

Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen

Gottes Anrede und die Gestalt des Mose/Mūsā (Sure 20 und Ex 3)

Friedmann Eißler

Das Tagungsthema fokussiert das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Frage nach dem Heilsverständnis. Ich möchte gleichsam einen Schritt zurückgehen und – im Sinne eines Werkstattberichts einige wenige Aspekte aufgreifend – eine Ur-Form des Gott-Mensch-Verhältnisses in den Blick nehmen, welche *Grundlage* für jede weiter gehende Frage ist, insofern sie die Bezugsgröße für jedes mögliche Heilsverständnis allererst zur Verfügung stellt: das Offenbarungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, das heißt dem Propheten. Es geht also um die Grundkonstellation: der (an-)redende Gott und der (berufene) Mensch. Anschauungsmaterial gibt es sowohl in der biblischen Überlieferung als auch im Koran zuhauf, der Koran versteht sich ohnehin selbst *im Ganzen* als Gottesrede, die – dem Propheten »als arabischer Qurʾān« in unvergleichlicher und unnachahmlicher Weise (Sure 17,88; 2,23; 10,38) vermittelt und von diesem rezitiert – im Corpus der 114 Suren »inlibriert« lebendig ist und bleibt (Sure 96,3–5; 53,1–12; 2,97; 2,75; 97,1–4; 12,2; 26,192–195).

Unsere Aufmerksamkeit soll exemplarisch der Offenbarung an Mose/Mūsā gelten, *einer* Grundsituation des Offenbarungsgeschehens, die in der jüdisch-christlichen Wahrnehmung sicher einen prominenteren Platz einnimmt als in der muslimischen, der gleichwohl auch im Koran herausragende Dignität zukommt, insofern die heilige Schrift der Muslime Mūsā nicht nur als Vorläufer, Vorbild und Vorankündiger des Propheten Muhammad präsentiert, sondern den »Ersten der Gläubigen« (Sure 7,143) mit seiner besonderen Sendung auch innerhalb der Reihe der Propheten auffallend pointiert. Bemerkenswert ist, das sei hier nur gestreift, dass bisher in der Forschung wenig Beachtung gefunden hat, *wie* das Bild des korani-

schen Mose sowohl in seinem Verhältnis zu Muhammad erscheint (worin in gewissem Sinne das Verhältnis Judentum – Islam reflektiert wird), noch auch welche Rolle es im muslimischen Selbstverständnis sowie in der Polemik gespielt hat. Das verwundert umso mehr, als Mose immerhin in mehr als doppelt so vielen Koranversen Erwähnung findet als etwa Abraham (502 Verse in 36 Suren gegenüber 235 Erwähnungen Abrahams; 93 Erwähnungen Jesu)¹ und die Mosegeschichten relativ lange Passagen »am Stück« innerhalb der koranischen Überlieferung darstellen. Wir können hier freilich nicht in die Rekonstruktion der koranischen Mosegeschichte(n) einsteigen – die die meisten der aus der Bibel bekannten Elemente und Episoden kennen und sich zu wesentlichen Teilen auch aus ihnen speisen (etwa Geburtsgeschichte, Midian, Berufung, Konflikt mit dem Pharao, Untergang der Ägypter, Offenbarung, Goldenes Kalb, Wüstenwanderung, auch die Korachepisode und andere) –, vielmehr greifen wir den zentralen Aspekt heraus, der sich im islamischen *Ehrentitel* Moses verdichtet: Mose/Mūsā ist in der islamischen Tradition der *Kalīm Allāh*, »Derjenige, mit dem Gott gesprochen hat«, und zwar direkt, ohne Vermittlung. Diese Erfahrung teilt nach dem Koran nicht einmal Muhammad mit ihm. – Um die Relevanz der *Kalīm-Allāh*-Tradition im Koran in den Blick zu bekommen, ist zunächst eine kurze Erinnerung an das koranische Konzept des *waḥy* (»Offenbarung«) angebracht, um von da aus die Besonderheit des koranischen Mose zu erfassen. Wird dann am Beispiel von Ex 3 aufgezeigt, was in vergleichender Perspektive unter den Stichworten Kontinuität und Diskontinuität zur Sprache kommen könnte, so ist zum Abschluss diese Perspektive selbst noch einmal über den aktuellen Anlass hinaus zu problematisieren und metakritisch zu befragen, welchen Stellenwert sie in den Bemühungen eines theologischen Forums um Verständigung haben sollte oder doch zumindest haben könnte.

1. Offenbarung im Koran

Der koranische Offenbarungsbegriff ist von Toshihiko Izutsu in seinem wichtigen Werk über die Semantik der »koranischen Weltanschauung« einer eingehenden sprachlichen Erörterung unterzogen

¹ Die ausführlichste Aufstellung findet sich bei *Youakim Moubarac*, Moïse dans le Coran, in: *Henri Cazelles* (Hg.), Moïse, l'Homme de l'Alliance (Cahiers Sioniens 8), Paris 1955, 373–391, hier 373–377.

worden,² aufgenommen und weitergeführt im innerislamischen Diskurs über eine Hermeneutik des Korans etwa durch Arbeiten des ägyptischen, in den Niederlanden lehrenden Literatur- und Islamwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.³

