichts von dem, was der Kollege Schorch erwähnte, in Frage stellen oder darüber diskutieren, ob es stimmt oder falsch ist. Meine Fragen dienen der Erweiterung meines Wissens über Christentum. In diesem Kontext stelle ich folgende Fragen. Erstens, welcher Text des Alten Testaments ist als ältester entstanden? Zweitens, was ist Ihre Meinung zu dem, was Spinoza in seiner theologischen Abhandlung zu Moses schrieb?

Stefan Schorch
Auf Ihre Frage nach den ältesten Texten können wir eigentlich zunächst einmal nur eine archäologische Antwort geben. Die ältesten Handschriften, die wir jetzt von der Thora haben, sind aus dem 2. Jahrhundert vor Christus. Aber zu der Zeit muss der Text schon länger in Gebrauch gewesen sein, weil er schon in vielen Kopien vorliegt und weil diese Kopien wenige Differenzen voneinander aufweisen. Wo das Buch des Mose ist: Das Buch des Mose haben wir nur in der Erzählung, nur im Text. Der Text selbst behauptet nicht, dass er das Buch des Mose ist, sondern nur, dass er über das Buch Mose erzählt. Wir haben genau wie Martin Rösel das dargestellt hat, nur eine Erzählung über das Buch Mose. Aber für uns ist nicht das Buch Mose Kanon, sondern für uns sind eben diese Texte Kanon, sind die Texte Heilige Schrift, die wir das erste Mal im 2. Jahrhundert als real vorhandene Kopien sehen. Insofern ist für uns die Rückfrage nach dem Urtext theologisch keine relevante Frage. Es ist für uns nicht wichtig, was in dem Urtext stand, sondern es ist nur wichtig, dass dieser Text unser heiliger Text ist.

Muhammad Abdalghani Shama
Wenn der älteste Text für Sie all das ist, was im 2. Jahrhundert existiert hat, und Moses Lebenszeit zwischen dem 14. und 12. Jahrhundert liegt, gibt es einen Unterschied in den geschichtlichen Daten vor Christus. Bedeutet das, dass mindestens 10 Jahrhunderte vergingen, ohne dass dieses Buch niedergeschrieben wurde, also mündlich tradiert wurde? Doch die mündliche Überlieferung ändert sich ständig. Wenn ich jetzt etwas sage, und einer, der das gehört hat, gibt es weiter, beim dritten Erzähler schon verändert sich die Aussage. Wie kann ich dann dieses Buch als authentisch und als Kanon betrachten, trotz mündlicher Überlieferung, und das über zehn Jahrhunderte?

Marco Frenschkowski
Das führt in sehr tiefe schwierige Fragen, aber es führt auf den Grat zwischen zwei verschiedenen Kanonverständnissen. Wenn ich unsere islamischen Kollegen recht verstehe, dann ist für Sie doch in erster Linie Kanon etwas Fixiertes, was eine greifbare Urgestalt hat. Die ist im Prinzip identisch mit dem Buch des Koran, das wir haben, das uns anvertraut ist. Das würden wir als Christen – ich denke, dass wir da evangelisch-katholisch ganz gut zu einem Konsens kommen können – so nicht sagen. Für uns ist die Geschichte der Offenbarung Gottes zugleich die Geschichte der Interpretation der Prophetenworte, die eben über Jahrhunderte interpretiert werden. Dieser gesamte Prozess ist ein kanonischer Prozess. Das heißt, es steht die Frage nach dem Kanon, nicht nach der Urgestalt eines Buches, das vielleicht Mose selbst geschrieben haben könnte. Das ist uns nicht zugänglich. Jesus selbst hat ja auch kein Buch geschrieben, sondern die Geschichte Jesu haben wir auch nur in der vielfältigen Gestalt der Evangelisten. Und die Kirche hat sich bewusst entschieden, die vier Evangelien nebeneinander stehen zu lassen, also die Vielfalt des Zeugnisses von Jesus Christus als dem Grundereignis des Christentums in dieser Vielfalt

stehen zu lassen. Darum haben wir nicht ein Evangelium – es gab Versuche, ein Einheits-Evangelium zu schaffen, das Diatessaron im 2. Jahrhundert. Aber das hat die Kirche nicht als Heilige Schrift benutzt, sondern sie hat eben diese Vielfalt stehen lassen. Das ist ganz wesentlich für den christlichen Kanonbegriff.

Noch zwei kleine Bemerkungen dazu: Zu Beginn ging es darum, wie für Christen Christus im Alten Testament präsent ist. Es ist vielleicht konsensfähig, wenn wir sagen, Christus ist verborgen im Alten Testament. Er ist sicherlich nicht offenbar, denn dann würden wir unseren jüdischen Mitlesern der Thora das Recht auf ihr Verständnis bestreiten. Und das haben wir uns nun Gott sei Dank abgewöhnt. Eine dritte Fußnote: Ich möchte ganz emphatisch das unterstützen, was eben schon gesagt wurde. Ich denke auch, dass der christliche Kanon nicht das Ergebnis einer kirchlichen Lehrentscheidung ist. Er war niemals der Inhalt des Kanons Gegenstand irgendeines altkirchlichen Konzils, sondern er ist entstanden aus einer Konsensbildung der Gemeinden, erstaunlicherweise mit gar nicht viel Streit, in einer berühmten Formulierung von Karl Barth, der sagt, der Kanon imponiert sich der Kirche. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass er ein historisches Produkt ist, aber doch nicht Produkt der Kirche. Das, denke ich, entspricht auch der historischen Wirklichkeit. Die Kirche entdeckt sozusagen ihren Kanon in den Schriften, die ihr gegeben sind.

Johannes Thon

Ich möchte noch einmal auf die Behauptung zurückkommen, die ich jetzt zweimal gehört habe, dass es im Christentum nicht um die ursprüngliche Gestalt des Textes ginge. Wenn wir betrachten, wie wir in den Bibelwissenschaften seit 200 Jahren arbeiten, dann hat die Frage nach der historisch rekonstruierbaren ursprünglichen Form des Textes immer dominiert. Wir treiben Textkritik und wir treiben Literarkritik, wir schauen, welche Lesarten da sind, also welche Varianten des Textes zur Verfügung stehen. Und dann fragen wir: Was ist historisch wahrscheinlich die ursprüngliche Form des Textes? Und diese Fragestellung war gerade an ihrem Anfang immer an der Frage konzentriert, was war der offenbarte Text? Welchen Wortlaut hat der Prophet von Gott offenbart bekommen? Jedenfalls behaupte ich, dass das auch eine wichtige Intention unserer historisch-kritischen Arbeit ist, die sicherlich in den letzten Jahren etwas aufgeweicht wurde.

Martin Rösel

Noch kurz zur Bemerkung: Durch die mündliche Überlieferung verändert sich ja etwas. Es gibt nun im Fall der Thora eine ganz interessante, wiederum archäologische Entdeckung. In einem Grab in Jerusalem hat man eine kleine Silberrolle gefunden, auf der der berühmte aaronitische Segen – Der Herr segne dich und behüte dich – erhalten ist. In einer Schriftform aus dem 6. Jahrhundert vor Christus. Und dies ist erstaunlich nahe an dem biblischen Text, den wir tatsächlich im 4. Buch Mose haben. Das ist bei einer liturgischen Formel natürlich nicht sehr überraschend, aber das, was man inzwischen weiß über

Texttraditionen im alten Orient, belegt doch eine erstaunliche Stabilität der mündlichen Überlieferung. Das ist das Eine, was ich sagen oder als Antwort noch nachtragen wollte. Das Zweite möchte ich in Fortsetzung dessen anmerken, was Herr Thon gesagt hat. Für uns sind gerade die Veränderungen das Interessante, die sowohl in der mündlichen Überlieferung als auch in den zu rekonstruierenden schriftlichen Vorstufen stattfanden. Weil wir daran sehen, wie die Gemeinden auf die jeweiligen Herausforderungen reagiert haben und diese Herausforderungen dann in die Schrift eingeschrieben haben. Es gibt den Begriff der Fortschreibung in der Exegese: aufgrund einer neuen theologischen Erfahrung, vielleicht aufgrund einer Offenbarung, die uns anders nicht mehr zugänglich ist, werden die Texte weiter tradiert, werden auf diese Weise auch aktualisiert. Und ich vermute, dass sie deshalb im Gebrauch blieben. Deshalb sind sie nicht einfach archaische Texte geworden, sondern sie sind in jeder Zeit aktuell geworden oder geblieben. Und dieses kann man interessanterweise besonders gut daran sehen, dass die Texte ab dem 3. vorchristlichen Jahrhundert ins Griechische übersetzt wurden. So haben wir Parallelüberlieferungen, und an ihnen kann man genau diese Aktualisierungsvorgänge sehr gut betrachten und sehen, dass das eben nicht einfach mechanische Textüberlieferung war, sondern dass da Theologie betrieben worden ist.

Stefan Schorch
Ich wollte nur einen Gedanken noch einmal zuspitzen. Für uns ist der Kanon eben nicht ein Punkt, eine Textform, sondern er ist von vornherein ein Prozess.

Alsayed Alrahmany
Ich möchte gern an dieser Stelle eine Brücke zwischen den beiden Beiträgen von Herrn Schorch und Herrn Shama schlagen. Wie Herr Shama sagte, der Koran ist ein authentischer Text, welcher eindeutige und mehrdeutige Texte beinhaltet. Von Herrn Schorch habe ich verstanden, dass die Authentizität der Aussagen der Heiligen Schrift eine bedeutende Forschungsstelle der christlichen Theologie ist. Also stehen wir vor zwei verschiedenen Religionen, die zwar textorientiert sind, aber die Natur ihrer heiligen Texte ist unterschiedlich. Daher sind die Fragestellungen, die mit dem Text in beiden Religionen verbunden sind, auch ungleich. Im Islam beschäftigen wir uns nicht mit der Frage der Authentizität des koranischen Textes. Mehr fokussieren wir auf die Textexegese. Auch wenn wir die Erfahrungen der Orientalisten, die Authentizität des Korans in Analogie mit der Forschung um die Heilige Schrift zu untersuchen, in Betracht ziehen, stellen wir Unregelmäßigkeit fest.

Dann möchte ich auch die Aussage von Herrn von Stosch kommentieren, dass er als Christ durch Jesus Christus und nicht die Heilige Schrift definiert sein möchte. Ich finde es schwierig, Jesus ohne die Heilige Schrift zu erfahren. Jesus lebt nicht unter uns. Daher ist für uns Muslime, die Bezeichnung der Christen als „Inhaber des Buches“ (*ahl al-kitab*) berechtigt. Wir sehen uns auch als „Inhaber eines Buches“, des Koran. Der Koran ist für uns

ein maßgebender Text (*nass miʿyari*) und darüber hinaus bietet er einen Zugang, Gott zu erfahren. Das gleiche gilt auch für die Heilige Schrift, wodurch man auch Gott kennenlernen kann.

Klaus von Stosch

Soweit ich weiß, kann ich aus christlichem Verständnis sagen, ist Christus lebendig und erfahrbar, im Abendmahl, im Gottesdienst, in der Eucharistie. Zumindest katholisch kann ich sagen, dass das Zentrum für den katholischen Glauben ist, dass ich in der Eucharistie den lebendigen Christus erfahre. Insofern ist es nicht so, dass ich jetzt keinen anderen Zugang zu Christus als durch die Schrift bekommen könnte, sondern Christus wird lebendig durch die Kirche. Das ist wieder im Einklang mit der Schrift zu sehen. Es ist nicht so, dass Katholiken sich nicht für die Schrift interessieren, aber ich kann jetzt nicht diesen Rang der Schrift sehen, denn das Entscheidende ist für Christen Christus. Insofern ist es katholisch nicht trivial zu fragen, woher die Schrift kommt. Gerade wenn Sie sagen, ganz richtig, das kommt aus der Konsensbildung der Gemeinden. Das nenne ich, es kommt von der Kirche. Ich meine nicht, dass es deswegen jetzt eine Lehrentscheidung gegeben haben muss. Das wäre ja eine Karikatur des Kirchenverständnisses. Gerade weil die Menschen sich dann entschieden haben, zum Beispiel nicht Markion zu folgen. Das sind doch alles Entscheidungen der Kirche. Es ist ja nicht so, dass es jetzt vom Himmel gefallen wäre, das Altes Testament als Ganzes zu nehmen. Das ist eine Entscheidung der Kirche, welche Bücher zu lesen sind und welche nicht. Und das ist eine Entscheidung, die ganz lange gedauert hat, bis sie richtig klar war. Eben ein Prozess. Und ich finde das ganz wichtig, das auch als gemeinsamen Punkt wahrzunehmen. Dass für uns Kanon, die Normativität, etwas ist, das in der Geschichte im Fluss ist, und in einem Prozess entsteht. Und nicht, was am Ursprung eines Prozesses da ist. Weil eben der Geist Gottes Israel durch die Geschichte führt, also die Kirche durch die Geschichte führt, also da ist.

Noch ein Punkt, der gerade Ihre Nachfragen betrifft. Die Nachfragen, die Sie gestellt haben –, wie war das, tausend Jahre zwischen dem Ereignis und der verbindlichen Schriftwerdung – die sind sehr stark von der Lesart der Heiligen Bücher des Koran geprägt. Eben die Idee, Mose hat ein Buch bekommen, Jesus hat ein Buch bekommen, und das ist ein Gedanke, der dem christlichen Glauben sehr fremd ist und wo wir uns als Christen auch nicht wahrgenommen fühlen, zumindest wir als Katholiken. Herr Shama, Sie haben sehr stark betont: Wir haben unseren Standpunkt, ihr habt euren Standpunkt, und das respektieren wir. Was als Frage spannend ist: Kann mich der Respekt vor dem Standpunkt des anderen dazu bringen, zu schauen, ob ich meine eigenen normativen Texte neu lese? Das ist uns Christen passiert im Umgang mit dem Judentum. Aus Respekt vor dem Judentum lesen wir das Alte Testament jetzt anders, das Alte und Erste Testament. Wäre es denkbar, auch den Koran neu zu befragen, ob bestimmte gängige Lesarten wirklich so verstanden werden müssen, ob es tatsächlich zum Beispiel das Entscheidende, das *Indschil Jesu* war, und nicht

die Person Jesu, oder kann man den Koran mit einer neuen Hermeneutik angucken, weil man den anderen würdigen möchte?

Hans-Joachim Höhn

Ich finde den Verlauf der Diskussion sehr interessant, weil er uns zurückführt zu dem, was ich an diesem Symposium für mich am interessantesten gefunden habe, nämlich dass wir versuchen, miteinander theologische Episteme bzw. Erkenntnistheorie zu betreiben. Und Erkenntnistheorie beginnt für mich mit der Suche nach den Quellen unserer Erkenntnis. Mit der lapidaren Antwort auf die Frage: Woher weißt du das? Oder: Wie kommst du darauf? Und die simpelste Antwort ist immer: Es steht in der Heiligen Schrift. Aber theologische Epistemologie beginnt erst jetzt. Nämlich, wenn die nächste Frage beantwortet wird: Wie kommst du denn dazu oder wie kommst du denn darauf, die Heilige Schrift für normativ zu halten? Dann haben wir zwei Möglichkeiten. Wir verstehen die Frage nach der Normativität als eine Warum-Frage. Warum ist die Heilige Schrift maßgeblich? Antwort: Weil sie Dokument der Offenbarung ist. Oder: Weil sie das frühstmögliche schriftlich zugängliche Zeugnis einer bestimmten religiösen Tradition ist. Aber auch das ist noch nicht theologische Erkenntnistheorie, sondern die theologische Erkenntnistheorie hat noch eine zweite Frage, die beantwortet werden muss, nämlich: Wofür ist denn die Schrift maßgeblich? Wenn wir den Topos einer *norma non normata* aufgreifen, dann steht dahinter die Idee, es gibt einen Maßstab, an dem ich Maß nehmen kann, um Maßstäbe zu entwickeln. Maßstäbe wofür? Für die Begründung von Moral? Für den Aufbau einer kirchlichen Organisation? Oder für eine religiöse Dogmatik?

Es ist meine Sorge, dass wir uns an der Stelle der Diskussion momentan verweigern und diesen nächsten Schritt nicht gehen, sondern immer mehr diffundieren in die Weite und uns über Termine, Daten und Jahrhunderte austauschen, aber der eigentlich epistemologisch interessanten Frage ausweichen: Wofür ist die Schrift eigentlich maßgeblich in der Weise, dass ich daran Maß nehmen muss, um weitere Aussagen über den Glauben oder über die Offenbarung machen zu können?

Mein Resümee auch für Ihr Referat war: Die Heilige Schrift ist insofern normativ, als dass sie negativ normativ ist, sie sagt uns nämlich aufgrund ihres Prozesses und ihrer rekonstruierenden Lektüre, dass wir keine Definitionen vorzunehmen haben, also ihre Maßgeblichkeit besteht darin zu sagen: Hole bloß keine Maßstäbe aus mir heraus, das ist mit meiner eigenen Textgeschichte und meinem eigenen Selbstverständnis nicht vereinbar. Damit habe ich ein ziemliches Problem.

Genauso mit dem anderen Zentralargument von Ihnen: Der Kanon ist selbstreferentiell. Was unterscheidet das dann noch von einer Immunisierungsstrategie oder von einer zirkulären Reflexion? Einen Erkenntnistheoretiker würde das auf die Palme bringen, wenn er das in einem anderen Kreis hören würde. Also, eine normative Quelle bloß zu bezeugen, genügt nicht. Man muss auch überzeugen, warum sie normativ ist, wofür sie normativ ist und wie

man dazu kommt, zu sagen: deshalb halte ich sie für normativ und zu diesen Zweck halte ich sie für normativ.

Bakr Zaki Awad
Als dem Propheten Muhammad offenbart wurde, war die Menschheit in zwei Gruppen zu teilen. Eine Gruppe folgte einem von Gottes Gesandten. Die Andere hatte von Menschen gestiftete Religionen. Gott ehrte die erste Gruppe, indem Gott sie auf sich selbst und seine Botschaften bezogen hat und sie Inhaber des Buches nannte. In verschiedenen Stellen des Korans nennt Gott sie auch Christen oder Juden. Also wir sind der Meinung, dass diese Bezeichnung keine Diskriminierung stellt sondern Lob und Ehre zufügt.

Zweitens, wir lesen den Koran immer neu. In einer neuen Lesung des Korans finden wir, dass seine Texte sich inhaltlich in zwei Sektionen teilen. Zur ersten Sektion gehören soziale Fragen wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Konsultation. In der zweiten Sektion finden wir Themen, die mit kosmologischen und menschlichen Fragen verbunden sind und Tatsachen vermitteln, die von den modernen angewendeten Wissenschaften bestätigt werden.

Johannes Thon
Ich habe eine Rückfrage an Professor Shama oder Awad. Sie haben uns vorhin gefragt, wie alt unsere Texte sind, und dann stand die Frage im Raum, seit wann wir Handschriften haben. Hier stellt sich auch die Frage – das würde mich interessieren – wie Sie damit umgehen. Welche alten Korantexte haben Sie denn? Wie stark sind die Differenzen zwischen den alten Texten und wie gehen Sie damit um?

Muhammad Abdalghani Shama
Der Koran wurde auf den Propheten herab gesandt. Er hatte Schreiber. Wir kennen die Namen von vierzig Schriftführern. Sie schrieben auf verschiedenen Materialien wie Papier unter anderen. Das war alles zerstreut. Ein Jahr nach dem Tode des Propheten sammelten sie alle zerstreuten Texte zusammen und brachten sie in Form des Buches zusammen. Dies geschah innerhalb von einem Jahr. Also lag keine lange Zeit zwischen Offenbarung und dem Niederschreiben des offenbarten Textes. Deshalb haben alle Muslime auf dieser Welt den gleichen Koran, den gleichen Text.

Bakr Zaki Awad
Bei dieser einmaligen Edition des *Mushaf* (Koranschrift) wurde beides berücksichtigt, was mündlich und was schriftlich tradiert wurde. Sie bildeten für diesen Zweck ein Komitee aus Schreibern und Überlieferern der mündlichen Tradition mit dem Verhältnis 1:2. Das Komitee verglich alle Überlieferungen, bevor sie den Koran in das *Mushaf* niederschrieben.

Omar Hamdan

Ich fange mit dem letzten Punkt hier an. Wir haben zurzeit insgesamt vier Koranhandschriften, die angeblich in das erste Jahrhundert der Hidschra zurückreichen. Die Frage nach dem Urtext des Korans wird von den Muslimen nicht gestellt, aber in der Tat gibt es ein paralleles Phänomen zu dem, was auch im Judentum und Christentum geschehen war. Wir haben auch eine Art Kanonisierungsprozess. Die Verschriftlichung des Korans, wie die Kollegen hier gesagt haben, ist in sehr kurzer Zeit geschehen. In den Werken heißt es: dscham' al masahif unter dem Kalifen 'Uthman b. 'Affan. Das ist nach der Überlieferung, etwa im Jahre 30 der Hidschra, sehr früh. Aber damit ist die Sache nicht zu Ende, ein ganz besonderer Teil dieses Kanonisierungsprozesses beruft sich auf die Mündlichkeit. Also: Schriftlichkeit auf einer Seite abgeschlossen um das Jahr 30 der Hidschra, aber die Mündlichkeit hat mehrere Phasen erlebt, wie die Experten wissen. Erst im 4. Jahrhundert der Hidschra tauchte ein großer Gelehrter namens Ibn Mudschahid auf, er starb 324 der Hidschra, er hat das sogenannte Siebener-System festgelegt.

Man sieht, nach 400 Jahren gibt es endlich ein System, das für uns festlegt, dass es nur sieben kanonische Lesarten gibt. Das heißt, es gab mehr, aber aus ihnen allen wurden sieben ausgewählt. Und nach weiteren 400 Jahren, im 9. Jahrhundert Hidschra, tauchte ein Koranmeister namens Ibn al-Dschazari auf, er starb 833/1429. Es gab eine lange Diskussion. Viele waren mit dem Siebener-System nicht einverstanden, sie meinten, das wäre zu wenig. Sie wollten noch weitere, also kamen noch drei dazu. Insgesamt, hat dieser Gelehrte festgelegt, sind es zehn koranische Lesarten. Aber dies geschah erst im 9. Jahrhundert der Hidschra, und nicht im 1. Jahrhundert der Hidschra. Ich habe ein Buch ediert mit dem Titel „al-Kamil fi l-qira'at al-chamsin", es befasst sich mit 50 Koranlesearten. Dazu gehörten die sieben Lesearten von Ibn Mudschahid, die drei weiteren und zusätzlich 40 nichtkanonische Lesearten. Bei den Experten heißt das: Wir haben erst mal vier „*az-zawa'id*" und dann sechsunddreißig „*az-zawa'id az-zawa'id*", die Zusätzlichen der Zusätzlichen. Die Muslime waren sehr kritisch, gegenüber sich selbst und dem Koran. Mündlichkeit ist also ein sehr langer Prozess von 900 Jahren.

Noch etwas anderes. Einen Urtext gibt es auch für den Koran nicht, wir haben nur Abschriften, die sich direkt auf den Urtext berufen. Aber die ältesten Abschriften, die wir haben, stammen nicht aus der Zeit des Propheten oder aus der Zeit der rechtgeleiteten Kalifen. So etwas haben wir nicht. Wir haben Abschriften, das muss man immer betonen. Man kann sagen, die Abschriften sind identisch, das ist völlig in Ordnung, aber wir haben in dem Sinne auch keinen Urtext. Dafür gab es einen weiteren Grund. Man hat sich immer wieder auf die Mündlichkeit berufen. Die Schriftlichkeit hat im Grunde keine Bedeutung gehabt. Nach dem ersten Kanonisierungsprozess, also im Jahre 30 der Hidschra, entstanddas Ergänzungsprojekt von Hadschdschadsch, die Initiative kam von Hadschdschadsch, wurde aber gestartet von 'Abd al-Malik b. Marwan. Die größte Reform von 'Abd al-Malik b. Marwan fand zwischen 83 h und 85 h statt. Es ging nicht um die Vervollständigung des Korantextes, sondern es ging um die „Verschmückung" des Textes, also Einteilung der Verse, Verstrenner und der gleichen. Es geht also nicht um den Inhalt des Textes, weil der im

Grunde schon abgeschlossen und in Gebrauch war, aber man wollte gewisse Erleichterungen schaffen für das allgemeine Publikum.

Da die Übersetzerin einen Fehler gemacht hat möchte ich im Folgenden noch etwas sagen. Für Kanon hat die Übersetzerin immer gesagt „*an-nass al-muqaddas*“, das stimmt aber nicht. Man sollte eigentlich den Kanon etwas definieren. Was versteht man unter Kanon? Auch für die Muslime ist das nicht selbstverständlich, wenn hier Kanon gesagt wird. Also, der Korantext wurde von der Gemeinde, der Mehrheit der islamischen Gemeinde, erst im Jahre 30 angenommen. Davor gab es Streitigkeiten, was gehört dazu, was gehört nicht dazu, was wird niedergeschrieben, was wird nicht niedergeschrieben, und so weiter und so fort. Daher als Korrektur für die Übersetzerin: „Kanon“ heißt also nicht „*an-nass al-muqaddas*“, sondern das ist eine Schrift, die von der Mehrheit einer Gemeinde endlich angenommen wurde, und dann heißt das, dass sich die Gemeinde danach richtet.

Bakr Zaki Awad

Nicht mal die Orientalisten haben dem Koran unterstellt, was ich gerade hörte. Die Lesarten des Korans sind ursprünglich sieben, die um weitere drei erweitert wurden. Diese Lesarten sind durch authentische Hadithe des Propheten legitimiert wurden. So sagt der Prophet „der Koran wurde in sieben Lesarten auf mich herab gesandt“. Das Hadith gehört zu den authentischen Sammlungen. Darüber hinaus wurde der Koran im Jahre 12 und nicht 30 gesammelt. Dies ist historisch belegt. Es gab nur eine einzige Sammlung, die unter dem dritten Kalifen ʿUthman von Kopisten vervielfacht wurde. Eine dieser Kopien ist bewahrt bis heute in der Bibliothek des ägyptischen Ministeriums für Stiftungen und religiöse Angelegenheiten bei der Sayyida Zeinab Moschee.

Omar Hamdan

Also, der *Mushaf al-mashhad al-husaini* ist mittlerweile herausgegeben worden, von dem berühmten türkischen Koranaltmeister Tayyar Altıkulaç. Er hat eine Einleitung auf Arabisch und auf Türkisch und es steht drauf: „*al-mansub ilaihi*“. Er hat noch drei weitere frühe Koranhandschriften im Topkapı herausgegeben. Also ich erfinde hier nichts, es steht bereits alles in Büchern. *Mansub* (Zugeschrieben) ist wissenschaftlich sehr angemessen und er selbst (Altıkulaç) sagt das auch, und keiner sagt etwas anderes. Ich gehe die Sache sehr wissenschaftlich, nicht persönlich an. Daher bitte ich auch Sie darum, dass sie die Sache sehr wissenschaftlich und nicht persönlich angehen. Es geht hier nicht um Personen, um Herrn Hamdan, ich berufe mich auf Quellen. Sie können mich fragen: Was für eine Quelle haben Sie dabei benutzt? Das werde ich gerne beantworten.

Ich habe gesagt, ich habe ein Buch ediert mit dem Titel „al-Kamil fi l-qiraʾat al-chamsin“. Es ist schon erschienen in Kairo (2007) als schlechte Ausgabe. Also „al-Qiraʾat“ von einem Experten namens al-Hudhali. Das ist nicht von mir. Wenn Sie das nicht annehmen, ist das

Ihre Sache, aber das ist eine Realität. Ich würde Ihnen empfehlen, in der von mir angegebene Bibliographie nachzulesen.

Stefan Leder
Ich denke, es ist für uns alle hochinteressant, zu sehen, wie die Frage nach der Rezeptionsgeschichte des Koran und der Herstellung des kanonischen Koran verschiedene Perspektiven aufwirft hier in der Diskussion. Wir sind aber jetzt nicht viel weiter gekommen mit der Forderung, die epistemologischen Kernaspekte tiefer zu verfolgen.

Mouhanad Khorchide

Barmherzigkeit als Glaubensnorm

Die islamischen normativen Texte, Koran und Hadith, sollen als Quellen von islamischen Dogmen und Glauben differenzierend in Betracht bezogen werden. Abgeleitet von Koran und Hadith kann man von einem dynamischen Konzept für den Glauben (*iman)* sprechen, in dem der Glaube und dessen Norm von der Wirkung des Glaubens auf den Gläubigen abhängig scheinen. Mit anderen Worten steht der Glaube eines Gläubigen in einer wechselseitigen Beziehung zu den frommen Taten des Gläubigen. Dies kann den Unterschied zwischen dem dynamischen koranischen Konzept von Glauben und den statischen normleitenden Lehren (*ʿaqaʾid*) der verschiedenen islamischen Schulen systematischer Theologie beleuchten.

Die Schulen systematischer Theologie sind sich einig in fünf Glaubensfundamenten: 1. dem Glauben an Gott, 2. dem Glauben an die Engel, 3. dem Glauben an Gottes offenbarte Schriften, 4. dem Glauben an alle Gesandten Gottes, 5. dem Glauben an den Jüngsten Tag. Jenseits davon warfen sie sich gegenseitig Mangel an Glauben oder sogar den Abfall vom Glauben bei den Debatten um andere Elemente wie um Eigenschaften Gottes, Schöpfung des Koran, Prädestination etc. vor.

Mehrere zeitgenössische muslimische Theologen haben die Bedeutung des dynamischen koranischen Konzepts des Glaubens und der wechselseitigen Beziehung zwischen Glauben und Handlungen erkannt. M. Baqir as-Sadr zum Beispiel spricht davon, dass es erforderlich ist, die Eigenschaften Gottes als leitende Normen zu entdecken, anstelle sie nur als Tatsachen in Betracht zu ziehen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, ein neues theologisches Konzept zu entwickeln, in dem die Verwirklichung der Eigenschaften Gottes wie zum Beispiel der Barmherzigkeit Gottes als Norm-Maß für den Glauben betrachtet werden kann.

Die Barmherzigkeit als Glaubensnorm:

Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten betrachtet die Korantexte und die Hadithe als die Hauptquelle des islamischen Glaubens bzw. seiner Dogmen. Die Gelehrten der Grundlagen der islamischen Rechtssprechung (*usul al-fiqh*) und der Grundlagen der Religion (*usul ad-din*) haben zwischen eindeutigen und authentischen und nicht eindeutigen und nicht authentischen Texten unterschieden, und zwar in Hinsicht auf die Überlieferung und die Bedeutung. Somit gibt es folgende Kategorien:

1. Authentische Texte mit eindeutiger Bedeutung
2. Authentische Texte mit nicht eindeutiger Bedeutung
3. Nicht authentische Texte mit eindeutiger Bedeutung
4. Nicht authentische Texte mit nicht eindeutiger Bedeutung

1. Der Heilige Koran ist authentisch, da er uns durch „*tawatur*“ (glaubhafte und glaubwürdige Überlieferung) überliefert wurde. Einige Verse sind eindeutig und andere nicht eindeutig. Die eindeutigen Verse haben eine klare Bedeutung und bedürfen keiner Interpretation. Der Erhabene sagt: „Der Gesandte glaubt an das, was ihn von seinem Herrn herabgesandt, und auch die Gläubigen: Ein jeder glaubt an Gott und seine Engel, seine Bücher und seine Gesandten.“[1] „Vielmehr ist Frömmigkeit, an Gott zu glauben und an den Jüngsten Tag und an die Engel, an das Buch und die Propheten.“[2]

Diese Verse weisen auf die Grundlage des islamischen Glaubens hin: Den Glauben an Gott und seine Engel, die Schriften und den Jüngsten Tag. Im Hadith sagt der Prophet: „Der Glaube bedeutet: an Gott, seine Engel, seine Schriften, seine Propheten, den Jüngsten Tag und an das Schicksal im Guten wie im Schlechten zu glauben“. Er hat den Glauben an das Schicksal wie eine sechste Säule des Glaubens betrachtet.

2. Es gibt authentische Texte mit nicht eindeutiger Bedeutung, wie z. B. der Erhabene sagt: „Gottes Hand ist über ihren Händen.“[3]; „Der Erbarmer ließ sich hoch oben auf dem Throne nieder.“[4] Solche Verse bedürfen einer Auslegung, da ihre scheinbare Bedeutung anderen Versen widerspricht wie die Aussage: „Es gibt nicht seinesgleichen.“[5] Also hat Gott keine Hand wie die des Menschen und er thront nicht wie die Menschen.

Auch der Hadith des Propheten „Der Bund zwischen ihnen und uns ist das Verrichten der Gebete, derjenige, der dies unterlässt, hat den Bund gebrochen (*kafara*)“. Hier haben sich die Gelehrten in der Frage des Unterlassens gestritten, ob es sich um ein praktisches oder ein dogmatisches Unterlassen handelt.

Der Erhabene sagt: „Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!“[6]

3. Es gibt nicht authentische Texte mit eindeutiger Bedeutung wie die über einzelne Wege überlieferten Hadithe (*ahad*). Da haben sich die Gelehrten gestritten, ob daraus Glaubensgrundsätze zu entnehmen wären oder nicht:

Ibn Qayyim akzeptierte die *ahad*-Hadtihe als Glaubensquelle unter der Bedingung, dass die Gemeinde (*Umma*) diese annimmt. Ibn Taimiya war der gleichen Meinung. Al-Ghazali lehnte sie als Glaubensquelle ab. Ibn Hazm sagte: „Die Hanafiten und die Schafiʿiten sowie die Mehrheit der Malikiten und die Muʿtazila und die Charidschiten sagten, dass der *Ahad*-Bericht nicht die Dogmen begründet.“ At-Taftazani sagte, der *aḥād*-Bericht begründe die Handlung (Normen), aber keine Dogmen. An-Nawawi sagte, der *aḥād*-Bericht begründe die

[1] Al-Baqara (Die Kuh) 2:285
[2] Al-Baqara (Die Kuh) 2:177
[3] Al-Fath (Der Erfolg) 48:10
[4] Ta Ha (Ta Ha) 20:5
[5] Asch-Schura (Die Beratung) 42:11
[6] Al-Baqara (Die Kuh) 2:62

Handlung (Normen), aber keine Dogmen. As-Suyuti sagte, der *aḥād*-Bericht begründe die Handlung (Normen), aber keine Dogmen. As-Sarachsi sagte, der *aḥād*-Bericht begründe die Handlung (Normen), aber keine Dogmen. Asch-Schaukani hat das Gleiche gesagt, der *aḥād*-Bericht begründe die Handlung (Normen) aber keine Dogmen. Und er hat das Beispiel gebracht, das Hadith: „Gott ist schön und liebt das Schöne." Ibn Qudama al-Maqdisi sagte: „Die Berichte über unserem Imam (Ahmad b. Hanbal gemeint) seien unterschiedlich wie z. B. Hadith al-Mahdi und das Hadith, dass der Prophet seinen Gott bei seiner Nachtwanderung gesehen habe.

4. Der Text ist nicht authentisch mit nicht eindeutiger Bedeutung, wie die *aḥād*-Hadithe, die kein unterstützendes Indiz *(qarina)* haben. Die Wichtigkeit dieses Themas liegt darin, dass dadurch Aussagen zu Glaubenssätzen entstehen. Das Thema des Glaubens ist eines der wichtigsten religiösen Themen, da daraus die Konsequenzen über die Betrachtung eines Menschen als gläubig oder ungläubig resultieren. Denn derjenige, dessen Glauben einen Mangel aufweist, wird von den Gelehrten als Abtrünniger angesehen.

Al-Muʿtazila wurde als fehlgeleitete Gruppe betrachtet wegen ihrer fünf Prinzipien (Glaubensgrundsätze):

1. At-Tauhid (die absolute Einheit Gottes)
2. Al-ʿAdl (die Gerechtigkeit Gottes)
3. Al-Waʿd wa-l-Waʿid (das Versprechen und die Drohung)
4. Al-Manzilah baina al-Manzilatain (Stufe zwischen Gläubigen und Ungläubigen)
5. Al-Amr bi-l-Maʿruf wa-n-nahy ʿan al-Munkar (das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten)

Dazu ist hier ganz kurz zu erläutern, obgleich jedes dieser Themen eine ausführlichere Erklärung verlangen würde.

- Al-ʿAdl bedeutet, dass Gott nicht das Böse erschuf, also der Mensch seine Taten selbst erschafft.
- Umstritten war ihre Aussage, dass der Koran erschaffen sei und nicht das unerschaffene Wort Gottes.
- Al-waʿd wa-l-waʿid bedeutet, dass der Mensch durch seine Taten ins Paradies kommt und für die schlechten Taten bestraft wird.
- Ebenso war ihre Ablehnung der Fürsprache des Propheten Muhammad Gegenstand des Streits.
- Gutes gebieten und Schlechtes verbieten steht insofern im Widerspruch zur Lehre des Propheten, als diese Gehorsam gegenüber dem Herrscher verlangt.
- Umstritten war ebenfalls ihre Auffassung, Gottes Attribute als Teil seines Wesens zu verstehen.

Also, trotz des Glauben der Muʿtazila an Gott, seine Engel, seine Schriften und den Jüngsten Tag wurden sie als Ungläubige (*kuffar*) und als fehlgeleitete Gruppe betrachtet. Die Muʿtazila selbst sahen nicht die Schriften als Quelle des *tauhid* und *ʿadl*, sondern die Vernunft. Die Schriften entsprachen der Vernunft.

