

# »Das Meer würde versiegen, ehe die Worte meines Herrn zu Ende gingen!« (Al-Kahf 18,109)

## Zu Textverständnis und Exegese in Christentum und Islam

Assaad Elias Kattan

»Wiedehopf der Worte, wenn sie den Sinn erzeugen und  
wenn die Vögel uns der Sprache entreißen  
Sohn der Spannung, wenn sich der Schmetterling  
von seinem Urstoff trennt und in ihm das Gefühl wohnt [...]  
Fliege hoch, damit die Distanz deutlich wird zwischen dem,  
was wir waren, und dem, was unsere letzte Gegenwart sein wird  
Wir entfernen uns, um uns unserer Wahrheit und den Mauern  
unserer Fremde zu nähern,  
Und dem Überqueren gilt (unablässig) unsere Sehnsucht«

*Mahmud Darwisch, Der Wiedehopf*

Die hier zu unternehmende Reise in die Verstehens- und Auslegungswelt der Heiligen Schrift der Christen und des Heiligen Buches der Muslime ist selektiv in zweierlei Hinsicht: Erstens, weil die Auslegungsgeschichte und Auslegungs*gegenwart* von Bibel und Koran unverhältnismäßig facettenreicher ist als das, was im Folgenden vorgetragen werden soll. Und zweitens, weil ich die hier zu thematisierenden Traditionen nur bruchstückhaft kenne und weil jeder Versuch, mich darin zu vertiefen, mich von Neuem mit dieser Bruchstückhaftigkeit meiner Kenntnisse konfrontiert. Daher erklärt es sich, weswegen viele meiner Beispiele der patristischen Tradition der Ostkirche entnommen sind, einer Tradition, in der ich mich sicherer bewege als etwa in der Welt mittelalterlicher westlicher Theologie. Diese doppelte Selektivität scheint zwar selbstverständlich,

muss aber bei jedem kritischen Umgang mit den folgenden Ausführungen in Erinnerung gerufen werden.

Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, dass zahlreiche hermeneutische Fragen, die für die Exegese weitreichende Konsequenzen haben können, ausgeklammert werden müssen, z. B. die Frage nach der Natur des göttlichen Wortes in Islam und Christentum und nach der Art und Weise, wie es sich vermittelt. Eine weitere Frage, die hier auch nicht angeschnitten werden kann, ist, inwieweit die Anwendung von vergleichbaren exegetischen Verfahrensmitteln durch vergleichbare Offenbarungstheologische Fragestellungen bedingt ist. *En revanche* versuche ich mit einem – hoffentlich gelungenen – Sinn für Narration anhand von drei geographischen Doppelstationen und einer Auswertung drei Aspekte der Verstehens- und Auslegungspraxis im Islam und Christentum, nämlich die liturgische Dimension, die wörtliche Auslegung und die allegorische Exegese, in den Vordergrund zu rücken und zur Debatte zu stellen. Ohne andere Gesichtspunkte, auf die hier nicht eingegangen werden kann, herunterzuspielen, scheinen mir die drei zu thematisierenden Punkte insofern von Belang, als sie die auch heutzutage immer wieder aufgeworfene Frage, wie Bibel und Koran zu verstehen und auszulegen sind, sowie die möglichen Antworten darauf entscheidend mit prägen. Diesbezüglich aber ist darauf hinzuweisen, dass die drei Aspekte, aus denen die hier vorgeschlagene Reise besteht, von unterschiedlicher quantitativer Repräsentanz sind. Sie sind wohl aber insofern qualitativ von Interesse, als sie auf gewichtige Parallelen zwischen beiden Religionen im Blick auf die fragliche Thematik aufmerksam zu machen versuchen. Selbstverständlich wird damit die Existenz von Unterschieden nicht geleugnet. Doch die Tatsache, dass diese Parallelen im heutigen öffentlichen Diskurs in der Regel wenig wahrgenommen werden, kann eine Erklärung für meine methodische Vorgehensweise liefern.

## 1. Zwischen Antiochia und Quhafa: die liturgische Dimension

Er konnte etwa tausend Jahre vor der Erfindung der Buchdruckerei die Bibel auswendig zitieren und pflegte jede Woche das ganze Neue Testament zu lesen. Ursprünglich wollte er Jura studieren, dann entschied er sich aber für das religiöse Leben und schloss sich dem Asketerion des Diodorus von Tarsus an, in dem er sich zusammen mit seinem Freund Theodor von Mopsuestia dem Studium der Heiligen Schrift nach den

Regeln der sogenannten »grammatisch-historischen« Biblexegese widmete.<sup>1</sup> Seit dem 5. Jahrhundert gehört er sicherlich zu den wenigen Menschen, bei denen, wenn man sich an sie erinnert, der Beiname eine viel bedeutendere Rolle spielt als der eigentliche Name: Johannes (ca. 350–407), der Priester aus Antiochia am Orontes, der damaligen Hauptstadt der römischen Provinz »Oriens«, wurde aufgrund seiner außerordentlichen Redekunst »Chrysostomos«, der »Goldmund«, genannt.<sup>2</sup> 398 zum Bischof von Konstantinopel ernannt, geriet Johannes, der für eine untadelige Lebensführung eintrat und daher auch die Ausschweifungen der kaiserlichen Familie kritisierte, in Konflikt mit den Mächtigen seiner Zeit und wurde schließlich verbannt. Er starb am 14. September 407 »im pontischen Komana an Erschöpfung«<sup>3</sup>.