Ursprünglich – etwa in der vorislamischen Dichtung – ist *wahy* »Offenbarung« ein semantisch *bivalenter* (zweiwertiger) Term, so hier und da auch im Koran noch zu finden.⁴ A kommuniziert mit B (A → B), wobei drei Charakteristika wesentlich sind: a) Es handelt sich um eine streng unilaterale Kommunikation ohne irgendeine Wechselseitigkeit; b) die Kommunikation vollzieht sich nicht notwendig verbal, sondern etwa auch durch Gesten (vgl. Sure Maryam 19,10–11; dort auch Vers 27–29); c) dieser Kommunikationstyp hat esoterischen Charakter, es schwingt die Konnotation der Abgesondertheit mit. A macht sich B gegenüber verständlich, aber nur B gegenüber. Selbstverständlich sollte A die Sprache von B sprechen. Im Falle von Offenbarung, wenn für A Gott einzusetzen ist, wird diese Grundregel aufgrund der »essential ontological difference« zwischen Sender und Empfänger⁵ verletzt. Entweder muss der Hörer (B) unter dem Einfluss der Macht des offenbarenden Sprechers (A) eine tiefe persönliche Wandlung durchmachen, oder der Sprecher muss sich herablassen und auf irgendeine Weise Eigenschaften des Hörers annehmen.⁶ Der Kommunikationsvorgang von (nichtmenschlichem) A

² Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Studies in the Humanities and Social Relations 5), Tokyo 1964, darin besonders 151–193.

³ Vgl. Naṣr Ḥ. Abū Zaid, *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beirut 1994 (arab.); außerdem die gelungene Vermittlung (und Kontextualisierung!) dieser Arbeit an ein deutschsprachiges Publikum in *Navid Kermani*, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII: Asiatische und Afrikanische Studien 58), Frankfurt u.a. 1996.

⁴ Auf die Abgrenzung von weiteren offenbarungstheologisch relevanten Begriffen (*ilhām* »Inspiration«; *inzāl* bzw. *tanzīl* die »Herabsendung« der Schrift) ist hier nicht weiter einzugehen; vgl. dazu den Überblick bei *Kermani*, *Offenbarung* (s. Anm. 3), 30–34. Für das Folgende dann auch ebd. 39 ff.; *Toshihiko Izutsu*, *God and Man* (s. Anm. 2), 156–184; *Naṣr Ḥ. Abū Zaid*, *Mafhūm* (s. Anm. 3), 31–55.

⁵ *Toshihiko Izutsu*, *God and Man* (s. Anm. 2), 156.

⁶ Beides geschah im Falle Muhammads. Sowohl beim auditiven wie beim visionären (Sure 53,1 ff.) Offenbarungstyp tritt die Wandlung des Empfängers ein; das andere ist das »Herabkommen« Gottes bzw. des Engels mit der Botschaft.

zu (menschlichem) B wurde mit den Radikalen *n-z-l* »herabkommen, -senden« (*inzāl, tanzīl, nuzūl*) benannt, sowohl im Falle von Dichtung (die als durch Dschinn inspiriert galt) als auch von Wahrsagerei. Der Koran konnte, sollte der Offenbarungsvorgang nicht wie bei den heidnischen Arabern ohne weiteres mit diesem in allen Kulturen bekannten Phänomen der Besessenheit (*tağnīn*) zusammenfallen – wie es für den Dichter (*šāʿir*) und den Wahrsager (*kāhīn*) vorausgesetzt wurde –, nicht bei diesem Konzept stehen bleiben. Er geht daher einen Schritt weiter: Ein Mittler M tritt zwischen A und B, der das göttliche Wort dem Propheten übermittelt. Der eigentliche Offenbarungsbegriff ist mithin ein semantisch *trivalenter* (dreiwertiger) Term geworden, der semantisch drei Größen bzw. Personen verbindet ($A \rightarrow M \rightarrow B$). Gott sandte seine Botschaft dem Mittler, traditionell der Engel Gabriel, herab (*n-z-l* für den Vorgang $A \rightarrow M$), und dieser offenbarte sie dem Propheten (*w-ḥ-y* für die Vermittlung der Botschaft $M \rightarrow B$). Nun ist die Offenbarung freilich nicht dazu da, einen Einzelnen zu erreichen. Das Ziel ist vielmehr die Übermittlung der Botschaft an andere (C) *durch* den Propheten, der selbst nichts anderes als Überbringer der Botschaft ist, Sprachrohr mit der Aufgabe der »Übermittlung« (*balāğ*, Sure 3,20; 5,92; 16,82; 42,48). Dies ist nach der vertikalen (*tanzīl, waḥy*) nun die *horizontale* Ausrichtung der Offenbarung (*balāğ*), mit welcher die vierte Größe in die Semantik des Offenbarungsbegriffs eingetragen ist.⁸ Die reine Funktionalität auf dieser Ebene ist wichtig festzuhalten, denn die Botschaft muss offenbar im exakten Wortlaut ohne die geringste Abweichung von A nach C gelangen. Damit ist das sensible Problemfeld angeschnitten, das mit dem Begriff *iʿğāz al-Qurʿān* »Unnachahmlichkeit des Korans« benannt wird (Sure 17,88) und seinen Sachgrund in eben jener Notwendigkeit der exakten Übermittlung der Botschaft von A nach C hat. In dieser Konstellation stellt daher *der Text des Korans* in seiner originalen und unverfälschten Konstitution *die Offenbarung* dar, die von Gott (A) *herabgesandt*, vom Mittler Gabriel (M) dem Propheten

⁷ Daher der häufige Vorwurf, Muhammad sei (nur) ein *mağnūn*, ein Besessener (Sure 15,6; 26,27; 52,29 u.ö.).

