

Der Koran in christlicher Sicht

von Hans Zirker

Der Fundamentaltheologe und Islamkenner Hans Zirker führt Christen in das Selbstverständnis des Korans ein. Er setzt ihn mit den heiligen Schriften der Juden und Christen in Bezug und geht auf das differente Schrift- und Offenbarungsverständnis ein. Im Zuge der Neubewertung der nichtchristlichen Religionen samt ihren Schriften durch das II. Vatikanum plädiert Vf. für eine ernsthafte Auseinandersetzung der Christen mit dem Koran und ermutigt nachdrücklich zu einer persönlichen Koranlektüre.

1. Verschiedene Ebenen

Dass man den Koran »in christlicher Sicht« wahrnimmt, kann recht Unterschiedliches bedeuten. Zunächst liegt die schlichte Situation nahe, dass Christen in diesem Buch lesen, es zu verstehen versuchen, Vertrautes ihm finden und Fremdes, gar Befremdliches und Abschreckendes. Zwar stehen einer solchen Lektüre zahlreiche Verständnisschwierigkeiten, auch Vorurteile entgegen; doch dies ist nicht das Entscheidende. Wo es nur darum geht, dass man sich schwer tut und Falsches liest, kann man sich helfen und korrigieren lassen, auch wenn das viele abschrecken mag, sich mit diesem Dokument fremden Glaubens noch weiter zu befassen. Für eine derart private Lektüre erheblicher ist, dass sich aus ihr eine unabsehbare Vielfalt von Lese-Erfahrungen und Urteilen, von Aneignungen, Widerständen und Zurückweisungen ergeben kann, die weder durch wissenschaftliche Kompetenzen noch durch Glaubensnormen zu reglementieren sind. Leser haben ihre eigene Zuständigkeit, die sich nicht durch Autorität ausschalten lässt. Niemand dürfte ihnen das Urteil darüber absprechen, wie ihnen das, was sie da lesen, vorkommt, wie sie es aufnehmen können und was es ihnen gilt. Sie lassen sich von dem, was sie lesen, packen oder widersetzen sich ihm, erfahren sich angesprochen oder empören sich, konzentrieren ihren Blick auf das eine und übergehen das andere, nehmen dieses wichtig und vernachlässigen jenes. Solches Lesen ist in einer Weise frei, wie es sowohl wissenschaftlicher Arbeit als auch traditionsgebundener Lektüre verwehrt ist. Dementsprechend kann man auch christliche Leser des Koran nicht auf einen allgemein gültigen Standard festlegen.

Ganz anders stellt sich das Problem dar, wenn man nicht an einzelne Leser in ihrer Privatheit denkt, sondern an christliche Gemeinden. Hier wird der Koran durchweg nicht zur Sprache gebracht und gehört. Dazu besteht vordergründig auch kein Anlass, haben sich die Christen in ihren Gottesdiensten doch auf ihren eigenen Glauben zu besinnen. Andererseits können sie sich den religiös-pluralen Verhältnissen unserer Gesellschaft und den sich daraus ergebenden interreligiösen Aufgaben zunehmend weniger verschließen. Viel ist die Rede von dem christlich-muslimischen Dialog und den Konsequenzen, die sich

aus den Nachbarschaften von Kirche und Moschee ergeben sollten. In kritischen Situationen wie etwa zur Zeit des ersten Golfkrieges oder als in unserem Land Häuser von Türken brannten, luden da und dort Muslime und Christen zu gemeinsamer Besinnung oder gar gemeinsamem Gebet ein. Dabei las man wie aus der Bibel auch aus dem Koran. Doch das allgemeine christliche Bewusstsein wurde davon äußerst wenig berührt. Die Überlegung, ob und wie auch Christen zum Glaubensbuch der Muslime einen Zugang finden können und welche Bedeutung es dabei für sie bekommen mag, wird innerkirchlich bis heute zumeist besonderen Bildungsveranstaltungen überlassen.

Diese Intellektualisierung der Frage nach der christlichen Sicht des Koran lenkt schließlich den Blick auf die Theologie und über sie auf die kirchliche Lehre. Diesen beiden Ebenen sind die folgenden Ausführungen vorrangig gewidmet. Wieweit dabei auch die zuvor genannten Ebenen mitbeachtet werden müssen, wird sich zeigen.

2. Die hermeneutische Ausgangslage

Entscheidende Bedingungen eines christlichen Verständnisses des Koran sind schon in diesem selbst grundgelegt. Unübersehbar ist die religionsgeschichtlich einmalige Situation, in die er Christen versetzt: Er nimmt sie in der unmittelbaren Umgebung seines Ursprungs, im arabischen Raum des siebten Jahrhunderts, wahr, spricht sie an – zusammen mit den Juden als »die Leute der Schrift« – und wendet sich von ihnen ab, wirbt um sie und warnt vor ihnen, ruft sie zu ihren eigenen Traditionen zurück und will sie von ihren Irrwegen abhalten, gibt vor, die Schriften ihres Glaubens zu bestätigen und scheint diese doch in vielen Stücken nicht zu kennen oder gar misszuverstehen. So ist der Koran für Christen nicht nur die Heilige Schrift einer anderen Religion, in Nähe und Abstand, mit Gemeinsamem und Gegensätzlichem, Vertrautem und Fremdem; sondern er kommt auf sie in direkter Anrede zu, in Anerkennung und Konfrontation, ohne dass die Christen von den Voraussetzungen ihres Glaubens und ihrer Geschichte her darauf vorbereitet wären. Die interreligiöse Beziehung, die der Koran stiftet, ist demnach radikal asymmetrisch: Während nach muslimischer Überzeugung der Koran als Gottes unverbrüchliches Wort Juden und Christen samt ihren heiligen Schriften und weiteren Glaubenstraditionen bewertet, finden diese älteren Glaubensgemeinschaften in ihren fundamentalen Zeugnissen selbstverständlich kein Urteil über den Islam und den Koran. Sie sind genötigt, ihre Position erst unter kirchengeschichtlich sekundären Erfahrungen auszumachen und dabei auch zu prüfen, zu welcher Reaktion sie von ihren eigenen Glaubensgrundlagen her bewegt, vielleicht auch genötigt werden.