Die Predigten, die Johannes Chrysostomos während seiner zwölf Priesterjahre in Antiochia vor allem zu biblischen Themen hielt, meistens indem er ganze Bücher der Bibel kommentierte, dürften wohl für viele Christen damals die einzige Möglichkeit gewesen sein, sich mit dem Text der Heiligen Schrift auseinanderzusetzen. Aramäischen Christen, meistens Bauern aus dem antiochenischen Umland, die des Griechischen nicht mächtig waren, wurden Johannes' Festpredigten, wohl aber auch die entsprechenden Schriftlesungen, simultan übersetzt.<sup>4</sup> Die Liturgie also, und nicht der Schreibtisch, war der schlechthinige Ort, sozusagen der primäre *Sitz im Leben*, in dem die allermeisten christlichen »Gemeindeglieder mit biblischen Texten in Berührung gekommen sein dürften«<sup>5</sup>. Diesbezüglich schreibt ein evangelischer Kirchenhistoriker der Gegenwart: »Für die Kenntnis und damit für das Verständnis der Bibel in der Antike (und natürlich auch im Mittelalter) spielten die gottesdienstlichen und sonstigen liturgischen Lesungen eine schlechterdings entscheidende Rolle.«<sup>6</sup> Diese liturgische Verankerung des Umgangs mit der Heiligen Schrift, die wohl bis zur Erfindung der Buchdruckerei die Regel

---

1 Vgl. *Glanville Downey*, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest, Princeton <sup>2</sup>1966, 413.

2 Vgl. *Hubertus L. Drobner*, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994, 274; ferner *Reiner Kaczynski*, Art. Johannes Chrysostomos, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 1998, <sup>2</sup>1999, 336–343.

3 *Drobner*, Lehrbuch (s. Anm. 2), 278.

4 Vgl. *Christoph Marksches*, Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift, in: *Peter Gemeinhardt* u. a. (Hg.), Patristica et Oecumenica (Festschrift Wolfgang Bienert), Marburg 2004, 77–88, 81.

5 Vgl. ebd. 80.

6 Ebd.

war, konnte nicht ohne Konsequenzen für das Verstehen und Auslegen der Bibel bleiben. Es ist z. B. kein Zufall, dass vieles von dem, was uns aus spätantiken und mittelalterlichen Zeiten an Kommentaren zu biblischen Passagen überliefert wurde, die Form einer Homilie, einer gottesdienstlichen Predigt, annimmt.

Doch auch für die Art und Weise, wie die biblischen Texte verstanden und aktualisiert wurden, dürfte der gottesdienstliche Rahmen eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben. Auch heute noch gilt, dass biblische Passagen durch ihre liturgische Verortung in einen semantischen Zusammenhang eingebettet werden, der nicht unbedingt mit ihrem ursprünglichen schriftlichen Kontext identisch ist – etwa das tägliche Brot (vgl. Mt 6,11) in der byzantinischen Liturgie, dem durch die Verortung des Vaterunser direkt vor der Kommunion eine eucharistische Bedeutung verliehen wird. Die Relevanz des gottesdienstlichen *Ortes* für das Verständnis eines Bibelpassus kann man zudem an den geordneten Lesezyklen veranschaulichen, die, indem sie Texte ausschneiden, ergänzen, zusammenstellen und mit bestimmten kirchlichen Gedenkfeiern verknüpfen – um nur einige Verfahrensweisen zu nennen –, semantisch und pragmatisch richtungsweisend zu sein scheinen.<sup>7</sup> Auch die Biblexegese, die sich außerhalb der Liturgie artikuliert hat, ist daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie sozusagen die liturgischen *Orte* der Heiligen Schrift voraussetzt, sich von ihnen inspirieren lässt oder sich bewusst von ihnen abgrenzt – eine Aufgabe, die freilich in der Erforschung der spätantiken und mittelalterlichen Biblexegese bisher kaum wahrgenommen wurde.

Die liturgische Dimension, welche die Umgangsweise der Muslime mit dem Heiligen Koran zu erkennen gibt, unterscheidet sich zwar sehr von dem Bild, das ich am Beispiel der christlichen Gemeinde von Antiochia im 4. Jahrhundert skizziert habe, ihre Existenz scheint mir aber festzustehen, wenn man von der christlichen Note, die den Begriff »Liturgie« prägt, absieht und ihn im Sinne eines *Volksdienstes* versteht, der kultisch strukturiert ist. In den allerersten Seiten seines autobiographischen Textes »Ein Leben mit dem Islam« bietet Nasr Hamid Abu Zaid (geb. 1943) ein lebendiges Tableau über seine Kindheit im ägyptischen Dorf Quhafa, indem er zwischen den Anfängen seiner eigenen Geschichte mit dem Koran und sozusagen der gängigen islamischen *Rezeptionsästhetik* desselben pendelt.<sup>8</sup> Hier schildert Abu Zaid, wie ihn schon als

---

7 Vgl. dazu ebd. 82–88.

8 Vgl. *Nasr Hamid Abu Zaid*, Ein Leben mit dem Islam, Freiburg 2006, 7–26. Dagegen, dass ich mich hier auf Abu Zaid beziehe, kann eingewendet wer-

Kind die frühen koranischen Suren bezauberten,<sup>9</sup> wie er mit acht Jahren den Koran memorierte und wie ihn anschließend die Dorfbewohner zuweilen darum baten, sie im Gebet zu führen.<sup>10</sup> Im Zusammenhang seiner Kindheitserinnerungen hebt Abu Zaid die rituelle Bedeutung des Heiligen Buches hervor, die vor allem dadurch zum Ausdruck kommt, dass der Koran sowohl beim Alltagsgebet als auch auf religiösen Zeremonien rezitiert wird. Beim Verrichten seiner alltäglichen Gebete muss jeder Muslim »siebzehnmal am Tag mindestens zwei Suren aus dem Koran«<sup>11</sup> rezitieren.