⁸ Zur Begründung dieses – etwas vereinfachenden – Schemas *Navid Kermani*, Offenbarung (s. Anm. 3), 55–59; *Naṣr H. Abū Zaid*, *Mafhūm* (s. Anm. 3), 52–57. Vor allem die Zuordnung von *n-z-l* und *w-ḥ-y* lässt Fragen offen, denn *tanzīl* kann sich ebenso auf $M \rightarrow B$ beziehen wie umgekehrt *waḥy* auf $A \rightarrow M$, wie auch beide Begriffe für das Ganze der Vermittlung $A \rightarrow M \rightarrow B$ stehen können.

(B) *offenbart* und schließlich durch den *rasūl* seinem Volk (C) gleichsam eins zu eins *ausgerichtet* wurde.⁹

2. Mūsā, der *Kalīm Allāh*

Die im Titel *Kalīm Allāh* enthaltene Verbwurzel lautet *k-l-m* »(an-) reden; sprechen« und ist semantisch ein definitiv *zweiwertiger* Term mit zwei offenen semantischen Valenzen: A spricht mit B bzw. spricht B an.¹⁰ Zwar ist der genannte Titel nicht wörtlich im Koran zu finden, jedoch lesen wir in Sure an-Nisā' 4,164:¹¹

»Und (Wir sandten) Gesandte, über die Wir dir schon zuvor berichtet haben, und andere, über die Wir dir nicht berichtet haben, und zu Mūsā hat Allah unmittelbar gesprochen (*wakallama llāhu mūsā taklīman*).«¹²

Dies ist im genannten Sinne als direkte Gottesrede verstanden worden.¹³ Der Sache nach gehören hierher weiter Sure al-A'rāf 7,143.144; Maryam 19,52 sowie Tā Hā 20,9–15.¹⁴

Was hat Gott mit Mose/Mūsā gesprochen? In der Zusammenschau mehrerer Koranpassagen können wir feststellen: Zunächst

⁹ Als klassische Formulierungen für das Offenbarungsverständnis im Koran gelten Sure 2,97 und – für die drei Möglichkeiten der verbalen Kommunikation zwischen Gott und Mensch – Sure 42,51.

¹⁰ Dieser Sachverhalt wird allerdings in der Sicht späterer Interpretation wenn auch nicht formal bestritten, so doch inhaltlich in Bezug auf Mose/Mūsā nicht konstruktiv bestätigt, sondern im Sinne der koranischen Prophetologie (prophetische Sukzession mit Muhammad als dem Siegel der Propheten, Sure 33,40) umgedeutet.

¹¹ Übrigens im Kontext des klassischen Belegs für die koranische Prophezensukzession 4,163.

¹² Koranübersetzung nach: Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, vorgelegt von 'Abdullāh Frank Bubenheim und Nadeem Elyas, Madina 2002.

¹³ *Bi-lā wāsīta* »ohne Vermittlung«, so in prägnanter Kürze die Tradition zusammenfassend *Ġalāl ad-Dīn al-Maḥallī/Ġalāl ad-Dīn as-Suyūfī*, Tafsīr al-Qur'ān al-kabīr (Tafsīr al-Ġalālain), Beirut 1966, 106 – »Dies ist die höchste Stufe der Offenbarung, mit der (allein) Mūsā unter ihnen [scil. den Gesandten] ausgezeichnet wurde«, so der persische Koranexeget 'Abdallāh b. 'Umar al-Baiḍāwī (gest. 1286) in seinem Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl (zur Stelle).

¹⁴ Nach al-Baiḍāwī könnte der Mose *titel* von Sure 2,253 hergeleitet sein, wo eine abweichende Lesart immerhin den dritten Stamm von *k-l-m* »sich unterhalten« bietet.

sind es – in allen koranischen Perioden – kurze Imperative wie »Geh zu Pharao« (79,16), »Verkünde den Gläubigen eine frohe Botschaft« (10,87) usw. An einigen Stellen wendet sich Gott an Mūsā, indem er ihm »zuruft« (*nadā, nādā*). Etwa in der Berufungsgeschichte Sure Tā Hā 20,11–14:¹⁵

»Und als er dort hinkam [zu dem Feuer], wurde ihm zugerufen: ›O Mūsā! Gewiss, Ich bin dein Herr (*innī anā rabbuka*), so ziehe deine Schuhe aus. Du befindest dich im geheiligten Tal Ṭuwā. Und Ich habe dich erwählt. So höre auf das, was (als Offenbarung) eingegeben wird (*fā-stami^c li-mā yūhā*). Gewiss, Ich bin Allah. Es gibt keinen Gott außer Mir (*innanī anā llāhu lā ilāha illā anā*). So diene Mir und verrichte das Gebet zu Meinem Gedenken. Gewiss, die Stunde kommt – Ich hielte sie beinahe (ganz) verborgen –, damit jeder Seele das vergolten wird, worum sie sich bemüht.«