Heutige Theologie hat demnach bei ihrer Sicht des Islam dreierlei miteinander zu verarbeiten: zum einen den Koran in seinem eigenständigen Anspruch, zum anderen das geschichtliche Spektrum der auf ihn antwortenden christlichen Urteile und letztlich die neuzeitlichen religionswissenschaftlichen und religionskritischen Faktoren, von denen sowohl der Koran als auch die traditionellen christlichen Urteile über ihn betroffen sein können.

Bei all dem muss die christliche Theologie mit mehrfachen Beschränkungen ihres Koranverständnisses rechnen, die zwar vorwissenschaftlicher und nicht prinzipieller Natur

sind, auch nicht alle für jeden Theologen gleichermaßen gelten, aber faktisch die wissenschaftliche Arbeit und Kommunikation als Ganze doch erheblich beeinträchtigen: Erstens verfügen in unserem Kulturraum nur wenige christliche Theologen über hinreichende Kenntnisse der Sprache des Koran, des Arabischen. Die originale Sprachgestalt aber macht das Werk zuinnerst aus, nicht nur nach muslimischem Glauben. Jede Übersetzung ist ein unzulänglicher Notbehelf. Zweitens lesen wir die Texte nur als geschriebene Literatur, statt sie auch zu hören und als das aufzunehmen, was sie eigentlich sind: *qur'ân*, d.h. Rezitation, gottesdienstlicher Vortrag von Gottes Wort, aber auch liturgische Antwort der versammelten Gläubigen. Das bloße Lesen schafft für den Koran wesentlich andere Rezeptionsbedingungen mit intellektueller Distanz. Drittens fehlt Nichtmuslimen die lebenslange Vertrautheit mit diesem Buch, durch die es in den alltäglichen Lebensorientierungen ebenso gegenwärtig ist wie in den gewohnten Wendungen der Sprache. Infolgedessen wird Außenstehenden viertens auch der Zugang zu den ästhetischen Dimensionen des Koran erschwert, wenn nicht gar versperrt (vgl. Kermani 1999). Die Schönheit aber ist nach muslimischem Verständnis und Empfinden keineswegs eine dem Wort Gottes nur äußerlich beigefügte Würze, sondern wesentlicher Grund und Ausdruck seiner Glaubwürdigkeit. Fünftens schließlich ist der Koran eingebettet in ein weites Feld prophetischer Überlieferungen (Hadithe), die von alters her ebenso bedeutungsvoll sind für die professionelle islamische Koranauslegung wie für die religiöse Weisheit der Gläubigen. In ihrer Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit schaffen sie jedoch keinen einhelligen Interpretationsrahmen. Die Wechselbeziehungen von Koran und Hadithen sind nicht eindeutig reglementiert, faktisch kaum überschaubar. Über diese innerislamische Pluralität und die mit ihr gegebene Gruppendynamik kann die christliche Theologie nicht richten, sie aber auch nicht um einer eigenen konsistenteren Koranlektüre willen ignorieren.

Die realistische Berücksichtigung dieser hermeneutischen Grenzen ist kein Grund zur interreligiösen Resignation. Doch werden christlich-theologische Sichtweisen des Koran, wie immer sie ausfallen mögen, bescheiden als Annäherungsversuche verstanden werden müssen.

3. Der religionsgeschichtliche Anspruch des Koran

Im Unterschied zur Bibel, die eher eine geschichtlich gewachsene Bibliothek als ein Buch darstellt und sich nur in wenigen Ansätzen auf sich selbst zurückbezieht, kommt der Koran zu zahlreichen selbstreferentiellen Aussagen. Seine Offenbarung als Gottes Wort, sein literarischer Charakter und seine religiöse Verpflichtungskraft werden in ihm häufig ausdrücklich reflektiert. Dabei bestimmt er auch sein Verhältnis zu den heiligen Schriften der ihm zeitlich vorausgehenden Glaubensgemeinschaften. Dementsprechend ergeben sich für die christliche Theologie Probleme nicht erst hinsichtlich einzelner im Koran angesprochener Glaubens Themen, sondern schon im Blick auf die Selbstqualifizierung des Koran als gesamter Schrift.

3.1 Bestätigung und Revision der früheren Offenbarungszeugnisse

An mehreren Stellen bezieht sich der Koran auf Schriften aus der jüdischen und christlichen Glaubensgeschichte – auf »das, was in den Blättern von Abraham und Mose steht« (53,36f; vgl. 87,18f), auf »die Schrift des Mose« (z.B. 11,17), »die Tora« (z.B. 3,3 – erstaunlicherweise werden im Koran »die Schrift des Mose« und »die Tora« nie miteinander identifiziert, und die Tora wird nie ausdrücklich mit Mose in Verbindung gebracht), den »Psalter« Davids (4,163; 17,55) und »das Evangelium« Jesu (z.B. 5,46), aber auch »die Schrift« des Johannes (des Täufers – 19,12) und unbestimmter auf »die Schrift und die Weisheit« (2,129), »die Schrift, das Urteil und die Prophetie« (3,79) und Ähnliches. In all dem sieht sich der Koran bereits enthalten: »Er ist in den Büchern der Früheren« (26,196). Deshalb soll Mohammed von sich selbst sagen können: »Ich bin keine Neuerung unter den Gesandten.« (46,9) In zahlreicher formelhafter Wiederholung und Variation schärft der Koran ein, dass er wie frühere prophetische Botschaften den Juden und Christen »das bestätigt, was ihnen schon vorliegt« (z.B. 2,91).

