

Klaus von Stosch

Sola scriptura

Ein passender Ausgangspunkt für muslimisch-christliche Verständigungsversuche?

Das große Reformationsjubiläum 2017 haben auch einige liberale Muslime dazu genutzt, ihrem Ruf nach einer Reformation des Islams Ausdruck zu verleihen. Ein besonders breites Medienecho hatte dabei die Veröffentlichung von 40 Thesen zur Reform des Islams durch den muslimischen Religionspädagogen Abdel-Hakim Ourghi.¹ Das Credo seines Buches lautet, dass sich der Islam an die westliche Moderne anpassen müsse,² und die Auslegung des Korans ohne Bevormundung durch religiöse Autoritäten zu erfolgen habe.³ Prominent nimmt er in diesem Zusammenhang das reformatorische *sola scriptura* als theologischen Grundsatz seiner Reformbemühungen in Anspruch.⁴ Allerdings will er dabei nicht den Koran als Ganzen akzeptieren, sondern nur den humanistisch-ethisch inspirierten Teil des Korans.⁵ Anders als der von ihm

¹ Vgl. Abdel-Hakim Ourghi, Reform des Islam. 40 Thesen, München 2017.

² Vgl. a. a. O., 71.

³ Vgl. a. a. O., 51. Wörtlich schreibt er, dass »die Freiheit des muslimischen Lesers als Exeget unantastbar« ist. Wie eine solche Aussage den Text vor einer willkürlichen Auslegung schützt, ver-rät er nicht.

⁴ Vgl. a. a. O., 89.

⁵ Vgl. ebd.

zitierte Reformers Maḥmūd Ṭāha vertritt er zwar nicht die Auffassung, dass deshalb nur der mekkanische Teil des Korans anzuerkennen seien. Denn auch in den medinensischen Suren gebe es ja humanistisch-ethisch akzeptable Aussagen. Aber alle Aussagen zu Politik und Recht seien aus dem Koran zu eliminieren. Entsprechend plädiert er für »die Aufhebung des politisch-juristischen Koran durch den ethischen Koran. Das bedeutet konkret, dass sich die Muslime nicht mehr an ihm orientieren sollen.«⁶ Offenkundig hält Ourghi also alle Rechtsbestimmungen des Korans schlichtweg für obsolet⁷ und empfiehlt uns das vom Koran auszusuchen, was einem modernen Humanismus entspricht.

Mit dieser Empfehlung endet die Gemeinsamkeit Ourghis mit den Reformatoren. Martin Luther beispielsweise hatte für die humanistischen Anfragen des Erasmus von Rotterdam an sein Freiheitsverständnis nur Verachtung übrig und verteidigte die Bibel wild entschlossen gegen ihre Zählung durch den Humanismus.⁸ Dagegen sieht Ourghi offenbar die entscheidende Offenbarungsschrift im Credo eines modernen Humanismus und ist bereit, den muslimischen Offenbarungsglauben an dieses Credo anzupassen. Im Streitfall zwischen koranischen Rechtsbestimmungen und humanistischen Grundsätzen empfiehlt er ausnahmslos die Bevorzugung der humanistischen Werte. Angesichts solch drastischer Aufforderungen zur Reduzierung des Umfangs des muslimischen Kanons kann es nicht verwundern, dass Ourghi den auf Arabisch verfassten und von

⁶ A. a. O., 88.

⁷ Vgl. a. a. O., 86.

⁸ Vgl. nur Martin Luther, *De servo arbitrio* – Daß der freie Wille nichts sei, München ³1962, 197–203, 214–236.

Muhammad verkündigten Koran nicht als Gottes Wort ansieht, sondern als Menschenwort, das je neu formuliert werden müsse und entsprechend »Produkt der jeweiligen historischen Situation« sei.⁹ Aus christlicher Sicht erinnert Ourghis Vorgehen an Markions Versuch, alle Passagen aus der Bibel zu eliminieren, die nicht zu seinen theologischen Vorannahmen passen. Wenn Luther das Prinzip des *sola scriptura* einschärft, wendet er aber sich nicht nur (wie Ourghi) gegen jeden gegen die Schrift gerichteten Autoritätsanspruch der Kirche, sondern auch (anders als Ourghi) gegen die menschlich verständliche Eigenart, nur das aus der Heiligen Schrift zur Kenntnis zu nehmen, das mir gerade in den Kram passt. Nicht wir richten über Gottes Wort, sondern Gottes Wort richtet über uns, würde Luther an dieser Stelle wahrscheinlich sagen.