Auch viele der sunnitischen Gelehrten betrachten die Schiiten als fehlgeleitete Gruppe, weil sie in der Unfehlbarkeit der Imame eine der Grundlagen der Religion sehen.

Auch al-Qadariyya wurde als fehlgeleitet betrachtet wegen ihrer Aussage, dass der Mensch seine Handlungen erschafft.

Islamische Gelehrte, die die Schrift als Quelle des Glaubens ansahen, stritten sich in zwei Angelegenheiten:

1. Die Schriften, die als Quelle des Glaubens gelten (Frage der *ahad*-Hadithe)
2. Interpretation dieser Schriften und der Umgang damit: „Buchstäblich oder deren soziale und sprachliche Auslegung?“

Hier möchte ich, fern der Meinung der Dialektiker (*al-mutakallimun*), die Frage über die Doktrin gestützt auf die Korantexte und die Hadithe stellen.

Was sagen diese Texte über die Lehre?

Der Koran benutzt den Begriff Lehre nicht, sondern den Glauben und da gibt es einen Unterschied. Der Begriff *al-ʿaqida* im Arabischen entstammt dem Wort *ʿaqd*, das Verbindung, Festigung bedeutet. Die Lehre ist die Rechtsprechung, die keinen Zweifel bei deren Gläubigen zulässt.

Bedeutungsinhalt der *ʿaqida* sind Dinge, an die das Herz glauben muss und die der Seele die Zuversicht geben, dass es sich um die Gewissheit handele. Deshalb betrachten die Gelehrten *al-ʿaqida* als Überzeugung ohne Handlung.

Der Koran benutzt den Begriff *iman* (Glaube) anstatt *ʿaqida*. Gemeint ist Glauben und Vertrauen. „Vielmehr sind die Gläubigen jene, die an Gott und seinen Gesandten glauben, dann nicht mehr daran zweifeln.“[7]

Der Unterschied zwischen dem Begriff *ʿaqida* und Glaube im Koran ist, dass der Glaube ein dynamischer Begriff ist und der *ʿaqida* -Begriff ein statischer. Der Mensch kann entweder an eine Sache glauben oder nicht glauben. Aber der Bedeutungsinhalt des Begriffs *iman* im Koran nimmt zu oder ab, er ist eng verbunden mit dem Leben der Menschen.

Der Koran weist an mehreren Stellen auf diese dynamische Bedeutung des Glaubens hin: „Die Gläubigen, das sind jene, deren Herzen sich ängstigen, wenn Gott genannt wird, und deren Glaube zunimmt, wenn ihnen seine Verse vorgetragen werden, und die auf ihren Herrn vertrauen.“[8] ; „auf dass sie noch an Glauben zunähmen.“[9]

[7] Al-Hudschurat (Die Gemächer) 49:15
[8] Al-Anfal (Die Beute) 8:2

Die Aussage des Propheten: „Entlasst aus dem Höllenfeuer jeden, der in seinem Herzen so viel von den guten Vorsätzen hat, wie das Gewicht eines Korns, und Gott wird barmherzig und sagt: Entlasst aus dem Höllenfeuer jeden, der in seinem Herzen so viel Glauben hat, wie das Gewicht eines Stäubchens hat.“ (Buchari 7510; Muslim 193; Die Reue 124)

Warum nimmt der Glaube zu und ab?

Der Heilige Koran sowie die Sunna trennen nicht den Glauben vom Rechttun. Die guten Taten sind Teil des Glaubens. „Doch jene, welche glauben und gute Werke tun, die werden Bewohner des Paradiesgartens sein, darin sie ewig weilen.“[10]

Siehe auch die Suren 2: 277; 3: 57; 4: 57, 122, 172; 5: 42; 7: 43; 10: 4, 9; 11: 23; 13: 29; 14: 23; 17: 9; 18: 2, 30;19: 96; 20: 75 und 32: 49.

Dieser erstaunliche Beweis über die Verknüpfung des Glaubens und des Rechttuns wiederholt sich nicht in diesem Maße bei irgendeiner anderen Frage der *ʿaqida* .

Mehrere Islamgelehrte kritisierten, die Dogmenlehre von der Lebenswirklichkeit getrennt zu betrachten, unter ihnen Muhammad Iqbal und Muhammad Baqir as-Sadr. Wenn wir in den Büchern des *kalam* und der Dogmen lesen, sehen wir eine Gemeinsamkeit in den allgemeinen Fragen der *ʿaqida* , wie den Glauben an Gott, die Engel, die Schrift, die Propheten und den Jüngsten Tag. Aber wenn man in die Details eindringt, findet man Unterschiede, weshalb einige Gruppen die anderen als Abtrünnige betrachten, wie z. B. die Geschichte mit dem Sehen Gottes am Jüngsten Tag, die Fürsprache, den geraden Weg, die Waage, die Erschaffung des Koran, die Erschaffung des Handelns der Menschen, die Interpretation der Attribute etc.

Der Glaube im Koran wird als Wechselwirkung mit dem Leben verstanden, deshalb sieht der Koran das Rechttun als Teil des Glaubens an.

Der Prophet sagt: „Der Glaube ist das, was in einem aufrichtigen Herzen besteht und durch die Tat bestätigt wird.“ Er hat auch gesagt: „Der Glaube besteht aus siebzig Stufen und noch etwas: Die höchste ist der Ausspruch (La ilaha illa allah) „Es gibt keinen Gott außer Gott“ und die niedrigste ist, einen Schaden vom Weg zu entfernen.“ „Der vollkommenste Gläubige ist derjenige mit dem besseren Benehmen.“

Malek Bennabi sagt, das Problem sei nicht, dem Muslim seine Dogmen verständlich zu machen, sondern wichtig sei, dass wir diesen Dogmen ihre Wirkungen, ihre positive Kraft und sozialen Einfluss zurückgeben. Unser Problem ist nicht, dem Muslim Gottes Dasein zu beweisen, sondern ihn Gottes Dasein spüren zu lassen und sein Leben damit zu füllen, es als Energiequelle zu sehen.

Muḥammad Baqir as-Sadr: „Die wahre Bedeutung des Glaubens sind nicht die im Herzen verpackten Dogmen, sondern die Flamme, die lodert und für die anderen leuchtet. Wir

---

[9] Al-Fath (Der Erfolg) 48:4
[10] Al-Baqara (Die Kuh) 2:82

müssen die Attribute Gottes nicht als von uns getrennte Tatsachen ansehen, sondern sie als praktische Richtschnur betrachten."

Der Koran bietet uns ein Richtmaß für den Glauben und das Rechtstun an, es ist die Barmherzigkeit: „Und wir sandten dich nur aus Barmherzigkeit zu den Weltbewohnern."[11]

Das Leben des Propheten war die Verkörperung der göttlichen Barmherzigkeit. Der ehrliche Glaube ist der, der die Barmherzigkeit Gottes offenbar zeigt. So steht es im Hadith: „Gott verzieh einer Hure, weil sie einem Hund barmherzig war und ihm Wasser gab." (Sahih Muslim).

Auch der Hadith über den Menschen, den Gott am Jüngsten Tag fragt, warum er ihn (Gott) nicht besuchte, zu essen und zu trinken gab, denn wenn er (der Mensch) im Weltenleben die kranke Person besucht hätte, hätte er Gott bei ihr gefunden.

Die Barmherzigkeit Gottes offenbart sich dort, wo der Mensch selbst den anderen Menschen oder für jedes andere Lebewesen die Hand der Barmherzigkeit ausstreckt.

„Siehe, Gottes Barmherzigkeit ist denen nahe, die Gutes tun."[12]

[11] Al-Anbiya' (Die Propheten) 21:107
[12] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:56

Anschließende Diskussion

Stefan Leder
Herzlichen Dank für diese weitgespannte Reflexion von einer kritischen Auseinandersetzung mit der dogmatischen Dimension hin zu dem Angebot, Glauben als eine Alternative zum Dogma zu verstehen. Sie sind die Theologen, nicht ich bin es. Ich deute Sie als Laie. Ein ganz anderer Zugang, der sich ein wenig dem, was wir bisher gehört haben, entzieht und gleichzeitig wieder daran anknüpft, indem hier Glaube als eine kommunikative Interaktion verstanden wird. Die Diskussion ist eröffnet.

Muhammad Abdalghani Shama
Ich möchte etwas korrigieren. Prof. Khorchide meinte, dass ich heute Vormittag sagte, dass die Muʿtazila der Meinung sind, dass der Glaube rational abgeleitet ist. Das habe ich nicht so behauptet. Ich sagte, dass die Muʿtazila der Meinung sind, dass das Erkennen der Existenz Gottes rational abgeleitet wird. Dies bedeutet, dass auch ohne göttliche Botschaften der Mensch bestraft wird, wenn er die Existenz Gottes ableugnet. Die *Scharia* aber kann der Mensch nur durch göttliche Botschaften kennen.

Sie sagten auch, dass einige Muslime behaupten, dass die Muʿtazila keine Muslime sind. Dies stimmt aber nicht und keiner hat es behauptet. Dass Muʿtazila der Ansicht sind, dass der Koran Geschöpf Gottes ist, weist auf eine radikale Vorstellung von Monotheismus bei den Muʿtaziliten hin. Sie waren der Meinung, wenn der Koran keine Schöpfung Gottes wäre, würde es bedeuten, dass der Koran so alt wie Gott sei, was der monotheistischen Lehre widerspräche. Sie waren nicht die einzige Gruppe die das behauptet haben. Als Aschʿari kam, versuchte er, zwischen beiden Ansichten zu vereinbaren. Er meinte dann, dass der Inhalt des Korans alt wie Gott ist, aber die sprachliche Form von Worten und Buchstaben eine Schöpfung sind.

Sie sprachen auch von Dogmen, die von einigen Muslimen angenommen werden und von anderen nicht. Es handelt dabei um Dogmen, die nicht durch einen eindeutigen autoritativen Text (*nass*) bestätigt wurden. Die Fundamente des Glauben sind die fünf Säulen: der Glauben an Gott, die Engeln, die Heiligen Schriften, die Propheten und den jüngsten Tag.

Darüber hinaus könnte Ihre Rede zur Authentizität des Koran und Wahrscheinlichkeit bzw. Mehrdeutigkeit seiner Bedeutung an manchen Stellen missverstanden werden, dahingehend, dass Teile des Koran nicht authentisch sein könnten. Daher möchte ich an dieser Stelle betonen, dass der Koran in seiner Gesamtheit authentisch ist. Wir können von authentischen und nicht authentischen Hadithen sprechen, eine solche Unterscheidung aber nicht auf den Koran anwenden.

Mouhanad Khorchide
Ich habe mich bezogen vor allem auf („al-ʿAqīda aṭ-ṭaḥāwīya"). Dieses Buch ist vielleicht das meistgelehrte Buch noch bis heute. Ich nehme an, auch in der Azhar wird es heute noch gelehrt. Ich kann Ihnen vorlesen, einfach aus dem Verzeichnis „*al-baraʾa min al-firaq ad-dalla*", also das Fernhalten von den fehlerhaften Lehren. Dann kommt als erstes dieser Lehren die Muʿtazila, mit der Begründung im Buch so, wie ich es Ihnen gesagt habe. Ich habe das so dem Buch entnommen, weil das so weit verbreitet ist. Und hier wird genau so begründet: Wer an *as-sirat* nicht glaubt, wer an *schafaʿa* nicht glaubt und so weiter ist kein Muslim. Ich sage nicht, dass ich das vertrete, aber das ist das bis heute in den Universitäten meistverbreitete gelehrte Buch, das leider das sagt.

Muhammad Abdalghani Shama
Das Buch „al-ʿAqīda aṭ-ṭaḥāwīya" spricht nur für die Wahhabiten und ihre Schule in Saudi Arabien. Die Anhänger dieser Gruppe sind zwar Muslime, aber radikale Muslime und sie haben viele Gegner. Dieses Buch gehört nicht zu den grundlegenden Büchern, die in der Azhar unterrichtet werden. Falls das Buch in der Azhar trotzdem gelehrt wird, gehört es zum Al-Azhar-Integrationsmodell, den Studenten in Bezug auf alle islamischen Denkrichtungen aufzuklären. Die tahawitische Dogmenlehre gehört zum Islam und diejenige, die daran glauben, sind Muslime. Daher ist es legitim, dieses Buch in der Azhar zu unterrichten. Aber keiner sagt, dass jeder Muslim an diese Dogmen von Tahawi glaubt, um Muslim zu sein. „Al-ʿAqīda aṭ-ṭaḥāwīya" ist lediglich eine Denkrichtung einer Gruppe der Muslime.

Mouhanad Khorchide
Ich glaube, das war auch nur ein Missverständnis, vielleicht liegt das an der Übersetzung, selbstverständlich ist der ganze Koran authentisch überliefert. Das ist klar.

Nur in einem Punkt möchte ich widersprechen, das mit dem *iman* (Glauben). Also mit dem *iman* hat man den grünen Pass, jetzt darf man hinein, und dann geht es nur darum, in welche Stufe man geht. Für mich widerspricht das diesen 49 Versen im Koran, denn die 49 Verse sagen nicht „*alladhina amanu*", also die Leute kommen ins Paradies, und dann kommen sie je nach *aʿmal*, also Taten, höher. Es wird (vielmehr) in einem Atemzug gesagt „die glauben UND Gutes tun", denen wird das Paradies versprochen und nicht die höheren Stufen. Vielleicht bin ich zu muʿtazilitisch in dem Punkt, ich weiß nicht, auf jeden Fall lehne ich das ab, weil es wiederum dogmatisch wäre zu sagen: „Wenn du einfach sagst, ich glaube an Gott und an die Engel, also die nicht umstrittenen Glaubensgrundsätze, und nie in deinem Leben etwas Gutes gemacht hast (das ist sehr verbreitet, jemand, der nie etwas Gutes gemacht hat, im Gegenteil ein Verbrecher, aber er glaubt an Gott, die Engel und die Propheten, dass man dann sagt: Okay, vielleicht geht er zuerst in die Hölle, vielleicht auch nicht, aber dann ins Paradies), dann habe ich ein Problem damit. Da bin ich vielleicht wirklich etwas muʿtazilitisch.

Alsayed Alrahmany

Es ist sehr wichtig beim Debattieren um Dogma zu betonen, wie bedeutend das Hervorheben von Diversität innerhalb des islamischen Denkens ist. Prof. Khorchide geht nicht konfessionell mit dem Thema Dogma um, als er die Debatte um Authentizität des Korans und Eindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit seines Inhaltes in diesen Kontext aufruft. Denn die Fachbegriffe, die er benützt, zum Fachgebiet der islamischen Normenlehre (*usul al-fiqh*) gehören und fanden im Fachgebiet der Dogmatik (*ʿaqida*) bisher kein Zuhause. Es ist meiner Ansicht problematisch, dass die Interdisziplinarität zwischen den Fächern der Islamstudien bislang selten geblieben ist, so dass man im Fachgebiet der Dogmatik nicht von den Regeln und Methoden des islamischen Rechts für die Ableitung und Einordnung von Normen aus den Texten profitieren konnte. Die muslimischen Dogmatiker bauen ihr Wissen nicht basierend auf einer Methodik dieser Art, sondern auf philosophische Spekulationen und beliebige philologische Betrachtungen. Sie verwenden zwar den Begriff Methode, also *manhadsch*, im Kontext von Dogmatik, aber nicht im wahren Sinne des Begriffs. Hierzu gibt es meines Erachtens keinen effektiven Unterschied zwischen der sogenannten Methode von Muʿtazila der von Aschʿariyya. Beide Schulen arbeiten eher mit einem gleichartigen spekulativen Katalogmodell für die Gewinnung und Etablierung von Dogmen. D. h. Beide legitimieren ihre Dogmen gleichermaßen durch den heiligen Text, wovon sie bestimmte, schwergewichtige Glaubenssätzen direkt ableiten, welche sie als Maß und Norm für die Beurteilung über Dogmenlehren anderer Schulen festlegen wollen. Beide kennen ebenfalls die rationale Beweisführung als Methode. Deswegen lässt es sich nicht behaupten, dass die Aschʿariyya kein rationalistisches Denken kannten, oder dass Muʿtazila die Autorität des Textes missachtet. Daher finde ich es bedauerlich, dass in der islamischen Dogmatik nicht von der Methodik und Lehre im islamischen Recht profitiert wird.

Es ist auch sehr wichtig, zwischen dem offiziellen Diskurs der Azhar, dem Islam und dem, was in der Azhar gelehrt wird, zu differenzieren. Die Azhar vertritt offiziell eine bestimmte Lehre der Goldenen Mitte also *al-wasatiyya*. Im Islam gibt es aber eine Mehrzahl an Lehren. Manche Gelehrte der Azhar vertreten andere Lehren als die offizielle von Al-Azhar und lehren sie dort. Darunter sind auch Gelehrte, die von der wahhabitischen Schule beeinflusst sind. Es gibt auch radikale und extreme Lehren, die auch von manchen dort vertreten werden.

Bakr Zaki Awad

Wie Sie selber wissen, die Denkrichtung der Muʿtazila war vor der Entstehung der orthodoxen Denkrichtung der sogenannten Ahl as-Sunna. Sie vertraten eine sehr strenge monotheistische Lehre. Sie waren eifrig, Gott allein alle Eigenschaften der Vollkommenheit einzuordnen. So waren auch die Ahl as-Sunna. Trotzdem entstand zwischen beiden Gruppierungen eine gewichtige Meinungsverschiedenheit in Bezug auf die Eigenschaften der Vollkommenheit. Deshalb stellten die Muʿtazila fünf Eckpunkten für eine reine monotheistische Lehre fest, um die absolute Vollkommenheit Gottes erreichen zu können.

So sprachen sie erst von der Gerechtigkeit (*al-ʿadl*) dann der Einzigkeit Gottes (*at-tauhid*) und dann von den Eigenschaften Gottes (*as-sifat*), die sie als Teil seines Wesens (*ʿain adh-dhat*) sahen, um eine Verletzung der monotheistische Lehre durch eine Art Existenz von Diversität uralter Wesen zu verhindern. Hier entstand die Problematik des Korantextes. Hat Gott ihn beim Offenbaren ausgesprochen? Das heißt, dass Gott sprach, nachdem Gott still war? Dies würde bedeuten, dass Gott veränderlich ist. Aber die Vollkommenheit der Eigenschaften Gottes spricht eigentlich dagegen. Deshalb sagten sie, also die Muʿtazila, dass Gott den Koran schuf, dann bewahrte er ihn in der ewigen Tafel (*al-lauh al-mahfuz*), bis Gott den Engel Gabriel befahl, den Koran auf Muhammad im Kontext von Zeit und Ort herab zu senden.

Was wir über das Jenseits wissen, teilt sich in zwei Gruppen: erstens, Überlieferungen des Koran, welche authentisch und eindeutig sind und Überlieferungen des Koran, welche auch authentisch, aber mehrdeutig sind. Zum Beispiel wenn der Koran über das Volk von Noah in der gleichnamigen Sure sagt „Ihrer Sünden wegen wurden sie ertränkt, dann in ein Feuer geworfen.“[1] , wird dieser Vers als ein Hinweis auf die Bestrafung unmittelbar nach dem Tod im Grab gedeutet. An dieser Stelle gab es Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Einige sind der Meinung, dass die mehrdeutige Verse des Koran und die einzeln überlieferten Hadithe (*ahad)* Dogmen bilden, woran die Muslime glauben sollen bzw. müssen. Andere, und darunter Scheich Schaltut, sind der Meinung, dass die über einzelne Wege überlieferten Hadithe (*ahad)* keine Dogmen bilden können.

Wir müssen unterscheiden zwischen dem, was in der Azhar als Teil des Curriculums unterrichtet wird und dem, was von einzelnen Gelehrten heimlich oder außerhalb des Curriculums oder in den Moscheen und in privaten Instituten unterrichtet wird. Als Dekan der Fakultät für Fundamentaltheologie kann ich versichern, dass das Buch „al-ʿAqīda aṭ-ṭaḥāwīya“ nicht zum Curriculum der Azhar weder in meiner Fakultät noch in einer anderen Fakultät gehört.

Zurück zur Muʿtazila: Es stimmt, dass die Muʿtazila vom Text ableiten und darauf basieren als Ausgangspunkt. Aber was passiert, wenn der Text dem rationalen Denken widerspricht? In diesem Fall haben die Muʿtazila versucht, eine metaphorische Bedeutung des Textes zu finden, die mit dem rationalen Denken harmonisieren kann.

Nun muss ich mich gegenüber dem, was Herr Alrahmany behauptete, kritisch äußern. Denn seit der ersten Spaltung unter den Muslimen ums Jahr 40 und Entstehung der Gruppe der Chawaridsch und später der Schiiten und der Murdschiʾa, dann der Muʿtazila, sind fast 1400 Jahre vergangen. Wie kann man behaupten, dass die islamischen Gelehrten, die zu 77 Denkrichtungen gehören, und sich mit der islamischen Dogmatik beschäftigten, unfähig waren, eine eigene Methodik zu entwickeln! Im Gegenteil, wir können es anders sehen und sagen, dass der islamische Text so reich ist, dass man Unterschiedliches daraus ableiten konnte. Dies spricht für eine qualitative Diversität im islamischen Denken. Hätten die

[1] Nuh (Noah) 71:25

Muslime sich für eine einzige legitime Methode für die Ableitung von Dogmen entschieden, hätten sich keine 77 Denkrichtungen entwickeln können, die das islamische Denken bereichert haben. Jede Denkrichtung hat für sich Regeln und Methoden entwickelt und kanonisiert. Die Unterschiede zwischen den verschieden Denkschulen ist ein Hinweis auf eine Vielfalt angewendeter Methodik.

Stefan Schorch
Was mich jetzt an diesem Gespräch als Exeget vor allem interessiert hat, ist natürlich die offensichtlich unterschiedliche Verbindung, die vorgenommen wird zwischen dem Text des Koran einerseits und der Lehre oder der Auslegung andererseits. Zum Beispiel: Sie hatten ja, aufgrund von Koranversen, diese enge Verbindung von *iman* und Ethik, Praxis, dargestellt. Sie, Professor Shama, haben diese Verbindung in ganz anderer Weise vorgenommen. Sie haben im Grunde eine Nachordnung vorgenommen. Mein Eindruck von außen war, dass das jetzt erst einmal so nicht im Korantext drinstand. Eine andere Diskussion, bei der ich eine ähnliche Beobachtung gemacht habe, auf die möchte ich noch kurz verweisen, die Frage der Auslegung von „*ʿasa*“. Hier hatten Sie, Herr Awad, gesagt, wenn das in Bezug auf Gott gebraucht wird, dann bedeutet das etwas anderes, als wenn es in Bezug auf Menschen gebraucht wird. Nun ist meine Frage als jemand, der sich nicht in dieser Tradition befindet: Was ist die Quelle für dieses Wissen? Wie kommen Sie zu diesem, für mich erst einmal aus der Textoberfläche nicht ohne weiteres ableitbares Wissen?

Muhammad Abdalghani Shama
Jeder Gelehrte, der sich mit den Islamwissenschaften beschäftigt, muss über bestimmte Kompetenzen verfügen. Er muss hervorragende Kenntnisse in der Philologie und Semantik der arabischen Sprache besitzen. Zweitens muss er den gesamten Koran auswendig kennen. Dann muss er die Sichtweise anderer Gelehrter wissen, was sie gesagt habe und welche Argumentationen dafür sie führten. Dann kann er mit diesen drei Referenzen seine eigene Meinung bilden bzw. ableiten.

Christiane Tietz
Ich habe zwei Fragen an Sie. Die eine Frage ist, ob Sie noch ein bisschen mehr über das Wesen des Glaubens sagen können? Ich habe verstanden, dass Sie bei dem Begriff *iman* sagen, da gibt es eigentlich kein Objekt des Glaubens. Ich würde gern noch mehr verstehen: Ist der Glaube dann verstanden als eine bestimmte Haltung, als ein bestimmtes Grundvertrauen, dann würde ich mich aber fragen: Woher kommt die Haltung, oder das Vertrauen, diese Ausrichtung des Lebens. Ist es nicht doch durch bestimmte Inhalte und damit sekundär durch irgendwelche Dogmen bestimmt? Da wäre ich interessiert, wenn Sie dazu noch ein bisschen was sagen könnten. Und das zweite ist: Mich würde interessieren: Gibt es eine Unterscheidung innerhalb der Dogmen, welche, die unbedingt zu glauben sind,

welche, die nicht ganz so unbedingt zu glauben sind? Oder kann man sagen, da gibt es Dogmen und alle müssen geglaubt werden, damit man ein Muslim ist. Im Christentum haben sich da quasi verschiedene Stufen von Dogmen ausgebildet. Es gibt die Dogmen, wenn ich die nicht glaube, das ist quasi der *status confessionis*, dann höre ich auf, Christ zu sein. Auch bei ethischen Fragen, es gibt bestimmte ethische Probleme, wenn ich mich da falsch verhalte, dann bin ich nicht mehr Christ.

Das heißt, es gibt eine ganze Reihe Sachen, da würde man sagen, das ist so ein Kernbereich des Christlichen, und dann gibt es die *Adiaphora*, da können die einen das so machen und die anderen so. Für die einen ist das wichtig, für die anderen das. Das ist dann mehr kulturell geprägt. Gibt es auch in Ihrer Tradition so eine Unterscheidungsmöglichkeit, um nicht sagen zu müssen, alle Dogmen sind in der gleichen Weise relevant?

Mouhanad Khorchide

Ja, natürlich gibt es ein Objekt, das ist Gott, an den der Mensch glaubt. Ich habe nur zwischen den Zeilen die Anmerkung gemacht, dass in diesen Versen, genauer gesagt in 47 von 49, der Name Gottes nicht vorkommt. Aber an anderen Stellen im Koran kommt er natürlich vor. Man ist schon gewohnt, an Gott zu glauben, und das ist kein Glaube an das Gute oder andere Dinge des Glaubens, sondern ein Glaube an den Einen Gott und alles, was dazu gehört; Vertrauen in Gott, Glaube an Gott. Deshalb habe ich mir erlaubt, in aller Bescheidenheit, Professor Shama zu widersprechen, indem er gesagt hat, Glaube ist die Greencard oder so für das Paradies, und dann schauen wir weiter. Meine These war: Glaube ist etwas weg von diesem Schwarz-Weiß, also, glaubst du an Gott, Ja oder Nein, sondern es gehört mehr dazu. Das hängt natürlich zusammen mit der Bedingung, dass ich davon ausgehe, es gibt einen Gott. Das ist die Ausgangsbasis. Aber dann ist es ein Prozess, wie ich Vertrauen zu Gott bilde. Ich muss ihn kennenlernen, ich muss eine Gotteserfahrung machen. Ich bin unehrlich, wenn ich sage, ich vertraue Gott und ich liebe Gott und alles, aber im Grunde weiß ich nichts über diesen Gott, und ich reflektiere nicht oder mache mir keine Gedanken über Gott und versuche, in Dialog mit ihm zu treten auch mit ihm zu reden und in irgendeiner Weise seine Antwort hier und in der Welt zu suchen. Und das alles verstehe ich unter Glauben.

Zu der anderen Frage. Wenn man fragt, was sind die Dogmen, die unbedingt sein müssen, dann ist die Frage, von welcher Konfession gehen wir aus. Wären wir jetzt im 8. Jahrhundert im abbasidischen Bereich, beim Kalifen Al-Maʾmun zum Beispiel, und Sie stellen diese Frage an mich, dann kommen die fünf Glaubensgrundsätze der Muʿtaziliten, das waren die offiziellen, also staatlichen Glaubensgrundsätze. Wären wir jetzt im Iran in einem schiitischen Kontext, dann würden Sie auf jeden Fall von mir hören, ich glaube an die Imame unbedingt und an ihre Unfehlbarkeit, das gehört dazu, ohne das geht es nicht. Das ist, was ich etwas relativieren wollte. Deshalb wollte ich wegkommen von diesem Konzept Schwarz-Weiß hin zu einem mehr dynamischen, lebensnahen Konzept des Glaubens, das aber trotzdem ein Minimum an Glauben voraussetzt. Und da würde ich wiederum nur auf

den Koran verweisen, der immer den Glauben an Gott und das Jenseits in den Vordergrund stellt. Auch dieser Vers der 2. Sure, den ich gelesen habe; die Gläubigen, also die Muslime, die Juden, Christen und Sabäer, die an Gott und das Jenseits glauben und Gutes tun. Das sind immer die drei Voraussetzungen. Wenn es um Glaube geht, ist es Gott und das Jenseits, das wird sehr oft wiederholt im Koran, und nur an einer Stelle in der zweiten Sure kommen die vier von den sechs Glaubensgrundsätzen vor, an anderer Stelle kommen fünf von den sechs Glaubensgrundsätzen. Aber der Glaube an Gott und das Jenseits ist 16mal im Koran erwähnt. Deshalb ist es je nachdem, von welcher Tradition man ausgeht. Es gibt Gelehrte, die sagen: Nein, auch wenn jemand sagt, ich glaube an die Propheten, aber an einem bestimmten nicht, egal an welchem, dann bist du kein Muslim. Je nachdem, in welcher Tradition wir uns befinden.

Johannes Thon
Ich würde gern noch mal auf den ersten Teil Ihres Vortrags zurückkommen, wo Sie die Regeln für die Hadith-Wissenschaft beschrieben haben. Da wollte ich fragen, ob diese Regeln, Hadithe zu bewerten, heute noch praktiziert werden oder ob die Entscheidungen schon getroffen sind und man heute nur noch mit vorgegebenen Entscheidungen leben muss. Also kann man ein Hadith in Muslim oder Buchari kritisieren und sagen, der ist nicht sauber oder ist das schon quasi dogmatisiert?

Mouhanad Khorchide
Seit es diese kanonischen Werke gibt, über die es Konsens gibt, ist es in der Regel so, dass man heute keine widerlegt. Wir beziehen uns immer auf Hadith-Sammlungen im sunnitischen wie auch im schiitischen Bereich, jede Konfession hat ihre eigenen Hadith-Sammlungen und man beruft sich darauf. Es gibt neuere Forschungen, die auch das thematisieren. Und es gibt auch salafitische Gelehrte, wie Al-Albani zum Beispiel, er hat sein Werk veröffentlicht, in dem er auch Hadithe von Buchari und Muslim sich angeschaut hat. Es würde mich interessieren, ob es an der Azhar solche Forschungen gibt, dass man Hadithe nimmt von Buchari und Muslim und sagt, wir schauen uns die noch einmal an. Das würde mich interessieren.

Muhammad Abdalghani Shama
In der Azhar gibt es auch Gelehrte, die sich mit den sogenannten authentischen Hadith-Werken beschäftigen und der Meinung sind, dass nicht alle Hadithe authentisch sind. Der Scheich al-Albani zum Beispiel stellte ca. 40 Hadithe im Sahih al-Buchari als schwach fest. Auch der Gelehrte Abu Rayya in seiner Abhandlung zur Verteidigung der Sunna. Er erklärte ebenfalls, dass mehrere Überlieferungen schwach sind. Sahih al-Buchari ist ein Sammlungswerk, was die Muslime sehr respektieren aber nicht als eine Heilige Schrift. Es gibt Muslime, die Überlieferungen ablehnen, weil sie den Koran, rationales Denken oder

sogar heute den naturwissenschaftlichen Kenntnissen widersprechen. In Al-Azhar unterrichten Gelehrte, die verschiedene Ansichten, konservativ und progressiv, in Bezug auf Hadithe und Hadith-Werke vertreten.

Bakr Zaki Awad

Text und Dogma

Die Wirkung des (Koran)Textes in dem Glauben – Die Göttlichkeit als Modell

Lob sei Gott, der Einzige, der Eine, der Überlegene, der weder Kinder gezeugt hat, noch selber gezeugt worden ist, und keiner kann sich mit ihm messen. Friede und Segen seien auf unseren Propheten Muhammad, den sein Gott für die Menschen in aller Welt als Bote und Verkünder Gottes sandte.

Das Ursprüngliche im Glauben des Muslims ist die heilige Schrift. Es gibt keine zuverlässigen Quellen neben dem Korantext außer den authentischen Hadithen (*sahih*).

Was darüber hinausgeht, ist das menschliche Denken, das im Versuch der Erklärung und Verdeutlichung den beiden vorhergehenden Texten folgt. Das aus dem Text resultierende Denken ist nicht in jedem Fall verpflichtend, aber auch nicht vollständig abzulehnen. Als menschliches Produkt gibt es darin je nach Denker Unterschiede. Zudem ist es durch Zeit und Ort sowie die herrschenden Kulturen und unterschiedlichen Strömungen und Lehren beeinflusst worden.

Die Glaubenssäulen des Islams sind sechs: der Glaube an Gott und seine Engel, seine Bücher und Gesandten, an den Jüngsten Tag und an das Schicksal im Guten wie im Schlechten. Dies ist vereinzelt an verschiedenen Stellen in einigen Suren erwähnt, die zum Glauben an diese Säulen verpflichten. Es ist nicht möglich, detailliert darauf einzugehen. Ich werde mich in meinem Vortrag auf den Einfluss des Textes auf den Glauben in Bezug auf die Göttlichkeit in bestimmten Punkten begrenzen. Die wichtigsten sind folgende:

1. Gottes Dasein

Der Koran schrieb Gottes Dasein fest, bietet aber nicht viele Zeugnisse in dieser Hinsicht, da der Glaube an einen Schöpfer des Universums naturgegeben, als auch eine Gemeinsamkeit der Dogmen ist. Alle positivistischen Dogmen legen einen Ursprung für das Universum fest, gleichgültig ob es Schöpfer, Macher, Urheber oder was anderes sei. Alle erkennen an, dass es einen Gründer gibt, auch wenn es Unterschiede bei dessen Definition gibt. Deshalb warf der Koran einige Fragen, wie die des Daseins Gottes, auf.

Der Koran richtete sich demnach an den Verstand. Der Erhabene sagt: „Oder sind sie aus Nichts erschaffen? Oder sind *sie* die Schöpfer? Oder erschufen *sie* die Himmel und die Erde? Nein! Sie sind nicht überzeugt.[1]

Der Zweck der Frage ist, die naturgegebene, in der Seele schlummernde Vorstellung zu beleben und die geistigen Axiome zu bewegen, um an das angestrebte Ziel zu kommen. Das Nichts ist nicht existent, und das Gegenständliche ist existent, logischerweise ist es

[1] At-Tur (Der Berg) 52:35f

unmöglich, dass das Nichtexistente Grund für die Existenz ist. Die Existenz muss einen Erschaffer haben, das ist das, was als Kausalitätsgesetz bekannt ist, das viel Erwähnung in der arabischen vorislamischen Kultur fand. Auch in der Thora und im Evangelium, wie sie jetzt sind, wurde reichlich darüber geschrieben.

Deshalb wurde er, Friede sei mit ihm, über diesen Glauben bei den Buchreligionen sowie bei den Arabern vor dem Islam informiert. Der Erhabene sagt: „Wenn du sie fragst, wer sie geschaffen hat, sagen sie: ‚Gott'. Wie können sie nur so verschroben sein (daß sie nicht an ihn glauben)!" [2]; „Und wenn du sie fragst, wer Himmel und Erde geschaffen und Sonne und Mond in den Dienst (der Menschen) gestellt hat, sagen sie: ‚Gott'. Wie können sie nur so verschroben sein (daß sie nicht an ihn glauben)!" [3]

Einige der Araber glaubten, dass es keinen Weg zu Gott gibt außer über vermittelnde Wege, und sie sind nicht die einzigen, die das glauben. Es gibt andere, die an das Prinzip des Mittlers glaubten, so wie der Koran ihren Glauben erwähnt: „Doch die sich außer ihm Vertraute nehmen: Wir dienen ihnen nur, damit sie uns in Gottes Nähe bringen."[4] Es gibt viele Texte, die die Vermittlung zunichtemachen und deren Fürsprache negieren und die Nähe Gottes zu seiner Schöpfung ohne Mittler bekräftigen.

2. Die Einzigkeit Gottes (Monotheismus/*tauhid)*

Da der Monotheismus im Islam die besondere Eigenschaft des Glaubens ist, haben die Heilige Schrift und die Hadithe eine besondere Aufmerksamkeit dieser Angelegenheit gewidmet. Der Korantext spricht dieses Recht Gottes für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft aus.

Der Koran erwähnt, was durch einige vorangegangene Gesandte bezüglich des *tauhid* (Monotheismus) befohlen wurde. „Vor dir sandten wir keinen Gesandten, dem wir nicht offenbart hätten: „Kein Gott ist außer mir! So dienet mir!"[5] Und der Erhabene sagt auch: „Frage doch die von unseren Gesandten, die wir schon vor dir sandten, ob wir – abgesehen vom Erbarmer – Götter machten, die zu verehren sind!"[6] Das ist im Allgemeinen, aber im Speziellen wurde der Text an Moses gerichtet – Friede sei mit ihm – als ihm befohlen wurde, die Aussage des Wahrhaften zu befolgen: „Siehe ich bin Gott! Kein Gott ist außer mir! So diene mir und verrichte das Gebet, mir zum Gedenken!"[7] Und zu Muhammad wurde gesagt: „So wisse, dass es keinen Gott gibt außer Gott."[8] Die Rede an sie beide war an ihre Gemeinde gerichtet.