Der Unterschied zu den biblischen Schriften liegt hier auf der Hand: Diese bezeugen eine weitreichende Erfahrungsgeschichte, in der nicht nur die im Grund immer gleiche Ordnung in Erinnerung gerufen wird, sondern auch wesentlich Neues geschieht, Hoffnungen und Bindungen gestiftet werden, die so nicht schon immer bestanden haben, Wege und Horizonte sich eröffnen, die zuvor noch nicht absehbar waren, aber auch Katastrophen einbrechen, die bisherige Erwartungen enttäuschen und über sie hinausdrängen. Dennoch schließen diese unterschiedlichen Sichtweisen von Geschichte und Offenbarung in Bibel und Koran einander nicht aus. Zum einen bezieht sich selbstverständlich auch die Bibel auf Ordnungen, die in der Schöpfung grundgelegt sind und immer wieder ins Bewusstsein gerufen werden müssen, damit sich der Glaube nicht verkehre und die Sittlichkeit nicht verfallende. Zum anderen kennt auch der Koran religionsgeschichtliche Änderungen (vgl. die Abrogation früherer Weisungen Gottes nach 2,106; 3,50; 13,39; die Toraverschärfung nach 4,160) und religiöse Pluralität (vgl. 2,148; 5,48), die nicht Gottes Willen entgegenstehen. Bibel und Koran heben in ihrem jeweiligen Offenbarungs- und Geschichtsverständnis unterschiedliche Aspekte unserer Welt hervor, die man nicht gegeneinander ausspielen muss: Beständigkeit und Kontinuität einerseits, kulturellen, sozialen und geschichtlichen Wandel andererseits.

Der eigentliche Gegensatz zwischen Bibel und Koran als Offenbarungsbüchern ergibt sich in zwei anderen Hinsichten, die eng miteinander zusammenhängen: Zum einen beansprucht der Koran, über die vorausgehenden Glaubenstraditionen zu richten; zum anderen sieht er sich allen Bedingungen menschlicher Autorschaft und jeglicher Traditionsgeschichte enthoben. Zwar ruft er »die Leute der Schrift« auf, »die Tora, das Evangelium und das, was euch von eurem Herrn herabgeschickt worden ist« zu beachten, da sie anders »keinen Boden unter den Füßen« haben (5,68) – »die Leute des Evangeliums sollen nach dem entscheiden, was Gott in ihm herabgeschickt hat« (5,47); aber diese Forderungen sind nicht abzulösen von der argumentativen Strategie, nach der Juden und Christen dazu gebracht werden sollen, Mohammed als Gesandten Gottes und den Koran als die auch für sie gültige und verpflichtende Schrift anzuerkennen. Wenn sie ihre Schriften nur richtig läsen, müssten sie Mohammed auch schon »bei sich in der Tora und im Evangelii-

um verzeichnet finden« (7,157 – vgl. McAuliffe 1996). Es kann dem Koran nicht genügen, wenn Juden und Christen sich nur an das halten, was ihnen früher als Gottes Wort zugekommen ist; denn »dabei glauben sie nicht dem, was danach kam, obwohl es die Wahrheit ist, die bestätigt, was ihnen schon vorliegt« (2,91). Dementsprechend werden sie hier den »Ungläubigen« zugerechnet (ebd. V. 90).

Mit dem Bekenntnis zum Koran als dem letztgültigen Wort Gottes und Glaubenskriterium wird zugleich Mohammed zu der Instanz, an der sich für alle, die ihn hören, ihre Beziehung zu Gott entscheidet. »Sag: ›Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir!‹ ... Gehorcht Gott und dem Gesandten! Wenn sie sich aber abkehren – Gott liebt die Ungläubigen nicht« (3,31f). Gott, der Koran und der ihn verkündet, Mohammed, rücken zu einer Offenbarungsdreieit zusammen: »Kommt her zu dem, was Gott herabgeschickt hat, und zum Gesandten!« (4,61; 5,104) So müssten diejenigen, denen Gott einst »die Schrift« gab, jetzt auch den Koran gläubig annehmen können – und umgekehrt: Wer jetzt »der Schrift«, die Mohammed verkündet, nicht glaubt, der zeigt damit, dass er auch die frühere nicht richtig angenommen, teilweise vergessen (vgl. 5,14; 6,44; 7,165) oder gar im Sinn verfälscht hat (vgl. 2,75; 3,78; 4,46; 5,13.41).

Der Koran dagegen sieht seine Authentizität als Gottes Wort in höchster Weise darin grundgelegt und verbürgt, dass er mit dem himmlischen, allen geschichtlichen Offenbarungen vorausliegenden Urbuch übereinstimmt – der Zusicherung Gottes gemäß: »Er ist bei uns in der Mutter der Schrift« (43,4). Hinzu kommt, dass Gott, der Autor dieses Buchs, zugleich als sein erster Interpret gilt, der die einzigartig zuverlässige Deutung gewährleistet: Der Koran präsentiert sich als »die genaue Darlegung der Schrift – an ihr ist kein Zweifel – vom Herrn der Welten« (10,37), als »eine Schrift, deren Zeichen eindeutig bestimmt und dann genau dargelegt worden sind von einem Weisen und Kundigen« (11,1).

