

Erlösung und Heil – menschliches Verlangen und göttliches Angebot

Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran

Stefan Schreiner

»Im Heilsverständnis konzentriert sich die Sicht von Gott und Mensch in Christentum und Islam. Obgleich sich beide als monotheistische Religionen verstehen und beide den Menschen als Geschöpf Gottes betrachten, haben sie offensichtlich nicht dasselbe Konzept von Heil: Während im christlichen Glauben der Begriff der ›Erlösung‹ durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi im Mittelpunkt steht, spielt im Islam der Begriff der ›Rechtleitung‹ durch die göttliche Offenbarung, zuletzt und normativ geschehen im Koran, die zentrale Rolle. Dieser unterschiedliche Ansatz hat möglicherweise Konsequenzen für die theologische Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch in beiden Religionen.«

Mit diesen der Tagungseinladung entnommenen Sätzen soll offenbar nicht nur ins Tagungsthema eingeführt, sondern zugleich wohl auch das Wort *oder* in der Formulierung des Hauptthemas »Erlösung oder Rechtleitung?« erklärt werden. Zum Glück, möchte man gleich hinzufügen, ist hinter die Alternativformulierung noch ein Fragezeichen gesetzt; denn – um es eingangs gleich zu sagen – ob es sich bei der Alternativformulierung tatsächlich um eine tatsächliche oder nicht vielmehr nur um eine vermeintliche Alternative handelt, ist erst noch zu diskutieren. Es sei denn, der Begriff der Erlösung – und damit die Sache selbst – wird für das Christentum reklamiert, dem Islam hingegen abgesprochen. Wie umgekehrt der Begriff der Rechtleitung nicht nur als Vokabel, sondern ebenso in der Sache als islamische Konzeption definiert wird, der im Christentum nichts entspricht, so dass dann die Alternativformulierung genauso gut lauten könnte: »Christentum oder Islam?« und damit in ihrer Zielsetzung nicht zuletzt an die christlich-theologische antiislamische Polemik erinnert, wie sie vor allem aus der nachreformatorischen

Zeit (16. bis 18. Jahrhundert) bekannt ist. Bis zum Überdruß ist darin das Thema »Heil und Erlösung« in der Auseinandersetzung der Religionen strapaziert und dem Islam mit nachgerade obsessiver Leidenschaft grundsätzlich abgesprochen worden, eine Heilsbotschaft zu haben und dem Menschen einen Weg zum Heil eröffnen zu können, weil er (der Islam) nichts vom Sühnetod Christi weiß und die paulinisch-reformatorische Idee der Rechtfertigung des Sünders nicht kennt.¹ Dass es sich dabei freilich keineswegs um ein protestantisch-reformatorisches Problem handelt, belegt die zeitgenössische katholische antiislamische Polemik, die vor allem in der Auseinandersetzung mit den Türken gleichfalls zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entstanden ist.² Ihre Fortsetzung hat diese Art von Polemik übrigens bis in unsere Tage hinein gefunden. Verwiesen sei nur auf die Traktate, die zu diesem Thema nicht zuletzt in württembergischen evangelikalen Kreisen produziert werden.³ Darunter findet sich auch ein von einem sich 'Abd al-Masih (»Diener Christi«) nennenden Autor über das Thema »Rettung und Heil in Bibel und Qur'an« verfasster Traktat, der ganz auf der Linie jener eben genannten Polemik liegt.⁴

1. Prolegomena

Bevor wir zum eigentlichen Thema kommen, scheinen einige Vorbemerkungen angebracht, die an das eben Gesagte anknüpfen und zugleich der besseren Verständigung über unseren Gegenstand dienen sollen.

¹ Vgl. dazu u.a. die Bemerkungen von *Siegfried Raeder*, *Der Islam und das Christentum. Eine historische und eine theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn 2001, 165–200, dort bes. 187 ff.

² Eindrucksvolle Beispiele dafür gesammelt hat u.a. *Jerzy Nosowski*, *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, 2 Bde., Warszawa 1974. Vgl. dazu *Stefan Schreiner*, *Polnische antiislamische Polemik im 16./18. Jahrhundert und ihr Sitz im Leben*, in: *Holger Preißler/ Hubert Seiwert* (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994, 515–527.

³ Sie werden über die Medienabteilung der EUSEBIA GmbH (Gutenbergstr. 65a, 70176 Stuttgart) vertrieben und können auch über das Internet (www.mission2000.org) bezogen werden.

⁴ Vgl. www.mission2000.org/pub/deutsch/traktate/traktat2205.pdf.

1.1.

Auszugehen ist zunächst davon, dass Begriffe wie »Heil«, »Erlösung«, »heilsbedürftig« etc. in unserem Sprachgebrauch, ob wir wollen oder nicht, letztendlich durch und durch christlich geprägte Begriffe sind und von daher allemal erst zu fragen und zu klären ist, ob sie sach- und sinngerecht in anderen religiösen Kontexten verwendet werden können. Das gilt keineswegs nur für die Begriffe »Heil«, »Erlösung«, »heilsbedürftig« etc., sondern wirft die grundsätzliche Frage nach der Verwendbarkeit christlich geprägter Begriffe in anderen religiösen Kontexten auf. Es ist stets eine offene Frage, ob mit einander lexikalisch/lexikographisch entsprechenden Begriffen tatsächlich auch inhaltlich das Gleiche gemeint ist.⁵ Vielleicht ist es da auch kein Zufall, dass das gebräuchlichste arabische Wort für »Heil« *nağāt* als Substantiv im Koran nur einmal⁶ vorkommt: »Oh mein Volk, wie kommt es, dass ich euch zum Heil einlade, ihr mich aber zum Feuer?« (Sure 40,44)

Wenn im Folgenden von »Heil« und »Erlösung« die Rede ist, dann werden beide Begriffe in einem gleichsam wertneutralen, technischen Sinn verwendet: Der Begriff »Heil« dient zur Beschreibung/Bezeichnung der Zielvorstellung bzw. des Ziels, der Begriff »Erlösung« hingegen zur Beschreibung/Bezeichnung des Weges zu diesem Ziel. Über die Inhalte der beiden Begriffe ist damit zunächst noch nichts gesagt. Deswegen kann für das Wort »Heil« auch »Paradies« (vgl. *dār as-salām* »Haus des Heils« als Bezeichnung des Paradieses in Sure 10,26; 6,127), für das Wort »Erlösung« auch »Befrei-

⁵ Die sich aus der nicht nur christlich geprägten, sondern zugleich eurozentrisch ausgerichteten religionswissenschaftlichen Terminologie ergebende Problematik ist in letzter Zeit nicht nur einmal erörtert worden; so u.a. von *Gregor Ahn*, Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), 41–58; *Hans-Michael Haußig*, Der Religionsbegriff in den Religionen, Berlin/Bodenheim 1999, 1–54, dort bes. 9–25.

⁶ Von der Wurzel *nğw* (»entkommen, retten«) abgeleitete Verbformen (*nağğā/anğā* etc.) hingegen begegnen sehr häufig im Koran, in der überwiegenden Mehrheit der Belege in den so genannten Strafliegenden als Ausdruck der Rettung aus bzw. Bewahrung vor dem Unglück; vgl. dazu die Zusammenstellung aller Belege in: Muğam alfāz al-Qurʿān al-Karīm, Bd. 2, Kairo 1410/1990, 1078b–1080b. Zur Sache vgl. *al-Rāğib al-Işfahānī*, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurʿān*, hg. von *Muḥammad Sayyid Dīlānī*, Kairo 1381/1961, 483b–484b.

ung« oder dergleichen stehen. Was inhaltlich in den jeweiligen religiösen Kontexten damit gemeint ist, muss erst noch geklärt werden.

1.2.

Eine zweite Vorbemerkung betrifft die im Untertitel genannten Stichworte »intertextuelle Spuren in Bibel und Koran«, die zumindest der Erklärung, wenn nicht gar Rechtfertigung bedürfen; denn von »intertextuellen Spuren in Bibel und Koran« lässt sich *sensu stricto* meines Ermessens ebenso wenig reden wie von – weniger modisch klingenden – »biblisch-koranischen Bezügen«.