---

[2] Az-Zuchruf (Der Prunk) 43:87
[3] Al-'Ankabut (Die Spinne) 29:61; Übersetzung nach Rudi Paret, Kohlhammer, Stuttgart 1966
[4] Az-Zumar (Die Scharen) 39:3; Übersetzung nach Rudi Paret, Kohlhammer, Stuttgart 1966
[5] Al-Anbiya' (Die Propheten) 21:25
[6] Az-Zuchruf (Der Prunk) 43:45
[7] Ta Ha (Ta Ha) 20:14
[8] Muhammad (Muhammad) 47:19

Auch alle vorangegangenen Gesandten sagten ihren Gemeinden „Dient Gott! Ihr habt keinen Gott außer ihm.“[9]

Der Korantext machte die Vielgötterei unabhängig von der Zahl der angenommenen Gottheiten. Der mindeste Grad der Vielgötterei ist, neben Gott einen anderen Gott zuzulassen und der höchste Grad ist, unzählbar viele Gottheiten zuzulassen. Die göttliche Ansprache an den gesunden Menschenverstand war überzeugend. Deshalb war der Text: „Gott hat keinen Sohn angenommen, und neben ihm ist kein anderer Gott. Denn dann würde jeder Gott mit dem davongehen, was er schuf, und der eine von ihnen würde sich über den anderen erheben. Gott ist erhaben über das, was sie da behaupten.“[10] und die Aussage des Wahrhaftigen: „Wenn es im Himmel und auf Erden außer Gott (noch andere) Götter geben würde, wären beide dem Unheil verfallen.“[11] Solange Zusammenstoß, Streit und Verderben auf dieser Ebene ausgeschlossen bleiben, zeigt dies auf den alleinigen Allmächtigen. Der Koran forderte die Betrachtung des Universums, um die Negation des Verderbens zu bestätigen. Der Erhabene sagt: „Der sieben Himmel schuf in Schichten. Du siehst im Schöpfungswerk des Erbarmers nichts an Unebenheit. Schau noch einmal hin – siehst du irgendeinen Makel?“[12]

Auch die Frage nach den Eigenschaften der angeblichen Götter neben Gott wurde häufig im Koran erwähnt. Der Wahrhaftige forderte die Anbeter dieser Götter mehrmals heraus, einen Beweis zu erbringen, um die Unfähigkeit dieser Götter, die Würdigkeit zu erlangen, zu beweisen. Die Erscheinungsform dieser Frage nach dem Erwähnten hinsichtlich der Attribute der Vollkommenheit dieser Götter ist: „Er sprach: Hören sie euch denn, wenn ihr zu ihnen ruft? Oder nützen sie euch, oder bringen sie Schaden?“[13] und „Siehe, die ihr an Gottes statt anruft, die sind, wie ihr selbst, Knechte. So ruft sie doch an, dass sie euch Antwort geben, wenn ihr die Wahrheit sprecht! Haben sie Füße, mit denen sie gehen, oder Hände, mit denen sie greifen, oder Augen, mit denen sie sehen, oder Ohren, mit denen sie hören können? Spricht: „Ruft eure Gesellen an, dann macht eure Pläne gegen mich, und gebt mir keinen Aufschub!““[14]

Er zeigte die absolute Unfähigkeit dieser angeblichen Götter: „Siehe, die ihr an Gottes statt anruft, die können keine Fliege schaffen, und wenn sie alle sich zusammentäten. Und wenn die Fliege ihnen etwas wegnimmt, so können sie es ihr nicht wieder nehmen. Schwach ist der Suchende und das Gesuchte.“[15]

Im Rahmen der Herausforderung, etwas wie den Koran zu erschaffen, erwähnte er auch die menschliche Unfähigkeit in dieser Hinsicht. Der Erhabene sagt: „Wenn ihr im Zweifel darüber seid, was wir auf unseren Knecht herabgesandt, dann bringt doch eine Sure

---

[9] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:59
[10] Al-Mu’minun (Die Gläubigen) 23:91
[11] Al-Anbiya’ (Die Propheten) 21:22; Übersetzung nach Rudi Paret, Kohlhammer, Stuttgart 1966
[12] Al-Mulk (Die Herrschaft) 67:3
[13] Asch-Schuʿara’ (Die Dichter) 26:72f
[14] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:194f
[15] Al-Hadschdsch (Die Pilgerfahrt) 22:73

gleicher Art herbei, und ruft an Gottes statt eure Zeugen an, wenn ihr die Wahrheit sagt! Doch wenn ihr es nicht tut – und ihr *werdet* es nicht tun –, so hütet euch vor dem Höllenfeuer, dessen Brennstoff Menschen und Steine sind: Für die Ungläubigen ist es vorbereitet.“[16]

Der Koran sagt, dass die Engel sich davon distanzieren werden, selbst vergöttern zu werden. Er sagt: „Am Tag, an dem er sie alle zusammenschart, spricht er zu den Engeln: „Haben euch diese da verehrt?“ Sie sprechen: „Gepriesen seist du! *Du* bist unser Beistand, nicht *sie*. Nein, sie verehren die Dschinne. An *sie* glauben die meisten von ihnen.“[17]

Er zeigt das Schicksal dieser angeblichen Götter: „Siehe, ihr und das, was ihr außer Gott verehrt, seid Brennholz für die Hölle. Hinabsteigen werdet ihr zu ihr! Wären diese da tatsächlich Götter, dann müssten sie nicht zu ihr hinab! Alle werden dort für ewig bleiben.“[18]

Mitten in der Sure Luqman erzählt der Koran über die Erschaffung des Himmels, der Erde und des Menschen und dann stellt er die Frage: „Das ist die Schöpfung Gottes. So zeigt mir nun, was <die neben ihm> erschaffen können! Nein doch! Die Frevler sind in klarem Irrtum.“[19]

Zur Bekräftigung der Einzigkeit (Monotheismus) und zur Vermeidung jedes Anscheins der Vielgötterei ließen die Texte Schwüre und Gelübde nur zu, wenn Gott genannt wird. So gilt das Abbildungsverbot, da befürchtet wird, dass Statuen oder Bilder angebetet werden und das Ziel der Anbetung nicht Gott sei. All dies dient der Stärkung der Einzigkeitsdoktrin bei den Muslimen.

3. Namen und Eigenschaften

Die schönsten Namen Gottes erreichen äußerste Fülle und jeder Name steht in einer Beziehung zum Leben der Menschen. Der Koran erzählt, dass die Erwähnung Gottes mit jedem dieser Namen zulässig ist. Der Erhabene sagt: „Sprich: „Ruft Gott an, oder ruft den Erbarmer an: Wie immer ihr ihn nennt, sein sind die schönsten Namen.“[20], unter der Bedingung, dass der Name wie korrekt erwähnt wird und keine Namensableitung, Änderungen, Zusätze oder Streichungen vorgenommen werden wie in der Anrufung „Allat“ statt „Allah“, „Al-ʿUzza“ statt „Al-ʿUzair“ und wie manche ihn „Ah“ „llah“ statt „Allah“ nennen. Der Erhabene sagt: „Und Gott hat die schönen Namen – ruft ihn damit an! Und achtet nicht auf jene, die seine Namen leugnen!“[21]

Der Koran schrieb einige dieser Namen zusammengefügt, wie am Ende von Sure Al-Haschr (Die Sammlung) und erwähnte einige vereinzelt innerhalb anderer Suren.

---

[16] Al-Baqara (Die Kuh) 2:23f
[17] Saba’ (Die Sabäer) 34:40f
[18] Al-Anbiya’ (Die Propheten) 21:98f
[19] Luqman (Luqman) 31:11
[20] Al-Isra’ (Die Nachtreise) 17:110
[21] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:180

Einige der Gelehrte der Sunna berichteten: „Gott hat 99 Namen. Wer sie nennt, kommt ins Paradies“ (Buchari 9,261 und Muslim 13,172). Die Mehrheit der Gelehrten begrenzt die Namen nicht auf diese Zahl.

Da jedes Wesen Eigenschaften hat, die im innewohnen. sind die Eigenschaften der Vollkommenheit Gottes, die seinem Wesen innewohnen, den Namen Gottes entnommen, wie z.B. die Eigenschaft des Wissens, die vom Namen „der Wissende“ und vom Verb „er wusste, er weiß“, sowie der Intensivform „der genau Wissende“ (al-ʿallam) entnommen ist.

Diese Namen und Eigenschaften sollten so betrachtet werden wie es im Text steht. Gott wird nur genannt, wie er sich selbst nannte, und nur so beschrieben, wie er sich selbst beschrieb. Das ist die Meinung der islamischen Gelehrten. Alle Eigenschaften sind Vollkommenheitseigenschaften. Es ist unmöglich, Gott mit irgendeiner negativen oder minderwertigen Eigenschaft zu beschreiben. Was mit negativ gemeint ist, ist das, was gegen die Vollkommenheit ist und nicht Attribute, deren Semantik auf seelische Verfassung. negative (z.B. Zorn) oder positive Eigenschaften oder abstrakte Qualitäten verweisen.

Was nach Art von Metaphern, Nachahmung und Gleichsetzung Erwähnung findet, wie attributive Zusätze im Sinne von List, Betrug, Wut und Beisein (*maʿiyya*) Gottes; dies soll im Kontext verstanden werden und ist nicht einfach als Bezeichnung für Gott angeführt, weil es keine Benennung ist, sondern als eine Art Gleichsetzung oder Vergleichung gemeint ist, die Differenzen in Bezug auf den Beschriebenen enthält, und deshalb auch nicht außerhalb des Kontexts als eine Beschreibung Gottes aufgenommen werden kann, die mehr sein sollte als eben diese attributiven Zusätze.

4. Zeit und Ort

Wenn einige Texte das Göttliche als das zeitlich Primäre bezeichnen und andere Textquellen auf seine Räumlichkeit hingewiesen haben, dürfen diese Texte nicht isoliert von den anderen Texten, die in Verbindung mit Gottes Wesen – gepriesen sei er – stehen, verstanden werden. So sagt der Wahrhaftige: „Seid ihr denn davor sicher, dass der im Himmel euch in der Erde versinken lässt und sie dann plötzlich schwankt? Oder seid ihr davor sicher, dass der im Himmel einen Sturm über euch entfachen wird und ihr dann erfahren werdet, wie meine Warnung aussieht?“[22] Die Worte sind nicht so gemeint, wie sie äußerlich erscheinen.

Viele muslimische Gelehrte sagten, dass das Primäre nicht temporal sei, so wie es im Text aussieht. Es sei ein absolutes Primäres, das außerhalb des Zeitkreises steht. Es gibt nichts, was es erreichen kann. Gott war und nichts war mit ihm. Und wenn das göttliche Wesen außerhalb der experimentellen Forschung steht, wäre die Kenntnis über den Zeitpunkt des Daseins außerhalb der menschlichen Macht.

[22] Al-Mulk (Die Herrschaft) 67:16f

Aber die Aussage, die eine Verortung erscheinen lässt, rührt aus dem Kontext der Sprache der Araber her, die gewohnt waren, alles was hoch oder erhaben ist, als im Himmel und alles was niedrig bzw. minder ist, als auf der Erde zu bezeichnen. Da der Begriff Himmel eine weite Wortbedeutung hat, kann man diese nicht leicht einschränken. Genauso ist unmöglich, die räumliche Dimension einzuengen: Unser Himmel ist die Erde anderer und deren Himmel ist unsere Erde. Das Kreisen der Erde um die eigene Achse jeden Tag sowie ihr Kreisen um die Sonne einmal jedes Jahr und das Kreisen und Rotieren des Sonnensystems und die Bewegung des Sonnensystems zwischen den Galaxien und die Bewegung unserer Galaxie namens Milchstraße unter den anderen Galaxien und der Beweis für die Bewegung dieser Galaxien im Universum, all dies lässt eine definitive Beschreibung des Himmels nicht zu.

Auch die Texte, die das Dasein Gottes im Himmel beschreiben, egal ob es Korantexte oder Hadithe sind, wie der Bericht über die stumme Sklavin, die mit Fingerzeig ihren Glauben an Gott und den Propheten bezeugte, finden entsprechende Gegentexte, die die Göttlichkeit Gottes auf Erden erwähnen. Der Erhabene sagt: „Er ist es, der im Himmel Gott ist und der auf Erden Gott ist.“[23]

5. Die Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen im Islam

Im Gegensatz zu dem, was einige Philosophen sagen, welche aufgrund eigenständigen Denkens unter Missachtung der verbürgten Traditionen der Lehre des Propheten die Fürsorge und Aufmerksamkeit Gottes für seine Schöpfung leugneten, ist das göttliche Wesen nicht von der Welt im Allgemeinen und von den Menschen im Speziellen isoliert. Von daher kommt die Konzentration auf die Beziehung des göttlichen Wesens zur Welt im Allgemeinen auf verschiedenen Wegen und zum Menschen speziell auf anderen Wegen, von denen wir folgende nennen:

1. Fürsorge und Aufmerksamkeit

Der Erhabene sagt: „Siehe, Gott hält die Himmel und die Erde fest, dass sie nicht weichen. Würden sie weichen, könnte kein andrer nach ihm sie halten.“[24]; „Gott: Kein Gott ist außer ihm, dem Lebendigen, dem Beständigen.“[25] Das heißt also, er trägt Sorge und Aufmerksamkeit für sein Universum.

2. Menge und Maß

Der Erhabene sagt: „Nichts gibt es, von dem sich nicht Vorräte bei uns befinden, und nichts senden wir hernieder, denn in festgesetztem Maß.“[26]; „der alles schuf und alles trefflich maß.“[27]; „Siehe, alles, was wir erschufen, ist nach Bestimmung.“[28]

---

[23] Az-Zuchruf (Der Prunk) 43:84
[24] Fatir (Der Schöpfer) 35:41
[25] Al ʿImran (Das Haus ʿImran) 3:2
[26] Al-Hidschr (Al-Hidschr) 15:21
[27] Al-Furqan (Die Offenbarung) 25:2
[28] Al-Qamar (Der Mond) 54:49

3. Dienstbarmachung

Viele Stellen im Koran verweisen auf die fortdauernde Dienstbarmachung (*taskhir*) und deren Zurückführung auf Gott, sowohl im Hinblick auf das Land, das Meer als auch die Luft. Er sagt: „Er machte euch die Schiffe dienstbar, dass sie auf dem Meere fahren nach seinem Geheiß, und machte euch die Flüsse dienstbar und machte euch die Sonne dienstbar und den Mond, in stetem Wirken, und machte euch die Nacht dienstbar und den Tag. Er gab euch von allem, worum ihr ihn batet. Wenn ihr die Gnade Gottes aufzählen solltet, ihr könnt sie doch nicht berechnen. Siehe, der Mensch ist wahrlich frevlerisch und gottlos.“[29] ; „Wie verliehen euch Macht auf der Erde und bereiteten darauf für euch Lebensunterhalt; wie wenig seid ihr dankbar!“[30]; „Machten wir nicht die Erde zu einer Ruhestatt, zu Pflöcken die Berge? Und schufen euch als Paare, und machten euch den Schlaf zu einer Ruhepause? Und machten die Nacht zu einem Kleid, den Tag zum Lebensunterhalt? Und bauten sieben Festen über euch und machten eine Leuchte, hell erglühend, und sandten aus den Regenwolken reichlich Regen, um mit ihm Korn und Gewächse hervorzubringen und dichtbewachsene Gärten?“[31]

4. Der Zweck

Nichts, was Gott schuf, ist ohne Zweck für seine Geschöpfe, egal ob der Mensch den Zweck erkennt oder nicht. Der Erhabene sagt: „Wir erschufen die Himmel und die Erde und was dazwischen ist nicht aus Spielerei – nein, wir erschufen sie wirklich und wahrhaftig. Aber die meisten von ihnen wissen nicht.“[32]; „Wir erschufen den Himmel und die Erde und was dazwischen ist nicht umsonst: Das denken die Ungläubigen. Doch wehe den Ungläubigen vor dem Feuer!“[33]

Und in Bezug auf die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen im Allgemeinen und den Gläubigen im Speziellen sehen wir, dass der Text Folgendes darstellt:

a) Stärke der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen im Allgemeinen und den Gläubigen im Speziellen

Was seine Erzählungen über seine Beziehungen zur Schöpfung im Allgemeinen betrifft, besteht Eindeutigkeit in der Frage der Schöpfung des Menschen, der ersten und zweiten Phase der Schöpfung, der Beziehung des Menschen zu Gott, der Beziehung Gottes zu ihm und der Erscheinungsformen der Ehrung des Menschen im Allgemeinen und in dem, was Gott den Menschen an Rechten gab trotz religiöser und sozialer Unterschiede des Menschen.

Auch das Wissen des Wahrhaften bezüglich der Anlage des Menschen, klar zu erkennen; ob es seine Instinkte oder Vergesslichkeit oder Undankbarkeit oder Sturheit betrifft, oder die Verleugnung der Angelegenheiten des Jüngsten Gerichts, ganz zu schweigen von den

[29] Ibrahim (Abraham) 14:32-34
[30] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:10
[31] An-Naba’ (Die Kunde) 78:6-16
[32] Ad-Duchan (Der Rauch) 44:38f
[33] Sad (Sad) 38:27

üblichen Schwächen wie Streit und Hast, den Angelegenheiten des Lebensunterhaltes und den verschiedenen Arten des Unglücks.

Was die Beziehung Gottes zu den Gläubigen betrifft, legt der Koran fest, dass Gott die Gehorsamen liebt und Gottes Zorn die Ungehorsamen trifft. Er zeigt, dass die Vergebung Abtrünnigen oder Abtrünnigen, die bereut haben und dies wiederholten, zuteil wird, und dass alle Sünden vergeben werden können außer den Sünden der Vielgötterei. Der Erhabenen sagt: „Siehe, Gott vergibt es nicht, dass ihm etwas beigesellt wird. Doch was geringer ist als dies, vergibt er, wem er will.“[34] Und der Anreiz zur Reue steht im Koranvers: „Sprich: „Meine Knechte, die ihr euch zu eurem Schaden übernommen habt: Verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit! Siehe, Gott vergibt die Missetaten allesamt, siehe, er ist es, der bereit ist zu vergeben, der Barmherzige.“[35]

b) Die göttliche Aufsicht über den Menschen

In Anbetracht der unterschiedlichen Aussagen zu den Formen der Aufsicht, die im Zusammenhang mit Äußerungen oder Handlungen oder dem inneren Sinn stehen können, und in Verbindung mit der einzelnen Person oder der großen oder kleinen Gemeinschaft, und in Anbetracht des Umstandes, dass die Belege dafür sehr zahlreich sind, mag es hier ausreichen, einige Belege anzuführen. Der Erhabene sagt: „Ob ihr eure Rede geheimhaltet oder sie offenlegt, siehe, er kennt das Innere der Herzen.“[36]; „Tut, was immer ihr wollt! Siehe, er sieht, was ihr tut.“[37]; „Er kennt den Trug der Augen und was die Herzen bergen.“[38]; „Sahst du denn nicht, dass Gott weiß, was in den Himmeln und auf Erden ist? Es gibt kein vertrauliches Gespräch unter dreien, wo er nicht der Vierte wäre, und nicht unter fünfen, wo er nicht der Sechste wäre, und auch nicht in dem, was darunter oder darüber liegt, er ist bei ihnen, wo immer sie auch sind. Dann, am Tage der Auferstehung, macht er ihnen kund, was sie taten. Siehe, Gott weiß alle Dinge.“[39]

Diese theologischen Texte beeinflussen den wahrhaftig Gläubigen positiv in seinem Verhalten. Sie sind eine Richtschnur, wenn man sich daran hält, für eine gute Lebensführung in dieser Welt. Besonders, weil die Texte nicht nur die Aufsicht erwähnen, sondern auch auf die für den Einzelnen sowie für die Gesellschaft daraus resultierenden Wirkungen hinweisen.

c) Die Eigenschaften derer, die Gott liebt, und derer, die Gott hasst.

Gott liebt jeden, der an ihn glaubt, entsprechend des Aufrufs eines seiner Propheten: „Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!“[40];

[34] An-Nisa’ (Die Frauen) 4:116
[35] Az-Zumar (Die Scharen) 39:53
[36] Al-Mulk (Die Herrschaft) 67:13
[37] Fussilat (Erläutert wurde) 41:40
[38] Ghafir (Der Vergebende) 40:19
[39] Al-Mudschadala (Der Streit) 58:7
[40] Al-Baqara (Die Kuh) 2:62

„Sprich: „Wenn ihr Gott liebt, dann folgt *mir* nach, denn dann liebt euch auch Gott und vergibt euch eure Missetaten!“[41] Diese Liebe spiegelt sich im Leben des Menschen wider, im Hadith steht, wer immer die (folgenden) drei Eigenschaften besitzt, findet die Freude am Glauben: „Wessen Liebe zu Gott und seinem Propheten stärker ist als seine Liebe zu allem anderen, der findet Freude am Glauben.“ (Ṣahih al-Buchari).

Je stärker die Verpflichtung ist, umso größer ist die Liebe. Im Hadith heißt es „Was meinen Diener mir näher bringt, ist mir lieber als das, was ich ihm als Pflicht auferlege. Mein Diener nähert sich mir durch gute Taten (*nawafil*), so dass ich ihn liebe.“ (Sahih al-Buchari).

Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten nicht glauben und sich von seiner Religion abwandten, die sind außerhalb des Kreises des göttlichen Wohlgefallens und Gott liebt ihre Taten nicht und zahlt diesen Arroganten, Prahlerischen, Ruhmsüchtigen ihre Taten heim. Der Erhabene sagt: „Siehe, die an Gott nicht glauben und nicht an seine Gesandten und die unterscheiden wollen zwischen Gott und seinen Gesandten und sprechen: „Wir glauben an das eine, doch an das andere glauben wir nicht!“, und einen Weg dazwischen einschlagen wollen, das sind die wahrhaft Ungläubigen. Für die Ungläubigen halten wir erniedrigende Strafe bereit.“[42]

d) Der Text spricht vom Lebensunterhalt und seiner Bemessung sowie vom Geheimhalten dieser Bemessung

Er drängt den Menschen, sich diesen Lebensunterhalt, dessen Zumessung verborgen ist, zu suchen, und die erfolgreichen möglichen Wege zu diesem Lebensunterhalt zu finden. Der Erhabene sagt: „Er ist es, der euch die Erde willfährig machte, so geht umher auf ihrer Oberfläche, und esst von dem, was er bescherte. Zu ihm ist die Auferstehung.“[43]; „Wir verliehen euch Macht auf der Erde und bereiteten darauf für euch Lebensunterhalt; wie wenig seid ihr dankbar!“[44]

Wie oft spricht der Koran über die Fülle und seine Ergötzlichkeit, wie auch über seine Beschränkung und Knappheit, und zeigte dabei die Weisheit, die in der Fülle und der Beschränkung liegt. Auf all dies hat die heilige Schrift hingewiesen.

e) Die Erklärung, dass der Mensch nicht außerhalb des göttlichen Wissens agiert und dass der Mensch die Verantwortung für all seine Taten trägt, nachdem Gott ihm die Gesandten und die Bücher herabsandte, die ihm die Auswirkung des Gehorsams sowie des Ungehorsams zeigten.

Deshalb steht im Text: „Und wir straften niemals, ehe wir nicht einen Gesandten schickten.“[45]; „Gesandte, als Verkünder froher Botschaft und als Warner, damit die Menschen keinen Vorwand hätten gegen Gott, nachdem Gesandte kamen.“[46]

---

[41] Al ʿImran (Das Haus ʿImran) 3:31
[42] An-Nisa’ (Die Frauen) 4:150f
[43] Al-Mulk (Die Herrschaft) 67:15
[44] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:10
[45] Al-Isra’ (Die Nachtreise) 17:15
[46] An-Nisa’ (Die Frauen) 4:165

6. Die Vollkommenheit des göttlichen Wesens nach Aussage des Korans

Da die Wesen sich in Rang und Stellung unterscheiden, wollte Gott der Wahrhaftige, dass sein Wesen das vollkommenste ist. Daher wird darauf bestanden, die Begriffe des göttlichen Wesens klarzustellen im Hinblick darauf, was diese Vollkommenheit ausmacht, und zwar folgendermaßen:

1. Die Transzendenz bzw. Erhabenheit (*tanzīh*):

Die Erhabenheit Gottes über die Elternschaft, das Geborensein, die Vergleichbarkeit, die Beigesellung, die Vereinigung und die Beschreibung mit nicht lobenswerten Eigenschaften. Die Korantexte diesbezüglich sind eindeutig. Die Texte sind in jeder dieser Positionen in der Form der Überzeugung und nicht in der des Erzwingens dargelegt, wie zum Beispiel:

a) Dasein durch Geburt

Der Koran verneinte, dass Gott geboren wurde, weil dies zwei Eltern bzw. eines davon bedarf und es muss eine andere Kraft ins Spiel kommen, um ihn hervorzubringen. Die Anwesenheit der Eltern bedarf eines Erzeugers usw. bis ins Unendliche. Das ist bei den Theologen als Periode und Reihenfolge bekannt und die Periode und die Reihenfolge sind hier nichtig.

b) Die Vaterschaft im wahrsten Sinne ist für das göttliche Wesen verneint.

Da es Glaubensvorstellungen gibt, die dies Gott zuschreiben, hat der Koran vermehrt die Nichtigkeit der Elternschaft Gottes ausgesagt. Die Botschaft ist verstandesgemäßer Art, auch wenn es im religiösen Text vorkommt. Der Erhabene sagt: „Wie sollte er denn einen Sohn haben, da er nicht einmal eine Gefährtin hatte? *Er* schuf doch alle Dinge! Und er hat Wissen über alle Dinge.“[47] Der Wahrhaftige zeigt, wenn er es gewollt hätte, hätte er es den Menschen nicht überlassen: „Hätte Gott einen Sohn annehmen wollen, hätte er aus dem, was er erschaffen hat, sich das erwählt, was er will.“[48] Und er zeigt, dass die Behauptung der Elternschaft Gottes eine Sache ist, deren Sünden bei Gott und bei den Gelehrten schwer sind. Der Erhabene sagt: „Sie sprechen: „Der Erbarmer hat einen Sohn angenommen!“ Da habt ihr etwas Furchtbares getan! Es zerbersten deshalb fast die Himmel, und die Erde tut sich auf, und die Berge brechen zusammen, dass sie dem Erbarmer einen Sohn zuschreiben! Es steht dem Erbarmer nicht an, dass er einen Sohn annimmt! Im Himmel und auf Erden gibt es keinen, der nicht als Knecht zum Erbarmer kommt.“[49] Und er zeigte, dass es Lügen sind: „Ist es nicht so, dass sie aus ihrer Lügenhaftigkeit behaupten: „Gott hat Kinder gezeugt.“ Doch siehe, sie sind wahrhaftig Lügner!“[50]

Wenn die Elternschaft das Ergebnis mehrerer Instinkte u. a. des Fortbestehens und der Sättigung der sexuellen Triebe ist, ist der Wahrhaftige erhaben über dies, denn die Ewigkeit gehört ihm und nichts von den menschlichen Trieben bedeutet ihm etwas. Deshalb hat der Wahrhaftige sich über dies (Annahme eines Kindes) erhaben gemacht, so wie es in den

[47] Al-Anʿam (Das Vieh) 6:101
[48] Az-Zumar (Die Scharen) 39:4
[49] Maryam (Maria) 19:88-93
[50] As-Saffat (Die sich Reihenden) 37:151f

Suren Al-Baqara (Die Kuh) 2:116, An-Nisaʾ (Die Frauen) 4:171, Al-Israʾ (Die Nachtreise) 17:111; Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:4; Maryam (Maria) 19:35, Al-Anbiyaʾ (Die Propheten) 21:26, Al-Furqan (Die Offenbarung) 25:2, Az-Zuchruf (Der Prunk) 43:81 und Al-Dschinn (Die Dschinne) 72:3 steht.

c) Es ist untersagt, sich in Spekulationen über das göttliche Wesen zu ergehen.

Die Sunna erklärte dies offen „Denkt nach über seine Schöpfung und denkt nicht über sein Wesen“ (*faid al-qadir*); „Denkt über die Schöpfung nach und nicht über den Schöpfer“; „Denkt über die Schöpfung nach und denkt nicht über den Schöpfer nach, sonst geht ihr unter“. Und in einer Erzählung: „Ihr werdet nie sein Maß bestimmen.“ Deshalb, weil das göttliche Wesen nicht wie die anderen Wesen sei. Der Erhabene sagt: „Es gibt nicht seinesgleichen. Er ist der Hörende, der Sehende.“[51]; „Die Blicke erreichen ihn nicht, doch er erreicht die Blicke. Er ist der Umsichtige, der Kundige.“[52]

Als die Juden zum Propheten (s) kamen und ihn fragten: Oh Muhammad, beschreib uns deinen Gott! Wie groß und wie breit, wie sehen seine Hände aus? Da wurde der Koran eindeutig herabgesandt: „Sie schätzen Gott nicht richtig ein, wo doch am Tag der Auferstehung die Erde ganz in seiner Hand ist und wo die Himmel in seiner Rechten gefaltet sind. Gelobt sei er und hoch erhaben über das, was sie beigesellen!“[53]

Als die Muslime den Propheten (s) fragten: Zeig uns einen Nahen, den wir aufrufen oder einen Fernen, den wir ansprechen, wurde der Korantext herabgesandt: „Wenn dich meine Knechte nach mir fragen, so bin ich nahe. Ich erhöre die Bitte des Bittenden, wenn er mich bittet.“[54]

Deshalb gingen die islamischen Sprachgelehrten der Muʿtazila davon aus, dass das göttliche Wesen weltlich nicht sichtbar wäre, weil das Schauen einer Körperlichkeit und Beschaffenheit etc. bedarf. Und Gott ist über dies erhaben. Sie zitierten Korantexte, die das Betrachten in der Weltlichkeit bestreiten, insbesondere die Geschichte Moses – Friede sei mit ihm – und seiner Bitte an Gott, sich ihm zu zeigen. Die göttliche Antwort war: „Du sollst mich nicht sehen!“[55] In diesem Sinne ist auch zu verstehen, was in Sahih al-Buchari zu ʿAʾischas Aussage steht, dass ein Lügner sei, wer behauptet, dass Muhammad seinen Gott bei seiner Himmelsfahrt sah, und wer behauptete, er habe einiges seiner Offenbarung verschwiegen. (Sahih al-Buchari).

Was in den Büchern der Theologen zur Erörterung des göttlichen Wesens steht, ob es sich um das Essentielle oder Akzidentielle oder weder Essenz noch Akzidenz handelt, ist das Ergebnis des Einflusses der griechischen Philosophie im Rahmen der Wechselwirkung zwischen den vorherrschenden Kulturen.

---

[51] Asch-Schura (Die Beratung) 42:11
[52] Al-Anʿam (Das Vieh) 6:103
[53] Az-Zumar (Die Scharen) 39:67
[54] Al-Baqara (Die Kuh) 2:186
[55] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:143

Die Muslime glauben, dass alles was Einem zum Wesen Gottes einfallen würde, doch dabei bliebe, dass Gott anders ist und verschieden davon. Gott ist etwas wie nichts anderes. Zum göttlichen Wesen gehört jede Vollkommenheit, und es ist unmöglich, Gott irgendeinen Mangel zuzuschreiben.

d) Die Erwiderung auf die Verleumdungen anderer bezüglich des göttlichen Wesens, besonders auf die Anhänger der Buchreligionen (*ahl al-kitab*)

Im Rahmen der Beachtung der Einzigkeit Gottes (*tauhid)* durch den Text einerseits und die Erhabenheit (*tanzih)* andererseits fand die ruhige Diskussion der Glaubensüberzeugungen der Buchreligionen, speziell die des göttlichen Wesens, statt. Das, was die Juden zum göttlichen Wesen sagten, was nicht akzeptiert und nicht gelobt werden kann, nannte der Koran und widersprach ihm. Nämlich der unrechten Forderung an Moses, Gott öffentlich zu zeigen, sowie der Vielgötterei, die darin liegt, dass sie sogar einen Gott neben Gott annahmen. Der Koran erwähnt dessen Namen und verdeutlicht sein Schicksal sowie das Schicksal dessen, der ihn gemacht hat. (Ta Ha (Ta Ha) 20:95-97)

Die Juden, die den Propheten erlebten, behaupteten, dass Gott arm sei und bei ihnen Geld ausleihe (Al ʿImran (Das Haus ʿImran) 3:181) und dass er den Wucher verbiete, aber selbst betreibe (Al-Hadid (Das Eisen) 57:11), und dass seine Hand gebunden sei (Al-Ma'ida (Der Tisch) 5:4). Sie forderten ihn auf – Friede sei mit ihm -, Gott so zu beschreiben wie die Beschreibung der Menschen (Hand, Größe, Breite, Farbe) und sie behaupteten, dass Gott ihnen die Gelder anderer freigegeben habe und dass Gott Kinder habe, einer von ihnen namens ʿUzair. All dies sind Verleumdungen, die der Koran erwähnte und erwiderte, so wie die islamische Glaubenslehre davon fernhält, so etwas zu tun.

1. Die persönliche Verpflichtung zu bewusstem Handeln und Selbstkontrolle gilt für den, der sich dem Glauben an Gott im Islam verschreibt.

Es gibt viele Suren, die zur Aufrichtigkeit im Reden und Handeln auffordern. Die muslimische Gemeinde und die vorangegangenen Gemeinden sind in dieser Hinsicht gleich, sie wurden nur zum aufrichtigen Anbeten Gottes aufgefordert. Damit wurde auch der Prophet (s) beauftragt: „Sprich: „Siehe, befohlen wurde mir, Gott zu dienen, im Glauben ihm allein mich anvertrauend.“[56]; „Wohin ihr euch auch wendet, dort ist Gottes Angesicht.“[57]

Die Sunna-Texte, die zur Treue gegenüber Gott und zur Einzigstellung Gottes in Absicht und Selbstkontrolle anspornen, sind sehr zahlreich. „Die Pflicht, die Gott seinen Dienern auferlegt hat, ist, an ihn zu glauben und ihm nichts beizugesellen“ (Sahih Muslim).

2. Das Befolgen der Scharia-Verpflichtungen wird in vielen Texten angesprochen, unter der Bedingung, dass Gott nur mit dem angebetet wird, womit ihm seine Geschöpfe anbeten.

Die Grundlage des Glaubens ist die Nachfolge, nicht die Neuerung. Und die Grundlage in den gottesdienstlichen Pflichten (*ʿibadat*) ist das Abwarten, bis ein erlaubender Text diesem

[56] Az-Zumar (Die Scharen) 39:11
[57] Al-Baqara (Die Kuh) 2:115

widerspricht, und in den zwischenmenschlichen Beziehungen (*muʿamalat*) das Erlauben, bis ein verbietender Text diesem widerspricht.

7. Die Rede von der Göttlichkeit zwischen dem *muhkam* (Eindeutigen) und dem *mutaschabih* (Mehrdeutigen)

Wenn einige Suren des Korans in vollendeter Form (*muhkam*), die nur eine einzelne Bedeutung zulässt, erscheinen, wie die Aussage des Wahrhaftigen: „Kein Gott ist außer *einem* Gott!“[58]; „So wisse, dass es keinen Gott gibt außer Gott.“[59], gibt es darüber hinaus andere Suren, die über das göttliche Wesen und dessen Eigenschaften sprechen, in einer Form, die mehrere Bedeutungen zulässt. Zum Kreis dieser Aussagen gehören einige Suren, die über Empfindungen oder Handlungen berichten, deren Anschein eine Ähnlichkeit mit dem Menschen (*taschbih*) vortäuscht, wie in den Suren, die zu Gott das Auge „Es zog dahin vor unseren Augen“[60]; „damit du unter meinen Augen aufgezogen würdest“[61], die Hand „Gottes Hand ist über ihren Händen.“[62], das Gesicht „und es bleibt das Antlitz deines Herrn“[63], das Kommen „und dein Herr mit den Engeln, Reihe auf Reihe, kommt“[64] und das Beisein: „Er ist bei euch, wo immer ihr auch seid.“[65], zuschrieben. Daneben steht auch die Beschreibung des Herabsteigens jede Nacht, so wie es in der Sunna steht, und die Ausdrucksweise unter Verwendung des Bildes der Finger oder die Beschreibung als zornig, zufrieden, freudig. Dies ist vermehrt im Hadith vorhanden.

Viele der islamischen Gelehrten meinen, dass das Verständnis der mehrdeutigen Passagen aus der Bedeutung des arabischen Wortes zu erschließen ist, gleichgültig ob die dem Kontext angemessene Bedeutung des Wortes die nahe- oder fernliegende ist.

