

DANIEL A. MADIGAN SJ · ROM

GOTTES BOTSCHAFT AN DIE WELT: CHRISTEN UND MUSLIME, JESUS UND DER KORAN

In der Diskussion über die Beziehung zwischen Islam und Christentum ist es nicht unüblich, dass die Autoren einen von christlicher Seite wiederholt begangenen Fehler eingestehen, nämlich die Unterstellung eines gewissen Parallelismus zwischen der Rolle, die Jesus für das Christentum spielt und der Bedeutung Muhammads für den Islam, oder auch zwischen dem Evangelium und dem Koran. Immer häufiger wird auch erkannt, dass diese Parallele in Wahrheit zwischen Jesus und dem Koran zu ziehen ist.¹

Gleichwohl wird dieses Eingeständnis oft übersehen, manchmal sogar von den Autoren selbst. Sobald sie die Korrektur der Parallelen abgesehen haben, stellen sie nur allzu oft wieder die selben Vergleiche an. Alte Gewohnheiten sterben bekanntlich nur schwer, und so gibt es auch heute noch einen zäh fließenden Strom von Veröffentlichungen über Jesus und Muhammad, die Bibel und den Koran. Ungebrochen ist auch unsere Bereitschaft, jene Auffassung des Korans zu akzeptieren, der zufolge Gottes Eingreifen in menschliches Leben als das Wirken einer langen Reihe von Propheten verstanden wird, die im Wesentlichen dieselbe Botschaft Gottes übermitteln. Einige dieser Propheten, darunter auch Jesus, erhielten diese Botschaft in Form einer Schrift. Im Koran und in der muslimischen Überlieferung werden Christen und Juden sowie einige andere als das «Volk der Schrift», *ahl al-kitâb*, bezeichnet.² In diesem Ausdruck haben wohl viele Menschen guten Willens die Gelegenheit zu gegenseitigem Verstehen und einem positiven Ausgangspunkt für den Dialog erkannt.

Nun wird uns aber zunehmend klar, dass wir, indem wir diese Bezeichnung für uns akzeptieren, tatsächlich ein falsches Verständnis des christlichen Glaubens fördern. Wir preschen voran auf einem Weg, der uns mit Sicherheit in eine theologische Sackgasse führt. Wir Christen sind nicht das Volk der heiligen Schrift, sondern das Volk des Wortes Gottes, das, wie wir glauben, in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Die ersten Generationen

DANIEL MADIGAN SJ ist Professor am Institut für das Studium der Religionen und Kulturen an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.

von Christen lebten ganz offensichtlich ohne eine andere Schrift als jene, die Teil ihres jüdischen Erbes war. Sie lebten entweder mit der unmittelbaren Erfahrung des Wortes selbst oder mit den Aussagen der apostolischen Gemeinde, welche die Erfahrung der Kreuzigung und der Auferstehung bezeugten. Schließlich wurde dann dieses Zeugnis die Schrift, die wir heute als Neues Testament bezeichnen. Schrift bedeutet Bekenntnis zum Wort Gottes; sie besteht aus Wörtern, die uns in Verbindung setzen mit dem Wort, das in Jesus menschliche Gestalt annahm.

Unser Ausgangspunkt in der Diskussion mit Muslimen ist also nicht die Schrift, sondern das Wort Gottes, oder, wie Muslime es formulieren würden, die Sprache Gottes, *kalām Allāh*.³ Dem muslimischen Glauben nach ist im Koran nichts geringeres als Gottes ewige Sprache in die Geschichte der Menschheit eingetreten. Harry Austryn Wolfson hat den Ausdruck «Inlibration», also Buchwerdung, für die islamische Parallele zu dem christlichen Begriff der «Inkarnation» oder Fleischwerdung geprägt.⁴ Wir werden sehen, dass dieser Begriff nicht wirklich zutrifft. Gleichwohl weist Wolfson sehr deutlich hin auf die Parallele, die zwischen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Wesen Christi als Wort Gottes einerseits und der theologischen Spekulation der Muslime über das Wesen des Korans andererseits, besteht. Solche Parallelen sind wohl für jene, die sich mit den Begriffen des Erschaffenseins oder Unerschaffenseins des Korans abkämpfen, nicht immer einleuchtend gewesen; für unsere Zwecke sind sie dennoch bedeutungsvoll.⁵

Dies ist nun keineswegs ein Taschenspielertrick der Nicht-Muslime oder ein Versuch, den Islam in den Kategorien des Christentums umzudenken. Vor beinahe 40 Jahren schon hat der iranische Gelehrte Seyyed Hossein Nasr erkannt, dass es ein kategorieller Fehler ist, das Evangelium mit dem Koran zu vergleichen: «Im Islam ist das Wort Gottes der Koran; im Christentum ist es Christus.»⁶

Der Glaube an das Wort Gottes als etwas an sich Erkennbares – eine «Hypostase»⁷ – kam keineswegs erst mit dem Christentum auf. Eine große Zahl von Juden glaubte bereits daran, als die christliche Bewegung inmitten des Judentums entstand, und sie fuhren noch über Jahrhunderte fort, daran zu glauben, trotz der Bemühungen ihrer Rabbis, diese Ketzerei, die sie «Zwei Mächte im Himmel» nannten, zu verdammen. Aus Targums, die aus dem zweiten Jahrhundert v.Chr. und sogar noch später stammen, wissen wir, dass Gottes Sprache der Schöpfung und der Offenbarung von einer verbalen zu einer nominalen Form übergegangen war, um eine Art Hypostase zu werden – die *memra*.⁸