Außerdem ist die koranische Rezitation »Bestandteil anderer religiöser Zeremonien, etwa der Bittgebete im Ramadan oder der Riten der Pilgerfahrt. Der Koran erklingt auf Trauerfeiern, Hochzeiten und bei Anlässen des öffentlichen Lebens wie etwa der Einweihung eines Regierungsgebäudes«<sup>12</sup>. Aus der Art und Weise also, wie sich der Koran durch seine kultische Rezitation im Leben der Muslime vergegenwärtigt, wird ersichtlich, dass es sich hierbei um viel mehr als um ein reines Schriftstück handelt.<sup>13</sup> Der Koran fungiert nämlich als ein liturgisches Buch nicht nur in dem Sinne, dass er liturgisch verwendet wird, sondern auch in dem Sinn, dass ihm eine zentrale Rolle beim Vorgang zukommt, aus den Muslimen als Gruppe in numerischem Sinne eine Kultgemeinschaft herauszubilden, welche im Gebet die Gegenwart Gottes durch sein rezitiertes Wort zu spüren bekommt.

Dass diese liturgische Dimension auch Implikationen für die Art und Weise, wie der Koran verstanden wird und somit auch für die Koranauslegung, haben muss, versteht sich von selbst. Dies wurde mir aber zum

---

den, dass es sich bei ihm – vor allem in Hinblick auf seine Koranhermeneutik – um einen *Außenseiter* handelt. Abgesehen davon, dass dieser Einwand den Beigeschmack eines *argumentum ad hominem* besitzt, sind meines Erachtens Abu Zaid's Ausführungen zur rituellen Bedeutung des Korans in der islamischen Welt hochrepräsentativ – unabhängig von den hermeneutischen Positionen desselben; vgl. ferner *Navid Kermani*, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000.

9 Vgl. *Abu Zaid*, *Ein Leben* (s. Anm. 8), 18.

10 Vgl. ebd. 25.

11 Ebd. 20.

12 Ebd.

13 Vgl. ferner z. B. *Burhanettin Tatar*, *Das Problem der Koranauslegung*, in: *Felix Körner* (Hg.), *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2006, 104–124, 117: »So ist er [sc. der Koran] ein Text, der zwar rationales Denken und Auslegen nährt, aber auf diese rationalen Auslegungen nicht reduziert werden kann.«

ersten Mal bewusst, als ich vor einigen Jahren einen *tagwid* hörte, in dem der Rezipient nicht nur seine Zuhörerschaft in eine Rauschgefühlsstimmung zu versetzen vermochte, sondern sie auch für die verschiedenen Lesearten einiger koranischer Verse zu sensibilisieren versuchte, indem er bestimmte Worte anders vokalisierte. Es ist beachtenswert, dass auch Abu Zaid im Kontext seiner Kindheitserinnerungen die unterschiedlichen Lesearten des Korans thematisiert. Ihm ist diesbezüglich nicht nur wichtig zu erklären, wie diese Lesearten überhaupt möglich sind – bekanntermaßen eine Besonderheit der arabischen Schrift, in der ursprünglich die diakritischen Punkte und die Vokalzeichen fehlten –, sondern auch das Prinzip der Pluralität als legitim gelten zu lassen und zu unterstreichen: »Die Notwendigkeit, den Koran zu rezitieren und nicht einfach nur zu lesen, bringt mit sich, daß der Koran im Wesentlichen mündlich überliefert wird. Es ist aber ausgeschlossen, daß zwei Rezipienten genau die gleiche Version überliefern.«<sup>14</sup>

Wie die byzantinische Musik bleibt der Koran, auch Jahrhunderte nach seiner Verschriftlichung, insofern eine mündliche Überlieferung, als die Art und Weise seiner Vermittlung von Mund zu Mund stattfindet. Diese mündliche Tradierung bewirkt, dass sich die Verstehensweise des Textes unterscheidet, da man beim Akt des Rezitierens, der trotz der religiösen Normierung von Mensch zu Mensch und von Ort zu Ort anders geartet ist, mit Verschiebungen etwa in Bezug auf den Wortakzent, den Satzakzent und die Vokalisierung zu rechnen hat.

Bei diesem Phänomen der Verzahnung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit und dessen hermeneutischen Implikationen kann man natürlich länger verweilen. Ich verzichte aber darauf und versuche stattdessen, die Ergebnisse meiner bisherigen Ausführungen mit einem Satz zusammenzufassen: Es gibt *mutatis mutandis* sowohl im Blick auf die Heilige Schrift der Christen wie auf das Heilige Buch der Muslime eine Textverwendung und Textrezeption liturgischer Art, die notwendigerweise das Verstehen des heiligen Textes beeinflusst und die von der Hermeneutik berücksichtigt werden muss.