Der Korantext ist keine Sprachneuerung in diesem Rahmen, auch Gottes Bücher, die für den vorangegangenen Gesandten bestimmt waren, sind voll mit diesen Eigenschaften. Auch finden wir dort Passagen, die einerseits der Erhabenheit und andererseits dem Vergleich mit dem Menschen Ausdruck geben: „den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag; Ihm gebührt Ehre […]“[66]; „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“[67]

Deshalb sind die Gelehrten der Meinung, dass der Korantext akzeptiert werden muss, weil derjenige, der sich auf den Glauben an Gott einlässt, auch das Wissen über das, was mit mehrdeutigen Passagen gemeint ist, Gott überantwortet, oder das Mehrdeutige aus der Bedeutung der arabischen Sprache zu verstehen, wie zum Beispiel der Ausdruck von Stärke

[58] Al-Ma’ida (Der Tisch) 5:73
[59] Muhammad (Muhammad) 47:19
[60] Al-Qamar (Der Mond) 54:14
[61] Ta Ha (Ta Ha) 20:39
[62] Al-Fath (Der Erfolg) 48:10
[63] Ar-Rahman (Der Barmherzige) 55:27
[64] Al-Fadschr (Die Morgendämmerung) 89:22
[65] Al-Hadid (Das Eisen) 57:4
[66] 1 Tim 6,16; Übersetzung folgt der Neuen Jerusalemer Bibel (Einheitsübersetzung, 1985).
[67] Joh 1,18; Übersetzung folgt der Neuen Jerusalemer Bibel (Einheitsübersetzung, 1985).

durch die Hand, von Ruhm und von Ewigkeit mit dem Gesicht, und von Beistand durch die Gesellschaft Gottes, wobei auch zu bedenken ist, dass die Sprache Raum bietet, in jedem Koranvers, der dies zulässt, eine implizite Bedeutung hinzuzudenken, so wie die Aussage des Wahrhaftigen: „Und dein Herr kommt“[68] bedeuten kann, dass sein Befehl kommt oder sein Gesandter oder der erste Engel „Gabriel“. So ist es uns in dieser Eile klar geworden, dass der islamische Glaube im Allgemeinen und speziell die Göttlichkeit ein Resultat der Korantexte ist und dass die Sunna eine Rolle in der Klarstellung einiger Korantexte einnimmt.

Der islamische Glaube soll sich weiterhin aus den Korantexten herleiten. Es ist sehr einfach, wenn er aus dem Korantext hergeleitet wird und sehr schwer, wenn er aus den Büchern der spekulativen Theologie hergeleitet wird, weil die Ausdrücke in diesen Büchern sich mit den alten Philosophien sowie mit dem religiösen – und positivistischen – kulturellen Erbe vermischten, was dazu führte, die Werke eher als theologische Philosophie denn als islamischer Lehre erscheinen zu lassen.

[68] Al-Fadschr (Die Morgendämmerung) 89:22; Übersetzung nach Rudi Paret, Kohlhammer, Stuttgart 1966

Anschließende Diskussion

Stefan Leder

Ich schließe mich natürlich dem Dank an für dieses sehr umfängliche und umfassende Referat, das viele Aspekte benannt hat. Ich möchte gern einen herausgreifen, der auch ein bisschen persönlich ist und sozusagen eine Leseerfahrung reflektiert. Es geht um den Begriff des Kontextes, *siyaq*, der am Schluss Ihres Referats mehrfach aufgetaucht ist. Zunächst einmal: In der Darlegung der verschiedenen Aspekte Gottes aus dem Korantext bedienen Sie sich ja des Korantextes sozusagen als eines horizontal angeordneten Textmusters. Es gibt hier keine hierarchische Ordnung, welche Passage zuerst und welche dann zu nennen ist. Es gibt auch keinen erkennbaren Kontext des Einzelverses, sondern der Koran erscheint hier als ein Gewebe, als eine Fläche, aus der heraus Sie die Zitate wählen. Das steht ja in starkem Kontrast zu anderen Bereichen der Bezugnahme auf den Koran, insbesondere dann, wenn es um rechtliche Bestimmungen geht. Da wird ja immer sehr stark auf die zeitliche Abfolge der Offenbarung geachtet, die Anlässe, *asbab an-nuzul*, werden stark in den Vordergrund gestellt, um eine Hierarchie der Aussage im Koran und damit eine Interpretation ihrer Gültigkeit und Reichweite herzustellen. Wie Sie herangehen, existiert das nicht. Ich als Leser habe dann oft das Gefühl, ich müsste den ganzen Koran auswendig können, um Ihre Auswahl zu schätzen. Ich habe kein für mich nachvollziehbares Kriterium, wie das Muster Ihrer Argumentation zustande kommt, und das ist eine Schwierigkeit. Ich würde gern von Ihnen hören, wie Sie da herangehen, ob es eine Art Intuition ist oder ob es dafür Regeln gibt, mit denen Sie arbeiten.

Der Begriff Kontext ist auch noch einmal in einem ganz anderen Zusammenhang von Ihnen genannt worden, wenn es darum geht, bestimmte Begriffe, die im Koran erscheinen, semantisch zu erklären. Die Semantik weist dann natürlich weit heraus aus dem Korantext in den Bereich eines Sprachgebrauchs, der dann in der klassischen Koranexegese, wie Sie alle wissen, sehr stark auch historisch gesehen wird. Die Koranexegeten haben immer versucht, die Sprache des Koran in der Sprache der Zeit des Koran zu orten und zu erklären. Und wenn Sie von Semantik sprechen, ist das, was Sie meinen, eine historische Semantik oder eine allgemeine Semantik?

Bakr Zaki Awad

Was die Selektion aus dem koranischen Text betrifft, haben wir keine chronologische Ordnung der Offenbarung. Die zuerst offenbarten Verse des Koran haben den gleichen Wert der zuletzt offenbarten Verse. Wir wählen aus dem Text die relevante Stelle je nach Situation aus. Wir können den Koran mit einer Apotheke voller Heilmitteln vergleichen. Aus dieser Apotheke nimmt man nur je nach Fall das passende Medikament. So ist auch der Koran. Jeder Vers von ihm ist an sich ein Heilmittel. Im Rahmen unserer Tagung zu Text und Glaube wollte ich über die Göttlichkeit als einer der Glaubenssätze des Islam zu

sprechen. Ich habe zwar die anderen Grund-Glaubenssätze in meinem Beitrag erwähnt, aber nicht ausführlich behandelt. Dafür benötigt man die erforderliche Zeit.

Die Problematik des Kontextes ist eigentlich eine Frage um den Sinn des Begriffs innerhalb und außerhalb eines Kontextes. Zum Beispiel: Das Wort *rabb* (Herr) kommt im Koran oft vor. Man darf nicht den Sinn dieses Wortes im koranischen Kontext auf eine einzige Bedeutung einschränken, sondern muss es im Lichte jeden Kontextes verstehen. So wenn der Koran sagt „Herr der Menschen", hat das Wort Herr eine andere Bedeutung als im Kontext der Erzählung von Joseph, als ihm sein Gefängniskamarad sagte „erwähne mich bei deinem Herrn". Im ersten ist Gott gemeint und im zweiten der König, der Herrscher oder Statthalter etc. gemeint. Das Beherrschen der arabischen Sprache ist unentbehrlich, um den Koran zu verstehen. Der Koran muss als ein arabischer Text betrachtet werden, denn dies steht im Koran. Der Koran wurde von Gott in arabischer Sprache offenbart. Die arabische Sprache ist nicht die Religion, aber das Exegese-Mittel des koranischen Textes. Zum Beispiel liest man im Koran: „Ja, sie schmieden Ränke, und auch Gott schmiedet Ränke. Gott ist der beste Ränkeschmied."[1] Dieser Vers besagt nicht, wie man denkt, dass Gott wirklich Ränke schmiedet. Denn der Vollkommenheit Gottes widerspricht, Gott mit schlechten Eigenschaften wie Ränkeschmieden in Verbindung zu bringen. In der Rhetorik der arabischen Sprache kennen wir einen Redestil namens *muhakat*, eine Art Paraphrase, die eine Entgegnung mit den gleichen Wörtern der Vorrede ist.

Martin Rösel

Ich würde gerne eine Sache nachfragen, die Sie am Ende des Vortrags genannt haben. Sie haben aus dem Johannes-Evangelium und dem Timotheus-Brief zitiert, Aussagen über den Sohn und den Vater, und haben dann gesagt, dass dieses eben auch metaphorisch zu verstehen sei, mit der Begründung, die einfachen Menschen zu erretten, wenn ich das recht verstanden habe. Da wäre meine Frage: Ist das ein zusätzliches Kriterium zum Verständnis der Heiligen Schrift? Das wäre mehr als Semantik, sondern ein externes Kriterium. Wo kommt dieses Kriterium her, was ist sozusagen die übergeordnete Motivation, jetzt dieses neue Argument einzubringen? Und das zweite wäre: Wie gehen Sie dann mit Texten um, beispielsweise aus den früheren Propheten, also beispielsweise ein Text wie aus Jeremia, wo Jeremia Gott anklagt: „Du hast mich betört. Du hast gelogen mir gegenüber."[2] Das ist ja, nach dem, was Sie vorher gesagt haben, durchaus in Übereinstimmung damit, dass die früheren Propheten tatsächlich die Einzigkeit Gottes bezeugen, dennoch aber eine Aussage, die sich mit der Vorstellung stößt, dass über Gott nur Gutes ausgesagt werden kann. Die Aussage, dass er einen Menschen belügt, betört, scheint dazu nicht passend. Ich wäre dankbar, wenn Sie dazu ein paar Worte sagen könnten.

[1] Al-Anfal (Die Beute) 8:30
[2] Vgl. Jer 20,7

Bakr Zaki Awad
Es handelt nicht um eine neue Exegese des Koran, wenn wir von *muhkam* und *mutaschabih* bzw. von dem vollendeten eindeutigen und dem mehrdeutigen Sinn der Koranverse sprechen. Es gibt einen Konsensus unter den Gelehrten der Muslime aller Zeiten über den *muhkam*. Was Eigenschaften Gottes betrifft, die nicht zum *muhkam* gehören, wie Gottes Gesicht, Gottes Hand etc., haben die Gelehrten zwei verschiedene Meinungen. Eine Gruppe ist der Meinung, dass wir diese Eigenschaften als wahr akzeptieren, ihre Bedeutung uns verborgen ist in Gottes Wissen. Die andere Gruppe lehnt ab, diese Eigenschaften anzunehmen, weil Gott im Koran über sich sagt, dass nichts mit Gott vergleichbar sei. Daher akzeptieren sie solche Ausdrücke – Gottes Gesicht, Gottes Hand etc. – nur als Metapher. Die erste Gruppe versucht den impliziten Vergleich Gottes mit Menschen zu umgehen, indem sie zum Beispiel sagen: Gott hat eine Hand, die nicht wie unsere ist. Dies aber wird meistens von den einfachen Leuten missverstanden. Sie werden denken, dass Gott eine Hand wie unsere hat. Die arabische Sprache bietet aber verschiedene gebräuchliche Bedeutungen für Hand, Gesicht oder Auge. Zum Beispiel sagen wir: Er hat eine lange Hand oder starke Hand, und meinen damit, dass er Macht hat oder Macht ausübt. Diese metaphorische Interpretation entstand aus der Vorsichtigkeit in Hinsicht auf Gottes Gleichnisse. Diese Vorsichtigkeit ist uralt. Die muslimischen Gelehrten bezeichnen das als die gepaarte Begrifflichkeit und meinen damit Begrifflichkeit der *salaf* (Vorfahren / frühere Gelehrte) für die erste Gruppe und Begrifflichkeit der *chalaf* (Nachkommen / spätere Gelehrte) für die zweite Gruppe. Die späteren Gelehrten entschieden sich für die metaphorische Lösung, da sie besorgt waren, dass die einfachen Muslime die Erklärung der früheren Gelehrten missverstehen können. Auch Spinoza in seiner theologischen Abhandlung empfiehlt, dass nur Theologen sein Buch lesen dürfen, denn es kann die einfachen Gläubigen verwirren. In der islamischen Tradition schrieb Abu Hamid al-Ghazali eine Abhandlung, die er „Al-Madnun bihi ʿala ghairi ahlihi“ betitelte, was etwa „nicht zugänglich für Nicht-Fachexperten“ heißt. Er behandelt in seinem Werk Fragen, die die einfachen Menschen nicht verstehen werden und es ist kontraproduktiv, etwas zu lesen, was nur für Fachleute verständlich gemacht wurde.

Die Frage, wie muslimische Gelehrte die Schriften früherer Propheten in Betracht ziehen, bezieht sich eigentlich auf die Heilige Schrift, die Bibel. Der Koran ist der Maßstab. Wir vergleichen die Texte aus der Heiligen Schrift mit dem Koran. Die übereinstimmenden Stellen akzeptieren wir. Die widersprüchlichen Stellen lehnen wir für uns ab. Dabei belassen wir es bei dem, was für die Anhänger (der anderen Religion) gültig ist. Zum Beispiel sind die zehn Gebote des Alten Testamentes im Islam anerkannt und wir finden im Koran vergleichbare Stellen. Anders ist der Fall, wenn der Text sich mit Rechtsnormen wie Ehe, Scheidung, Polygamie etc. beschäftigt. Wir betrachten diese Texte mit ihrem normativen Wert als gültig, aber nur für die Anhänger dieser früheren Religionen. Also, wir vertreten eine neutrale Haltung. So wurden wir auch von unserem Propheten angewiesen. Im Hadith steht: „Lasst sie glauben woran sie glauben“ und „Bestätigt nicht und leugnet nicht die Anhänger anderer Schriftreligionen und sagt: Wir glauben an das, was uns herab gesandt

wurde und an das, was vor uns herab gesandt wurde.“ Darüber hinaus kennen wir die Botschaften der Propheten aus dem Koran. Der Koran überliefert uns viele Einzelheiten über die Botschaft Moses und auch die Botschaft Jesu.

Zuletzt möchte ich betonen, dass direkte Aussagen in wörtlicher Bedeutung Indikativ und Metaphorik im Koran und im Alten sowie Neuen Testament zu finden sind. Es wird ein großer Fehler sein, die Texte der Heiligen Schriften ohne Berücksichtigung des sprachlichen historischen Kontextes der Entstehung dieser Schriften zu betrachten. Die reine indikative Lesung der heiligen Texte ohne Berücksichtigung der Besonderheiten jeglicher Sprache kann zu einem Missbrauch werden, um Anhänger anderer Religionen zu attackieren.

Klaus von Stosch

Ich habe selbst ein paar Fragen, die ich jetzt gerne dazwischenschieben würde. Ich hatte an ein paar Stellen in Ihrem Vortrag den Eindruck, dass Sie sich selbst widersprochen haben. Das kann an der Übersetzung liegen, deswegen möchte ich gerne nachfragen. Sie haben gesagt, dass Gott ganz anders ist als wir Menschen und ganz vollkommen. Andererseits haben Sie aber auch gesagt, dass Gott die Gläubigen liebt und die hasst, die nicht gläubig sind. Das scheint mir widersprüchlich zu sein, denn das ist etwas, das Menschen tun. Menschen lieben die, die sie lieben, und sind sauer auf die, die ihnen gegenüber nicht nett sind. Aber selbst wir Menschen verstehen es doch als ethisches Ideal, dass wir davon loskommen, dass wir auch lernen, nicht immer nur Gleiches mit Gleichem zu vergelten, und dass wir dahin kommen, auch dem, der uns schlecht behandelt, mit Liebe zu begegnen. Das wäre dann ein sehr armseliger Gott, der nicht mal das, was Menschen als Vollkommenheitsideal ansehen, tut und einfach die hasst, die nicht gläubig sind. Das scheint mir nichts mit Vollkommenheit zu tun zu haben. Da müssten Sie sich entscheiden, ob Gott vollkommen ist, dann kann er nicht so armselig sein, oder ob er wirklich die hasst, die nicht gläubig sind, nur weil sie nicht nett zu ihm sind. Dann ist das eben so, aber dann wäre er nicht vollkommen. Das wäre ein erster Punkt, den ich gerne besser verstehen würde. Der hängt natürlich zusammen mit dem Referat von Mouhanad Khorchide gestern. Wenn ich den Glauben verstehen darf als etwas, das gekoppelt ist mit einer ethischen Praxis, dann verstehe ich das besser. Aber wenn Glaube einfach nur die Eintrittskarte ins Paradies ist und wenn man glaubt, dann ist alles gut, dann wäre Gott sicher nicht vollkommen, wenn er darauf so viel Wert legen würde. Das wäre die erste Frage, das erste Widerspruchsproblem.

Das zweite Widerspruchsproblem: Sie haben gesagt, es sei völlig selbstverständlich, dass Gott einer ist, da brauche es keine Erläuterung. Jetzt hatten Sie es aber erst in Ihrem Vortrag erläutert, und später sagen Sie, man muss es nicht erläutern. Sie hatten es dadurch erläutert, dass Sie gesagt haben, sonst gäbe es ja Streit unter den Göttern, wenn es mehrere gäbe. Ich kann nicht denken, dass es mehrere Götter gibt, weil die sich sonst gegenseitig in ihren Kompetenzen etwas streitig machen. Und das würd ich eigentlich gerne genauer

wissen. Diese Einzigkeit Gottes scheint mir eines der kompliziertesten Dinge zu denken zu sein überhaupt. Es gibt eine riesige Problemgeschichte über die Frage, wie man die Einheit Gottes denken kann. Ich hatte Sie gestern schon mal gefragt, wie denken Sie sie sich: monistisch, panentheistisch; also gibt es da ein bestimmtes philosophisches Konzept, an das Sie sich anschließen? Das die zweite Frage.

Die dritte: Sie haben, um für die Existenz Gottes zu argumentieren, das Kausalitätsgesetz in Anspruch genommen, wenn ich Sie richtig verstanden habe. Wir nennen das in der westlichen Tradition das kosmologische Argument. Das Problem an dieser Stelle besteht darin, dass dieses Kausalitätsgesetz mittlerweile selbst innerweltlich umstritten ist – also in der Physik ist umstritten, ob das Kausalitätsgesetz gilt – aber vielmehr noch ist in der Metaphysik seit Kant und Hume mehr als umstritten, ob man von einer metaphysischen Geltung des Kausalitätsprinzips ausgehen kann. Darf ich damit argumentieren, wenn es philosophisch so umstritten ist? Welchen Wert hat dieses Argument, wenn es sowieso kein Philosoph einsieht? Und wie können Sie sagen, dass der Glaube selbstverständlich ist an einem Ort, an dem 90 Prozent nicht glauben und offenbar nicht merken, dass der Glaube selbstverständlich ist? Wie kann er dann selbstverständlich sein?

Dann müsste man ja doch dafür argumentieren. Aber ist es dann richtig, mit einem Argument zu argumentieren, das auf Plausibilitäten aufbaut, die heute bestritten werden? Ich frage das deswegen, weil ich noch nicht genau verstanden habe, wie bei Ihnen das Verhältnis von Koran und Vernunft ist. Kann ich also mit der Vernunft wirklich die entscheidenden Grundsätze, die Sie jetzt ausgeführt haben, belegen? Also, dass Gott existiert, die Einzigkeit Gottes, die Eigenschaften Gottes, folgt das auch aus der Vernunft? Oder sind das jetzt nur Hilfsargumente, die, wenn sie nicht funktionieren, auch nicht schlimm sind, weil: Es steht ja im Koran und das ist das, worauf es eigentlich ankommt?

Bakr Zaki Awad

Gott liebt die Gläubigen und verschmäht die Ungläubigen. Es ist so nicht nur im Islam, aber auch im Judentum und Christentum ebenfalls. Gott versprach Moses und seinen Anhängern Segen für ihre Früchte und ihr Korn als Belohnung für ihre Frömmigkeit. Gleichzeitig warnte Gott sie vor dem Unheil, das sie erleben werden, falls sie sündigen. Das Alte Testament ist klar und deutlich an der Stelle, wo erwähnt wird, dass Gott die Freveltäter vor sich sammelt und tadelt, bevor Gott sie zum Höllenfeuer schickt. Wäre Gottes Liebe unabhängig von Taten des Menschen gewesen, hätte Gott sie nicht zum Feuer geschickt. Auch Jesus hat mitgeteilt, dass Gott sich über die Frommen freut. Jesus auch warnte vor der Strafe Gottes. Gott hasst das Sündigen. Gleichzeitig öffnet Gott für die Reue unbeschränkt Türen, damit die Sünder den Weg zu Gott wieder finden. Im Koran steht, dass Gott alle Sünden vergeben kann, daher sollen die Menschen auf Gottes Gnade hoffen. Auch in der Bibel steht, dass Jesus wiederkehren wird, um den Schuldigen ihre Schuld zu sprechen und Unschuldigen ihre Unschuld. Also macht Gott einen Unterschied zwischen Schuldigen und Unschuldigen bzw. Sündern und Frommen. Dies weist darauf hin, dass Gottes Liebe bedingt

ist. Das bedeutet, dass die Idee von Belohnung und Bestrafung Teil jeder Religion ist. Gottes Liebe ist auf keinen Fall eine reine christliche Eigenschaft Gottes. Viele koranische Verse sprechen davon, dass Gott liebt. Gott liebt diejenigen, die den Weg zu Gott wiederfinden. Gott liebt diejenigen, die sich reinigen. Gott liebt diejenigen, die Gott lieben.

Zum zweiten, ich habe nicht gesagt dass die Einzigkeit Gottes axiomatisch ist, sondern das betrifft die Existenz Gottes. Da ich einen Dialog unter Theologen führe, verwendete ich den Begriff Gott. Wäre dieser Dialog mit Säkularen gewesen, hätte ich vielleicht von dem Schöpfer oder der Urquelle gesprochen. Jeder Mensch auf dieser Erde glaubt an irgendeine Quelle des Lebens, davon gehe ich aus. Der Unterschied entstand, als der Mensch versuchte, diese Quelle zu definieren. Nun, unabhängig von Kant und seiner Kritik, finden wir nicht die Existenz Gottes im Alten Testament explizit erwähnt? Wird Gott nicht explizit in Genesis 1 erwähnt? Vielleicht nicht als „Allah", aber doch erwähnt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser."[3] Die Frage nach dem Schöpfer, dem Erfinder, dem Verursacher ist menschlich und jeder Mensch fragt, wer hat das und dies getan. Das Wesen Gottes ist für mich weder ein Gegenstand für die Forschung noch ein Gegenstand einer menschlichen Theorie. Daher spreche ich nicht von Kausalität. Dies bedeutet aber nicht eine absolute ablehnende Haltung der Philosophie gegenüber. Die Ergebnisse philosophischen Denkens können zu Gunsten des heiligen Textes ausgehen, gleich ob er Koran oder Bibel heißt. In diesem Fall ist es anzunehmen. Widersprechen aber die Ergebnisse philosophischen Denkens den heiligen Texten, dann ist es für uns nicht nützlich. Wir verzichten darauf. Viele Philosophen positionierten sich gegen Religion und lehnten sogar die Existenz Gottes ab. Können wir leugnen, dass Fichte, Hegel, Marx und Lenin Philosophen waren und sie alle die Existenz Gottes ableugneten? Auch im fünften Jahrhundert vor Christus haben einige Philosophen wie Anaximenes (585-525 v. Chr.) und Heraklit (ca. 540-475 v. Chr.) die Existenz eines Gottes abgestritten. Sie sprachen von vier Grundelementen: Feuer, Wasser, Luft und Erde, woraus alles Sein bestehen sollte. Sie leugneten zwar die Existenz Gottes, aber sie könnten nicht ableugnen, dass jedes Sein eine Quelle hat. Sie sahen als Quelle, was sie dachten. Aber wir sehen Gott als Quelle des Seins. Für mich hat der heilige Text den Vorrang über philosophisches Denken.

Zum Verhältnis zwischen dem Koran und Vernunft möchte ich sagen, dass der göttliche Text an die Vernunft des menschlichen Wesens adressiert ist. Die Vernunft ist wie ein Gefäß für den Text. Die Funktion der Vernunft beschränkt sich im Islam aber nicht darauf, den Text zu bewahren und ihn weiterzugeben bzw. ihn zu tradieren. Die Vernunft hat im Islam die Pflicht, nach der Wahrnehmung des Textes, darüber zu denken und ihn zu reflektieren. Fragen müssen gestellt werden. Stammt dieser Text von Gott wirklich, oder nicht? Ist die Frage der Authentizität des Textes als göttlicher Text bestätigt, so muss der Muslim aus dem Text die Normen, die er für seinen Alltag braucht, ableiten. Dazu ist der Muslim dazu verpflichtet, den Text zugänglich bzw. verständlich zu machen und die Missverständnisse

[3] Gen 1,1f

um den Text auszuräumen. Ich behaupte sogar, dass der gesamte koranische Text die Vernunft anspricht. Denn der Diskurs des koranischen Textes hat das Ziel, die Vernunft zu überzeugen. So sagt Gott im Koran: „Ihr Menschen, dient eurem Herrn, der euch und die vor euch erschaffen hat – vielleicht seid ihr ja gottesfürchtig.“[4] Auch die Einzigkeit (*tauhid*) Gottes ist durch die Vernunft belegt. Denn wenn es mehrere Götter gäbe, dann hätten sie miteinander konkurriert und Unordnung verursacht. Daher kann es nur einen einzigen Gott geben.

Johannes Thon

Ich habe mich gefreut, dass Sie in Ihrem Vortrag und auch jetzt im Gespräch mit uns sehr stark auf biblische Texte eingegangen sind. Ich erkläre mir das natürlich auch so, dass Sie hier im Gespräch mit uns sind und Sie uns deswegen die Sachen so plausibel machen wollen. Aber für mich stellt sich auch die Frage, – Sie haben es öfter gesagt – wenn die Muslime diesen Anspruch erheben, auch an die Bibel zu glauben, dann stellt sich für mich die Frage, wie ernst nehmen Sie den Anspruch wirklich? Oder was bedeutet es für Sie, in die Bibel hineinzuschauen? Noch konkreter gefragt: Welchen Bibeltext nehmen Sie eigentlich, wenn Sie das lesen? Sie haben in Ihrem Vortrag schon gesagt, es gibt ein ziemlich deutliches Kriterium: Relevant ist, was auch im Koran steht. Dann, wenn was im Koran den biblischen Texten entspricht, dann ist das für Sie gültig, alles andere ist sozusagen offen oder unsicher. Trotzdem stellt sich für mich einfach die Frage: Wie gehen Sie damit um? Ich weiß, dass in den alten Koranexegesen auch relativ viel an Information aus der Bibel oder aus dem Judentum aufgenommen wurde. Und es würde mich interessieren, welche Rolle das in Ihrem akademischen Betrieb an der Universität spielt.

Bakr Zaki Awad

Das Alte und das Neue Testament sind für die Muslime nicht verbindlich. Die Frage des Kollegen war, wie wir mit den heiligen Texten anderer Religionen umgehen. Dies habe ich bereits erklärt. Darüber hinaus beschäftigen sich nur Fachexperten mit dem Vergleich verschiedener religiöser Texte. Die durchschnittlichen Muslime interessieren sich überhaupt nicht dafür. Ich denke im Christentum ist es nicht anders. Die Mehrheit der Christen beschäftigt sich nicht mit dem Koran. Für uns ist der Koran das Maß für die Prüfung der Authentizität von religiösen Texten. Nur was dem Koran entspricht, betrachten wir als Reste göttlicher Offenbarung. Alles andere hat seine Entstehungsgeschichte unter verschiedenen Bedingungen. Trotzdem spielt es bei uns keine Rolle, denn nur der koranische Text hat für die Muslime normative Werte. Das gleiche können wir auch über die Koranexegese sagen. Einige Koran-Kommentatoren zitierten in ihren Werken Zitate aus dem Alten Testament. Dies ist erlaubt, allerdings bleiben die Zitate ohne normative Werte.

[4] Al-Baqara (Die Kuh) 2:21

Mouhanad Khorchide

Ich möchte zurückkommen auf die Frage von Herrn Leder, und folgendes fragen: Hat nicht der Koran ein Kriterium festgelegt, um den Koran und die islamische Theologie zu verstehen, und zwar das Kriterium der Barmherzigkeit? Können wir nicht von diesem Kriterium ausgehen, um auch andere Aussagen über Gott zu verstehen? Können wir nicht das Kriterium der Barmherzigkeit auch anwenden, um andere heilige Bücher zu verstehen? Denn der Koran macht eine klare Hierarchie: „und mein Erbarmen ist weit genug für alle Dinge.“[5]; „Und wir sandten dich nur aus Barmherzigkeit zu den Weltbewohnern.“[6]

Bakr Zaki Awad

Ohne die Beherrschung der arabischen Sprache ist die Ableitung von Normen aus dem Koran nicht möglich. Natürlich gibt es andere Bedingungen, aber die Beherrschung der arabischen Sprach ist das Maß. Ich habe bereits erwähnt und mehrfach darauf hingewiesen, dass Gott im Islam Gott aller Menschen ist. Gottes Gnade und Liebe beschränken sich nicht auf die Muslime.

[5] Al-Aʿraf (Die Höhen) 7:156
[6] Al-Anbiya’ (Die Propheten) 21:107

Hans-Joachim Höhn

Partituren des Glaubens

In der religiösen Kommunikation bzw. in der Kommunikation über religiöse Inhalte spielt ein Wechselspiel von Behauptungen und Rückfragen eine zentrale Rolle. Dieses Wechselspiel wird „professionell“ durchgearbeitet im Kontext einer theologischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre. Ihre Aufgabe ist die Beantwortung der Fragen nach Quellen, Instanzen und Kriterien authentischer Aussagen über den Ursprung, den Geltungsanspruch und die existenzielle Relevanz des christlichen Glaubens. Dabei verweist sie traditionell auf die drei Größen Schrift, Tradition und Lehramt / Dogma. Allerdings droht ein positivistisches Missverständnis, wenn diesen Größen eine Autorität in Glaubensfragen zugeschrieben wird, ohne dass zureichend klar ist, worin ihre Normativität und Relevanz fundiert ist. Es soll gezeigt werden, auf welcher Basis diesen drei Größen erst ihre Autorität und ihr normativer Charakter zukommt. Und es soll gezeigt werden, unter welchen Voraussetzungen ihr Zusammenspiel für die Frage nach Genese und Geltung von Aussagen über den christlichen Glauben relevant ist.

In der Bezugnahme auf Schrift/Tradition/Dogma soll traditionell geklärt werden, wie sich authentische Glaubensinhalte und -aussagen von bloß vermeintlichen Glaubensaussagen unterscheiden lassen. Kann diese Unterscheidung aber nur „glaubensintern“ geklärt werden?

Wenn ja, wie lässt sich dabei ein zirkuläres Begründungsverfahren vermeiden: Relevanz und Autorität von Bibel, Tradition und Dogma / Lehramt bemessen sich danach, inwieweit sie im Dienst der authentischen Weitergabe des Glaubens stehen – und zugleich sind Bibel, Traditionen und Lehramt jene Instanzen, die über die Authentizität von Glaubensaussagen zu befinden haben!?

Wer nach Quellen, Formen und Instanzen einer authentischen Glaubensreflexion sucht, muss ein zweites Bezugsproblem einer theologischen Epistemologie im Blick haben: Den Glauben authentisch zu bezeugen, genügt nicht. Man muss von seiner Wahrheit auch überzeugen können! Daher muss neben allen Bestimmungen von Kriterien und Verfahren, die zu beachten sind, damit der christliche Glaube authentisch erschlossen und weitergegeben werden kann, auch die Klärung seiner intellektuellen Verantwortbarkeit treten. Wenn es bei der Frage, was wahrhaft zu glauben ist (und was „unglaubwürdig“ ist), auch um die Unterscheidung des Glaubens von Unvernunft und Aberglaube geht, spielt die Vernunft eine wichtige Rolle. Ihr kommt eine Filterfunktion zu, indem sie alles, was die Vernunft mit ihren eigenen Mitteln zureichend erkennen kann, und alles, was der Vernunft (logisch) widerspricht, auch nicht als Gegenstand des Glaubens gelten lässt. Gegenstand des Glaubens kann nur sein, was nicht un- bzw. widervernünftig ist und zugleich nicht mit den Mitteln der Vernunft erschlossen oder bewerkstelligt werden kann.

Die Vernunft verlangt, dass Christen nichts für glaubwürdig und glaubhaft halten, von dem nicht feststeht, dass sie es auch widerspruchsfrei denken können. Dieser Grundsatz bestimmt auch Ansatz, Aufbau und Durchführung einer theologischen Epistemologie. Ob man den Formen und Instanzen der Glaubensvermittlung trauen kann und ob sie normativ sind, hängt auch davon ab, inwieweit bei der Berufung auf Schrift, Tradition und Dogma auch die Vernunft als Bezugsgröße ins Spiel kommt. Wenn es um die Sicherung der Authentizität des Glaubens geht, braucht es Kriterien zum Ausschluss nicht-authentischer Glaubensaussagen.

Und hierzu ist ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen von Glaube und Vernunft zu praktizieren.

Um herauszufiltern, was nicht Gegenstand des Glaubens sein kann, braucht es die Vernunft. Die Strukturen der Erschließung und die Normen der Weitergabe des christlichen Glaubens müssen in Korrelation stehen zu den Inhalten des Glaubens. Anders formuliert: Es muss gezeigt werden, inwiefern es dem Inhalt des christlichen Glaubens entspricht, dass die Begegnung mit ihm durch Schrift, Tradition und Dogma (bzw. Lehramt) normiert werden kann.

Gemäß dem Grundsatz „Der Glaube kommt vom Hören; das Hören gründet im Wort Christi“ (Röm 10,17) kommt nichts als Gegenstand des Glaubens in Frage, was der Mensch sich selbst zusagen kann. Vielmehr ist er darauf angewiesen, sich selbst etwas zusagen zu lassen, was für ihn (bzw. seine Vernunft) unableitbar und unverfügbar ist. Für den Menschen unableitbar und unverfügbar ist die Gemeinschaft mit Gott. Er kann sich nicht selbst die Frage beantworten, wie Gott zum Menschen steht. Das Christentum behauptet, dass das für den Menschen unableitbare und unverfügbare Verhältnis Gottes zum Menschen als Verhältnis unbedingter Zuwendung im Leben (und Sterben) Jesu von Nazareth offenbar geworden ist.

Wenn die Zusage Gottes einer Gemeinschaft mit dem Menschen tatsächlich voraussetzungslos und bedingungslos ist, wenn sie am Menschen nicht Maß nimmt, sondern unbedingt ist, dann kann sie am Endlichen, Bedingten und Weltimmanenten nicht abgelesen werden, sondern muss im Endlichen, Bedingten und Weltimmanenten derart offenbar werden, dass sie dem Menschen zugesagt wird. Dabei muss es sich um eine Zusage handeln, die realisiert, was sie besagt (denn anders kommt das innerweltweltlich Unableitbare nicht „zur“ Welt). Was die Offenbarung von Gottes Verhältnis zum Menschen inhaltlich ausmacht, wird nur im Modus der Zusage in der Welt wahrnehmbar. Diese Zusage besteht darin, dass Gott beim Menschen „im Wort“ ist und „Wort hält“: Der Mensch darf sich verstehen als Adressat der unbedingten Zuwendung Gottes, auf die er sich im Leben und Sterben verlassen kann. Wenn für Grundlage und Inhalt des christlichen Glaubens die Kategorie „Wort Gottes“ verwandt, wird, sind damit Inhalt, Struktur und Erschließung dieser Zusage gemeint.

Das Wirken Jesu besteht nicht bloß in der „Ankündigung“ eines „Wortes Gottes“. Vielmehr sind sein Leben und Sterben zugleich dessen Realisierung. Hier besteht eine Koinzidenz des

Vollzuges einer Zusage und der Realität des Zugesagten. Indem Jesus praktiziert, was er verkündet – unbedingte Zuwendung zum Menschen – und indem er sich mit seiner Botschaft identifiziert, kann er als das „Wort Gottes in Person“ identifiziert werden.

Ein erstes Kriterium für die Prüfung, ob eine Botschaft als „Wort Gottes“ verstanden werden kann, besteht darin, ob sich diese Botschaft so verstehen lässt, dass sie die Wirklichkeit, von der sie spricht, selbst in sich trägt und derart über die Sprache in die Welt bringt.

Ein zweites Kriterium für die Prüfung, ob eine Botschaft als „Wort Gottes“ verstanden werden kann, besteht darin, die Möglichkeit einer „zeitversetzten Gleichzeitigkeit“ mit dem geschichtlichen Ereignis der Offenbarung dieses Wortes Gottes aufzuzeigen.

Ein drittes Kriterium für die Prüfung, ob eine Botschaft als „Wort Gottes“ verstanden werden kann, besteht darin, sich über ein diachrones Kontinuum des geschichtlichen Ursprungs dieser Botschaft und ihrer authentischen Vergegenwärtigung vergewissern zu können. Dieses Kontinuum markieren die Größen „Hl. Schrift – Tradition – Dogma“.

Traditionell bedient man sich bei der Legitimation von Schrift – Tradition und Dogma / Lehramt einer „extrinsezistischen“ Argumentation. Wie diese Größen eine „äußere“ Beglaubigung der Weitergabe des Glaubens leisten (d.h. gleichsam als Bürgen auftreten), so sind sie ihrerseits durch bestimmte äußere Umstände als rechtens verbürgt. In diesem Falle verweist man also mehrfach auf äußere, objektive, intersubjektiv nachprüfbare Umstände der Beglaubigung einer unverfälschten und unverkürzten Weitergabe des Evangeliums. Die Hl. Schrift ist das früheste Zeugnis der Verkündigung Jesu. Als in diesem Sinne Ur-Kunde des Glaubens ist sie zugleich sein ursprüngliches Zeugnis. Die Wahrheit ihres Zeugnisses sieht man verbürgt durch die „Inspiration“ der Hl. Schrift. Die Tradition besteht dann in der authentischen Weitergabe dieses Zeugnisses, über die wiederum das Lehramt wacht, dessen Träger dazu in besonderer Weise bevollmächtigt sind und dies in entsprechenden Lehrentscheidungen zum Ausdruck bringen.