Das Neue am christlichen Glauben ist der Begriff der Inkarnation. Bis zu Vers 14 und der Ankündigung der Fleischwerdung wäre der Prolog zum Evangelium des Johannes für die meisten zeitgenössischen Juden völlig

akzeptabel gewesen – Daniel Boyarin argumentiert, dass er nicht als eine Art Gemeindelied gelesen werden sollte, das einfach dem Werk des Johannes vorangestellt worden sei, sondern als etwas in der Art der Synagogenpredigten, das «die bisherige Geschichte» der Bemühungen der *memra*, sich einen Platz in der Welt zu finden, erzählt – ein Thema, das im jüdischen Denken der Zeit durchaus eine gewisse Rolle spielte. Mit anderen Worten, nicht der *logos* selbst, sondern der fleischgewordene *logos* ist der Stolperstein. Christen sind all jene, die das charakteristische Tun der *memra*/des *logos* anerkennen, der in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Die majestätische, eindrucksvolle Stimme dieses Jesus des Johannes-Evangeliums ist die Stimme von Gottes *memra/logos*, die sich immer wieder des göttlichen Titels «Ich bin» bedient.

Die jüdischen Anhänger Jesu waren nicht weniger monotheistisch als jene Juden, die nicht an die Menschwerdung der *memra* in Jesus glauben mochten. Beide Gruppen glaubten an den einen Gott. Ungeachtet der gegenteiligen Überzeugung der Rabbis bedeutete dies aber nicht den Glauben an «zwei Mächte im Himmel», sondern den Glauben an die Wirklichkeit jenes Aspektes des Wesens Gottes, der sich mit der Welt einläßt – der Glaube, dass Gott nicht nur vollkommen transzendent ist, sondern *wirklich* am Universum Teil hat – und zwar erschaffend, offenbarend und befreiend. Der Punkt, an welchem die beiden jüdischen Gruppen auseinanderdrifteten, war die Frage der Inkarnation.

Auf diesem Gebiet ist das Zeugnis der synoptischen Evangelien von großer Bedeutung. Obwohl die hier dargelegten Theologien weniger explizit sind als die des Johannes, läßt sich in ihren Berichten, besonders aber bei Markus und Lukas, nichtsdestoweniger ein roter Faden verfolgen, der immer wieder in der Form einer rhetorischen Frage erscheint: «Was ist das für ein Mensch, dass ihm sogar der Wind und der See gehorchen?» (Mk 4,41), «Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?» (Mk 2,7); «Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl.» (Mk 1,27). Was den Begegnungen mit Jesus eine solche Nachhaltigkeit verleiht, ist die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen, die die ihm Begegnenden erleben. Sie glauben ja, dass es nur den einen Gott gibt, und dennoch läßt sich die Erfahrung nicht leugnen, dass dieser Gott ganz unmittelbar in Jesus Christus präsent ist und handelt. Gleichzeitig aber zweifeln sie nicht daran, dass Jesus ein Mensch ist – sie sehen doch, wie er ißt und trinkt, wie er trauert und zornig wird; sie sehen ihn beinahe überwältigt von Angst; und sie kennen seine Familie. Dies war ein Aspekt des Wesens dieses einen Gottes, der vorher nur ganz sporadisch zu erkennen gewesen war – Gottes wesentliche Teilhabe an der Menschheit, die so deutlich erkennbar ist, dass wir nicht nur rein metaphorisch von einem «Gott-ist-mit-uns» sprechen können.

Betrachten wir nun die muslimische Gottesdoktrin, so lassen sich trotz aller gegenteiligen Beteuerungen eine ganze Reihe auffälliger Ähnlichkeiten mit der christlichen Theologie feststellen. Obwohl kaum Zweifel daran besteht, dass die viel differenziertere Lehre der *kalâm Allâh* sich durch die Begegnung mit dem Christentum entwickelte, sollte man diese Betrachtungsweise nicht einfach als eine bei dem Christentum gemachte Anleihe erklären.⁹ Ich selber bin der Meinung, dass diese theologischen Auseinandersetzungen fast unvermeidlich aus der grundlegenden Überzeugung kommen, dass der eine, ewige, transzendente Gott in die Geschichte der Menschheit eingegriffen hatte, indem er erschuf, offenbarte und lenkte. Das heißt, dass schon der bloße Umstand, dass Muslime glauben, Gott habe sein Wort an die Menschheit gerichtet, unweigerlich die Frage aufwirft, wie das denn möglich sei. Mit eben diesem Problem kamen auch Juden und Christen nur schwer zurecht.

Die Frage kommt, genau wie bei den Christen, von unten her, also von der Begegnung mit dem, was den Anspruch erhebt, Gottes Wort in der Welt zu sein. Diese Begegnung verweist uns zurück auf unsere Lehre von Gott, damit wir verstehen, wie die Hingabe an die vollkommene Transzendenz mit der tatsächlichen Erfahrung der Immanenz zusammen zu bringen sei. Muslime mussten sich abmühen mit der Beziehung zwischen dem transzendenten Gott und dem Koran als Gottes Wort. Diese Frage beinhaltet gewissermaßen vier unterschiedliche Phasen: Zum ersten, die Beziehung zwischen Gott selbst und Gottes Sprechen; sodann die Beziehung zwischen dem Sprechen Gottes und dem prä-existenten (also dem schon immer, das heißt schon vor seiner Niederschrift existierenden) Koran; ferner die Beziehung zwischen dem prä-existenten Koran und dem eigentlichen, offenbarten Koran; und schließlich die Beziehung des Wortes Gottes zu dem nun niedergeschriebenen und rezitierten Koran. In diesen vier Phasen sind interessante Parallelen zu christlichen Überlegungen erkennbar, und zwar nicht etwa wegen der Imitation, sondern weil der gemeinsame Ausgangspunkt vom Monotheismus her bei beiden die gleichen Fragen aufwirft.

