

Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans

Stefan Schreiner

Die Frage nach dem Verhältnis des Korans zur Bibel bzw. nach dem Zusammenhang zwischen beiden gehört seit der Frühzeit des Islams bis heute zu den vielfach diskutierten Themen und hat in jüngster Zeit weit über den Rahmen der Koranwissenschaften hinaus Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie die immer zahlreicher werdenden Publikationen zu diesem Thema belegen.¹ In einer bemerkenswerten Fatwa vom Dezember 2002 zur Frage nach »der Möglichkeit einer Annäherung zwischen den (monotheistischen) Religionen« vertrat der aus Ägypten stammende und heute einer der einflussreichsten Muftis Scheich Yūsuf ‘Abd Allāh al-Qaraḏāwī die Ansicht, dass es einerseits nicht nur fundamentale Glaubensunterschiede, sondern auch unüberwindliche Gegensätze zwischen den (drei monotheistischen) Religionen gibt. Dazu zählte er u. a. den Gegensatz zwischen *tauḥīd* (Monotheismus im Islam) und *taṭlīf* (Trinität im Christentum), den Gegensatz zwischen *tanzīh* (Transzendenz Gottes im Islam) und *tašbīh* (Anthropomorphismus im Judentum [sic!]) sowie

1 Um nur einige hier zu nennen: *Jacques Jomier*, Bibel und Koran, Klosterneuburg 1962; *Morris S. Seale*, Qur'an and Bible. Studies in interpretation and dialogue, London 1978; *Ugo Bonanate* (Hg.), Bibbia e Corano. I testi sacri confrontati, Torino 1995; *Cherubino Mario Guzzetti*, Bibbia e Corano. Un confronto sinottico, Cinisello Balsamo 1995; *Mondher Sfār*, Le Coran, la Bible et l'Orient ancien, Paris 1997; *Roberto Tottoli* (Hg.), Corano e Bibbia. Atti del Convegno Internazionale »Corano e Bibbia«, Napoli, 24.–26. ottobre 1997, Brescia 2000; *Johann-Dietrich Thyen*, Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln 2000; *John C. Reeves* (Hg.), Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality, Atlanta 2003; *Stefan Jakob Wimmer/Stephan Leimgruber*, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005; *Francis E. Peters*, The Voice, the Word, the Books. The Sacred Scripture of the Jews, Christians, and Muslims, Princeton 2007; *Karl-Wolfgang Tröger*, Bibel und Koran, was sie verbindet und unterscheidet, mit einer Einführung in Mohammeds Wirken und in die Entstehung des Islam, Stuttgart 2008.

die Tatsache, dass der Koran seiner Meinung nach im Gegensatz zu Tora und Evangelium »vor jeder Veränderung und Vertauschung bewahrt geblieben ist« (*maḥfūz min kull tagyīr wa-tabdīl*). Dennoch widerspricht er andererseits all den Muslimen, die dieser Glaubensunterschiede und Gegensätze wegen jede Gemeinsamkeit zwischen Muslimen und »dem Volk der Schrift« zurückweisen und den Zusammenhang zwischen Koran und Bibel bestreiten; denn – hier zitiert al-Qaraḍāwī den Koran: »Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns und was zu euch herabgesandt worden ist. Und unser Gott und euer Gott ist einer. Ihm wenden wir uns zu« (Sure 29,46).²

Natürlich ist al-Qaraḍāwī nicht der erste Muslim, der von diesem Zusammenhang zwischen Koran und Bibel spricht. In ähnlicher Weise haben es vor ihm viele andere getan. Selbst ein so konservativer Gelehrter des 13./14. Jahrhunderts und Quelle der Inspiration heutiger muslimischer Fundamentalisten³ wie Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya (1263–1328), der jegliche Neuerung (*bidʿa*) ablehnte und dem überlieferten Korantext (*naṣṣ*) absolute Vorrangstellung einräumte, dennoch aber auf einen Ausgleich zwischen *Vernunft* (*ʿaql*), *Tradition* (*naql*) und *Willen* (*irāda*), zwischen Rationalisten, Traditionalisten und Sufis bedacht war, war der Meinung, dass Tora, Evangelium und Koran »eine zusammenhängende Tradition« bilden.

1. Die Bibel des Korans

Dass die Bibel in der Tat in die islamische Überlieferung hineingehört und ein Teil von ihr ist, hatte schließlich der Prophet selber erklärt, als er einem von Abū Huraira (um 600–678) überlieferten Hadith zufolge einmal gefragt worden war, was der islamische Glaube beinhaltet. Darauf hatte er geantwortet: »Glaube bedeutet, dass du an Gott, Seine Engel, *Seine Schriften*, Seine Gesandten und die Begegnung mit Ihm (beim Jüngsten Gericht) glaubst, und dass du an die Auferstehung glaubst.«⁴

2 Vgl. www.islamonline.net/fatwa/arabic/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=70221.

3 Gemeint ist vor allem sein Buch *Kitāb as-siyāsa aš-šarʿīya* (franz.: *Henri Laoust, Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Beirut 1948), in dem Ibn Taimīya die Untrennbarkeit von Staat und Religion vertrat und das dem Staat u. a. die Aufgabe der Durchsetzung der Religion zuweist.

4 *Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ* (817/21–875), Al-ǧāmiʿ aš-ṣaḥīḥ, Buch I: k. al-īmān, Nr. 4 und 6; *Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Buḥārī* (810–870), Al-ǧāmiʿ aš-ṣaḥīḥ, Buch II: k. al-īmān, Nr. 47 und Buch 60: k. tafsīr al-Qurʾān,

Damit wiederholt der Prophet, was er selbst zuvor als Belehrung angenommen und den Gläubigen verkündet hatte: »Der Gesandte [Gottes] glaubt an das, was zu ihm herabgesandt worden ist von seinem Herrn, und die Gläubigen alle glauben an Gott, Seine Engel, *Seine Schriften* und Seine Gesandten – wobei wir keinen Unterschied machen zwischen einem Seiner Gesandten [...]« (Sure 2,285; vgl. 2,136).