Nimmt man die breite muslimische Empörung über Ourghis Vorstoß wahr und die breite christliche Empörung über alle, die wie Markion die Bibel nach eigenem Gutdünken zurechtschneiden wollen, kann man sehen, dass es in beiden Religionen offenbar konfessions- und strömungsübergreifend einen Konsens darüber gibt, dass man die jeweilige Heilige Schrift insgesamt als Gottes Wort anzusehen hat. Sicherlich ist damit gerade aus katholischer Sicht nicht gemeint, dass die Schrift im buchstäblichen Sinn Gottes Rede ist. Natürlich ist sie Gottes Rede in menschlicher Sprache und in menschlicher Ausdrucksweise.¹⁰ Von daher lässt sie einen großen Spielraum

⁹ Ourghi, Reform des Islam (wie Anm. 1), 78.

¹⁰ Vgl. den Hinweis in Dei Verbum 12, wonach »Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen auf Menschenart gesprochen hat.« Vgl. Karl Rahner / Herbert Vorgimler, Kleines Konzilskompendium.

subjektiver Aneignungen zu und sie braucht gelehrte Interpretation, damit diese Aneignungsprozesse nicht willkürlich werden. Aber bei aller Deutungsoffenheit würde es doch nie einer Christin in den Sinn kommen, nur einen Teil der Bibel für kanonisch anzusehen, und niemals würde eine Muslima nur einen Teil des Korans akzeptieren wollen - von Ausnahmen wie Ourghi, Tāha oder Markion einmal abgesehen.

Wenn Christen oder Muslime im Blick auf die eigene Religion aber darauf bestehen, dass die eigene Heilige Schrift als Ganze anzuerkennen und nur in dieser Integrität Grundlage ihres Glaubens ist, sollte es auch für die interreligiöse Verständigung selbstverständlich sein, die Integrität der Schrift der anderen Religionsgemeinschaft anzuerkennen. Leider ist das derzeit in beiden Richtungen nicht der Fall, und ich möchte mit diesem Beitrag dazu einladen, das reformatorische Prinzip des *sola scriptura* nicht nur auf die eigene Schrift, sondern auch auf die Schrift der religiös Anderen anzuwenden. Dabei scheint es mir sehr hilfreich zu sein, wie die EKD in ihrer diesem Buch zugrunde liegenden Erklärung dieses Prinzip verständlich macht. Sie konzidiert hier nämlich ausdrücklich, dass die Schrift selbst auf Tradition beruht und also nicht gegen sie ausgespielt werden kann. Auch der Koran darf, wie beispielsweise Angelika Neuwirth immer wieder betont, nicht ohne den Blick auf die muslimische Tradition gelesen werden, in der er sich entwickelt hat. Zugleich ist es aber so, wie wir ebenfalls bei Angelika Neuwirth lernen können, dass die Schrift auch Tradition begründet und damit auch in ihren intertextuellen Bezügen his-

Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg ¹²1978, 374.

torisch-kritisch zu analysieren ist.¹¹ Hier ist die Interpretation des Korans erst am Anfang und von daher kann man der EKD nur zustimmen, dass wir »uns mit Interesse und Offenheit mit den Offenbarungsquellen des Islam auseinandersetzen (sollten; Vf.), ohne Sorge, dabei das Eigene zu verlieren.«¹²

Die christliche Zurückweisung des Korans als prophetisch inspirierter Schrift

Leider stehen wir mit diesem unbefangenen christlichen Blick auf den Koran noch ganz am Anfang. Lange Zeit wurde christlicherseits Muhammad als Scharlatan angesehen und der Koran als sein Machwerk, das bestenfalls als häretische Abirrung vom Christentum und schlechtestenfalls als Machwerk des Teufels anzusehen sei.¹³ Immer wieder dominierte die apologetische Abwehrhaltung, und es ist sehr zu begrüßen, dass die EKD nun genauso wie die katholische Kirche seit ihrem Neuaufbruch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer neuen Offenheit und vielleicht ja auch zu einer Haltung liebevoller Aufmerksamkeit einlädt.¹⁴ Doch auch bei einer solchen

¹¹ Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

¹² *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Hannover 2016, 27.

¹³ Vgl. zur Übersicht dieser problematischen Geschichte der Abwehr Anja Middelbeck-Varwick, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017, 178–195.

¹⁴ Letztere ignatianisch inspirierte Formulierung wird zumindest

neuen Haltung enthält der Koran genügend Texte, die Christen herausfordern und irritieren, so dass ich wenigstens kurz zwei hermeneutische Strategien vorstellen will, wie wir christlicherseits an den Koran herangehen sollten, um eine solche Haltung durchhalten zu können.

