

Offenbarung als »Erinnerung« (*ad-dikr*)

Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran

Abdullah Takim

»Verlies, was dir vom Buch offenbart wird.« (Sure 29,45)

1. Die Multireferentialität des Korans und die anderen Offenbarungsschriften

Der Koran gibt viele Hinweise, wie er selbst und andere heilige Schriften zu verstehen sind. Er bringt seine Stellung innerhalb der Offenbarungsschriften deutlich zum Ausdruck, er bezieht sich auf sich selbst und auf andere Schriften, bewertet sie und ordnet sie in die Offenbarungsgeschichte ein, ohne bestimmte historische Daten zu nennen. Dadurch erlangt die Offenbarung an vielen Stellen eine überzeitliche und universelle Dimension.¹ Nach Josef van Ess *reflektiert* der Koran über *sich selbst*.² Stefan Wild³, Navid Kermani⁴, Jane Dammen McAuliffe⁵ und Mohamad

1 Vgl. *Stefan Wild*, The Self-Referentiality of the Qur'an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge, in: *Jane Dammen McAuliffe* (Hg.), With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam, Oxford 2003, 422–36, 422; *Stefan Wild*, We have sent down to thee the Book with the Truth, in: *ders.* (Hg.), The Qur'an as Text, Leiden 1996, 136–153, 140.

2 Vgl. *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin 1991–1997, Bd. 4, 647.

3 Vgl. *Stefan Wild*, The Self-Referentiality of the Qur'an (s. Anm. 1), 422 f.; *ders.*, We have sent down (s. Anm. 1), 140; *ders.*, Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne, Münster 2001, 33.

4 Vgl. *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 2000, 97. Angelika Neuwirth bezieht sich auf diese Textstelle in

Nur Kholis Setiawan⁶ haben ebenfalls auf diesen Charakter des Korans hingewiesen, wobei sie dies mit den Ausdrücken Selbstreferentialität, Selbstreflektion oder Meta-Textualität wiedergegeben haben.

Man kann den Koran somit als ein *multireferentielles, schriftlich fixiertes mündliches Wort* bezeichnen, das über sich und die anderen heiligen Schriften reflektiert. Dies kann der Koran nur leisten, weil er nach seinem Selbstverständnis den Abschluss und Höhepunkt der heiligen Schriften darstellt.⁷ Dies bedeutet nicht, dass andere heilige Schriften abgewertet sind oder keine Gültigkeit mehr besitzen. Ganz im Gegenteil, dadurch wird ihre göttliche Herkunft vom Koran noch einmal unterstrichen und werden die Anhänger in ihrem Glauben an ihre Schriften gestärkt. Schließlich wird durch die inklusive Perspektive des Korans auch der Dialog zwischen den Offenbarungsreligionen angestoßen und erleichtert.

Kermanis Buch und weist auf die Implikationen der Selbstreferentialität des Korans hin. Denn wenn man eine Selbstreferentialität des Korans annimmt, dann »muß man auch eine historische Entwicklung zugestehen. Denn nur ein Text, der um einen Nucleus herum anwächst, kann sich selbst kommentieren« (*Angelika Neuwirth*, Erzählen als kanonischer Prozeß. Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte, in: *Rainer Brunner* [Hg.], *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, 323–344, 326).

- 5 Vgl. *Jane Dammen McAuliffe*, Text and Textuality. Q. 3:7 as a Point of Intersection, in: *Issa J. Boullata* (Hg.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, London 2000, 56–76, 56 f.
- 6 Vgl. *Mohamad Nur Kholis Setiawan*, *Die literarische Koraninterpretation: Eine Analyse ihrer frühen Elemente und ihrer Entwicklung*, Bonn 2003, 42–50.
- 7 Wilfred Cantwell Smith hat in einer Reihe von Schriften seine kumulative Sicht der heiligen Schriften entwickelt, nach der sich die heiligen Schriften selbst (Form) und der Begriff der »Heiligen Schrift« (Konzept) in der Geschichte allmählich entwickeln und im Koran ihren Gipfelpunkt erreichen, vgl. dazu *Wilfred Cantwell Smith*, *Scripture as Form and Concept. Their Emergence for the Western World*, in: *Miriam Levering* (Hg.), *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, Albany 1989, 29–57, 29–32 f.; *ders.*, *A Note on the Qur'an from a Comparativist Perspective*, in: *Wael B. Hallaq/Donald P. Little* (Hg.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden 1991, 183–192.