Wenn auch im zitierten Hadith und den beiden Koranversen *die Schriften* nicht genauer bezeichnet oder beschrieben werden, so ist dennoch festzuhalten, dass es nicht nur *eine* Schrift ist, an die zu glauben Muslimen Pflicht ihres Glaubens ist, sondern mehr als der Koran allein gemeint ist. Zudem gibt der koranische Kontext selber Auskunft über diese Schriften. Danach zählen zu denen, an die zu glauben ist, solche Schriften, die göttlichen Ursprungs und durch Propheten⁵ vermittelt worden sind. Namentlich genannt werden als solche im Koran:

(1) die »Blätter (*ṣuḥuf*) Abrahams« (Sure 87,18–19) und anderer Propheten, über deren Inhalt im Koran allerdings nichts Näheres mitgeteilt wird; (2) die »Tora (*ṭaurā*) des Mose«, das ist die Mose gegebene Schrift (Sure 2,53; 11,17; 46,12); (3) die »Psalmen« (*zabūr*), die David gegeben worden sind (Sure 4,163; 17,55); (4) die »Schrift« (*al-kitāb*), die Johannes (dem Täufer) gegeben worden ist (Sure 19,12); (5) das »Evangelium« (*inḡīl*), die Schrift, die Jesus gegeben worden ist (Sure 5,46 u. ö.); und schließlich (6) der »arabische Koran«, der Muhammad gegeben worden ist (Sure 12,2 u. ö.).

Mit anderen Worten, bei den *Schriften*, die nach dem Zeugnis des Korans zum Glaubensgut der Muslime gehören und mit dem Koran eine zusammenhängende Tradition bilden, handelt es sich in der Summe um die *Schriften*, die andernorts als »Bücher der Bibel« überliefert sind. Allerdings zeigt die Auflistung dieser *Schriften* zugleich auch, dass der Koran, wenn er von den Schriften oder Büchern der Bibel spricht, darunter offenbar etwas anderes versteht als die Bibel, wie sie aus jüdischer und christlicher Überlieferung bekannt ist. Zwar werden mit der »Tora des Mose« und den »Psalmen Davids« immerhin zwei Teile des dreiteiligen Kanons der hebräischen Bibel (*Tora – Nevi'im – Ketuvim*) *expres-*

Nr. 300. – Dass hier »nicht von *dem* Buch, was sich dann einzig auf den Koran beziehen könnte«, sondern im Plural von *Büchern* bzw. *Schriften* die Rede ist, hebt auch *Muhammad Hamidullah* ausdrücklich hervor (Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur, Genf 1968 [München ²1991], 96 § 146; 87 § 129).

5 Propheten hier im Sinne des Korans.

sis verbis genannt,⁶ und das »Evangelium Jesu« könnte immerhin *pars pro toto* für das Neue Testament stehen, allein von »Blättern Abrahams« oder einer »Schrift Johannes des Täufers« weiß weder die jüdische noch die christliche Überlieferung etwas zu berichten. Das ändert jedoch nichts daran, dass nach dem Koran die Bibel ebenso Teil der Vorgeschichte des Korans ist wie der Koran, davon wird noch zu reden sein, in die Nachgeschichte der Bibel hineingehört und als Teil ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte zu betrachten ist.

Begründet wird dieser Zusammenhang von Koran und Bibel bereits im Koran selber, und zwar zum einen mit der Einheit der Offenbarung und der sich daraus ergebenden Sukzession der Offenbarungsschriften und zum anderen mit der Prophetologie bzw. der Sukzession der Propheten.

2. Die Einheit der Offenbarung und die Einheit der Offenbarungsschrift(en)

Wenn Gott nur der Eine und Ausschließliche ist (Sure 112), dann kann nach dem Koran auch Seine Offenbarung, Seine durch Propheten vermittelte Botschaft ebenfalls nur eine sein. Folgerichtig heißt es im Koran: »Er hat zu dir herabgesandt (*nazzala*) das Buch mit der Wahrheit, bestätigend (*muṣaddiqan*), was vor ihm da war: Er hat herabgesandt (*wa-anzala*) die Tora und das Evangelium zuvor, eine Wegweisung für die Menschen. Und Er hat herabgesandt (*wa-anzala*) die Unterscheidung (*al-furqān*) etc.« (Sure 3,3–4). »Siehe, Wir offenbarten dir, wie [oder: entsprechend dem, was] Wir Nūḥ und den Propheten nach ihm offenbarten, und Wir offenbarten Ibrāhīm/Abraham, Ismāʿīl/Ismael, Iṣḥāq/Isaak, Yaʿqūb/Jakob und den Stämmen [Israels], ʿĪsā/Jesus, Ayyūb/Ijob, Yūnus/Jona, Hārūn/Aaron und Sulaimān/Salomo, und Wir gaben Dāwūd/David den Psalter (*zabūr*)« (Sure 4,163).

Folglich bekennen sich *eo ipso* alle, die diesen Propheten folgen, indem sie deren Botschaft annehmen, zu ein und demselben Gott als Urheber dieser Offenbarung(en) und prophetisch vermittelten Botschaft(en). Ganz in diesem Sinne kann der Koran denn auch betont sagen: »Unser Gott und euer Gott ist einer [und derselbe], und Ihm wenden wir uns zu (*muslimūna*)« (Sure 29,46). Mit diesen Worten verbietet der Koran übli-

6 Als Bezeichnung des dritten Teils der hebräischen Bibel werden die »Psalmen« u. a. auch in Lk 24,44 genannt (vgl. dazu Sir, Prolog, und 1Makk 12,9).

gens zugleich auch, dass Muslime, Christen und Juden einander als »Ungläubige« betrachten und behandeln; denn – so schrieb bereits Ġalāl ad-Dīn al-Maḥallī (gest. 1459) in seinem Korankommentar zur Stelle: »Sie alle befolgen ein und desselben Gottes Wort und Gebot.«⁷

Da Gott nur der Eine und Seine Botschaft nur die Eine ist, stehen auch alle Propheten, sofern sie Propheten dieses Einen Gottes, d. h. Empfänger Seiner Offenbarung und deren Vermittler sind, in einer *Sukzession*, wie dem eben zitierten Koranvers Sure 4,163 zu entnehmen ist. Zwar »hat jedes Volk seinen Gesandten« (Sure 10,47); dennoch bilden sie alle *eine prophetische Linie*, eine Abfolge von Gesandten, zwischen denen kein Unterschied hinsichtlich des Inhalts ihrer Verkündigung gemacht wird (Sure 2,136 und 285). Darum kann es in Sure 41,43 mit Bezug auf Muhammad heißen: »Es wird dir nur gesagt, was den Gesandten vor dir gesagt worden ist«, wie Muhammad an anderer Stelle von sich sagen kann: »Ich bin keine Neuerung unter den Gesandten« (Sure 46,9). Vielmehr ist das, was er verkündet, bereits in den »Schriften der Früheren enthalten« (Sure 26,196).