Der Koran ist zunächst einmal in einer synchronen exegetischen Wahrnehmung als literarischer Text zu würdigen, der eine besondere ästhetische Dignität hat und dessen inhaltliche Positionen im Kontext dieser ästhetischen Gestalt zu lesen sind. Immerhin ist es in der muslimischen Apologetik schon sehr früh gerade die Schönheit und Unnachahmlichkeit des Korans, die seine Göttlichkeit begründet.¹⁵ Aus dieser Beobachtung ergeben sich gleich zwei Chancen für das islamisch-christliche Gespräch. Zunächst einmal ist es so, dass eine ästhetische Hermeneutik natürlich auch die Inhalte des Korans in ein neues Licht rückt. Darüber hinaus ist es so, dass – ganz allgemein gesprochen – das Christentum für seine Heilige Schrift keine ästhetischen Überbietungsansprüche formuliert. Sicher ist die Bibel gerade in der Lutherübersetzung auch von einer ganz besonderen ästhetischen Gestalt. Aber niemand käme wohl auf die Idee, dass die Bibel in ihrer literarischen Qualität alle anderen literarischen Werke so sehr überbietet, dass es gerade die literarische Einzigartigkeit ist, die ihren göttlichen Ursprung verbirgt. Man denke nur an die literarische

in *Nosta aetate* 3 gefordert, wenn hier davon die Rede ist, dass die Muslime in einer Haltung der Hochachtung in den Blick genommen werden. Vgl. Rahner/Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium* (wie Anm. 10), 357.

¹⁵ Vgl. Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2017, 28–33.

Unbeholfenheit des Verfassers des Markusevangeliums, der in seiner griechischen Stilsicherheit nicht unbedingt verdächtig ist, Homer und Vergil ästhetisch zu überbieten. Damit will ich nicht sagen, dass mich nicht auch der Stil der Bibel anspricht. Und noch viel weniger will ich in Abrede stellen, welche große Bedeutung die Ästhetik etwa auch der Kirchenmusik oder der großartigen Vertonungen biblischer Texte in der Geschichte abendländischer Musik für die Verkündigung des Glaubens haben. Nicht umsonst hat sich ja beispielsweise Johann Sebastian Bach den Ruf erworben, so etwas wie der fünfte Evangelist zu sein, und Karl Barth konnte in so treffender Weise die himmlische Dimension der Musik Wolfgang Amadeus Mozarts in Erinnerung rufen. Doch all das stellt ja nicht in Abrede, dass die Bibel zunächst einmal nicht wegen ihrer Ästhetik göttlichen Rang hat. Sie zieht ihre Dignität und Kraft aus dem Zeugnis für Jesus Christus, so dass sie auch nur durch ihn, mit ihm und in ihm Gottes Wort ist.

Der Koran hat hier einen ganz anderen Anspruch an sich selbst und an uns als seine Hörer und Hörerinnen. Für den Koran ist die mündliche Rezitation das entscheidende Offenbarungsereignis, und Muslime glauben, dass sie Gott in seiner Schönheit hören, wenn sie den Koran hören. Die Schönheit und der Schrecken Gottes werden hier bereits rein ästhetisch erfahrbare Wirklichkeit. Aus christlicher Sicht spricht nichts dagegen, diesen Anspruch erst einmal unbefangen an sich herankommen zu lassen. Nichts im Christentum verbietet uns anzunehmen, dass ein ästhetisches Hörereignis die Gegenwart Gottes erfahrbar werden lassen kann. Im Gegenteil würden wohl viele Christen genau dies selber bezeugen wollen, wenn sie an Bach oder Mozart denken. Und nichts im Christentum verlangt, Mozarts Musik schöner zu finden als die Rezitation des Ko-

rans. Sicher wird einen der muslimische Anspruch erst einmal irritieren. Wie sollte man die Schönheit eines Textes oder eines Hörereignisses messen können? Und ist wirklich nachvollziehbar, dass die Koranrezitation so sehr in Begeisterung versetzt, wie etwa Navid Kermani das immer wieder beschreibt?

Aber mir kommt es an dieser Stelle auch nicht darauf an, den muslimischen Anspruch zu verteidigen. Ich will nur darauf hinweisen, dass ein ästhetisches Verständnis der Besonderheit des Korans in keinem Widerspruch zu christlichen Glaubenswahrheiten steht und deshalb unbefangen zur Kenntnis genommen werden kann. Hier besteht kein Grund, bestimmte Teile des Korans auszuklammern, sondern man kann den Koran insgesamt an sich heranlassen.

Doch natürlich ist nicht nur die ästhetische Eigenart der Rezitation für Muslime bedeutsam, sondern auch der Inhalt des Korans. Und auf dieser inhaltlichen Ebene gibt es zahlreiche Spannungen zwischen Koran und Bibel. In diesem knappen Beitrag kann ich natürlich nicht den Anspruch erheben, diese Spannungen umfassend in den Blick zu nehmen. Aber ich will wenigstens an einem knappen Beispiel zeigen, dass sich die vermeintlichen Widersprüche zwischen Koran und Bibel entschärfen lassen, wenn man den Koran als literarisches Werk analysiert und zugleich historisch-kritisch auslegt. Wenn ich hier von vermeintlichen Widersprüchen rede, will ich nicht darauf hinaus, die Unterschiede zwischen Koran und Bibel zu leugnen. Vielmehr geht es mir darum zu prüfen, ob es wirklich kontradiktorische Gegensätze zwischen beiden Offenbarungsschriften gibt. Muss man sich also zwischen Bibel und Koran entscheiden und kann man schon aus Gründen der Widerspruchsfreiheit keinesfalls ein doppeltes *sola scriptura* akzeptieren?