---

14 Abu Zaid, Ein Leben (s. Anm. 8), 23.

## 2. Von Mopsuestia nach Bagdad: der Sieg des Literalsinns

Mir scheint es kein Zufall zu sein, dass kein Geringerer als Rudolf Bultmann (1884–1976), wohl der wichtigste Exeget des 20. Jahrhunderts, seine Habilitationsschrift zur Exegese Theodors von Mopsuestia (ca. 350–428) schrieb.<sup>15</sup> Der ursprünglich aus Antiochia stammende Bischof von Mopsuestia (heutiges Yakapinar) gilt nämlich als der bedeutendste Exeget der antiochenischen Schule,<sup>16</sup> die dem Literalsinn und seiner Verankerung in der Geschichte besondere Aufmerksamkeit schenkte, und kann demnach mit Recht als Vorläufer der modernen historisch-kritischen Methode der Bibelexegese bezeichnet werden.<sup>17</sup> Theodor legte die wichtigsten alttestamentlichen Bücher aus, einschließlich der Psalmen und der Propheten, sowie die Evangelien bis auf Markus, die Apostelgeschichte und alle paulinischen Briefe. Leider sind seine exegetischen Werke im griechischen Original nur sehr fragmentarisch erhalten, weil die Verurteilung seiner Christologie auf dem Fünften Ökumenischen Konzil in Konstantinopel (553) zu einer systematischen Vernichtung seiner Werke führte. Hingegen wurde Theodors Erbe im syrischen Raum, in dem er unangefochten als hochangesehener Exeget galt, weiter gepflegt.<sup>18</sup> Nichtsdestotrotz zeigt die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem erhaltenen Schrifttum Theodors,<sup>19</sup> mit welcher Konsequenz er die

---

15 Vgl. *Rudolf Bultmann*, Die Exegese des Theodor von Mopsuestia, Stuttgart 1984.

16 Vgl. dazu *Peter Bruns*, Art. Theodor von Mopsuestia, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, <sup>2</sup>1999, 592–594.

17 Vgl. dazu das Urteil von *Christoph Schäublin*, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese, Köln 1974, 173: »Im Grunde ist erst das 19. Jahrhundert entscheidend über die Ansätze der Antiochener hinausgelangt.«

18 Vgl. *Hermann-Josef Vogt*, Art. Theodoros, Bischof von Mopsuestia, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 9, 1414 f.

19 Vgl. dazu *Louis Pirot*, L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste 350–428 après J.-C., Rom 1913; *Ulrich Wickert*, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie, Tübingen 1962; *Manlio Simonetti*, Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia, in: *Vetera Christianorum* 14 (1977), 69–102; *Dimitri Z. Zaharopoulos*, Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of His Old Testament Exegesis, New York 1989; *Hermann-Josef Vogt*, Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener, in: *Georg Schöllgen* (Hg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum (Festschrift Ernst Dassmann), Münster 1996, 357–369; *Hermann-Josef Vogt*, Bemerkungen zu Exegese und Christologie des

Prinzipien der »grammatisch-historischen« Exegese anwendete und wie kategorisch er die Allegorese, die vor allem unter den alexandrinischen Kirchenlehrern so beliebt war, verwarf. Diese Verwerfung kann zwar mit Theodors Anliegen zusammengehangen haben, Kaiser Julianus (361–363), welcher die unhistorisch zu verstehenden heidnischen Mythen zu allegorisieren pflegte, bekämpfen zu wollen.<sup>20</sup> Sie entspringt aber auch seiner Treue zu den Prinzipien der wörtlichen Auslegung, die allem Anschein nach der paganen Grammatik und den griechischen Dichterkommentaren verpflichtet ist.<sup>21</sup> So bemühte sich der Bischof von Mopsuestia, die biblischen Texte aus ihrer geschichtlichen Situation heraus zu verstehen und zu deuten<sup>22</sup> und akzeptierte nur in begrenzter Weise eine Typologie zwischen Altem und Neuem Testament<sup>23</sup>. Die Allegorese benutzte er nur, wenn der biblische Text selbst dazu Anlass gab.<sup>24</sup>

Des Theodors historischer Sinn, der von Bultmann gelobt wird, da er »die geschichtlichen Erscheinungen als solche würdigt [...] und das Individuelle an ihr [sc. der biblischen Sprache] zu sehen versucht«<sup>25</sup>, führte ihn beispielsweise dazu, das Hohelied für ein Gedicht zu erachten, das König Salomo anlässlich seiner Hochzeit mit einer Ägypterin verfasste, um seiner Liebe zu ihr Ausdruck zu verleihen und sich gegen die Vorwürfe seines Volkes abzuschirmen.<sup>26</sup> Dass sich Theodor von der Allegorese distanzierte, besagt aber nicht, dass er keinen Sinn für die metaphorische Natur der Sprache hatte. Denn unter dem biblischen Literalsinn subsumierte er auch die biblischen Metaphern, die er zu erklären suchte,<sup>27</sup> indem er sie »auf ihren Vergleichspunkt hin« prüfte<sup>28</sup>. Um diesen Literalsinn erheben zu können, bediente sich Theodor antiker Gram-

---

Theodor von Mopsuestia, in: *Remigius Bäumer* (Hg.), *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte* (Festschrift Walter Brandmüller), Paderborn 1997, 5–27.