Um nicht missverstanden zu werden: Natürlich ist nicht zu bestreiten, dass es zwischen Bibel und Koran einen Zusammenhang gibt, die Bibel ebenso Teil der Vorgeschichte des Korans wie der Koran Teil der Nachgeschichte der Bibel ist. Gehört doch der Koran seinem Selbstverständnis nach nicht nur irgendwie zur biblischen Tradition dazu, sondern als integraler Bestandteil in sie hinein: Der Koran gibt sich gleichsam als *re-lecture* der Bibel. Doch wie er Teil ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ist, so verlangt er zu seinem Verständnis seinerseits ein biblisches Vorwissen; denn er setzt die biblische Überlieferung und deren Kenntnis nicht nur allenthalben voraus (Sure 10,94; 16,43f.; 21,7; vgl. Sure 2,136), sondern nimmt explizite auf sie Bezug, indem er die zuvor in Tora und Evangelium ergangene Botschaft in arabischer Sprache ohne Neuerung (Sure 46,9) wiederholt (Sure 41,43). Dabei prüft er deren Wahrheit und Bedeutung als Wegweisung und Licht ebenso, wie er sie bestätigt: »Und Wir sandten herab zu dir die Schrift mit der Wahrheit, bestätigend (*muṣaddiqan*), was ihr von der Schrift vorausging, und sie bekräftigend (*muḥaiminan ʿalaihi*)«, wie es in Sure 5,48 (vgl. 2,91) heißt.

Das Problem ist jedoch, dass die Bibel, auf die der Koran unter den Stichworten *taurāt* (»Tora«) und *inḡīl* (»Evangelium«) verweist, nicht nur nicht die Bibel ist, von der wir sprechen, sondern darüber hinaus auch noch eine Bibel, der gegenüber unsere Bibel »verfälscht« (Sure 2,75.146.159; 4,46; 5,13 u.ö.) und deshalb abrogiert ist (Sure 2,106; 16,101 u.ö.).⁷ Ein »Vergleich« biblischer und korani-

⁷ Auf das Problem der »Schriftverfälschung« (*tahrīf tabdīl*) und »Abrogation der Schrift« (*nash*) kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu u.a. *W. Montgomery Watt*, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London/New York 1991; *Hava Lazarus-Yafeh*, *Intertwined Worlds – Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, 19–49; *Martin Accad*, *Corruption and/or Misinterpretation of the*

scher Aussagen belegt daher nur deren letztendliche Unvergleichbarkeit und schließt sich daher am Ende von selbst aus. Daher kann es auch kaum überraschen, dass eine Forschung(srichtung), die den Koran dadurch erklären wollte, dass sie für alles und jedes eine jüdische, christliche oder altarabische »Quelle« meinte ausfindig machen zu können, sich schließlich selbst *ad absurdum* geführt hat, wie vor Jahrzehnten bereits Johann Fück mit aller Deutlichkeit erklärt hat.⁸ Parallelen zwischen Bibel und Koran sind immer nur vermeintliche, nie jedoch tatsächliche Parallelen. Ihr Aufweis dokumentiert denn auch nicht mehr als das – im besten Falle – Vorhandensein »phänomenologischer Vergleichspunkte« (Kurt Rudolph). Doch zum eigentlichen Thema.

2. Erlösung und Heil – Versuch einer Begriffsbestimmung

Wie R.J. Zwi Werblowsky einmal geschrieben hat, erweisen sich – aus der Perspektive vergleichender Religionswissenschaft betrachtet – die meisten Gottheiten im Blick auf die, die sich zu ihnen bekennen, als »Hedonisten«:⁹ Sie alle wollen stets nur das Gute oder das Heil für sie. Sie alle wollen den Menschen einen Weg zum Heil weisen und ihnen am Ende vollkommene Glückseligkeit schenken. In der Tat zielen die weitaus meisten Religionen auf die Erlangung von Heil und Glückseligkeit, wie auch immer sie Heil und Glückseligkeit im Einzelnen beschreiben mögen, als *eudaimonia*, *ḥaṣṭāhā*, *sa'āda*, *soteria* oder *salus*.

Sie tun dies jedoch nicht nur auf höchst unterschiedliche Weise, sondern haben dabei zugleich auch noch mit dem Problem zu ringen, dass ihr jeweiliges Heilsangebot in oft krassem Gegensatz zu den alltäglichen Erfahrungen der Menschen steht. In der Tat verfügen die meisten Religionen über ein Wissen um die Diskrepanz, die zwischen ihrem generellen Heilsangebot einerseits und den ihm nur allzu oft widersprechenden aktuellen Erfahrungen negativer Realität

Bible – The Story of Islāmic Usage of *Tahrīf*, in: *Theological Review* 24/2 (2003), 67–97.

⁸ Die Originalität des arabischen Propheten, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936), 509–536.

⁹ Salvation in Judaism, in: *Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies* (Hg.), *Yearbook*, Jerusalem 1976/1977, 51–58, 53.

ten wie Krankheit und Tod, Angst und Not, Sünde und Schuld etc. andererseits besteht, die ihrerseits sowohl nach Erklärung und Sinngebung als auch und vor allem nach Überwindung verlangen.

Dabei scheint es in Entsprechung zum Wissen um jene eben erwähnte Diskrepanz auch eine Differenz im Verstehen von Erlösung und Heil zu geben, die Religionen anbieten können. Der Erfahrung negativer Realität und dem Verlangen nach aktuell-konkreter Befreiung aus ihr steht ein Heilsangebot gegenüber, dessen Gültigkeit und Unverbrüchlichkeit selbst durch Erfahrung negativer Realität zwar nicht in Frage gestellt wird, wohl aber hinsichtlich seiner Erfüllung aus der erlebbaren Zeit in die Nach- oder Überzeitlichkeit verschoben werden kann, so dass wir es am Ende mit ganz verschiedenen Erlösungs- und Heilsbegriffen zu tun bekommen, verschieden nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch innerhalb ein und derselben religiösen Überlieferung.

Wenn beispielsweise in den Psalmen immer wieder der »Gott meines Heils« oder ähnlich angerufen wird, scheint damit auf ein Verständnis von Erlösung und Heil hingewiesen zu sein, das zumindest auf der Ebene individueller Erfahrung in Erlösung keinen einmaligen Akt (*ycšū'ā*) und in Heil keinen ein für allemal erreichten Zustand, sondern sich immer wieder und immer wieder neu ereignende, individuell erfahrene Errettungs- oder Befreiungstaten Gottes (*ycšū'ōt*) in Zeiten der Not erkennt. Für den Psalmisten ist der »Gott seines Heils« zugleich der »Fels seines Heils« oder ähnlich, auf den er sich in der Stunde der Not verlassen kann, wann immer eine erlösende, heilschaffende Tat Gottes vonnöten ist: *annā YHWH hāšā'ā-nā, annā YHWH hašlāḥā-nā* – »Hilf uns, Ewiger, wir bitten dich, wir bitten dich, Ewiger, schenke uns Wohlergehen« (Ps 118,25), ist der präzise Ausdruck für diese Form von Heilsgewissheit, in der Gott als der stets präsente, *ad-hoc*-Heilschaffende geglaubt, bekannt und erfahren wird, der Erlösung bzw. Befreiung aus je aktueller geschichtlicher Not bewirken kann und bewirkt.