Ziel meines Beitrags ist es nicht, hier bereits eine definitive Antwort geben zu wollen, sondern lediglich dafür zu plädieren, diese Frage nicht schon vor dem Dialog für entschieden zu halten. Methodisch gesehen will ich deshalb an einem prominenten Beispiel zeigen, wie vorteilhaft es sein kann, diachron und historisch-kritisch auf den Koran zu schauen, um das Gespräch zwischen Christen und Muslimen neu zu dynamisieren. Erläutern möchte ich diesen Punkt an der Auslegung eines Koranverses, der normalerweise so verstanden wird, als ob Jesus nicht am Kreuz gestorben sei. Er ist wegen dieser Deutungstradition ein gerne verwendetes Standardbeispiel für die Unversöhnbarkeit von Bibel und Koran. Denn was könnte aus biblischer und christlicher Sicht schlimmer sein als die Leugnung der Kreuzigung Jesu Christi? Sie ist nicht nur die Grundlage von allem, was das Christentum ausmacht, sondern auch eine der ganz wenigen Tatsachen, die selbst in der historisch-kritischen Rückfrage von keiner ernst zu nehmenden Forscherin der Gegenwart bestritten wird. Von daher wird durch die scheinbare Leugnung des Kreuzestodes im Koran nicht nur das Christentum, sondern auch unser Wissenschaftsverständnis herausgefordert. Was genau sagt der Verkünder des Korans also im Blick auf den Kreuzestod Jesu?

»Und weil sie [die Juden; Vf.] sprachen: »Wir haben
Christus Jesus,
den Sohn Marias, den Gesandten Gottes getötet!«
Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch
nicht gekreuzigt.
Sondern es kam ihnen nur so vor.
Siehe, jene, die darüber uneins sind,
sind wahrlich über ihn in Zweifel.

Kein Wissen haben sie darüber, nur der Vermutung folgen sie.

Sie haben ihn nicht getötet, mit Gewissheit nicht, vielmehr hat Gott ihn hin zu sich erhoben.«

(Q 4:157 f. in der Übersetzung von Hartmut Bobzin)

In der islamischen Tradition werden diese Verse gewöhnlich durch eine *Substitutionstheorie* gedeutet.¹⁶ Der Versteil, den Bobzin mit »es kam ihnen nur so vor« übersetzt, wird dann als »er (ein anderer) wurde ihm (Jesus) ähnlich gemacht« verstanden. Das Problem dieser Übersetzung ist, dass im arabischen Text Plural steht, also *šubbiha lahum* und nicht *šubbiha lahu* und dass keine andere Person im Text genannt wird¹⁷ – von daher wurde in der Literatur schon früh zu Recht immer wieder darauf hingewiesen, dass die Substitutionstheorien nicht aus dem koranischen Wortlaut abgeleitet werden können.¹⁸ Auch theologisch schafft diese Übersetzung Probleme, weil sie voraussetzt, dass Gott einen Unschuldigen an Stelle von Jesus

¹⁶ Im Folgenden referiere ich teilweise wortgleich einige Erkenntnisse aus meinem letzten Forschungsprojekt. Diese Ergebnisse werden von meinem muslimischen Kollegen Mouhanad Khorchide mitverantwortet, haben aber auch über ihn hinaus in unserer prominent besetzten Forschergruppe von muslimischer Seite Zustimmung gefunden. Vgl. zur ausführlichen Darstellung Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg 2018, 147–156.

¹⁷ Vgl. Martin Bauschke, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; 29), Köln u. a. 2000, 164.

¹⁸ Vgl. Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur’ān*, London 1965, 112.

tötet. Selbst wenn man davon ausgeht, dass diese Person ein Verbrecher war oder sich freiwillig gemeldet hat – in der muslimischen Tradition wird hier oft davon ausgegangen, dass Judas von Gott hierzu ausersehen wurde oder sich irgendein anderer Jünger freiwillig für diese Aufgabe gemeldet hat¹⁹ –, bleibt der Vorgang anstößig, weil durch Gottes Intervention jemand mit einer Strafe für ein Tun behaftet wird, das ihn gar nicht betrifft.

Ich möchte im Folgenden deshalb eine andere Deutung der Verse vorschlagen. Dafür gilt es zunächst den literarischen Zusammenhang näher zu betrachten. Denn der Text will ja ein Gespräch Gottes mit den Juden vorstellen, die hier behaupten, dass sie Jesus von Nazaret getötet haben – eine Behauptung, die der Verkünder des Korans übrigens nicht erfindet, sondern die in der jüdischen antichristlichen Polemik durchaus eine Rolle gespielt hat, wie eine entsprechende Aussage im Talmud beweist.²⁰ Bestritten wird von Gott an dieser Stelle lediglich, dass sie, also die Juden, ihn getötet und gekreuzigt haben, nicht aber dass er überhaupt getötet und gekreuzigt wurde. Man kann diese Stelle also auch so verstehen, dass hier deutlich wird, dass Gott in allem der handelnde Akteur bleibt und

¹⁹ Vgl. Bauschke, *Jesus – Stein des Anstoßes* (wie Anm. 17), 165 f.