In der ersten Phase stellte sich die Frage, wie «wirklich» denn Gottes Attribute seien. Waren die Eigenschaften, die Gott im Korantext zugeschrieben wurden – zum Beispiel sein Wissen, sein Lebendigkeit, seine Weisheit und seine Fähigkeit zu sprechen – lediglich Namen oder existierten sie wirklich? Vorausgesetzt, sie existierten wirklich, wohnten sie dann Gott inne oder waren sie außerhalb seiner? Und wenn sie etwas anderes waren als Gott, waren sie ewig oder geschaffen? Ibn Kullâb (ein Zeitgenosse Ahmad Ibn Hanbals in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts), der sich gegen die Mu'taziliten wendete, sagte von Gott, er sei «ewig mit seinem Sprechen».¹⁰ Als wesentliches, Gott innewohnendes Attribut ist Gottes Sprechen, in den Worten der Überlieferung, weder bloß identisch mit

Gott noch etwas Anderes als Gott – *lâ 'aynuhu wa-lâ ghayruhu*. In gewisser Weise ist dies das gleiche, was auch Johannes in seinem Prolog vom Wort Gottes sagt: «Das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.»

Eine Parallele zu dem muslimischen Nachdenken über die göttlichen Attribute finden wir vielleicht in der christlichen Diskussion über Modalitäten und Hypostasen in der Trinität. Wolfson vermutet, dass wahrscheinlich gerade solche christlichen Diskussionen Muslime dazu trieben, ihre eigenen Überlegungen zu dieser Sache zu überprüfen.¹¹ Doch die Notwendigkeit einer solchen Überprüfung war in dem muslimischen Glaubensbekenntnis selbst schon begründet. Sie hatte etwas mit dem theologischen Streit der Christen gemeinsam, weil beide Gruppen eine monotheistische Position innehatten und dennoch auch glaubten, dass der transzendente Gott mit uns Menschen gesprochen hatte.

In der zweiten Phase spielt die himmlische *Wohlverwahrte Tafel* (*al-lauh al-mahfûz* K 85:22) eine Rolle. Muslime glauben, diese Tafel enthalte den Text des Korans und vielleicht auch die Texte der anderen Schriften. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass man in der Frühzeit des Islams glaubte, der Koran sei noch vor der Erschaffung der Welt auf dieser Tafel erschaffen worden. Diese Annahme führt zu dem – recht weitverbreiteten, wenn auch nicht universellen – Glauben, der Koran sei ewig prä-existent, da er als Wort Gottes ja ein ewiges Attribut Gottes darstelle. In einem christlichen Kontext wäre die Parallele zu diesem Glauben in der Beziehung zwischen dem noch nicht fleischgewordenen Wort (*logos asarkos*) und dem fleischgewordenen Wort (*logos ensarkos*) zu sehen – ein Problem, dem in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, besonders nach dem Erscheinen von Jacques Dupuis' Werk.¹² In welchem Sinne kann es denn eine Ökonomie des *logos ensarkos* vor dem Zeitpunkt, zu welchem das Wort im Schoße Mariens Fleisch wurde, geben? Wie C.H. Dodd schon zeigt, ist es vernünftiger, Joh 1, 9-13 als das Tun des noch nicht fleischgewordenen *logos* zu lesen, anstatt diese Textstelle auf den fleischgewordenen *logos* zu beziehen.¹³

Die dritte Phase steht in einer interessanten Beziehung zu der christlichen Frage der Menschwerdung Gottes. Der Koran besitzt offensichtlich auch menschliche Natur, in dem Sinne, dass er in einer den Menschen verständlichen Sprache verfasst ist; als er zum ersten Mal rezitiert und gehört wurde, waren dafür die Organe des menschlichen Körpers erforderlich. Er ist auch in einem weiteren Sinne menschlich: Er spricht ganz bestimmte Augenblicke der Geschichte der Menschheit an ganz bestimmten Orten an – was die Überlieferung *asbâb al-nuzûl*, also «Offenbarungsereignisse» nennt. Auf welche Weise kann er dann aber noch das Wort Gottes sein, wenn er so erkennbar menschlich bedingt ist? Mehrere muslimische Theologen behaupteten, das könne nicht sein. Sie meinten, was Gabriel vom

Himmel herab gebracht habe, sei ein Ausdruck nicht so sehr des Wortes selbst als vielmehr des Wortes Gottes gewesen. Dieser Standpunkt wird von Ibn Kullâb und seinen Anhängern vertreten.¹⁴ Andere muslimische Theologen haben diese Position jedoch weitgehend verworfen. Die Mehrheit teilt die Überzeugung des Ibn Hanbal, dass jeder rezitierte Koran, und somit jeder Koran, der gehört, memorisiert oder niedergeschrieben wird, eine Doppelnatur besitzt, nämlich eine erschaffene und eine unerschaffene.¹⁵ Doch obwohl eine dieser beiden Naturen erschaffen war, verzichtete Ibn Hanbal darauf, den Begriff «erschaffen» auf irgendeine Form des Korans zu irgendeinem Zeitpunkt seiner Existenz anzuwenden.