2. Die Multireferentialität des Korans im zeitgenössischen Korankommentar von Süleyman Ateş

Der selbst- oder multireferentielle Charakter des Korans wird im Zusammenhang mit den anderen Offenbarungsreligionen und -schriften vom türkischen Koranexegeten Süleyman Ateş in seinem Korankommentar unter anderem bei der Interpretation des Begriffs *dikr* oder *ad-dikr* (wörtlich: die Erinnerung, Ermahnung) sehr gut dargestellt.⁸ Aus diesem Grunde stütze ich mich in diesem Beitrag hauptsächlich auf die Ausführungen von Süleyman Ateş. Ateş ist einer der renommiertesten und zugleich umstrittensten islamischen Theologen der heutigen Türkei. Er gehört zu den Theologen, die den Islam und den Koran *neu verstehen und deuten* wollen. In seinen koranexegetischen Werken⁹ versucht Ateş die ursprüngliche Bedeutung des Korans herauszuarbeiten, um dadurch die koranischen Wahrheiten ans Tageslicht zu bringen, die durch die Jahrhunderte hindurch durch verschiedene Interpretationen zugedeckt wurden. Zu diesen koranischen Wahrheiten, die Ateş wiederentdeckt hat, gehört auch die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen, die intertextuelle Lesarten der heiligen Schriften erleichtert und für die moderne Koranexegese von erheblicher Bedeutung ist.

Mit seinen neuen koranexegetischen Ansätzen und Ergebnissen ist Ateş auf Widerstand gestoßen, hat aber auch Erfolge verzeichnet. Er glaubt, dass sein Werk »in der Türkei auf dem religiösen Gebiet eine gedankliche Revolution zustande gebracht hat«¹⁰. Tatsächlich kann man sagen, dass der Ansatz von Ateş Früchte getragen und in der Türkei dafür gesorgt hat, dass man über das Verständnis des Korans neu nachgedacht hat und als Folge davon neue Ansätze entwickelt wurden. Außerdem zeigen die Diskussionen um den Korankommentar von Ateş in der türkischen Öffentlichkeit und in anderen europäischen Ländern, dass Ateş sich gegen die Hauptströmungen des Islams rechtfertigen musste, um erfolgreich zu sein. Denn wer zur Quelle gelangen will, muss oft gegen den Strom schwimmen.¹¹

8 *Abdullah Takım*, Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's »Zeitgenössischem Korankommentar«, Istanbul 2007.

9 Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri (= Die zeitgenössische Interpretation des Erhabenen Korans), Istanbul 1988–1992; Kur'an Ansiklopedisi (= Enzyklopädie des Korans), Istanbul 1997–2003.

10 Ateş, Kur'an Ansiklopedisi (s. Anm. 9), Bd. 25, 485.

11 Vgl. auch *Abdullah Takım*, Eine neue Koranexegese. Der bekannte türki-

3. Der Begriff *ad-dīkr* und seine Deutung im Korankommentar von Süleyman Ateş

Der Begriff *ad-dīkr* ist für Ateş ein Schlüsselbegriff, um den Offenbarungsprozess, das Verhältnis und die Kontinuität der Offenbarungsreligionen und -schriften darzustellen. So führt Ateş folgende Koranstelle an, die als *locus classicus* für den Begriff *ad-dīkr* gilt:

»Wir senden die Engel nur mit der Wahrheit hinab. Dann wird ihnen kein Aufschub gewährt. Wir, ja Wir haben die Ermahnung (*ad-dīkr*) hinabgesandt, und Wir werden sie gewiss bewahren.« (Sure 15,8 f.)

Hier wird gesagt, dass *ad-dīkr* von Gott durch Vermittlung der Engel herabgesandt worden ist und von Gott geschützt wird. Nach den klassischen Koranexegeten ist mit *ad-dīkr* hier der Koran gemeint, der von Gott nach seiner Herabsendung fortwährend geschützt wird. Nach Ateş dagegen spricht Sure 15,9 nicht vom Zustand des Korans nach seiner Offenbarung, sondern während seiner Offenbarung. Es wird also der Offenbarungsprozess beschrieben, der vor dem Satan, der sein eigenes Wort einflüstern könnte, geschützt wird. Dies geschieht immer dann, wenn die Engel mit der Offenbarung hinabsteigen (vgl. auch Sure 19,64; 72,26–28).¹²