Hier haben wir zentrale Elemente des koranischen Credo in Kurzfassung vor uns: »Gott« und »die Stunde«, also den eschatologischen Horizont. Die Betonung liegt auf dem *tauḥīd* (Einheitsbekenntnis) und der *ʿibāda* »Gottesverehrung« (Darum diene mir!), die den kommenden Tag des Gerichts im Blick hat. Dies ist der Hauptinhalt *aller* prophetischen Verkündigung (vgl. Sure al-Anbiyā' 21,25: *lā ilāha illā anā fā-^cbudūni* »Es gibt keinen Gott außer Mir, so diene Mir!«).¹⁶ Mūsā wird sie unmittelbar zuteil. Gestützt wird diese Interpretation durch die andere Stelle der Mūsā-Überlieferung Sure al-A'rāf 7,142–145, denn auch dort gibt der Kontext die Perspektive eschatologischer Belohnung bzw. Bestrafung vor.¹⁷ Übrigens wird, darauf soll an dieser Stelle nur verwiesen werden, in dieser Passage die Anmaßung des besonders Ausgezeichneten reflektiert, Gott sehen zu wollen. Mūsā versteigt sich zu diesem Begehren, was zwar seine Intimität mit Gott hervorhebt, zugleich aber die absolute Grenze solcher Nähe zum Thema machen muss. Mūsā kann schließlich, so in Ṭabarīs Auslegung zur Stelle, nur noch in fassungslosem Staunen und Ehrfurcht das Lob des Alleinigen vorbringen und es ist klar: Nie-

¹⁵ Die Berufungsgeschichte Mūsās des Weiteren: Sure 19,51–53; (26,10–17); 27,7–12; 28,29–34; 79,16.

¹⁶ Vgl. weiter 3,51; 21,92; 43,63–65; auch 23,52. – Noah 7,59; Hūd 7,65; Ṣāliḥ 7,73; Šu'aib 7,85.

¹⁷ Die Offenbarung ist durch »Botschaften« und »Wort« Gottes (*bi-risālātī wa-bi-kalāmī*) an Mūsā und so als zu befolgende »Ermahnung« und »ausführliche Darlegung« (*mau'izatan wa-tafṣīlan*) ans Volk ergangen. Am Ende die Warnung: »Ich werde euch die Wohnstätte der Frevler zeigen.«

mand kann Gott sehen, auch ein Mūsā nicht.¹⁸ Wie eine Zusammenfassung liest sich Sure Maryam 19,51–52:

»Und gedenke im Buch Mūsās. Gewiss, er war auserlesen (*muḥlas*), und er war ein Gesandter (*rasūl*) und Prophet (*nabī*). Wir riefen ihn von der rechten Seite des Berges und ließen ihn zu vertraulichem Gespräch (*naḡīyan*) näher treten.«

Insgesamt lässt sich sagen, dass das koranische Mosebild zwei gegenläufige Linien vereint: Zum einen erscheint Mūsā als herausragender Prophet und Gotteserwählter, der sich durch den Grad der Intimität zu Gott von anderen Propheten – auch von Muhammad – unterscheidet. Zum anderen besteht schon innerhalb des Korans eine sich in der späteren Tradition verstärkende doppelte Tendenz, Moses Sonderstellung zu relativieren, jedenfalls den Propheten auf die Linie der anderen (»normalen«) Propheten zu relegieren. Hier ist die Beobachtung zu nennen, dass die Offenbarung an Mose *vergegenständlicht* wird: Mose/Mūsā erhält ein »Buch«, die Offenbarung wird in den *ṣuḥuf Mūsā* objektiviert als Teil bzw. Abschrift der *Umm al-Kitāb*, der göttlichen »Urschrift« (Sure 3,7; 13,39; 43,4) und so handhabbar wie die »Blätter Abrahams« oder das »Evangelium Jesu« (53,36f.; 87,19; 5,44–49).¹⁹ Die andere Tendenz zeigt sich in der *Einreihung* Moses in die Reihe der Propheten. Die Prophetensukzession (vgl. 4,163–165) stellt die gottgesandten *Künder froher Botschaft* und *Warner*, so ihre Hauptfunktionen, mit jeweils prinzipiell derselben Botschaft in eine Reihe. Die grundsätzliche funktionale Gleichsetzung der Propheten erlaubt Muhammad, entweder an Mūsā (späte 2. und 3. mekkanische Periode) oder, wie er es später hauptsächlich in medinischer Zeit tat, an *Abraham/Ibrahim* anzuknüpfen. Damit aber spielte Mose, und somit auch dessen Offenbarungspattern, praktisch keine bedeutende Rolle mehr für islamisches Selbstverständnis.²⁰

¹⁸ Vgl. *Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī*, Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān, Bd. 9, Ägypten ohne Ort ²1373/1954, 52 zu Sure 7,143.

¹⁹ Weitere Bezeichnungen: *kitāb* »Schrift« Moses (6,91; 17,2; 37,117; 28,43 u.ö.); *taurāt* »Tora« häufig (3,3; 5,44; 7,157 usw.); in 2,53: *kitāb* und *furqān* »Unterscheidung«.