Ähnlich hat auch die klassische Christologie behauptet, dass die menschliche Natur Jesu Christi zwar zweifellos erschaffen ist, er aber dennoch nur eine einzige personale Identität besitzt. Diese Personalität muss daher, paradoxerweise, ewig sein, obwohl sie ein erschaffenes, menschliches Element enthält.

Die Frage ob der Koran erschaffen wurde oder auf andere Weise entstanden sei, wird auch heute noch viel diskutiert, weil sie für den Status des gegenwärtigen Textes und die Möglichkeit seiner großzügigeren Auslegung erhebliche Bedeutung besitzt. Eine Antwort auf diese Frage, die im 19. Jahrhundert von Muhammad Abduh benützt wurde und in manchen Kreisen immer noch verbreitet ist, besagt, dass die Bedeutung, *ma'na*, nicht erschaffen ist, während der eigentliche, gegliederte und unterteilte Text, *mabna*, erschaffen wurde. Dies macht es möglich, die ewigen Wahrheiten zu erkennen, die in dem Text aus dem siebten Jahrhundert zwar enthalten sind, von ihm aber gelegentlich verdunkelt werden.

Selbst wenn sich in der muslimischen Auseinandersetzung mit dem Koran in gewissem Sinne eine Parallele zu der christlichen Inkarnationslehre erkennen lässt, gibt es gleichwohl keine Todes-/Auferstehungs-/Himmelfahrt-Bewegung und somit keinen einzigen Zeitraum, in welchem das Wort nicht mehr auf Erden ist.¹⁶ Es ließe sich jedoch sagen, dass durch die Beendigung der ursprünglichen Rezitation durch den Tod Muhammads eine neue Ära eingeläutet wurde, und dies wäre dann die vierte Phase – die fortgesetzte Präsenz und Wirkung des Wortes in der Welt nach seiner ursprünglichen Offenbarung. Die muslimische Praxis und Reflexion über dieses Thema ist in gewissem Sinne verwandt mit den christlichen Fragen bezüglich der Gegenwart Gottes im Sakrament, des Geistes in der Kirche, der Vollständigkeit der Offenbarung und ihres fortgesetzten Erscheinens in der lebendigen Tradition. Wenn Muslime die auch heute fortgesetzte Präsenz des Wortes diskutieren, appellieren sie oft an einen bestimmten Vers des Korans (9:6), der sie dazu ermutigt, «Polytheisten» Asyl zu gewähren, weil sie auf diese Weise das Wort Gottes hören werden. Das eigentliche Wort Gottes kann man immer noch hören, obwohl der Text heute ein

abgeschlossener Kanon ist. Jene, die das Wort rezitieren, führt Gott immer noch der Wahrheit entgegen – die Rezitation des Textes und die Auseinandersetzung mit ihm besitzen auch heute noch Offenbarungscharakter.

Muhammad und Maria: Die Träger des Wortes

Nachdem Seyyed Hossein Nasr erkannt hatte, dass die Rolle des Koran im Islam und die Rolle Jesu Christi im Christentum Parallelen aufweisen, ging er noch weiter und machte den nächsten, ebenso logischen wie bedeutenden Schritt: «Das Werkzeug der Göttlichen Botschaft im Christentum ist die Jungfrau Maria; im Islam ist es die Seele des Propheten.»¹⁷

Es gibt mit Sicherheit zahlreiche bemerkenswerte Parallelen; ja, man kann sogar vielleicht ihren Widerhall im Koran und in der Überlieferung hören.¹⁸ Die erste und vielleicht naheliegendste Parallele ist, *mutatis mutandis*, in der Jungfräulichkeit Mariens und dem Analphabetentum Muhammads zu entdecken. Lassen wir noch einmal Seyyed Hossein Nasr sprechen: Der Prophet darf aus dem selben Grund nicht lesen und schreiben können, wie die Jungfrau Maria jungfräulich sein muss. Der menschliche Mittler einer göttlichen Botschaft muss rein und ohne jeden Makel sein. Das Wort Gottes kann nur auf die reine, «unberührte» Tafel menschlicher Empfänglichkeit geschrieben werden. Nimmt dieses Wort die Form des Fleisches an, so wird die Reinheit durch die Jungfräulichkeit der Mutter, die das Wort geboren hat, symbolisiert; erscheint das Wort in der Form eines Buches, so ist das Symbol dieser Reinheit das Analphabetentum dessen, der auserwählt ist, dieses Wort den Menschen zu verkünden.¹⁹