20 Vgl. *Vogt*, Art. Theodoros (s. Anm. 18), 1414.

21 Vgl. dazu *Schäublin*, *Untersuchungen* (s. Anm. 17), 38, 66–72, 84–94, 171–173.

22 Vgl. *Bultmann*, *Die Exegese* (s. Anm. 15), 99–110.

23 Vgl. *Drobner*, *Lehrbuch* (s. Anm. 2), 271; *Pirot*, *L'œuvre* (s. Anm. 19), 198.

24 Etwa in Joh 10,6, wo er die Bildrede von der Tür als Sprichwort auffasst; vgl. *Vogt*, Art. Theodoros (s. Anm. 18), 1415; *ders.*, *Bemerkungen* (s. Anm. 19), 19–21.

25 *Bultmann*, *Die Exegese* (s. Anm. 15), 67.

26 Vgl. *Pirot*, *L'œuvre* (s. Anm. 19), 134–136; *Schäublin*, *Untersuchungen* (s. Anm. 17), 12.

27 Vgl. *Pirot*, *L'œuvre* (s. Anm. 19), 179–192.

28 *Schäublin*, *Untersuchungen* (s. Anm. 17), 171.

matik und Rhetorik,<sup>29</sup> wie er sie sich im Rahmen der paganen Schultradition angeeignet hatte, während ihm die antike Geschichtsschreibung des Öfteren dazu verhalf, die Texte in ihrem historischen Kontext zu situieren.<sup>30</sup> Darüber urteilend schreibt Bultmann: »Dabei verfährt Theodor ganz als Historiker, und nicht nur sein Verfahren, sondern auch seine Resultate muten dabei oft ganz modern an.«<sup>31</sup>

»Die islamische Zivilisation gestaltete die Tradition der Lehre von den Grundlagen der Rechtsfindung zu einer Theorie aus, in der die antiochenische Auslegungslinie in höchstem Maße weiterentwickelt war.«<sup>32</sup> Mit diesen Worten beschreibt Mehmet Paçacı (geb. 1959), Professor für Koranexegese an der theologischen Fakultät der Universität Ankara, die exegetische Grundausrichtung innerhalb des Islams, die im Titel dieses Abschnitts meines Beitrags metaphorisch als »Bagdad« bezeichnet wird. Dem islamischen Theologen ist also bewusst, dass die klassische Koranexegese, wie sie sich in der Blütezeit des arabischen Staates im Mittelalter entwickelte, stark an das Modell der antiochenischen Exegese anknüpfte und daher auch zur Erbin der Tradition paganer Grammatik und Philologie wurde. Laut Paçacı versucht die klassische islamische Exegese, den Koran zu erklären, indem sie vor allem auf zwei Hauptgebieten, nämlich Sprache und Geschichte, forscht.<sup>33</sup> In diesem Zusammenhang wird der Koran sowohl aus sprachwissenschaftlicher Sicht lexikalisch, morphologisch, syntaktisch und semantisch erschlossen als auch aus literaturwissenschaftlicher Sicht stilistisch, rhetorisch und ästhetisch untersucht. Gestellt wird auch die Frage semantischer Natur nach der Aufeinanderbezogenheit der Verse innerhalb einer Sure und zwischen den verschiedenen Suren.

Diese textbasierte Herangehensweise an den Koran wird durch die extratextuelle Frage nach dem historischen Kontext abgerundet, in dem die Verse geöffnet wurden, und somit auch nach der Chronologie der Verse und Suren.<sup>34</sup> »Den Offenbarungsanlass eines Verses zu beachten, ist unausweichliche Folge der vorausgehenden Einsicht, dass der Vers

---

29 Vgl. *Bultmann*, Die Exegese (s. Anm. 15), 46–64; *Schäublin*, Untersuchungen (s. Anm. 17), 171–173.

30 Vgl. *Pirot*, L'œuvre (s. Anm. 19), 203 f. und 223–233; *Schäublin*, Untersuchungen (s. Anm. 17), 84–94.

31 *Bultmann*, Die Exegese (s. Anm. 15), 102.

32 *Mehmet Paçacı*, Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?, in: *Körner*, Alter Text (s. Anm. 13), 130–159, 138.

33 Vgl. ebd. 136.

34 Vgl. ebd. 134 f.

eine Aussage macht, die mit einer ganz bestimmten Epoche der Geschichte verbunden ist.«<sup>35</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass der Koran darüber hinaus als ein normgebender Text vor allem im Bereich der Jurisprudenz fungiert, wird er in den islamischen Disziplinen sowohl als »geschichtliches Wort« wie als »ein gegenüber seinem geschichtlichen Kontext verselbständigt Wortereignis«<sup>36</sup> erachtet. Interessant ist die Beobachtung, dass Paçacı mit klassischer Koranexegese vor allem die textbasierte, sprachlich orientierte Auslegungsmethode assoziiert. Denn jene Exegese, die es sich zum Ziel setzt, einen inneren Sinn des koranischen Textes zu ergründen, konnte sich seiner Ansicht nach »innerhalb der Grenzen des traditionell als methodisch legitim Akzeptierten«<sup>37</sup> nicht durchsetzen.<sup>38</sup>

Die Wege wörtlicher Koranexegese können zwar tiefer untersucht werden. Es ist nun aber höchste Zeit, mit meiner zweiten Station aufzuhören und eine Zusammenfassung zu wagen: Christentum und Islam kennen eine wörtliche Exegese, die mit Instrumenten der Philologie, Grammatik, Rhetorik und Geschichtswissenschaft arbeitet und derart versucht, den Literalsinn der heiligen Texte zu erschließen. Diese Beobachtung ist gültig unabhängig von der Menge der in jeder Tradition produzierten und auf dieser Methodik basierenden Kommentare.