Gelegentlich vergleicht man den christlichen Glauben an die »Inkarnation« mit dem muslimischen an die »Inlibration«, die »Buchwerdung« von Gottes Wort (vgl. Schimmel 1995, 197; ähnlich, wenn auch ohne Zustimmung, Abu Zaid 1996, 162–164; Berque 1995, 118, spricht von »Inverbation«). Zwar trifft diese Analogie nur begrenzt zu (denn es wäre dem muslimischen Glauben unmöglich, zu bekennen, dass »Gott Buch geworden« sei, »sich als Buch offenbart« habe); doch verweist sie auf den entscheidenden Gegensatz von muslimischem und christlichem Offenbarungs- und Schriftverständnis. Christen haben prinzipiell kein heiliges Buch, das dem Koran der Muslime entspräche. Sie haben nicht und hatten nie »das Evangelium« wie der Koran es ihnen von Jesus her zuerkennt. Dass die traditionelle christliche Lehre von der Verbalinspiration der biblischen Autoren dem muslimischen Verständnis von der Rolle der Propheten bei ihrer Verkündigung von Gottes Wort in vielem nahe steht, ist eine andere Sache. Für den interreligiösen Vergleich weit erheblicher ist, dass die Bibel, obwohl dem Glauben gemäß »Gottes Wort«, sich prinzipiell aufbaut aus Zeugnissen menschlicher Erfahrungen. So gibt es »das Evangelium Jesu« für den christlichen Glauben nicht anders als im »Evangelium nach Matthäus«, »nach Markus«, »nach Lukas«, »nach Johannes«, aber auch in den Briefen des Paulus (vgl. etwa 1 Kor 15,1) usw. (zur unterschiedlichen Bedeutung von Gott als »auctor« – Verfasser oder Urheber – und zur Unterscheidung von Gott als »auctor princi-

palis« und dem Menschen als »auctor secundarius« der biblischen Schriften vgl. Gabel 1996, Sp. 536). Diese Literatur ist vom Koran (und den in ihm vorausgesetzten anderen Büchern) theologisch wie religionsphänomenologisch grundsätzlich verschieden.

Selbst der Dekalog, der nach biblischem Zeugnis Mose direkt von Gott übermittelt wurde (nach Ex 31,18 und Dtn 9,10 gar in handschriftlicher Ausfertigung »mit dem Finger Gottes«), ist in einen narrativen Zusammenhang eingelassen, durch den er und die Tora insgesamt einen wesentlich anderen literarischen und traditionsgeschichtlichen Charakter tragen als der Koran (und in seiner Sicht die Tora oder die Schrift des Mose). Dennoch steht gewiss die biblische Offenbarung des Dekalogs durch Mose in ihrer formalen Anlage am nächsten der des Koran durch Mohammed. Dies hat jedoch für christliche Theologie, die das Wort Gottes am intensivsten und letztgültig in Jesus Christus gegenwärtig sieht und damit den biblischen Schriften eine nachgeordnete Ebene zuweist, nicht dieselbe Konsequenz wie für jüdische Theologie in ihrer Konzentration auf die Tora, die als schriftliche wie als mündliche »vom Sinai« stammt.

Auch der Vergleich des Koran mit der biblischen Prophetie ergibt schon in literarischer Hinsicht einen erheblichen Unterschied: Während in der Bibel der Prophet die Rede Gottes inszeniert – am deutlichsten ausgedrückt in den Botenspruchformeln »Rede des Herrn«, »So spricht der Herr« (vgl. Eising 1986; Wagner 1973, S. 365) –, gibt im Koran Gott dem Propheten das Wort mit der häufigen Formel »Sprich: ...« (vgl. Radscheit 1997). Die Bibel ist in ihren kommunikativen Strukturen unumgänglich menschliche Mitteilung und bleibt dies auch für den Glauben, der darin Gottes Wort vernimmt. Wie immer der Koran in christlicher Sicht gewürdigt werden mag, die Theologie kann kein Muster zur Verfügung stellen, das dem der muslimischen Tradition gerecht würde.

In diesem Zusammenhang und nicht bloß aufgrund der Plausibilitäten neuzeitlicher Aufklärung gewinnen die Einsichten historisch-kritischen Denkens ihr Gewicht. Zwar hat es christlicher Theologie erhebliche Schwierigkeiten bereitet, die fundamentalen Zeugnisse ihres Glaubens, Bekundungen der Offenbarung Gottes, auch als Dokumente menschlicher Kultur zu sehen, formuliert von Menschen, auch abhängig von deren Bedürfnissen, Erfahrungen, Enttäuschungen, Hoffnungen, Vorstellungen usw.; dennoch musste sie diese Erkenntnisse nicht als völlig fremd und schlechthin befremdlich übernehmen, sondern konnte sie unter ihren eigenen Glaubensvoraussetzungen verarbeiten. Zugleich eröffnete sich ihr dadurch die Möglichkeit, die ihr vorneuzeitlich verwehrt war: die Glaubenszeugnisse anderer Religionen als kulturelle Äußerungen wahrzunehmen, ohne sie dabei als Produkte menschlicher Phantasie oder gar als verlogene Machwerke abzutun, bestenfalls als schlecht informierte Nachahmungen der biblischen Überlieferungen. Dies nämlich war das Spektrum traditioneller christlicher Sicht des Koran, wie es etwa Nikolaus von Kues in seiner ansonsten beachtlichen »Sichtung des Korans« (Cribratio Alkorani, 1461) präsentierte, abhängig von den schon im siebten Jahrhundert einsetzenden christlichen Urteilsmustern: Hier ist der Koran ein Buch voller »Phantastereien« und »Täuschungsmanöver«, »aus Unwissenheit und ... böser Absicht Muhammads hervorgegangen«, gar vom Teufel stammend, der »den verlogenen Koran zusammengestellt« hat, so dass »nur das im Koran als Licht der Wahrheit und der ›Rechtleitung‹ be-

zeichnet werden darf, was mit dem Evangelium übereinstimmt« (Nikolaus von Kues 1989, 5: Nr. 2; 33: Nr. 23; 13: Nr. 10; 33: Nr. 23; 48f: Nr. 39).