Da in Sure 15,9 mit *ad-dīkr* nicht nur der Koran gemeint ist, sondern auch die anderen heiligen Schriften, ist hier laut Ateş nicht nur vom Schutz des Korans, sondern auch der anderen heiligen Schriften die Rede. Aus den folgenden Versen wird deutlich, dass mit *ad-dīkr* auch die Tora bezeichnet wird:¹³ »Wahrlich nach dem *ad-dīkr* haben Wir auch im Psalter geschrieben: »Meine rechtschaffenen Diener werden das Land erben.« (21,105) Hier kann mit *ad-dīkr* unmöglich der Koran gemeint sein, weil der Koran geschichtlich gesehen nach dem Psalter offenbart worden ist und vor dem Psalter die Tora offenbart wurde. An einer anderen Stelle wird die Beziehung zwischen den Besitzern der Ermahnung (*ahl ad-dīkr*) und dem *ad-dīkr*, das auf Muhammad herabgesandt wurde, hergestellt: »Und Wir haben vor dir nur Männer gesandt, denen Wir Offenbarungen eingegeben haben. So fragt die Besitzer der Ermahnung

sche Koranexeget Süleyman Ateş und sein zeitgenössischer Korankommentar, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2009), 51–60.

12 Vgl. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 5, 54–57.

13 Vgl. ders., Kur'an Ansiklopedisi (s. Anm. 9), Bd. 12, 144–148; ders., Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 11, 345–347.

(*ahl aḏ-dīkr*), wenn ihr nicht Bescheid wisst. (Wir haben sie gesandt) mit den deutlichen Zeichen und den Schriften. Und Wir haben zu dir die Ermahnung (*aḏ-dīkr*) herabgesandt, damit du den Menschen deutlich machst, was zu ihnen herabgesandt worden ist, und damit sie vielleicht nachdenken.« (16,43 f.) Mit den *ahl aḏ-dīkr* sind hier die Gelehrten der Schriftbesitzer, mit *aḏ-dīkr* ist die »Tora oder generell ausgedrückt die vorkoranische Heilige Schrift (Tora, Psalter, Evangelium) gemeint«¹⁴.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Gott gemäß Sure 15,9 den *aḏ-dīkr* herabgesandt hat und ihn fortwährend schützt. Der Schutz (*ḥifẓ*) des *aḏ-dīkr* wird auch dadurch gewährleistet, dass er in Form des Korans auf Muhammad herabgesandt worden ist und der Koran die vorkoranischen heiligen Schriften bestätigt (*muṣaddiq*) und beschützt (*muḥaimin*). Zuerst hat Gott den *aḏ-dīkr* Moses (und den anderen Propheten) gegeben oder offenbart, danach hat Er den Grundinhalt des *aḏ-dīkr* Muhammad offenbart. Somit bewahrt Gott seine Offenbarung (*aḏ-dīkr*) durch die fortwährende Herabsendung des *aḏ-dīkr* an seine Gesandten. Damit werden auch die früheren Offenbarungsinhalte der heiligen Schriften wiederbelebt und aktualisiert, was ihre Wirkung stärkt.

4. Wer ist mit den »Besitzern der Ermahnung« gemeint? Die Deutungen der klassischen Koranexegeten

Vers 43 der Sure 16, der wie folgt lautet: »Und Wir haben vor dir nur Männer gesandt, denen Wir Offenbarungen eingegeben haben. So fragt die Besitzer der Ermahnung, wenn ihr nicht Bescheid wisst«, zeigt laut Ateş, dass die Polytheisten eine Beziehung zu den Gelehrten der Juden und Christen hatten und diese Gelehrten schätzten. Diese Gelehrten werden hier als »Besitzer der Ermahnung« bezeichnet und wegen dieser Anerkennung als Referenz angeführt. Hätten diese Gelehrten in den Augen der Polytheisten keinen hohen Rang, so wäre die Argumentation des Korans nicht überzeugend.

Ateş weist kurz darauf hin, dass auch der bekannte und Autorität genießende Koranexeget Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) in der Auslegung dieses Verses den Standpunkt vertritt, dass mit »Besitzer der Ermahnung« die gelehrten Juden und Christen gemeint sind.¹⁵ Außerdem zitiert

14 Ders., Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri (s. Anm. 9), Bd. 11, 347.

15 Vgl. ebd. Bd. 5, 108.

er, sich auf die bekannten Koranexegeten aṭ-Ṭabarī¹⁶ (gest. 923) und aš-Šaukānī¹⁷ (gest. 1839) stützend, frühere Koranexegeten aus dem 7./8. Jahrhundert (z. B. Ibn ‘Abbās, aš-Ša‘bī, Muğāhid b. Ğabr und aḍ-Ḍaḥḥāk), die den Begriff *aḍ-ḍikr* mit der Tora oder den vorkoranischen heiligen Schriften gleichsetzen.¹⁸

In Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Kommentar findet sich eine weitere Interpretation dieses Ausdrucks, die Ateş jedoch nicht erwähnt. Ar-Rāzī sagt in der Auslegung des Verses 7 der Sure 21, welcher dem obigen Vers gleicht, dass mit dem Ausdruck »Besitzer der Ermahnung« die Schriftbesitzer gemeint sind, also Juden oder Christen. Er weist darauf hin, dass die Auslegung der Gelehrten, die diesen Ausdruck (»Besitzer der Ermahnung«) auf den Koran beziehen und im Sinne von »Leute des Korans« verstehen, falsch sei. Grund dafür sei, dass der Ausdruck in dieser Form, nämlich als »Leute des Korans«, im Koran nicht die Anhänger des Propheten bezeichnen könne, weil die »Besitzer der Ermahnung« im Koran auch der Lüge bezichtigt und kritisiert werden.¹⁹ As-Suyūṭī (gest. 1505) stimmt mit ar-Rāzī überein und sagt in seinem Standardwerk zu den Koranwissenschaften, dass in diesem Vers mit *aḍ-ḍikr* die Tora gemeint und folglich die *ahl aḍ-ḍikr* die Gelehrten der Tora seien.²⁰ Auch nach Rudi Paret sind mit »Besitzer der Ermahnung« (Sure 16,43) die »Angehörigen früherer Offenbarungsreligionen gemeint«²¹.

16 Vgl. *aṭ-Ṭabarī*, Ğāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘an (= Die Sammlung der Erklärungen zur Deutung der Koranverse), Kairo ²1953, Bd. 14, 108 f.; Bd. 17, 103 f.

17 Vgl. *Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī*, Faḥ al-qadīr, Ägypten ²1964, Bd. 3, 164, 430.

18 Vgl. Ateş, Yüce Kur‘ân’ın Çağdaş Tefsîri (s. Anm. 9), Bd. 11, 345–347.

19 Vgl. *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, at-Tafsīr al-kabīr (= Der große Korankommentar, bekannt als Mafātīḥ al-ğāib = Die Schlüssel des Verborgenen), hg. von *Aḥmad Efendī*, Bülāq 1861–62, Bd. 4, 490 (Kommentar zu Sure 21,7).

20 Vgl. *Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān as-Suyūṭī*, al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘an (= Die Vollendung in den Koranwissenschaften). Taqdīm wa-ta‘līq Muṣṭafā Dīb al-Buğā, Beirut 1996, Bd. 1, 452.

21 *Rudi Paret*, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart ⁴1989, 286.

5. Der Begriff *dīkr* und die Funktion der koranischen Erzählungen: ein Vergleich der Erzählstile von Koran und Bibel

Der Begriff *dīkr* spielt auch in den koranischen Erzählungen, die sich auf biblische oder außerbiblische Überlieferungen beziehen, eine wichtige Rolle. Die Erzählstoffe und Geschichten der Bibel werden jedoch vom Koran nicht eins zu eins übernommen, sondern in einen neuen Kontext eingebettet. Der Koran bewertet den Inhalt der heiligen Schriften oder anderer Quellen oder Traditionen und gibt diesen in arabischer Sprache den Zeitumständen entsprechend wieder. Was den Erzählstil des Korans betrifft, so herrscht laut Ateş im Koran nicht der Geschichtsstil vor wie in der Bibel, sondern der Ermahnungs- und Erinnerungsstil. Im Koran heißt es zum Beispiel am Ende der Sure Joseph (12,111): »Wahrlich, in der Erzählung über sie ist eine Ermahnung (Lehre) für die Einsichtigen. Es ist keine Geschichte, die erdichtet wird, sondern die Bestätigung dessen, was (an Offenbarung) vor ihm (dem Koran) vorhanden war, und eine ins einzelne gehende Darlegung aller Dinge, und eine Rechtleitung und Barmherzigkeit für Leute, die glauben.«

Der Koran will nicht nur eine Geschichte von Anfang bis zum Ende nacherzählen, sondern durch diese Geschichten, die er ausgewählt hat, die Menschen an die vergangenen Propheten und Völker erinnern, ermahnen und schließlich dadurch rechtleiten. Dies setzt voraus, dass die Zeitgenossen des Propheten viele Geschichten kannten,²² auf die der Koran anspielen konnte. Denn man kann sich nur an etwas erinnern, das man kennt. Der Koran bezeichnet deswegen seinen Erzählstil als *taḍkīr* und *dīkrā* (Erinnerung und Ermahnung).²³

22 Der Offenbarungsbegriff *waḥy* war den Arabern zur Zeit des Propheten Muhammad auch bekannt (vgl. *Navid Kermani*, Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept waḥy in Nasr Hamid Abu Zaid's Maḥmū an-naṣṣ, Frankfurt 1996, 42–50).