Sukzession der Propheten impliziert nach koranischer Überlieferung des Weiteren, dass jeder Prophet seinen Nachfolger explizit ankündigt, wie umgekehrt, dass der jeweilige Nachfolger auf seinen jeweiligen Vorgänger ebenso explizit Bezug nimmt. So heißt es im Koran, dass Muhammad »in der Tora und im Evangelium vorgezeichnet« ist (Sure 7,157),⁸ was diejenigen, »die die Schrift richtig lesen (und verstehen)«, auch nicht bestreiten (Sure 2,121). Ein eindrucksvolles Beispiel entsprechender muslimischer Bibellektüre lieferte im 9. Jahrhundert bereits Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī (um 830/8–um 870),⁹ ein zum

7 Tafsīr al-Ġalālain, hg. von *Ḥālid al-Ġūġā*, Damaskus o. J., 531–532; *Ḥamīdullāh*, *Der Islam* (s. Anm. 4), 209 § 327. – Für die spätere islamische Religionsgesetzgebung war und ist dies von Wichtigkeit; denn wenn Juden und Christen keine »Ungläubigen« sind, dürfen sie rechtlich auch nicht als solche eingestuft und behandelt werden. Vielmehr haben sie auch in der Gemeinschaft der Muslime (*umma*) Anrecht und Anspruch auf Duldung und das Recht zu freier Religionsausübung; vgl. dazu *Stefan Schreiner*, »Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe«. Das Verhältnis des Islams zu Judentum und Christentum, in: *Judaica* 39 (1983), 98–112.

8 Die muslimischen Exegeten führen dafür immer wieder Dtn 18,18 ff.; Jes 5,26–30; Mt 21,33–46 etc. an; vgl. dazu *Hava Lazarus-Yafēh*, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, 75–110.

9 Zur Person: *Max Meyerhof*, ‘Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr., in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 85 (1931), 38–68.

Islam konvertierter Christ übrigens, mit seinem Buch *Kitāb ad-dīn wa-d-daula*.¹⁰ Nach dem Koran hat schon Abraham, Dtn 18,18 zitierend, gebetet: »Unser Herr, erwecke ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte, der ihnen Deine Verse vorträgt, sie die Schrift und die Weisheit lehrt und sie reinigt« (Sure 2,129).¹¹

Doch es war nicht nur Abraham, der so geredet bzw. gebetet hat. Deutlicher noch und unmissverständlicher hat nach dem Koran Jesus Muhammads Kommen vorhergesagt: »Da sagte ʿĪsā/Jesus, der Sohn Maryams/Marias: Ihr Kinder Israels, ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was vor mir von der Tora da war, und um einen Gesandten anzukündigen, der nach mir kommen wird, dessen Name Aḥmad sein wird« (Sure 61,6).

Wie immer dieser Vers zu verstehen und der Zusammenhang zwischen *Aḥmad* und *Muḥammad* zu erklären ist – darauf näher einzugehen, würde weit über den hier gesetzten Rahmen hinausgehen¹² –, die muslimischen Korankommentatoren beziehen ihn auf die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, nach denen er die Sendung eines *paráklētos* ankündigt, der nach ihm kommen soll und wird (Joh 14,16–17; 15,26; 16,4b–15 u. ö.).¹³ Dabei haben sie – spätestens seit Rabban aṭ-Ṭabarī, der

10 Hg. *Alphonse Mingana*, Manchester 1923 (engl.: *The Book of Religion and Empire*, übers. von *Alphonse Mingana*, Manchester 1922, repr. New Delhi 1986), in dem er unzählige Stellen in der Bibel ausfindig macht, die seiner Meinung nach das Kommen Muhammads ankündigen. Siehe dazu die Belege bei *Martin Accad*, *Muḥammad's Advent as the Final Criterion for the Authenticity of the Judeo-Christian Tradition: Ibn Qaiyim al-Jawziyya's Hidāya al-ḥayārā fī aḡwiba al-yahūd wa-n-naṣārā*, in: *Barbara Roogema/Marcel Porthuis/Pim Valkenberg* (Hg.), *The Three Rings – Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Leuven/Dudley 2005, 216–236, 228–235.

11 Vgl. dazu Sure 2,251; 3,164; 62,2. Während *Verlesen* (*talā*) der Verse (*āyāt*), *Lehren* (*ʿallama*) der Schrift und der Weisheit und *Reinigen* (*zakkā*) die »äußere« Seite der prophetischen Sendung zusammenfassen, weisen *Schrift* (*al-kitāb*) und *Weisheit* (*al-ḥikma*) auf ihren Inhalt hin (ebenso Sure 3,48 und 5,110); zur Sache: *Heinrich Speyer*, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainischen 1931, 159–161.

12 Siehe dazu die Zusammenfassung bei *Abū l-Fidā' Ismāʿīl b. Kaṭīr* (1301–1372), *Muḥtaṣar tafsīr al-Qurʾān*, hg. von *Muḥammad A. aṣ-Ṣābūnī*, 3 Bde., Beirut/Mekka³ 1984, Bd. 3, 493–494.

13 *Muhammad Asad*, *The Message of the Qurʾān*, Gibraltar/Dublin² 1992, 861 Anm. 6. *Rudi Parcy*, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u. a. 1977, 476 f. Die spätere muslimische Exegese hat sich intensiv bemüht, dieses – um einen Buchtitel Wilhelm Vischers in abgewandelter Form zu verwenden – »Muhammad-Zeugnis der Bibel« aufzuzeigen: z. B. *Muḥam-*

paráklētos durch das syrische *munhamannā* erklärt, was wie das arabisches *muḥammad* und *aḥmad* »hochgelobt« bedeutet – die Konsonanten des griechischen *paráklētos* offenbar anders vokalisiert und statt *paráklētos periklytos* gelesen, was wie *muḥammad* und *aḥmad* gleichfalls »hochgelobt« bedeutet.¹⁴

Ablesbar ist diese auf Ankündigung und Rückbezug basierende Sukzession der Propheten aber auch daran, dass nach dem Koran alle Propheten inhaltlich ein und dasselbe verkünden, wie die Zyklen der Prophetengeschichten im Koran nicht zuletzt durch ihre stets gleiche parallele Erzählstruktur ebenso wie durch ihre stets gleichen, sich wiederholenden Inhalte zum Ausdruck bringen.¹⁵

Was nach koranischer Sicht die Propheten und die durch sie vermittelte Botschaft und darauf fußenden Offenbarungsschriften voneinander unterscheidet, ist nicht ihr Inhalt. Es sind allein »Äußerlichkeiten«, die als Unterscheidungskriterien der Propheten und ihrer Verkündigung voneinander benannt werden (können). Zu diesen »Äußerlichkeiten« zählen: (1) die Adressaten der jeweiligen Propheten, (2) der Ort und (3) die Zeit ihres Auftretens sowie (4) die Sprache ihrer Verkündigung. Ein jeder Prophet hat »zu seiner Zeit, zu seinem Volk, an seinem Ort und in seiner Sprache« geredet (Sure 14,4; 16,36; 21,25) – Muhammad zu den Arabern seiner Zeit in Mekka und Medina in »deutlicher arabischer Sprache« (Sure 12,2; 43,2 u. ö.).