Mit allem gebührenden Respekt für Nasr muss doch darauf hingewiesen werden, dass diese Parallele nicht so sehr die Reinheit als vielmehr die eindeutig göttliche Herkunft des – fleischgewordenen oder buchgewordenen – Wortes betrifft. Ob sie nun in den Evangelien oder in der Überlieferung gemacht werden, christliche Aussagen über Maria besitzen ihrer Intention nach im Grunde eher christologischen als «mariologischen» Charakter. Sie konzentrieren sich nicht so sehr auf die Person der Maria, um diese zu verherrlichen (was man ja auf Grund einfacher Beobachtung mit Leichtigkeit annehmen könnte), sondern um mit dem Mysterium der Inkarnation und der Rolle, welche der menschlichen Person darin zukommt, zurechtzukommen. Die Lehre von der Jungfräulichkeit (zumindest *ante partum*) ist eine Aussage über göttlichen Ursprung und das Eingreifen Gottes, und nicht etwa über Heirat und Sexualität. Und die Lehre vom Analphabetentum des Propheten ist eine Aussage, die genau das gleiche meint, selbst wenn sich über die Interpretation der betreffenden Schriftstellen streiten lässt. Maria «weiß von keinem Manne», und deshalb war das, was sie empfing und gebar, ausschließlich Gottes eigenes Tun. Die muslimische Überliefe-

nung wiederum legt diejenigen Textstellen, die sich auf Muhammad in seiner Eigenschaft als «ungelehrter Prophet», *al-nabiyy al-ummiyy* (K 7:157, 158), beziehen, einstimmig dahingehend aus, dass sie bedeuten, er habe keinerlei Kenntnis von früheren Schriften oder den Feinheiten der Literatur besessen, sondern habe selber tatsächlich weder lesen noch schreiben können.²⁰ Was er also empfing und durch Rezitation weitergab, war ausschließlich das Tun Gottes. Ein Beweis dafür war sowohl der religiöse Inhalt als auch die (prinzipiell unnachahmbare) literarische Qualität dieser Gottesgabe.

In ihrem jeweiligen Kontext sind somit Jungfräulichkeit und Analphabetentum eine Doktrin, welche den göttlichen Ursprung des Wortes, das zu uns gekommen ist, lehrt. Ihre Funktion ist es, die *bona fides* der Träger dieses Wortes zu begründen. Diese Träger sind nicht so sehr *Schöpfer* des Wortes Gottes, als vielmehr *Kanäle*, durch welche es zu uns kommt. In beiden Fällen macht die besondere Methode, die Gott gewählt hat, um das Wort in der Welt gegenwärtig zu machen, menschliches Mitwirken erforderlich: In dem einen Fall, um das Wort Fleisch werden zu lassen, also eine Art «Körpersprache», im anderen Fall, um ihm eine Stimme zu verleihen.²¹ Doch dieses menschliche Mitwirken darf die Integrität des Wortes selbst auf keine Weise beeinträchtigen. In der jeweiligen Überlieferung werden sowohl Maria als auch Muhammad als unverzichtbar für den Vorgang der Offenbarung – also das Eintreten des Wortes in die Welt – gesehen, und dennoch stehen sie diesem Vorgang gleichzeitig auf eine seltsame Weise fern.

Vielleicht sollte man hinzufügen, dass die Parallele zu Maria die unterschiedlichen Rollen, die Muhammad spielt, keineswegs erschöpft. Auf andere Weise besitzt Muhammad auch eine Entsprechung in Mose, nämlich in dem Sinne, dass auch er ein Gesetzgeber und Führer war, der sein Volk aus der Verfolgung an einen neuen Ort brachte und ihm eine neue Identität verlieh. In anderen Hinsichten wiederum entspricht Muhammad auch der Rolle, die Paulus und Kaiser Konstantin im Christentum spielen. Er ist der einzige autorisierte Interpret des Offenbarungsgeschehens; und er vereinigt die politische und die militärische Macht im Dienste eines religiösen Zweckes.

Das Buchstabe (Buch) gewordene Wort?

Wollen wir uns nun nach all der Mühe, die wir uns mit der Untersuchung dieser Parallelen gegeben haben, wirklich nur damit rühmen, dass Christen an ein Wort glauben, welches lebt und handelt und Person geworden ist, während Muslime lediglich einen «toten» Text, einen abgeschlossenen Kanon, besitzen? Das käme einem schwerwiegenden Irrtum gleich. Wir müssen zunächst ein Schlüsselwort in der Selbstbeschreibung des Korans untersuchen, und dann sehen, wie der Koran, der jetzt die Form eines Buches besitzt, tatsächlich im Leben der muslimischen Gemeinde wirkt.

Für das Selbstverständnis des Korans kommt wahrscheinlich kaum einem anderen Wort so viel Bedeutung zu wie dem Wort *kitáb* – ein Hauptwort, das von dem Verb *kataba* «schreiben» abgeleitet ist und oft – allzu oft sogar – einfach mit «Buch» übersetzt wird. Der Koran sagt nirgends, dass er ein Buch, oder Gottes Buch, sei. Er sagt von sich, er sei *kitáb*, und «Buch» ist nur eine der möglichen Übersetzungen dieses Begriffes. Um die ganze Bedeutungsbreite dieses im Koran zentralen Begriffes auszuschöpfen, müssen wir zunächst die mit ihm assoziierten semantischen Felder untersuchen.²²

Als Schöpfer der Welt kennt Gott die Wahrheit aller Dinge und herrscht zugleich über alle Dinge. Es heißt, er führe Buch über alles, was existiert und was geschieht. Wenn Gott etwas befiehlt oder etwas beschließt, heißt es, er «schreibe» es auf. Somit dient *kitáb* («eine Schrift») als Symbol für Gottes Allwissen und Autorität. Mit großer Aufmerksamkeit und tiefem Nachdenken vermögen die Menschen aus den Offenbarung spendenden Zeichen (*áyat*) in der Natur und der Geschichte vieles über die Wahrheit dessen, was Gott weiß und befiehlt, erfahren. Und doch tun sie das nur selten.