²⁰ *Brannon M. Wheeler*, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (RoutledgeCurzon Studies in the Quran), London/New York 2002, 63 fasst diesen Sachverhalt so zusammen: »Moses, as a microcosm of Israel, comes to signify the religion of the Jews while Abraham and his

So wird das dem Ehrentitel Mūsās innewohnende und ursprünglich ausdrücklich benannte Potenzial nicht produktiv genutzt, vielmehr im Gegenteil zur blassen Formel zurückgestutzt, was in vielen exegetischen Ausführungen der Tradition nicht nur aufgenommen, sondern weiter ausgebaut wird.²¹

3. Kontinuität und Diskontinuität

Die koranischen Traditionen um den *Kalīm Allāh* reflektieren deutlich die biblische Überlieferung von Ex 33,11 (»Der HERR aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet«; Luther) sowie Num 12,7f., wo vom »Knecht Mose« die Rede ist, dem »mein ganzes Haus anvertraut« ist und von dem Gott weiter sagt: »Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse, und er sieht den HERRN in seiner Gestalt.« Wir können selbstverständlich auch nicht andeutungsweise die verschlungenen Wege der relevanten biblischen Traditionen bis ins Arabien des 6. und 7. Jahrhunderts nachzeichnen – was ohnehin praktisch unmöglich ist. Es ist darüber hinaus nicht leicht zu sagen, inwiefern die erwähnten Koranstellen zur Entstehungszeit noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung lebendig erhielten oder ob sie doch von Anfang an eine typisierte, zur Formel erstarrte Terminologie aufgriffen. Fragen wir aber nach identitätsstiftenden »*fundamentals*« im Dialog, so ist es zweifellos gerechtfertigt, wichtige biblische Traditionen zur Offenbarungsthematik besonnen vergleichend heranzuziehen.²²

establishment of religion at the sanctuary at Mecca is a forerunner of the Prophet Muhammad and Islam.«

²¹ Interessiert hat die spätere Exegese dann insbesondere die Frage, wie der Vorgang des Redens Gottes mit dem (Menschen) Mūsās näherhin vorzustellen sei, was den Gottesbegriff natürlich unmittelbar tangierte und in einer groß angelegten Auseinandersetzung zwischen der (eher rationalistisch ausgerichteten, von einer »geschaffenen Stimme« ausgehenden) Richtung der Muʿtaziliten und den Traditionalisten ausgetragen wurde. Die Auswirkungen dieser Debatte bzw. ein paralleler Diskurs finden sich in der jüdischen Exegese und Religionsphilosophie wieder; vgl. dazu die Untersuchung von *Alexander Altmann*, *Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background*, in: *ders.*, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, 140–160.

²² Der damit signalisierte Vergleich kann mit diesen wenigen Strichen freilich nicht *in extenso* durchgeführt werden. Doch zum Problemfeld

In Ex 3(f.), einem zentralen biblischen Text für die Gottesoffenbarung Moses, finden wir – und dies an sich ist schon bemerkenswert – Elemente analog zu den im Koran im Kontext der Moseberufung hervorgehobenen Elementen, die jedenfalls als phänomenologische Vergleichspunkte auffallen: der Gottesbezug/die Gottesvorstellung 3,4–15 (in Sure 20 »*tauḥīd*«) und die Frage des Gehorsams 3,16 ff. und dann 4,1 ff. (im Koran »*ʿibāda*«). Der Fokus aber liegt hier nun im Unterschied zum bisher Erörterten auf der Gegenwart Gottes, die nach Ex 3,12 äußert: »Ich will mit dir sein« כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ, und das bedeutet: auf der Offenbarung des *Namens Gottes*, dessen Bedeutung freilich nicht punktuell erschlossen, sondern in der narrativen Textur des gesamten Exodusbuches entfaltet wird. Auf der Linie dieser Beobachtung liegt weiter die Wahrnehmung, dass der Kontext von Ex 3 leitmotivisch geprägt ist von den Verben »Sehen« (Formen von רָאָה *rʾh*) und »Da-Sein/Mit-Sein« (Formen von הָיָה *hyh*). Ersteres erscheint zehnmal im unmittelbaren Zusammenhang,²³ Derivationen von הָיָה sind sechsmal zu finden.²⁴ Das ganze Kapitel und weit darüber hinaus baut auf dieses Zusammenspiel der hebräischen Wurzeln, mit einer Betonung des »Sehens« in der ersten Hälfte und der Verheißung von Gottes heilsamer Gegenwart (»Sein«) in der zweiten Hälfte. Gottes »Sehen« hat offenbar die Konnotation von (All-)Wissenheit, aber insbesondere auch von Interesse und Sympathie, von Sorge – Gott »sieht« bedeutet, er ist bereit, helfend einzugreifen. Das Verb *hyh* konzentriert sich im Tetragramm, dem Gottesnamen, JHWH, der in 3,14 umschrieben wird: Ich werde sein, der ich sein werde – im Sinne von: Ich werde mit euch/für euch da sein, nämlich in dem Moment, wo ihr es brauchen werdet. In dem Moment werdet ihr es auch erkennen. Diese Umschreibung – nicht historisch-philologisch, sondern traditionell etymologisierend – macht den dynamischen Gehalt des göttlichen Namens deutlich. Ausgangspunkt in Ex 3 ist die Not des Volkes in Ägypten. Gott hat die Situation gesehen und reagiert. Am Anfang der Offenbarung stehen so das Elend und die Leiden der Menschen. Offenbarung intendiert in diesem Kontext nicht zunächst die doppelte Botschaft von Warnung und Frohbotschaft, sondern den Beginn der Rettung.

über den hier thematisch skizzierten Horizont hinaus einige weiter gehende Anmerkungen im letzten Teil dieses Beitrags.

²³ Ex 2,25; 3,2(2x).3(2x).4.6.7.9.16. – Der Engel des Herrn »erschien ihm« 3,2 ist hebräisch etwa »ließ sich *sehen*«, eine passive Form der Wurzel *rʾh*.

²⁴ Ex 3,12.14(3x); 4,12.15.