Anders hingegen sieht es auf der Ebene kollektiver Erfahrung aus. Denn was in den Psalmen auf individueller Ebene als »Gottes Erhören der Stimme des Flehens, des Gebetes« oder dgl. immer wieder neu bestätigt wird, ist auf kollektiver Ebene die einmal gemachte Erfahrung des Exodus, der Befreiung aus dem Sklavenhaus, die nach dem Zeugnis der hebräischen Bibel zum Paradigma aktuell-geschichtlicher Befreiung schlechthin geworden ist und darum als solche Unterpfund endzeitlicher, messianischer oder eschatologischer Erlösung werden konnte. Dies hatte denn auch zur Folge, dass

die an die Erfahrung des Exodus anknüpfenden Begriffe von Erlösung und Heil geschichtlich-politische Begriffe geblieben sind und – wie die Entfaltung der jüdischen messianischen Idee zeigt – beide, Erlösung und Heil, als sich im Medium der Geschichte vollziehende Ereignisse gedacht wurden, nämlich nationale Befreiung und Restitution.¹⁰ Ein Echo auf dieses Verständnis von Erlösung und Heil bietet übrigens auf schlichte, aber deswegen nicht minder eindruckliche Weise die fragende Aussage der beiden Männer auf dem Weg nach Emmaus, als sie im Gespräch mit dem ihnen begegneten auferstandenen Jesus sagten: »Und wir dachten, dass er Israel befreien wird.« (Lk 24,21)

Während der Sprachgebrauch der hebräischen Bibel keinen Unterschied in der Verwendung der für die individuell oder kollektiv erfahrenen Errettungs- oder Befreiungstaten verwendeten Verben aufweist – die zentralen Verben *pādā*, *gāʾal* und *yāšaʿ* und die entsprechenden Ableitungen davon können unterschiedslos gebraucht werden, und zwar sowohl mit göttlichem als auch menschlichem Subjekt (die »Richter« werden als *mōšīʿīm* bezeichnet) –, unterscheidet erst der nachbiblische, rabbinische Sprachgebrauch zwischen *pādā* (»auslösen, kompensieren«) und *gāʾal* (»erlösen, befreien«), während *yāšaʿ* – wohl wegen des Anklangs an den Namen Jesu – ganz zurückgedrängt worden ist. Geblieben aber ist der eindeutig politische Begriff von Erlösung, der *geʿullā* als nationale Befreiung und Restitution und nichts sonst auffasst.

Wenn auch die christliche Überlieferung davon ausgeht, dass ihr Erlösungs- und Heilsbegriff in der hebräischen Bibel wurzelt, ist doch nicht zu übersehen, dass wir es hier mit einem ganz anderen Begriff von Erlösung und Heil zu tun haben, wie nicht zuletzt schon an Paulus' Zitat aus Jes 59,20 in Röm 11,26 ablesbar ist. Während nach Jes 59,20 der »Retter (*gōʿēl*) nach Zion (*le-Šiyyon*) kommt, zu denen in Jakob, die vom Weg des Verderbens umkehren«, kommt er bei Paulus *aus Zion* (ἐκ Σιων), um die Sündhaftigkeit von Jakob abzuwenden: »Es wird kommen aus Zion der Erlöser und wird abwenden die Gottlosigkeit von Jakob.« Zu Paulus' Gunsten muss jedoch hinzugefügt werden, dass diese sinnentstellende Wiedergabe von Jes 59,20 und seine Verkehrung ins Gegenteil nicht ganz zu seinen Lasten geht; heißt es doch bereits in der Septuaginta, dass

¹⁰ *Gershom G. Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *ders.*, *Judaica*, Bd. 1, Frankfurt ²1968, 7–74; *Jacob Katz*, Israel and the Messiah, in: *Commentary*, Januar 1982, 34–41.

»der Retter Zions wegen (ἕνεκεν Σιων) kommen und die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden wird«.

Ganz abgesehen von der christologischen Zuspitzung des Erlösungs- und Heilsbegriffs, der Erlösung und Heil an das mit Jesu Kreuzestod und Auferstehung vollbrachte Erlösungswerk Christi bindet, wie programmatisch bereits in Mt 1,21 in der Ankündigung der Geburt Jesu angedeutet ist: »Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus (Erlöser) geben, denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden.«¹¹ Von Erlösung und Heil im Sinne nationaler Befreiung und Restitution ist hier nichts mehr zu hören. Auch wenn noch Johannes Scotus Eriugena (gest. 877) darauf insistierte, dass »unsere Erlösung in *profundissima vallis historiae*, im tiefsten Tal der Geschichte erlangt wurde«, beziehen sich Erlösung und das dadurch erlangte Heil nicht mehr auf den Raum der Geschichte, sondern wesentlich zunächst auf den inneren Menschen, als Erlösung und Befreiung von der »Erbsünde«, der sich dann allerdings im Raum der Geschichte zu bewähren hat.¹²

Einen wiederum ganz anderen Erlösungs- und Heilsbegriff hat die islamische Überlieferung, auf die ich mich im Folgenden im Wesentlichen konzentrieren möchte. Hier ist als Heil die koranische Botschaft mit ihrem Insistieren »auf der gegenseitigen, dem Menschen das Heil verbürgenden Zugewandtheit von Schöpfer und Geschöpf« verstanden, wie sie in den tagtäglich vollzogenen Riten von den Muslimen erlebt und erfahren wird, wie Tilman Nagel formuliert hat.¹³ Dass diese Verschiedenheit im Verständnis von Erlösung und Heil am Ende tatsächlich in der je unterschiedlichen Auffassung vom Menschen begründet ist, hatte vor Jahren bereits Gustav E. von Grunebaum richtig gesehen und erklärt:

»Wenn man einmal westliches Christentum mit griechischem Christentum und weiterhin mit dem Islam – und ich

¹¹ Ganz auf dieser Linie liegt auch Apg 4,12: »Und in keinem anderen ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.« Ebenso Irenäus, *adv. haer.* IV; vgl. dazu Lloyd G. Patterson, *Canon and Consensus. Pre-Constantinian Thought*, in: *Adrian Hastings/Alistair Mason/Hugh Pypers* (Hg.), *Christian Thought. A Brief History*, Oxford 2002, 1–14, 6.

¹² Was für Yaşar Nuri Öztürk alles andere als gelungen ist (400 Fragen zum Islam – 400 Antworten. Ein Handbuch. Aus dem Türkischen von *Neşfel Cumart*, Düsseldorf 2001, 35 f.).

¹³ *Tilman Nagel*, *Islam – die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001, 47.

füge hinzu: und Judentum (S. Sch.) – vergleicht, so läßt sich das Zunehmen einer optimistischen Grundanschauung vom Menschen wahrnehmen. Der Mensch, den das römische (und protestantische) Christentum zu retten strebt, ist verderbt durch die Erbsünde; nur durch die Vermittlung von Gottes Selbstopfer in Jesus ist die Möglichkeit der Genugtuung und der Erlösung wiederhergestellt. [...] Griechisch-orthodoxe Frömmigkeit ist viel weniger von den Implikationen des Sündenfalles durchdrungen. Der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen; diese Ebenbildlichkeit verleiht ihm einen unveräußerlichen Adel, den Sünde beflecken, verzerren und verringern, aber niemals völlig beseitigen kann. Sünde ähnelt einer Krankheit, einem Verlust von Substanz; die Erlösung der Wiederherstellung der ursprünglichen Vollständigkeit des Seins. [...] Der griechisch-orthodoxe Christ wird nicht gerechtfertigt, sondern (durch Gottes Barmherzigkeit) geheiligt werden [...]. Der Islam schließlich – und ich füge wiederum hinzu: und das Judentum (S. Sch.) – erkennt im Menschen keinerlei grundsätzliche moralische Verunstaltung an; er (es) sieht in ihm keine angeborene Verderbtheit, nur Schwäche und vor allen Dingen Unwissenheit. Während der Mensch selbst unfähig ist, den rechten Weg zu finden, geben ihm doch Offenbarung und die heilige Überlieferung das notwendige Wissen, dem er Folge leisten und das er anwenden muß, um sich seiner Rettung zu versichern.«¹⁴

Dass sich im Islam – wie im Judentum – in der Tat eine »optimistische Grundanschauung vom Menschen wahrnehmen« lässt, um noch einmal Gustav E. von Grunebaum zu zitieren, ist umso bemerkenswerter, als sich der koranische Bericht von der Erschaffung des ersten Menschen vom biblischen Bericht und dessen Auslegung(sgeschichte) nicht nur formal abhebt, sondern eine eher negative Auffassung vom Menschen zu erkennen gibt.

3. Biblischer und koranischer Bericht von der Erschaffung des ersten Menschen

Ohne an dieser Stelle auf den koranischen Bericht von der Erschaffung des ersten Menschen und seine Auslegungsgeschichte in allen

¹⁴ *Gustav E. von Grunebaum*, Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich/Stuttgart 1969, 86.