Um die Menschen zu einer solchen Aufmerksamkeit und Reflexion zu führen, schickt Gott prophetische Boten, die ihre Gemeinden unterweisen und ihnen eine bevorzugte Einsicht in Gottes Willen, Wissen und Autorität verschaffen. Und wiederum ist das Symbol dieser Unterweisung oder Rechtleitung der *kitáb* – das maßgebliche Wort Gottes, das er durch den Propheten herabsendet, um sich zu einer bestimmten Situation oder in einer dringlichen Angelegenheit zu äußern. Diese göttlich/prophetische Stellungnahme trägt die Bezeichnung *kitáb* nicht wegen ihrer Form (die mündlich, fließend und mitfühlend bleibt), sondern wegen ihres Ursprungs und weil sie ihrem Wesen nach eine Übermittlung des Wissens Gottes und eine klare Aussage über Gottes Gebote darstellt. Der Koran kommt zu Muhammad nicht als ein vollständiger Text, sondern als lebendige Stimme, die eingreift und Antwort gibt und sich auf den Propheten und die Menschen in seiner Umgebung einläßt.

Die Bedeutung all dessen kann nicht überbewertet werden. Der Koran bezeichnet sich selbst als *kitáb* lange bevor er niedergeschrieben wird.²³ Er ist *kitáb* nicht, weil er ein Buch ist oder in schriftlicher Form vorliegt, sondern weil er göttlich ist. «Schreiben» ist die Quintessenz des göttlichen Tuns – es symbolisiert das Wissen und das Gebot. *Kitáb* ist eine Metapher für Gottes Sicheinlassen auf die Welt. Es ist nicht das, wofür es so oft gehalten wird, nämlich die einfache Beschreibung der Form, in welcher Gott sich offenbart. Dies symbolische Verständnis scheint die einzige Art zu sein, auf welche die vielschichtige Bedeutung des Begriffes *kitáb* im Koran wirklich Sinn macht, selbst wenn es lange gehegte Vermutungen bezüglich der Absichten des Propheten, des Wesens der kanonischen Texte und der intendierten Form des Korans in Frage stellt.

Und somit kommen wir wieder zu der Frage, ob Gottes Wort im Islam tatsächlich zum Buche wird. Gottes Wort ist bereits – und schon seit Ewigkeit – *kitâb*, Schrift. Das bedeutet, es ist seinem innersten Wesen nach ein Ausdruck von Gottes Wissen und seines unwandelbaren Willens. Gottes Wort wird mitnichten ein Buch, sondern eben *Koran* – wörtlich übersetzt also «Rezitation». Die Gemeinde, an die Gott sich wendet, nimmt das Wort an, das ihr durch den Propheten übermittelt wurde, und zwar indem sie es nicht niederschreibt, sondern es ihrerseits rezitiert. Auf diese Weise wird sie zu einem Volk, das sich dadurch identifiziert und definiert, dass es Teil hat an der *kitâb*, wodurch ihm ein bevorzugter Zugang zu dem Reich von Gottes Weisheit und Macht gewährleistet ist. Der Akt der Rezitation (*Koran*) fungiert also wie ein Sakrament. Indem die Gläubigen den Klang von Gottes Sprechen wiedergeben, nehmen sie teil an jenem Ur-Moment der Offenbarung, in welchem Gott die Rechtleitung der Gemeinschaft der Gläubigen beschließt und ihnen mitteilt. Wiederholtes Rezitieren verankert die Gemeinde fest in dieser Beziehung zu Gott und schenkt ihr die feste Zuversicht, dass sie von Gott geleitet werden wird, wenn sie ihr Gesetz und ihre Theologie über den Buchstaben des beschränkten Korpus von Rezitationen hinaus zu entwickeln beginnt.

Dem Koran ist bewusst, dass er seine Autorität nicht seiner Buchform verdankt. Tatsächlich stellt er die Beweiskraft geschriebener Dokumente immer wieder in Frage, selbst wenn diese vom Himmel herunter kommen.²⁴ Er lehnt die Last einer einzigen, einmaligen und vollständigen Offenbarung ab und behält sich das Recht vor, immer wieder auf die aktuelle, sich entwickelnde Situation zu reagieren und dafür neue Gesetze zu schaffen.²⁵

Der muslimischen Geschichtstradition zufolge wird schließlich, etwa zwanzig Jahre nach Muhammads Tod, das Korpus von Rezitationen kanonisiert und niedergeschrieben – obwohl die zu jener Zeit noch nicht voll entwickelte arabische Schrift die Reinheit des Textes keineswegs gewährleisten konnte. Dieser Akt der Kodifizierung und Kanonisierung schuf jedoch die Gefahr, dass der Kodex – er wurde *mushaf* genannt – der *kitâb* gleichgestellt würde. Der äußerst komplexe Begriff der Gottesschrift war in Gefahr, zu einem offensichtlich paraphrasierten, beschränkten Text reduziert zu werden. Allmählich begannen die Kommentatoren zu sagen, dass *kitâb* «der Koran» bedeute; doch die Überlieferung fand immer neue Wege, die allzu simple Gleichsetzung der Sprache des Kodex mit dem Worte Gottes in Frage zu stellen.²⁶ Ibn Kullâb sprach von dem Unterschied zwischen der Rezitation des einzelnen Gläubigen (*qirâ'a*) und dem, was rezitiert wird (*maqrû'*), also zwischen den tatsächlich benützten Wörtern und der eigentlichen Absicht Gottes.