### 3. Zwischen Karthago und Córdoba: das allegorische Verstehen

Es dürfte in Karthago zwischen 630 und 634 gewesen sein, als Maximus, der griechische Mönch, der einen lateinischen Namen trug und später als »Confessor« bezeichnet wurde (ca. 580–662), den Brief seines Freundes, des libyschen Abtes Thalassius erhielt. Maximus hielt sich damals genauso wie viele andere griechische Mönche, die durch die Perserkriege Anfang des 7. Jahrhunderts den Orient verlassen und sich im afrikanischen Westen etabliert hatten, in Karthago auf. Über die Muslime, deren Geschichte mit diesem Jahrhundert aufs Engste verbunden ist, verliert Maximus interessanterweise höchstens ein paar Zeilen. Wohl betrachtete

---

35 Vgl. ebd. 136.

36 Ebd. 135.

37 Ebd. 137.

38 Für eine Einführung in die klassische Koranexegese vgl. *Claude Gilliot*, Art. Exegesis of the Qurʾān. Classical and Medieval, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, Leiden/Boston 2002, 99–124.

er sie als ein wüstenhaftes Volk, das ein fremdes Land schnell durchquert, als wäre es sein eigenes Land,<sup>39</sup> eine rätselhafte Aussage!

Wie dem auch sei! In jenem Brief hatte Thalassius eine Reihe von schwierigen biblischen Stellen aus dem Alten und Neuen Testament aufgelistet und Maximus darum gebeten, sie nach der *anagōgikē theōria* zu kommentieren.<sup>40</sup> Die Antwort des Maximus zeigt, dass er unter diesem *terminus technicus* der patristischen Biblexegese den Vorgang versteht, wie der Exeget den Buchstaben der Schrift zu einer höheren Ebene hinaufführt. Denn eine schriftliche *theōria* entsteht dadurch, dass die biblischen Worte durch ihr allegorisierendes Beziehen (*anagō* = zurückführen/beziehen auf) auf eine tiefere semantische Dimension emporgehoben (*anagō* = hinaufführen) werden.<sup>41</sup> Maximus dürfte diese Methode bei den alexandrinischen Exegeten, vor allem Origenes (ca. 185–ca. 254), kennengelernt haben, obwohl er den großen Katecheten von Alexandrien nirgendwo namentlich erwähnt. Wie hätte es sich anders verhalten können, da das Fünfte Ökumenische Konzil (553), etwa 80 Jahre bevor der Bekenner in Karthago wirkte, Origenes verurteilt hatte. In Wirklichkeit ist die Allegorese viel älter. Sie genoss einen hohen Stellenwert bei Philo von Alexandrien (1. Jahrhundert n. Chr.) und scheint auf die Stoiker zurückzugehen, die mit ihrer Hilfe die Unanständigkeit der griechischen Mythen zu entschärfen und an die Rationalität des allumfassenden Logos anzupassen versuchten.

Von seinen alexandrinischen Gewährsmännern hatte Maximus auch gelernt, dass es in der Heiligen Schrift sogenannte *skandala* gibt. Das sind nicht nur Stellen, die – wie etwa die alttestamentlichen Anthropomorphismen, die menschliche Eigenschaften auf Gott übertragen – die Leserschaft skandalisieren, sondern auch historische Ungenauigkeiten oder sogar biblische Erzählungen, die sich in der Tat nie ereignet haben. Ausschlaggebend bei den *skandala* ist die Tatsache, dass der Heilige Geist selbst, der eigentliche Autor der Heiligen Schrift, sie in der Bibel sozusagen *zerstreut* hat, um die Leserschaft darauf aufmerksam zu machen, dass es sich hierbei nicht um den wörtlichen Sinn handeln kann und dass demnach der Text der Allegorese bedarf.<sup>42</sup> Die Allegorese erscheint also als etwas von Gott Gewolltes unabhängig davon, ob sie

---

39 Vgl. *Maxime le Confesseur*, Lettres, Paris 1998, 167.

40 Vgl. *Assaad E. Kattan*, Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor, Leiden 2003, xxxvii f.

41 Vgl. ebd. 228–231.

42 Vgl. ebd. 233 und 242 f.

willkürlich oder mit Maß praktiziert wird. Maximus selbst neigte dazu, den biblischen Text auf vielfältige Art und Weise zu allegorisieren. Bisweilen findet man bei ihm mehr als zehn verschiedene Interpretationsweisen der zu deutenden biblischen Stelle.<sup>43</sup> Denn er ist der Meinung, das biblische Wort zeichne sich durch eine naturhafte Unbegrenztheit aus (*phusikē apeiria*), die darin wurzelt, dass der göttliche Logos, der in ihm wohnt, unbegrenzt ist. Für Maximus ist das biblische Wort dem Wasser ähnlich, das verschiedene Pflanzen, Sprossen und Tiere tränkt, ohne seine Einheit einzubüßen. Nach Origenes, dem Maximus hier unbefangen folgt, ist das Wasser eines der vielen biblisch belegten Namen des göttlichen Logos.<sup>44</sup>