Einzelheiten eingehen zu wollen,¹⁵ sind doch einige Anmerkungen dazu angebracht:¹⁶

3.1. Der Mensch – erschaffen, geformt und proportioniert

Wie im biblischen Schöpfungsbericht das schöpferische Tun Gottes einerseits und die Zweckbestimmung des Menschen andererseits in den Mittelpunkt der Erzählung gestellt sind (Gen 1,26-27; 2,7-8.15), so geht es auch im Koran zum einen um die Zweckbestimmung des Menschen und zum anderen um das Tun Gottes bei dessen Erschaffung; und wie die Bibel dabei unterschiedliche Verben für das Tun Gottes kennt (*bārā*, *ʿāsāh*, *yāṣar*), so auch der Koran (*ḥalaqa*, *sawwā*, *ṣawwara*, *ʿadala* etc.), der sich darüber hinaus mit ihr darin einig ist, dass sich die Erschaffung des Menschen von der Erschaffung all dessen, was an den Tagen zuvor erschaffen worden ist, auf bemerkenswerte Weise unterscheidet: dadurch nämlich, dass der Mensch – anders als die ihm vorausgegangenen Geschöpfe – nicht durchs Wort allein erschaffen worden ist, sondern Schöpfungswort Gottes und Tun Gottes hier Hand in Hand gehen: Dem »Und Gott sprach: ›Wir wollen einen Menschen machen [...]‹. Und Gott erschuf den Menschen [...]« (Gen 1,26–27) entspricht im Koran: »Er erschuf ihn aus Staub; dabei sprach Er zu ihm: ›Sei!‹, und er war« (Sure 3,59). Die Tatsache, dass, wie in der Bibel, so auch im Koran, die Verben, die für die schöpferische Tätigkeit Gottes verwendet werden, der handwerklichen Sprache entnommen sind, hat spätere Überliefe-

¹⁵ Vgl. dazu *Cornelia Schöck*, Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna (Islamkundliche Untersuchungen 168), Berlin 1993; ferner *Viktor Aptowitz*, Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien, in: Hebrew Union College Annual 1 (1925/26), 205–246, bes. 217 ff., und *Menahem J. Kister*, Adam: A Study of Some Legends in Tafsir and Hadith Literature, in: Israel Oriental Studies 13 (1993), 113–174.

¹⁶ Weiteres dazu bei *Stefan Schreiner*, Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26–27, in: *Judaica* 49 (1993), 131–145; und *ders.*, Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: *Ulrike Mittmann-Richert/Friedrich Avemarie/Gebert S. Oegema* (Hg.), Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran (Festschrift für Hermann Lichtenberger), Neukirchen-Vluyn 2003, 25–37. – Ausführlich erörtert hat die im Folgenden angesprochenen Themen *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002.

nung schließlich davon sprechen lassen, dass Gott den ersten Menschen *bi-yadihi*, mit eigener Hand erschaffen habe.¹⁷ Zudem hat der Hinweis auf die wohlproportionierte Gestalt des ersten Menschen (vgl. Sure 82,7; 95,4: *taqwīm*),¹⁸ wie in der nachbiblischen jüdischen, so auch in der nachkoranischen islamischen Überlieferung zu immer neuen Ausmalungen weniger der Größe als vielmehr der Vollkommenheit von Adams Gestalt geführt.

Darüber hinaus erweckt der Text hier wie dort den Anschein, dass der Erschaffung des Menschen eine Beratung Gottes vorausgegangen ist. Jedenfalls hat die rabbinische Auslegung bereits in der Verbform *na'asch* (»wir wollen machen«) (Gen 1,26) nicht allein eine Selbstaufforderung Gottes zum Tun, sondern in dem Wir zugleich den Ausdruck einer Beratung gesehen, und der Koran ist ihr darin gefolgt (Sure 2,30), allerdings mit einem wesentlichen Unterschied.¹⁹

3.2. Die Zweckbestimmung des Menschen

Dass es sich in den hebräischen Formulierungen *be-šalmēnū*, *kidmūtēnū* und *be-šalmō* (arabisch *bi-šūratihī*) nach koranischer Lesart und Deutung tatsächlich nicht um den Ausdruck einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern um einen Hinweis auf dessen Zweckbestimmung handelt, die am besten als eine Ebenbildlichkeit im Handeln zu deuten ist, belegt auch die Interpretation, die dazu im Koran in Sure 2,30 vorgetragen wird:

¹⁷ *Cornelia Schöck*, Adam im Islam (s. Anm. 15), 72f.

¹⁸ So ausdrücklich *al-Maḥallī* zu Sure 82,7 (*Ḥālid al-Ğūğā* [Hg.], Tafsīr al-Ğalālain, Damaskus o.J., 787), und *Ibn Kaṭīr*, Muḥtaṣar tafsīr, hg. von *Muhammad A. aš-Šābūnī*, 3 Bde., Beirut/Mekka ³1984, Bd. 3, 611; *Abd al-Ğalīl ʿIsā*, al-Muḥaḫ al-muyassar, Beirut/Kairo ⁶1394/1972, 795.

¹⁹ Dabei ist es im vorliegenden Zusammenhang unerheblich, ob es sich bei dieser Beratung um ein Gespräch Gottes mit seinen Dienstengeln (so Rabbi Chanina und Rabbi Simon in BerR VIII,4–5 [hg. von *Mirkin*, Bd. 2, 52–53] und, ihm folgend, Raschi und seine Schüler, ebenso auch der Koran Sure 2,30), mit dem vorausgegangenen Schöpfungswerk (so Rabbi Josua im Namen Rabbi Lewis (BerR VIII,3 [hg. von *Mirkin*, Bd. 1, 52]), dem sich zum Beispiel Mose b. Nachman und Dawid Qimchi angeschlossen haben) oder um ein Selbstgespräch Gottes handelt, wie Rabbi Ami und Rabbi Berechja in BerR VIII,3–4 (hg. von *Mirkin*, Bd. 1, 52) erklärten, in deren Deutung auf ein innergöttliches Gespräch christliche Ausleger einen Hinweis auf die Trinität erkannt, was die jüdischen Exegeten natürlich mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen haben.

»(30) Als dein Herr zu den Engeln sagte: »Siehe, Ich werde auf der Erde einen *ḥalīfā* einsetzen«, sagten die Engel: »Willst Du auf ihr einen einsetzen, der Verderben auf ihr anrichtet und Blut vergießt? Wir sind es doch, die Dein Lob verkünden und Dich preisen.«

Dieser an den rabbinischen Midrasch erinnernde Vers hat die Korankommentatoren immer wieder vor wesentlich drei Probleme gestellt:²⁰ Dabei betrifft die erste zu beantwortende Frage die Identität des *ḥalīfā*. Ist mit *ḥalīfā*, »Kalif Gottes auf Erden«, der *Ādam*, der Mensch gemeint oder jemand anderes? Wer dann? Die zweite Frage hingegen lautet: Woher können die Engel im Voraus wissen, dass der Mensch auf der Erde Verderben und Blutvergießen anrichten wird? Besitzt doch Gott allein und niemand sonst ein Vorherwissen. Und schließlich: Warum wird im Koran – und dies unterscheidet die koranische Auslegung vom rabbinischen Midrasch (BerR VIII,5, hg. von Mirkin, Bd. 1, 53)²¹ – nur die dunkle, negative Seite der menschlichen Möglichkeiten erwähnt?

Von Belang ist von den beiden Fragen im vorliegenden Zusammenhang die erste Frage. Dabei darf trotz aṭ-Ṭabarīs Bedenken unter Berücksichtigung des vorliegenden Textzusammenhangs sicher davon ausgegangen werden, dass mit dem *ḥalīfā* niemand anderes als der *ādam*, der Mensch also, gemeint ist, der Gottes *ḥalīfā* auf

²⁰ Eine gute Zusammenfassung der Problemstellung und Übersicht über die Kommentare bei *Cornelia Schöck*, Adam im Islam (s. Anm. 15), 98–102; zur muslimischen Auslegung vgl. auch *Mohamed Mahmoud*, The Creation Story in *Sūrat al-Baqara*, with Special Reference to al-Ṭabarī's Material: An Analysis, in: *Journal of Arabic Literature* 26 (1995), 201–214.