In der theologischen Auseinandersetzung trat der Begriff *kalâm* «Sprache», obwohl er im Koran nur selten vorkam, schließlich an die Stelle von *kitâb*

als Schlüsselbegriff für das Verständnis des Wesens der göttlichen Offenbarung. Der Begriff *kitâb* wurde nun vielleicht allzu eng mit dem beschränkten Text assoziiert, um noch für die Entwicklung einer komplexen Theologie der Offenbarung von Nutzen zu sein. Der Begriff *kalâm* hingegen vereinigte in sich den ganzen Reichtum, die ganze Flexibilität, Reaktionsfähigkeit und Frische, die *kitâb* zwar im Korantext, wenn wir ihn aufmerksam lesen, noch besitzt, aber nicht mehr in der Überlieferung. Gleichwohl lässt die Art, wie die muslimische Gemeinschaft traditionell mit dem Koran umgeht, erkennen, dass sie sehr wohl versteht, dass der Text von Anfang an sowohl reaktions- als auch entwicklungsfähig sein wollte. Der Koran erhob niemals den Anspruch, Gottes Sprechen zu den Menschen in seiner Gesamtheit darzustellen. Gottes Wort kann niemals «zu Ende gehen» (K 18:109; 31:27), also erschöpfend dargestellt werden. Da er an der *kitâb* teilhat, fungiert der Koran nicht als Summe des göttlichen Wortes, sondern als der Ort fortgesetzter Rechtleitung, das Sakrament des Da-Seins des Wortes.

Der Begriff *kitâb* birgt erst eine gewisse Gefahr, wenn er so verstanden wird, als bezeichne er etwas, das ebenso statisch und festgelegt ist, wie ein Buch. Für manche Gläubige wird der Anspruch auf Totalität und Vollständigkeit, den das Wort «Buch» impliziert, zur Grundlage für einen Fundamentalismus, der sich selber von der immersprudelnden Weisheit der Überlieferung abschneidet. Der Koran selbst jedoch billigt eine solche Auffassung der göttlichen Rechtleitung keineswegs. Denjenigen, die den Islam aufmerksam beobachten, aber auch vielen Muslimen selbst scheint die Idee vermessen, dass dieses Buch, dieser beschränkte Text den Anspruch erhebt, die Gesamtheit von Gottes Sprechen zur Menschheit zu sein. Aus der Sicht des Korans bedeutet der Umstand, dass den Menschen die *kitâb* gegeben wurde, keineswegs, dass sie nun in einem schmalen Buch eingesperrt ist; er bedeutet vielmehr, in der schönen Formulierung von Mohammed Arkoun, dass sie «Gastgeber ist für eine Kraft, die die unendliche Fähigkeit besitzt, Bedeutung zu schaffen ... Gastgeber für das göttlich-offenbarende Wort.»²⁷

ANMERKUNGEN

¹ Diese Einsicht geht noch auf Nathan Söderblom (1866-1931) zurück, ist also keineswegs neu. Obwohl sie so offensichtlich wahr ist, hat sie sich doch erst sehr spät durchzusetzen vermocht.

² Aus Gründen, auf die ich später eingehen werde, ziehe ich es vor, *kitâb* nicht mit «Buch» zu übersetzen. In diesem Falle ist «Schrift» eine viel genauere Übersetzung, da sich das Wort *kitâb* ja von dem Verb *kataba*, «schreiben», ableitet.

³ Der Koran bezeichnet Jesus als Wort Gottes – das arabische Wort dafür ist *kalima*, – und viele haben darin die Bejahung der christlichen Lehre durch den Koran gesehen. Doch der Ausdruck, der in den theologischen Betrachtungen über Gottes ewiges Wort benützt wird, ist das mit ihm verwandte Wort *kalâm* (Sprache). Im Koran selbst wird der Unterschied zwischen den beiden Wörtern nicht klargestellt; es gibt parallele Schriftstellen, in welchen sie austauschbar scheinen (vgl. K 48:15 und 6:34, 115). Die traditionelle Auslegung zieht es aber vor, die sich auf Jesus beziehenden Stellen auf eine Art zu lesen, welche die Parallele zum ewigen Worte Gottes ausschließt.

⁴ Wolfson, Harry Austyn, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1976), S. 244ff.

⁵ Zumindest ein Teil der Mu'taziliten hat zugegeben, dass man der christlichen Position gefährlich nahe kam, wenn man behauptete, das Wort Gottes sei nicht erschaffen worden.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen and Unwin, 1966; zweite Auflage Unwin Paperbacks, 1979) S. 43.

⁷ Ich verwende den Ausdruck «Hypostase» in einem nicht-terminologischen Sinn, wenn das nach den frühen Konzilien der Kirche überhaupt noch möglich ist. Das Wort, das die Väter der Konzilien benützten, war kein eindeutig definierter Begriff und es ist sicherlich möglich, dass sie vermuteten, es würde niemals ein Fachterminus werden.

⁸ Daniel Boyarin, «The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John», in *Harvard Theological Review* 94.3 (Juli 2001), S. 243–284.