²⁰ Vgl. BT Sanhedrin 43a. Peter Schäfer, *Jesus im Talmud*. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer, Tübingen 2007, 151 f., macht deutlich, wie ungewöhnlich diese jüdische Selbstbezeichnung ist und dass sie darauf basiert, dass Jesus in dieser rabbinischen Wahrnehmung völlig zu Recht der Prozess gemacht wird. Von daher ist es fraglich, ob man das an dieser Stelle zum Ausdruck kommende Selbstbewusstsein wirklich auch auf Juden in Medina anwenden darf.

sich das Heft des Handelns nicht aus der Hand nehmen lässt.²¹ Die mit dem Verkünder des Korans streitenden Juden hätten dann Unrecht, weil sie für sich reklamieren, was in Gottes Vor-scheidung beschlossen wurde. Die Tatsache, dass Jesus am Kreuz gestorben ist, wäre dann von dieser Aussage gar nicht betroffen. Sie könnte koranisch durchaus konzediert werden, auch wenn das Kreuz für den Koran offenkundig keine Heilsbedeutung hat.

Die Deutung, dass Jesu Erhebung durch Gott kompatibel mit seinem gewaltsamen Tod ist, liegt auch deswegen nahe, weil der Koran an anderer Stelle mit dem gleichen Wortlaut bekräftigt, dass die Märtyrer aus der Schlacht von Uhud zu Gott erhoben sind, obwohl niemand bestreitet, dass sie in ihrem Körper in dieser Welt gestorben sind (Q 3:169). Aufschlussreich ist in diesem Kontext auch Q 8:17, weil hier Gott Muhammad deutlich macht, dass nicht die Muslime, sondern er selbst ihre Gegner getötet hat, d.h. hier wird unterstrichen, dass auch bei solch profanen Dingen, wie der Tötung eines Gegners Gott sich das Heft des Handelns nicht aus der Hand nehmen lässt.

Blickt man noch etwas genauer auf den historischen Entstehungskontext der vierten Sure (*Sure an-Nisā'*), so wird deutlich, dass diese wahrscheinlich genau in der Zeit offenbart wurde, in der Muhammad sich in Konflikten mit den jüdischen Clans Medinas befand.²² Es ist also durchaus naheliegend anzu-

²¹ Vgl. in dieser Richtung bereits die Deutung von Parrinder, *Jesus in the Qur'ān* (wie Anm. 18), 119, der hier zu Recht auf Parallelen zum johanneischen Verständnis hinweist (vgl. Joh 19,11).

²² Zu welchem Zeitpunkt des Konflikts mit den Juden dieser Vers genau entstanden ist, lässt sich nicht ohne weiteres rekonstruieren. Grundsätzlich sind die Angaben der muslimischen Tradition

nehmen, dass diese Clans Muhammad deutlich gemacht haben, dass sie ihn genauso erledigen werden, wie sie auch schon Jesus erledigt haben.²³ Muhammad könnte dann erwidert haben, dass sie niemals die Macht haben, einen Propheten zu töten, wenn Gott das verhindern möchte, und also auch im Sterben Jesu Gott der eigentliche Akteur war. D. h. Jesus wäre nie am Kreuz gestorben, wenn das nicht so in Gottes Heilsplan vorgesehen gewesen wäre. Da Gott offensichtlich keine derartigen Pläne mit Muhammad habe, werden die Juden ihn auch nicht töten können – so könnte Muhammads Argument gelautet haben.

Das in Q 4:157f. erfolgende Bekenntnis zur Stärke und Geschichtsmacht Gottes steht ganz im Einklang mit vielen anderen Aussagen des Korans. Von daher kann man dieser aufgezeigten Deutungslinie folgen und dann vielleicht sogar wie etwa Hans Zirker folgern, die koranische Darstellung der Begleitumstände von Jesu Kreuzigung ließe die Deutung zu, Jesus habe sich mit Gottes Hilfe im (tatsächlich erfolgten) Tod am

zum Konflikt mit den Juden im Hiğāz überlieferungskritisch sehr schwer einzuordnen. Vgl. dazu etwa die Ergebnisse von Schöllers Untersuchung des Überlieferungsmaterials zum Konflikt mit den Juden in Marco Schöllner, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, Wiesbaden 1998.