3. Von der Unterschiedslosigkeit der Schrift(en)

Die in der Einheit der Offenbarung begründete Einheit und Einheitlichkeit der Botschaft aller Propheten begründet schließlich auch ihre »Un-

mad 'Izzat Ismā'īl at-Tahtārī, Muḥammad – nabīy al-islām fī t-Taurāt wa-l-Ingīl wa-l-Qur'ān, Kairo o. J.; *David Benjamin*, Muhammad in der Bibel, München 1992. – Ebenso haben lange vor dem Islam auch die Manichäer in der Parakletweissagung eine Ankündigung ihres Propheten Mani (216–276/7) gesehen, vgl. *Alexander Böhlig*, Die Gnosis – der Manichäismus, Düsseldorf/Zürich 1997, 23 f. u. ö.

14 Unter den europäischen Orientalisten war es Ludovico Marracci (1612–1700), der als erster in seiner Koran Ausgabe und -übersetzung dieselbe Idee hatte, vgl. *Edward Denison Ross*, Ludovico Maracci, in: *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 2 (1921), 117–123.

15 Eine bequeme Zusammenstellung dieser Prophetengeschichten bei *William Montgomery Watt*, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970, 127–135, Liste dort 132.

terschiedslosigkeit«. Auch wenn die Eine Offenbarung »zu je verschiedener Zeit, je einem anderen Volk, an je anderem Ort verkündet und in je verschiedener Sprache« überliefert, also *Schrift(en)* geworden ist (sind) (Sure 3,84; 2,136.285), sind dennoch alle diese *Verschriftungen* ebenso unterschiedslos wie die ihnen zugrunde liegenden prophetischen Verkündigungen, vorausgesetzt freilich, sie alle wären in ihrer ursprünglichen, authentischen Form erhalten geblieben.¹⁶ Beruht doch ihre »Unterschiedslosigkeit« darauf, dass sie alle, jedenfalls in ihrer »ursprünglichen Gestalt«, die nach muslimischer Überlieferung und Überzeugung allerdings nur noch im Falle des Koran gegeben ist,¹⁷ auf das »Buch Gottes« (Sure 35,29) bzw. die »Mutter des Buches« (Sure 13,39; 43,4; 47,20) zurückgehen und gleichsam als irdisches Abbild der im Himmel »verwahrten Tafel« (Sure 85,22) als ihrer Urschrift gelten.

Die Idee der »Unterschiedslosigkeit« der Schriften kann natürlich nicht darüber hinwegsehen lassen, dass Bibel und Koran in ihrer vorfindlichen Gestalt so »unterschiedslos« nicht sind, wie sie der Theorie nach sein sollten und sein müssten. Denn wer im jüdischen und christlichen biblischen wie nachbiblischen Schrifttum bewandert ist, begegnet bei der Koranlektüre zwar allenthalben Bekanntem, oft jedoch in anderer, abgewandelter Gestalt und ebenso oft auch in anderem Zusammenhang. Schon Muhammads jüdische und christliche Zeitgenossen vermochten in der von ihm verkündeten Botschaft den Inhalt ihrer heiligen Schriften trotz aller Betonung der Einheit der Offenbarung nicht wiederzuerkennen und lehnten es daher ab, die Wahrheit seiner Botschaft anzuerkennen und ihr bzw. ihm zu folgen (Sure 2,145). Stattdessen bestanden sie darauf, »nur an einen (nämlich den ihnen in der *Tora* bzw. im *Evangelium* offenbarten) Teil, nicht jedoch an den anderen (die durch Muhammad vermittelte Offenbarung) zu glauben«, wie es in Sure 4,150 ausdrücklich heißt. Derartige »Unterschiede« aber zwischen den Kündern der Botschaft und dem von ihnen Verkündeten zu machen, gilt nach dem Koran als »offenkundiger Unglaube«, und den Vorwurf, »wahre Ungläubige« zu sein, müssen sich jene, die solche »Unterschiede« machen, denn auch gefallen lassen (Sure 4,151).

Die Erklärung, die im Koran (und ihm folgend, von der späteren islamischen Überlieferung) für diese Unterschiede gegeben wird, ist ebenso einfach wie logische Konsequenz der Lehre von der Einheit der Offenbarung: Wenn die Offenbarung nur eine und zudem nur im Koran

16 Vgl. *Hamidullah*, *Der Islam* (s. Anm. 4), 98 § 150, 145 § 221.

17 Vgl. ebd. 9 f. § 2, 96 f. § 147 u. ö.

»am besten bewahrt worden ist«, kann es sich bei den »Unterschieden« zwischen Bibel und Koran nur um nachträgliche Veränderungen der (des) ursprünglichen Bibel(textes) handeln. Die »echte« Bibel, die es heute freilich nicht mehr gibt, wiese derlei Unterschiede zum Koran nicht auf. Tatsächlich ist denn auch im Koran von »willentlicher Schriftverfälschung« seitens der »Leute der Schrift« (Juden und Christen) mehrfach die Rede (Sure 2,75–79).

4. Der Vorwurf der Schriftverfälschung

Die Frage, was hier mit »Schriftverfälschung« gemeint ist, ist so schnell nicht zu beantworten. Bereits im Koran werden mindestens sechs verschiedene Formulierungen gebraucht, um den Sachverhalt der »Schriftverfälschung« anzudeuten,¹⁸ ohne dass jedoch eine Erklärung, geschweige denn eine befriedigende Erklärung dafür geboten würde, und ebenso ist es bei den späteren Autoren geblieben.