Und diese (Re-)Aktion Gottes ist in der *Geschichte* verankert. Hatte Gott doch zuvor schon immer wieder rettend eingegriffen in der Geschichte, hier nun eingeholt in der Formel Ex 3,6: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.« Es ist auch an die Bundesschlüsse zu denken (Noah, Abraham), die diese Dimension der Dynamik von aktueller göttlicher Gegenwart und fortdauernder Verlässlichkeit widerspiegeln.

Und so weiter! Wir müssen es bei diesen knappen Andeutungen zum Offenbarungsgeschehen im Kontext von Ex 3 belassen, wohl wissend um den interpretatorischen Zugriff auf die Texte, der damit mehr dialogpragmatisch als streng exegetisch erfolgte unter dem Vorzeichen, auf gewichtige Rezeptionslinien hinzuweisen.

Offenbarung entfaltet sich aus diesem Blickwinkel biblisch in der Perspektive von »Heilsgeschichte« (wenn wir diesen Begriff nicht zu eng fassen), in welcher die in der koranischen Prophetologie so vorherrschende Frage eschatologischer Belohnung oder Bestrafung zunächst zurücktritt und sich der Raum sowohl einer intensiven persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch als auch einer dynamischen Präsenz Gottes *in der Geschichte* auftut.²⁵ Mit der Einpassung Moses/Mūsā in den koranischen Rahmen, der Mose einen mehr oder weniger unauffälligen Platz in der Linie der vormuhammadischen Prophetie zuweist, gingen der Aspekt der Offenbarung des *Namens Gottes* und die damit verbundenen dynamischen Elemente sowie die geschichtliche Dimension des Offenbarungsgeschehens weitgehend verloren.

Spannend wäre es, nach den Gründen zu fragen. Sie können in historischen Missverständnissen oder überhaupt unvergleichbaren Entstehungszusammenhängen liegen, in unterschiedlichen soziokulturellen Verortungen von Offenbarung und ihrer alltagsrelevanten Funktionalität, genauso aber auch in unterschiedlich divergierenden Gotteserfahrungen, die theologisch bedacht und gedeutet werden wollen.

Im Ergebnis ist von daher jedenfalls einer vorschnellen Parallelisierung oder gar Identifikation des biblischen Mose aus Ex 3 mit dem koranischen Mūsā in Sure 20 gewehrt, gerade auch im Hinblick auf die Offenbarungsthematik und das in ihr angelegte, letztlich mitbegriffene Heilsverständnis.

²⁵ Dies wäre aus christlicher Perspektive noch weiter zu präzisieren und zu vertiefen!

4. Religionsvergleich?

Der Vergleich zwischen Religionen, sei es zwischen Einzelphänomenen, theologischen Aussagen oder komplexen Strukturen, ist seit jeher schwieriges Terrain.²⁶ Spätestens seit Jean-François Lyotards Kampfansage gegen »Totalität« in jeder Form²⁷ scheint jeder komparatistische Ansatz, nun schon seit über vierzig Jahren im Zuge der Kritik an der Religionsphänomenologie verdächtig und umstritten, vollends desavouiert. Schon vor gut zwanzig Jahren war die ernüchternde Erkenntnis des renommierten amerikanischen Religionshistorikers Jonathan Z. Smith, die im angelsächsischen Raum eine heiße Debatte entfachte, Vergleich beruhe weniger auf Methode als auf der subjektiven »Erinnerung an Ähnlichkeit«, die von einer psychologischen Assoziation mittels theoretischer Konstrukte wie Einfluss, Verbreitung, Entlehnung, Abhängigkeit, Übernahme usw. erst zur objektiven Gegebenheit erhoben werde.²⁸

²⁶ Wir haben eine vergleichende Perspektive eingenommen, die – ganz abgesehen davon, dass der Vergleich selbst nur markiert werden konnte – in verschiedener Hinsicht in sich nicht unproblematisch ist. So wurde, um nur einige Aspekte zu benennen, der Ehrentitel Moses/Mūsās zum Ausgangspunkt gewählt, ohne dessen »Wertigkeit« (bzw. für die biblische Tradition: seine Geltung) aufzuschlüsseln; aus den Berufungsgeschichten wurde Sure 20 Ex 3 gegenübergestellt, ohne Genre, Duktus, Intention der Texte weiter zu reflektieren; das Verhältnis von historischer und theologischer Argumentation wie auch das von Urkunde und Tradition wurde nicht thematisiert; so war von »Einpassung« in den koranischen Rahmen die Rede, was eine in der jüdisch(-christlich)en Tradition gegebene Größe »Mose« voraussetzt; es war in diesem Zusammenhang auch vom Verlorengehen von Elementen die Rede, welche damit als Integrale jener vorausgesetzten Größe in den Blick kamen. – An dieser Stelle soll daher eine allgemeine hermeneutische Reflexion zur Sache den Rahmen für weitere Überlegungen abstecken.