²³ Ich hatte ja oben bereits die Talmudstelle genannt, die man hier als historischen Bezugspunkt in Anschlag bringen könnte. Allerdings ist es nach der soeben referierten Argumentation Schäfers so, dass die Juden in der besagten Talmudstelle auf der Basis des jüdischen Rechts argumentieren. Eine solche Argumentationsgrundlage können wir für ihren Konflikt mit Muhammad nicht voraussetzen, so dass das hier in Erwägung gezogene Streitgespräch nur als Erklärungsmöglichkeit in den Blick genommen werden soll.

Kreuz letztlich als stärker erwiesen (als der Tod).²⁴ Zirker kommt so zu der überraschenden Deutung, dass Sure 4,156-159 als Bestätigung des christlichen Auferstehungsbekenntnisses verstanden werden kann.²⁵ Zirker wörtlich:

»Die Gegner Jesu wollten ihn mit der Kreuzigung vernichten; sie dachten, dass sie den Gesandten Gottes ausrotten könnten. Dem Anschein nach ist ihnen dies auch gelungen; aber sie erlagen dabei einem Irrtum. Der Tod hat nicht über Jesus triumphiert; Gott hat ihn zu sich erhoben.« Zirker fährt fort: »In solcher Paraphrase wird der Text [des Korans, Vf.] zu einem Stück Osterverkündigung.«²⁶

Akzeptiert man einmal diese Deutung, dann müsste sich der Koran – so die Diagnose bei Kenneth Cragg – nicht einmal ge-

²⁴ Vgl. Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 135–142.

²⁵ Vgl. a. a. O., 136, mit dem Verweis auf Joh 3,14; 12,34; Apg 2,33 und Phil 2,9. Zirker hält die von ihm vorgetragene Deutung zwar vom Korantext her für legitim, macht sich jedoch wenig Hoffnung, dass gläubige Muslime seinem Vermittlungsvorschlag Folge leisten werden, weil er allzu deutlich dem christlichen Credo entspricht. Der neue Gesprächskontext Komparativer Theologie gibt mir aber Anlass zu der Hoffnung, dass das von ihm entwickelte Deutungsangebot, durchaus auch von muslimischer Seite als mögliche Deutung anerkannt werden kann.

²⁶ Vgl. a. a. O., 141. Zirker macht freilich direkt im Anschluss an diese Deutung deutlich, dass sie in der Gefahr steht, den muslimischen Glauben besser zu verstehen als er sich selbst. Von daher wird man abwarten müssen, ob eine derartige Deutung auch von muslimischer Sicht rezipiert wird. Mahmoud Ayoub hat in diese Richtung jedenfalls bereits wichtige Vorarbeiten geleistet.

gen die Verbindung von Kreuz und Heil richten, sondern nur gegen die Exklusivität dieser Bindung.²⁷ Abgelehnt wird im Koran letztlich - so ist auch die Auffassung von Mahmoud Ayoub - lediglich die Macht des Menschen, das Wort Gottes zu vernichten.²⁸ In dieser Absage weiß er sich mit dem Christentum einig, und der koranische Blick auf Jesus von Nazareth erweist eine tiefe Kraft, die auch Christen Bedeutsames zu sagen hat.

Sicher wird man aus christlicher Sicht bleibend davon irritiert sein, dass der Koran seine Christologie entfalten kann, ohne sich direkt auf das Kreuz zu beziehen. Aber bevor man daraus ein Argument ableitet, sollte man bedenken, dass dem Kreuz auch im östlichen Christentum längst nicht die Bedeutung zukommt, die es im Westen erlangt hat. Nicht ohne Grund wird die Jerusalemer Grabeskirche in den östlichen Traditionen von Anfang an nur als Auferstehungskirche bezeichnet.²⁹ Offenbar war in der Spätantike das Kreuz für die christliche Theologie in den östlichen Kirchen nur von marginaler Bedeutung, so dass der Verkünder des Korans keine christentumskritischen Absichten hegen muss, wenn er sich nicht mit ihm auseinandersetzt.

Diese Einsicht ändert natürlich nichts daran, dass im Blick auf das Kreuz ein bleibender Unterschied zwischen Christentum und Islam besteht, der sehr unterschiedliche Theologien hervorgebracht hat und über den im islamisch-christlichen

²⁷ Vgl. Kenneth Cragg, *Jesus and the Muslim. An Exploration*, London u. a. 1985, 183.

²⁸ Vgl. Mahmoud Ayoub, *A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue*. Hg. v. Irfan A. Omar, Maryknoll / N.Y. 2007, 176.

²⁹ Diesen Hinweis verdanke ich Angelika Neuwirth.