Die klassische Deutung des Zusammenwirkens von Schrift, Tradition und Dogma / Lehramt weist den Konstruktionsfehler auf, dass sie die Authentizität der Weitergabe der christlichen Botschaft primär von der Beachtung formaler Kriterien – wie etwa der apostolischen Sukzession kirchlicher Amtsträger - abhängig macht. Zwar steht dahinter die durchaus zutreffende Annahme: Der Geltungsanspruch der christlichen Verkündigung ist nur dann einlösbar, wenn durch sie die Offenbarung des „Wortes Gottes“ geschichtlich tradierbar und jeweils neu sozio-kulturell antreffbar wird. Für die Sicherung dieser Antreffbarkeit ist es aber nicht hinreichend, dass formale Kriterien erfüllt werden, sondern dass es eine materiale Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu von Nazareth und heutiger Verkündigung gibt. An sein Wirken ist die gegenwärtige Verkündigung inhaltlich zurückzubinden. Die Bedeutung kirchliche Ämter, der liturgischen Tradition und Bekenntnisbildung besteht im Dienst an der Rückbindung gegenwärtiger Verkündigung an den Anfang und Grund des Evangeliums. Sie sind Ausdruck der Tatsache, dass der Glaube vom Hören kommt, aber nicht deren Bedingung.

Der Glaube kommt nicht deshalb vom Hören, weil es Schrift, Tradition und Dogma gibt. Vielmehr sind diese Größen ein Ausdruck des Umstands, dass er vom Hören kommt! Schrift, Tradition und Dogma kommt für die Weitergabe des Glaubens nur insofern Normativität und Autorität zu, wie sie transparent sind auf die performative Struktur und Logik des „Wortes Gottes“, das realisiert, was es zusagt: unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen.

Wenn das Verhältnis Gottes zum Menschen als Ereignis unbedingter Zuwendung vergegenwärtigt werden soll, kann dies angemessen nur in der Tradition des Ineinsfalls von Vollzug und Gehalt solcher Zuwendung geschehen. Lediglich in einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis (d.h. Offenbarung besteht in einer Mitteilung von Informationen) ist eine andere Lösung möglich. Bei der Vermittlung göttlicher Instruktionen kann der Inhalt des einst Mitgeteilten weitergegeben werden, ohne den ursprünglichen Akt der Mitteilung einer Information wiederholen zu müssen. Hier genügt es, eine originalgetreue Abschrift der ursprünglichen Mitteilung anzufertigen und zu tradieren. Wenn aber der Inhalt der Offenbarung mit ihrem Akt koinzidiert, ist es unabdingbar, zum Akt der Offenbarung Zugang zu erhalten.

Wenn also Schrift, Tradition und Dogma relevant sein wollen für die Vergegenwärtigung des Glaubensgrundes, dann müssen sie verweisen auf die Reaktualisierung der Einheit von Vollzug und Gehalt der Selbstoffenbarung Gottes.

Schrift, Tradition und Dogma sind nur insoweit normativ für die Weitergabe des Glaubens, wie sie selbst der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung gerecht werden bzw. in deren Dienst stehen.

Die Vermittlung des christlichen Glaubens entspricht also nur dann der Verkündigung Jesu, wenn sie selbst die Verlaufsform unbedingter Zuwendung zum Menschen annimmt. In ihrem Zeugnis muss sie vollziehen, was sie bezeugt. Mehr noch: Wenn die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth bestimmt ist durch die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung, dann kann es eine Weitergabe und Vergegenwärtigung dieser Offenbarung nur geben, wenn diese Koinzidenz tradiert werden kann.

Die Bedeutung (d.h. Autorität und Normativität) der Hl. Schrift besteht darin, die Partitur dieser Vergegenwärtigung zu sein. An ihr vorbei ist das „Wort Gottes“, wie es in der Verkündigung Jesu vergegenwärtigt wurde, nicht zugänglich. Sie ist also nicht in einem beliebigen Sinn autoritativ oder normativ für den Glauben, sondern nur in dem Sinn, in dem es ihr um die Zusage von Gottes Zuwendung zum Menschen geht. Zur Einlösung dieses Anspruchs bedarf es der Praxis ihres Inhaltes, d.h. unbedingter Zuwendung zum Menschen.

Die Tradition (wozu u.a. Liturgie, Katechese, Spiritualität zählen) besteht in der „Aufführung“ der Partitur des Evangeliums Jesu, genauer: in einer Bezeugung des Evangeliums, die auf jeweils zeitgemäße Weise der „Sache Jesu“ gerecht werden will. Für den Glauben und seine Weitergabe ist sie nur insoweit verbindlich, wie sie demjenigen Sinn entspricht, in dem auch die Hl. Schrift als „Wort Gottes“ verstehbar ist, d.h. sie muss

transparent sein auf Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung, worin sich das Verhältnis Gottes zum Menschen offenbart.

Als „Dogma“ gilt eine für die Gemeinschaft der Glaubenden verbindliche Aussage über konstitutive Glaubensinhalte, die – situativ bedingt – auf zeitgemäße Weise der Sache des Glaubens „über den Tag hinaus“ gerecht werden will. Ein Dogma dient somit der Feststellung einer Übereinstimmung hinsichtlich der jeweils zeit- und sachgemäßen Weitergabe, Auslegung und Praxis des Evangeliums. Seine Normativität bzw. Autorität gründet nicht in Rang, Funktion oder Anzahl der an seinem Zustandekommen beteiligten Personen. Vielmehr ist diese zu beziehen auf die Feststellung, ob und inwieweit bestimmte Gehalte, Formen und Formate der Tradition dem Sinn entsprechen, in dem sie als authentische Übersetzung des Evangeliums in jeweils neue sozio-kulturelle Konstellationen gelten können. Rang, Funktion oder Anzahl der an seinem Zustandekommen beteiligten Personen sind allenfalls belangvoll für die Frage, wie repräsentativ ein Konsens ist, der in einem Dogma formuliert wird.

Schrift, Tradition und Dogma können nicht isoliert oder solitär als Normen der Glaubensweitergabe betrachtet werden. Als Partitur des Wortes Gottes ist die Hl. Schrift darauf angewiesen, „aufgeführt“ zu werden; die Tradition kann nur als jeweils neue Aufführung dieser Partitur Bedeutung beanspruchen und das Dogma hat nur als Ausdruck eines Konsenses hinsichtlich der Authentizität zeit- und sachgemäßer Verkündigung Belang. Die Feststellung eines solchen Konsenses muss Maß nehmen an jenem Maßstab, wodurch sich auch die Hl. Schrift als ursprüngliche Norm der Verkündigung auszeichnet: Zusage von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen.

Unvereinbar mit diesem Verständnis von Tradition und Dogma ist die Auffassung, es gebe christliche Glaubenswahrheiten, die von einer Quelle außerhalb der Hl. Schrift stammen.

Zwar gehen auch der Hl. Schrift Überlieferungsprozesse voraus. Allerdings sind sie nur durch die Hl. Schrift rekonstruierbar. Unter dieser Rücksicht bleibt es dabei, dass an ihr vorbei die Verkündigung Jesu nicht zugänglich ist („*sola scriptura*“). Eine vom Zeugnis der Hl. Schrift isolierte Überlieferung oder ein vor ihr nicht gedecktes Dogma sind daher nicht als Glaubensnorm verstehbar.

In einem Dogma können nur solche Aussagen als Glaubensaussagen festgehalten werden, in denen das im Kontinuum der Überlieferung vermittelte ursprüngliche Zeugnis der Hl. Schrift zeitgemäß und sachgemäß zum Ausdruck kommt. Die Tradition enthält keine zusätzlichen glaubensrelevanten Inhalte zur Hl. Schrift, sondern stellt die Verlaufsform der Weitergabe des Evangeliums und seiner Erschließung als „Wort Gottes“ dar. Nur jene Tradition kann für den Glauben verbindlich sein, welche die Aufgabe erfüllt, das Evangelium zeit- und sachgemäß zu vergegenwärtigen (und nicht etwa zu ergänzen, zu ersetzen, zu relativieren oder zu überbieten).

Die „Fülle der Wahrheit“ des christlichen Glaubens setzt sich nicht aus einzelnen „Bestandteilen“ zusammen (für die jeweils Schrift, Tradition und Dogma stehen), sondern

manifestiert sich in der zeit- und sachgemäßen Übersetzung der einen Grundwahrheit des Christentums: dass dem Menschen im Leben und Sterben die Gemeinschaft mit Gott zugesagt ist.

Das gegenseitige Verwiesensein von Hl. Schrift, Tradition und Dogma ergibt sich aus dem Vorrang materialer Autorität vor formaler Autorität. Schrift, Tradition und Dogma sind darum nicht positivistisch hinzunehmende Normen, deren Autorität ungeprüft vorauszusetzen wäre. Sie lassen sich vielmehr daraufhin prüfen, dass sie nur miteinander als Ort und Geschehen der Erschließung von Gottes Wort bzw. der Begegnung mit dem Evangelium Jesu verstanden werden können.

Die Hl. Schrift ist nur in dem Sinne „inspiriert“ und „irrtumslos“, dass man sich auf das, wovon sie spricht, im Leben und Sterben verlassen kann. Es handelt sich bei der Rede von der Inspiration“ der Hl. Schrift somit nicht um eine äußerlich hinzukommende Garantie ihrer Wahrheit, sondern um die Qualität der von ihr bezeugten Wahrheit, an der die Hl. Schrift partizipiert: Gemeinschaft mit Gott lässt sich gar nicht anders aussagen als vom Geist Gottes getragen und als existenziell unbedingt verlässlich.

Die Zurückführung aller Autorität / Normativität auf das „Wort Gottes“ stellt keine Auflösung formaler Autorität dar. Vielmehr bestehen auf der Basis des performativen Charakters von Gottes Wort formale und materiale Autorität nur miteinander, d.h. sie gelten nur insoweit, wie sie koinzidieren.

Als Glaubensaussagen sind nur solche Aussagen verstehbar, die Gott „um unseres Heiles willen [...] aufgezeichnet haben wollte“ (Vaticanum II, Die Verbum nr. 11). Sofern solche Aussagen aus Schrift, Tradition oder Dogma entnommen werden, muss die Theologie den Nachweis erbringen, dass diese Aussagen solcherart sind, dass sie sich allein in diesem Sinn angemessen und widerspruchsfrei verstehen lassen und sich jeder anderen Deutung nachweislich entziehen. Vernunfteinwände gegen ihre Deutung als „Heilzusage“ müssen sich mit Vernunftargumenten widerlegen lassen.

Deutungen von Schrift, Tradition und Dogma, die der Vernunft widersprechen, können nicht als Gegenstand des Glaubens in Frage kommen. Gegenstand des Glaubens kann nur sein, was nicht un- bzw. widervernünftig ist und zugleich nicht mit den Mitteln der Vernunft erschlossen oder bewerkstelligt werden kann. Ob eine Aussage un- oder widervernünftig ist, erkennt man daran, dass man sich beim Versuch, diese Aussage gegen vernünftige Kritik zu verteidigen, in (logische) Widersprüche verwickelt.

Anschließende Diskussion

Stefan Schorch

Vielen Dank für diesen spannenden Vortrag. Ich möchte dennoch gegen einen Punkt ganz energisch Einspruch erheben, nämlich gegen Ihr Kriterium der Originaltreue. Wir haben doch in der Schrift wie im Grunde auch in der Tradition tatsächlich, und ich würde sagen, das ist systematisch, also strukturell so angelegt, niemals ein Original, sondern immer schon nur die Wiedergabe des Originals. Das ist doch gerade die Logik des Schriftprinzips, würde ich sagen. Wir haben eben nicht Jesus Christus, wir haben nicht den *Logos*, sondern wir haben Schrift, *Logos* immer schon nur im Text. Das heißt, das Original ist uns, würde ich jetzt ganz provokativ sagen, durch die Tatsache, dass wir es mit einem Text zu tun haben, systematisch und strukturell verstellt. Und das ist mir auch in Ihrem Bild der Partitur deutlich geworden. Die Partitur kann natürlich niemals dazu führen, dass wir dasselbe Hörerlebnis haben wie etwa die Hörer zur Bach-Zeit. Sonst würde es die historische Aufführungspraxis jetzt nicht geben, die auch wiederum nicht zu den Ergebnissen führen wird, die vielleicht diesbezüglich noch in 20 Jahren anerkannt sind, weil die Kirchen dazu wieder umgebaut werden müssten usw. Und das möchte ich verbinden mit dem zweiten Punkt, betreffend Ihr Plädoyer für Performativität. Da ist nun mein Eindruck, die findet ja die ganze Zeit statt, denn die Aneignung des Textes ist ja immer schon Teil der Tradierung des Textes, aber auch Teil der Textwerdung schon gewesen. Also die Performativität, da müssen wir uns nicht dafür oder dagegen aussprechen, sondern mit der sind wir die ganze Zeit schon konfrontiert. Wie geben eben keine Originale weiter, auch wenn das protestantische Theologie gerade hier in Wittenberg zeitweise behauptet haben mag. Wir geben immer Texte weiter, die als gelesene Texte natürlich von vornherein veränderlich sind. Und da man die Grenze zwischen Text und Kontext nach heutigen textwissenschaftlichen Ansätzen längst nicht mehr so scharf ziehen kann, wenn überhaupt, wie man das früher mal gedacht hat, wird man das überhaupt nicht voneinander trennen können.

Hans-Joachim Höhn

Also, dass Vergleiche hinken, das gebe ich gerne zu, und dass auch meine Allegoriebildung über die Partitur eine Hilfskonstruktion ist, die ebenfalls ihre eigenen Grenzen hat, das gebe ich gerne zu. Ich meine aber, dass Sie mit Ihren ersten Einwänden bereits ein systematisches Missverständnis offenbaren. Das Original ist nicht der Text. Das Original ist das Geschehen unbedingter Zuwendung. Und es ist die Frage: Kann man das Ereignis unbedingter Zuwendung originalgetreu übersetzen, tradieren, vergegenwärtigen? Und das kann man nur, darauf insistiere ich, indem man die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt tradiert. Und wenn man nur

einen Text, also wenn man nur ein Notenblatt verschickt und sagt: Das ist Bach, sogar ein Autograph von Bach, dann hören wir nichts. Da können tausend Gutachter bestätigen: Ja, das ist eine Originalhandschrift von Bach, könnt ihr für 2,5 Millionen verkaufen; dieser Originalitätsnachweis heißt für mich gar nichts. Das Original ist der Sound, und nicht die Notenschrift. Also, wir müssen hinter den Text zurück, wir müssen wieder an die ursprüngliche Koinzidenz von Vollzug und Gehalt der unbedingten Zuwendung heran, das ist das Original.

Mouhanad Khorchide
Ich habe hier ein Verständnisfrage, und zwar: Wie findet der Vollzug hier und heute seinen Ausdruck? Ich frage das, um zu hinterfragen, ob das anschlussfähig an meine These von gestern ist?

Hans-Joachim Höhn
Das ist genau der Anschlusspunkt. Insofern setze ich da an und setze dort fort, wo Sie gestern auch Ihren markanten Punkt gesetzt haben. Es braucht in der Tat diese Vollzugs-Gehalt-Einheit für die Gläubigen in der Verlaufsform einer Praxis. Ich habe vor einiger Zeit den Satz gefunden, der mir sehr eingeleuchtet hat, der sogar das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit dem Bilderverbot war. Da hat jemand gesagt, das einzige Bild, das wir uns – als Christen – von Gott machen dürfen, ist die Liebe zum anderen Menschen. Und das ist Praxis, da passiert die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt der Liebe Gottes zu uns, als eine Übersetzung und Umsetzung.

Muhammad Abdalghani Shama
Sie sprachen von Schrift, Tradition und Dogma. Schrift und Tradition beziehen sich auf den Heiligen Text. Aber Dogma? Nennt man nicht die Beschlüsse der katholischen Kirche auch Dogmen? Meine Frage ist, inwieweit sind die Dogmen der katholischen Kirche mit den Heiligen Schriften vergleichbar bzw. zu welchem Verhältnis stehen Dogma und Schrift zueinander?

Hans-Joachim Höhn
Man könnte Dogma ganz einfach wiedergeben auch im katholischen Verständnis mit „Feststellung einer Übereinstimmung im Glauben“ mit dem Anspruch, dass diese Feststellung einer Übereinstimmung, also ein Konsens, über den Tag hinaus Bedeutung hat. Hinzu kommt, dass ein Dogma im katholischen Verständnis aus einer Krise geboren wird, seinen Kontext in einem Streit hat, wo fragwürdig geworden ist, glauben wir alle noch in der gleichen Weise dasselbe, oder gibt es Abweichungen, die einen vorher bestehenden Konsens aufbrechen? Daher ist das Dogma eigentlich der Versuch einer Erneuerung des Konsenses im Glauben. Unter

dieser Rücksicht hat ein Dogma einen viel geringeren Rang, was seine Normativität angeht, als die Schrift. Ein Dogma ist im Grunde erst dann gefragt, wenn der Umgang mit der Schrift in der Praxis oder in der Theologie zu einer Krise oder dem Zerbrechen eines Glaubenskonsenses führt. Erst dann tritt ein Diskurs ein, der versucht, am Ende einen Konsens zu markieren, der eine Feststellung eines Konsenses über Glaubensthemen wieder darstellt, allerdings mit dem Anspruch: Dahinter darf man nicht mehr zurückfallen. Was wir jetzt sagen, ist über heute hinaus belangvoll und für morgen ein Orientierungspunkt. Insofern also entsteht eine in meinen Augen deutliche Nachordnung des Dogmas als eines Kriteriums für die Weitergabe des Glaubens hinter der Schrift.

Muhammad Abdalghani Shama
Wie ist es mit Harmonie und Harmonisierung zwischen Schrift und Dogma sowie zwischen Dogma und Tradition, insbesondere mit dem dynamischen Charakter der Tradition, gab es Prozesse der Harmonisierung?

Hans-Joachim Höhn
Dasselbe wiederholt sich, wenn es um die Frage geht: Gibt es Traditionen, die nicht mehr einen Glaubenskonsens abbilden, oder gibt es Neuentwicklungen, Neudeutungen oder neue Aufführungen, von denen nicht klar ist, ob sie tatsächlich authentische Wiedergaben dessen sind, was die Schrift will und meint? Das sind in der katholischen Kirche viele der späteren Dogmen, die späten Mariendogmen haben ja keinen Anhalt in der Schrift. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, dafür gibt es keine Schriftanhalte, keinen Schriftbeweis. Und hier ist die Frage, ob man zeigen kann, dass, obwohl es für diese Überzeugung oder diese Glaubensaussage keinen Schriftbeweis gibt, dennoch von ihr gesagt werden kann, dass sie konform geht mit der Schrift. Also muss zumindest nachgewiesen werden, dass sie nicht gegen die Schrift ist. Es muss mindestens nachgewiesen werden, dass sie nicht dem widerspricht, was Grundaussage, Intention, Ziel, Mitte der Schrift selber darstellt. Und dann kann auch darüber die Feststellung einer Übereinstimmung getroffen werden, die autoritativ ist oder die repräsentativ ist oder die bindend ist für die gesamte Kirche. Aber auch hier sehen Sie, hier rangiert erneut das Dogma ganz spät. Es tritt erst wieder auf, wenn eine bestimmte Praxis, zum Beispiel eine liturgische Praxis oder ein Frömmigkeitspraxis wie etwa die Marienfrömmigkeit angefragt wird: Gehört sie noch dazu oder gehört sie nicht dazu? Wollen wir sagen, es ist konform, oder müssen wir sagen, es ist nicht mehr konform? So hat es zum Beispiel vor 50 Jahren die entschiedene Verneinung gegeben gegen einen Wunsch, den es in der katholischen Kirche gab, Maria als Miterlöserin zu bezeichnen. Da hat man gesagt, nein, weder gibt es einen Anhalt in der Schrift noch Konformität, sondern diese Aussage weicht eher ab von dem

Grundzeugnis der Schrift. „*Solo Christo*“ sind wir erlöst, so dass hier auch dogmatisch ein negatives Dogma erfolgen kann, wo gesagt wird, das und das gehört nicht dazu. Ich wiederhole mich: Auch hier wird deutlich, dass das Dogma eine sehr späte kirchliche Konsensbildung ist mit Blick auf die Kompatibilität dessen, was in der Tradition praktiziert wird, bezugnehmend auf die Schrift.

Christiane Tietz
Ich finde diesen Ansatz, die Gleichzeitigkeit von Gehalt und Vollzug deutlich zu machen, natürlich ganz überzeugend, aber würde nicht daraus eigentlich folgen, dass die Schrift nicht in dieser Trias genannt werden kann, sondern ein eindeutiges „Prä“ hat, weil eigentlich nur sie das leisten kann? Also das Dogma leistet ja nicht, dass sich das, wovon es spricht, wirklich bei mir vollzieht, und das gleiche wäre wahrscheinlich auch für die Tradition zu sagen. Denn nur die Schrift kann dies, dass da wirklich etwas bei mir existentiell ankommt, gewährleisten.

Hans-Joachim Höhn
Im Idealfall wäre auch ein Dogma von dieser Qualität. Im Idealfall würde ja auch die Feststellung einer Übereinstimmung im Glauben das materialiter wieder deutlich machen und uns vor Augen stellen, was eigentlich Kerngehalt des Glaubens ist. Also im Idealfall wäre auch ein Dogma Vergegenwärtigung der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt. Die Frage ist nur, ob aufgrund seines Status einer Feststellung einer Übereinstimmung im Glauben man nicht sprechakttheoretisch oder sprachlogisch bereits eine Metaebene betreten hat, wo man nur noch eine Deutungsregel transportiert, aber nicht mehr den Gehalt des zu Deutenden. Das ist dann sozusagen der Nachteil dessen, was wir Dogma nennen.

Ja, Sie haben recht, ich halte auch fest daran, dass der Schrift in dieser Trias ein Sonderstatus zuzumessen ist, weil sie einmal das historisch ursprünglichste Zeugnis ist, aber was mit Kanon gelegentlich diskutiert wurde, heißt ja auch, hier hat eine Feststellung einer Übereinstimmung stattgefunden. Dass wir vier Evangelien haben, ist auch Resultat einer Feststellung einer Übereinstimmung; so dass wir Strukturen des Dogmas auch wiederfinden, wenn es darum geht, das zu identifizieren, was wir Schrift nennen. Und insofern erweist sich hier die heuristische Tragfähigkeit des Insistierens auf der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt.

Christiane Tietz
Ich möchte noch kurz nachfragen: Die Schrift nehme ich ja deshalb in den Vollzug mit hinein, weil sie sagt: Das gilt mir. Das macht das Dogma doch nicht, es sei denn, es kriegt die Gestalt der Predigt, in der auch gesagt wird: Das gilt dir.

Hans-Joachim Höhn
Machen wir ein Beispiel: Wenn ich die Endgerichtsrede nehme, wo es im Grunde um eine Regieanweisung geht zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Wo gesagt wird, in der Sphäre der interpersonalen Zuwendung zu den Gefangenen, Obdachlosen, Armen, Entrechteten, Hungernden bist du in der Sphäre der Unbedingheit und Unüberbietbarkeit der Zuwendung Gottes. Du setzt sie sozusagen um, bist Dolmetscher, Übersetzer der unbedingten Zuwendung Gottes. Du bist darum in der Sphäre der Heilszusage Gottes. Dann ist das eine entsprechende Regieanweisung. Bin ich wirklich ganz weit weg (Ich mach‘s mal ganz steil mit dem Dogma des Konzils von Chalcedon und der Zwei-Naturen-Lehre), wenn ich sage, das Menschliche hat eine solche unüberbietbare Bedeutung, dass es unbedingt hineingehört in die Bestimmung dessen, wer dieser Jesus ist, was sein Wovon-Her und sein Worauf-Hin seiner Existenz gewesen ist? Ich muss mir ein bisschen Mühe geben, da haben Sie schon recht, das herauszupräparieren, aber das ist dann eben das Geschäft der Dogmenhermeneutik, und wenn es wirklich eine theologische Hermeneutik dieses Dogmas ist, dann wird man irgendwann darauf kommen zu sagen: Ja, auch dieses Dogma ist eine Antwort auf die Frage, wie würdigt Gott das Geschaffene, das Menschliche, was ist es ihm wert, welchen Rang, welche Bedeutung gibt er ihm selber in seiner Heilszuwendung zu Menschen. Und deswegen ist diese Zwei-Naturen-Lehre so dicht; so hochgeschätzt ist das Menschliche in den Augen Gottes, dass es immer wiederkehrt im Ereignis seiner Selbstmitteilung. Also, wenn ich mir ein bisschen Mühe gebe, dann entdecke ich auch hier eine analoge Struktur.

Johannes Thon
Ich kann den Gedanken sehr gut nachvollziehen, dass der Bibeltext nur authentisch verstanden werden kann, wenn er im Kontext der glaubenden Gemeinde gesehen wird. Nur dort kann er eigentlich authentisch überliefert und auch verstanden werden. Das leuchtet mir schon ein. Aber so, wie Sie es dargestellt haben, kam es mir doch etwas harmonistisch vor, weil es immer auch ein Bewusstsein für die Differenz geben muss. Das ist einfach ein Problem, wenn die Voraussetzungen zum Verstehen durch die Jahrhunderte hindurch überliefert wird in einer glaubenden Gemeinde, dann verändert sich auch der Glaube dieser Gemeinde. Und es wäre blind, wenn wir uns nicht vor Augen führten, dass der Text auch in Differenz zu diesen Veränderungen treten kann.

Stefan Schorch
Das klingt jetzt natürlich sehr unlutherisch, was ich sage, aber, um noch mal auf dieses Verhältnis zwischen Dogma und Schrift zu kommen: Also, die Bibel sagt nicht: Das gilt dir, so ohne weiteres. Sondern die Bibel sagt uns an vielen Stellen auch: Entschuldigung, aber das gilt nicht dir, das gilt anderen. Und das heißt, das

denke ich, ist bei der Bibel, beim Koran, bei jeder Schriftreligion ganz fundamental, diese Unterscheidung: zu schauen, wie sind denn die Kontexte. Das ist ja auch von unseren muslimischen Gesprächspartnern, wenn ich es richtig verstanden habe, ganz zu Recht betont worden. Nicht alles, was zu Muhammads Zeiten korrekt war, ist heute noch unbedingt genau so, sondern anders, weil die gesellschaftlichen Umstände anders sind. Und genau so gilt das auch bei biblischen Texten. Wir sind also ganz unmittelbar dazu aufgefordert, die historische Differenz auch zu beachten.

Hans-Joachim Höhn
Mir missbehagt, mir gefällt nicht, dass Sie immer wieder „Text" sagen. Wenn Sie „Partitur" sagen, kann ich Ihnen antworten. Wenn Sie „Text" sagen, kann ich Ihnen nicht mehr antworten. Natürlich müssen wir je neu in wechselnden historischen Kontexten und sozialen Umgebungen fragen: Wer sind denn heute die Hungernden, die Armen, die Rechtlosen, die Obdachlosen, die Verwahrlosten? Das sagt uns keine Schrift rezeptartig oder listenartig. Da beginnt sozusagen die Suche. Aber was nicht zur Disposition steht, ist die Aufgabe, eben aus unbedingter, voraussetzungsloser Zuwendung genau sich jenen zu öffnen und auf jene zuzugehen. Ohne Vor- und Nachbedingungen aufzustellen. Das, denke ich, ist nicht verhandelbar. Das ist der *status cadentis*, mit dem wir zu tun haben und den uns die Schrift vermittelt.

Stefan Leder
Vielleicht kann ich an dieser Stelle eine Anregung versuchen, die noch mal die christlich-islamische Perspektive in Szene setzt, denn mit dem Begriff Performanz scheinen wir an etwas heranzukommen, das von viel Gemeinsamkeiten und Unterschieden geprägt ist. Wenngleich weniger Unterschiede hier vorliegen, als es im Umgang mit dem Begriff Vernunft zu sein scheint. Das haben wir ja in der Sitzung zuvor sehr deutlich gemerkt, dass ganz andere, wahrscheinlich nicht nur aus der Religion selbst entstandene, sondern kulturell geprägte Unterschiede auftauchen. Ich würde gern bei dieser Gelegenheit, wenn man es als Anregung noch mal aufgreift, zum Begriff Performanz noch mal rückfragen. Was unter Performanz zu verstehen ist, das geht ja weit über *imitatio* hinaus und über Vergegenwärtigung. Was hier gemeint sein kann, ist Gegenstand der Frage und der Anregung zugleich. Es könnte nämlich auch das sein, was wir dann im muslimischen Bereich *samaʿ*, also das Hören des Korans, nennen, der ja auch eine Art Vergegenwärtigung ist. Wenn Sie in der Richtung denken, dann haben wir natürlich eine ganz starke Ebene der Resonanz auf muslimischer Seite für das, was Sie hier gesagt haben. Wir hatten vor zwei Wochen gerade eine Konferenz in Beirut „performing religion", und da waren genau diese Aspekte sehr stark im Vordergrund. Ich möchte hier nicht ausführlicher werden, sondern auf den Band verweisen, der dann herauskommt. Da

scheint ja eine sehr starke Möglichkeit zu sein, mit in das Gespräch einzusteigen. Was ich jetzt machen kann, ist das anregen.

Hans-Joachim Höhn
Ich würde das gern verstärken und gleich weitergeben an die Vertreter der islamischen Theologie. Sie haben in den letzten beiden Tagen sehr oft darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, die arabische Sprache zu beherrschen. Wir wissen ja auch, dass es ein Übersetzungsverbot des Korans in andere Sprachen gibt. Und ich sehe da eine Entsprechung zu dem, wofür ich plädiert habe, nämlich dass es eine Sphäre gibt, in der man die Wahrnehmung des Unbedingten und Unüberbietbaren machen kann. Und vielleicht ist im Islam gerade das klangliche, das ästhetische Moment, der Sound Gottes, wie er in der arabischen Sprache vernehmbar ist, ein ganz entscheidendes Kriterium, um hier den Menschen auf seine Resonanzfähigkeit für diesen Sound ansprechen zu können.

Das wäre jetzt meine Frage, ob Sie auch eine Möglichkeit haben, diesen Begriff Performanz, Resonanz, oder des Performativen, auch in Ihren theologischen Ansätzen übernehmen zu können oder es für kompatibel zu halten.

Muhammad Abdalghani Shama
Ich will nur erläutern, dass wir Muslime den Begriff „Stimme Gottes“ nicht verwenden. Anstelle dessen sagen wir „Wort Gottes“. Denn es ist nicht belegt, dass Gott eine Stimme hat. Für die Stimme ist eine Zunge oder ähnlicher Apparat erforderlich zu haben. Dies stimmt nicht mit den Eigenschaften Gottes überein.

Mouhanad Khorchide
Klar, in der islamischen Tradition wird der Koran sehr gern, vor allem im Volksislam, einfach gehört, und es berührt die Herzen vieler Menschen. Einfach das Hören, das ästhetische Moment, auf jeden Fall. Ich würde aber sagen, das ist eine Ebene, und würde nicht sagen, das wäre alles, um von Performanz hier zu sprechen. Es fehlt, wie ich das gestern ausgeführt habe, der Vollzug im Handeln noch. Also, wenn es nur das wäre, dass man nur berührt wird, von dem ästhetischen Hören, dann ist das zwar eine Ebene, die da ist, aber es muss noch mehr dazu kommen, um wirklich von einer ganzen Berührung zu sprechen. Der Vollzug muss noch geschehen.

Muhammad Abdalghani Shama
Der Kollege sagte, dass die Übersetzung des Koran nicht gestattet ist bzw. es gibt eine Rechtsmeinung, dass die Übersetzung des Koran *haram* ist. Wir müssen darauf

achten, dass die Sprache des Koran ihre eigene Eigenschaften hat, die man nicht bei der Übersetzung der Begriffe des Koran wiedergeben kann. Der Koran wird eben unterschiedlich rezipiert und verstanden. Der Übersetzer übersetzt nicht eigentlich den Koran selbst, wenn er übersetzt sondern übersetzt lediglich, was er rezipiert und verstanden hat. Deshalb sprechen wir von Übersetzung der Wortbedeutung des Koran.

Alsayed Alrahmany
Eigentlich möchte ich in diesem Vortrag auf einen Punkt zurückkehren, um meine These zu untermauern. Meine These von der Wichtigkeit von *usul al-fiqh* möchte die Typologie des Verstehens im Islam hervorheben. Sie haben so viele wichtige Begriffe benutzt, die sehr intensiv in den *usul al-fiqh* erforscht wurden und nicht in der islamischen Glaubenslehre. Und gerade gestern hat Professor Khorchide sehr viel aus dem Bereich der *usul al-fiqh* profitiert, und ich finde, dass *usul al-fiqh* von uns Muslimen einen sehr wichtigen neuen Ausgangspunkt für das Wiederlesen unserer Glaubenslehre, unserer Koranexegese darstellt. Unter diesen wichtigen Begriffen, die Sie benutzt haben, finde ich die Authentifizierung und auch die Autorisierung, die Quellen, Vernunft, Konsens, Analogieschluss und Kontext sind sehr zentrale Begriffe in den *usul al-fiqh*. Ich möchte, dass wir Muslime von dieser wichtigen und lange vernachlässigten Disziplin profitieren und sie wieder zur Hand nehmen.

Ahmed Abd-Elsalam
Vielleicht hat Performanz verschiedene Formen der Realisierung. Wenn wir als Muslime den Koran rezitieren, sind wir dazu verpflichtet, es gehört also dazu. Aber wir sprechen hier über eine andere Ebene. Das hier ist nicht die Ebene, woher ein Dogma entsteht, sondern es geht darauf hin, wovon Sie gesprochen haben, die Originalität oder Authentizität, aber auf einer sehr individuellen, subjektiven Ebene. Wenn ich als Muslim den Koran rezitiere, dann bin ich in einen Dialog mit Gott eingetreten, und dadurch hat dieses Rezitieren eine Wirkung auf mich. Aber diese Wirkung ist sehr individuell und beeinflusst mich und meine Handlung, aber nicht mein Dogma.

Klaus von Stosch
Das bringt mich zu einer Anschlussbemerkung, weil ich auch eine Frage stellen wollte, die sich darauf bezieht, und insofern passt. Ich habe den Eindruck, dass, so wie du es jetzt dargestellt hast, das Dogma auch eine positive Funktion bekommt, um die Zuwendung Gottes darzustellen. Dass das Dogma nicht nur *via negativa* einen Weg frei räumt oder diese Leitplankenfunktion hat, sondern auf einmal muss das Dogma jetzt auch eine Gestalt der Zuwendung Gottes sein. Das ist vielleicht gar

nicht nötig. Vielleicht genügt es, wenn das Dogma etwas ist, was im Sinne dieser Leitplanken- oder Schutzfunktion Begegnungsmöglichkeiten eröffnet. Dann würde es wieder gut passen zu dem, was Sie sagen, dass ich in der Rezitation des Koran erleben kann, dass das durch die Glaubenslehre geschützt werden soll; dass die Glaubenslehre die Funktion hat, mich zu einem Handeln zu ermutigen, aus der Barmherzigkeit heraus, die mir dann die Begegnung mit dem barmherzigen Gott ermöglicht.

Johannes Schnocks
Eine Nachfrage. Ich versuche jetzt, das als Katholik nochmal zu verstehen. Ich frage mich, worin die Performanz je und je und je besteht. Hier einfach die Frage: Kann man das in einem weiteren Sinn als sakramental bezeichnen?

Hans-Joachim Höhn
Im Grunde ist das, was im katholischen Sinne Sakrament genannt wird, eine Form des Performativen; es wendet an, wovon es handelt. Es realisiert, wovon es spricht, das wäre eine Formulierung, die man damit überblenden könnte. Die Entdeckung des Performativen in der Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts lief zum guten Teil über die Beobachtung religiöser Praktiken. Liturgische Praktiken waren der Entdeckungsort dessen, was dann das säkular Performative genannt wird.

Joachim Kügler

Die Rolle der Bibel und der historisch-kritischen Bibelwissenschaft

Der Ursprung der modernen Exegese, die meist als historisch-kritische Exegese bezeichnet wird, liegt nicht, wie viele meinen, im Protestantismus, sondern im katholischen Frankreich des 17. Jh.

Es war der Priester Richard Simon, der das Alte und das Neue Testament historisch-kritisch analysierte. Im Hintergrund der frühen historisch-kritischen Bibelwissenschaft stand eine Verteidigungsabsicht. Der Rationalismus der Aufklärungsphilosophie bestimmte damals mehr und mehr den Zeitgeist und so waren viele biblische Geschichten für das neue historische Denken nicht mehr akzeptabel, zumindest nicht so, wie sie in den Texten standen. Der historisch-kritische Ansatz war ein Versuch, die Heilige Schrift und ihre Autorität zu retten, indem man in den biblischen Erzählungen nach dem „historischen Kern" fragte.

Die Alternative wäre gewesen, die Bibel insgesamt als menschliche Fiktion einzustufen. Das wurde von radikalen Bibelkritikern auch tatsächlich vertreten. Kirchliche Exegeten dagegen versuchten, genau diese Alternative zu vermeiden. Zum einen gab es kaum einen positiven Begriff von Fiktionalität bzw. Mythos, den man auf die Bibel hätte anwenden können. Zum anderen zwang der historische Anspruch des Christentums, das immer mehr sein wollte als bloßer Mythos, geradezu zur historischen Fragestellung.