²⁷ »Let us wage war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable, let us activate the differences and save the honor of the name.« (*Jean-François Lyotard, Answering the Question: What is Postmodernism?* [1993], zit. nach: *Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray* [Hg.], *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley/Los Angeles/London 2000, 162)

²⁸ Dies sei nicht Wissenschaft, sondern »Magie«, da ein solcher Vorgang am zutreffendsten mit der Frazerschen Typologie der homöopathischen Magie zu beschreiben sei! Vgl. *Jonathan Z. Smith*, In Comparison a Magic Dwells, in: *ders.*, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, 19–35, hier 21f., wieder abgedruckt als Prolog in dem eben erwähnten Diskussionsband *Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray*, *A Magic Still Dwells* (s. Anm. 27), 23–44, hier 25f.: »[...] comparison

Die Problematik des Vergleichens liegt indes auf der Hand,²⁹ und dies ist auch die unbestreitbar festzuhaltende Erkenntnis aus diesem Diskurs: Der Vergleich bedarf ganz allgemein der abstrahierenden Begriffsbildung und steht aufgrund der damit geforderten und in Anspruch genommenen Metaebene fraglos stets in der Gefahr, je nach Umgang mit den Abstraktionsgraden gleichsam Äpfel mit Birnen zu vergleichen. Und – vielleicht noch gravierender, da gegenläufig und mithin die Gefahr möglicherweise potenzierend: Der Vergleich steht unter dem Vorzeichen der Befangenheit dessen, der vergleicht, nicht nur – dies allerdings mit großem Gewicht – der religiös-weltanschaulichen, sondern durchaus auch der zeitgeschichtlich bedingten, der soziokulturellen und der ideologischen Befangenheit jeder Couleur. Neutraler ausgedrückt: Alle Aussagen nicht nur über die eigene, sondern auch über andere Religionen sind notwendigerweise Aussagen aus der (eigenen) Teilnehmerperspektive. Das Durchdenken der Religion »von au-

has been chiefly an affair of the recollection of similarity. The chief explanation for the significance of comparison has been contiguity. The procedure is homeopathic. The theory is built on contagion. The issue of difference has been all but forgotten. [...] Is comparison an enterprise of magic or science?» (Hervorhebungen aufgehoben)

²⁹ Natürlich nicht erst seit Smith und Lyotard, auch nicht erst seit Marburg 1960. Einen guten Überblick über die Funktionen des Vergleichs religiöser Bestände, systematisch aufgearbeitet und zugleich wichtige historische Verortungen aufzeigend, gibt *Christoph Bochinger*, Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, in: *Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer* (Hg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/New York 2003, 250–281. – *Kurt Rudolph* nennt als spezifische Gefahren und kritische Probleme der komparativen Methode in den Kulturwissenschaften: Kontextverluste zu Lasten der individuellen Bedeutung; Abstraktion (vgl. Struktur oder das so genannte »Wesen«!); Ahistorizität als Folge der Kontextausblendung; Perspektivverluste durch begrenzte Ausschnitte; Charakterisierungsverluste (Individualisierungsverluste); Unschärfe in der Terminologie (Metasprache); Ethnozentrismen (Standpunkt des Komparatisten); die Interessenlage des Unternehmers; Wertungen. (Vgl. *K. Rudolph*, Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft, in: *Hans-Joachim Klimkeit* (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft [Studies in Oriental Religions Bd. 41], Wiesbaden 1997, 161–170, hier 168.)

ben« ist eben nicht bruch- und übergangslos von einem Durchdenken »von innen« zu scheiden.³⁰

Dies ist nun aber prinzipiell kein Mangel, sondern Grundgegebenheit, auch des interreligiösen Dialogs. Die unterschiedlichen Perspektiven sind *nicht* (auch nicht im wissenschaftlichen Gestus!) auf eine überlegene, jenseits oder oberhalb der eigenen konkreten geschichtlichen Lage vermittelnde Position hin transzendierbar. *Das Wesen der Religion* ist nicht (re-)konstruierbar, auch nicht in der gerne dafür bemühten Transzendenz postulierbar – so sehr die einzelnen Religionen selbstredend tendenziell universalisierende, totalisierende Welt- und Lebensentwürfe darstellen (das ist ihr eigentliches Ziel!³¹). Die Dialogbedingungen müssen daher so arrangiert werden, dass die notwendig gegebene Konkurrenz, das Wettfeiern der (faktisch gegebenen und einander wechselseitig ausschließenden) unterschiedlichen Perspektiven nicht zum Aufeinanderprallen und zur Gewalt führt, sondern in Respekt und Interesse am Anderen ausgetragen wird.³² *Innerhalb* dieses Arrangements wird weiter mit Vergleichen gearbeitet und gearbeitet werden müssen. Dabei wird zu beachten sein, dass die das Vergleichsmaterial generierenden und damit die Verständigung allererst ermöglichenden Abstraktionsverfahren stets einer reflexiven Kontrolle unterzogen werden.

³⁰ So charakterisiert *Fritz Stolz*, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 34ff. das Gegenüber von Religionswissenschaft und Theologie. – Zur interreligiösen Fremdwahrnehmung und der Diskussion über Vergleichbarkeit von Traditionsprozessen in systematischer Hinsicht vgl. die wegweisende Arbeit von *Andreas Grünshloß*, *Der eigene und der fremde Glaube*, Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999.

³¹ Vgl. zum Problem Partikularismus – Universalität immer noch die *Hans-Jochen Margull* eigene kenntnisreiche und sensible Art der Auseinandersetzung in: Ist das Christentum dialogfähig? Partikularismus als Gefahr – Universalität und Partikularität als Problem (1976), in: *ders.*, Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften (Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge 13), Ammersbek bei Hamburg 1992, 343–356; auch: *ders.*, Der »Absolutheitsanspruch« des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung, in: ebd., 297–308.