Dialog auch zu streiten ist. Mir ging es nur darum zu zeigen, dass der Koran nicht in kontradiktorischem Widerspruch zum Christentum zu verstehen ist, so dass eine offene Auseinandersetzung mit ihm und ein gemeinsames Ringen um seine adäquate Deutung aus christlicher Sicht durchaus angemessen ist. *Sola scriptura* darf also in einer heuristischen Absicht auch aus christlicher Sicht für den Koran gelten. Ja, es könnte sogar sein, dass die Schrift der Muslime uns tiefere Dimensionen der eigenen Schrift und des eigenen Glaubens eröffnet.³⁰

Der muslimische Vorwurf der Schriftverfälschung

Eigentlich sollte es für Muslime viel einfacher als für Christen sein, die Heilige Schrift ihrer älteren Brüder und Schwestern im Glauben an den einen Gott, also die Heilige Schrift der Leute der Schrift, wie der Koran Juden und Christen immer wieder nennt, anzuerkennen. Denn immerhin gibt es eine ganze Reihe von Koranversen, die unmissverständlich darauf bestehen, dass der Koran die ihm vorangegangenen Heiligen Schriften bestätigt (Q 2:97, 3:3, 6:92, 12:111, 35:31, 46:12.30). Da einige der entsprechenden Belegstellen aus medinensischer Zeit stammen, können sie nicht einfach als abrogiert beiseite gelassen werden,³¹ sondern müssen aus muslimischer Sicht ernst genommen werden.

³⁰ Vgl. zur Einlösung dieser Behauptung Stosch, Herausforderung Islam (wie Anm. 15), bes.33-36, 169-176.

³¹ Die Theorie der Abrogation in der islamischen Exegese besagt, dass später offenbarte Verse frühere aufheben, wenn sie sich widersprechen. Entsprechend wird beispielsweise das Alkoholver-

In der Regel werden die entsprechenden Stellen aber leider so gedeutet, dass sie sich nicht auf die Tora oder das Evangelium als Ganze beziehen, sondern nur auf ihren wahren Kern. Dieser wahre Kern sei es, der durch den Koran bestätigt werde. Dagegen enthalte die faktisch überlieferte Bibel narrative Einzelheiten, die so nicht von Gott offenbart worden seien und insofern nicht zur Heiligen Schrift gehörten.

Besonders perfide ist in diesem Zusammenhang der Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrif*) an Christen und Juden, der sich schon bald nach der Entstehung des Korans entwickelte und schnell zu einem Standardvorwurf in der muslimischen Schultheologie wurde. Er gründet in Koranversen wie Q 2:59.75.146.174, 3:187, 4:46 und 7:162, die allerdings allesamt entweder ausdrücklich oder zumindest implizit immer nur eine Gruppe der Schriftbesitzer dafür kritisieren, die Schrift verfälscht zu haben. Einige moderne muslimische Exegetinnen und Exegeten meinen zwar, dass die Adressaten dieser Verse gar nicht Juden oder Christen, sondern die Muslime selbst seien, die unter dem Einfluss jüdischer und christlicher Deutungen einen Teil der koranischen Überlieferung aus dem Verkehr zogen. Aber im Mainstream muslimischer Schriftauslegung hält sich hartnäckig die Auffassung, dass Juden und Christen nicht im Besitz des ihnen von Gott offenbarten Buches sind, sondern nur eine fehlerhafte Version besitzen. Auch wenn heute in dialogischen Kontexten der Vorwurf der bewussten Verfälschung vielfach zurückgenommen wird, bleibt also die unerfreuliche Tatsache, dass die Bibel nicht in ihrer Integrität anerkannt wird.

bot begründet, obwohl es durchaus Koranverse gibt, die Alkohol unter bestimmten Umständen erlauben.

Diese Deutungstradition islamischer Schultheologie kann sich allerdings nicht auf den Koran selbst berufen. Der koranische Wortlaut macht lediglich deutlich, dass es einige Schriftbesitzer gibt, die etwas aus ihrer Schrift verheimlichen (Q 3:71) oder vergessen haben (Q 5:14). Und sicher werden kein Christ und keine Christin bestreiten, dass sie manchmal Teile ihres eigenen Erbes verraten und vergessen. Aber dies ist dann eben Folge der menschlichen Sünde und nicht Folge des Defekts der Heiligen Schrift selbst. Wenn die Heilige Schrift selbst fehlerhaft ist und Teile von ihr aus dem Verkehr zu ziehen sind, verliert die sich auf sie berufende Religion gewissermaßen den Boden unter den Füßen und ein Dialog im Sinne des wechselseitig zugestandenen reformatorischen *sola scriptura* wird unmöglich.