Verteidigungsinteresse steht dann auch im Hintergrund der später entstehenden Literarkritik: Man unterscheidet in den biblischen Texten ältere Textschichten, die man für historisch zuverlässig hält, von später hinzugefügten Legenden. Im Streit um die historische Zuverlässigkeit der Bibel will man so vermeiden, die Texte insgesamt für historisch unzuverlässig erklären zu müssen. Mit entsprechenden Teilungshypothesen versuchte man, das wertvolle Alte zu eruieren und so den Konsequenzen der radikalen Bibelkritik zu entkommen. Leider hat das kirchliche Lehramt den Verteidigungscharakter des historisch-kritischen Ansatzes nicht recht verstanden, wie man überhaupt mit der Aufklärung und ihren Auswirkungen nicht gut zurechtkam. Bis ins 20. Jh. hat Rom die historisch-kritische Exegese erbittert bekämpft. Erst 1943 läutete Pius XII. mit der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" eine Wende ein, die dann vom Zweiten Vatikanischen Konzil (11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965) vollendet wurde.

Heute mag man über die Probleme der Aufklärungstheologen schmunzeln. Zum einen scheint ihr Vertrauen in die Zuverlässigkeit historischer Erkenntnis heute recht naiv. Zum anderen ist ihre Unfähigkeit, die positive Wahrheitsleistung der Fiktion bzw. des Mythos zu erkennen, kulturwissenschaftlich längst überholt.

Die Frage ist aber, ob das, was zum Entstehen der historisch-kritischen Exegese beitrug, nicht doch heute noch aktuell ist. Die Antwort auf diese Frage hängt sehr davon ab, wie man das Verhältnis zwischen Moderne und Postmoderne bestimmt. Versteht man die Postmoderne als Rückgängigmachen der Moderne, dann wird man den kurzen historisch-kritischen Ausflug der Bibelwissenschaft als traurige Verirrung möglichst schnell hinter sich lassen wollen. Sieht man aber die Postmoderne als Radikalisierung der Moderne, als eine Moderne, die sich auch noch über sich selbst aufklärt, dann wird es eher um eine Weiterentwicklung der Aufklärungsexegese gehen.

Selbstverständlich gibt es religiöse Gruppen und Strömungen im Christentum, die sich abkapseln und eine vormodern wirkenden Irrationalismus kultivieren, aber diese ideologischen Abkapselungen sind umspült von einem Meer ökonomischer, naturwissenschaftlicher und technischer Rationalität. Diese Rationalität als Erbe der Aufklärung prägt unser Wirklichkeitsbild und unser Alltagsverhalten. Das gängige Wirklichkeitsbild ist fast gar nicht tangiert von der wissenssoziologischen These, dass das, was wir „Wirklichkeit“ nennen, eine gesellschaftliche Konstruktion ist. Auch die Erkenntnis, dass die Geschichtswissenschaft (auch) deshalb mindestens teilweise Dichtung ist und bestenfalls einen Entwurf der Vergangenheit darstellt, hat keine hohe Bedeutung im allgemeinen Bewusstsein.

Wenn die Bibelwissenschaft nicht nur noch mit anderen Kulturwissenschaften reden, sondern sich auch um „die normalen Leute“ kümmern will, dann hat sie den Mainstream der Wirklichkeitswahrnehmung ernst zu nehmen. Deshalb wird die historische Kritik als Frage nach dem, wie es „wirklich“ war, auf Dauer zu ihren Aufgaben gehören, auch wenn die historische Fragestellung heute nur noch einen kleinen Teil der bibelwissenschaftlichen Arbeit ausmacht und die Frage nach Sinn (Aussage) und Bedeutung (Relevanz) der biblischen Texte längst im Vordergrund steht.

Wenn man fragt, ob Bibelwissenschaft dem Glauben schadet, dann ist mit einem klaren Nein zu antworten. Bibelwissenschaft schadet (wie jede andere Wissenschaft auch) dem religiösen Vorurteil. Das ist ihre Aufgabe. Dazu ist sie da.

Der Verlustschmerz, der viele religiöse Menschen bei der Begegnung mit Wissenschaft quält, ist real und ernst zu nehmen. Er bezieht sich aber zunächst auf den Verlust von Vorurteilen. Auch dieser Verlust tut weh, weil wir unsere Vorurteile in der Regel lieben. Schließlich haben wir sie uns zugelegt, weil sie uns das Leben leichter machen. In der Religion verwechseln die meisten Menschen ihre Vorurteile mit dem Glauben. Vielen bedeutet der Verlust dieser Vorurteile zugleich den Verlust ihres Glaubens, und die anderen wollen ihren Glauben schützen, indem sie die Wissenschaft bzw. bestimmte wissenschaftliche Erkenntnisse ablehnen.

Der Kampf um den Kreationismus ist ein klassisches Beispiel. Für viele Christen ist Charles Darwin ein Todfeind, vor dem man sich nur schützen kann, wenn man sich

gegen ihn und für die Wahrheit der Heiligen Schrift entscheidet. Mit dieser Ablehnung einer feindlichen Wissenschaft wird natürlich zugleich eine Bibelwissenschaft abgelehnt, die darauf aufmerksam macht, dass der Aussagewert der biblischen Schöpfungstexte überhaupt nicht im naturwissenschaftlichen Bereich liegt und deshalb ein Widerspruch zwischen Bibel und Darwin streng genommen gar nicht möglich ist. Die Bibel sagt uns, DASS Gott die Welt geschaffen hat und Darwin versucht, uns zu erklären, WIE Gott die Welt geschaffen hat. Dies einfache Wahrheit ist vielen da schon zu kompliziert.

Die Wirklichkeit ist so vielfältig, dass sie nur multi-perspektivisch (d.h. unter verschiedenen Gesichtspunkten gleichzeitig) beschrieben werden kann. Betrachtet man die Wirkung der Bibelwissenschaft unter diesem Aspekt, so hat sie einerseits eine apologetische Wirkung: Sie schützt den Glauben vor unnötigen Problemen, indem sie auf die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit aufmerksam macht und die biblischen Texte den Wirklichkeitsbereichen zuordnet, in die sie gehören. Zum anderen hat sie eine reinigende Wirkung: Sie befreit von bestimmten religiösen Vorurteilen (z.B. „Das Weltall ist in sechs Tagen gemacht worden“) und ermöglicht uns gerade so, im Glauben zu reifen und uns neuen, tieferen Fragen (z.B. „Was bedeutet es, die Welt als Schöpfung zu sehen?“) zu öffnen.

Dieser spirituelle Dienst der Bibelwissenschaft am Glauben wird oft verkannt. Auch in hohen und höchsten Kirchenkreisen wird eher die Angst vor dem Verlustschmerz kultiviert, als sich und andere zum Fortschreiten und Reifen im Glauben zu ermuntern. Das bedeutet in der Regel auch, dass Aussagen über die Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift schnell in die Nähe zur Blasphemie gerückt werden. Natürlich bedeutet es für Menschen, die bisher diffus davon ausgegangen sind, dass die Bibel irgendwie „vom Himmel gefallen“ ist, einen Schock, wenn man ihnen sagt, dass Mose die fünf „Bücher Mose“ sicher nicht geschrieben hat, dass es Quellen, Überarbeitungen und Redaktionsprozesse gab, dass es Legenden in der Bibel gibt und sogar Verfasserschaftsfälschung, dass die meisten Texte nicht in der Zeit entstanden, von der sie erzählen, usw. Das macht die Bibel zu einem menschlichen Gebilde und das ist für viele so etwas wie Gotteslästerung.

Die katholische Kirche versteht nämlich die Bibel in Analogie zu Jesus Christus. So wie sich in Jesus Göttliches und Menschliches zueinander verhält, genauso verhält sich auch in der Bibel Göttliches und Menschliches zueinander.

Deshalb zuerst über Jesus: Die Kirche hat immer gelehrt, dass Gott sich in Jesus offenbart. Deshalb ist der Mensch Jesus der Ort der göttlichen Offenbarung und wer sich um die Erkenntnis Gottes bemüht, muss sich bemühen, diesen Menschen und seine Botschaft zu verstehen und anzunehmen. Bei der Lehre über Jesus darf es aber keine Opposition zwischen Gott und Mensch geben. So lehrt das von den meisten

christlichen Kirchen anerkannte Konzil von Chalkedon (heutiger Istanbuler Stadtteil Kadıköy) 451 AD:

> „Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen,
>
> vollkommen derselbe in der Gottheit
>
> vollkommen derselbe in der Menschheit,
>
> wahrhaft Gott und
>
> wahrhaft Mensch ...
>
> wesensgleich dem Vater der Gottheit nach,
>
> wesensgleich und derselbe der Menschheit nach,
>
> ...
>
> in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person ...“

Die Stellung der Bibel als Heilige Schrift und Quelle der Offenbarung wird in der katholischen Lehre nun wie gesagt in Parallele zur Lehre über Jesus als Mensch und Gott beschrieben. Die Bibel ist deshalb Heilige Schrift, weil sie die Offenbarung Gottes in Jesus und in der Geschichte Israels bezeugt, aber sie ist nicht selbst Offenbarung. Deshalb gilt von der Heiligen Schrift, dass sie menschliches Zeugnis der göttlichen Offenbarung ist. Wer sich um dieses Zeugnis bemüht, muss sich um den menschlichen Text mühen.

Das bedeutet, dass jeder Versuch, die göttliche Offenbarung zu verstehen und anzunehmen, die menschliche Gestalt dieser Offenbarung ernst nehmen muss: Die Offenbarung Gottes ist nicht ohne den Menschen Jesus zu haben und das Zeugnis von der Offenbarung Gottes ist nicht ohne den menschlichen Text zu haben.

Wer hier einen Gegensatz aufbaut, verrät wichtige, alte Grundsätze des christlichen Glaubens. Deshalb darf die katholische Exegese mit den üblichen historischen Grundsätzen an die Bibel herangehen und auch die biblischen Texte mit den üblichen literaturwissenschaftlichen Methoden analysieren. Das ist keine Leugnung der göttlichen Offenbarung, sondern einfach der Versuch, sich um die menschliche Gestalt der Offenbarung zu bemühen, damit wir immer besser begreifen, was Gott uns durch Jesus sagen will.

Diese Art der Offenbarungstheologie, die mindestens bis zu Aurelius Augustinus zurückreicht, schließt jeden fundamentalistischen Umgang mit den biblischen Texten aus und zwingt geradezu dazu, bei der Auslegung der Bibel dieselben Auslegungsmethoden anzuwenden wie bei anderen menschlichen Texten auch.

Wenn man dieser Richtung folgt, dann muss man festhalten: Es ist im Grunde kein Problem, wenn sich eine theologische Disziplin methodisch nicht markant von außertheologischen Nachbardisziplinen unterscheidet, und es spricht auch nicht ohne weiteres gegen ihren theologischen Charakter. Theologie gewinnt ihre Identität dann nämlich nicht durch einen methodologischen Sonderweg, sondern durch die Besonderheit ihres Gegenstandes, letztlich des Gottesbegriffs, und eine diesem Gegenstand entsprechende inhaltliche Option.

Für die Bibelwissenschaft bedeutet dies: Sie wird nicht dadurch „untheologisch", dass sie Methoden der Textauslegung verwendet, die im Kontext anderer, nichttheologischer Text- und Literaturwissenschaften entwickelt wurden. Bibelauslegung ist dort wirklich christliche Theologie, wo sie sich die Option für die bleibende existentielle Relevanz der untersuchten Texte aneignet.

Selbstverständlich hat die Bibelwissenschaft bei ihrer Arbeit größtmögliche methodische Klarheit und Neutralität, ohne die jede Wissenschaft zur Ideologie verkommen müsste, zu wahren. Aber die Vermutung, dass die von den Texten her erarbeiteten Ergebnisse eine bis in die eigene Gegenwart hineinreichende existentielle Relevanz haben, ist eine theologische Option, welche die Exegese nicht aufgeben darf.

Wenn das Wort Gottes als Botschaft menschlicher Autoren Text geworden ist, dann ist es die zentrale Aufgabe exegetischer Arbeit, von der her sich alle Detailuntersuchungen zuordnen und begründen lassen müssen, diese Botschaft durch die sorgfältigste Analyse der biblischen Texte für die Menschen von heute neu zum Sprechen zu bringen. Die theologische Bewertung der Texte als Offenbarungstexte und die Benutzung allgemeiner text- und literaturwissenschaftlicher Methoden widersprechen sich in diesem theologischen Rahmen nicht nur nicht, sondern bedingen sich sogar. Gerade die Wertschätzung der Texte fordert zu ihrer gründlichsten Untersuchung heraus.

Hat die Auslegung kanonischer Texte nämlich prinzipiell die Aufgabe, Text und Situation in zwei Richtungen zu vermitteln, „in der Richtung der Applikation, die Textsinn mit dem Leben" vermittelt, und „in der Richtung der Legitimation, die ‚Lebenssinn' mit dem Text vermittelt", so gilt dies auch und gerade für die Bibelwissenschaft. Diese doppelte Vermittlungsaufgabe, die aus der Wertschätzung der Texte resultiert, widerspricht aber keinesfalls der Anwendung bestimmter Methoden, sondern fordert dazu auf, das jeweils Beste zu übernehmen, was eine Kultur an Interpretationsmethoden zu bieten hat.

Dem entspricht der Auftrag, den Papst Leo XIII. den katholischen Bibelforschern gab: „Sie sollen nichts als ihrem Fachgebiet fremd betrachten, was die emsige Forschung der modernen Zeiten Neues gefunden hat; ganz im Gegenteil sollen sie einen Geist der Wachheit pflegen, um unverzüglich das zu übernehmen, was jede Stunde der Bibelexegese an Nützlichem bietet."

Wer sich die zahlreichen Veröffentlichungen wissenschaftlicher Bibel-Exegese anschaut, wird feststellen, dass es die Textauslegung der Exegese nicht gibt, sondern eine geradezu unüberschaubare Pluralität exegetischer Methoden und Meinungen, die eher zunimmt als abnimmt. Es ist dabei nicht nur die Uneinheitlichkeit der Exegese, die verhindert, dass wir zur Feststellung des einen richtigen Textsinns kommen. Es liegt auch an den Texten selbst, die untereinander (als „Lernschule der Pluralität“) und jeder in sich vielfältig sind.

Die biblischen Texte haben für die christlichen Kirchen ja eine normative, Sinn gebende und Identität stiftende Funktion. Sie sind die höchste Autorität, der sich (theoretisch) jede andere Autorität in der Kirche unterzuordnen hat. Diese Funktion der biblischen Texte, die sich im Begriff „Kanon“ verdichtet, legitimiert wesentlich die Existenz der Bibelwissenschaft. Kanonizität und Exegese hängen zusammen: Weil es die Kirche mit ihrer Festschreibung des Kanons gibt, gibt es Bibelwissenschaft.

Ein Text, der nicht gelesen wird, ist tot. In gewisser Weise gibt es ihn gar nicht. Texte vor dem Lesen zu schützen, scheint deshalb ein unsinniges Unterfangen. Nun geht es der Bibelwissenschaft auch gar nicht darum, die Bibel vor dem Lesen zu schützen. Wohl geht es ihr aber darum, die Bibel vor dem falschen Lesen zu schützen. Falsches Lesen liegt nicht nur dort vor, wo sich beim Lesen ein Missverständnis einschleicht. Solches aufzuklären, ist natürlich Aufgabe der Exegese. Es geht aber um deutlich mehr. Im Machtkampf zwischen Text und Lesenden ergreift die Exegese Partei für den schwächsten Teil, nämlich den Text.

In einem gelungenen Leseprozess steht auf der einen Seite der inspirierte (= von göttlichem Geist erfüllte) Text, auf der anderen der/die inspirierte (= von göttlichem Geist erfüllte) Leser/in und die beiden ringen miteinander. Inspiriert Lesende werden darauf vertrauen, dass ihnen in den Texten letztlich Gott entgegenkommt, also der/die/das ganz Andere. Letztlich kann nur in der Begegnung mit dem Fremden Offenbarung geschehen: neues Denken, neue Erfahrung, Umkehr und neues Leben. Deshalb werden inspiriert Lesende versuchen, die eigenen Projektionen zurückzunehmen und die eigenen Vorstellungen, Wünsche und religiösen Vorurteile wenigstens für einen Moment hintan zu stellen, damit das Andere vernehmbar wird.

Solche Offenheit für die genaue Wahrnehmung des Textes zu fördern, ist die Aufgabe der Exegese. Indem sie die Texte möglichst gut übersetzt, Hintergrundinformationen bereitstellt und zum genauen Hinsehen ermuntert, versucht sie, den Text gegenüber den Lesenden möglichst stark zu machen.

Das ist notwendig, denn wie kaum einem anderen Buch, wird der Bibel mit Vorurteilen und Fanatismus Gewalt angetan. In der Hand ihrer falschen Freunde wird sie als Waffe missbraucht, um die Botschaft von einem Gott, der Liebe ist, nach Kräften zu widerlegen. Man wird also die erste Aufgabe der Bibelwissenschaft

weniger in der Feststellung des richtigen Textsinns sehen als in der Verteidigung der Bibel gegen falsche Festlegungen.

Das ist ihre besondere Rolle in der kritischen Gesamtaufgabe christlicher Theologie, die darauf aus sein muss, „den Namen Gottes zu ehren und deshalb die falsche Darstellung seiner Existenz zu meiden“.

Anschließende Diskussion

Muhammad Abdalghani Shama
Sie haben erwähnt, dass die moderne Forschung der Heiligen Schrift nicht schadet. Es schadet mehr den religiösen Vorurteilen. Was meinen Sie mit religiösen Vorurteilen?

Meine zweite Frage lautet: Die Religionswissenschaftler sind der Meinung, da die Religionen alle Menschenschichten ansprechen, behandeln religiöse Texte auch Mythologien, die für die einfachen Menschen anziehend sein können. Wie kann man unterscheiden zwischen Texten der Heiligen Schrift, die Mythologien überliefern und Texten, die normativ sind?

Die dritte Frage: Sie haben erwähnt, dass die Heiligen Schriften menschlicher Produkte sind; woher leiten diese Texte dann ihre Normativität ab?

Viertens: Wie kann die Untersuchung von Heiligen Schriften nicht als theologisch betrachtet werden?

Joachim Kügler
Vielen Dank für die Fragen, die ins Zentrum dessen führen, was ich versucht habe auszudrücken. Bei der ersten Frage, wo es darum ging, was durch die Bibelwissenschaft zerstört wird, da meinte ich Vorurteile, also Dinge, die Menschen sich einfach ausdenken, von denen sie überzeugt sind, das sei ihr Glaube, ohne dass diese Einstellungen und Konzeptionen tatsächlich zum Kern des Glaubens gehören. Als Beispiel habe ich diese Auseinandersetzung gebracht, die wir vor allem im amerikanischen Kontext haben über die Frage der Schöpfung. Dann wird eben das Vorurteil aufgebaut, die biblischen Texte am Anfang der Bibel, die wollen mir sagen, wie Gott die Welt geschaffen hat, also in sechs Tagen. Und wenn dann Wissenschaft zu dem Ergebnis kommt, das könnte vielleicht etwas länger gedauert haben, dann ist das ein Problem, und das wird dann in fundamentalistischen christlichen Kreisen so entschieden, dass man sagt: Darwin ist ein Teufel und wir glauben der Bibel. Wo man aus der Perspektive der katholischen Theologie sagen müsste, das ist zunächst einmal nicht Gegenstand des Glaubens, sondern ein religiöses Vorurteil. Du meinst, dass dieser Text dir sagt, wie die Welt geschaffen wurde. Aber dieser Text sagt dir das überhaupt nicht, sondern er sagt dir in Wirklichkeit, dass Gott die Welt geschaffen hat und was dein Platz in dieser Welt ist, also eine ganz andere Funktion. Aber das löst natürlich innerchristlich Kämpfe aus, weil eben in der Regel das eigene Vorurteil mit dem eigenen Glauben verwechselt wird. Und deswegen wird um diese Geschichten auch gestritten. Das also zum Thema Vorurteile und Unterscheidung von Glauben und Vorurteil.

Das zweite: zu den Legenden. Es gibt nach unserer Überzeugung Legenden in der Bibel, und wir versuchen, diese Legenden auch als eine bestimmte Form der Literatur wahrzunehmen. Wenn ich diese Form wahrnehme, heißt das auch, dass ich bei der Auslegung einer solchen Legende eben nicht die historische Frage stelle, also: Wie ist das passiert und warum ist das passiert, sondern dass ich diesen Text dann lese wie Literatur. Ich weiß, das ist Fiktion, aber in dieser Fiktion wird mir eventuell etwas ganz, ganz Wichtiges mitgeteilt. Als Beispiel könnte man den Versuch Petrus‘ bringen, über das Wasser zu laufen. Sie kennen wahrscheinlich diese Geschichte: Jesus wandelt über das Wasser, und Petrus wird dann eingeladen, ihm über das Wasser entgegenzukommen. Es klappt auch zunächst, doch dann kriegt Petrus Angst und geht unter und wird im letzten Moment von Jesus noch gerettet. In fundamentalistischen Kreisen des Christentums wird versucht, diese Geschichte eben nicht als Legende zu lesen, sondern als einen historischen Bericht. Und dann gibt es zum Beispiel in Amerika Forscher, die beweisen wollen, wie man über Wasser laufen kann. Es gibt einen mit viel Forschungsaufwand betriebenen Versuch, zu zeigen, dass es in der Zeit, in der diese Geschichte spielt, am See Genezareth eiskalte Fallwinde gab vom Golan her, die dann dazu geführt haben, dass das Wasser momentan gefroren ist. So konnte Jesus darüberschreiten, und als Petrus das auch tun wollte, war das Eis schon wieder geschmolzen und er ist eingebrochen. Das Problem, das ich bei solchen Erklärungen habe: Ich anerkenne den Versuch, den Text zu retten in seinem historischen Wahrheitsgehalt, muss dann theologisch aber sagen, über Eis zu laufen ist kein Wunder, das kann ich auch. Ich kann sogar Schlittschuhlaufen. Das ist also nichts, was religiös einen besonderen Wert hat. Wir versuchen stattdessen, mit einer solchen Legende so umzugehen, dass wir sagen: Es gibt offensichtlich verschiedene Gattungen in der Bibel, die verschiedene Formen von Wahrheit haben, und was ist dann die spezifische Wahrheit dieser Erzählung? Ich habe die Erfahrung gemacht, dass die meisten Leute erst dann anfangen zu fragen, was bedeutet diese Erzählung für mich, wenn sie aufhören zu fragen, wie man über Wasser gehen kann. (Es gibt einen Witz im Christlichen: Jesus wusste einfach nur, wo die Steine liegen, weil es im See Genezareth ja viele Steine gibt.)

Also, von diesem Niveau wegzukommen und zu sagen, es ist eine Legende, aber diese Legende will mir etwas ganz Wichtiges mitteilen, nämlich, wie es sich mit dem Glauben verhält. Was ist Glaube und wie gibt es einen Prozess von Glaube und Gläubig-Werden. Soweit zur Frage der Legenden. Wenn wir also Legenden feststellen, dann heißt das nicht, dass damit diese Texte automatisch aus dem Bereich ausgesondert werden, der zur Offenbarung gehört, sondern dann versuchen wir einfach, eine andere Form der Interpretation anzuwenden. Also keine historische Fragestellung, sondern, wie bei einem fiktionalen Text üblich, nach der im Text vermittelten Wahrheit zu fragen.

Die Frage nach Menschlichkeit und Verbindlichkeit ist tatsächlich eine sehr schwierige Frage, weil, wenn ich zugestehe, dass die Bibel zunächst und vor allem aus menschlichen Texten besteht, dann ist klar, dass ich sehr gut begründen muss, warum dann diese menschlichen Texte anerkannt werden und auch normativ werden eben als Gottes Wort. Der Begründungszusammenhang, der eigentlich über den Bereich meiner Disziplin hinausführt, in den Bereich der Fundamentaltheologie hinein, geht normalerweise so, dass man sagt: Das hauptsächliche Offenbarungsereignis geschieht im Menschen Jesus Christus, und weil diese Texte anerkannt worden sind als authentische Zeugnisse über das, was Jesus gewollt hat und vermittelt und getan hat, deswegen werden sie in ihrer Verbindlichkeit, ihrer Normativität anerkannt.

Die vierte Frage, Wort Gottes als menschlich, gehört in diesen Bereich direkt hinein. Was tun wir eigentlich, wenn wir im Gottesdienst nach einer Lesung aus dem Brief des Apostels Paulus sagen: „Wort des lebendigen Gottes". Das ist bei den Katholiken eine normale Formel, mit der die Lesung aus der Heiligen Schrift abgeschlossen wird. Wichtig ist hier die Unterscheidung zwischen Wort und Wörtern. Wir sagen nicht: Wörter Gottes. Das heißt: Wir sagen nicht, dass dieser Text, so wie wir ihn gerade gehört haben, von Gott geschrieben wurde, sondern wir sagen, dass uns in diesem Text, den Paulus geschrieben hat, tatsächlich eine von Gott herstammende Wahrheit begegnet. Das ist die Unterscheidung zwischen dem Text als Vermittlungsinstanz, als Zeugnis, und dem, was in der Begegnung mit dem Text passieren kann, nämlich Offenbarung. Ich würde Offenbarung deshalb auch nach zwei Seiten hin aufmachen, den Offenbarungsbegriff. Der Text der Bibel aus katholischer Sicht blickt zurück auf eine geschehene Offenbarung, in den Propheten, in Jesus, und will gleichzeitig heutige Offenbarung ermöglichen. In dem Sinn, dass ich erkenne, worum es damals ging und dass dieses auch für mich heute eine Möglichkeit eines neuen Lebens eröffnet. So würde ich versuchen, diesen Konflikt zwischen Wort Gottes und menschlichem Text zu lösen.

Bakr Zaki Awad

Ich teile mit dem Kollegen nicht seine Meinung, dass die Wunder von Petrus, wie sie in der Heiligen Schrift vorkommen, reine mythologische Erzählung sind. Wir wissen aus der Heiligen Schrift und von den Aussagen Jesus zu seinen Aposteln, dass das niedrigste Etwas von Glauben Wunder wirken kann. Die Wunder des frommen Mannes sind für uns Muslime wahr. Wir können nicht ableugnen, dass sie passieren können.

Als Mythologien in der Heiligen Schrift betrachten wir Muslime Taten und Ereignissen, die den Propheten unterstellt werden, die aber minderwertig sind, wie in den Erzählungen um Hiob und Lot als er seinen eigenen Töchtern beigeschlafen hat.

Lukas in seinem Evangelium erwähnt, dass er viele Evangelien gelesen hat, und dass er sie in ein eigenes Evangelium sammeln und zusammenfassen wollte, das dem Evangelium Jesus am Nächsten stehen soll. Können wir Lukas Werk als den Beginn der Evangeliumskritik sehen?

Joachim Kügler
Es ist tatsächlich so, dass Lukas einen historischen Anspruch erhebt. Die Frage ist nur, was ist damit gemeint, denn Geschichtsschreibung in der Antike und Geschichtsschreibung heute sind unterschiedliche Dinge. Wie werden also auch bei nicht-christlichen Autoren, wenn sie Geschichte schreiben, Dinge finden, die wir heute in Geschichtsbüchern nicht mehr finden würden. Also eben Legenden oder lange Reden, die aber die Person, die diese Reden im Text hält, in der Wirklichkeit nie gehalten hat. Sie brauchen nur Cäsar zu lesen, den gallischen Krieg, das wird als klassisches Geschichtswerk gesehen. Cäsar hat natürlich keine dieser langen Reden jemals so vor seinen Soldaten gehalten, sonst wären ja alle todmüde gewesen vor dem Kampf. Abgesehen davon, dass er kein Mikrofon hatte, er wäre also auch heiser gewesen, wenn die Schlacht losgeht. Nein, es gehörte zu den Regeln der antiken Geschichtsschreibung, dass man Reden nicht einfach so wiedergibt, wie sie gehalten wurden, sondern sie situationsangemessen, der Person angemessen, und im eigenen Stil wiedergibt. Zum Beispiel Regeln für Reden: Wir haben in antiken Geschichtswerken tatsächlich auch Legenden, wir haben Wundererzählungen und ähnliche Geschichten. Das heißt, wir müssen einfach damit rechnen, dass der historische Anspruch im antiken Kontext etwas anderes bedeutet als er heute bedeuten würde. Und wir haben natürlich das Problem, dass auch unser Verständnis von Wirklichkeit ein anderes ist als das in der Antike. Man hat in der Antike bestimmte Dinge für möglich gehalten, die wir heute so nicht mehr für möglich halten, das ist das Problem. Bei den Wundern: Die Verbindung von Wunder und Glaube ist biblisch tatsächlich gut belegt und wird in der Bibelwissenschaft auch in dem Punkt ganz ernst genommen, wenn es um die Heilungen geht. Da werden Sie kaum einen Bibelwissenschaftler finden, der sagt, dass Jesus keine Heilungen vollbracht hat. Die Frage ist, wie man die Heilungen dann erklärt, ob man sie als Durchbrechen der Naturgesetze versteht oder eben innerhalb der Naturgesetze, das ist dann eine andere Geschichte. Bei anderen Wundern, also Geschenkwunder, Naturwunder, Sprachwunder und was es alles gibt, ist die moderne Bibelwissenschaft sehr skeptisch. Es ist auch in der Christentums-Geschichte kein Fall bekannt, dass jemand geglaubt hätte, dass er einen Berg versetzen könne. Das wird in der Regel als metaphorische Redeweise Jesu interpretiert.

Deswegen wird bei den Wundern sehr streng unterschieden zwischen den Heilungen (man redet hier auch oft nicht von Wundern, sondern von

charismatischen Heilungen). Man kann sie deswegen als historisch relativ einfach akzeptieren, weil wir aus der antiken Kultur wissen, dass diese charismatischen Heilungen durch Handauflegung, durch Gebet, durch das Anrühren von Salben aus Staub und Speichel und ähnliche Methoden, dass das die Medizin der einfachen Leute war. Abgesehen davon, dass die Ärzte auch nicht viel mehr wussten und konnten, waren Ärzte in der Regel Sklaven, die reiche Leute sich halten konnten. Normalerweise hat man sich bei den einfachen Leuten mit anderen Mitteln beholfen. Ich kenne das auch noch: Meine Großmutter hat mich auch nicht zum Arzt geschickt, wenn ich krank war. Da gab es einen besonderen Tee, oder einen besonderen Schal, den man umgelegt hat, und dann war es wieder gut. Dieser Bereich der traditionellen Naturheilkunde wurde in der Antike stark ergänzt durch die Heilfähigkeit von charismatischen, vom Geist begabten Menschen, die dann eben mit Gebet, mit Handauflegung, mit Salbungen oder Ähnlichem gearbeitet haben. Wir würden dann aber bei den Heilungen Jesu, die wir nicht bestreiten, in der Regel auch nicht von Wundern sprechen. Es sind Dinge, die zu seinem Wirken ganz wichtig dazugehören, weil wir über die Heilungen ganz wesentlich verstehen, worum es bei ihm geht, nämlich um diese liebevolle Zuwendung und die barmherzige Zuwendung Gottes zu den Menschen, aber wir würden diese Heilungen heute nicht mehr als etwas verstehen, was man nicht gegebenenfalls mit naturwissenschaftlichen Methoden erklären könnte. Wir legen relativ wenig Wert darauf, zu zeigen, dass Gott die Naturgesetze durchbrechen kann. Wir wissen, dass er das tun kann, die Frage ist aber immer: Wozu sollte er das tun? Wenn er die Welt geschaffen hat und eben auch die Regeln der Natur mit geschaffen hat, dann kann er auch in den Naturgesetzen und durch sie wirken. Das wäre aber eher eine theologische, systematische Aussage als eine exegetische; einfach der Versuch zu erklären, wieso wir auf diese spektakulären Wunder eigentlich wenig Wert legen.

Christiane Tietz

Ich habe zwei kleine Fragen. Die eine ist: Wie sichert sich die Exegese gegen ihre eigenen Vorurteile ab, also wird das methodisch noch mal eingefangen, dass auch der Exeget natürlich nicht *tabula rasa* ist, sondern aus einer bestimmten Perspektive liest? Die zweite Frage ist: Habe ich es richtig verstanden, dass der Impetus der Exegese, auch der kritischen Exegese, nicht darauf liegt, zu zeigen, warum ist denn hier oder da etwas falsch an den biblischen Texten, sondern dass sie fragen möchte: Was will der Text eigentlich beim Glaubenden erreichen, was soll beim Glaubenden ankommen? Das ist der Impetus, und nicht: Da stimmt irgendetwas nicht in den Texten, wir können das heute nicht mehr so sehen.

Joachim Kügler
Ja, wie sichert man sich gegen die eigenen Vorurteile ab? Dadurch, dass es andere gibt. Ich denke, dass es tatsächlich sehr schwierig ist, die eigenen blinden Flecke aufzuzeigen und zu bemerken, sonst wären es ja nicht blinde Flecke. Die Selbstaufklärung passiert durch einen Spiegel, durch die Kritik anderer. Die Erfahrung zeigt, dass in der Exegese, wenn ich „A“ sage, dann sagen in der Regel alle anderen Kollegen „Nein“. Und dann muss man sich darüber streiten. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass damit alle Vorurteile aus der Welt geschafft sind, und man damit nicht auch neue produziert. Aber im Grunde ist Teil eines großen Diskurses zu sein und die Fähigkeit, auf andere zu hören, im Grunde schon ein ganz wichtiges Heilmittel, um die eigenen Vorurteile in den Griff zu kriegen. Im Katholischen sind wir ja sowieso nur Juniorpartner eines größeren Spiels, das von ganz anderen Champions bestimmt wird, insofern gibt es da immer ein Korrektiv, es gibt immer Widerspruch, es gibt immer Diskussion, und das halte ich für einen ganz wichtigen Punkt.

Mit dem Impetus: Ich habe ja gesagt, dass meiner Meinung nach die historische Fragestellung weiterhin zu unserem Geschäft gehören wird. Ich halte sie allerdings in vielen Teilen, was jetzt das Neue Testament angeht, weitgehend für erledigt. Da geht es um die Wiederholung von Erkanntem, und nicht um das Neu-Ausarbeiten von spektakulären Ergebnissen. Mir ist in der Auseinandersetzung um die Romane von Dan Brown einfach klar geworden, dass unsere normale Wirklichkeitswahrnehmung so stark von historischen Fragen bestimmt ist, dass wir wissen wollen, wie es wirklich war, dass es überhaupt nichts nützt, wenn ich sage: ja, die moderne Geschichtsschreibung, die moderne Geschichtstheorie sagt dir, dass du das eigentlich sowieso nicht wissen kannst. Das ist jetzt schick, in der Exegese auch, zu sagen, dass Clio auch dichtet. Nur, die Mehrheit der Menschen tickt eben anders. Die Mehrheit der Menschen will eben wissen: Ist mein Partner wirklich fremdgegangen oder nicht. Da geht es um das Wissen, wie es wirklich war, insofern werden uns bestimmte historische Fragen immer beschäftigen.

Die andere Geschichte, zum Beispiel in Bezug auf die Wunder, da ist es tatsächlich so, da hat sich in der Diskussion eine Veränderung ergeben in den letzten Jahren, und zwar aus zwei Gründen. Das eine ist, dass wir, denke ich, längst nicht mehr Arbeiten schreiben, wo wir sagen, das ist Legende, also können wir das eigentlich in der Bibel vergessen, das zählt nicht zum Offenbarungsgut, sondern dass wir gelernt haben, auch die Wahrheit von Literatur wahrzunehmen. Das andere, das sich verändert hat, ist, dass wir früher eigentlich immer zu einem Publikum gesprochen haben, das von der Aufklärungskritik her kam und diese Geschichten als Problem empfand. Das kann man nicht glauben vernünftigerweise, warum steht es trotzdem in der Bibel? Das hat sich insofern verändert, als ich heute mit Blick auf das Weltchristentum überwiegend mit Menschen zu tun habe, für die das ein zentraler Gegenstand ihres Glaubens ist. Ich mach es zum Beispiel im Umgang mit

afrikanischen Christen oft so, dass ich sage: ich beantworte die historische Frage für mich so, ich lasse sie dir aber offen. Einigen wir uns gemeinsam darauf zu fragen: Was bedeutet diese Erzählung theologisch – unabhängig davon, ob es so passiert ist oder nicht? Das ist eine Lösung, die mir oft von kritischen Kollegen vorgeworfen wird, aber ich sehe im Dialog mit großen Teilen der „*world christianity*" einfach gar keine andere Möglichkeit, weil ich sonst aus dieser Diskussion (ist das so passiert) überhaupt nie rauskomme und nie an den Punkt komme zu fragen, was bedeutet das. Ich kann also diese Geschichte über Petrus nicht als Symbolgeschichte über den Glaubensprozess lesen, solange ich mich immer noch darüber streite, ob es jetzt dieses Eis am See Genezareth gab oder nicht. Das ist aber etwas, was ich im Umgang mit amerikanischen Christen oder afrikanischen Christen ganz oft habe. Dass sie, weil sie nicht von der Aufklärung her kommen und deshalb diese Probleme gar nicht haben, zunächst da nicht mitgehen können, ich aber umgekehrt (von) meiner eigene Herkunft von der Aufklärungsphilosophie, die die westliche Welt prägt, keinen Abstand nehmen kann.

