

KLAUS VON STOSCH

HERAUSFORDERUNG
ISLAM

CHRISTLICHE
ANNÄHERUNGEN

3., durchgesehene und korrigierte Auflage

Ferdinand Schöningh

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich
zulässigen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

3., durchgesehene und korrigierte Auflage

© 2019 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.schoeningh.de

Umschlaggestaltung, Entwurf Innenteil und Satz:
Martin Mellen, Peter Zickermann, Bielefeld
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-506-78020-1

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
I. Der Koran als Ereignis der Gegenwart Gottes	11
1. Zur Entstehung des Korans in historisch-kritischer Perspektive	11
2. Zur Bedeutung des Korans in der islamischen Schultheologie	18
3. Zur ethischen Rekonstruktion der koranischen Geltungsansprüche	24
4. Zur Unnachahmlichkeit des Korans	28
5. Der Koran – ein Wort Gottes auch für Christen?	33
II. Muhammad als Gottes Gesandter	37
1. Eckdaten zur Biografie Muhammads	37
2. Die muslimische Begeisterung für Muhammad	42
3. Die westliche Skepsis gegenüber Muhammad	45
4. Muhammad – ein Prophet auch für Christen?	53
III. Zeugnis für den einen Gott	61
1. Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes	62
2. Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes?	65
3. Gottes Erfahrbarkeit und die Vielfalt seiner Eigenschaften	69
4. Von der Schönheit und vom Schrecken Gottes	74
5. Glauben wir an denselben Gott?	79
IV. Islam im Vollzug – Beten, Fasten, Pilgern, Teilen	85
1. Ein christlicher Zugang zu den fünf Säulen des Islams	85
2. Islam und Recht	97
3. Mehr Scharia wagen?	107
V. Der Mensch als Statthalter Gottes	113
1. Zur Würde und Ambiguität des Menschen	113

2.	Zum Ringen um die menschliche Willensfreiheit	119
3.	Zur Geschlechtergerechtigkeit	126
VI.	Modernisierung und Gewalt	135
1.	Monotheistische Religionen und Gewalt	135
2.	Exemplarische Auseinandersetzung mit Gewaltversen aus dem Koran	139
3.	Der islamische Fundamentalismus als Kind der Moderne	145
VII.	Islam und Christentum – zum bleibenden Sinn ihrer wechselseitigen Verwiesenheit	153
1.	Christliche Perspektiven auf den koranischen Jesus in den mekkanischen Suren	154
2.	Christliche Perspektiven auf den koranischen Jesus in den medinensischen Suren	159
3.	Christentumsfreundliche Wendung in Spätmedina und Ertrag der koranischen Jesusaussagen aus christlicher Sicht	165
4.	Was wir Christen von Muslimen lernen können	169
5.	Der bleibende Skandal des Kreuzes	176
	Anmerkungen	179
	Ausgewählte Literatur	199
	Sachregister	202
	Personenregister	205

EINLEITUNG

Der Islam hat derzeit keine gute Presse. Immer wieder wird in den Medien, aber auch in der Wissenschaft behauptet, dass der Islam Schwierigkeiten hat, sich mit der Demokratie auszusöhnen und die individuelle Religions- und Gewissensfreiheit zu akzeptieren.¹

Während das Christentum mittlerweile als Wiege der Aufklärung gilt, wird der Islam oft als finstere Außenseite europäischer Kultur dargestellt. Ja, selbst Kirchenvertreter können mitunter der Versuchung nicht widerstehen, sich auf Kosten des Islams zu profilieren.² Besonders perfide wird die Argumentation dann, wenn sie sich direkt auf das islamische Gottesbild bezieht. Der Gott der Muslime – so ist mitunter zu hören – sei ein anderer Gott als der christliche Gott. Angesichts der Christen und Muslimen gemeinsamen Annahme, dass es nur einen Gott gibt, kann eine solche Äußerung aus christlichem Mund nur heißen, dass Muslime einen Götzen verehren. Der muslimische Gott dulde keine Andersheit und werde in seiner Absolutheit und Einsheit so sehr vom Menschen weggerückt, dass dem Menschen keine Autonomie und Freiheit zugestanden werden könne. Das Säkulare könne im Islam kein Eigenrecht haben, weil Gott keine Differenz akzeptiere und den Menschen keinen Eigenraum lasse. Der Islam fordere die totale Unterwerfung unter Gottes Willen und könne geschöpfliche Eigenständigkeit nicht denken. Letzter Grund dieses Defizits sei sein monolithisches Gottesbild, das anders als das trinitarisch-christliche der Andersheit keinen Raum in Gott gebe und deshalb danach strebe, Differenz zu negieren oder abzuschaffen.

Dieses Zerrbild macht es erst möglich, dass politisch orientierter und gewaltbereiter muslimischer Fundamentalismus nicht mehr als Fehlinterpretation des Islams wahrgenommen wird, sondern als Extremform orthodoxen muslimischen Glaubens. Der muslimische Bombenleger erscheint so als extremistischer Vollstrecker der schweigenden muslimischen Mehrheit, die sich weder mit dem westlichen Denken noch mit den westlichen Werten aussöhnen kann – eine Interpretation, die der Selbstwahrnehmung dieser Terroristen entsprechen dürfte, aber im christlichen Diskurs viel zu oft unreflektiert übernommen wird. Die ja tatsächlich in der muslimischen Welt auf breiter Front zu beobachtende Skepsis gegenüber dem Westen wird dann nicht mehr politisch erklärt,

indem man Fehlformen westlicher Politik und die Interessenlage der Eliten in muslimisch geprägten Ländern identifiziert. An die Stelle politischer Analyse tritt ein pseudo-theologisches Gerede, das die angeblichen Defizite muslimischen Glaubens aufzählt. Und die Angst vor dem angeblich rückständig-fundamentalistischen Islam geht um.

Dadurch ist ein neuer Typ von Theologen geboren: Der theologische Entwicklungshelfer, der dem angeblich noch im Mittelalter verharrenden Islam helfen soll, endlich in der Moderne anzukommen. Der Islam habe keine Aufklärung durchgemacht und brauche deswegen unsere Hilfe, um endlich aus dem Mittelalter herauszufinden. Der theologische Entwicklungshelfer erklärt dann »dem Islam«, was zu tun ist, um eine heute satisfaktionsfähige Theologie zu entwickeln: Trennung von Religion und Staat sowie Einführung der Differenz in den Gottesgedanken (am besten durch die Trinitätslehre) – so lautet das Credo. Der gute Muslim ist also der, der so ist wie ich: sein Entwicklungshelfer. Der beste Muslim ist eigentlich der Christ³ – und so ist auch der beste Kenner des Islams ein Christ – ein Denkmuster, das nicht nur bei Karl May zu bestaunen ist, sondern auch heute durch solche Islamwissenschaftler wieder zu beobachten ist, die die Muslime getreu der Schleiermacherschen Hermeneutik besser verstehen als diese sich selbst.⁴ Der theologische Entwicklungshelfer weiß, wo die Reise hingehen muss. Und er zeigt dieses Wissen vornehmlich in den Medien des Westens. Dabei inszeniert er seine eigene Aufgeklärtheit, die umso leuchtender erscheint, je dunkler der Islam dargestellt wird.

Blickt man auf diese Diskussionslage, kann es nicht überraschen, dass sich auf der Gegenseite Stimmen mehren, die die Versöhnung der Religionen predigen und das Feststellen jedweder Differenz zwischen Islam und Christentum als Diskriminierung anprangern. Religionen werden so zu einem »Einheitsbrei« verrührt, in dem sich alle wohlfühlen. Das Herausfordernde des Fremden in der anderen Religion verschwindet. Das Ringen um die Wahrheit, das Theologie sich eigentlich zur Aufgabe machen sollte, wird so aufgegeben zu Gunsten eines Pluralismus, der immer schon annimmt, dass alle Religionen gleich viel von Gott erkennen. Die Wahl von Religion verkommt zur Geschmackssache, und unbedingte Geltungsansprüche werden von vornherein eliminiert.

Angesichts dieser aufgeladenen Diskussionslage zwischen Stigmatisierung des Islams als dem Anderen Europas und seiner pluralistischen Vereinnahmung möchte ich mit diesem Buch ein wenig Differenzierungsarbeit leisten. Ich will mich dabei – getreu der aus King Lear geborgten Maxime des späten Wittgenstein »I'll teach you differences«⁵ – auf Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum konzentrie-

ren. Dabei versuche ich zu zeigen, dass gerade diese Unterschiede eine Bereicherung für das Christentum darstellen, sodass Verschiedenheit Anlass für Lernprozesse bieten kann, statt Trennung und Abgrenzung zur Folge zu haben. Es geht mir also um ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen beider Religionen, und ich greife dafür zum einen ausführlicher Diskussionskomplexe um den Koran, Muhammad und das muslimische Gottesbild auf (Kap. I–III) und wende mich zum anderen dem islamischen Recht, Menschenbild und der Gewaltproblematik zu (Kap. IV–VI). Ich hoffe, dabei alle heißen Eisen in der gegenwärtigen Debatte über den Islam aufzugreifen, und versuche, vom Kopftuch über die Gewalt gegen Andersglaubende bis zur Scharia prägnante Themen zu diskutieren, die derzeit mit dem Islam verbunden werden. Das Sachregister soll hier dem Leser oder der Leserin eine schnelle Orientierung und ein Auffinden der sie interessierenden Themen ermöglichen. Abgeschlossen wird mein Buch mit einer Reflexion auf das Verhältnis von Christentum und Islam, das zeigen soll, was Christen von Muslimen lernen können und welche heilsgeschichtliche Rolle der Islam in christlicher Perspektive spielen könnte (Kap. VII).

Dabei ist es an keiner Stelle mein Anspruch, *den* Islam mit *dem* Christentum zu vergleichen. Ein solcher Versuch scheint mir gänzlich zum Scheitern verurteilt zu sein, weil beide Religionen so heterogen interpretiert werden, dass man sie unmöglich als Ganze vergleichen kann. Vielmehr wähle ich bestimmte Lesarten und Interpretationen des Islams aus, die mir besonders einleuchtend zu sein scheinen. So wie ich als katholischer Theologe immer diejenige christliche Theologie stark mache, die mich am meisten überzeugt, versuche ich auch die islamische Theologie von ihrer stärksten Seite zu zeigen. Ich behandle den Islam also – entsprechend dem hermeneutischen Grundsatz des Thomas von Aquin – in der Haltung des *principium caritatis*, also mit liebevoller Aufmerksamkeit. Oder anders gewendet: Ich versuche den Islam möglichst überzeugend zu präsentieren und merke, dass er bei diesem Versuch eine Gestalt gewinnt, die sich merklich von dem unterscheidet, was mich am Christentum fasziniert und gerade in dieser Verschiedenheit meine christliche Theologie bereichert und herausfordert.

Natürlich bleibt auch diese wohlwollende Darstellung des Islams eine christliche Wahrnehmung. Diese Wahrnehmung versucht sich aber immer wieder von muslimischen Stimmen bereichern zu lassen. Das vorliegende Buch hätte deshalb nicht entstehen können, ohne den engen kollegialen Austausch mit meinen muslimischen Kolleginnen und Kollegen am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn. Auch die intensiven Gespräche

mit Kolleginnen und Kollegen in Qom, Beirut, Kairo, Ankara und Tunis, aber auch in Münster, Berlin, Frankfurt, Erlangen, Hamburg und Tübingen haben dieses Buch bereichert. Ich möchte ihnen allen herzlich danken, vor allem auch für die über Jahre gewachsenen Freundschaften, die die in diesem Buch zum Ausdruck kommende Haltung erst ermöglicht haben. Besonders viel gelernt habe ich von meiner Paderborner Kollegin Muna Tatari, die das Buch auch in seinem Entstehungsprozess kritisch und konstruktiv begleitet hat. Ohne ihre Anregungen und ohne unsere gemeinsamen Lehrveranstaltungen hätte ich ein solches Buch nie schreiben können. Aber auch Tuba Isik, Hamideh Mohagheghi, Idris Nassery, Zishan Ghaffar und Ufuk Topkara haben dieses Buch an entscheidenden Stellen bereichert. Alle fünf sind mir ebenso wie Muna Tatari und viele andere Muslime ans Herz gewachsen und lassen mich erahnen, wie sehr ich mich als Christ durch Muslime bereichern lassen kann, aber auch wie viel Freundschaften über Religionsgrenzen hinweg bedeuten. Ich kann meine Leserinnen und Leser nur ermutigen, selbst solche Freundschaften zu suchen und sich menschlich und im Glauben von ihnen bereichern zu lassen.

Zugleich ist deutlich, dass ich mich zwar von meinen muslimischen Kolleginnen und Kollegen bereichern lasse, aber meine Wahrnehmung des Islams eine christliche bleibt, für die ich allein die Verantwortung trage. Von daher ist es immer meine Schuld, wenn Muslime sich in meinem Buch nicht richtig wahrgenommen fühlen. Und es ist das Verdienst meiner muslimischen Kolleginnen und Kollegen, wenn es mir gelingt, zentrale Punkte des Islams angemessen zu erfassen. Danken möchte ich außerdem meiner studentischen Mitarbeiterin Lena Steindl, die das Manuskript Korrektur gelesen und die Register erstellt hat. Einzelne Kapitel hat neben den oben namentlich genannten Muslimen auch Aaron Langenfeld gelesen. Ihnen allen danke ich herzlich für ihre Hilfe. Schließlich gebührt noch Herrn Dr. Jacobs vom Schöningh-Verlag ein Wort des Dankes. Denn ohne seine Initiative, seine beharrlichen Nachfragen und die Unterstützung von Verlagsseite wäre das Buch nie geschrieben worden. Ich hoffe sehr, dass es einen Beitrag dazu leisten kann, das Gespräch über den Islam in Deutschland so zu verändern, dass wir die Chancen der interreligiösen Begegnung mehr zu erkennen lernen. Zugleich will es Hilfestellungen geben, auch differenzierter mit dem Erscheinungsbild des Islams in der Gegenwart umzugehen. Widmen möchte ich dieses Buch meinen muslimischen Doktorandinnen und Doktoranden, die mir durch ihr Vertrauen, ihre Klugheit, ihre Frömmigkeit und ihre Kreativität täglich neu die Begegnung mit dem Islam zur Freude und Bereicherung machen.

DER KORAN ALS EREIGNIS DER GEGENWART GOTTES

Mitte des Islams und damit auch Mitte seines Offenbarungsanspruchs ist der Koran; er ist aus muslimischer Sicht Urnorm der Wahrheit, Richtschnur für ein gutes Leben und direkte Anrede Gottes an den Menschen. Immer wenn der Koran rezitiert wird, glauben Muslime, dass Gottes Wille für sie hörbar wird; im Vortrag des Korans ereignet sich Gottes Gegenwart. Entsprechend hält etwa der muslimische Theologe Milad Karimi fest, dass Gott mit dem Koran seine eigene Gegenwart offenbart und dass im Akt der Rezitation des Korans »die Gegenwart Gottes sinnlich wahrnehmbar« wird.⁶ Von daher hat jede Beschäftigung mit dem Islam vom Koran auszugehen; am Koran und der Art, wie Muslime ihn verstehen, entscheidet sich, wie weit sich Christen dem Islam annähern können.

Um hier klarer zu sehen, wollen wir zunächst einmal in einer historisch-kritischen Perspektive die Entstehung des Korans rekonstruieren (1.), um dann die Sicht der islamischen Schultheologie auf seinen Status nachzuvollziehen (2.). In der islamischen Offenbarungstheologie der Gegenwart kann man m. E. zwei koranhermeneutische Paradigmen wahrnehmen, die zugleich den Erkenntnissen einer historisch-kritischen Exegese standhalten und im Einklang mit der islamisch-theologischen Tradition stehen. Diese beiden Modelle will ich als ethisches (3.) und als ästhetisches Modell der Koranhermeneutik einführen (4.) und aus dem Blickwinkel christlicher Theologie diskutieren. Es soll also zum Abschluss dieses ersten Reflexionsgangs überlegt werden, ob und unter welchen Umständen die Rezitation des Korans auch aus christlicher Sicht als Wort Gottes gewürdigt werden kann (5.).

1. Zur Entstehung des Korans in historisch-kritischer Perspektive

Nach traditioneller muslimischer Sicht ist es so, dass der Koran zu Lebzeiten des Propheten Muhammad entstanden ist und damit im Jahr des

Todes des Propheten 632 n.Chr. inhaltlich abgeschlossen war. Interessanterweise macht bereits diese klassische Bestimmung, der auch die Mehrheit der westlichen Islamwissenschaft bis heute folgt, eine historische Arbeit am Koran erforderlich. Denn auch wenn man davon ausgeht, dass der Koran wortwörtlich von Gott stammt, so ist er auch nach noch so traditionellen Ansichten nicht in einem Moment offenbart worden, sondern in sehr unterschiedlichen Situationen des Lebens Muhammads. Von daher ist ein angemessenes Verstehen eines Koranverses oft erst dann möglich, wenn geklärt ist, in welche Zeit und Situation hinein der Vers ursprünglich gesprochen wurde.

Entsprechend unterscheidet bereits die klassische islamische Koranexegese zwischen mekkanischen und medinensischen Koranversen, also zwischen den Versen, die bereits in Mekka und damit vor dem Auszug des Propheten Muhammad nach Medina 622 entstanden sind, und den später entstandenen medinensischen Versen. Diese Unterscheidung braucht allerdings eigene Forschungsbemühungen, um sie auf den Koran anwenden zu können. Denn alle Interpretinnen und Interpreten sind sich einig, dass die heutige Fassung des Korans nicht der Reihenfolge seiner historischen Entstehung entspricht. Von Anfang an wurden die Koranverse also in einer anderen Weise überliefert als sie entstanden sind. Schon von ihren Anfängen an hat die muslimische Koranexegese deshalb versucht, den historischen Kontext der einzelnen Verse und der Suren des Korans zu rekonstruieren.

Die Tatsache, dass muslimische Forschung schon immer nach den Anlässen der Entstehung – bzw. in muslimischer Diktion der Herabsendung – der Koranverse gesucht hat, bedeutet nicht, dass sie auch im Sinne einer historisch-kritischen Methode vorgegangen ist. Immerhin dürfte sich eine historisch-kritische Forschung im Kontext wissenschaftlicher Forschung damit schwer tun, Gott im Sinne einer Verbalinspiration als Autoren des Korans zu akzeptieren – eine Glaubensannahme, die aber für die meisten Muslime unaufgebbar ist. Insbesondere die Forschungen der Berliner Arabistin Angelika Neuwirth sind allerdings ein gutes Beispiel dafür, dass Ergebnisse einer methodisch ohne Glaubensannahmen vorgehenden Wissenschaft durchaus auch für eine im Glauben stehende islamische Theologie erhellend sein können.

Als Autor des Korans gilt in der historisch-kritischen Rekonstruktion Angelika Neuwirths nämlich nicht etwa der Prophet Muhammad allein, sondern seine Gemeinde tritt als Mitautor des Korans in den Blick. »Nicht ein ›Autor‹ ist hinter dem Koran anzunehmen, sondern – von den allerersten Suren abgesehen, die ein individuelles Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch spiegeln – eine sich über die gesamte Wirkungs-

zeit des Verkünders hinziehende gemeindliche Diskussion.«⁷ Der Koran spiegelt von daher ein kompliziertes Gespräch zwischen Muhammad, seiner Gemeinde und seinen Gegnern wider, in dem aus muslimischer Sicht Gott die Fäden der Regie zieht, so dass in dieser dialogischen Gesprächsanlage sein Wort an die Menschen erfahrbare Wirklichkeit wird. Muhammads Bedeutung erscheint in dieser Wahrnehmung weniger als Autor im klassischen Sinne sondern als Katalysator und Formgeber der Debatten, in die er verwickelt war.⁸ Die von ihm verkündeten Texte entwickelten nach ihrer Verkündigung eine eigene Autorität, die ihm und seiner Verfügungsgewalt entzogen war. Sie konnten zwar durch koranische Zusätze ergänzt, aber nicht mehr aus dem Verkehr gezogen werden, weil sie in der koranischen Gemeinde tradiert wurden.⁹

Eine besonders hohe Erschließungskraft hat Neuwirths Konzept für die historisch frühesten Koransuren. Neuwirth fallen die großen Entsprechungen dieser Suren mit jüdischen und christlichen liturgischen Texten auf. Sie geht davon aus, dass diese Verse aus nächtlichen Psalmenrezitationen Muhammads und seiner Gemeinde entstanden sind, und zwar aus einer asketisch-liturgischen Praxis heraus, »bei der neue Texte aus nächtlich rezitierten, bereits in Gebrauch befindlichen Texten gleichsam herauswachsen«¹⁰. Entsprechend versteht Neuwirth den frühen Koran als »Teil der spätantiken Psalmenfrömmigkeit.«¹¹ Allerdings bringe der Koran durch seine starken eschatologischen Prophezeiungen ein innovatives Moment in diese rituellen Gebetskontexte hinein.¹² Neuwirth erkennt also gleich zu Beginn den schöpferischen Neuanfang an, der durch den Koran gesetzt wird.

Ab der mittelmekkanischen Zeit, also ab ca. 615–618 n.Chr., lassen sich ihrer Rekonstruktion zufolge die Koranverse nicht mehr einfach nur als Weiterentwicklung bereits existierender liturgischer Texte verstehen. Sie sind zwar weiterhin im Diskursmilieu der Spätantike und der sie prägenden biblischen Texte beheimatet. Aber sie beziehen sich nun deutlich auf eine außertextliche Autorität und sie verstehen sich als Auszug aus einer himmlischen Schrift. Sure 15 scheint hier die erste Sure zu sein, in der ein gemeindlicher Gottesdienst erkennbar wird, »in dem eine als solche eingeführte Schriftverlesung als wichtigster Teil im Zentrum steht«¹³; d. h. der Koran avanciert zu einer eigenen Offenbarungsurkunde, aus der vorgetragen wird. Ihrem Zeugnis zufolge erfährt der Prophet Muhammad eine vertikale Form der Kommunikation, die ihn zu dem Glauben bringt, dass hier aus göttlicher Autorität heraus ein neuer Diskurs begonnen wird.

Der Koran enthält in den mekkanischen Suren also zwei durchaus unterscheidbare Komponenten: Einerseits den situationsbedingten Vor-

trag und andererseits das Exzerpt aus der himmlischen Schrift. Erst in den medinensischen Suren fließen beide Komponenten ineinander.¹⁴ Doch erst nach dem Tod Muhammads wird aus dem sich im Koran spiegelnden polyphonen Religionsgespräch »ein einstimmiger Text, ein göttlicher Monolog«¹⁵, indem die muslimische Gemeinde den Text von Anfang an als von Gott kommend anerkennt. Die Kunst historisch-kritischer Rekonstruktion besteht nun darin, das polyphone Gespräch hinter diesem Monolog wiederzuentdecken, um dadurch die ganze Bedeutungsfülle des Korantextes in seinem ursprünglichen Offenbarungskontext erkennen zu können.

Bei dem Versuch der Rekonstruktion des ursprünglichen Korantextes ist zu bedenken, dass der Koran von Anfang an mündlich tradiert und auswendig gelernt wurde. Schon die Gefährten und Freunde des Propheten haben seine Predigt auswendig gelernt und weitererzählt. Möglicherweise gab es schon zu Lebzeiten Muhammads erste schriftliche Aufzeichnungen. Besonders salafistische Geschichtsschreiber, aber auch andere traditionelle Gelehrte betonen im Anschluss an diese Möglichkeit, dass es schon zu Lebzeiten des Propheten Niederschriften vieler Verse auf Palmblattrispen, Lederstücken, Knochen, usw. gab.¹⁶ Der Hauptstrom der klassischen muslimischen Tradition ist an dieser Frage aber völlig uninteressiert, weil sie selbstverständlich davon ausging, dass der Koran ursprünglich in mündlicher Form tradiert wurde. Erst in der Neuzeit kommen Muslime erstmals auf die Idee, die ursprünglich rein orale Form der Überlieferungstradition in Frage zu stellen, was ihre inhaltliche Position historisch gesehen nicht gerade wahrscheinlicher macht. Wir dürfen deshalb mit der klassischen Tradition sagen, dass die mündliche Tradierung des Korans immer im Vordergrund stand und auch nach dem Tod Muhammads die eigentliche autoritative Quelle blieb. Ja, mit Angelika Neuwirth kann man sogar sagen, dass in der spätmekkanischen Zeit die »Mündlichkeit der heiligen Schrift den Rang eines koranischen Glaubensartikels [erhielt; Vf.] ... – ein Phänomen, das von keiner anderen Schrift bekannt ist«¹⁷ und bleibend den Zugang zum Koran prägen sollte.

Zwar wurde nach der traditionellen Sicht kurz nach dem Tod des Propheten Muhammad vom Schreiber des Propheten, Zaid ibn Thābit, im Auftrag des ersten Kalifen Abū Bakr (632–634) eine erste vollständige schriftliche Fassung des Korans angefertigt. Aber dieses Exemplar hatte lediglich die Funktion einer Sicherheitskopie, die beim Kalifen hinterlegt wurde und nicht für die liturgische Praxis in den frühen muslimischen Gemeinden von Bedeutung war. Sie wurde privat an die Tochter des Kalifen vererbt und blieb ohne jede öffentliche Wirksamkeit. Anlass ihrer Erstellung war der Tod zahlreicher »Korankenner in den

Sezessionskämpfen nach dem Tod des Propheten«¹⁸, d. h. sie war eine reine Vorsichtsmaßnahme und kann nicht als Beleg gegen die ursprünglich mündliche Tradierung des Korans ins Feld geführt werden.

In den Gemeinden wurden die Koranverse auswendig rezitiert, und bis heute gilt etwa in traditionellen Sufiorden die mündliche Überlieferung des Korans von einem Scheich zum nächsten als authentischer als jede schriftliche Koranversion. Erst knapp 20 Jahre nach dem Tod Muhammads entstand auch auf Gemeindeebene der Wunsch nach einer schriftlichen Fassung des Korans. Ausgelöst wurde er durch innermuslimische Streitigkeiten um den richtigen Korantext. Der Kalif ‘Uthmān ließ deshalb – nach der klassischen Sicht – 650/51 das Koranexemplar Abū Bakrs unter Bereinigung von Dialektunterschieden abschreiben und entsprechend erstellte Musterkodizes an zentrale Orte seines Reiches bringen. Diese Kodizes enthielten allerdings nur ganz wenige, in ihrer Deutung bisher nicht entschlüsselte diakritische Punkte und Vokalzeichen, sodass es hier eher um eine Gedächtnisstütze ging, als um eine eindeutige Fixierung des Textes – d. h. ohne Rückgriff auf die mündliche Tradition war der Text nicht eindeutig.¹⁹ Das ist insofern sehr interessant, als diakritische Zeichen zum Zeitpunkt der ‘Uthmānschen Koranredaktion bereits bekannt waren und etwa auf einem griechisch-arabischen Papyrus von 643 nachgewiesen sind. Offenkundig wurden diese bewusst nicht verwendet, um die Vielzahl möglicher Rezitationsweisen, die sich etabliert hatten, weiter pflegen zu können.²⁰ Schon im Deutschen kann man sich klar machen, wie unterschiedlich ein Text verstanden werden kann, wenn er keine Vokale und keine Satzzeichen enthält. Im Arabischen ist hier die Bedeutungsvielfalt sogar noch größer, sodass die Beschränkung auf den reinen Konsonantenbestand eine sehr vielfältige Lesart des Korans ermöglichte.

Diese erstaunlich liberale Handhabung mit einem normativ so stark aufgeladenen Text hatte damit zu tun, dass sich im Islam schon sehr früh die Tradition von sieben verschiedenen Rezitationsweisen des Korans entwickelte, die auf den Propheten selbst zurückgeführt wurden.²¹ Diese unterschiedlichen Rezitationsweisen pflegen vor allem ästhetisch bedeutsame phonetische Unterschiede und schlagen nur selten auf den Inhalt durch. Schon vor dem Tod des Propheten waren verschiedene Rezitationsweisen dieser Art im Umlauf und scheinen auch von ihm akzeptiert worden zu sein. Entsprechend wurde der schriftlich verbindliche Kodex zwar auf der Grundlage der letzten Rezitation des Propheten vor seinem Tod entwickelt. Zugleich wurden aber bewusst keine diakritischen Zeichen eingefügt, die es unmöglich gemacht hätten, ihn auch in den anderen gängigen Weisen zu rezitieren; denn die

entsprechenden Rezitationsarten der Prophetengefährten sollten nicht ausgeschlossen werden.²² Die theoretische Möglichkeit von Uminterpretationen wesentlicher Inhalte des reinen Konsonantentextes wurde offenkundig nicht als Problem empfunden, weil sie durch die vorgegebenen oralen Traditionen ausgeschlossen war. D. h. die schriftliche Fixierung schloss zwar einige Randpositionen aus, legte aber nicht *eine* verbindliche Lesart des Korans fest, sondern diente als gemeinsamer Bezugspunkt unterschiedlicher Rezitationsweisen.

Historisch betrachtet scheint sogar die Beschränkung auf sieben Lesarten restriktiver zu sein als die Praxis der ersten Muslime, die noch viel mehr Lesarten kannten und anerkannten. Erst der Bagdader Gelehrte Ibn Mudjähid (859–936) war es, der in seinem vergleichenden Buch über die Koranlesarten versuchte, eine Kanonisierung von nur sieben Koranlesarten zu begründen.²³ In vielen älteren Lehrbüchern ist noch von deutlich mehr Lesarten die Rede, und diese Beschränkung auf sieben wurde denn auch niemals von allen akzeptiert.²⁴ Die Reduktion hatte allerdings nachvollziehbare pragmatische Gründe, insofern eine allzu große Vielzahl von Rezitationsweisen des Korans die Entwicklung eines schulmäßigen Betriebs in Sachen Korangelehrsamkeit erschwerte. Gerade für den liturgischen Gebrauch war die Reduktion auf sieben Lesarten erforderlich, um die Tradierung des Korans und seiner Rezitation in den Gemeinden handhabbar zu machen. Interessanterweise wurde in den Koranwissenschaften dennoch die ganze Fülle und Bandbreite möglicher Lesarten rezipiert und diskutiert, um auf alle Verständnismöglichkeiten der Offenbarung zugreifen zu können.

Die hier zum Vorschein kommende Vielfalt betrifft allerdings nicht die zentralen koranischen Inhalte und hat überhaupt nur sehr selten Folgen für das inhaltliche Verständnis des Korans. Die Lesarten zeigen durchgehend eine Pluralität von Rezitationsmöglichkeiten, aber keine inhaltlichen Widersprüche, sodass ihre Anerkennung nicht in den Relativismus führt.²⁵ Von daher kann man bereits für das achte Jahrhundert konstatieren, dass sich der ‘uthmānsche Text in der gesamten islamischen Welt durchgesetzt hat²⁶ – vielleicht ja gerade wegen seines respektvollen Umgangs mit der bestehenden Pluralität von Rezitationsmöglichkeiten.

Dieser Text ist allerdings in den alten Kodizes zunächst einmal ein reiner Konsonantentext, der also auch inhaltlich viele Interpretationsmöglichkeiten offen lässt – insbesondere dann, wenn man ihn nicht in einer lebendigen oralen Überlieferungstradition liest. Eben diese Pluralität an der normativen Wurzel des Islams stört insbesondere fundamentalistische Muslime ungemein. Salafistische Historiker verlegen deshalb die Redaktionsarbeit ‘Uthmāns fünf Jahre vor und behaupten,

dass er im Gehorsam zu den Überlieferungen des Propheten auch inhaltlich bedeutsame Entscheidungen gefällt habe, so dass bereits zu diesem frühen Zeitpunkt der genaue Inhalt des Korans festgestanden hätte. Sie erwähnen dabei aber nicht, dass der Koran in der Frühzeit nur als Konsonantentext schriftlich tradiert wurde und die inhaltliche Klarheit der Tradition zentral auf seiner mündlichen Tradierung gründete – also einer Tradierung, die eben ganz bewusst unterschiedliche Lesarten des Korans zuließ.

Diese Situation änderte sich erst in der Moderne. Im Gefolge des Osmanischen Reiches und der Erfindung des Buchdrucks wurde der Kairiner Koran, gedruckt 1925 in enger Anlehnung an die ‘uthmānsche Schreibung, zu dem *einen* verbindlichen Text aller Muslime, der nun auch in seiner Vokalisierung nur noch *eine* Lesart des Korans zuließ.²⁷ Dagegen ist es in der klassischen Sichtweise des Islams so, dass die Varianten mit in der Offenbarung enthalten und von Gott vorgesehen sind.²⁸

Während die meisten westlichen Forscherinnen und Forscher im Wesentlichen mit den bisher referierten klassischen Positionen übereinstimmen, haben sich seit den späten 1970er Jahren gerade im englischsprachigen Bereich auch revisionistische Versionen zur Entstehung des Korans verbreitet. So sieht etwa John Wansbrough den Koran als Produkt von Gelehrten einer synchretistischen Gemeinde im Mesopotamien des achten oder neunten Jahrhunderts an. Patricia Crone und Michael Cook bringen eine messianische Bewegung in Palästina als alternatives Herkunftsszenario ins Spiel und meinen ebenfalls, den Koran deutlich später datieren zu müssen.²⁹ Doch derartige Thesen vermögen schon deshalb nicht zu überzeugen, weil sie nicht zur Datierung der ältesten Koranhandschriften passen, die eindeutig in das siebte Jahrhundert weisen.³⁰ Entsprechend hält Angelika Neuwirth völlig zu Recht fest: »Auch wenn man nicht von einer Redaktion ‘Uthmāns von etwa 655 ausgehen will, so liegen doch auf keinen Fall mehr als 60 Jahre zwischen dem Abschluß des Textes und seiner verbindlichen Veröffentlichung«³¹, d. h., die Fertigstellung des Korans erfolgt spätestens im Rahmen des imperialen Projekts von ‘Abd al-Malik um 690. Historisch am plausibelsten ist weiterhin der Abschluss der Redaktion des Korans Mitte des siebten Jahrhunderts.³² Zugleich wird man davon ausgehen dürfen, dass zum Tod Muhammads der Textbestand des Korans in mündlicher Form bereits weitgehend feststand.

Wenn man im Sinne der Revisionisten an diesen Fakten zweifelt, entfernen sich die historischen Einordnungen sehr stark von der muslimischen Tradition und verflüchtigen sich ins Spekulative. Faktisch führt die revisionistische Korankritik deshalb zum selben Ergebnis wie die

fundamentalistische Koranlektüre: Die koranischen Inhalte werden aus ihrem geschichtlichen Entstehungsumfeld gerissen und damit der Möglichkeit einer historisch-kritischen Analyse entzogen, die auch die große Mehrzahl der Muslime zu rezipieren bereit ist. Da schon die Tatsache von Handschriftenfunden aus dem siebten Jahrhundert einen Entstehungsprozess des Korans über mehrere Jahrhunderte hinweg ausschließt und sich keine belastbaren Fakten dafür angeben lassen, dass der Koran auch nach dem Tod Muhammads weitergeschrieben wurde, dürfte es auch bei einer christlichen Lektüre des Korans am produktivsten sein, seine Entstehung zur Zeit des Propheten Muhammad anzuerkennen. Dabei wird man allerdings gegen fundamentalistische Uniformierungsversuche nachfragen, wie sich die verschiedenen überkommenen Lesarten zueinander verhalten und den in ihnen liegenden ästhetischen Reichtum auch hermeneutisch für das Koranverständnis fruchtbar machen.

2. Zur Bedeutung des Korans in der islamischen Schultheologie

Nachdem wir im ersten Schritt einen historischen Blick auf die Entstehung des Korans geworfen haben, soll es nun im zweiten Schritt darum gehen, wie der Koran theologisch in der Tradition der Schultheologie angesehen wurde. Wir bemühen uns deswegen um ein tieferes Verstehen einer der ältesten Streitfragen der islamischen Theologiegeschichte, nämlich der Frage, ob der Koran als *geschaffen* oder *ungeschaffen* anzusehen ist. Ursprünglich ausgetragen wurde dieser Streit zwischen verschiedenen theologischen Schulen aus der Frühzeit des Islams und er weist eine Reihe von interessanten Parallelen zu den alten christologischen Streitigkeiten um die Ungeschaffenheit des Logos in Jesus Christus auf, der vor allem im vierten Jahrhundert die christliche Theologie in Atem gehalten hatte.³³

Doch uns interessiert hier erst einmal nur der innerislamische Streit ab dem achten Jahrhundert, den man in einer vereinfachten Darlegung als Streit zwischen den theologischen Schulen der Mu'taziliten und der Asch'ariten verstehen kann.³⁴ Als Mu'taziliten bezeichnet man eine Gruppe islamischer Theologen aus der Frühzeit des Islams, die sich einerseits methodisch darauf verpflichtet haben, den muslimischen Glauben mit den Mitteln der Vernunft zu verteidigen und somit in der Terminologie griechischer Philosophie verständlich zu machen, und die andererseits in ihrer Entfaltung der Glaubenslehre von der absoluten Transzendenz Gottes ausgehen. Gott übersteige in seiner Einheit,

Einzigkeit und Ewigkeit die Verstehensmöglichkeiten menschlicher Vernunft und sei in menschlicher Sprache nicht adäquat aussagbar. Deshalb könne auch der Koran – anders als die Tradition meine – nicht als ungeschaffen angesehen werden, sondern sei eine von Gott erschaffene Mitteilung des göttlichen Willens.

Die Muʿtaziliten wurden in ihrer Blütezeit bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts n.Chr. auch politisch stark gefördert. Den Höhepunkt der muʿtazilitischen Macht bildete das Kalifat von al-Maʿmūn (786–833), eines Sohns von Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809). Hintergrund des Interesses der muslimischen Machthaber an einer rationalen Durchdringung des Glaubens war die Tatsache, dass das Kalifat seit Mitte des 8. Jahrhunderts ein riesiges Gebiet beherrschte, in dem die alten Religionen nach wie vor aktiv waren. Dadurch standen Auseinandersetzungen an mit dem Christentum, aber auch mit dem v. a. im Iran verbreiteten Dualismus sowie mit gnostischem Gedankengut, sodass die rationalistische Theologenschule nach Kräften gefördert wurde – sogar mit inquisitorischen Mitteln.

Wie kein Kalif vor ihm präsentierte sich al-Maʿmūn als Lehrer der Gläubigen und versuchte mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln – also auch der Folter und Morddrohung – das anthropomorphe Gottesbild der Tradition durch das fortschrittlichere, die Transzendenz Gottes betonende der Muʿtaziliten zu ersetzen. Prominentestes Opfer des Inquisitionsverfahrens war Ahmad ibn Hanbal (780–855), der trotz Auspeitschung und Morddrohung am Bekenntnis zur Ungeschaffenheit des Korans festhielt.³⁵ Ibn Hanbal vertrat dabei keine anspruchsvolle Theologie, sondern lehnte ebenso wie die ihm folgende Rechtsschule der Hanbaliten jeden Gebrauch rein philosophischer Vernunft ab. Dennoch erlangte er dadurch Einfluss, dass er unter Einsatz seines Lebens für die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans und damit für die göttliche Autorität und Dignität des muslimischen Offenbarungsanspruchs eintrat. Er begründete damit eine durch den Siegeszug der Wahhabiten derzeit weltweit einflussreich werdende Tradition im Islam, die Treue zur nicht verstandenen Wahrheit für wichtiger hält als ihre rationale Durchdringung.

Im Grunde findet zur Zeit des Kalifen al-Maʿmūn erstmals der Versuch einer Rationalisierung des Islams von oben statt, der genau wie alle Projekte dieser Art scheiterte und ein intellektuelles Trauma entstehen ließ, das es bis heute schwer macht, eine Rationalisierung des Islams mit politischen Mitteln voranzutreiben. Insbesondere die Wiederholung des gleichen Schemas in der Kolonialzeit hat sich tief ins muslimische Bewusstsein eingegraben und macht es schwer, an diese

Tradition anzuknüpfen. Wenn es ausgerechnet die Kolonisatoren waren, die Demokratie, Menschenrechte und Aufklärung verteidigen wollten, lag der Abwehrreflex nahe, ihr Gebaren als ebenso imperiales Projekt abzutun wie die Repressionspolitik al-Ma'mūns. Nichtsdestotrotz gibt es in jüngster Vergangenheit immer wieder muslimische Reformtheologen, die sich bewusst in die mu'tazilitische Tradition stellen und hier einen genuin islamischen Zugang zur Öffnung des Islams für Rationalität und Aufklärung sehen. Ob der so rationalistisch daher kommende Zugang der Mu'taziliten aber wirklich einer kritischen Überprüfung mit Hilfe der Vernunft standhält, werden wir noch zu überlegen haben.

Da nach Auffassung der Mu'taziliten angesichts seiner Transzendenz nichts Gott gleich ist, gilt für alles, was nicht Gott gleich ist, dass es geschaffen ist – also auch für den Koran. Neben der Transzendenz ist es vor allem die Einsheit Gottes, auf die die Mu'taziliten die spekulative Begründung ihrer Lehre von der Geschaffenheit des Korans stützen. Die Einsheit Gottes (*at-tauḥīd*) gilt im Islam schulübergreifend als Grundprinzip der Theologie. Der Argumentation der Mu'taziliten zufolge bedroht die Behauptung der Ungeschaffenheit des Korans das Konzept der Einheit und Einfachheit Gottes, weil nichts Ewiges aus Teilen zusammengesetzt sein könne. Im Übrigen sahen die mu'tazilitischen Denker im Bekenntnis zur Ungeschaffenheit des göttlichen Wortes völlig zu Recht eine Parallele zur christlichen Glaubensreflexion, die sie unbedingt vermeiden wollten. Um ihre philosophische Kritik an der Christologie und der mit ihr verbundenen Trinitätslehre aufrecht erhalten zu können, kam alles darauf an, jede Hypostasierung des Korans zu vermeiden und somit auch seine Ungeschaffenheit zu leugnen. Anders schien ihnen weder die Abgrenzung vom Christentum noch die Treue zum Bekenntnis der Einsheit Gottes möglich zu sein.

Neben diesen eher philosophisch-spekulativen bzw. apologetischen Argumenten für die Geschaffenheit des Korans bieten die Mu'taziliten auch ausführliche exegetische Begründungsfiguren, die sich auf den Wortlaut des Korans stützen und auf diese Weise dessen Begrenztheit und Geschichtlichkeit deutlich machen wollen. Eine besondere Rolle spielt dabei das Phänomen der Abrogation, d. h. der Richtigstellung bestimmter Verse innerhalb des Korans, das in den Augen der Mu'taziliten die Geschaffenheit des Korans beweist, da es in etwas Ewig-Unveränderlichem keine inhaltlichen Änderungen geben könne und eine Verbesserung von Ungeschaffenem unmöglich sei.

In der sunnitischen Tradition des Islams konnte sich die mu'tazilitische Position trotz aller Repressionsversuche der Kalifen nicht durchsetzen. Zum Glück für die intellektuelle Strahlkraft des Islams blieb aber