23 Vgl. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 1, 47, 438; Bd. 3, 368–71; Bd. 4, 312, 415, 418–20; Bd. 5, 428, 432; Bd. 6, 464–5; Bd. 10, 23 f.; Bd. 11, 530–532. Vgl. außerdem *William Montgomery Watt*, Bell's Introduction to the Qur'an. Completely Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh 1970, 185; *Jacques Jomier*, Aspects of the Qur'an Today, in: *Alfred F. L. Beeston* (Hg.), The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, 260–270, 262; *Rotraud Wielandt*, Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden 1971, 20 ff., 30.

Es wird immer wieder in nicht-muslimischen Schriften behauptet, dass Muhammad der Autor des Korans ist und damit die biblischen Geschichten aus der Bibel oder aus anderen schriftlichen oder mündlichen Quellen von ihm entnommen und teilweise umformuliert und so in den Koran integriert worden sind. Doch laut dem Koran hat Gabriel den ganzen Koran in arabischer Sprache ins Herz des Propheten Muhammad offenbart (vgl. Sure 26,192–196). Folglich sind auch die biblischen Geschichten und Stoffe, die im Koran enthalten sind, von Gabriel mit der Erlaubnis Gottes Muhammad offenbart worden. Der Prophet selbst hat also den Koran so verkündet, wie er ihn erhalten hat (vgl. Sure 26,192–196).

Der Koran knüpft natürlich an die früheren Schriften an, wenn er in der Sure 26,196 sagt, dass Teile des Korans in den Schriften der Früheren enthalten sind. Diese intertextuelle Beziehung wird allerdings durch Gabriel hergestellt, indem er die Inhalte der früheren Schriften den Zeitumständen entsprechend Muhammad offenbart. Insofern trifft die religionsgeschichtliche Aussage von Annemarie Schimmel zumindest teilweise auf den Koran zu, nämlich dass »keine Religion [...] in einem Vakuum wachsen [kann] und der religiöse Führer, der Stifter oder der Prophet [...] nur die Sprache benutzen [kann], an die seine Hörer zumindest bis zu einem gewissen Grade gewöhnt sind und deren Bilder und Umfeld sie verstehen, [...] denn eine Religion nimmt nur solche Ideen, Sitten und Tendenzen auf, die auf irgendeine Weise mit ihrem innersten Wesen vereinbar sind.«²⁴

Der Koran nahm Erzählstoffe aus den heiligen Schriften und dem Erzählschatz der Araber auf und formte sie, ohne ihr wahres Wesen zu verändern, so um, dass sie mit dem Hauptprinzip des Korans, nämlich mit dem Monotheismus, in Einklang standen. Dabei haben viele Geschichten des Korans den Charakter einer Anspielung: »Um es wieder zu sagen, viele der koranischen ›Erzählungen‹ haben den Charakter einer Anspielung, was voraussetzt, dass die Zuhörer bereits einige Kenntnisse über die Geschichte besitzen.«²⁵

Der Koran benutzt nicht nur die Sprache, sondern auch das Weltbild der Araber, um sich verständlich zu machen.²⁶ Wenn der Koran von den sieben Himmeln spricht, so deswegen, weil er nicht unbedingt sagen will,

24 *Annemarie Schimmel*, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995, 11.

25 *William Montgomery Watt*, Bell's Introduction (s. Anm. 23), 185. Vgl. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 1, 47 f.; vgl. auch Bd. 4, 382, 415; Bd. 6, 525 f.