Stefan Schorch

Ich fand es sehr interessant, dass wir dank Ihres Vortrags wieder einmal in eine interreligiöse Diskussion über das Verständnis eines Textes eingetreten sind, anhand der Petrusgeschichte, -legende, was auch immer. Ich möchte mich mit meiner Frage oder Anmerkung an Herr Professor Awad richten. Sie haben in Bezug auf diesen neutestamentlichen Text ganz zweifellos eine bestimmte Hermeneutik gebraucht. Mein Eindruck ist, dass Ihre Hermeneutik eigentlich voraussetzt, dass dieser antike Text, der neutestamentliche Text, nach genau den gleichen Regeln funktioniert, die Sie aus anderen Texten kennen. Oder, um es spezifischer zu sagen, nach Regeln funktioniert, die Sie für einen heiligen Text a priori voraussetzen. Sie sagen, eine Legende kann kein heiliger Text sein, wenn ich Sie richtig verstanden habe. Das liegt Ihren Aussagen eigentlich zugrunde. Oder: Ein Märchen kann kein heiliger Text sein, eine Sage kann kein heiliger Text sein. Unser Zugang wäre genau anders herum. Wir legen Gattungskriterien dafür fest, was eine Legende ist, schauen uns dann die Texte an und finden, dass wir Legenden haben, finden, dass wir Sagen haben. Und dann, nachdem wir das festgestellt haben, müssen wir als Theologen fragen, was das theologisch bedeutet, dass wir Legenden in unserem heiligen Text haben, dass wir Sagen in unserem heiligen Text haben. Und dann kommen wir genau zu der Antwort, die hier ganz wunderbar und berechtigt gegeben worden ist, dass es unter anderem um die Bedeutung für unser Leben geht. Wie es eben auch in Märchen und in Legenden offenkundig gehen kann. Das heißt, wir müssen uns von dem heiligen Text belehren lassen, auch literarisch belehren lassen, auch hinsichtlich unserer Erwartung dessen, was wir im heiligenText finden können und dürfen.

Bakr Zaki Awad
Es schadet nicht, verschiedene oder unterschiedliche Meinungen bzw. Vorstellungen davon zu haben, was Legende, Geschichte oder Mythos ist. Meine Aussagen basierten auf dem, was ich gelesen habe, auch Werke christlicher Theologen.

Martin Rösel
Manches von dem hat Stefan Schorch eben implizit gesagt. Ich wollte für das Referat danken. Es ist überschrieben mit der Perspektive eines katholischen Neutestamentlers, und ich würde jetzt aus der Perspektive eines evangelischen Alttestamentlers ganz kurz den Standpunkt markieren wollen.

Das eine ist: Aus evangelischer Perspektive haben wir nicht die Seite des Abarbeitens am Lehramt. Dafür haben wir natürlich andere Loyalitäten, unseren jeweiligen Gemeinden, unseren lutherischen oder reformierten Traditionen gegenüber, aber das spielt keine solch große Rolle. Der zweite Punkt, der vielleicht anders ist im Alten Testament, ist, dass die historische Fragestellung noch eine deutlich größere Rolle spielt, und zwar einfach deshalb, weil hier die Archäologie sehr bedeutsam ist. In Israel und Palästina wird enorm viel gegraben, aus sehr unterschiedlichen Gründen, die auch politisch motiviert sind. Das nötigt dann die Bibelwissenschaft dazu, zu erklären, wie es zu Textüberlieferungen gekommen ist, die durch die Funde der Archäologie als historische Aussage falsifiziert wurden, etwa dass Josua bestimmte Städte erobert haben soll, die es in jener Zeit gar nicht gegeben hat. Es ist ein wesentlicher Bestandteil unserer Wissenschaft, sich damit abzuarbeiten und dann in gewisser Weise auch wiederum die Archäologie zu kritisieren, die manchmal sehr vorschnell Ereignisse mit biblischen Texten entweder in Übereinstimmung bringt oder eben Diastasen aufbaut, die es so nicht gibt. Das wäre vielleicht ein wichtiger Differenzpunkt zur neutestamentlichen Wissenschaft. Die zweite Perspektive, die mir wichtig ist: Wir haben zum einen die historische Frage nach dem mutmaßlichen Kern der Überlieferung und seiner Bedeutung und andererseits die Applikation auf das, was heute von Bedeutung sein kann in diesen Texten. Mir ist – persönlich auch in meiner Arbeit – diese Zwischenphase wichtig. Ich würde diese redaktionellen Stufen, die eindeutig festzustellen sind, die Wachstumsspuren, nicht ablehnen als etwas einfach Sekundäres, oder als weniger wichtige Entwicklung im Vergleich zum Ausgangspunkt und zum Endpunkt. Ich möchte das eben als kreativen theologischen Diskursprozess verstehen. Das ist nicht immer ganz eindeutig, es ist manchmal auch außerordentlich strittig, welche Prozesse wann stattgefunden haben, es ist natürlich ein großer Teil unserer Arbeit, das herauszufinden. Aber zu sehen, dass die Rezeption von bestimmten Texten wiederum neue Traditionen schafft, die ihrerseits wieder rezipiert werden, ist etwas außerordentlich

Faszinierendes. Und wenn man an wichtigen Texten wie zum Beispiel an Abrahams Glaubensprobe bei der versuchten Opferung Isaaks überlegt, was religionsgeschichtlich im Hintergrund gewesen sein kann, was dann die konkrete Geschichte aussagt, was das Ganze dann wiederum aussagt im größeren Kontext der Abrahamsgeschichten, dann hätte man so ein Beispiel dafür, wie die Tradition jeweils neue, auch theologische Würde zu den Texten hinzuträgt. Wenn man dann weiß, dass diese Geschichte im Islam noch mal eine ganz andere Bedeutung bekommen hat, ist es umso faszinierender. Ich würde also den Punkt von Stefan Schorch noch mal aufnehmen, tatsächlich über konkrete Texte miteinander ins Gespräch zu kommen, um dann dieses Weitergeben zu beobachten.

Christiane Tietz

Schrift, Tradition und Dogma

Drei zentrale Fragen sollen behandelt werden: 1. Die Heilige Schrift als Norm des Dogmas und ihre Bedeutung für die theologische Lehrbildung, 2. Wie verhalten sich Heilige Schrift und Tradition zueinander – und wie wirkt sich dies auf den Status der Schrift für die Dogmenbildung aus? 3. Wie beeinflusst der Leser das Verständnis der Heiligen Schrift?

Dies geschieht in diesem Beitrag aus zwei Perspektiven: Perspektive der reformatorischen Grundlegung und der modernen Perspektive.

1. Die Heilige Schrift als Norm des Dogmas und ihre Bedeutung für die theologische Lehrbildung

a) Reformatorische Grundlegung

Für die evangelisch-reformatorische Theologie ist der Grundsatz „*sola scriptura*" – „allein die Schrift" – leitend. Martin Luther hat ihn entwickelt. Er wollte durch diese Rückbindung der Theologie an die Bibel alle Elemente aus dem damaligen Christentum ausscheiden, die sich nach seinem Urteil fremden Einflüssen verdanken und nicht den biblischen Texten (z.B. Marienfrömmigkeit, Ablasswesen). Allein die biblischen Schriften sind „die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen".

Warum diese Orientierung an der Schrift? Diese Schriftorientierung hat einen, wenn man so will, strukturellen und einen inhaltlichen Grund. Der strukturelle Grund liegt darin, dass nach Luther der Mensch sich die heilvolle Botschaft nicht selbst sagen kann, sie muss ihm von Gott gesagt werden. Deshalb muss der Mensch, um zu wissen, wo er sein Heil finden kann, auf das Reden Gottes hören. Und dieses hat sich nach christlicher Vorstellung in besonderer Weise in Jesus Christus ereignet. Jesus Christus ist für den christlichen Glauben das menschgewordenen Wort Gottes, die in menschlicher Sprache verständliche Anrede Gottes an den Menschen. In Luthers Augen geht es in der Bibel letztlich um diesen einen Inhalt: Jesus Christus.

Weiter ist wichtig, dass den kanonischen Texten deshalb Autorität zuerkannt wird, weil die Kirche und die Christen immer wieder erleben, dass sie Autorität besitzen. Autorität können die inhaltlichen Kriterien der Sachadäquanz und Sinnmitte nämlich nur dann haben, wenn man von der Wahrheit ihres Inhaltes überzeugt ist.

Schlüssel für die Auslegung der Bibel ist für Luther die Bibel selbst: „*sacra scriptura sui ipsius interpres*" – „die heilige Schrift legt sich selbst aus". Das bedeutet: „Die

Heilige Schrift ist die alleinige Quelle ihrer Auslegung“, sie bedarf „also nicht, um Quelle der Offenbarung zu sein, zu ihrer Auslegung einer andern Quelle“.

Dieser Gedanke schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, dass in den biblischen Texten nicht alles klar ist. Manche Stellen sind „dunkel“, sie sind nicht aus sich selbst heraus verständlich, sondern müssen von anderen Stellen her ausgelegt werden. Nur so entsteht „äußere Klarheit“.

b) Moderne Perspektiven

Durch die moderne Schriftexegese hat sich für den evangelischen Umgang mit den biblischen Texten einiges verändert. Die „altprotestantische Theologie“ des 16. und 17. Jahrhunderts hatte noch behauptet, dass jedes einzelne Wort der Bibel direkt durch Gott diktiert worden ist und insofern ihr Entstehen von allen menschlichen Überlieferungsprozessen unterschieden ist. Doch die historische Erforschung der biblischen Texte hat inhaltliche Spannungen und Widersprüche zwischen den Texten und innerhalb der Texte vor Augen gestellt und verschiedene Text-Entstehungs- und Überlieferungsstadien herausgearbeitet, die deutlich machen, dass die biblischen Texte nicht einfach Diktate Gottes an menschliche Schreiber waren, sondern menschliche Zeugnisse von der Offenbarung sind.

Weiter ist heute klar, dass die alttestamentlichen Texte, anders als Luther sich das dachte, nicht von sich aus schon auf Christus verweisen.

Aus moderner Perspektive hat weiter die Erforschung der Kanongeschichte neue Aufgaben bei der Begründung der Autorität der Schrift verursacht. Wörtlich: Kanon – Rohr als Werkzeug, im Bauhandwerk, Lineal, Richtscheit => Maßstab für ein Urteil, Richtschnur für ein Verhalten, Regel. Die moderne Geschichtsforschung hat deutlich gemacht: Die Zusammenstellung der biblischen Texte ist nicht von Gott vorgegeben, sondern sie hat sich in einem langen, komplexen Prozess so entwickelt. Das systematisch-theologische Problem: Wie kann den kanonischen Texte normative Autorität zuerkannt werden, wenn klar ist: Es handelt sich um einen menschlichen Prozess, in dem die Texte zusammengestellt worden sind?

Als Kriterien für Kanonizität und also Autorität werden genannt: für die neutestamentlichen Texte „Ursprungsnähe (Apostolizität und Sachadäquanz (Christus-Konformität)“, für die biblischen Texte insgesamt „das Zusammenstimmen ihres Zeugnisses in einer inneren Sinnmitte (Identität des alttestamentlichen Gottes mit dem Vater Jesu Christi) sowie die Verbreitung in den Gemeinden“. Neben dem Gebrauch der Texte wird also als wichtig entdeckt: die „Ursprungsnähe“ sowie die inhaltliche Orientierung an der inneren Mitte der biblischen Texte.

Die Wahrheit des Inhaltes der Texte aber wird erfahren im Gebrauch. Im Gebrauch der Texte machen Menschen Erfahrungen, dass das, wovon die Texte reden, die Wahrheit über Gott und über sie selbst ist, welche sie sich selber nicht haben sagen

können. Das ist gemeint, wenn behauptet wird, Menschen machten die Erfahrung, dass durch diese Texte Gott selbst zu ihnen redet, dass sie also Wort Gottes sind.

D.h. der Gebrauch der Texte ist ein Gebrauch, der geschieht aufgrund der im Gebrauch erfahrenen Autorität. Mit Karl Barth gesprochen: „[...] die Bibel macht sich selbst zum Kanon. Sie ist Kanon, weil sie sich als solcher der Kirche imponiert hat“. Die Kanonbildung ist die Antwort auf dieses Imponieren. Sie ist die Anerkennung dessen, dass diese Texte im kirchlichen Gebrauch als Wort Gottes erfahren wurden, eine Erfahrung, mit der das Wirken des Heiligen Geistes korrespondiert.

Schließlich: Die heutige Kirche nun ordnet sich nicht blind der damals von der Kirche gemachten Erfahrung unter. Nein, die biblischen Texte haben in der heutigen Kirche nur deshalb Autorität, weil Menschen auch gegenwärtig immer wieder die Erfahrung machen, dass in den als Kanon zusammengefassten Texten Gott zu ihnen spricht, weil sich also der Kanon „als solcher der Kirche [...] immer wieder imponiert“.

Wie aber wird aus der Schrift in der evangelischen Theologie Dogmatik abgeleitet? Dogmatik meint in der evangelischen Theologie nicht die Aufstellung der fest zu glaubenden Normen, das, was den Menschen von der Kirche „als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“, sondern „die systematisch verfahrende Rechenschaft über den christlichen Glauben“, die aber „stets von der Offenbarung Gottes zu unterscheiden, ihr unterzuordnen und an ihr kritisch zu messen ist“. Diese systematisch verfahrende Rechenschaft über den christlichen Glauben geht von den Glaubenszeugnissen aus, die in besonderer Nähe zum Ursprung des christlichen Glaubens, zu Jesus Christus, stehen. Über sie nachzudenken, heißt das Wesen des christlichen Glaubens genauer zu erfassen. Es werden also weniger Lehrsätze einfach aus der Schrift abgeleitet als das Wesen und der Inhalt des Glaubens in diesen Texten gesucht. Überdies überprüft Dogmatik die kirchliche Lehre dahingehend, ob sie dem Wesen des christlichen Glaubens entspricht.

Dabei ist klar, dass die Bibel kaum selbst bereits dogmatische Aussagen enthält. Es kann also nicht der Anspruch der Dogmatik sein, die dogmatischen Aussagen der Bibel nur besser zu ordnen als diese. Wenn die Bibel Quelle der Dogmatik ist, dann nur so, dass die Differenz zwischen Bibel und Dogmatik geltend bleibt.

Diese Mitte der Schrift kommt aber nicht in allen Texten in der gleichen Weise zum Ausdruck, deshalb müssen die biblischen Texte interpretiert, ausgelegt werden.

2. Wie verhalten sich Heilige Schrift und Tradition zueinander – und wie wirkt sich dies auf den Status der Schrift für die Dogmenbildung aus?

a) Reformatorische Grundlegung

Das „*sola scriptura*“ wurde in der Reformationszeit als Kampfbegriff gegen die Orientierung der Kirche an Schrift und Tradition verstanden. Dass man vom „*sola*“ *scriptura* spricht, „schließt [...] eine, wie auch immer näher zu bestimmende, selbständige theologische Relevanz der Tradition neben der Schrift aus“. Der Grundsatz „*sola scriptura*“ sagt: „[n]icht die Tradition entscheidet darüber, was rechte Auslegung der Schrift ist, sondern allein die Schrift selbst ist der Prüfstein ihrer rechten Auslegung, also ‚iudex, norma et regula‘ der Tradition.“

D.h. es geht im *sola scriptura* nicht um eine numerische Reduktion theologischer Quellen, sondern darum, dass die Schrift über die Tradition urteilt – und nicht umgekehrt.

Aus evangelischer Sicht kann jeder einzelne Christ die Schrift verstehen, das kirchliche Lehramt hat keine übergeordnete Autorität. Deshalb hat Luther die Bibel ins Deutsche übersetzt und sich für Bildung in allen Schichten und bei beiden Geschlechtern eingesetzt; jeder Christ und jede Christin sollte selbst die Bibel lesen können und selbst urteilen können, ob ein Prediger in seiner Predigt das ihr entsprechende sagt.

b) Moderne Perspektiven

Die reformatorische Formel „*sola scriptura*“ bedeutet freilich nicht, dass die Vorstellung von „Tradition“ als solche unevangelisch ist. Auf protestantischer Seite ist man sich in der Neuzeit deutlich dessen bewusst, dass auch das Entstehen der Schrift ein historischer Vorgang ist, also die Schrift selbst durch einen Traditionsprozess geprägt ist. Der biblische Kanon ist eben „insofern [selbst] als Teil der Tradition zu verstehen [...], als er in und aus einem Traditionsprozess entstanden ist“. Auch erkannte man, dass die eigene konfessionelle Sicht auf die Schrift durch bestimmte Kontexte und Traditionen geprägt ist. Daher bedarf auch aus protestantischer Perspektive „die schlichte und pauschale Alternative von Schrift oder Tradition [...] der Differenzierung“.

3. Wie beeinflusst der Leser das Verständnis der Heiligen Schrift?

a) Reformatorische Grundlegung

Trotz des *sola scriptura* hat bspw. Melanchthon großen Wert darauf gelegt, zu zeigen, dass die neue Lehre mit der Lehre der Alten Kirche zusammenstimmt.

b) Moderne Perspektiven

In den jüngeren theologischen Diskussionen hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass bei diesen inhaltlichen Interpretationen die Interpretierenden bestimmte Vorverständnisse und hermeneutische Perspektiven mitbringen; es gibt nicht die

eine „richtige“ Auslegung, den „einen“ Inhalt des Textes, sondern wie die Texte verstanden werden, ist perspektivisch gebunden und ändert sich nach Kontext und Zeit und Leseperspektive des Auslegers. Dennoch ist damit nicht eine völlige Beliebigkeit die Folge, sondern, um möglichst gut auf die Texte hören zu können, muss das eigene „Vorverständnis“ bewusst gemacht werden.

Ich hatte schon oben gesagt, dass die Leserperspektive in besonderer Weise beim Umgang mit dem Alten Testament bedeutsam ist, insofern heute klar ist: Vom jeweils anderen Glauben her wird der Inhalt der Texte anders gefüllt. Der christliche, an Christus glaubende Leser entdeckt in diesen Texten Verheißungen auf Christus, der jüdische nicht. Der christliche Leser versteht die Verheißungen als in Christus erfüllt, aber nicht als von sich aus auf Christus verweisend.

In neuester Zeit hat im protestantischen Bereich die sog. Rezeptionsästhetik Bedeutung gewonnen, in der der Leserperspektive in besonderer Weise Beachtung geschenkt wird. Es wird darauf eingegangen, dass der Leser eine „aktive Rolle beim Zustandekommen eines Textsinnes in einem neuen Lebenskontext“ besitzt; erst durch das Lesen erhält der Text seine Bedeutung. Während manche so weit gehen zu sagen, es sei also völlig unmöglich, die ursprüngliche Intention des Autors festzustellen, beschreiben Paul Ricoeur das Lesen eines Textes so: „Ein Text ist zu interpretieren als ein Entwurf von Welt, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen“. Theologisch wird betont, dass man mit der Bibel nicht so umgehen könne, als enthalte sie gar nichts Festes und als werde alles durch den Leser konstituiert. Weil alle biblischen Texte aus christlicher Sicht einen einheitlichen Fluchtpunkt haben, nämlich Gott (bzw. den Gott Israels und den Vater Jesu Christi), gibt es hier keine wahllose Pluralität. Aber die Texte sind theologisch unvollständig, als ihr Sinn erst dort erreicht wird, „[w]o sich im Akt des Lesens gläubige Annahme ereignet“. Dass dies geschieht, wird als Wirken des Heiligen Geistes verstanden.

Der Grundsatz „*sola scriptura*“ sagt: „Nicht die Tradition entscheidet darüber, was rechte Auslegung der Schrift ist, sondern allein die Schrift selbst ist der Prüfstein ihrer rechten Auslegung, also ‚iudex, norma et regula‘ der Tradition.“ Aus den modernen Diskussionen und Perspektiven gibt es aber nicht die eine „richtige“ Auslegung, den „einen“ Inhalt des Textes, sondern wie die Texte verstanden werden, ist perspektivisch gebunden und ändert sich nach Kontext und Zeit und Leseperspektive des Auslegers.

Anschließende Diskussion

Mouhanad Khorchide
Ich habe zwei Fragen. Die erste Frage: Am Anfang haben Sie gesagt: Ich spüre, dass Gott mit mir spricht. Also es geht um dieses Spüren, und weiß ich, es ist Gott, der mit mir spricht. Ist es denkbar, diesen Gedanken auch auf den Koran zu übertragen – aus Ihrer Sicht? Dass Sie den Koran auch lesen und sagen: Ich spüre, dass Gott mit mir spricht, im Koran ist es ein Kriterium.

Die zweite Frage ist: Sie haben als Kriterium für den Umgang mit der Bibel Jesus Christus genannt, Sie haben das von Luther zitiert: Er ist Kanon im Kanon. Damit verbinden sich zwei Fragen, die erste: Was ist mit den Stellen in der Bibel, die über Jesus selbst sprechen? Was ist dann das Kriterium für diese Stellen? Die andere Frage ist: Anders als heute Vormittag haben Sie den Begriff Vernunft kein einziges Mal verwendet. Welche Rolle spielt hier die Vernunft als Kriterium für die Auslegung, oder ist das ein grundsätzlicher Unterschied katholisch-evangelisch?

Christiane Tietz
Ich fange mit der Vernunft an. Ich würde den Vorgang des Verstehens der Texte immer auch als einen vernünftigen sehen. Es ist ein zweiseitiger Vorgang des Verstehens. Das ist auf der einen Seite vernünftig, also ich versuche zu begreifen, wovon die Texte sprechen, das mache ich mit meiner Vernunft. Das andere ist der Vorgang des Herzens, dass ich begreife, wie Texte sprechen, die sprechen mich an. Diese Doppeltheit ist zu berücksichtigen. Ich würde sagen, das Verstehen der biblischen Texte ist eigentlich, wenn es ein richtiges Verstehen ist, immer beides. Das intellektuelle Verstehen fragt: Wovon ist hier die Rede? Und das Verstehen mit dem Herzen erkennt: Das hat was mit mir zu tun. Natürlich zugestanden, dass nicht jeder Vers etwas mit mir zu tun hat, aber wenn die Bibel mir Wort Gottes wird, dann würde ich sagen, es ist immer ein Verstehen, das mit dem Herzen einhergeht.

Natürlich hat die Vernunft auch eine kritische Funktion, insofern als dass ich sage, da gibt es Stellen, die stehen im Widerspruch zueinander, das ist etwas, das die Vernunft feststellt. Oder, das sind Texte, da muss ich feststellen: Deren Historizität ist mit der Vernunft nicht aufrechtzuerhalten. Da würde ich immer noch sagen, es ist wichtig, mit den Texten so umzugehen, aber für die Frage, ob sie mir Wort Gottes werden oder nicht, ist das eine nachgeordnete Frage.

Das Spüren, dass Gott im biblischen Text mit mir spricht – ich würde hoffen, dass es mit heiligen Texten immer so ist. Die heiligen Texte, wenn sie Glauben bewirken wollen, und nicht nur das Akzeptieren von bestimmten Dogmen, wenn es nicht nur Für-Wahr-Halten ist im Sinne von: Da sind bestimmte Aussagen, da muss ich so mein Häkchen dran machen, sondern es ist etwas, das mein Leben fundamental

bestimmen soll, also was meine ganze Existenzausrichtung bestimmen soll, dann muss es etwas sein, was ich spüre, was in meinem Herzen ankommt.

Sie haben noch die schlaue Frage gestellt, wie das mit dem Kanon im Kanon ist in Bezug auf die Stellen, die selber von Jesus sprechen. Der Kanon im Kanon liegt sozusagen auf einer anderen hermeneutischen Ebene. Der heißt nicht, ich wende die Bibelverse, die von Jesus sprechen, auf die Bibelverse an, die nicht von Jesus sprechen. Sondern heißt: Wie verstehe ich das? Ich wende das, wie ich das Christusgeschehen verstehe, auf die biblischen Texte an. Ich wende den Gedanken, wie ich aus den biblischen Texten das Christusgeschehen verstanden habe, dies wende ich an auf die biblischen Texte insgesamt. Das ist natürlich wieder dieser hermeneutische Zirkel, weil es bedeutet, ich muss da ständig in einen Prozess hineingehen. Ich befrage die biblischen Texte: Wer ist Jesus Christus? Und dann geh ich von der Antwort auf diese Frage wieder an die Texte heran und versuche das in einem dauerhaften Prozess immer wieder zu machen. Aber es ist nicht so gemeint: Es gibt sozusagen zwei Sorten von Bibeltexten, die einen sprechen davon, die anderen irgendwie nicht.

Bakr Zaki Awad
Was ist die Quelle des christlichen Glauben: Der Text oder die kirchlichen Beschlüsse? Es gab sehr viele Schriften und Evangelien; nach welchem Kriterium wurde die Auswahl der vier kanonischen Evangelien vorgenommen?

Christiane Tietz
Ich danke Ihnen sehr für diese Frage nach dem Verhältnis von biblischem Text und Bekenntnis, das Stichwort ist hier, glaube ich, noch gar nicht gefallen. Die Bekenntnisse verstehen sich als Auslegung der Texte. In der protestantischen Tradition ist der Begriff dafür entwickelt: Die biblischen Texte sind die *norma normans*, bedeutet: Sie sind die normierende Norm des Glaubens, sie normieren den Inhalt des Glaubens. Die Bekenntnisse sind die *norma normata*, sie sind auch eine Norm des Glaubens, aber eine Norm, die von den biblischen Texten normiert ist. Also die altkirchlichen Bekenntnisse verstehen sich ihrerseits als Auslegung des Textes. Weil sie aber von der Kirche festgehalten worden sind, verfügen sie sozusagen über eine andere Auslegung der Kirche als normierender Instanz. Aber sie sind den biblischen Texten klar untergeordnet. So ist ja auch der Prozess der christologischen Dogmenbildung oder trinitarischen Dogmenbildung entstanden, dass man sich gefragt hat, wie kann ich die Aussagen der biblischen Texte verstehen. Es ist ein Verständigungsprozess darüber, was das bedeutet, dass da einer Gott seinen Vater nennt, dass da vom Geiste die Rede ist. Die Kirche versucht das begrifflich mit der Vernunft zu fassen. Aber es ist immer als nachfolgender Verstehensprozess gedacht, nicht als der Schrift übergeordnet. Bei den Kriterien für

das Aussuchen der vier Evangelien würde ich gerne an die Neutestamentler weitergeben, weil die das sicher genauer beschreiben können als ich das kann. Was man aus systematisch-theologischer Perspektive sagen kann, ist, dass die Kirche offensichtlich den Eindruck gehabt hat, in diesen Texten begegnet diese Person Jesus so, dass es den Glauben der Kirche zu befördern in der Lage ist. Aber die genauen historischen Konstellationen, das wissen Sie genauer als ich.

Joachim Kügler
Ich bin auch kein Kanonexperte, aber was ich sagen kann, ist, dass bei der Auswahl ganz unterschiedliche Kriterien zum Zuge kamen. Das eine sind tatsächlich inhaltliche Kriterien. Man hat zum Beispiel keine Schriften aufgenommen, in denen die Güte Gottes und das Gut-Sein der Schöpfung geleugnet wird. Wenn ein Text ausgesagt hat, dass die Welt eben nicht von Gott, sondern von irgendeinem bösen Dämon gemacht wurde, dass die Welt nicht gut ist, dann war das ein ganz festes Kriterium. Ein anderes Kriterium war sicher die Nähe zu Christus. Das heißt, man hat Texte ausgewählt, von denen man der Überzeugung war, dass die Autoren in einer sehr großen Nähe zu Jesus gelebt haben. Wir wissen heute, dass man sich bei dieser Einschätzung manchmal ein bisschen getäuscht hat, aber es war ein Kriterium für den Auswahlprozess. Und es gibt dann auch Kriterien, die aus heutiger Perspektive eher fragwürdig sind. Man kann zum Beispiel den 3. Johannesbrief anschauen. Das ist ein Text, dessen religiöser Gehalt irgendwo bei 0,0 liegt, wo man sich fragt: Wie kommt man jetzt auf die Idee, diesen Text in die Bibel mit aufzunehmen? Da steht an theologischer Botschaft nichts drin. Das ist ein Text, mit dem man eigentlich nichts anfangen kann, der ganz spannend ist für die Rekonstruktion der Auseinandersetzungen im frühen Christentum, aber der religiös nicht viel sagt. Und da ist die Antwort einfach die, dass man der Überzeugung war, dass diese Texte eben genau wie das Johannesevangelium von dem Apostel Johannes stammen, und deswegen hat man die Texte dann auch aufgenommen. Man muss sich vorstellen, dass bei diesem Kanonisierungsprozess, wo es keine übergeordnete Autorität gibt, die jetzt sagt: Das gehört dazu, das gehört nicht dazu, sondern wo sich das sozusagen in einem ganz offenen Diskussionsprozess entwickelt, auch ganz unterschiedliche Kriterien eine Rolle spielen. Man kann die Kanonbildung nicht nur mit einem Kriterium beantworten, sondern man muss realistisch sagen: Es gab eine Vielzahl von Kriterien, die ganz unterschiedliche Qualität haben. Und bei den vier Evangelien war es ja so, dass das Johannesevangelium am umstrittensten war, weil man gesehen hat, dass es sich sehr von den anderen dreien unterscheidet. Also, bei den ersten dreien konnte man sagen: Okay, das ist sozusagen dreimal das Gleiche mehr oder weniger, wir haben halt drei Quellen, die mehr oder weniger das Gleiche sagen, das ist ein starkes Argument. Drei Zeugen sagen unabhängig voneinander etwa das Gleiche, deswegen waren die synoptischen Evangelien relativ unumstritten. Sagen wir relativ, denn es

gab auch hier Diskussionen, aber beim Johannesevangelium hatte man größere Probleme. Und es ist durchaus nicht so, dass das Johannesevangelium ganz am Anfang des Kanonprozesses hereingekommen ist. Es hat sich letztlich wohl deswegen durchgesetzt als Teil des Kanons, weil man dann irgendwann die Überzeugung entwickelt hat, dass das eben das Evangelium des Johannes, Sohn des Zebedäus, ist. Das dürfte ein wichtiges Argument gewesen sein.

Muhammad Abdalghani Shama
Wie ich verstanden habe, war das Maß der Auswahl der kanonischen Evangelien die Nähe des Autoren zu Jesus. Wir sind aber der Meinung dass Markus und Lukas Jesus nicht erlebt haben!

Joachim Kügler
Sie haben völlig recht, dass weder für Lukas noch für Markus angenommen wurde, dass sie Jesus direkt gesehen haben, aber man hat eben, damit sind wir allerdings wieder beim Bereich der Legenden, angenommen, dass Markus der Dolmetscher des Petrus in Rom war. Und dann ist praktisch das Markusevangelium in dieser Legende eigentlich ein Petrusevangelium. Gut, bei Lukas hatte man da nicht die Möglichkeit, aber Nähe bitte ich jetzt nicht so zu verstehen, als ob nur Menschen in Frage kommen, die Jesus selbst gesehen haben. Auch Paulus hat Jesus nie gesehen. Es geht immer um relative Nähe. Man muss sich vorstellen, der Kontrast zwischen den Evangelien, die wir im neuen Testament haben, und denen, die wir nicht im Neuen Testament haben, ist eben ein Unterschied von Jahrhunderten. Wir haben bei den vier Evangelien eben Texte aus dem ersten Jahrhundert, also relative Nähe, und wir haben dann bei den nicht-kanonischen Evangelien Texte, die im 2., 3. oder 4. Jahrhundert erst entstanden sind. Von denen hat man sich dann abgegrenzt, und von daher: Es geht um relative Nähe. Es geht nicht um die Behauptung, dass alle Evangelisten Jesus gekannt hätten.

Stefan Schorch
Wir haben jetzt viel über Christologie und über Jesus gesprochen, und ich möchte doch noch mal die Sicht des Alttestamentlers hier einbringen, weil auch mein Eindruck ist, dass in der dogmatischen Theologie, auch in der protestantischen Dogmatik, die Christologie ein gewisses Übergewicht hat, was man aus bibeltheologischer Sicht, so glaube ich, nicht ganz rechtfertigen kann. Sie haben ja ganz berechtigt auf Luther hingewiesen, dass er zwei Dinge eingeschärft hat: Erstens dieses Prinzip, dass allein die Schrift eine Norm ist, und dann, dass allein durch Christus die Erlösung kommt. Und diese Prinzipien sind zum Teil gegeneinander ausgespielt worden. Wo das so verstanden wird, wie Sie das ein

bisschen dargestellt haben, dass Luther das Christusgeschehen wichtiger ist als die Schrift, da wendet sich schlicht und einfach die Schrift gegen Luther. Und dann trifft genau das zu, was Sie eben gesagt haben, nämlich, dass wir unsere Traditionen, unsere Auslegungen, an der Schrift messen müssen. Und da müssen wir ganz kritisch sagen, da ist Luther nicht schriftgemäß, oder: Ein so verstandener Luther ist nicht schriftgemäß. Die christologische Auslegung des Alten Testaments wird ja nicht mal vom Neuen Testament so vertreten, geschweige denn vom Alten Testament selbst. Nur ein Beispiel: Wir haben zum Beispiel das Hohelied in unserer kanonischen Büchersammlung. Das ist für uns eine Heilige Schrift. Das Hohelied ist nichts als eine Sammlung von erotischen Liebesliedern. Es vertritt keine spezifische Theologie, Christologie, nichts, es ist eine Sammlung von hocherotischen Liebesliedern. Diese erotischen Liebeslieder, die entfalten nun allerdings im Zusammenhang des Kanons, dadurch, dass sie in den Kanon aufgenommen worden sind, eine religiöse Botschaft, eine theologische Botschaft. Nämlich zum Beispiel, dass Erotik in unserem Leben eine ganz legitime Rolle hat, möglicherweise noch andere Bedeutungen, über die wir sprechen können. Aber das ist zunächst einmal, und ich glaube, das müssen wir registrieren, um diesem Text gerecht zu werden, weder ein Text, der über Jesus spricht noch ein Text, der über das Christusgeschehen spricht, noch ein Text, der irgendeine religiöse Botschaft oder Theologie im Sinne hat.

Christiane Tietz

Ich glaube, ich werde missverstanden, wenn ich behauptet hätte, das Alte Testament würde von sich aus über Christus sprechen. Ich habe das eigentlich versucht zu unterscheiden. Also, die entscheidende Frage, die wir uns aus christlicher Perspektive stellen müssen, ist: Warum wird das Alte Testament im Christentum weiter tradiert? Warum spielt es weiter eine Rolle? Dies ist ja nicht deshalb der Fall, weil es im christlichen Kanon steht, sondern weil das Neue Testament meint, der Gott, von dem im Alten Testament die Rede ist, hat mit dem Vater Jesu Christi fundamental etwas zu tun, er ist der Gleiche. Also da lassen sich sozusagen Bezüge herstellen, die das Alte Testament selber nicht herstellt – das Alte Testament versteht sich nicht als auf den Vater Jesu Christi verweisend – aber aus der Leserichtung der neutestamentlich Glaubenden werden die Texte so verstanden. Also, ich würde nie behaupten, dass der Text selber auf Christus verweist, das macht Luther, es ist völlig falsch, das würde ich überhaupt nicht sagen wollen. Aber – und das bedeutet auch, dass man nicht an jedem Vers gucken kann, wo ist jetzt hier das Christusgeschehen versteckt –, aber wenn das junge Christentum nicht den Eindruck gehabt hätte, diese Texte sprechen von etwas, und haben etwas mit dem bei uns durch das Christusgeschehen konstituierten Glauben zu tun, dann hätten sie doch einfach gesagt: Wir nehmen nur die Zeugnisse, die von Jesus selber sprechen. Das war aber nicht der Fall. Die Texte, die am Anfang tradiert

wurden, waren die alttestamentlichen Texte, weil der Gott des Volkes Israel der war, von dem auch Jesus Christus gesprochen hat.

Und ich finde es theologisch nicht richtig zu sagen, es ist eine Verleugnung des Schriftprinzips, wenn wir sagen, die Schrift ist übergeordnet. Warum ist die Schrift wichtig? Nicht, weil sie die Schrift ist, sondern weil sie Zeugnis ist von etwas anderem. Die Schrift ist also nicht an sich interessant, sondern ist nur interessant, weil sie von etwas anderem zeugt. Das Alte Testament zeugt nicht von Jesus Christus. Aber es zeugt von dem Gott, von dem die Christen glauben, dass er sich in Jesus Christus gezeigt hat.

Martin Rösel

Ich wollte nur einen Satz dazu sagen. Ich würde Stefan Schorch recht geben: Das Alte Testament zeugt so nicht von Christus, das haben Sie ja auch nicht gesagt. Aber ich würde sagen, dass das Alte Testament sozusagen eine Überschusserwartung hat, aus der späten Prophetie und der Apokalyptik, dass es eine andere Zukunft gibt für diese Welt, dass es eine Gerichtsvorstellung und eine Auferstehungserwartung gibt. Das wäre dann der Verbindungspunkt. Diese Erwartung sieht man im Neuen Testament in Jesus Christus als gekommen an. Insofern ist es nicht einfach zufällig, dass gerade dieser Text bewahrt wird, sondern der Verbindungszusammenhang für das Neue Testament ist tatsächlich diese Erwartung des Alten Testaments, die nach christlicher Wahrnehmung im Alten Testament nicht eingelöst wurde.