Die Einsicht, dass man mit derartigen Urteilen dem Koran nicht gerecht werden kann, hat sich in Theologie und Kirche weithin durchgesetzt. Doch an die Stelle der alten Diskriminierungen trat durchweg Verlegenheit. Den deutlichsten Beleg dafür gibt die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« (Nostra aetate) des Zweiten Vatikanischen Konzils, die ihren Abschnitt über den Islam zwar mit der beachtlichen Feststellung beginnt: »Mit großer Hochachtung gedenken wir der Muslime« (Artikel 3) und sich im weiteren auch bemüht, dies zu bekräftigen, aber nirgendwo auch nur andeutungsweise den Koran nennt. Das muslimische Verständnis des Koran als der endgültigen, universalen und unüberbietbar gegenwärtigen Mitteilung Gottes steht dem in dieser Hinsicht gleich angelegten christlichen Offenbarungsverständnis grundsätzlich entgegen (vgl. Zirker 1992, bes. 55–93). Unter dieser Voraussetzung blieb für das Zweite Vaticanum als respektvolle Zurückhaltung gegenüber dem Koran nur das Schweigen. (Bezeichnenderweise wird auch bis heute der Artikel »Koran« in den theologischen Lexika – falls überhaupt vorgesehen –, durchweg Islamwissenschaftlern überlassen.)

3.2 Die Bestreitung christlicher Glaubensartikel

Unter den vorrangigen Differenzen zwischen christlichem und muslimischem Glauben wird zumeist nicht das im Vorausgehenden erörterte Grundverständnis des Koran aufgeführt. Das Buch erscheint vielmehr nur als das literarische Gefäß für die muslimische Ablehnung zentraler Elemente des christlichen Glaubensbekenntnisses: erstens der Trinität (vgl. Zirker 1993, 186–203), zweitens der Inkarnation und der Gottessohnschaft Jesu (vgl. Riße 1989, 165–187; 204–217), drittens der Geschichte von Erbsünde und Erlösung (Zirker 1993, 92–121) und viertens der Hinrichtung Jesu am Kreuz (vgl. ebd. 135–142). Beurteilt nach der Messlatte christlicher Rechtgläubigkeit, wie sie bei den großen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts ausformuliert wurde, kann der Koran nur als defizitär und häretisch erscheinen. (Zur Einschätzung des Islam als christlicher Häresie vgl. schon Johannes von Damaskus, *Quelle der Erkenntnis*, in: Johannes Damaskenos/Theodor Abû Qurra 1995, 75 [PG 94, 763f]; darüber hinaus Daniel 1960, 184–188.) Diese Sichtweise beherrschte in säkularisierter Modifikation auf weite Strecken hin auch die neuzeitliche Islamwissenschaft, die den Koran zumeist für ein recht unselbständiges und in vielem schlecht informiertes Werk hielt. »Die Originalität des arabischen Propheten« (Fück 1936) – Muslime würden sagen: die originäre Bedeutung des Koran – wurde von vielen nicht erkannt. Dies wiederum bestärkte die christliche Theologie in ihrer geringgeschätzigen Einstellung.

Doch bei allen genannten Bestreitungen christlicher Glaubenselemente ließe sich im Einzelnen zeigen, dass sie für den Koran weit mehr sind als nur Negationen; dass sie nämlich Grundgedanken des Glaubens an den einen Gott wahren und bekräftigen wollen, an den »Herrn aller Welt« (1,2), der die Menschen als »eine einzige Gemeinschaft« (2,213) erschaffen hat, der nicht will, dass sie »in tiefer Zwietracht« (2,176) leben, der sie barmherzig führt, aber auch zur Verantwortung zieht und die nicht triumphieren lässt, die »Gottes Licht mit ihrem Mund auslöschen wollen« (61,8). Das verbreitete Argument, der

Koran missverstehe in diesem und jenem die biblischen Überlieferungen und dogmatischen Lehren, verkennt seinen Charakter und seine Funktion. Er formuliert den muslimischen Glauben in betonter Differenz zu dem der Juden und Christen seines Umfeldes angesichts der Uneinigkeit, in die sie trotz ihres gemeinsamen Ursprungs geraten sind: »Die Juden sagen: ›Die Christen haben keine Grundlage‹, und die Christen sagen: ›Die Juden haben keine Grundlage‹. Dabei verlesen sie doch die Schrift. So wie sie reden die, die nichts wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das richten, worin sie stets uneins gewesen sind.« (2,113) Sie haben im Streit über ihre Traditionen ihren Zusammenhalt verloren und sind so ihrem Auftrag untreu geworden. Es war ihnen als Verpflichtung gesagt: »Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft«, aber »da spalteten sie untereinander ihre Sache nach Büchern und jede Partei freute sich über das, was sie hatte« (23,52f). Zwar unterscheidet der Koran in seinen Vorwürfen nicht ausdrücklich zwischen Juden und Christen, doch sieht er Jesus als den Hauptgegenstand der Uneinigkeit. »Die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie wissen von ihm nichts und folgen nur Vermutungen« (4,157). In solchem Zusammenhang erweist sich der Koran als Urteil über die dogmatische Zerstrittenheit der Christen. Er hat vor allem sie im Blick als diejenigen, »die ihre Religion spalteten und zu Parteien wurden« – und auch hier sagt er: »und jede Partei freute sich über das, was sie hatte« (30,32). Der Koran prangert damit den Tatbestand an, der im wissenschaftlich distanzierteren Urteil unserer Tage als nicht weniger verhängnisvoll erscheint: dass es in früher Kirchengeschichte »zu dogmatischen und kirchenpolitischen Kontroversen von bis dahin nicht dagewesener Dimension und mit verheerenden Folgen für die Einheit und den Frieden der Christen untereinander« (Brox 1990, 175) kam.