Hunderte von Jahren später, auf der anderen Seite des Mittelmeers, rang ein Mensch, der wie kein anderer die europäische Scholastik des Mittelalters prägte und dessen Name auch deshalb im Rahmen der Debatte über die Entstehung der europäischen Idee nie in Vergessenheit geraten darf, auch mit den *skandala*, nun aber den koranischen. *Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd*, oder der Einfachheit halber Averroes (1126–1198), wurde in Córdoba in eine Juristenfamilie geboren und war selber Jurist, Arzt und Philosoph.<sup>45</sup> Bei seinem Versuch, das Verhältnis von Religion und Philosophie zu klären, ging es Averroes unter anderem darum, dem Koran Argumente zu entnehmen, die es den Philosophen ermöglichen würden, bei der Deutung jener koranischen Verse, die mit der Vernunft unvereinbar zu sein schienen, vom Literalsinn abzuweichen und andere Interpretationsmöglichkeiten zu erkunden. Diese Herangehensweise an das Heilige Buch rührte aus der Überzeugung des Averroes her, dass der Koran keineswegs der Vernunft zuwiderläuft, dass also Gesetz (*šarī'a*) und Weisheit/Philosophie (*ḥikma*) nicht nur zusammengedacht werden können und müssen, sondern dass sie in der Tat harmonieren und sich keineswegs ausschließen.<sup>46</sup>

---

43 Vgl. *Andrew Louth*, Maximus the Confessor, London 1996, 128–134.

44 Vgl. *Kattan*, Verleiblichung (s. Anm. 40), 236–243.

45 Zu einer Einführung in sein Denken vgl. *Josep Puig Montada*, Averroes. Treue zu Aristoteles, in: *Theo Kobusch* (Hg.), Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 80–95.

46 Vgl. *Ibn Rušd*, Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayn al-šarī'a wa-l-ḥikmah min al-iṭṭiṣāl (= Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie), hg. von *Albert Nasri Nader*, Beirut 1995, 58 ff.; ferner dazu *Georges Tamer*, Ḥawātir fi l-'ilm wa-l-īmān. A-šinwān humā am ḡiddān? (= Gedanken zu Wissenschaft und Glaube. Sind sie zwei Geschwister oder zwei Gegensätze?), in: *Georges Massouh/Assaad*

Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass Averroes in seiner Hermeneutik die Meinung vertrat, dass sozusagen die *Aporien* im Koran insofern einen pädagogischen Wert besitzen, als sie den Interpreten dafür zu sensibilisieren vermögen, dass die fraglichen Verse nicht wörtlich, sondern *allegorisch* – im etymologischen Sinne des Wortes (= anders bzw. bildlich erklären) – gedeutet werden müssen. Um dieses hermeneutische Verfahren zu bezeichnen, das ausschließlich von den Gelehrten (*ar-rāsihūn fī l-ʿilm*) erfolgreich praktiziert werden kann, rekurrierte Averroes auf den koranischen Ausdruck *taʿwīl*.<sup>47</sup> Zu den aporetischen koranischen Stellen gehören nicht nur die Anthropomorphismen im Blick auf Gott, sondern auch Verse, die der Vernunft zu widerprechen scheinen. Trotz der nicht zu verkennenden epistemologischen und kontextuellen Unterschiede zum griechischen Kirchenvater von Karthago überschneidet sich der Ansatz des Averroes mit den interpretatorischen Prinzipien des Maximus insofern, als sie beide direkt oder indirekt auf die antike Tradition der *skandala* zurückgreifen, die mindestens seit der Stoa hermeneutisch fasziniert und immer wieder dazu auffordert, den Weg des Literalsinnes aufzugeben und sich auf die Suche nach anderen Interpretationswegen zu machen. Diese allgemeine Tendenz, dem wörtlichen Sinn, ohne ihn zu leugnen, einen tieferen bzw. inneren Sinn vorzuziehen, führte im lateinischen Mittelalter zur Lehre vom vierfachen Sinn der Heiligen Schrift<sup>48</sup> und entwickelte sich zur Grundregel von Koran-auslegung in der islamischen Mystik und einigen schiitischen Denkschulen.<sup>49</sup>

Die hoch spannende Geschichte der Allegorese, die sich bis zur Gegenwart erstreckt, kann hier leider nicht weiter erzählt werden. Wiederum muss ich also abbrechen und zu einem Fazit kommen: In einem größeren oder kleineren Teil ihrer jeweiligen exegetischen Traditionen stoßen Christentum und Islam sozusagen auf die *Begrenztheit* des Literalsinns – wie auch immer diese Begrenztheit im Einzelnen wahrgenommen wird – und versuchen somit, sie zu beheben, indem sie sich einer Reihe von interpretatorischen Verfahrensmitteln, einschließlich der Allegorese, bedienen.

---

*E. Kattan/ders.* (Hg.), *Wağh wa-wahğ* (= Antlitz und Glanz) (Festschrift Georges Khodr), Beirut 2007, 87–107, vor allem 97 ff.

47 Vgl. *Ibn Rušd*, *Faṣl*, (s. Anm. 46), 37. Zum Begriff *taʿwīl* im Islam vgl. *Gilliot*, Art. Exegesis (s. Anm. 38), 100 f.