Christiane Tietz

Ich will nur eines noch mal sagen: Ich habe versucht, es so zu formulieren, und es scheint mir doch richtig zu sein, dass man nicht sagt, die Verheißungen verweisen in sich selbst auf Christus, sondern dass man sagt: Christen glauben, sie sind in Christus erfüllt. Damit wird deutlich gemacht: Es ist nicht etwas, was die Texte selber haben.

Johannes Schnocks

Dazu nur einen Satz: Das ist richtig, und trotzdem haben für Christen auch die Texte des Alten Testaments einen Verheißungsüberschuss.

Aber erst einmal herzlichen Dank für den Vortrag. Ich fand ihn ausgesprochen klar und hilfreich. Ich wollte noch etwas zur Frage von vorhin von Herrn Khorchide sagen, nach der Möglichkeit, als Christ im Koran eben auch das Herz getroffen zu bekommen. Es von Gott getroffen zu bekommen. Ich glaube, dass das viel mit bekannten und fremden Texten zu tun hat, dass wir in diesen Texten nicht so zu Hause sind. Wenn ich Koran lese, finde ich oft: Ach, das haben wir auch. Ob das Schöpfung oder so, es gibt sozusagen viele Verbindungen, und dann ist für mich der

nächste Schritt im Grunde einer, der von der Textästhetik her kommt. Und ich kann kein Arabisch, so dass ich mich sozusagen von der unmittelbaren Ästhetik des Korans gar nicht treffen lassen kann. Aber wenn ich zum Beispiel diese Übertragung von Rückert lese; Bobzin ist auch nicht schlecht, aber Rückert ist einfach eine so poetische Sprache, wie ich sie auch aus den Psalmen oder so kenne, wo ich also aus meiner eigenen Tradition zu solcher Form von poetischem religiösem Text einen unmittelbaren Bezug habe, dass er mich wirklich ins Herz trifft. Und von daher: Ja. Ich würde Ja sagen, in jedem Fall Ja, wenn auch natürlich in Brechung. Oder in Unvollständigkeit.

Bakr Zaki Awad
Ich habe gerade gehört, dass im das Neuen Testament nicht vom Jenseits gesprochen wird, so wie es der Fall im Alten Testament ist. Ich bin aber der Meinung, dass in verschiedenen Stellen der Evangelien die Auferstehung und das Jenseits erwähnt wurden. Zum Beispiel in Matthäus Evangelium 16:27-28 steht: „Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Hoheit seines Vaters kommen und *jedem* Menschen *vergelten*, *wie es seine Taten verdienen.* Amen, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen.“[1]

Alsayed Alrahmany
Eigentlich habe ich eine Frage nach dem Leser. Also, wenn Luther darauf besteht, dass jeder Mensch das Recht darauf hat, auf den Text der Bibel einzugehen, und wenn der Leser oder die Leserin der Heiligen Schrift eine gewisse Rolle beim Produzieren von Bedeutungen spielt, dann ist die Frage: Gibt es bestimmte Eignungen, die ein Leser oder eine Leserin besitzen muss, damit er auf den Text eingehen kann, oder genügt es dabei, dass er seinem Gefühl oder Gespür folgt?

Christiane Tietz
Ich glaube, hier ist noch mal wichtig, dass es diese zwei Verstehensperspektiven gibt. Das eine ist, was Sie jetzt mit dem Spüren bezeichnet haben. Das ereignet sich eh immer nur in meinem Herzen, das kann nicht jemand anderes für mich herstellen. Das zweite ist das mit dem inhaltlichen Verstehen des Textes. Da würde Luther sagen, eine gute Übersetzung der biblischen Texte muss so sein, dass ich das eigentlich verstehen kann. Aber ich würde sagen, es kann nichts schaden, wenn man sich in die Gemeinschaft der anderen Menschen hineinbegibt, die auch diesen Text lesen, damit man miteinander drüber sprechen kann, was dieser Text bedeuten

[1] Übersetzung folgt der Neuen Jerusalemer Bibel (Einheitsübersetzung, 1985).

kann; also in die Lesegemeinschaft hinein, in die Lesegemeinschaft der Kirche, der Christen, der Glaubenden hineingehen, um diesen Text zu lesen und über das Inhaltliche miteinander zu sprechen: Wie verstehst du den Text? Verstehst du, was du liest? Also diese Fragen miteinander zu besprechen. Da kann mir helfen zu hören, wie jemand anderes das sieht. Er kann mir das nicht autoritativ vorschreiben, wie ich es zu verstehen habe, aber er kann mir dabei helfen, den Text intellektuell zu begreifen.

Alsayed Alrahmany
Ich glaube, dabei unterliegt der Leser noch einmal dem Einfluss der Kirche als Instanz für richtiges Verstehen.

Christiane Tietz
Das hängt davon ab, wie Sie die Kirche hier verstehen. Also, wenn Sie die Kirche als Instanz und Autorität verstehen, die mir sagt, nur so ist es richtig und ich muss mich unterordnen, würde ich da aus protestantischer Sicht ungern mitgehen. Wenn Sie die Kirche verstehen als Gemeinschaft derjenigen Menschen, die im Lesen dieser Texte und durch das Leben dieses Glaubens versuchen, miteinander auf dem Weg zu sein, und da bin ich ein Glied genauso wie die anderen, da weiß der andere nicht mehr als ich, sondern wir sind da gemeinsam auf dem Weg, dann würde ich darin kein Problem sehen. Ich würde es nicht autoritär verstehen wollen. Es gibt von Luther einen Text, wo es gut zum Ausdruck kommt. Da sagt er, dass ein jeder Christenmensch das Recht hat, einen Prediger zu beurteilen. Also, dass der Theologe sich nicht hinstellen kann und sagen kann: Letztendlich habe ich dir zu befehlen, wie du den Text zu interpretieren hast., sondern er muss seine theologischen Einsichten verständlich machen, damit der andere begreifen kann, dass das so richtig ist. Also nicht Autorität, sondern Überzeugung, Verstehen ist hier die Methode, und dann ist das kein Problem, wenn ich mit anderen im Gespräch bin.

Joachim Kügler
Ich wollte nur eine Anmerkung machen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament aus meiner Perspektive. Ich glaube, dass diese einfache Dialektik Verheißung – Erfüllung das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament nicht beschreibt oder nur zum Teil beschreibt. Erstens: Es geht im Alten Testament nicht nur um Verheißung, sondern es geht noch um ganz andere Geschichten, und zweitens: Nicht alles, was im Alten Testament verheißen wird, wird im Neuen Testament erfüllt. Das behauptet das Neue Testament auch überhaupt nicht. Das wäre das Eine. Wir müssen uns bemühen, die vielfältigen Beziehungen zwischen

alttestamentlichen Texten und neutestamentlichen Texten genau zu beschreiben. Die können nämlich für jeden Text noch mal ganz anders ausschauen.

Das Zweite: Die Hermeneutik, die das Christusereignis als Zentrum benutzt für die Auslegung der ganzen Schrift, auch des Alten Testaments, auch das muss meiner Meinung nach genau geklärt werden, denn in der Regel wird das, zumindest bei vielen katholischen Systematikern, christologisch eng geführt. Da geht es dann immer um Menschwerdung und diese schönen Geschichten, aber ich glaube, dass die Klammer zwischen Altem und Neuem Testament eine ganz andere ist, nämlich Gott selber und sonst nichts. Und wenn es eine Perspektive gibt, mit der ich als Christ auf das Alte Testament schaue, dann ist es, dass wir das Gottesbild, das Jesus mir verkündet, und das sich mit ganz wichtigen Texten im Alten Testament deckt, dass mir das so wichtig ist, dass ich das zur Auslegungsnorm erhebe und auch zur Basis für die Kritik an bestimmten Texten und Traditionen mache. Ich glaube nämlich, wenn der Satz stimmt, dass die Schrift zu unserem Heil geschrieben ist, dann müssen wir auch lernen, die Christologie als eine Funktion der Soteriologie zu begreifen. Das heißt, die Christologie hat keinen Wert in sich, sondern die Christologie ist ein Mittel, auszudrücken, wie Gott sich den Menschen zuwendet und was er mit dem Heil des Menschen anstellen will, was er als Heil des Menschen bewirken will.

Dann noch eine kleine historische Anmerkung: Es gab für die frühen Christen gar keine Alternative, als das Alte Testament als Heilige Schrift weiterzuführen, denn man muss einfach ernst machen mit der Tatsache, dass das frühe Christentum eine Spielart des Judentums ist und zunächst mal sonst nichts. Das heißt, kein Jude wäre auch nur eine Sekunde lang auf die Idee gekommen, das Alte Testament als Heilige Schrift wegzulassen. Denn das Neue Testament gab es noch nicht, wenn, dann hätte man eine neue Religion ohne Heilige Schrift gründen müssen. Und das ist nicht das Verständnis, das Paulus von seiner Arbeit hat, sondern das ist also eine Weiterentwicklung des Judentums, man begreift sich als eine besondere Gruppe innerhalb des Judentums. Dass es dann zur Trennung in zwei Religionen kommt, hat meiner Meinung nach mehr soziologische Gründe als andere. Es gibt für die erste Generation von Christen überhaupt keine Alternative. Man konnte überhaupt den Gedanken gar nicht haben, auf das Alte Testament als Heilige Schrift zu verzichten, denn es war die einzige Heilige Schrift, die man hatte. Und wenn jemand sagt, man kann ohne Altes Testament Christ sein, würde ich sagen, das ist historisch nicht bewiesen, aber man kann ohne Neues Testament Christ sein, denn das haben die ersten hundert Jahre gezeigt.

Christiane Tietz

Ich danke Ihnen sehr für die historische Aufklärung und möchte eigentlich nur eine Sache dazu sagen, zu der Klammer zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.

Sie sagen, es ist Gott selbst und sonst nichts: das Gottesbild, das mir Jesus verkündigt. Da muss jetzt noch der Gedanke mit rein, dass es im Neuen Testament nicht nur um das Gottesbild geht, was Jesus Christus verkündigt, sondern doch noch mal um mehr. Zumindest, wenn Sie jetzt an die paulinischen Texte denken, da würde Paulus nicht nur sagen, es geht um bestimmte Einsichten über Gott.

Joachim Kügler
Es geht bei der Rechtfertigungslehre nur darum, was Gott mit uns tut.

Christiane Tietz
Ja, natürlich. Aber es geht auch um die Rolle, die Jesus Christus in dem ganzen Geschehen spielt.

Joachim Kügler
Deswegen sage ich ja Christologie als Funktion der Soteriologie, dann passt es wieder. Zunächst mal, das Aller-, Allerwichtigste ist, was Gott tut. Und dass er das dann durch Christus tut, ist ganz wichtig, sonst würden wir uns nicht Christen nennen. Aber erstens: Gott hat schon vorher was getan, und zweitens: Es bleibt dabei, dass Gott das tut. Gott erlöst, und nicht Christus.

Klaus von Stosch
Nur noch einmal: Das ist natürlich auch stark eine terminologische Frage. Wenn ich als Christ sage, dass Gott in Christus sich der Welt zuwendet, dann macht diese Unterscheidung, die wir jetzt gemacht haben, nur begrenzt Sinn. So recht Sie mit dem haben, was Sie sagen, aber wenn ich jetzt den heidnischen Hauptmann unter dem Kreuz im Markusevangelium sehe, der angesichts des Kreuzes sagt: Das ist der Sohn Gottes., dann kann man zumindest überlegen, ob man nicht auch über direkte Beziehung zu Jesus von Nazareth zum christlichen Glauben kommen kann, oder ob es immer von der Schrift vermittelt sein muss. Das scheint mir auch historisch eine Position zu sein, zu der man Anfragen haben kann. Also, wie die Mission von Paulus auch immer gelaufen ist, die dann da vielleicht reflektiert wird, oder wie Heidenchristen erstmal den christlichen Glauben kennenlernen. Das kann ja sehr unterschiedlich sein. Also mir ist sehr wichtig, dass mir Christus auch in der Gemeinde begegnet, mir in der Kirche begegnet, und durch die *traditio* lebendig wird. Und die darf sich natürlich nie gegen die Schrift richten und ist immer aus der Schrift gespeist. Aber ob sie in jedem einzelnen Fall dann durch die Schrift vermittelt ist, ich weiß nicht, ob ich darüber historische Hypothesen anstellen sollte. Doch das ist vielleicht nur eine Anmerkung.

Meine eigentliche Frage ist die nach „Jeder kann die Schrift verstehen“, und das ist dann gleichzeitig auch eine Nachfrage an unsere muslimischen Kollegen. Die Frage ist ja: In meinem Verstehen der Schrift, diesem emotionalen, wie Du (Frau Tietz) beschreibst, dass ich‘s vom Herzen verstehe, und andererseits das intellektuelle Verstehen, das kann ja schiefgehen in gewisser Weise. Also, es ist in der Geschichte kolossal oft schiefgegangen. Und ich erlebe im Moment die innermuslimische Debatte, auch die Sie von der Al-Azhar-Perspektive benannt haben, auch als: Wie gehe ich damit um, dass es schiefgeht, dass es eben bestimmte Terroristen gibt, die ihr Tun mit ihrer Heiligen Schrift legitimieren. Und da würde ich gern doch die Rolle des Lehramtes aus katholischer Sicht noch mal hineinbringen. Also, katholisch ist es nicht so gemeint als: Ich brauche das Lehramt, um die Schrift richtig verstehen zu können. Aber das Lehramt wäre gewissermaßen in dieser Funktion, Grenzen zu ziehen. Gewissermaßen an einem bestimmten Punkt zu sagen: Dieser Schritt, wenn du da weitergehst, bist du eigentlich nicht mehr Christ. Das ist, denke ich, eine Funktion – du hast sie eben auch etwas den Theologen zugebilligt –, eine gewisse Begrenzungsfunktion, das hat mir auch gefallen, dass das auch eine Aufgabe der Theologie ist, aber ich wollte diesen katholischen Gedanken noch mal stark machen, dass so ein Lehramt eine interessante Funktion haben kann, wenn sie mir erlaubt zu sagen, das, was Osama bin Laden macht, ist nicht mehr muslimisch, jetzt auf den Islam gewendet.

Mouhanad Khorchide
Hat sich denn das Lehramt nie geirrt? Das suggeriert, es gäbe immer die letzte Instanz, die sich nie irrt.

Klaus von Stosch
Na dann, wenn sie sich letzte Verbindlichkeit zusagt, dann nicht. Dann hat sie sich nie geirrt. Das ist richtig. Aber das Missverständliche ist, dass das Lehramt auch Dinge sagt ohne letzte Verbindlichkeit, und da irrt es meistens. Und viele unterscheiden das nicht so genau. Das macht es etwas schwierig.

Bakr Zaki Awad
Das Lesen des Textes ist ein geschütztes Recht für jeden Menschen. Aber das Verstehen des Textes erfordert Bedingungen, die zuerst erfüllt sein müssen. Deshalb sind diejenigen, die vom Text abweichen – dabei gibt es keinen Unterschied zwischen Muslimen, Juden oder Christen – in der Regel Fundamentalisten, die ohne fachliche Bildung die Heiligen Schriften nach ihrem Wissen und Bedarf auslegen. Dazu gehört Bin Laden und andere, die keine theologische Bildung hatten aber im Namen des Islam sprechen wollen.

Beobachten heißt ja nicht, dass man irgendeine Position der Objektivität hätte, sondern das ist genauso abhängig von Eindrücken und Zufällen wie alles andere, aber dennoch würde ich gern an einer Stelle mal nachfragen, inwieweit meine Eindrücke überhaupt aus Ihrer Sichtweise Bestand haben. Denn es ist ja im Verlauf der Diskussion an einigen Stellen auch sehr deutlich geworden, dass die Positionen enorm unterschiedlich sind. Und wenn man kurz reflektiert auf die drei Bereiche, die wir uns für die beiden Tage vorgenommen haben – Text, Tradition, Dogma – lassen sich für alle diese Bereiche Kernaussagen finden, die wesentliche Unterschiede markieren. Ich mache das mal deutlich nur an einem Beispiel, dem Beispiel Text. Also die Natur des Textes ist hier von muslimischer Seite sehr klar formuliert worden als ein Gesetztes. Der Text als etwas, das gesetzt ist, *wudiʿa, maduʿ*, das göttlichen Ursprungs ist und in dieser Definition unverrückbar wahr. Und wir haben auf der christlichen Seite mit vielen Binnendifferenzierungen doch sehr stark wahrgenommen, wie der Text als etwas Gewordenes betrachtet wird und aus dieser Gewordenheit heraus sich dann auch unterschiedliche Antworten und Umgangsformen mit dem Texte ergeben. Aber in beiden Positionen scheint unverrückbar deutlich zu sein, dass die Annahme gilt, oder die Wahrheit gilt, muss ich sagen in Ihrem Sinne, dass aus diesen Texten eine göttliche Stimme, eine Stimme göttlichen Ursprungs, Gott selbst, spricht, wie auch immer vermittelt. Wenn man das als Feststellung mal hinnimmt, dann kam mir eigentlich die ganze Zeit über das Gedankenspiel: Was würde eigentlich passieren, wenn die eine Seite die Grundvoraussetzungen der anderen mal annähme und betrachtete, was würde dabei herauskommen?

Ich mache das mal an einem Beispiel deutlich. Was würde sich also für die islamischen Grundpositionen ändern, wenn wir davon ausgehen würden, rein hypothetisch, das ist jetzt ein Gedankenspiel, dass der Koran, so wie wir ihn rezipieren, einen Prozess der Redaktion hinter sich hat, in dem das menschliche Einwirken von großer Bedeutung ist und in dem auch verschiedene Positionen, ganz konkrete innerweltliche Positionen, sich niederschlagen? Was würde das ändern? Sie würden wahrscheinlich sagen, das ist für uns undenkbar und dann ist die Diskussion auch schon vorbei. Ich würde vorschlagen, dass sich wahrscheinlich gar nicht viel ändert. Und die Gegenseite gefragt, also das Undenkbare: Sie hätten also ein Textkorpus, oder einen Text allein, schon der Begriff Kanon ist ja nichts anderes als dass Sie sich auf einen Text beziehen. Kanon ist Text, nur eben in seiner Gewordenheit. Vielleicht ist es ein ganz albernes und unergiebiges Spiel sich vorzustellen, dass Sie sich auf einen Text beziehen könnten, würden, der in seiner Endgültigkeit und Gesetztheit unbezweifelbar ist. Inwieweit würde das theologische Positionen ändern? Oder ändert das nur Umgangsformen mit dem Text? Das war die Frage, die vielleicht jetzt an den Köpfen vorbeizielt und natürlich auch eine ungewohnte Denkhaltung einnimmt, denn mit dieser Hypothese öffnet man ja alle

Tore zur Spekulation. Aber für mich ist dieses Gedankenspiel insofern wichtig, als es immer wieder gut ist, über die Feststellung der trennenden Grundpositionen auch das mitzudenken, was an Grundsubstanz gemeinsam ist und wie man durch eine Vertauschung der Pole in den Grundannahmen besser sehen kann, was das Wesen dieser Dinge ist und was die Akzidenz, was das Essentielle ist und was das Akzidentielle ist an der Ausgestaltung dogmatischer Positionen.

Joachim Kügler
Ich glaube, dass es auf christlicher Seite nicht nur ein Gedankenspiel ist. Es gibt ja diese Gruppierungen im Christentum, die das genauso machen. Man muss nur mit Zeugen Jehovas diskutieren, dann hat man genau diese Position, dass der Text genau so gesetzt ist. Dass der Text, so wie er steht, die alleinige Grundlage für jede Diskussion ist. Das Problem entsteht dann zum Beispiel, wenn man nachfragt: Welche Ausgabe der Bibel lest ihr? Hab ich mal gemacht und dann kam als Antwort: die Bibel. Und ich hab dann gefragt: In der lutherischen Tradition oder in der katholisch-orthodoxen Tradition, das konnten sie gar nicht einsortieren. Dann hab ich gefragt: Ist bei euch das Buch der Weisheit Bestandteil des Alten Testaments oder nicht? Na, selbstverständlich nicht. Das heißt also, sie lesen den Luther-Kanon.

Jedenfalls, diese Gruppierungen gibt es und es gibt sie auch, denke ich, innerhalb der großen Kirchen. Also, wenn man mit Evangelikalen spricht oder auch mit entsprechenden katholischen Gruppen, dann ist es so, dass dort tatsächlich der Text als etwas Gesetztes betrachtet wird und auch entsprechend gelesen wird. Das Problem, das diese Gruppen dann haben, ist nur, dass sie ihre eigenen Ansprüche eigentlich nicht erfüllen können. Denn diese Ansprüche sind erstens: Wir nehmen den Text wörtlich, wie er hier steht, es gibt keine Interpretation, sondern wir nehmen den Text wörtlich. Und zweitens: Wir lesen die ganze Bibel. Das schließt sich aber gegenseitig aus. Wenn ich die Bibel wörtlich nehme, dann kann ich nicht den ganzen Text lesen. Weil ich dann keine Möglichkeit habe, Unterschiede, Möglichkeiten auszugleichen. Und solche christlichen Gruppierungen kommen spätestens dann in ein Problem, wenn ich sage: Was macht ihr mit der Asche der roten Kuh? Denn natürlich lesen solche Gruppen, weil sie ja Christen sind, das Buch Leviticus nicht, denn was sollen sie denn damit anfangen? Es gibt also eine ganze Fülle von Kultregelungen, die sich auf einen Tempel beziehen, den es nicht mehr gibt. Also was will ich mit dem Buch Leviticus? Das wird nur ganz punktuell interessant. Deshalb: Für die großen Kirchen ist das kein Weg, den man gehen kann, denn es schaltet im Grunde das theologische Nachdenken über was ist wichtig, was ist weniger wichtig, aus. Und die Probleme der Widersprüche werden dann so gelöst, dass man zwar behauptet, man liest alles, dass man aber in Wirklichkeit bestimmte Sachen nicht lesen darf, weil sonst ein Ergebnis herauskommt, das vielleicht nicht mehr im Bereich des Christlichen ist. In Afrika gibt es Kirchen, die

dann konsequenterweise das Neue Testament leugnen. Offenbarung ist nur das Alte Testament, denn mit dem Alten Testament komme ich noch zurecht, aus ihrer Perspektive, da habe ich die alten Stammestraditionen drin, die Vielehe, besondere Stellung des Vaters und so weiter. Das kann ich dann als afrikanischen Text lesen. Neues Testament ist dann schwierig, lässt man weg.

Ich glaube, bei der Bibel – ich weiß nicht, wie es beim Koran ist, kenne ich mich zu wenig aus –, aber bei der Bibel würde eine solche Position: Das ist einfach ein gesetzter Text, wir lesen ihn wörtlich und wir lesen ihn ganz, nur dazu führen, dass man, ohne es zuzugeben, auswählen muss. Es kann sein, dass der Koran einfach einheitlicher ist, das weiß ich nicht, dafür kenne ich ihn zu wenig, aber bei der Bibel ist es tatsächlich so, dass man eigentlich nicht durchkommt ohne ein bestimmtes hermeneutisches Konzept. Das ist in der alten Kirche schon praktiziert worden mit der christologischen Hermeneutik, wo man dann einfach sagt: Was interessiert uns die Asche der roten Kuh, das ist abgetan. Aber wenn ich alles gleichmäßig lese und alles gleich wörtlich nehmen will, dann hab ich eben die Probleme mit der Asche der roten Kuh.

Martin Rösel

Ich würde kurz antworten, aber auf andere Weise, nämlich persönlich. Nämlich: Könnte ich mir das selber vorstellen? Und dann wäre die Antwort ganz kurz: Nein. Ich kann es mir eigentlich nicht vorstellen, und zwar deshalb, weil ich in einem Umfeld lebe, das prinzipiell darauf angelegt ist, Dinge zu hinterfragen. Es gibt in unserem Umfeld keine Autoritäten, die unhinterfragbar sind. Die Verfassung kann angefragt werden, selbst das Glaubensbekenntnis in der Kirche ist als historisch gewachsen zu verstehen und kann hinterfragt oder symbolisch gefüllt werden. Das heißt, mein ganzes Lebensgefühl ist so, dass ich mich durchsetzen muss oder eigene Position finden muss, und das lässt nur wenige Dinge offen. Vielleicht persönliche Beziehungen, aber nicht, dass es so etwas wie solche Texte gäbe.

Klaus von Stosch

Ich habe das Gedankenexperiment so verstanden, dass es nicht bedeuten muss, dass dieser Text nicht in eine bestimmte geschichtliche Situation hinein spricht, sondern die Änderung ist nur, dass dieser Text direkt von Gott kommt. Was ich von der Bibel nicht glaube, aber wenn ich mir jetzt vorstellen würde, die Bibel käme direkt von Gott, würde aber trotzdem in die bestimmte geschichtliche Situation hinein offenbart, so dass ich mir die Frage mit dieser Kuh nicht stellen muss heute, weil es ein Thema war der Zeit als das Buch kam; das war der Offenbarungsanlass des Buches Leveticus damals, das ist heute jetzt anders, dann sehe ich gar nicht so ein großes Problem in dieser Konzeptänderung. Die entscheidende Frage scheint mir zu sein: Sind das geschichtliche Worte in bestimmte geschichtliche Situationen hinein

oder sind es übergeschichtliche Botschaften? Wenn ich zugebe, dass Gott aus konkreten Gründen mit den Menschen spricht, macht das für mich keinen großen Unterschied, ob er das direkt tut wie vom muslimischen Konzept her, oder ob er das in personaler Weise vermittelt tut. Das macht eigentlich nur einen Unterschied für die Bedeutung der Umma beziehungsweise der Kirche. Da sehe ich jetzt eigentlich einen großen Unterschied. Ich könnte die Bedeutung der Kirche nicht mehr begründen, wenn Gott in dieser Weise direkt mit den Menschen sprechen würde.

Mouhanad Khorchide

Ich sehe das Problem nicht in der Frage, ob der Koran jetzt Gotteswort ist oder nicht, denn – und das habe ich auch versucht, gestern in meinem Vortrag zu zeigen – obwohl die Muslime davon ausgehen, dass es Gottes Wort ist, sind im Laufe der Geschichte sehr unterschiedliche Verständnisse herausgekommen, so dass, wenn Sie sich anschauen, wie die Aschʿariten, die Muʿtaziliten, Maturiden, die Salafiten argumentieren: Alle argumentieren mit Versen aus dem Koran, und beziehen sich widersprechende Positionen. Denn das Problem ist nicht die Frage, ob der Koran von Gott ist oder nicht, ich verstehe, was Sie meinen, aber ich sehe das Problem woanders. Das Problem ist, dass sich eine bestimmte Glaubensschule, vor allem die aschʿaritische Schule, im islamischen Kontext so durchgesetzt hat, seit vielen Jahrhunderten bis heute. Und wie ich gestern gesagt habe, auf Ihre Frage: Würden wir heute im 8.Jahrhundert leben, hätten wir andere Diskussionen, hätten wir womöglich andere Glaubensgrundsätze. Dann hätten wir die Diskussion anders geführt, obwohl wir denselben Text hätten. Das Problem sehe ich in zwei Punkten: In der Auslegung, wie gehen wir mit dem Text um?, und zweitens: Inwieweit sind wir Muslime heute bereit, vieles zu hinterfragen, was wir heute als statisch sehen? Damit ich nicht missverstanden werde: Ich möchte jetzt nicht die islamischen Glaubensgrundsätze in Frage stellen, das ist nicht meine Intention. Aber, damit man flexibler mit dem Text umgeht, müsste man das Bewusstsein dafür haben, dass das, was wir heute behaupten, was Gott sagen will, nur eine Lesart des Textes ist. Es ist eine Schule, die sich im Laufe der Geschichte durchgesetzt hat und nicht die einzige Lesart des Korans. Was uns heute herausfordert, ist weniger, dass man sagt: Wir spielen das Spiel jetzt so, dass wir annehmen, der Koran ist doch nicht von Gott. Das ändert nichts. Das ist meine These: Es wird sich nichts daran ändern. Weil weiterhin der eine das, der andere das herausholen wird. Und meistens war es in der Geschichte so, dass Dogmen festgelegt wurden und man auf den Text zurückgegriffen hat, um das zu legitimieren. Als Beispiel lassen sich die Muʻtaziliten anführen, die gesagt haben, der Mensch erschaffe seine Taten. Das war ihre These. Und dann haben sie im Koran nach Versen gesucht und das entsprechend interpretiert. Und als nachher der Aschʻari gekommen ist mit der Gegenthese, hat er wiederum andere Verse gesucht im Koran, die seine These unterstützt haben. Und wenn der Text selbst, der Koran, diese Vielfalt zulässt, und keine klaren

Aussagen macht: Ist es zum Beispiel Gott, der den Menschen rechtleitet oder der Mensch, der sich selbst rechtleitet? Da gibt es Verse, die sich auf den Begriff *huda* beziehen, dass der Mensch sich rechtleitet oder dass Gott den Menschen rechtleitet. Deshalb noch ein Satz: Vieles, was jetzt gesagt wurde über den Kanonisierungsprozess der Bibel, ist eins zu eins zu übertragen auf die Sunna, von der auch Dogmen abgeleitet wurden, das darf man nicht vergessen. Wie gesagt, der sechste sunnitische Glaubensgrundsatz bezieht sich lediglich auf die Sunna, der Glaube an das Schicksal oder die Vorherbestimmung, das ist keine koranische Grundlage. Sie und wir haben genau dieselbe Diskussion, wie die Sunna kanonisiert wurde. Und da ist der historische Kontext sehr, sehr wichtig. Auch das, was gestern gesagt wurde: Der Glaube genügt, um eine Green Card zu haben, um ins Paradies zu gehen. Es tut mir leid, das etwas selbstkritisch sagen zu müssen, aber das ist ein umayyadisches Gedankengut, wo man weiß, dass in sunnitischen Werken – ich bin selber Sunnit, ich muss das betonen – die Umayyaden stark kritisiert wurden, Yazid zum Beispiel, der Sohn von Muʿawiya, dass er öfters betrunken war, viele Frauenaffären hatte. Sie waren bekannt dafür, dass sie nicht, was das Handeln betrifft, aufrichtig waren. Und deshalb hat sich diese Lehre durchgesetzt im umayyadischen Kontext – es genügt zu glauben, das Handeln ist unwichtig. Die Reaktion, der Chawaridsch vorher und der Muʿtaziliten nachher war: Nein, das Handeln ist wichtig. Und deswegen finde ich sehr zentral, was uns heute herausfordert: Weg von den Schulen, die sich in bestimmten historischen, politischen vor allem, Kontexten durchgesetzt haben, hin zu der Frage, was will uns der Koran eigentlich sagen? Und – wie ich gestern ganz kurz gesagt habe – was im Koran betont wird, ist der Glaube an Gott und das Jenseits, und sehr viel ist offen und sehr flexibel, wie man damit umgeht. Was leider in den vielen Schulen als Dogmen gilt, wo die Frage ist: Ist man noch gläubig oder ungläubig? Diese Flexibilität fehlt uns heute im Umgang mit dem Text, unabhängig von der Frage: Woher kommt der Text?

Muhammad Abdalghani Shama
Die Vorherbestimmung wurde nicht im Koran als Glaubensgrundsatz erwähnt. Sie stammt aus dem Hadith.

Mouhanad Khorchide
Das freut mich, dass meine Kollegen aus der Azhar das auch so einsehen, dass das, was sich so durchgesetzt hat als die sechs Glaubensgrundsätze, nicht so im Text, im koranischen Text, festgelegt ist, sondern da haben andere Faktoren mitgespielt. Das ist wichtig, nur, um etwas zu relativieren von dieser Starrheit, wie wir islamische Dogmen betrachten. Also, ich habe nichts dagegen, wenn wir heute, gerade im

arabischen Kontext, wo wir unter vielen Diktaturen leben, wenn man Gerechtigkeit auch als Glaubensgrundsatz aufnimmt.

Das höre ich zum ersten Mal, dass es sunnitisch nur fünf Glaubensgrundsätze sind, aber das ist gut.

Christiane Tietz
Ich hätte gern noch auf das eine von Herrn von Stosch geantwortet, dass das Lehramt noch eine übergeordnete Instanz braucht, das war ja auch die Rückfrage, ob das Lehramt noch nie geirrt hat, deswegen würde ich auch aus evangelischer Sicht eher sagen, das ist die angenommene Interpretationsgemeinschaft der Kirche, und damit auch Theologie, die das Bekenntnis formuliert, das gehört alles zusammen, man kann das nicht delegieren an eine Instanz. Und das zweite: Noch mal zu dem Gedankenexperiment: Ich glaube, selbst wenn man sagt, die biblischen Texte kommen direkt von Gott, dann muss ich mich eben immer noch fragen: Was heißt es, dass wir Menschen diese Texte verstehen? Wie ist dieser Prozess des menschlichen Verstehens zu begreifen? Es sind eben immer noch menschliche Versuche, mit diesem von Gott gegebenen Text umzugehen und die in bestimmter Weise auf diese Texte reagieren. Und die Frage bleibt dann eben irgendwie trotzdem.

Stefan Leder
Dankeswort an die Teilnehmer.

Programm des Arbeitskreises

Fr. 09. Dez. 2011

Eröffnung und Moderation
Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Vorstandsvorsitzender der Leucorea

Grußworte
Herr Dr. Reiner Haseloff, Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt
Herr Eckhard Naumann, Oberbürgermeister der Lutherstadt
Prof. Dr. Udo Sträter, Rektor der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg
Prof. Dr. Muhammad Abdalghani Shama, Al-Azhar Universität

Einführung:
Prof. Dr. Stefan Leder, Direktor des Orient-Instituts Beirut

Eröffnung des Empfangs durch das Grußwort von
Herr Kirchenpräsident Joachim Liebig, Evangelische Landeskirche Anhalts.

Sa. 10. Dez. 2011

Klaus von Stosch
Normativität und Geschichtlichkeit

Muhammad Abdalghani Shama
Das Verhältnis zwischen Text und Dogma

Stefan Schorch
Schrift, Tradition und Dogma

Mouhanad Khorchide
Barmherzigkeit als Glaubensnorm

So. 11. Dez. 2011

Bakr Zaki Awad
Einfluss des Textes aufs Glauben am Beispiel der Göttlichkeit

Hans-Joachim Höhn
„Partituren des Glaubens" – Thesen zur epistemischen Relevanz von Schrift – Tradition – Dogma

Joachim Kügler
Die Rolle der Bibel und der historisch-kritischen Bibelwissenschaft aus der Perspektive eines katholischen Exegeten

Hussein Akash (leider ausgefallen)
Paradies und Feuer in der Sufi Koranexegese

Christiane Tietz
Thesen zu „Episteme der Theologie interreligiös"

Teilnehmerliste des Arbeitskreises

1. Ahmed Abd-Elsalam, Projektkoordinator, promovierter Islamwissenschaftler (OIB in Kairo).
2. Ola Adel Abdel Gawad, promovierte Dolmetscherin, Dozentin für Deutsche Literatur und Übersetzung (Ain Shams Universität, Kairo).
3. Alsayed Alrahmany, Doktorand für Koranexegese und islamische Theologie (Westfälische Wilhelms-Universität Münster / Al-Azhar Universität, Kairo).
4. Bakr Zaki Awad, Professor für fundamentale Theologie (Usul ad-din) und Dekan der Fakultät für Fundamentale Theologie (Al-Azhar Universität, Kairo).
5. Marco Frenschkowski, Professor für Exegese des Neuen Testaments, evangelische Theologie (Universität Leipzig).
6. Michael Germann, Professor für Staatskirchenrecht und Kirchenrecht (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg).
7. Omar Hamdan, Professor für Koranwissenschaften und Leiter des Zentrums für islamische Theologie (Eberhard Karls Universität Tübingen).
8. Salah Hilal, promovierter Dolmetscher, Dozent für Deutsche Literatur und Übersetzung (Ain Shams Universität, Kairo).
9. Hans-Joachim Höhn, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, katholische Theologie (Universität zu Köln).
10. Mouhanad Khorchide, Professor für islamische Religionspädagogik und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie (Westfälische Wilhelms-Universität Münster).
11. Joachim Kügler, Professor für Exegese des Neuen Testaments, katholische Theologie (Otto-Friedrich-Universität Bamberg).
12. Aaron Langenfeld, Doktorand für Systematische Theologie, katholische Theologie (Universität Paderborn).
13. Stefan Leder, Projektleiter, Professor für Arabistik und Islamwissenschaft (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Direktor des Orient-Instituts Beirut.
14. Martin Rösel, Professor für Altes Testament und Altorientalische Religionsgeschichte, evangelische Theologie (Universität Rostock).
15. Johannes Schnocks, Professor für Religionsgeschichte des Alten Testaments, katholische Theologie (Westfälische Wilhelms-Universität Münster).
16. Stefan Schorch, Professor für Alttestament und Semitistik, evangelische Theologie (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg).

17. Muhammad Abdalghani Shama, Professor für islamische Dogmatik und Systematik (Al-Azhar Universität, Kairo).
18. Klaus von Stosch, Professor für Systematische Theologie und Leiter des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften, katholische Theologie (Universität Paderborn).
19. Johannes Thon, promovierter Theologe, evangelische Theologie (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg).
20. Christiane Tietz, Professorin für systematische Theologie und Sozialethik, evangelische Theologie (Johannes Gutenberg-Universität Mainz).
21. Ernst-Joachim Waschke, Professor für Altes Testament, evangelische Theologie (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Vorstandsvorsitzender der Leucorea Wittenberg.