Eine Analyse der verschiedenen koranischen Formulierungen hat schon William Montgomery Watt vorgenommen.¹⁹ So viel zumindest ist danach deutlich, dass »Schriftverfälschung« ein ganzes Spektrum miteinander konkurrierender Vorstellungen umfasst, die so einfach nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Dabei scheint »Schriftverfälschung« nach dem Koran zunächst einmal auf den Sinn des Textes, nicht aber auf den Text selber bezogen zu sein. »Schriftverfälschung« bedeutet danach zuerst einmal falsche Interpretation vorausgegangener Offenbarung, also das, was die spätere Exegese *Sinnentstellung* (*tahrīf al-ma'nā*) genannt hat, im Unterschied zu *tahrīf al-lafz*, womit die tatsächliche *Fälschung des Textes* der Offenbarungsschrift gemeint ist. Zudem wird der Vorwurf der »Schriftverfälschung« im Koran interessanterweise zunächst gegen Juden, nicht aber gegen Christen erhoben. Hier taucht der Vorwurf der Schriftverfälschung erst in der späteren nachko-

18 (1) den Sinn entstellen (*ḥarrafā l-kalima 'an mawāḍi'ihā*) (Sure 5,13); (2) ein Wort gegen ein anderes austauschen (*baddala qaulan*) (Sure 2,58 f. = 7,161 f.); (3) mit der Zunge die Schrift verdrehen (*lawā lisānahū bi-l-kitābi*) (Sure 3,78); (4) das Bedecken der Wahrheit mit Lüge (*labisa l-ḥaqqā bi-l-bāṭil*) (Sure 2,42; 3,71); (5) das Verbergen oder Geheimhalten eines Teils der Schrift (Sure 6,92) und (6) die Schrift mit der eigenen Hand schreiben (Sure 2,79).

19 Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions, London/New York 1991.

ranischen polemisch-apologetischen Literatur auf, wie Thomas F. Michel²⁰ und Martin Accad²¹ gezeigt haben. Dabei geht es auch hier zunächst und vor allem um *taḥrīf al-ma'nā*, sinnentstellende Deutung, nicht jedoch um tatsächliche Textverderbnis (*taḥrīf al-laḏẓ*).

Selbst wenn 'Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī in der Einleitung zu seiner »Antwort an die Christen« (*ar-radd 'alā n-naṣārā*) mit Blick auf die Bibel von *tanāquḏ* (»Widersprüchen«), *kabā'ir* (»groben Entstellungen«), *taḥrīf* und *fasād* (»Textfälschung« und »Textverderbnis«) spricht und diese eine »Täuschung dessen, der sie verfasst hat« (*ḡaṣṣ man allafahā*), nennt, versteht er im weiteren Verlauf seines Traktates unter »Schriftverfälschung« dennoch »nur« die sinnentstellende Auslegung und sieht es als seine Aufgabe an, »die Worte, die sie [die Christen] gegen ihren [eigentlichen, wahren] Sinn interpretiert haben, sowie den *taḥrīf* und den *fasād*, die sich darin finden, mit Gottes Hilfe richtigzustellen«.

Erst im 11. Jahrhundert bekommt der Vorwurf der »Schriftverfälschung« und seine Diskussion eine neue Qualität, insofern nämlich als muslimischerseits jetzt nicht mehr nur auf sinnentstellende Auslegung der Bibel verwiesen, sondern »Schriftverfälschung« als tatsächliche Entstellung des ursprünglichen Textes der Bibel (*taḥrīf al-laḏẓ*) aufgefasst wird. Es war Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm (994–1064), der in seinem »Buch der Unterschiede hinsichtlich der Religionen, Sekten und Glaubensgemeinschaften« (*Kitāb al-fīṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥal*) als erster »Schriftverfälschung« explizit als *Textfälschung* deutete und diese zum einen anhand der im Bibeltext enthaltenen Widersprüche (*tanāquḏ*) und zum anderen anhand der Abweichungen gegenüber dem Koran nachzuweisen suchte.²² Diesem Beispiel folgten später andere.²³

20 So in seiner Einleitung zu: A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*, New York 1984.

21 Corruption and/or Misinterpretation of the Bible – The Story of Islamic Usage of *Taḥrīf*, in: Theological Review 24 (2003), 67–97.

22 Lazarus-Yafēh, Intertwined Worlds (s. Anm. 8), 19–74; Camilla Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden u. a. 1996, 223–248.

23 U. a. Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh al-Ġuwainī (1028–1085), Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī (gest. 1285) mit seinen »Klugen Antworten auf tōrichte Fragen« (Al-aḡwiba al-fāḥira 'an al-as'ila al-fāḡira), hg. von B. Z. 'Awaḏ, Kairo 1987, und vor allem Ibn Taimīyas Schüler Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abū Bakr b. Qaiyim al-Ġauziya (1292–1350) mit seinem Buch »Anleitung der Verwirrten bezüglich der Fragen von Juden und Christen« (Hidāya al-ḥayārā fī aḡwiba al-yahūd wa-n-naṣārā), hg. von Aḥmad Ḥiğāzi as-Saqā, Kairo 1980.

Umso erstaunlicher ist es, dass es im Hinblick auf den Vorwurf der »Schriftverfälschung« im Sinne einer *Textfälschung* (*tahrīf al-lafẓ*) am Ende dennoch bei einer bemerkenswert ambivalenten Position geblieben ist. So schreibt der mehrfach schon erwähnte Ibn Taimīya in seiner gleichfalls schon zitierten »Antwort an die Christen« (*al-ğawāb aṣ-ṣaḥīḥ*): »Wenn sie [Juden und Christen] meinen, dass der Koran die Verlässlichkeit des Bibeltextes (*alfāẓ*) bestätigt, den sie heute besitzen – das ist die Tora und das Evangelium –, dann ist dies etwas, was ihnen manche Muslime zubilligen, viele Muslime jedoch bestreiten.«²⁴

Hingegen besteht im Hinblick auf »Schriftverfälschung« als *Sinnentstellung* (*tahrīf al-maʿnā*) Einmütigkeit. Um noch einmal Ibn Taimīya zu zitieren: »Hinsichtlich der sinnentstellenden Deutung der heiligen Schriften [Bibel] durch ihre [der Juden und Christen] Auslegungen und Interpretationen [...] und ihre Ersetzung von deren Satzungen durch ihre eigenen Rechtsentscheide bezeugen Muslime, Juden und Christen gleichermaßen deren [der Bibel] *Fälschung* (*tahrīf*) und – damit Abrogation.«²⁵ Wie Yūsuf al-Qaraḍāwī eingangs zitierte Fatwa zeigt, hat sich daran bis heute zwar nichts geändert; doch trotz des Vorwurfs der »Schriftverfälschung« hat die Bibel ihre Bedeutung für den Koran und damit für die islamische Überlieferung nicht verloren oder – wie Muhammad Hamidullah sagt – ist »es für den Muslim verpflichtend, nicht nur an den Koran zu glauben, sondern auch an die gesamten Offenbarungen der vorislamischen Propheten«²⁶.