²¹ »R. Simon sagte: In der Stunde, da sich der Heilige, gepriesen sei Er, daran machte, den ersten Menschen zu erschaffen, waren die Dienstengel in Gruppen geteilt. Die einen sagten: Er werde erschaffen; die anderen sagten: Er werde nicht erschaffen, wie geschrieben ist: »Liebe und Wahrheit trafen sich, Gerechtigkeit und Frieden küßten sich« (Ps 85,11). Die Liebe sprach: »Er werde erschaffen, denn er wird Liebeswerke tun.« Die Wahrheit sprach: »Er werde nicht erschaffen, denn er wird ganz Lüge sein.« Die Gerechtigkeit sprach: »Er werde erschaffen, denn er wird Recht tun.« Der Friede sprach: »Er werde nicht erschaffen, denn er wird ganz Streit sein.« Was tat da der Heilige, gepriesen sei Er? Er nahm die Wahrheit und schleuderte sie zu Boden. [...] Da sprachen die Dienstengel vor dem Heiligen, gepriesen sei Er: »Herr der Welten, was verachtest Du die Ordnung Deiner Wahrheit?« [...] Und während die Dienstengel noch miteinander stritten, erschuf ihn [den Menschen] der Heilige, gepriesen sei Er, und sagte zu ihnen: »Was streitet ihr noch! Er ist bereits geschaffen!«

Erden werden soll.²² Was immer die ursprüngliche Bedeutung des im Koran sowohl im Singular als auch Plural belegten Ausdrucks »*ḥalīfā* bzw. *ḥalāʾif/ḥulafāʾ* auf Erden«²³ und damit der mögliche ursprüngliche Sinn dieses Satzes gewesen sein mag – nach Rudi Paret's noch immer einleuchtender Erklärung liegt dem Vers wohl die Vorstellung zugrunde, dass der zu erschaffende »Adam (und mit ihm das Geschlecht der Menschen) künftig die Engel (oder allgemein die Geister) als Bewohner der Erde ablösen solle«²⁴ –, im vorliegenden Kontext erweist sich dieser Mensch als Gottes *ḥalīfā* dadurch, dass er einen Auftrag Gottes ausführt, der ihm gleichsam hoheitliche Funktion gegenüber der Schöpfung zubilligt (Sure 2,31–33):

»(31) Und Er lehrte den Menschen alle Namen. Dann legte Er sie den Engeln vor und sagte: ›Nennt Mir die Namen dieser Dinge, wenn ihr wahrhaftig seid.‹ (32) Sie sagten: ›Preis Dir, wir haben kein Wissen außer dem, das Du uns gelehrt hast. Siehe, Du bist der Wissende, der Weise.‹ (33) Er sprach: ›O Mensch (*yā ādam*), nenne ihnen ihre Namen.‹ Und als er ihnen ihre Namen genannt hatte, sagte Er: ›Sagte Ich euch nicht, Ich kenne das Verborgene der Himmel und der Erde, und Ich weiß, was ihr offen tut und was ihr verbirgt.‹«

Hier wie im Bibeltext ist die erste Aufgabe, die der Mensch zu erfüllen hat, die Nennung bzw. Vergabe der Namen aller Geschöpfe und Dinge. Doch zwischen dem Bibeltext und dem koranischen Bericht gibt es einen höchst wichtigen Unterschied: Nach dem Bibeltext beteiligt Gott den von ihm geschaffenen Menschen in geradezu partnerschaftlicher Arbeitsteilung am Schöpfungswerk, indem er ihm eine Aufgabe zuweist, deren Erfüllung nicht nur ein selbständiges Handeln seitens des Menschen verlangt, sondern dessen eigenen

²² Im Sinne des Korans ist das Wort *ādam* hier sowohl Gattungsbegriff als auch Eigenname des ersten Menschen.

²³ Belege u.a. bei *Rudi Paret*, *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart/Berlin/Köln ⁶1998, 16 zu Sure 2,30. Zur Bedeutungsentwicklung des Terminus vgl. *Wadād al-Qādī*, *The Term »Khalifa« in Early Exegetical Literature*, in: *Die Welt des Islam* 28 (1988), 392–411, speziell zu Sure 2,30 dort 401f., wo Rudi Paret bestätigt wird, und *ʿAbd al-Ġalīl ʾĪsā*, *al-Muṣḥaf al-muyassar* (s. Anm. 18), 7, der *ḥalīfā* von Sure 7,73 und 10,13 her erklärt, sowie *Johan Bouman*, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Darmstadt 1977, 12–16, 184–189.

²⁴ *Rudi Paret*, *Kommentar und Konkordanz* (s. Anm. 23), 16 zu Sure 2,30.

Willen ebenso wie die dazu notwendige Freiheit der Entscheidung voraussetzt. Und Gott ermöglicht und respektiert beides, die Freiheit des Willens ebenso wie das Ergebnis der Entscheidung des Menschen:

»Und Gott, der Ewige, formte aus der Ackererde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen wird. Und wie der Mensch ein jedes Lebewesen benannte, so war sein Name.« (Gen 2,19)

Im Gegensatz zum Bibeltext und dem ihn aufnehmenden Midrasch handelt der Mensch nach dem Koran nicht eigenständig. Hier ist er nicht das selbständige Gegenüber, der Partner Gottes, sondern eben dessen *ḫalīfa*, dessen *vicarius*. Denn nach koranischem Menschenbild ist der Mensch nur das zu tun fähig, was Gott ihn zuvor gelehrt hat. Der erste Adam hat alles, was der Mensch je wissen wird, von Gott erhalten und wird von sich aus nichts hinzufügen können, wie Muhammad Abduh gesagt hat. Dass es jedoch ein allumfassendes Wissen war, das Gott ihm vermittelt hat (Sure 2,31), steht außer Frage, wie die Korankommentatoren immer wieder neu unterstrichen haben.²⁵

Mit der Vergabe der Namen wird die zuvor ungeordnete Schöpfung in eine Ordnung überführt; denn indem Adam allem und jedem seinen Namen gibt, verleiht er ihm zugleich seine Bestimmung und Bedeutung (*al-musammayāt*).²⁶ Und eben dies ist es, was ihn gegenüber den Engeln auszeichnet und ihnen gegenüber überlegen sein lässt, weshalb Gott von ihnen verlangt, sich vor ihm zu beugen (Sure 15,28–30; 2,34; 7,10–11; 17,61; 38,67–74).

Der biblische Adam muss in eigener Verantwortung in der Schöpfung tätig werden. Er kann und muss seinen Verstand benutzen. Doch so fehlbar und unvollkommen er ist, er kann und muss dennoch zwischen gut und böse unterscheiden. Dieser auf sich selber gestellte Mensch gebraucht, wie Tilman Nagel schrieb,²⁷ »den Verstand zur Fristung seines irdischen Daseins, und schwach und

²⁵ Vgl. die Zusammenstellung der Überlieferungen bei *Ibn Kaṭīr*, *qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Beirut 1403/1983, 13–19; *Cornelia Schöck*, *Adam im Islam* (s. Anm. 15), 79–80.

²⁶ So *as-Suyūṭī* zu Sure 2,31 (*Ḥālīd al-Ġūḡā* [Hg.], *Tafsīr al-Ġalālain* [s. Anm. 18], 8); ebenso, jedoch mit anderen Worten *ʿAbd al-Ġalīl ʿIsā*, *al-Muṣḥaf al-muyassar* (s. Anm. 18), 8.

²⁷ *Tilman Nagel*, *Islam – die Heilsbotschaft des Korans* (s. Anm. 13), 60.

unvollkommen, wie er ist, wird er dabei Schuld auf sich laden; hier liegt die Wurzel der Erbsünde. Der *muslim* hingegen ist nicht mit ihr belastet, denn Gott sorgt für ihn, wie er ihm schon die Bürde der Benennung der Schöpfung, die Last der eigenverantwortlichen Umgangs mit ihr, abnahm.«²⁸ Denn Gott ist der *razzāq*, der »Erhalter« des Menschen (vgl. Sure 55), und darin liegt die dem Menschen zugewandte göttliche Barmherzigkeit.