26 Vgl. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 5, 221.

dass sieben Himmel existieren, sondern weil die Araber an die Existenz der sieben Himmel geglaubt haben. So werden auch die Gaben des Paradieses mit den Begriffen erklärt, die die Menschen verstehen können. Andernfalls würde der Mensch die intendierte Botschaft nicht begreifen.²⁷ Ansätze in dieser Richtung findet man auch bei ar-Rāzī, denn er sagt, dass »Gott die Menschen (im Koran) in der Weise anredet, wie sie es gewohnt sind«. So bezeichnet sich Gott im Koran als der König und besitzt auch einen Thron, der seine Herrschaft symbolisiert und von dem er auch das Universum regiert. Man findet laut ar-Rāzī viele solcher anthropomorphen Aussagen im Koran, die den Menschen das Verständnis der koranischen Aussagen erleichtern sollen.²⁸

6. Die Komposition der koranischen Erzählungen und ihr Bezug zum Leben und zur Mission des Propheten

Stefan Wild hat treffend die Beziehung zwischen Offenbarungskontext und dem speziellen Aufbau der koranischen Erzählungen herausgearbeitet, die ohne ein Vorverständnis der Ersthörer nicht ganz zu verstehen sind. Diese Erzählungen stellen eine Beziehung zum damaligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext her und aktualisieren die biblischen oder außerbiblischen Geschichten: »Der koranische Text [verweist] in vielen Fällen auf ein Vorverständnis des Hörers. Der Koran enthält bekanntlich nur wenige Gesamtkompositionen im Stil der Josephs-Sure. Er verweist vielmehr in vielen erzählenden Passagen z. B. mit seinem *id*, ›damals, als ...‹ auf den Hörern bekannte Geschichten und Motive, die für die aktuelle Gelegenheit ausgedeutet wurden. [...] Die koranische Offenbarung hatte die Aufgabe, deren Sinn für die Gegenwart des Propheten und seiner Zeitgenossen zu erschließen. Nicht die Geschichte selbst war das Wesentliche, sondern die göttlich verbürgte Deutung. [...] Der europäische Leser wird in den Geschichten allzu leicht hauptsächlich Lücken in der Führung der Erzählung erkennen. Und er mahnt, die biblische Parallele gewohnt, Differenzen an.«²⁹

27 Vgl. ebd. Bd. 4, 111.

28 Vgl. *ar-Rāzī*, at-Tafsīr al-kabīr (s. Anm. 19), Bd. 6, 347 f. (Kommentar zu Sure 69,17); vgl. auch Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 10, 44.

29 *Stefan Wild*, »Die schauerliche Öde des heiligen Buches«. Westliche Wertungen des koranischen Stils, in: *Alma Giese/J. Christoph Bürgel* (Hg.),

Auch Süleyman Ateş vertritt die Auffassung, dass die Geschichten im Koran, »insbesondere die Hiobsgeschichte mit dem Leben des Propheten eine Parallelität (wörtlich: näheren Zusammenhang) aufweisen«³⁰. Im Koran dienen also die Geschichten über andere Propheten unter anderem als Modelle, um Muhammad bei seiner Mission zu unterstützen. So weist die Geschichte Abrahams, der die Menschen zum Monotheismus aufrief und ihre Götzen zerschlug und viel leiden musste, ebenfalls Parallelen zu Muhammads Leben auf. Schließlich wurde er jedoch mit Gottes Hilfe nach seiner Auswanderung in ein fruchtbares Land der Führer seines Volkes. Fast in gleicher Weise sind Parallelen zwischen der Mission von Moses und Muhammad festzustellen. Beide sind auf starken Widerstand gestoßen, haben zusammen mit ihrem Volk gelitten und mussten auswandern.³¹ Der Koran wählt also von den Lebensgeschichten der Propheten diejenigen Aspekte aus, die mit dem Leben und Wirken Muhammads Gemeinsamkeiten haben, um so in indirekter Weise die Araber zu ermahnen und sie von ihren schlechten Taten abzubringen. Dies kann für die Koranlegung fruchtbar gemacht werden.

7. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bibel in der islamischen Geschichte

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, dass sich in der islamischen Geschichte eine ganze Reihe von Gelehrten mit der Bibel auseinandergesetzt haben. Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī (gest. 885/1480) war laut Hava Lazarus-Yafeh der erste Muslim, der im wissenschaftlichen Sinne korrekt aus der Bibel zitierte. Dies sei aus seinem Korankommentar *Naẓm ad-durar fī tanāsub al-āy wa-s-suwar* (= Die Anordnung der Perlen: die gegenseitige Beziehung und Harmonie der Koranverse und -suren) ersichtlich, wo er Passagen aus der Bibel, ohne diese zu entstellen, zitiert,

Gott ist schön und er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, Bern 1994, 429–447, 442.

30 Vgl. für die folgenden Ausführungen auch Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri (s. Anm. 9), Bd. 5, 518.