48 Vgl. dazu *Henri de Lubac*, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* 1–5, Paris 1993.

49 Vgl. dazu *Gilliot*, Art. Exegesis (s. Anm. 38), 116–120.

## 4. Auswertung

Trotz ihres schematischen Charakters zeigen die vorausgehenden Ausführungen, dass die Vorgänge des Verstehens und Auslegens von Bibel und Koran darüber hinausgehen, was man in der Regel als »Exegese« im technischen Sinne bezeichnet. Denn unsere heiligen Schriften gehören in einen fortwährenden Rezeptions- und Aktualisierungsprozess, der zwar durch wissenschaftliche exegetische Errungenschaften beeinflusst und mit gestaltet wird, der aber Dimensionen umfasst, die auf die Interaktion zwischen dem Text und einer spezialisierten Auslegerschaft nicht reduziert werden können. Der obige Versuch, Bibel und Koran als liturgische *Ereignisse* zu erfassen und deren rituelle Bedeutung zu pointieren, diente vor allem dazu, sozusagen diese *meta-exegetische* Ebene zu illustrieren.

Damit verbindet sich unmittelbar die Frage nach der Aktualisierung heiliger Texte, die in meiner obigen Darstellung nur flüchtig behandelt wurde. Hermeneutisch gesehen, scheint jede Interpretation eines Textes notwendigerweise ein Aktualisierungsmoment zu beinhalten. In diesem Sinne schreibt Hans-Georg Gadamer (1900–2002): »im Verstehen [findet] immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten [statt]«<sup>50</sup>. Denn einen Text kann man nur dann verstehen, wenn es einem gelingt, ihn in Verbindung mit der eigenen Lebens- und Denkwelt zu setzen. Auch die Offenbarung wird von Ömer Özsoy als eine Form der Aktualisierung angesehen.<sup>51</sup> Doch hier ist eine andere Aktualisierungsebene gemeint, nämlich die, die sich mit der Frage nach der Relevanz von religiösen Inhalten, die geschichtlich bedingt sind, für die Gegenwart der Leserschaft befasst. Diesbezüglich kann man behaupten, dass die Allegorese über Jahrhunderte als das Mittel betrachtet wurde, wodurch die Distanz zwischen der Welt des Textes und jener der Rezipienten überwunden werden konnte. Doch gerade in dieser Art der Überwindung besteht die Aporie der Allegorese. Denn dadurch wird die kreative Dialektik zwischen einem göttlich geoffenbarten Text, der »unendlich viel mehr« aussagt, »als der Wortlaut unmittelbar zu erkennen«<sup>52</sup> gibt, und dem menschlichen Versuch, »zu einer Erklärung zu gelangen, die« dem »rationalistischen Den-

---

50 *Hans-Georg Gadamer*, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Göttingen 1960, <sup>6</sup>1990, 313.

51 Vgl. *Ömer Özsoy*, *Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran*, in: *Körner*, *Alter Text* (s. Anm. 13), 16–30, 26.

52 *Schäublin*, *Untersuchungen* (s. Anm. 17), 88.

ken genügen«<sup>53</sup> könnte, völlig aufgelöst, indem die Andersheit des Textes sozusagen zugunsten der *Omnipotenz* des Interpreten aufgeopfert wird. Dass es sich hierbei nicht um eine Wertvorstellung des modernen Denkens handelt, belegt das Beispiel der antiochenischen Bibelexegese und der mittelalterlichen klassischen Koranexegese, die sich beide von der Allegorese distanzieren haben.

Jeglicher Verankerung in der Geschichte zum Trotz trifft es aber zu, dass die heiligen Texte viel mehr aussagen, als der Wortlaut unmittelbar zu erkennen gibt. Die feurige koranische Aussage, das Meer würde versiegen, ehe die Worte Gottes zu Ende gingen, sowie die Behauptung des Maximus Confessor, das Wort Gottes ähnele in seiner Unbegrenztheit dem Wasser, bestätigen diese Intuition. Denn einerseits deuten die heiligen Texte auf das Wesen Gottes hin, das unbegrenzt und unerschöpflich ist, andererseits aber lassen sie sich auf keine Exegese reduzieren, wie treffend auch immer sie sein mag. Umso mehr erscheint mir die Aufgabe moderner exegetischer Ansätze im Christentum und Islam, die sich stark an den neuen Erkenntnissen der Hermeneutik, der Kommunikationstheorie und der Literaturwissenschaft orientieren,<sup>54</sup> darin zu bestehen, die Sinnoffenheit heiliger Texte und deren Aktualisierungspotentiale zu zeigen, ohne ihr historisches Eingebettetsein herunterzuspielen.

Derart kann man meines Erachtens den bemerkenswerten vergangenen Bemühungen, die biblischen und koranischen Texte historisch und sprachlich zu erschließen, Rechnung tragen, ohne die Grundintuition der allegorischen Interpretation zu verraten. Vor allem aber, ohne auf die gegenwärtige und zukünftige Entdeckungsreise zum Sinn hin zu verzichten, der durch Worte, heilige Worte, erzeugt wird und wie ein Schmetterling aus seinem Urstoff entsteht. Es ist in der Tat kein Zufall, dass dieser Beitrag mit der Reise-Metapher einsetzt und endet. In dieser Metapher steckt nämlich etwas von unserem Verlangen danach, alte Welten zu verlassen und sich auf neue Welten einzulassen. Hat der Dichter etwa nicht gesungen, dass wir wie fliegende Wiedehöpfe sind und dass unsere Sehnsucht unablässig dem Überqueren gilt?

---

53 Ebd.

54 Vgl. z. B. *Rotraud Wielandt*, Exegesis of the Qurʾān. Early Modern and Contemporary, in: *Encyclopedia of the Qurʾān*, Bd. 2, 124–140; *Körner*, *Alter Text* (s. Anm. 13); *Nasr Hamid Abu Zaid*, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islams*, Freiburg 2008; *ders.*, *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg 2009.