Dementsprechend geht es dem Koran in seinem Protest gegen das trinitarische Glaubensbekenntnis der Christen nicht darum, eine bestimmte, theologisch exakt umrissene Position zu bestreiten, sondern die ruinösen Auswirkungen der spekulativen Differenzen anzuklagen. »Ihr Leute der Schrift, geht in eurer Religion nicht zu weit! ... Sagt nicht: ‚Drei!‘ Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott« (4,171).

Polytheismus bedeutet für den Koran von Grund auf Uneinigkeit, mit entsprechenden Folgen für den menschlichen Zusammenhalt, auch das politische Gemeinwesen. Dazu passt in seiner Sicht die trinitarische Gotteslehre: Nach den unabweisbaren geschichtlichen Erfahrungen war sie nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander als Gemeinschaft zusammenzuhalten. In diesem Urteil stimmt der Koran mit Wertungen überein, die wir auch bei christlichen Kirchengeschichtlern finden. »Diejenigen Theologen, die damit begannen, den Logos als Gott deutlich vom Vater zu unterscheiden oder gar von einer Dreiheit (*trinitas*) in Gott zu sprechen (wie Tertullian, Novatian, Hippolyt), stießen auf den erbitterten Widerstand der vielen einfachen Gläubigen, die ihnen eine Zwei- bzw. Drei-Götter-Lehre vorwarfen ... Die Anfänge der kirchlichen Trinitätstheologie wurden als Polytheismus empfunden und im Namen des biblischen Gottes als Häresie abgewiesen« (Brox 1990, 172). Die Stimme dieser »einfachen Gläubigen« sollte aber innerkirchlich zum Schweigen gebracht werden. Der Koran tritt also (auch wenn ihm diese geschichtlichen Verhältnisse im einzelnen nicht präsent sind) in großem Abstand noch für diejenigen ein, die Jahrhunderte zuvor kirchenpolitisch ma-

jorisiert und staatspolitisch verdrängt wurden, obwohl sie ihr Bekenntnis nur in der Nähe der biblischen Sprache belassen und vor dem Streit spekulativer Ausdifferenzierung bewahren wollten. Selbstverständlich kann christliche Theologie die Bedeutung ihrer Dogmengeschichte nicht allein nach dem Koran bemessen, schon gar nicht sie in seinem Sinn zurückschreiben; aber sie kann in ihm erkennen, was bei der Formulierung und Durchsetzung fundamentaler christlicher Glaubensartikel nicht eingelöst, ja auf gewaltsame Weise verhindert wurde.

4. Ermutigung zur Lektüre

Wenn die christliche Theologie den Koran wie im Vorausgehenden als religionsgeschichtliches Zeugnis wahrnimmt, so bedeutet dies für sie offenkundig weit mehr als nur eine religionswissenschaftliche Sicht, denn sie erfährt sich dabei selbst tangiert, sieht ihre Identität betroffen, antwortet darauf aus ihrer eigenen Geschichte und dem Selbstverständnis ihres Glaubens. Doch ist ihre Perspektive dabei zugleich eingeschränkt durch ihre Konzentration auf die Momente, in denen der Koran ausdrücklich die Gemeinschaft der Christen und die Traditionen ihres Glaubens anspricht. So aber kommt gerade noch nicht der Koran als ganzer in den Blick. Er versteht sich weit darüber hinaus als »Führung und Barmherzigkeit für Leute, die glauben« (7,203), als »Mahnung für alle Welt« (6,90), damit die Gläubigen »das Gute gebieten und das Verwerfliche untersagen« (3,104) und so die gottgefällige Gemeinschaft bilden, die sich in dieser Welt bewährt und in Ewigkeit Bestand hat.

Was bedeutet der Koran, der sich so vorstellt, in christlicher Sicht? Auf jeden Fall steht er außerhalb des Kanons der Schriften, in denen der christliche Glaube sich selbst grundgelegt sieht. Diese Grenze kann man zwar theologisch relativieren, aber nicht aufheben. Unter dieser Voraussetzung scheint es für eine christliche Würdigung des Koran zunächst nur die Möglichkeit zu geben, in ihm all den Elementen nachzuspüren, die ihm mit biblischem Glauben gemeinsam sind. Aber dies kann nicht genügen; denn so erkennt man ihm zwar Nähe und Verwandtschaft zu, lässt ihn aber nicht in seiner Ganzheit und Eigenständigkeit bestehen. Darin liegt das grundsätzliche hermeneutische Problem christlicher Theologie gegenüber dem Koran. Sie verfügt über keine Kategorien, mit denen sie ihr Verhältnis zu den Zeugnissen fremder Religionen über die Grenzziehung des Kanons hinaus differenzierter bestimmen könnte.

Auch das Bemühen der pluralistischen Religionstheologie um eine radikale Neubewertung der nichtchristlichen Religionen (vgl. Hick/Meltzer 1989; Schmidt-Leukel 1997, 237–582; Schwager 1996) führt in dieser Hinsicht nicht weiter. Die Annahme, dass wenigstens die großen Religionen unserer Welt ihren Grund in einer prinzipiell eigenen und gleichrangigen rettenden Erfahrung Gottes oder absoluter Transzendenz hätten, liegt nicht nur aller konkreten Wahrnehmung der Zeugnisse dieser Religionen, in unserem Fall des Koran, voraus, sondern übersteigt auch bei weitem die Urteilskompetenz christlicher Theologie. Von ihren normativen Traditionen her ist diese nicht in der Lage, dem Koran die gleiche Authentizität und den selben Rang als Wort Gottes zuzuerkennen wie Jesus Christus. Darüber hinaus trägt eine theoretisch derart weitreichende Aussage wie die der

pluralistischen Religionstheologie zum konkreten Verständnis des Koran und zur realistischen Bestimmung seines interreligiösen Verhältnisses kaum etwas bei. Er ist ein zu vielschichtiges und komplexes Buch, als dass sich seine möglichen Bedeutungen in ein übergreifendes Urteilssystem einpassen und von diesem her reglementieren ließen. Deshalb kann auch die Theologie grundsätzlich nicht definitiv sagen, wie die christliche Sicht des Koran zu sein hat, sondern sie kann nur deren hermeneutische Voraussetzungen klären und den Lesern das beziehungsreiche Feld ihrer Lektüre eröffnen (vgl. Zirker 1999). Dass sich ihnen dabei kein einheitliches Verständnis des Koran ergibt, ja auch der Einzelne ihn sehr unterschiedlich, gar gegensätzlich aufnehmen kann, liegt gerade in dessen Charakter begründet. Dies sei beispielhaft in viererlei Hinsicht veranschaulicht:

1. Der Koran enthält eine Reihe von Weisungen, die den sittlichen Standards, wie sie heute in der westlichen Welt und darüber hinaus weithin anerkannt sind, nicht entsprechen. Sie lassen sich leicht aus den kulturellen Bedingungen ihrer ursprünglichen Zeit verstehen und rechtfertigen; höchst fragwürdig aber werden sie, sobald man ihnen als Forderungen Gottes dauerhaft Allgemeingültigkeit zusprechen will. In vielen Fällen lösen sie dann selbst unter Muslimen Auseinandersetzungen aus (vgl. etwa die muslimischen Beiträge in Schwartländer 1993). Aber auch für Nichtmuslime ergibt sich eine zwiespältige Situation: Einerseits können sie diese Elemente des Koran leicht als geschichtlich überholt auf sich beruhen lassen oder aus historischer Distanz interessiert wahrnehmen, auf jeden Fall für sich selbst als belanglos erachten, andererseits aber auch aufgrund deren aktueller Instrumentalisierungen durch muslimische Gruppen nach wie vor als anstößig empfinden.

In der Öffentlichkeit häufig mit Entrüstung aufgenommen werden bei uns etwa die Verquickungen des Koran mit kriegerischen Aktionen. Von ihren Anfängen an stand die muslimische Gemeinschaft in Konfrontationen, die ihre Existenz bedrohten. Dementsprechend tragen die Weisungen des Koran häufig gewaltsame Züge. Sollen diese in seinem Bild über die Jahrhunderte hinweg dominieren, ganz im Sinn der religiös-politischen Aktivisten, die ihren Vorteil davon haben? Oder sollten sie nicht – vor allem in christlicher Sicht – historisch relativiert und herabgestuft werden können wie die der aggressiven Partien biblischer Bücher? Oder soll die eine Lesart spannungsvoll neben der anderen Bestand haben? Macht vielleicht gerade diese Ambivalenz den Charakter des Koran aus? Oder könnte man diese Zwiespältigkeit nicht doch überboten sehen von dem mächtigen Ziel des Koran, eine friedfertige Gemeinschaft zu erreichen? Welches Gewicht soll im Kontext der aggressiven Äußerungen des Koran seinen Aufrufen zur Kompromiss- und Verständigungsbereitschaft zukommen? – All dies kann nicht von den Texten des Koran selbst her entschieden werden; dies haben die Leser auszumachen. Das Buch steht in ihrer Verfügung. Sie können nicht beliebig mit ihm verfahren, aber sie realisieren letztlich seine Bedeutungen.

2. Wenn Christen den Koran lesen, gerät er in ihrem Bewusstsein neben Texte der eigenen Tradition, vor allem der biblischen. Entsprechungen, Variationen, Gegensätze werden in vielen Details sichtbar; der eine Text beleuchtet den anderen, verschiebt viel-

leicht seine Bedeutung, bekräftigt ihn oder wehrt ihn ab usw. Wird in der Bibel der Mensch erschaffen »nach Gottes Bild« (Gen 1,27), so im Koran als Gottes »Statthalter« (2,30 – vgl. Bouman 1977, 184–189). Während wir in der biblischen Schöpfungsgeschichte lesen, dass Gott am siebten Tag »ruhte« (Gen 2,2), heißt es im Koran, dass Gott sich am Ende der urzeitlichen Schöpfungstage herrscherlich »auf den Thron setzte« (7,54). In der biblischen Sündenfallserzählung wendet sich die Schlange zunächst an Eva, damit diese Adam verführe, Gottes Gebot zu übertreten (Gen 3,1–6) – äußerst folgenreich für das traditionell christliche Bild der Frau; im Koran dagegen wendet sich der diabolische Verführer undifferenziert an beide, Mann und Frau, die gleicherweise beide gegen Gottes Verfügung verstoßen (7,20–22). Am Ende der biblischen Urgeschichte bestraft Gott die Menschheit um ihres Hochmuts willen mit der babylonischen Sprachverwirrung (Gen 11); im Koran dagegen gehört die Vielsprachigkeit zum Reichtum von Gottes Schöpfung (30,22). So fügt sich eines zum andern, lässt die Leser vielleicht innehalten, stiftet neue Aufmerksamkeiten und Überlegungen. Aber keines dieser Elemente nötigt von sich aus schon, dass man es mit dem anderen vernetze – und dennoch bildet sich in den Lesern ein sinnreiches Geflecht von Bedeutungen.

3. Selbst wo sich der Koran und die Texte der christlichen Überlieferung in denselben Motiven und Aussagen treffen, realisieren sie diese jeweils in unterschiedlicher sprachlicher Gestalt. Damit aber sagen sie im selben auch anderes; denn die ästhetische und die rhetorische Dimension einer Rede sind nicht nur deren äußere Einkleidung, sondern machen sie gerade mit aus. Was bedeutet dann etwa christlichen Lesern der Koran, wenn sie in ihm auf den »Lichtvers« (24,35) stoßen:

Gott ist das Licht der Himmel und der Erde.