4. Sündenfall und das Problem Erbsünde

Wenn auch jeder Mensch seit der Erschaffung des ersten Adam die Heilsbestimmtheit in sich trägt, heißt dies freilich nicht, dass er damit zur Sünde, und das bedeutet: zur Entfernung von Gott, nicht fähig wäre. Natürlich ist er dazu fähig, dazu hat ihm Gott Verstand, Willenskraft und Entscheidungskompetenz mitgegeben. Der Verstand aber kann den Menschen zur Sünde verführen. Dennoch, nach islamischer Überlieferung, die in dieser Hinsicht wiederum mit der jüdischen übereinstimmt,²⁹ ist er niemals wesensmäßig ein Sünder; denn Sünde ist immer (nur) eine konkrete Entscheidung der Abwendung von Gott, niemals jedoch eine Anlage oder Befindlichkeit des Menschen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang daher die koranische Version vom Sündenfall, wie sie in Sure 7,19–24 und parallel dazu in Sure 2,35–36 erzählt wird. Dabei ist hier vor allem der Schluss in Sure 2,37–38 von Interesse:

»Da nahm Adam von seinem Herrn Worte an. Darauf wandte Er sich ihm wieder zu; denn siehe, er ist der barmherzige Reue-Annehmende. Wir sagten: Geht fort aus ihm (Paradies) allesamt. Und wenn von mir zu euch Rechtleitung kommt, dann soll über die, die meiner Rechtleitung folgen, keine Furcht kommen, noch sollen sie traurig sein. Diejenigen aber, die ungläubig sind und unsere Zeichen für Lüge erklären, das sind die Insassen des Höllenfeuers. Ewig werden sie in ihm bleiben.«

Trotz seiner Vertreibung aus dem Paradies ist der Mensch nicht mit einer Erbsünde belastet und bedarf darum – im Unterschied und

²⁸ Ebd.

²⁹ *Ephraim E. Urbach*, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 2 Bde, Jerusalem ²1979, Bd. 1, 471–483; *Stefan Schreiner*, Art. Sünde III: Judentum, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, 372–375.

Gegensatz zum Beispiel zu Röm 5,15–18 – auch keines Erlösers, der ihn von dieser befreien oder erlösen müsste. Treffend schrieb Gustav E. von Grunebaum: »Da der Mensch (im Islam – S. Sch.) nicht durch einen Sündenfall verdorben wurde, bedarf er nicht der Erlösung, sondern der Ausrichtung«,³⁰ nämlich der Hinwendung zu Gott. Noch einen Schritt weiter geht Murad Wilfried Hofmann, wenn er sagt: »Der Islam lehnt die Vorstellung von Erbsünde ab, weil sie deterministisch, von einer Gott mißlungenen Schöpfung ausgeht und dem Grundsatz des Koran widerspricht, daß keiner die Sündenlast des anderen zu tragen hat, schon gar nicht in Form einer Welt-Sippenhaft. Solche Vorstellungen stehen in Widerspruch zum islamischen Gottesbild.« Und er fügt hinzu: »Der Islam leugnet aber nicht nur die Erlösungsnotwendigkeit. Er hält eine Theologie vom Opfertod für blasphemisch, die da formuliert: ›Im Sterben am Kreuz, in dem sich alles Leiden von Menschen zusammenballt, nimmt Gott, um sie zu retten, ihr Leiden auf sich.‹ Denn eine solche Theologie unterstellt, daß Gott die Menschheit ohne Schaffung einer zweiten göttlichen Person und deren Leiden (!) nicht ›retten‹ konnte. Auch diese Vorstellung – Gott als Opfer der gegen Ihn rebellierenden Menschheit – widerspricht dem Gottesbild des Islam.«³¹

Nicht Erlösung, sondern »Ausrichtung« also ist es, dessen der Mensch bedarf. Wenn er sich folglich zu ihm hinwendet, wenn er also der »Rechtleitung« (*hudā*) Gottes folgt, das heißt, das durch den Propheten vermittelte Gotteswort annimmt und es befolgt (Sure 85,11 u.ö.) und Gehorsam gegen Gott und seinen Gesandten beweist (Sure 4,80–83), dann hat er damit die Möglichkeit, sich selbst einen Weg (zurück) ins Paradies zu eröffnen; denn Gott wird ihm dann seine Zuwendung, seine Barmherzigkeit nicht verweigern. Ist er als *ar-rahmān ar-rahīm*, als der »barmherzige Erbarmer« doch zugleich *al-ġafūr al-ġaffār*, der »allverzeihende Verzeiher«, der dem Menschen in und mit dem Koran, seinem Wort die »Rechtleitung« angeboten hat, derer er bedarf, um nicht in die Irre zu gehen.³² Nur konsequent ist es allerdings, dass Gott demjenigen, der ihn bzw. seine

³⁰ Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, S. 174. Zum koranisch-islamischen Sündenbegriff vgl. *Arend J. Wensinck/Louis Gardet*, Art. *ḥaṭīʿa*, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 4, 1106b–1107b.

³¹ *Murad Wilfried Hofmann*, *Der Islam als Alternative*, München 1992 (41999), 47.

³² *Al-Rāġib al-Iṣfahānī*, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurʿān* (s. Anm. 6), 538a–541b, dort 541a.

Einheit, Einzigkeit und Ausschließlichkeit leugnet, ihn also nicht anerkennt, auch nicht verzeiht (Sure 4,48.137; 47,34).

In Aufnahme eines Sprichwortes ist man folglich fast geneigt zu sagen: Jeder ist seines Glückes Schmied. Tatsächlich sichert die Befolgung des göttlichen Gebotes dem Menschen das Heil und bewahrt ihn vor der Höllenstrafe; aber er bleibt dennoch von Gottes Barmherzigkeit abhängig. (Ob man deswegen aber gleich, wie Tilman Nagel es getan hat, »die die ganze Existenz des Gläubigen erfassende Hinwendung zu Gott« als »Gesetzesfrömmigkeit« charakterisieren muss, ist durchaus nicht zwingend.)

5. Die Heilsbestimmtheit des Menschen

Im Gegensatz zur Heilsbedürftigkeit des Menschen, wie sie die Grundlage des christlichen Menschenbildes bildet, geht der Koran von einer grundsätzlichen Heilsbestimmtheit des Menschen aus. Als Geschöpf Gottes nämlich ist der Mensch seinem Wesen nach nicht nur zum Heil bestimmt, sondern trägt die Heilsbestimmtheit gleichsam als Veranlagung in sich. Der Mensch muss nicht erst neu geschaffen werden. Um in den Zustand des Heils zu gelangen, muss er nicht erst eine *καὶνὴ κτίσις*, eine »neue Schöpfung« werden, wie Paulus meinte (2Kor 5,16–21); vielmehr genügt es, dass seine natürliche Veranlagung freigelegt und er sich des in ihm Angelegten bewusst wird:

»So erhebe dein Gesicht entsprechend der religiösen Praxis als Gottsucher (*fa-aqim wağhaka lid-dīn hanīfan*), als schöpfungsmäßige Anlage Gottes (*fiṭrata llāh*), in der er die Menschen geschaffen hat. Keine Veränderung gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die richtige Religion, aber die meisten Menschen wissen es nicht.« (Sure 30,30).

In einem bei Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Buch 33: *al-qadar*, Kap. 6³³, Nr. 6423 und 6429) im Namen Abu Hurairas überlieferten prophetischen Ḥadīṭ heißt es dazu: »Jedes Kind wird der *fiṭra* gemäß geboren: Es sind seine Eltern, die aus ihm einen Juden, einen Christen oder ei-

³³ Das gesamte Kapitel ist eine Auslegung von Sure 30,30. Vgl. dazu auch *al-Buḥārī*, aṣ-Ṣaḥīḥ, Bd. 6, Buch 60: *al-anbiyāʿ*, Nr. 232 und Bd. 7, Buch 72: *ad-dabāʾiḥ* Nr. 776-779 (engl. Übersetzung von *M. Muhsin Khan*: www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/).