31 Vgl. ebd. Bd. 5, 491 ff., 512, 522; Bd. 6, 319–20. Diese Parallelen werden auch von Angelika Neuwirth mit einer *kanon-genetisch orientierten Lesung* (326), die in der Bibelwissenschaft als *canonical approach* bekannt ist, herausgearbeitet (vgl. Neuwirth, Erzählen [s. Anm. 4], 323–344).

um sie mit dem Koran zu vergleichen.³² Doch diese Vorgehensweise von Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī wurde von seinen Zeitgenossen kritisiert, was Lazarus-Yafeh nicht erwähnt. In einer Verteidigungsschrift rechtfertigt al-Biqā'ī deswegen seine Auslegungsmethode.³³

Auch Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (gest. 1316) gehört zu denjenigen Muslimen, die die Bibel vollständig gelesen und kritisch dazu Stellung genommen haben. Er hat einen polemisch-kritischen Kommentar zu den Evangelien (*at-Ta'ālīq 'alā l-anāğīl al-arba'a* = Kommentar zu den vier Evangelien) geschrieben und zudem viele Bücher aus dem Alten Testament kurz kommentiert.³⁴ Aus diesem Grunde kann er vielleicht als der erste muslimische Bibelkommentator gelten.

In der Moderne hat der islamische Reformers Sayyid Aḥmad Khan (1817–1898), der nicht an die systematische Verfälschung der Bibel glaubt, ebenfalls von der Bibel Gebrauch gemacht und einen dialogisch ausgerichteten Bibelkommentar in Urdu mit einer englischen Zusammenfassung verfasst.³⁵ Ursprünglich hatte Sayyid Aḥmad Khan vor, in diesem Werk die ganze Bibel zu kommentieren, doch konnte er dies aus verschiedenen Gründen nicht realisieren. Sayyid Aḥmad Khan vertritt in diesem und in seinen anderen Werken die These, dass der Text der Bibel nicht verfälscht (*taḥrīf al-lafẓ*), sondern durch Fehldeutungen (*taḥrīf al-ma'nā*) entstellt wurde. Die Echtheit der Bibel bedeute aber nicht, dass alle Teile der Evangelien authentische Offenbarungen seien, die Jesus verkündet habe, denn die Offenbarungen, die Jesus erhielt, seien später durch Anhänger von Jesus aufgeschrieben worden. Dennoch könne man

32 Vgl. *Hava Lazarus-Yafeh*, Art. Tawrāt, in: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 10, 394.

33 Vgl. *Abū l-Ḥasan al-Biqā'ī*, *Al-aqwāl al-qawīma fī ḥukm an-naql min-a l-kutub al-qadīma* (= Die richtigen Lehrmeinungen bei der Bestimmung des Rechtsurteils, ob man aus den alten Schriften überliefern kann). Taḥqīq Dr. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī, in: *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes*: RIMA 26,2 (1980), 37–96. Vgl. zum Leben und Werk von Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī *Suat Yıldırım*, Art. Bikāī, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, Bd. 6, İstanbul 1992, 149 f. — Der Inhalt dieser Schrift wurde meines Wissens zuerst von Moritz Steinschneider, der sich wiederum auf andere Quellen stützt, beschrieben und bekannt gemacht (vgl. dazu *Moritz Steinschneider*, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache. Zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen*, Leipzig 1877, 389–392).

34 Vgl. *Wolfhart P. Heinrichs*, Art. al-Ṭūfī, Nadjm al-Dīn, in: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 10, 588.

35 Tabyīn al-kalām fī tafsīr at-tawrāt wa-l-inğīl 'alā millat al-islām. *The Mohamedan Commentary on the Holy Bible*, Ghazipur 1862.

mit kritischen Methoden aus den vier Evangelien das Evangelium (*inğıl*), von dem der Koran berichtet, herausarbeiten. Die Aufgabe der Muslime bestehe weiterhin darin, die Fehldeutungen des Christentums festzustellen und sie zu korrigieren. Der Koran hat somit für ihn einen Korrektivcharakter.³⁶ Maulānā Abū l-Wafā' Thanā' Allāh Amrītsari (1868–1948) hat einen Korankommentar in Urdu geschrieben und gehört zu den Kritikern von Sayyid Aḥmad Khan. Er akzeptiert die Bibel auch als unverfälscht und damit als gültige theologische Quelle. Aus diesem Grunde benutzt er ebenfalls Bibelzitate in seinem Korankommentar, insbesondere um Sayyid Aḥmad Khans Positionen damit zu widerlegen.³⁷