5. Sukzession als aufeinander folgende Bestätigungen der Offenbarungsschriften

Die Sukzession der Propheten und Offenbarungsschriften sowie die Anschauung von der Einheit der Offenbarung und der Unterschiedslosigkeit der (echten) Offenbarungsschriften bedeutet nach koranisch-islamischer Prophetologie aber weder deren Gleichwertigkeit noch deren Gleichrangigkeit. Vielmehr weist das Stichwort Sukzession zugleich darauf hin, dass es eine zeitliche Abfolge, ein Nacheinander der Propheten wie der Offenbarungsschriften gibt: Die »Blätter Abrahams« gingen der »Tora

24 Nach Thomas F. Michels Übersetzung (s. Anm. 20), 213.

25 Nach ebd. Zum Problem der Abrogation von *Tora* und *Evangelium* durch den Koran vgl. *Adang*, Muslim Writers (s. Anm. 22), 192–222.

26 Vgl. *Hamidullah*, Der Islam (s. Anm. 4), 97 § 147.

des Mose«, diese dem »Evangelium Jesu« und dieses wiederum dem Koran voraus (vgl. Sure 3,65). Wie dieser Sukzession der Propheten gemäß Mose und Jesus – und bei den Manichäern ebenso auch Mani – zu je ihrer Zeit »das Siegel der Propheten« waren,²⁷ so ist Muhammad nun allerdings nicht mehr nur »das Siegel der Propheten« zu seiner Zeit, sondern »das Siegel der Propheten« überhaupt (Sure 33,40). Ebenso gilt: Wie die *Tora* (*taurā*) und das *Evangelium* (*inǧīl*) zu je ihrer Zeit »Wegweisung und Licht« (*hudā wa-nūr*) waren (Sure 5,44.46), so ist die von Muhammad vermittelte Offenbarung nicht nur die zeitlich letzte, sondern damit zugleich auch die letztgültige (Sure 3,3). Die zeitliche Abfolge der Propheten und Offenbarungsschriften ist dabei zugleich Ausdruck ihrer Rangfolge.

Dies bedeutet nun aber nicht, dass die jeweils vorausgegangenen Offenbarungsschriften deswegen belang- und bedeutungslos geworden und durch die ihnen jeweils nachfolgenden entwertet worden wären. Im Gegenteil – Sukzession heißt zugleich auch »Bestätigung« (*taṣdīq*) und »Bekräftigung« (*haimana*) der vorausgegangenen Offenbarungsschriften durch ihre jeweils nachfolgenden und damit »Bestätigung« und »Bekräftigung« ihrer – freilich temporären, zeitlich begrenzten – Wahrheit als »Wegweisung und Licht«, wie aus Sure 5,44–48 hervorgeht.

Die zuvor in Tora und Evangelium ergangene Botschaft wird im Koran indessen nicht nur ohne Neuerungen in arabischer Sprache wiederholt (Sure 41,43; 46,9), sondern damit zugleich auf die in ihnen enthaltene Wahrheit und Bedeutung als Wegweisung und Licht hin bestätigt. Wie das Evangelium die Tora bestätigt, so bestätigt der Koran das Evangelium: »Und Wir sandten herab zu dir die Schrift mit der Wahrheit, bestätigend (*muṣaddiqan*), was ihr von der Schrift vorausging, und sie bekräftigend (*muḥaiminan* *‘alaihi* ²⁸)« (Sure 5,48; vgl. 2,91).

Auf das Verhältnis von Bibel und Koran bezogen meint *taṣdīq* (»Bestätigung« und »Bekräftigung«) im Sinne dieser Sukzession viererlei:

(1) Zuerst verweist *taṣdīq* darauf, dass der Koran Vorgänger hat, deren Existenz nicht nur nicht bestritten, sondern anerkannt und positiv

27 So nennt *Ibn Kaṭīr* Jesus »das Siegel der Propheten der Kinder Israel« (*Muḥtaṣar taṣīr* [s. Anm. 12], Bd. 3, 493); zur Sache ausführlich *Carsten Colpe*, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990, 15–37 und 227–243.

28 Wörtlich: »Amen darüber sagend«. Das heißt nach Ibn ‘Abbās (bei *Ibn Kaṭīr*, *Muḥtaṣar taṣīr* [s. Anm. 12], Bd. 1, 523): »Der Koran ist das Amen über jede Schrift vor ihm.«

gewürdigt wird. Den Koran zu verstehen, setzt biblisches Vorwissen nachgerade voraus. Viele biblische Erzählungen sind im Koran so weit verkürzt, dass sie ohne Bezug auf ihren biblischen Ursprung in ihrer Aussage kaum erfassbar sind. Die Kenntnis der biblischen Überlieferung ist hier eine notwendige Verstehenshilfe. So muss sich Muhammad sagen lassen: »So du im Zweifel bist über das, was Wir dir hinabsandten (im Koran), so frage diejenigen, welche die Schrift vor dir lasen [Juden und Christen]« (Sure 10,94). »Und Wir haben vor dir nur Männer gesandt, denen Wir eine Offenbarung eingegeben haben. So fragt die Leute der Überlieferung (*ahl ad-dīkr*), wenn ihr etwas nicht wisst« (Sure 16,43 = 21,7).²⁹

(2) Sodann bedeutet *tašdīq* »Bestätigung« und »Bekräftigung« sowohl des göttlichen Ursprungs der dem Koran vorausgegangenen Schriften als auch ihres damit verbundenen Wahrheitsgehalts und Wahrheitsanspruchs: Die vorausgegangenen Schriften sind ebenso »Wegweisung und Licht« wie der Koran. Damit erhalten sie für den Koran zugleich eine legitimatorische Funktion. Und ganz in diesem Sinne haben jahrhundertlang muslimische Autoren, Korankommentatoren ebenso wie Historiker, biblische Texte benutzt,³⁰ nicht um sie typologisch auszunutzen, sondern als *dicta probantia*.