nen Magier machen.«³⁴ Auffällig an diesem Ḥadīṭ ist – darauf hat bereits Johan Bouman aufmerksam gemacht³⁵ –, dass darin nur von Juden, Christen und Magiern gesprochen wird, die durch ihre Eltern dazu gemacht worden sind, nicht jedoch von Muslimeltern, die ihr Kind zu einem Muslim machen. Das kann nur heißen – und so ist der Satz auch verstanden und rezipiert worden –, dass jedes Kind, das Kind von Muslimeltern zumal, ein der *fiṭra* gemäß geborenes Kind ist. Allein Muslimeltern, die dafür sorgen, dass ihr Kind Muslim wird und bleibt, bewahren und bewähren die *fiṭra*, diejenigen Eltern hingegen, die ihr Kind zu einem Juden, Christen oder Magier machen, verderben die *fiṭra*. Denn wenn sie ihr Kind auch zu einem Angehörigen einer Religion machen, die nach Sure 2,62 und 5,69 zu den *religiones licitae* gezählt wird, handelt es sich nach Sure 9,29 ff. dabei dennoch um eine Religion, die vom rechten Glauben abgewichen ist. Wahre Religion aber und *fiṭra* fallen nach einem im Namen Abu Hurairas bei Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Buch 33: *al-qadar*, Kap. 6, Nr. 6423, 6425 und 6427) überlieferten prophetischen Ḥadīṭ in ihrer Bedeutung gleichsam zusammen. Dass wahre Religion und *fiṭra* freilich nichts anderes als Islam sind, belegt ein im Namen Abu Mu‘āwiyas gleichfalls bei Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Buch 33: *al-qadar*, Kap. 6, Nr. 6427) überliefertes prophetisches Ḥadīṭ, in dem die *fiṭra* explizite als *millat al-islām* erklärt wird: »Jedes Kind wird der *millat al-islām* gemäß geboren, und es bleibt dabei, bis seine Zunge fähig ist, etwas anderes zu sagen.«

Aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit kann sich nicht nur der erste Mensch, sondern mit und nach ihm die ganze Menschheit dem einzigen Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Menschen zuwenden, wie es die Kinder Adams im »Urbund« (*mīṭāq*) antizipierend bezeugt und damit allen ihren Nachkommen auferlegt haben:

»Und als dein Herr aus den Kindern Adams, aus ihren Rippen Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: ›Bin ich nicht euer Herr (*a-lastu bi-rabbikum*)?‹ Da sagten sie: ›Ja, wir bezeugen es!‹ Dies, damit ihr nicht

³⁴ Zit. nach www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/ (engl. Übersetzung: *Abdul Hamid Siddiqui*). Mit geringen Abweichungen auch in Nr. 6426 und 6428, und in *Malik*, *Muwattaʿ*, Buch 16: *ḡanāʿiz*, Kap. 16, Nr. 53 (engl. Übersetzung: *Aʿisha ʿAbdarahman at-Tarjumana/Yaʿqub Johnson*, in: www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithunnah/muwatta/).

³⁵ *Johan Bouman*, *Gott und Mensch im Koran* (s. Anm. 23), 189–191.

am Tag der Auferstehung sagt: Wir haben es vergessen (oder: waren dessen unachtsam).« (Sure 7,172)

Wenn sie aber dessen eingedenk sind und sich an diesen »Urbund« halten, begeben sie sich auf den Weg der Erlösung.

Mit anderen Worten, der Mensch ist zu Gott, auf ihn hin geschaffen worden. Wenn er ihm »nicht seinen Rücken zukehrt und sich abwendet« (*tawallā*), sondern »sein Gesicht zu Gott wendet« (*aslama wağhahū li-llāh*) (Sure 2,112; 4,125) – dies ist die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung des Begriffs *islām*, »Hinwendung zu Gott«³⁶ –, das heißt, wenn er seinen Geboten folgt, erweist er sich als Geschöpf, das seinen Schöpfer nicht nur erkennt und anerkennt, sondern ihm gegenüber dankbar ist und darin seiner Heilsbestimmtheit nachkommt, wie Sure 39,52–55 belegt, wo dieser Sachverhalt zwar nur knapp, aber dennoch unmissverständlich zusammengefasst ist.

Derjenige, der im Laufe der Geschichte in dieser Weise *fiṭra*, wahre Religion und Islam in einem bewährt und so den Urbund und seine Heilsbestimmtheit in Vollkommenheit aktualisiert hat, war Ibrahim, von dem es in Sure 6,79 (vgl. Sure 6,14) heißt:

»Ich wende mein Gesicht dem zu, der die Himmel und die Erde geschaffen hat (*faṭara*), als ein Gottsucher (*hanīf*). Und nicht gehöre ich zu denen, die Gott andere Götter beigelesen.«

Eben dies hat ihn zum *imām*, zum »Vorbild« (Sure 16,120–122) gemacht. In dieser Hinsicht ist er, wenn auch nicht der erste, so doch wohl entschiedenste *muslim*, das heißt der, »der sich zu Gott hingewandt hat« (Sure 6,79; 2,131).

6. Ibrahims Gotteserkenntnis und der Koran als Heilsbotschaft

In allen drei Religionen spielt Abraham bekanntlich eine zentrale Rolle. Bei genauerem Hinsehen jedoch zeigt sich sehr schnell, dass es eine je verschiedene Rolle ist, die Abraham hier spielt,³⁷ oder

³⁶ Zur ursprünglichen Bedeutung des Begriffs und ihrer Entwicklung vgl. Meir M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden 1972, 7–26.

³⁷ Miguel Pérez Fernández, *Biblia y Corán*; Abraham Abinu, Ibrahim Abu-na, in: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Sección de Hebreo)

anders formuliert: Der *Avraham* der Juden, der *Abraam* der Christen und der *Ibrahim* der Muslime sind nicht ein und derselbe, und wenn Abraham auch heute nur allzu gerne als verbindendes Band zwischen den drei – »abrahamitisch« genannten – Religionen bemüht wird,³⁸ ist doch zunächst einmal festzuhalten, dass der Rückgriff auf Abraham in Judentum, Christentum und Islam ursprünglich gerade nicht der Suche nach einer inneren Beziehung zwischen den drei Religionen diene, sondern dem genauen Gegenteil, dem Aufweis der Differenz nämlich, das heißt des zwischen ihnen bestehenden und zugleich das jeweilige Proprium bzw. die jeweilige Identität ausmachenden Unterschieds.

Nach der hebräischen Bibel ist Abraham nicht berufen worden, um gerettet zu werden, sondern um zum einen als Paradigma (nicht Quelle!) des Segens zu dienen (Gen 12,2–3), und zum anderen, wie es in Gen 18,19 heißt, »seinen Kindern und seinem Haushalt nach ihm zu gebieten, dass sie den Weg des Ewigen beachten, nämlich Gerechtigkeit und Recht zu tun, damit der Ewige über Abraham kommen lasse, was er in Bezug auf ihn gesagt hat«. Entsprechend erkennt die spätere jüdische Tradition im biblischen Abraham denjenigen, der bereits alle Gebote der Tora erfüllt hat, noch ehe die Tora selber gegeben worden war.³⁹ Abraham ist damit das Vorbild des toratreuen Juden.

52 (2003), 97–118; *Jon D. Levenson*, The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam, in: *Hindy Najman/Judith H. Newman* (Hg.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden 2004, 3–40.

³⁸ Vgl. *Alon Goshen-Gottstein*, Abraham and »Abrahamic Religions« in Contemporary Interreligious Discourse. Reflections of an Implicated Jewish Bystander, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), 165–183; *Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel* (Hg.), »Abraham, unser Vater« – die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003.

³⁹ Vgl. *Beate Ego*, Abraham als Urbild der Toratreue Israels, in: *Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger* (Hg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Zeit*, Tübingen 1996, 25–40; *Avigdor Shinan*, The various faces of Abraham in ancient Judaism in: *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Hg.), *Abraham in the Three Monotheistic Faiths*, Jerusalem 1999, 5–10.

Ein ganz anderes Bild von Abraham entwirft das Neue Testament, insbesondere Paulus.⁴⁰ Hier ist Abraham – nicht zuletzt durch Paulus' merkwürdige Interpretation von Gen 15,6 – zum »Vater der Gläubigen« (Röm 4) geworden, und zwar in dem Sinne, dass er der erste gewesen ist, der die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben bezeugt, und zwar ohne zuvor die Gebote der Tora befolgt oder gar erfüllt zu haben (vgl. dazu Röm 10,9–10: »Denn wenn du mit deinem Munde bekennt, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet. Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet.«). Die Tora, für Paulus »das Gesetz«, ist nurmehr »zwischen eingekommen«; denn Christus ist »das Ende des Gesetzes« (Röm 10,4). Der Rückgriff auf Abraham – und damit auf die Zeit vor der Vergabe der Tora – soll sie als Weg zum Heil obsolet werden lassen. Auf diese Weise spielt Paulus gleichsam Abraham gegen Abraham aus, indem er ihn benutzt, um zu erklären, dass die Tora als Weg zum Heil nicht nur untauglich ist, sondern ausgespielt hat.