Es ist sehr schade, dass bis heute die Anerkennung der Integrität der Bibel von muslimischer Seite nicht vorausgesetzt werden darf. Aber immerhin gibt es gerade unter den jüngeren Schriftgelehrten durchaus einen Neuaufbruch, der bereit ist, nicht nur den Vorwurf der Schriftverfälschung aufzugeben, sondern auch nach Wegen zu suchen, die Amputation biblischer Texte zu beenden. Um zu verstehen, warum diese Wege für Muslime so schwer zu begehen sind, muss man sich vergegenwärtigen, dass der Koran von vielen Muslimen als verbalinspiriertes Wort Gottes verstanden wird, das auch auf der narrativen Ebene immer wahr ist. Wenn der Koran also in kreativer und herausfordernder Weise biblische Texte verändert und sich in die biblische Tradition einschreibt, kann traditionelle islamische Schultheologie darin nichts anderes erkennen als eine Korrektur der alten Texte. Fragen wie die, ob Noah nun tatsächlich betrunken und nackt in seinem Zelt gelegen hat und von seinen Kindern erst zugedeckt werden

musste (Gen 9,21-23), sind sicher keine, über die man christlicherseits heute in Streit geraten möchte. Aber wenn von muslimischer Seite solche anstößigen Geschichten dann einfach als falsch aus der wahren Schrift ausgeschieden werden, wird man sich christlicherseits eben doch fragen, ob muslimischerseits verstanden wurde, wie Christen eigentlich eine Heilige Schrift verstehen. Und man wird sich fragen, ob die koranischen Erzählungen über Noah eine solche Operation wirklich rechtfertigen oder hier nicht eher die Willkür übereifriger Exegeten am Werk ist, die es eben nicht wahrhaben wollen, dass ein Prophet Sünden begehen kann. Hier ist noch viel Verständigungsarbeit zu leisten, und man kann nur hoffen, dass die gemeinsame historisch-kritische Bearbeitung der Heiligen Schriften zu mehr Verständnis und Anerkennung der je anderen Schrift und ihrer jeweiligen Auslegungstraditionen führt.

Jedenfalls wird man nicht darum herumkommen, sich an echten oder auch nur scheinbaren Widersprüchen auf theologischer Ebene abzuarbeiten, und um eine adäquate Herangehensweise an die Narrative von Bibel und Koran zu ringen. Aus meiner eigenen Arbeit kann ich sagen, dass Koran und Bibel wechselseitig für beide Religionen an Wert gewinnen, wenn es gelingt, sie in ihrer Gänze als Dialogpartner ernst zu nehmen und wir uns nicht nur das aus der anderen Schrift herauszusuchen, was uns gefällt. Ich plädiere deshalb dafür zumindest heuristisch, das reformatorische Prinzip des *sola scriptura* in dem modifizierten Sinn, den ich anfangs eingeführt habe - also unter Einschluss der Autorität von Tradition und theologischer Auslegungskompetenz, nicht im blinden Vertrauen auf die Selbsterklärungskraft der Schrift - als Ausgangspunkt für den islamisch-christlichen Dialog zu nehmen. Ich lade also Christen ein, den Koran so zu lesen, als sei er in seiner Gänze Hei-

lige Schrift und müsse mit der Bibel zusammen gelesen werden. Widersprüche müssten dann in ihrer theologischen Erschließungskraft gedeutet und ausgehalten werden. Koranische Neudeutungen müssten vor dem Hintergrund der theologischen Entwicklungen der Spätantike verstanden und als Denkanstöße und positive Herausforderungen ernst genommen werden. Umgekehrt möchte ich aber auch Musliminnen und Muslime einladen, die biblischen Texte und ihre Deutungen bei den Kirchenvätern und Rabbinen als Intertexte des Korans ernst zu nehmen. Für muslimische Exegetinnen und Exegeten bedeutet das, dass sie die sprachlichen Kompetenzen entwickeln müssten, um diese Intertexte auch in ihren Originalsprachen zu lesen. Zudem wäre es spannend, das Gespräch hier nicht in apologetischer Absicht zu führen, sondern zumindest in heuristischer Absicht zu erproben, ob der Koran nicht als Fortschreibung biblischer Tradition gedeutet werden kann. Modell für eine solche inkludierende Wertschätzung der Bibel aus muslimischer Sicht könnte die moderne Israeltheologie im Christentum sein, die sich nach und nach Wege erarbeitet hat, um den christlichen Superioritätsanspruch gegenüber jüdischen Bibeldeutungen zu überwinden.

Eine solche Theologie wechselseitiger Wertschätzung und eines gemeinsamen Ringens um die Bedeutung aller drei Heiliger Schriften wäre theologisch sicher eine epochale Herausforderung für alle drei monotheistischen Religionen. Aber aus meinen eigenen Bemühungen heraus kann ich nur sagen, dass sich eine solche Anstrengung nicht nur aus politischen Gründen lohnt, sondern auch theologisch in neue Weiten führt. Wie schön wäre es doch, wenn christliche Exegetinnen und Exegeten ganz selbstverständlich Arabisch lernen, um auch diese Dimension biblischer Wirkungsgeschichte in ihre Deutungen

einbringen zu können, und wenn umgekehrt muslimische Exegetinnen und Exegeten Aramäisch, Griechisch und Hebräisch lernen, um auf diese Weise wieder in die Debattenkultur der Spätantike einsteigen zu können und auf diese Weise auch das jüdisch-christliche Gespräch neu an die rabbinischen Texte heranzuführen.