Ein eindrückliches Beispiel für den Rückgriff auf die Bibel im Sinne einer Verstehenshilfe liefert Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutaiba (828–889), der nach der Niederlage der Mu‘tazila der Vertreter der sunnitischen Hauptrichtung im abbasidischen Kalifat seiner Zeit (*ahl as-sunna wa-l-ğamā‘a*) gewesen ist. In seinem »Buch der Erklärung der Divergenzen im Hadith« (*Kitāb ta’wīl muḥṭalif al-ḥadīṯ*)³¹ ebenso wie in seinen exegetischen Werken zum Koran zitiert er immer wieder die Bibel, sowohl um die Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit eines Hadith zu

29 Zum Begriff siehe Sure 21,7; 12,109; 17,101; 26,197. *Ahl ad-dīkr* steht hier für das sonst übliche *ahl al-kitāb* (»Leute der Schrift«) und meint die Anhänger früherer Offenbarungsreligionen, wie *Ibn Kaṭīr* meint (*Muḥṭaṣar tafsīr* [s. Anm. 12], Bd. 2, 333).

30 Zur Sache vgl. *David R. Thomas*, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemics, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 29–38; *Jane D. McAuliffe*, The Qur’anic Context of Muslim Biblical Scholarship, in: ebd. 141–158; *Martin Accad*, Corruption and/or Misinterpretation of the Bible, in: *Peter F. Penner* (Hg.), *Christian Presence and Witness Among Muslims*, Schwarzenfeld 2005, 36–86, 72 ff.

31 Hg. von ‘Abd Allāh Farāğ Zakī al-Kurdī/Maḥmūd Šukrī al-Alūsī/Maḥmūd Šābandārzāde, Kairo 1362 (franz. *Gérard Lecomte*, *Le traité des divergences du hadīṯ d’Ibn Qutayba* [mort en 276/889], Damaskus 1962).

beweisen als auch Aussagen des Korans verständlich zu machen.³² Und er begründet sein Vorgehen damit, dass er der Bibel göttlichen Ursprung bescheinigt und erklärt, dass nur »das, was offenbart worden ist«, herangezogen werden kann und darf, um andere Teile der Offenbarung auszu-legen.

Das gleiche Ziel verfolgen auch die unter dem Begriff *Isrāʿīlīyāt* zusammengefassten Überlieferungen, von denen viele auf den rabbinischen Midrasch zurückgehen. Bernard Lewis hatte sie einmal als eine »Sammlung von frühem islamischem religiösem Material« charakterisiert, »das weder zum Koran gehört noch zum akzeptierten und authentisierten Hadith, sondern zu deren Ergänzung benutzt wird«³³. Sie bilden gleichsam den Kern der in diesem Zusammenhang nicht minder wichtigen, freilich eher (volkstümlichen) »Prophetenerzählungen« (*qīṣaṣ al-anbiyāʾ*), in denen Geschichten von den bzw. über die Propheten der (hebräischen) Bibel oder – um genauer zu sein – Gestalten der biblischen Geschichte erzählt werden, die im Koran als Propheten oder Gesandte aufgefasst werden.³⁴ Auch wenn die Stellung dieser *Isrāʿīlīyāt* innerhalb der islami-

32 *Said Karoui*, Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba (gest. 276/889), Heidelberg 1997.

33 Die Juden in der islamischen Welt – Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München 1987, 69; dazu ferner *Georges Vajda*, Art. *Isrāʿīlīyāt*, in: *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden 1978, Bd. 4, 211 f.; *Menaheem J. Kister*, »ḥaddīṭu ʿan Banī Isrāʾīla wa-lā ḥaraja« – A Study of an Early Tradition, in: *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 215–239, und *Gordon Newby*, *Tafsīr Isrāʿīlīyāt* – The Development of Qurʾan-Commentary in Early Islam and its Relationship to Judaeo-Christian Traditions of Scriptural Commentaries, in: *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1979), 685–697.

34 Vgl. dazu *Tilman Nagel*, Art. *qīṣaṣ al-Anbiyāʾ*, in: *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden 1986, Bd. 5, 180 f. Überblicke bieten u. a. *Haim Schwarzbaum*, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf 1982, 46–75 mit 142–162 Anm. 107–192; *Rachel Milstein/Karin Rührdanz/Barbara Schmitz*, *Stories of the Prophets. Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*, Costa Mesa 1999; *Scott B. Noegel/Brannon M. Wheeler*, *Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism*, Lanham 2002; *Brannon M. Wheeler*, *Moses in the Qurʾan and Islamic exegesis*, London 2002; vgl. ferner *al-Kisāʾī*, *The tales of the prophets of al-Kisāʾī*, transl. from the Arabic, with notes by *William M. Thackston, jr.*, Boston 1978; *Sayyed Abul Hasan Ali Nadwi*, *Stories of the prophets*, London 1990; *Ibn Mutarrif al-Tarafī*, *The Stories of the Prophets*, hg. von *Roberto Tottoli*, Berlin 2003; *Abū Iṣḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taʿlabī*, *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Qīṣaṣ al-anbiyāʾ* oder *ʿArāʾis al-maḡālīs*, übers. und kommentiert von *Heribert Busse*, Wiesbaden 2006.

schen Überlieferung zugegebenermaßen ambivalent geworden ist, wie Roberto Tottoli gezeigt hat,³⁵ bestätigen sie doch auf je ihre Weise ebenso wie die »Prophetenerzählungen« die Unverzichtbarkeit der biblischen Überlieferung als Verstehenshilfe des Korans.

Jahrhunderte später belegt dies noch einmal eindrucksvoll der Korankommentator Burhān ad-Dīn Ibrāhīm b. ʿUmar al-Biqāʿī (1406–1480), und zwar zu einer Zeit, in der die *Isrāʾīlīyāt* längst durch Ibn Taimīya in Frage gestellt und von Ibn Kaṭīr geradezu verworfen worden sind.³⁶ Dagegen schreibt al-Biqāʿī seinen umfangreichen Korankommentar, in dem er immer wieder sowohl die hebräische Bibel als auch das Neue Testament (»Evangelium«) heranzieht, um den Koran auszulegen. Und nicht nur das; mit seinem Werk *al-Aqwāl al-qawīma fī ḥukm an-naql min al-kutub al-qadīma* (»Die rechten Worte zum Verdikt, aus den alten Schriften zu zitieren«) verfasste er sogar eine Schrift zur Rechtfertigung der Notwendigkeit des Gebrauchs der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments in der Koranauslegung.³⁷