In struktureller Ähnlichkeit zu diesem Verfahren greift auch der Koran zwar nicht auf Abraham, wohl aber auf Ibrahim zurück, von dem ausdrücklich mehrfach gesagt und betont wird, dass er »weder Jude noch Christ, sondern ein *ḥanīf* war« (Sure 2,135; 3,67.85; 4,125; 6,79.161).⁴¹ Was immer die lexikographisch korrekte etymologische

⁴⁰ Vgl. *Maria Neubrand*, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (Forschung zur Bibel 85), Würzburg 1997; *Manfred Oeming*, Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 110 (1998), 16–33; *Maroum Lahham*, Abraham and Christianity, in: *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Hg.), Abraham in the Three Monotheistic Faiths (s. Anm. 39), 11–22; *Moisés Silva*, Abraham, Faith, and Works. Paul's Use of Scripture in Galatians 3:6–14, in: *Westminster Theological Journal* 63 (2001), 251–267.

⁴¹ Vgl. *Johan Bouman*, Gott und Mensch im Koran (s. Anm. 23), 76–88; *Friday M. Mbon*, A »Hanif« Resigned. Abraham in the Qur'an, in: *Islam and the Modern Age* 11 (1980), 121–148; *Reuven Firestone*, Abraham – the First Jew or the First Muslim? Text, Tradition, and »Truth« in Interreligious Dialogue, in: *CCAR Journal* 39 (1992), 17–28; *Mustafa Abu Sway*, Ibrahim in the Islamic sources, in: *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Hg.), Abraham in the Three Monotheistic Faiths (s. Anm. 39), 23–47; *Hasan Hanafi*, The Image of Abraham in the Qur'an and the Bible, in: *Salvino Biolo* (Hg.), *Le ragioni di Abramo. Razionalità e fede nel monoteismo*, Florenz 1999, 63–74; *Catherina*

Herleitung und ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ḥanīf* sein mögen,⁴² aus dem koranischen Kontext ergibt sich, dass die Benennung Ibrahims als *ḥanīf* unmissverständlich deutlich machen soll, dass er Repräsentant einer Religion ist, die Judentum und Christentum unter allen Umständen vorausgegangen ist. Der Rückgriff auf ihn besagt demzufolge, dass Judentum und Christentum nurmehr vorläufige Religionen sind und dem einen wie dem anderen die Letztgültigkeit und damit zugleich auch ihre Heilswirksamkeit genommen ist, wie dies in aller Schärfe Sure 2,111–112; 3,64–68 und Sure 9,30–31 dokumentieren. Ihnen gegenüber ist allein der Koran die letztgültige Heilsbotschaft.

Hergeleitet wird diese Wahrheit der koranischen Heilsbotschaft aus der Gotteserkenntnis Ibrahims, dessen praktische Schlussfolgerung sie zugleich auch begründet. In Sure 4,125 heißt es von Ibrahim:

»Wer hätte eine bessere Religion (*wa-man aḥsanu dīnan*) als der, der sein Gesicht Gott zuwendet (*mim-man aslama waḡḥahū li-llāh*) und dabei Gutes tut (*wa-huwā muḥsin*) und dem Glauben(sbekenntnis) Ibrahims folgt (*wa-ttaba'a millata Ibrahim*) als ein Gottsucher (*ḥanīf*)? Und Gott nahm sich Ibrahim zum Freund.« (vgl. Sure 6,79; 16,120–123)

Was Ibrahim danach auszeichnet, ist zunächst die »Hinwendung seines Gesichts zu Gott«, der seine Gotteserkenntnis zugrunde liegt. Zur Erkenntnis des Einen Gottes war Ibrahim bekanntlich auf dem Wege der Einsicht gelangt, dass die ganze Schöpfung ununterbrochen von Gottes Walten durchwirkt ist (Sure 6,74–81).⁴³ Erkenntnis wird auf diese Weise zum Mittel der Erlösung; denn solche Erkenntnis bzw. »Erkenntnis des Heiligen« führt, wie Seyyed Hossein

Wenzel, Abraham – Ibrahim. Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, in: Evangelische Theologie 62 (2002), 362–384.

⁴² Uri Rubin, »Hanifiyya« and Ka'ba. An Inquiry Into the Arabian Pre-Islamic Background of »dīn Ibrahim«, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), 85–112.

⁴³ In ähnlicher Form berichten von Abraham auch Jub 12,16ff.; Philon, *de Abrahamo* § 60; Josephus, Ant. I,7,1; BerR XVII und bNed 32a. Weitere Beispiele bei Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Quran, Hildesheim ³1988 (= Gräfenhainichen 1931), 124–128. Zur Sache vgl. Annette Yoshiko Reed, Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews. Josephus, Ant. 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology, in: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 35 (2004), 119–158.

Nasr meinte,⁴⁴ zu Freiheit und Erlösung von aller Knechtschaft und Beschränkung. Denn das »Es gibt keinen Gott außer Gott« ist »prinzipielle Erkenntnis, die alle Wahrheit und alle Erkenntnis in sich birgt und von aller Beschränkung erlöst« (vgl. Joh 8,32: »Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen«).

Der *ḥanīf*, der Gottsucher, wird zum *ʿarīf bi-llāh*, zu einem, »der von und um Gott weiß«. Wenn Erkenntnis und Wissen (*maʿrifā/γνῶσις*) damit auch noch nicht gleichbedeutend mit Erlangen des Heils(zustandes) sind, so werden sie doch zu einem Weg dorthin; denn solches Erkennen bedeutet erlöst werden: *qūlū: lā ilāha illā llāh wa-tuflīḥūn* – »Sprecht: Es gibt keinen Gott außer Gott, und ihr werdet Glückseligkeit erlangen«, wie es in einem prophetischen Ḥadīṭ heißt.

Erkennen für sich genommen ist freilich noch nicht alles; zu folgen hat ihm das Tun des Guten (*iḥsān*) (Sure 4,125), oder – wie Tilman Nagel sagte – »die Pflicht [...], den Eingottglauben zu praktizieren«⁴⁵, was nichts anderes bedeutet, als dankbar der *hudā*, der »Rechtleitung« Gottes, das heißt seinen Geboten zu folgen und so »rechtgeleitet«, also auf dem Weg der Erlösung hin zum Heil zu sein. Eben dafür ist Ibrahim der *imām*, das Vorbild geworden, wie der Koran mehrfach bezeugt (Sure 2,135; 3,95; 16,121–122 u.ö.). Eben deswegen »hat Gott sich Ibrahim zum Freund (*ḥalīl*) genommen« (Sure 4,125), denn er hat nicht nur »sein Gesicht zu ihm hin gewandt« und ist damit der Prototyp des *muslim* geworden, sondern ebenso auch des *muʿmin*, das heißt dessen, »der sich (in seiner Hinwendung zu Gott) bewährt«.⁴⁶

Nach koranischer Überlieferung ist diese in Ibrahims Gotteserkenntnis und seiner daraus folgenden Bewährung im Tun des Guten gründende und durch sie begründete Religion nicht allein die wahre Religion, sondern die zu ihrer Nachfolge und Nachahmung aufrufende koranische Botschaft (Sure 16,125), damit zugleich *die* Heilsbotschaft schlechthin, die jede anderslautende auf eine Stufe der Vorläufigkeit stellt und *ipso facto* deren Vollendung bildet.

⁴⁴ *Seyyed Hossein Nasr*, Die Erkenntnis des Heiligen als Erlösung, in: *ders.*, Die Erkenntnis und das Heilige, München 1990, 408–438, 410; zur Bedeutung von Erkenntnis und Wissens im (frühen) Islam vgl. *Franz Rosenthal*, Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Leiden 1970.

⁴⁵ *Tilman Nagel*, Islam – die Heilsbotschaft des Korans (s. Anm. 13), 37f.

⁴⁶ Zum Begriff des *muʿmin* vgl. *Meir M. Bravmann*, Spiritual Background of Early Islam (s. Anm. 36), 26–31.