Mit seinem Licht ist es, wie wenn in einer Nische eine Lampe ist,
die Lampe in einem Glas,
das Glas wie ein funkelnder Stern.

Sie wird entzündet von einem gesegneten Baum,
einem Ölbaum, weder östlich noch westlich,
dessen Öl fast schon leuchtet, ohne dass Feuer es berührt hätte.

Licht über Licht. ...

Mit keinem theologischen Zollstock lässt sich bemessen, was der Wert eines solchen Textes in christlicher Sicht sein müsste. Gleiches gilt aber über die poetische Gestalt dieses besonderen Verses hinaus letztlich für den literarischen Charakter des Koran insgesamt. Er bringt gerade auch das mit biblischen Traditionen Gemeinsame in einer unerhört eigenen Weise zur Sprache.

4. Zurückhaltend und offen zugleich muss die christliche Theologie dem Koran gegenüber schließlich auch bei der Frage bleiben, wer überhaupt das Subjekt seiner Rede sei.

Da es ihr nicht möglich ist, sich dem islamischen Bekenntnis anzuschließen, dass hier unmittelbar allein Gott spreche, aber bei der gegebenen Sprachform des Buchs auch nicht selbstgewiss unterstellen kann, dass wir es ausschließlich mit Mohammeds Wort und Absicht zu tun haben, bleibt ihr nur übrig, sich auf diese Texte gemäß der Formel zu beziehen: »Der Koran sagt: ...«. Freilich ist diese Einstellung unentschieden und labil. Zwar wird sie ohne Zweifel allen Seiten gerecht; doch was werden christliche Leser oder Hörer des Koran letztlich vernehmen: Einfach ein religionsgeschichtliches Dokument, dessen hintergründige Autorschaft sie dahingestellt sein lassen? Die Stimme eines fernen Künders am Ursprung fremder Religion? Prophetische Rede, zwar außerhalb der biblischen Traditionen, aber von deren Kraft erfüllt? Oder schließlich hie und da eigenständig anrührendes »Wort Gottes«, ohne dass darüber theologisch Präzises gesagt werden könnte (vgl. die religionsgeschichtliche wie persönliche Option von Smith 1981)? Hier kann es nicht um allgemeingültige dogmatische Festlegungen gehen. Der weite Spielraum möglicher Distanz und Betroffenheit lässt sich theologisch nicht abmessen und disziplinieren, aber als Ort interreligiöser Erfahrung würdigen. Es geht nicht nur um die subjektive Rezeption des Koran durch einzelne an ihm interessierte Leser, sondern auch um die eingangs angesprochenen zaghaften Versuche von Muslimen und Christen, sich zu gemeinsamer religiöser Besinnung zusammenzufinden (vgl. Leuze 1994, 65). Die Bedeutungen, die dabei den Worten des Koran neben denen der Bibel zukommen, können weit über das hinausgehen, was sich von christlicher Seite her theologisch begründen lässt, und dabei das kirchliche Bewusstsein auf Zukunft hin Stück um Stück nachhaltig prägen. Die christliche Sicht des Koran muss also nicht dort schon zu Ende kommen, wo die christliche Theologie an ihre Grenzen stößt.*

* Ich danke meiner Frau Christiane Zirker dafür, dass sie mir geholfen hat, nach Netzhautablösungen und Augenoperationen diesen Aufsatz zu Ende zu bringen.

Literatur

(Die Zählung der Koranverse richtet sich wie bei den meisten heutigen Übersetzungen nach der Standardausgabe von Kairo (1923/24).)

- Abu Zaid, Nasr Hamid* (1996): Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt.
Berque, Jacques (1995): Der Koran neu gelesen, Frankfurt.
Bouman, Johan (1977): Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt.
Brox, Norbert (³1990): Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf.
Daniel, Norman (1960): Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh.
Eising, Hermann (1986): n^eum, in: ThWAT, Bd. 5, S. 119–123.
Fück, Johann (1936): Die Originalität des arabischen Propheten, in: ZDMG 90, 509–525.
Gabel, Helmut (1996): Inspiration III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, in: LThK³, Bd. 5, Sp. 535–538.

- Hick, John/Meltzer, Edmund S.* (Hgg.) (1989): *Three Faiths – One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London.
- Johannes Damaskenos/Theodor Abú Qurra* (1995): *Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei und Adel Theodor Khoury, Altenberge/Würzburg.*
- Kermani, Navid* (1999): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München.
- Leuze, Reinhard* (1994): *Christentum und Islam*, Tübingen.
- Mc Auliffe, Jane Dammen* (1996): *The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship*, in: *Islam & Christian-Muslim Relations*, Jg. 7, S. 141–158.
- Nikolaus von Kues* (1989): *Sichtung des Korans – Cribratio Alkorani*, übersetzt und hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Lateinisch – deutsch, 1. Buch, Hamburg.
- Radscheit, Matthias* (1997): *Word of god or prophetic speech? Reflections on the Quranic qul-statements*, in: *Edzard, Lutz/Szyska, Christian* (Hgg.): *Encounters of Words and Texts*, Hildesheim, S. 33–42.
- Riße, Günter* (1989): *Gott ist Christus, der Sohn der Maria. Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn.
- Schimmel, Annemarie* (1995): *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams*, München.
- Schmidt-Leukel, Perry* (1997): *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München.
- Schwager, Raymund* (Hg.) (1996): *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg.
- Smith, Wilfred Cantwell* (1981): *Is the Qur'ân the Word of God?*, in: *On Understanding Islam. Selected Studies*, Den Haag u.a., S. 282–300.
- Schwartländer, Johannes* (Hg.) (1993): *Freiheit der Religion, Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz.
- Wagner, Siegfried* (1973): 'âmar, in: *ThWAT* Bd. 1, 353–373.
- Zirker, Hans* (²1992): *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf.
- Ders.* (1993): *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf.
- Ders.* (1999): *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt.