

Nash (Abrogation), Umma und intertextuelle Gemeinschaft

Zum Verhältnis des Islams zu den älteren monotheistischen Religionen

Silvia Horsch-Al Saad

Das theologische Verhältnis des Islams zu anderen Religionen gehört zu den Gegenständen des *kalām*, der Theologie im engeren Sinne. Die traditionelle, in der systematisierenden Herangehensweise des *kalām* entwickelte Position des *nash* (der Aufhebung aller vorangegangenen Religionen durch den Islam) stellt vor dem Hintergrund der in jüngerer Zeit entwickelten pluralistischen Religionstheologien eine Herausforderung dar. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob das Festhalten am überlieferten Wahrheitsanspruch notwendigerweise für das multireligiöse Zusammenleben negative Folgen hat. Es lassen sich andere aus der Tradition stammende Konzepte finden, die in dieser Hinsicht fruchtbar gemacht werden können. Der Artikel geht im Anschluss an die Darstellung der Position des *nash* der Frage nach, inwieweit dies für das Konzept der *umma* und die geteilte Schrifttradition möglich ist.

1. Das Konzept der Abrogation (*nash*)

Grundlegend für das theologische Verhältnis des Islams zur christlichen und jüdischen Religion ist das Verständnis von Rechtleitung (*hudā*) und Religion (*dīn*), welche Gott den Menschen von Anfang an und immer wieder hat zukommen lassen.¹ Demnach besteht eine grundsätzliche Einheit der Botschaft, die den verschiedenen Völkern durch eine Viel-

1 Der Begriff *dīn* wird hier nur in der Bedeutung der wahren, d. h. der von Gott gesandten Religion verwendet und nicht im generischen Sinn, der alle Religionen bezeichnen kann.

zahl von Propheten und Gesandten bestätigt wurde.² Folgerichtig kennt der Islam kein besonderes Heilsgeschehen, und auch dem Volk Israel kommt keine herausgehobene heilsgeschichtliche Bedeutung zu.³

Der Begriff *islām* hat die überzeitliche Bedeutung der Ergebenheit des Menschen in Gottes Willen und ist zugleich die Bezeichnung der abschließenden historischen Konkretisierung des *dīn*, der von Muhammad übermittelten Religion. Nach dieser letzten prophetischen Sendung ist *dīn al-ḥaqq* (die Religion der Wahrheit) den muslimischen Gelehrten zufolge gleichbedeutend mit *islām* im zweiten, historischen Sinne.⁴ Diese Position ergibt sich aus einem Verständnis des Islams nicht nur als Fortsetzung (vgl. Sure 42,13 u. a.), sondern auch als Korrektur historischer Fehlentwicklungen, die dem Koran zufolge in den älteren Religionen stattgefunden haben.

In der Position der Abrogation der älteren Religionen fanden die muslimischen Gelehrten zu einem Konsens (*iğmāʿ*),⁵ der sich u. a. in zahlreichen Darstellungen der Glaubensgrundlagen (*ʿaqāʾid*) wiederfindet. So formuliert z. B. Muḥammad al-Ġazālī (450/1058–505/1111) im *Jerusalemers Sendschreiben*: »Gott der Erhabene hat Muhammad, der Friede und Segen Gottes seien auf ihm, als Siegel der Propheten [vgl. Sure 33,40] entsandt, die zuvor an die Juden, Christen und Sabier ergangenen Offenbarungen aufhebend.«⁶

Neue Deutungsversuche dieses Verhältnisses, die auf eine Beibehaltung der Gültigkeit der älteren Religionen abzielen, müssen den Konsens der Gelehrten folgerichtig verwerfen. Damit geht, wie bei Mohammad

2 Vgl. z. B. Sure 16,36: »Und wahrlich, Wir entsandten zu jedem Volke (*umma*) einen Gesandten: »Dient Gott und meidet die Götter.« Übersetzungen des Korans folgen Murad Hofmann, *Der Koran. Das heilige Buch des Islam*, München 1999, mit wenigen eigenen Änderungen.

3 Im Koran wird jedoch eine »Bevorzugung« der Kinder Israels zweimal erwähnt (vgl. Sure 2,47 f. und 122 f.).

4 Vgl. die klassische Definition von *dīn* des Gelehrten al-Ġurġānī (740/1339–816/1413): »eine göttliche Setzung, die die Verstandesbegabten zur Annahme dessen aufruft, was der Prophet gebracht hat«, *ʿAlī b. Muḥammad aš-Šarīf al-Ġurġānī*, k. at-Taʾrīfāt (= Buch der Definitionen), Beirut 1978, 111.

5 Für das Konzept des *iğmāʿ* siehe den Beitrag von Mohammad Gharaibeh in diesem Band.

6 *Abū Hāmid Muḥammad al-Ġazālī*, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn* (= Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften), Bd. 1, Kairo 2004, 135. Für weitere Belege vgl. Nuh Ha Mim Keller, *On the validity of all religions in the thought of ibn Al-ʿArabi and Emir ʿAbd al-Qadir* (1996), in: www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/amat.htm

Arkoun, eine generelle Kritik am Konzept der Orthodoxie und allen gewachsenen Formen der Religion einher, denen gegenüber die – in allen Religionen vorhandene – persönliche Erfahrung des Glaubens höher bewertet wird.⁷ Pluralistische Positionen, wie sie neben Mohammad Arkoun der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack und andere vertreten, beruhen u. a. auf einer hermeneutischen Operation, welche die bekannte Unterscheidung von *islām* im wörtlichen und Islam im historischen Sinne bestätigt, um dann die historische Bedeutung an den entscheidenden Stellen (z. B. Sure 3,19) auszuschließen.⁸ Voraussetzung dafür ist eine radikale Umdeutung zentraler Konzepte und Begriffe wie *imān* (Glaube) und *islām* und/oder eine selektive Textbasis, in deren Mittelpunkt Verse stehen wie Sure 5,48 (s. u.) und 5,69: »[...] die Juden, Sabier und Christen, wer an Gott glaubte und gute Werke tat, für den gibt es keine Furcht und sie sind nicht traurig« (vgl. fast wortgleich 2,62, s. aber 22,17).⁹ Isoliert betrachtet mögen diese Verse als Argumente für eine pluralistische Position dienen, doch auch Sure 2,62 und 5,69 stehen im Kontext längerer Passagen, die an den älteren Religionsgemeinschaften Kritik üben.¹⁰ Unberücksichtigt bleiben dabei u. a. die zahlreichen Stellen, die zur Annahme des Islams (im historischen Sinne) und der Botschaft des Propheten aufrufen.¹¹

Ein solcher Zugang hat darüber hinaus zur Folge, dass der Islam in letzter Konsequenz seine Bedeutung verliert. Die erneute Sendung eines Propheten war erforderlich, weil die früheren Religionen (besonders das

7 Vgl. Ursula Günther, Mohammad Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft, Würzburg 2004, 58 ff.

8 Dieses Verfahren kommt zumindest bei Sure 5,3 an seine Grenzen, wo die zeitliche Bestimmung »heute« die historische Bedeutung nahe legt.

9 Vgl. Farid Esack, Qur'an, Liberation and Pluralism, Oxford 2002, bes. 114 ff. (»Redefining Self & Other«). Zur Kritik an Esacks Buch vgl. die Rezension von Timothy Winter, in: www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/esack.htm

10 Sure 2,61–93 sowie 5,57–73. McAuliffe, die das Motiv der »koranischen Christen« untersucht hat, kommt zum Ergebnis: »[...] those Christians whom the Qur'an is understood to commend, are neither the historical nor the living community of people who call themselves Christians. [...] For Qur'anic Christians, then, are Christians who either accepted the prophethood of Muḥammad [...] or would have done so had their historical circumstances permitted.« (Jane Dammen McAuliffe, Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge u. a. 1991, 287)

11 Z. B. Sure 48,13; 3,32; 3,132; 4,136, die Bestätigung in Sure 5,19, dass der Prophet Muhammad auch zu den Leuten der Schrift gesandt wurde, oder Sure 4,150 ff., wo es heißt, dass die Ablehnung eines der Propheten die Ablehnung der Religion Gottes bedeutet.

Christentum als jüngste von ihnen) die von Gott vorgesehene Rechtleitung nicht mehr in ausreichendem Maße zu gewährleisten vermochten: »[...] the Muslim revelation deploys arguments against a historically-evolved Christianity in order to justify the latest divine intervention.«¹²

So unpopulär sich die Lehre der Abrogation in den Ohren unserer Zeit anhört, sie lässt sich jedenfalls nicht mit dem Argument abtun, ihren Vertretern ginge es darum, das Seelenheil nur für die eigene Gruppe zu reservieren. Mit der Abrogation verbindet sich keine soteriologische Position, die man als »außerhalb des Islams kein Heil« – oder in der koranischen Diktion als »Erfolg« (*fauz*, *falāḥ*) – beschreiben könnte. Wege zum jenseitigen Erfolg gab es auch schon vor dem Islam, und unter verschiedenen Bedingungen können Nichtmuslime diesen auch nach der Sendung des Propheten erlangen. *Kufr* (Unglaube) wird zudem nicht als Zustand passiver Unkenntnis, sondern als aktive Ablehnung verstanden.¹³ Die Frage der Abrogation und die nach der Errettung im Jenseits sind insofern voneinander zu unterscheiden. Der oben als Zeuge für die Position des *nash* zitierte al-Ġazālī schreibt an anderer Stelle nach der Aufzählung mehrerer Gruppen von Nichtmuslimen, deren Rettung im Jenseits er erhofft und erwartet: »Habe also eine weite Vorstellung von der Barmherzigkeit Gottes, des Erhabenen, und messe göttliche Angelegenheiten nicht mit begrenzten gewöhnlichen Standards.«¹⁴

Während die Hoffnung auf die größere Barmherzigkeit Gottes die Frage nach der Errettung im Jenseits entschärft, ermöglicht andererseits das koranische Konzept der einen Religion Gottes (*dīn*) in den anderen Religionen, wenn auch keine vollgültigen Wege zum jenseitigen Erfolg, so doch Botschaften zu sehen, die in ihrem Ursprung auf Gott zurückgehen.

Gott selbst erscheint im Koran als Ursache von religiösen Unterschieden zwischen den Menschen: »Und Wir sandten zu dir die Schrift mit der Wahrheit hinab, bestätigend, was ihm an Schriften vorausging, und als Wächter über sie. Darum richte zwischen ihnen nach dem, was

12 Timothy Winter, The Last Trump Card. Islam and the Supersession of Other Faiths, in: Studies in Interreligious Dialogue 9 (1999), 133–155, 142.

13 Ausführlicher zur Frage der jenseitigen Errettung und den Definitionen von *kufr* vgl. Hamza Yusuf, Who are the Disbelievers?, in: Seasons 2008, 31–50 (<http://sandala.org/wp-content/uploads/2011/04/Who-are-the-Disbelievers.pdf>).

14 Abū Hāmid Muḥammad al-Ġazālī, Maḡmu‘āt rasā’il al-Ġazālī (= Gesamtelte Schriften al-Ġazālīs), Beirut 1994, 97, zit. und aus dem Englischen übers. nach Yusuf, Disbelievers (s. Anm. 13), 45.

Gott hinabsandte. Folge nicht ihren Neigungen, um nicht von der Wahrheit, die zu dir gekommen ist, abzuweichen. Jedem von euch gaben Wir ein Gesetz und einen Weg. Wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde (*umma*) gemacht. Doch Er will euch in dem prüfen, was Er euch gegeben hat. Wetteifert darum um die guten Taten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und Er wird euch dann darüber aufklären, worüber ihr uneins seid.« (Sure 5,48, vgl. auch 2,148)

Dieser Vers, dessen zweiter Teil bisweilen im Sinne einer pluralistischen Religionstheologie überstrapaziert wird, bestätigt die jüdisch-christliche Tradition der Offenbarung (Sure 5,44–47), um dann den Propheten und den Koran als Wächter (*muhaimin*) über diese einzusetzen. Die Uneinigkeiten zwischen den Glaubensgemeinschaften erscheinen als Prüfung, die andauern und endgültig erst von Gott selbst geklärt werden wird. Für den interreligiösen Dialog liegt darin die Anregung, Fragen der praktischen Ethik gegenüber solchen der Soteriologie den Vorzug zu geben. Oder, um es mit den Worten Lessings zu sagen: »Über die Bekümmernung um ein künftiges Leben verlieren die Toren das gegenwärtige.«¹⁵

2. Der koranische Umma-Begriff im Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen

Umma ist im Koran ein differenzierter Begriff, der sowohl zur Bezeichnung einzelner (religiöser) Gruppen, deren Untergruppen wie auch der Menschheit als Ganzes verwandt wird.¹⁶ In Sure *al-Anbiyā'* (die Propheten) wird nach der Nennung einer Reihe von Propheten darauf hingewiesen, dass die Empfänger ihrer jeweiligen Botschaften eine Umma sind: »Wahrlich, diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft, und

15 Wilfried Barner (Hg.), Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 8, 644. Lessing fand bekanntlich in Sure 5,48 eine Anregung für den Rat des Richters in der Ringparabel. Zugegebenermaßen wurde das obige Zitat leicht zweckentfremdet, Lessing spricht hier von der Bekümmernung um das eigene Seelenheil, nicht um das von anderen.

16 Für eine Darstellung des gesamten Bedeutungsspektrums des Begriffs *umma* im Koran (wo er 64 Mal vorkommt) siehe George C. Decasa, The Qur'ānic Concept of umma and its Function in Philippine Muslim Society, Rom 1999, sowie Frederick M. Denny, Meaning of Ummah in the Qur'an, in: Colin Turner (Hg.), The Koran. Themes and doctrines. Critical Concepts in Islamic Studies, London 2004, 19–53. Siehe auch den Beitrag von Maha El-Kaisy-Friemuth in diesem Band.

Ich bin euer Herr, darum dient nur Mir.« (21,92) Die Realität der Spaltung erscheint jedoch gleich im darauffolgenden Vers: »Aber sie sind unter sich tief zerstritten. Alle jedoch werden zu uns zurückkehren.« (21,93, ähnlich 23,52 f.)¹⁷ Der letzte Satz ist einer der zahlreichen Hinweise darauf, dass die Spaltungen bis zum Jüngsten Tag bestehen bleiben werden und insofern kein Skandalon darstellen, das zu beseitigen wäre.¹⁸ Der Begriff Umma bringt im Koran somit sowohl das Ideal der Einheit als auch die Realität der Spaltung zum Ausdruck.

In Bezug auf den Propheten Muhammad schwankt der Begriff Umma zwischen einer Bezeichnung derjenigen, die durch seine Botschaft angesprochen sind (wie bei den anderen Propheten auch), und derjenigen, die seiner Botschaft folgen, d. h. den Muslimen. Letztere Bedeutung ist insbesondere für die medinensische Phase belegt, und Untersuchungen zum Begriff Umma im Koran haben eine chronologische Entwicklung von einer generischen Bezeichnung für (religiöse) Gemeinschaften hin zu einer exklusiveren Bezeichnung für die Gemeinschaft der Muslime gezeigt.¹⁹ Ihren Schlusspunkt hat diese Entwicklung demnach in Sure 3,110 und 2,143 gefunden, wo von der »besten« (*haira ummatin*) und der »Gemeinschaft der Mitte« (*ummatan wasaʿan*) gesprochen wird.²⁰ Diese historische Entwicklung ist sicher zutreffend, ändert jedoch nichts daran, dass die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs im Koran bestehen bleiben. Eine exklusive Bestimmung von Umma (auch im Diesseits) als Gemeinschaft der Muslime ist allerdings bis heute vorherrschend.²¹

Außerkoranisch finden sich weitere Verwendungsweisen von Umma, die bekannteste in der Gemeindeordnung von Medina, in der jüdische und arabische Stämme (unter denen sich auch einzelne Polytheisten und Christen befanden) zu einer Umma zusammengefasst werden.²² Ein

17 Vgl. auch Sure 2,213.

18 Vgl. auch Sure 10,19; 11,118; 16,93; 42,8.

19 Vgl. Denny, Meaning of Ummah (s. Anm. 16).

20 Zu den klassischen und zeitgenössischen Deutungen dieser (und einiger anderer zentraler Verse) vgl. Decasa, Concept (s. Anm. 16), 178–297. Interessant ist eine von at-Ṭabarī (224/838–310/923) aufgeführte Deutungsmöglichkeit für Sure 3,110, nach der die »beste umma« nur die Auswanderer aus Mekka unter den Muslimen bezeichnet, eine Deutung, die nach ihm selten aufgegriffen wurde, vgl. ebd. 183–191.

21 Daneben gibt es seit dem 19. Jahrhundert auch säkulare Verwendungen des Begriffs Umma, in denen Umma als Übersetzung von »Nation« funktioniert, wie etwa *al-umma al-ʿarabīya* (die arabische Nation).

22 Für eine Übersetzung vgl. Ibn Ishāq, Das Leben des Propheten, hg. und übers. von Gernot Rotter, Kandern 1999, 111–114.

bekannter Hadith, der dem Konzept einer multireligiösen Heilsgemeinschaft eine deutliche Absage erteilt, macht gleichzeitig deutlich, dass der Begriff Umma Muslime, Juden und Christen auf der Ebene des Diesseits dennoch verbinden kann: »Bei demjenigen, der Muhammads Seele in Seiner Hand hat: Niemand aus dieser Umma, sei er Jude oder Christ, hört von mir und stirbt dann, ohne dass er an das glaubt, womit ich gesandt wurde, außer denjenigen, die zu den Gefährten des Feuers gehörten.«²³ Umma, so die Deutung dieses Hadiths, bezeichnet hier die vom Propheten Muhammad angesprochene Gemeinschaft (d. h. die gesamte Menschheit), die aus Menschen besteht, welche die Botschaft annehmen (*umma al-istiğāba*), und solchen, die zu ihr eingeladen sind (*umma ad-da'wa*). Ob die Botschaft angenommen wurde oder nicht, ist jedoch erst zum Zeitpunkt des Todes entschieden (vgl. auch Sure 2,161), d. h. das jenseitige Schicksal jedes Menschen ist anderen – wie ihm oder ihr selbst – unbekannt. Diese Unmöglichkeit der menschlichen Einsicht in die eigentliche Bestimmung ist eines der religiös begründeten Argumente für Kritik an Respektlosigkeit, Diskriminierung oder gar Verfolgung von Andersgläubigen.²⁴

Zwei kategoriale Unterscheidungen ermöglichen es somit, den Respekt gegenüber Anders- oder Nichtgläubigen weder von der Aufnahme in eine inklusivistische Heilsgemeinschaft noch von einer pluralistischen Relativierung des Wahrheitsanspruchs abhängig zu machen: die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits einerseits und die zwischen den Religionen und ihren individuellen Anhängern andererseits. Über das jeweils erste haben Menschen (begrenzt)es Wissen, das jeweils zweite fällt in den Bereich des Verborgenen, das nur Gott kennt und das für menschliche Urteile unverfügbar ist.

Wie die oben angeführten Beispiele zeigen, ist es in einem nichtkonfessionellen und diesseitigen Verständnis von Umma grundsätzlich möglich, Juden und Christen (aber auch andere) in eine übergeordnete Gemeinschaft einzuschließen. Vor dem Hintergrund jüngerer Gesprächsbe-

23 *Muslim b. al-Ḥağğāğ/Yahyā b. Šaraf an-Nawawī*, Ṣaḥīḥ Muslim bi-šarḥ an-Nawawī (= Die Sammlung authentischer Hadithe von Muslim mit der Erläuterung von an-Nawawī), Bd. 1, Beirut ca. 1983, 188; zur folgenden Interpretation vgl. *Yusuf*, Disbelievers (s. Anm. 13), 41.

24 Ein anderes Argument ist der Verweis auf die Würde, mit der Gott alle Menschen ausgezeichnet hat (vgl. Sure 17,70), welches hier aber nicht weiter verfolgt werden kann. Beide Argumente zielen auf die Menschen insgesamt, schließen also nicht nur Andersgläubige, sondern auch Nichtgläubige ein.

mühungen zwischen Juden, Christen und Muslimen, die sich auf das Konzept der abrahamitischen Religionen berufen, stellt sich die Frage, ob in dieser Hinsicht der Begriff der *umma* von Bedeutung ist. Gibt es eine abrahamitische Umma?

Abraham wird im Koran selbst als eine Umma bezeichnet: »Abraham war eine Umma, Gott demütig ergeben und Anhänger des rechten Glaubens (*ḥanīf*) [...]« (Sure 16,120)²⁵ Die Korankommentatoren erwägen unterschiedliche Bedeutungen für die Verwendung von Umma, weiterführend erscheint an dieser Stelle die Deutung, nach der Abraham als Namensgeber die Gemeinschaft repräsentiert, die aus seiner Nachkommenschaft hervorging.²⁶ Diese ist jedoch, wie es im Koran an anderer Stelle heißt, »schon vergangen« (Sure 2,134 und 2,141).

Wichtiger als der Begriff *umma* ist in Bezug auf Abraham der Begriff *milla*, der in der späteren islamischen Tradition die Religionsgemeinschaft bezeichnet, im Koran aber noch nicht auf diese Bedeutung festgelegt ist.²⁷ Dass die Mehrheit der koranischen Belege für *milla* im Zusammenhang mit Abraham steht, lässt an eine Beziehung zur *brit mila*, zum Bund der Beschneidung, denken, den Gott mit Abraham schloss. So verstanden, lässt sich Sure 2,130 als eine Universalisierung dieses Bundes lesen, der seiner genealogischen Bindung enthoben wird: »Und wer außer dem, der töricht ist, verschmäht die *milla* Abrahams?«

Der programmatische Bezug auf die *millat Ibrāhīm* steht an vier von sieben Stellen im Kontext der Auseinandersetzung mit Juden und Christen (Sure 2,130.135; 3,195; 16,123). Durch den Rückbezug auf Abraham und dessen ursprünglichen Monotheismus (*ḥanīf*) grenzt sich der Islam von Judentum und Christentum ab. Diese Abgrenzung erfolgt zugleich physisch, denn eine dieser Passagen ist mit der Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem zur Kaaba in Mekka verbunden (vgl. Sure 2,142). Wichtig für die Darstellung Abrahams im Koran ist gerade seine »einzigartige Position vor den beiden großen Religionen und damit außerhalb ihrer«.²⁸ Abraham wird zu einer universalen Figur, er verweist auf etwas

25 Zur Religion Abrahams vgl. insbesondere Sure 2,124–136.

26 Vgl. *Decasa*, Concept (s. Anm. 16), 97. Hofmann übersetzt »Abraham war ein Vorbild der Tugend [...]«.

27 Zum Begriff *milla* im Koran vgl. *Michael Haussig*, Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin/Bodenheim 1999, 236–242.

28 *Angelika Neuwirth*, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 649. Zur Entwicklung der Darstellung Abrahams im Koran vgl. ebd. 633–652.

Größeres als die partikularen Religionen, auf die ursprüngliche Einheit der Religion, die wieder einzusetzen dann der Anspruch des Islams ist (vgl. Sure 22,78).

3. Intertextuelle Gemeinschaft

Die Schrift erscheint als ein besonderes Charakteristikum der abrahamitischen Religionen: »Wir gaben der Sippe Abrahams die Schrift (oder: das Buch, *al-kitāb*) und die Weisheit [...]« (Sure 4,54; vgl. 40,53; 57,26)²⁹ Möglicherweise lässt sich mehr noch als über die universale Figur Abrahams eine besondere Nähe der drei monotheistischen Religionen über die Schrift begründen und als »intertextuelle Gemeinschaft« von Muslimen, Christen und Juden beschreiben. Bei diesem Begriff handelt es sich um eine Abwandlung des Begriffs der Textgemeinschaft (*textual community*), der von Brian Stock geprägt³⁰ und von Jan Assmann³¹ aufgegriffen wurde. Während mit Textgemeinschaft eine Gemeinschaft gemeint ist, die sich auf einen Kanon hochverbindlicher und autoritativer Texte stützt und durch diese Texte gerade ihre Eigenständigkeit begründet, soll der Begriff der intertextuellen Gemeinschaft eine übergreifende Gemeinschaft bezeichnen, die aus einzelnen Gemeinschaften mit ihren autoritativen Texten besteht, deren jeweilige Texte jedoch auch für die anderen Gemeinschaften von Bedeutung sind.

Die Kenntnis der früheren Schriften wird im Koran ganz offensichtlich vorausgesetzt. Dies wird besonders deutlich an den Geschichten der Propheten, die nicht noch einmal vollständig neu erzählt, sondern aus der Schrift der Früheren in Erinnerung gerufen und auf bestimmte Aspekte fokussiert werden. Die früheren Schriften sind wie der Koran Herabsendungen (*tanzīl*), deren gemeinsame Quelle eine transzendente Urschrift

29 »[The *kitāb*] is thought to have a particularly close association with the lineage of Noah, Abraham and Israel [...].« (*Daniel Madigan*, Art. Book, in: *The Encyclopedia of the Qur'an*, Bd. 1, 245) Vgl. ebd. zur vieldeutigen und mehrschichtigen Verwendung von *kitāb* im Koran.

30 *Brian Stock*, *Textual Communities*, in: *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Century*, Princeton 1983, 88–240.

31 *Jan Assmann*, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2007, 92 und 95 f.

darstellt, die als »bewahrte Tafel« (Sure 85,22) oder »Mutter der Schrift« (Sure 43,4 u. a.) oder einfach »das Buch« (Sure 2,231) bezeichnet wird.³²

Für die muslimische Tradition spielte die Beschäftigung mit christlichen und jüdischen Überlieferungen, den *isrā'īlīyāt*, vor allem für die Geschichten der Propheten (*qīṣaṣ al-anbiyā'*) und die Koranexegese (*tafsīr*) eine wichtige Rolle. Während in der islamischen Literatur der Vormoderne christliche und jüdische Überlieferungen, wie sie etwa aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) in seinem einflussreichen Korankommentar aufführt, ihren festen Platz hatten, sind sie seit dem 19. Jahrhundert weitgehend verschwunden.³³ Zeitgenössische Darstellungen der Prophetengeschichten beschränken sich auf das Material, das im Koran geboten wird. Mit der Aufkündigung der intertextuellen Gemeinschaft erzielen sie eine Vereindeutigung der vielstimmigen Überlieferung zum Preis einer Amputation der Tradition.

Faktoren, die diese Entwicklung beeinflusst haben, lassen sich leicht identifizieren: Die frühere Orientalistik ist nicht unschuldig, da der Verweis auf ältere Traditionen gerne als Beleg für die Epigonalität des Islams gewertet wurde. Vor dem Hintergrund des Nahostkonflikts hat der dem Islam zuvor fremde Antisemitismus in muslimischen Kreisen Einzug gehalten. Schließlich hat auch die moderne Emphase auf Authentizität und Abwehr alles vermeintlich »Fremden« das Interesse vergessen lassen, welches muslimische Gelehrte in der Vergangenheit den christlichen und jüdischen Schriften entgegenbrachten.

Umgekehrt gilt der Koran in Europa, das nach 1945 und erneut seit dem Ende des Ost-West-Konflikts in Abgrenzung zum Islam seine Wurzeln als jüdisch-christlich konstruiert, als fremder Text schlechthin.³⁴ Wichtige und wegweisende Ausnahmen sind daher die in der Orientalistik unternommenen Versuche, dem europäischen Leser ein Verständnis des Korans als »Teil der Rezeptionsgeschichte seiner eigenen vertrauten

32 Der Frage nach dem Verhältnis der Texte der Bibel zu dem, was nach dem Koran als *taurā* und *inǧīl* »herabgesandt« wurde (vgl. Sure 3,3, 65 u. a.), kann hier nicht nachgegangen werden. Muslimische Gelehrte haben jedenfalls mindestens bis ins 19. Jahrhundert hinein die Bibel als verbalinspiert angesehen.

33 Vgl. dazu *Roberto Tottoli*, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, New York 2002, 186.

34 Zu diesem Konstrukt vgl. *Almut Bruckstein-Çoruh*, Die jüdisch-christliche Tradition ist eine Erfindung, Tagesspiegel 12.10.2010 (www.tagesspiegel.de/kultur/islam-debatte-die-juedisch-christliche-tradition-ist-eine-erfindung/1954276.html).

Texte«³⁵ nahezubringen, sowie die Arbeiten christlicher Theologinnen und Theologen, die sich mit dem Koran intensiv und auf Augenhöhe mit den eigenen Schriften auseinandersetzen. Für den interreligiösen Dialog auch außerhalb des akademischen Bereichs wurde mit *scriptural reasoning* ein Verfahren entwickelt, das es u. a. ermöglicht, die gemeinsame Texttradition (wieder) zu entdecken.³⁶ Die (wechselseitige) kritische Bewertung des Wahrheitsgehaltes der Schriften der jeweils anderen muss ihre Wertschätzung also nicht ausschließen.

Einer Relativierung der überlieferten Wahrheitsansprüche liegt oftmals die eindimensionale Annahme zugrunde, dass diese notwendigerweise zu Unfrieden führten. In einer theoretischen Bestimmung des Verhältnisses der Religionen zueinander kann es jedoch nicht darum gehen, um des gesellschaftlichen oder des Weltfriedens willens zentrale theologische Konzepte zu relativieren. Die Aufgabe liegt vielmehr darin, aus den jeweils eigenen religiösen Überlieferungen Ressourcen für ein friedliches Zusammenleben, gegenseitigen Respekt und darüber hinaus gemeinsame praktische Arbeit in verschiedenen Feldern zu finden.

35 *Neuwirth*, Koran (s. Anm. 28), 22.

36 Vgl. www.scripturalreasoning.org/