⁹ Der Begriff der Anleihe selbst ist mehr als komplex. Wenn wir uns daran erinnern, dass die Mehrzahl jener Gläubigen, die nach der Ausbreitung der Gemeinde vom Hijâz Muslime geworden waren, ehemals Christen, Juden oder Anhänger Zarathustras gewesen waren, wird deutlich, dass sie zumindest einen Teil ihrer eigenen theologischen Überzeugungen und ihres religiösen Gefühls in den neuen Glauben eingebracht hatten, obwohl dieser ja auf einer eher vereinfachten Lehre von Gott basierte. Eine solche Beziehung konnte schwerlich mit dem Begriff Anleihe bezeichnet werden, weil dies ja der Glaube wirklicher Muslime war. In jenen ersten Generationen von Muslimen war der Begriff Muslim weitgehend gleichbedeutend mit Konvertit, alle Muslime waren vormals Mitglieder irgend einer anderen religiösen Gemeinschaft gewesen, – sie waren ehemalige Christen, Juden, Zoroastrier oder Heiden.

¹⁰ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, (Berlin 1991–1997), Bd. IV, S. 615, Bd. VI, S. 411.

¹¹ Harry Austyn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard U.P.: 1976) S. 113–234. Wolfsons Werk ist mit Abstand die umfassendste Untersuchung der klassischen muslimischen Theologie in englischer Sprache. Allerdings wirft die Kritik ihm vor, er sei allzu sehr bereit, ganz einfache Erklärungen für den Ursprung verschiedener Termini und Ideen in der islamischen Theologie zu finden. In der deutschsprachigen Fachliteratur wird sein Buch noch übertroffen von dem monumentalen, sechsbändigen Werk von Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991–1997).

¹² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis, 1997). In seinem neueren Werk, *Christianity and the Religions* (Maryknoll: Orbis, 2001) ist Dupuis von dieser Terminologie abgerückt.

¹³ C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1954), S. 281.

¹⁴ Van Ess, *Theologie*, Bd. 4, S. 614–615.

¹⁵ Wie von Ibn Khaldûn überliefert und von Wolfson in *Philosophy*, S. 253, zitiert. Für eine ausführlichere Darstellung von Ibn Hanbals Ideen siehe Walter Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden, 1897).

¹⁶ Man könnte sagen, auch der Koran habe eine Art Leidensgeschichte, selbst wenn es darin den Tod nicht gibt. Sie wird jedoch abgelehnt und gilt lediglich als Dichtung, Lüge, Zauberei, ein uraltes Märchen oder das Produkt einer Verschwörung mit Fremden.

¹⁷ *Loc. Cit.*

¹⁸ Auf einige dieser Parallelen hat Neal Robinson hingewiesen in «Jesus and Mary in the Qur'ân; some neglected affinities», *Religion* 20 (1990), S. 161–175. Die Schlussfolgerungen, die er daraus zieht, sind jedoch gelegentlich etwas seltsam.

¹⁹ Nasr, *Ideals*, S. 43–44.

²⁰ Athamina, Khalil, «*An-Nabiyy al-Ummiyy*»: An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse». *Der Islam* 69 (1992), S. 61–80.

²¹ In diesem Zusammenhang weist Robinson (S.170–171) auf zwei sehr interessante Parallelen im Koran oder in der *Hadīth*-Überlieferung hin. Der Koran lässt Maria das Kind neben dem Stamm einer Palme gebären, und die Überlieferung erzählt, dass sich der Prophet, bevor er eine Kanzel in Medina hatte, bei seinem Predigen an den Stamm einer Palme zu lehnen pflegte. Diese zweite Aussage ist ziemlich komplex und es ist schwierig zu bestimmen, welche Bedeutung ihr zukommt. Robinson identifiziert die Schlüsselbegriffe der Offenbarung (*wahy*, *arsala*, *rasūl* und *hijāb*, wie in K 42:51 zu erkennen) auch in den Berichten über die Verkündigung an Zakaria (K 19:2–11) und über Mariä Empfängnis (K 19:19). Der Umstand, dass diese Schlüsselworte in zwei separaten Erzählungen vorkommen, scheint die Beweiskraft seines Arguments jedoch etwas abzuschwächen. In dem Bericht über Mariä Empfängnis fehlt der wichtigste Begriff, nämlich *wahy* (Offenbarung).

²² Eine so detaillierte Analyse geht natürlich über die Absicht dieses Aufsatzes hinaus; wir müssen uns auf eine kurze Übersicht der Forschungsergebnisse beschränken. Die vollständige Untersuchung kann jedoch in meinem Buch *The Qu'ran's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, 2001) eingesehen werden.

²³ Der muslimischen Überlieferung zufolge war die Idee, den Koran in die Form eines Buches zu bringen, von den Führern der muslimischen Gemeinde zunächst abgelehnt worden, weil Muhammad das nicht selbst getan hatte und auch keinen Auftrag für die Durchführung dieser Aufgabe hinterlassen hatte. Der gleichen Überlieferung zufolge entstand die Niederschrift aus der Sorge heraus, dass ein lediglich in mündlicher Form existierender Text verändert werden oder verloren gehen könne. Siehe dazu auch Madigan, *Self-Image*, S. 23–52.

²⁴ K 4:153; 6:7; 17:93; 28:48. Siehe auch Madigan, *Self-Image*, S. 23–52.

²⁵ K 25:32–33. Siehe dazu Madigan, *Self-Image*, S. 63ff.

²⁶ Beispiele hierzu finden sich in van Ess, *Theologie*, Bd. 4, S. 622–623.

²⁷ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, verlegt und übersetzt von Robert D. Lee (Boulder, Col.: Westview Press, 1994), 42; zuerst veröffentlicht als *Ouvertures sur l'Islam* (Paris: Grancher, 1989).