(3) Drittens heißt »Bestätigung« und »Bekräftigung« der vorausgegangenen Schriften: Sichtung und kritische Prüfung des Vorausgegangenen. Von Prüfung *und* Bestätigung spricht übrigens auch der hier schon mehrfach zitierte Ibn Kaṭīr in seinem Kommentar zu Sure 5,48.³⁸

In der Tat erhebt der Koran den Anspruch, die »Schriftverfälschung« der »Leute der Schrift« (*ahl al-kitāb*) zu korrigieren, indem er zum einen das bringt, was jene verborgen haben, und zum anderen das zurechtrückt, was sie verkehrt haben: »O Leute der Schrift, Unser Gesandter ist nunmehr zu euch gekommen, um euch vieles von dem klarzumachen, was ihr von der Schrift verborgen gehalten habt (*mimmā kuntum tuḥfūna mina l-kitābi*). Und er verzeiht vieles. Gekommen ist nunmehr zu euch von Gott ein Licht und eine klare Schrift.« (Sure 5,15) »Bestätigung« und »Bekräftigung« in diesem Sinne meinen Auslegung

35 Biblical Prophets in the Qurʾān and Muslim Literature, Richmond 2002.

36 Vgl. *Henri Laoust*, Art. *Ibn Kaṭīr*, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 3, 817 f. Mit dieser negativen Sicht liegt Ibn Kaṭīr übrigens ganz auf der Linie der späteren islamischen Tradition, die – um nochmals Bernard Lewis zu zitieren – die »*Isrāʾīlīyāt* fast als Synonym für abergläubischen Unsinn benutzt, um Geschichten, Interpretationen und Bräuche zu verwerfen, die nicht als Bestandteil des authentischen Islam galten, sondern jüdischem und insofern unannehmbarem äußerem Einfluss zuzuschreiben waren« (Die Juden [s. Anm. 33], 69 f.).

37 Vgl. *Walid A. Saleh*, *In Defense of the Bible. A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿī's Bible Treatise*, Leiden/Boston 2008.

38 Vgl. *Muḥtaṣar tafsīr* (s. Anm. 12), Bd. 1, 523 f.

und Kommentar zur Bibel. Damit wird der Koran zur *relecture* der Bibel, wie sich mühelos an einer ganzen Reihe von Beispielen illustrieren lässt.³⁹ Doch damit nicht genug; denn die Idee der Sukzession besagt schließlich auch, dass

(4) jede nachfolgende Offenbarungsschrift die jeweils vorausgegangene überbietet, sie damit auf eine Stufe der Vorläufigkeit stellt und letztendlich abrogiert, wie aus Sure 2,91 hervorgeht: »Und wenn man zu ihnen sagt: ›Glaubt an das, was Gott herabgesandt hat‹, sagen sie: ›Wir glauben an das, was zu uns [zuvor schon] herabgesandt worden ist (*unzila 'alainā*)‹, und leugnen (*wa-yakfurūna*) das, was nach ihm [herabgesandt worden ist], wo es doch die Wahrheit ist, das bestätigend, was sie bereits haben. Sag: Warum habt ihr dann zuvor Gottes Propheten getötet, wenn ihr Gläubige seid?« (vgl. Sure 5,68).

Die gleiche Frage, die sich im Blick auf das Verhältnis des Christentums zum Judentum bzw. – koranisch gesprochen – des *Evangeliums Jesu* zur *Tora des Mose* als Frage nach der Gültigkeit der Tora *post Christum natum* stellt (vgl. dazu Mt 5,17 *versus* Röm 10,4: einerseits fällt von der Tora nichts weg; andererseits ist »Christus das Ende der Tora«), stellt sich auch für die islamische Tradition, und zwar im Blick auf das Verhältnis von Koran und Bibel, Islam, Christentum und Judentum zueinander.

39 *Stefan Schreiner*, Das Zehnwort vom Sinai nach Rashīd ad-Dīn's »Geschichte der Kinder Israel«, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 28 (2001), 21–77; *ders.*, Die »Bindung Isaaks« in islamischem Gewande, in: *Judaica* 59 (2003), 49–55; *ders.*, Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: *Ulrike Mittmann-Richert/Friedrich Avemarie/Gebern S. Oegema* (Hg.), *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran* (Festschrift Hermann Lichtenberger), Neukirchen-Vluyn 2003, 25–37; *Stefan Schreiner*, Das Sabbatgebot im Koran. Ein Beitrag zum Thema »Der Koran als Auslegung der Bibel«, in: *Julia Männchen/Thomas Reiprich* (Hg.), »Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden« (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult (Festschrift Thomas Willi), Neukirchen-Vluyn 2007, 333–345; *Stefan Schreiner*, Die »Bindung Isaaks«. Die 'Aqeda in jüdischer und islamischer Überlieferung, in: *Stefan Meißner/Gunther Wenz* (Hg.), *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchföhlung und Kluft*, Münster 2007, 140–157; zur Sache ferner: *John Kaltner*, *Ishmael Instructs Isaac. An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegeville 1999; *Reeves*, *Bible and Qur'an* (s. Anm. 1); *Jane D. McAuliffe* (Hg.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2003.

Nach Muhammad Hamidullah ist »Muhammad [...] nicht nur der letzte der Propheten, sondern auch derjenige, dessen Verkündigung am besten bewahrt worden ist«. Zugleich stellt sie »die letzte göttliche Botschaft dar, die jüngste Gesetzgebung. Und ein späteres Gesetz hebt – wie bekannt – frühere Anordnungen des gleichen Gesetzgebers auf«. Wie einerseits »die den alten Propheten [...] zuteil gewordenen Offenbarungen auch für die Muslime Gültigkeit haben« (vgl. Sure 6,91–92), freilich in der Beschränkung auf das, »was durch Koran oder *hadith* als glaubwürdiger Teil der an die vor-islamischen Propheten ergangenen Offenbarungen anerkannt ist«⁴⁰, so kann sich ein Muslim andererseits »bei aller Hochachtung für die früheren Propheten [...] nur der allerletzten Äußerung des göttlichen Willens gegenüber dem Menschen unterordnen. Der Muslim verehrt die Tora, den Psalter, das Evangelium als Wort Gottes, aber er richtet sich nach den letzten und allerjüngsten Worten des Herrn, d. h. nach dem Koran«⁴¹. Die Bibel enthält zwar Gottes Wort, der Koran aber *ist* es.⁴²

40 Hamidullah, Der Islam (s. Anm. 4), 209 § 327.

41 Ebd. 145 f. § 221.

42 Vgl. ebd. 45 § 63; 201 § 317.