³² Vgl. dazu auch *Friedmann Eißler*, Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religionstheologischen Implikationen (überarbeiteter und erweiterter Vortrag anlässlich der Tagung »So weit die Worte tragen – Christen und Muslime im Gespräch über Glaube und Gesellschaft. Dialog und Begegnung« in Reichelsheim, 30.10.–2.11.2003; erscheint demnächst).

In dieser Hinsicht sind meines Ermessens sechs Überlegungen von besonderer Wichtigkeit, die ich zum Schluss mit den folgenden Thesen nurmehr andeuten kann:

1. Ziel ist *nicht*, eine präsumtiv vorausgesetzte Ähnlichkeit, Gemeinsamkeit oder Einheit zu fundieren (also letztlich zu finden, was man ohnehin gesucht hat bzw. finden wollte).³³
2. Ziel ist *ebenso wenig*, im Sinne eines urteilenden Vergleichs das Fremde abzuwerten und Abgrenzungen zu zementieren.³⁴
3. Ziel ist es hingegen, die hermeneutischen Bedingungen zu thematisieren und in dieser Perspektive sowohl Anknüpfungspunkte als auch Problemfelder möglichst vorurteilslos offen zu legen.³⁵ Es geht dabei um die Wahrnehmung (»Verstehen« mag hier missverständlich erscheinen) des anderen, idealerweise seines Selbstverständnisses.
4. Dies geschieht unter Berücksichtigung des »epistemologischen Dilemmas«, das produktiv aufzunehmen ist:³⁶ Die jeweilige Teilnehmerperspektive ist in ihrer geschichtlich konkreten Lage in Raum und Zeit zu würdigen. Historisierung und Kontextualisierung fordern beständig Sensibilität in der Beurteilung von Identität und Differenz einzelner »Vergleichsgegenstände«.
5. Dazu gehört mit besonderer Relevanz und ist daher auch gesondert hervorzuheben die rezeptionsgeschichtliche Lage sowohl der im Verständigungsprozess Agierenden selbst als auch ihrer Verhandlungsgegenstände. Soll nicht in historische Einzelmomente zerfallen, was im Laufe der historischen Entwick-

³³ Dies gilt grundsätzlich in allen Bereichen und wäre von der Gottesfrage bis zur Begründung der Ethik zu konkretisieren. Toleranz bewährt sich nicht im Bezug auf eine postulierte letzte (oder: ursprüngliche) Einheit, sondern im reflektierten Umgang mit den Differenzen!

³⁴ Zur Unterscheidung von vier Typen des Vergleichs s. *Christoph Bochinger*, Religionsvergleiche (s. Anm. 29), 267 ff.

³⁵ Vgl. dazu noch einmal *Christoph Bochinger*, Religionsvergleiche (s. Anm. 29), 279 (dort im Blick auf die Islamdarstellung bei *Hans Zirker*). In diese Richtung weist auch die Gesamtaussage des amerikanischen Diskussionsbandes *Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray*, *A Magic Still Dwells* (s. Anm. 27), 157, »that scholars can risk positing a comparative framework, not to reach closure in service of a particular theory, nor to achieve moral judgment or gain intellectual control over the ›other‹, but to empower mutual dialogue and the quest for understanding«.

³⁶ Es ist ohnedies genauso wirksam *innerhalb* einer Tradition wie über Traditionsgrenzen hinweg! Vgl. *Patton/Ray*, *A Magic Still Dwells* (s. Anm. 27), 57.

lung eine spezifisch strukturierte Gestalt der Geltung innerhalb einer Glaubensgemeinschaft erhalten hat, so sind die größeren rezeptions- und theologiegeschichtlichen Linien nicht zu ignorieren, sondern als Werden und Gewordensein der eigenen Kommunikationssituation ernst zu nehmen. Es kann mit dem *genetischen* Argument (etwa: »Wir kommen doch alle *vom Sinai/ von der Gottesoffenbarung an Mose her*«) das Argument der *Geltung* (Was *bedeutet* dieses Ereignis für die jeweilige Glaubensgemeinschaft?) nicht systematisch stringent außer Kraft gesetzt werden.³⁷

6. Dies schließt die Profilierung eines eigenen (theologischen) Standpunktes nicht aus, sondern ausdrücklich ein. Dazu gehört die Veränderung(sbereitschaft) der eigenen Position durch Begegnung und gemeinsames Lernen ebenso wie deren Korrelierung mit der Reflexion derjenigen Wahrheit, die sich im Dialog nicht organisch »enthüllt«, vielmehr extern und unverfügbar vorgegeben ist.

Die drei ersten Thesen betonen die Ergebnisoffenheit des Verständigungsprozesses, während die drei letzten Thesen diesen in der Situation der Beteiligten positionieren. Beides gehört unauflöslich zusammen. Religionsvergleich? Am Ende bleibt das Fragezeichen, freilich nicht, um die Möglichkeit und Notwendigkeit des Vergleichs zu bestreiten, sondern um den Diskurs über seinen Gebrauch und Stellenwert (wieder) anzustoßen, auch und gerade innerhalb eines theologischen Forums zum christlich-muslimischen Gespräch.

³⁷ Dies gilt *auch* für die so genannten monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam (s. a. Anm. 33). – Gegen die *Monogenisierung* im religionswissenschaftlichen Vergleich wendet sich ebenso deziidiert wie begründet etwa auch C. Colpe, vgl. die in den angeschnittenen Fragen materialreichen und eingehenden Studien: *Carsten Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung* (Theologische Bücherei 68), München 1980, 127.