Neben Rašīd Riḍā hat auch Muṣṭafā Maḥmūd in seinem modernen, koranzentrierten Werk von der Bibel Gebrauch gemacht.³⁸ Es gibt noch weitere islamische Gelehrte, die eine positive Haltung gegenüber der Bibel haben. Jedoch ist deren Zahl insgesamt gering, denn das Verhältnis der Offenbarungsreligionen zueinander war im Laufe der Geschichte sehr spannungsgeladen und sorgte dafür, dass apologetische Schriften gegen die jeweils andere Religion verfasst wurden. Deswegen wird es noch eine Weile dauern, bis eine wissenschaftlich fundierte muslimische Bibelexegese entsteht und muslimische »Christianologen« ausgebildet werden.³⁹

-
- 36 Vgl. dazu auch *Christian W. Troll*, Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5,17–20, in: *Islamochristiana* 3 (1977), 99–105. Zum Ganzen auch *Andrew Rippin*, Interpreting the Bible through the Qur'an, in: *Gerald R. Hawting/Abdul-Kader A. Shareef* (Hg.), *Approaches to the Qur'an*, London 1993, 249–259, 256 f. Rippin bietet in diesem Artikel einen kurzen, aber sehr nützlichen Überblick über die Schriften der Muslime, die sich auf die Bibel beziehen.
- 37 Vgl. *Christian W. Troll*, A Note on the Tafsīr-i Thanā'ī of Thanā' Allāh Amrītsari and his Criticism of Sayyid Aḥmad Khān's Tafsīr-i Aḥmadi, in: *Islamic Culture* 59 (1985), 29–44, 41 f.
- 38 Al-Qur'an: muḥāwala li-fahm 'aṣrī (= Der Koran: Versuch eines zeitgenössischen Verstehens), 1970. Vgl. *Ali Merad*, Revelation, Truth and Obedience, in: *Stanley J. Samartha/John B. Taylor* (Hg.), *Christian-Muslim Dialogue*. Papers presented at the Broumana Consultation, 12–18 July 1972, Geneva 1973, 58–72, 70; vgl. zu Muṣṭafā Maḥmūd generell *Stephan Conermann*, Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten, Berlin 1996; vgl. zu seinem Korankommentar: *Karim Fahmy el-Yazzi*, Muṣṭafā Maḥmūd und der Koran. Beispiel eines modernen Korankommentars, Freiburg 2000 (unveröffentl. Magisterarbeit).
- 39 Zur Feststellung weiterer Gelehrter, die eine positive Haltung gegenüber der Bibel haben, sollten folgende Schriften näher untersucht werden: *Adel-Theodor Khoury/Ludwig Hagemann*, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime, Altenberge 1986; *Jacques Waardenburg* (Hg.),

8. Schlussbetrachtung

Was den Dialog betrifft, so ist der gegenseitige Verfälschungsvorwurf ein großes Hindernis, der nicht weiterführen kann. Juden, Christen und Muslime müssen neue intertextuelle Ansätze entwickeln, um die Heilige Schrift der jeweils anderen Religion vorurteilsfrei und wissenschaftlich zur Kenntnis zu nehmen. Der Ansatz von Süleyman Ateş, den ich hier vorgestellt habe und ganz teile, bietet dafür eine gute Grundlage aus muslimischer Sicht. Denn Ateş vertritt aus seinen jahrelangen Koranstudien heraus den Standpunkt, dass die Offenbarungsschriften aufeinander aufbauen und Gültigkeit für die jeweilige Religionsgemeinschaft besitzen. Das heißt, die Tora und die Evangelien, die zur Zeit Muhammads im Umlauf waren, sind für ihn keine systematisch verfälschten Werke. Alle diese heiligen Schriften bestätigen sich gegenseitig und stimmen in der Essenz überein.

Die Bestätigung der Tora und des Evangeliums durch den Koran bedeutet, dass diese heiligen Schriften die Menschen durch ihre Grundprinzipien rechtleiten können. Diese geistige Einheit der Offenbarungsreligionen bietet verschiedene Möglichkeiten, die heiligen Schriften intertextuell zu lesen und damit das Verhältnis der Offenbarungsreligionen und -schriften neu zu bestimmen. Da im Koran zahlreiche Anspielungen und Geschichten aus den heiligen Schriften und aus anderen mündlichen oder schriftlichen Traditionen vorhanden sind, öffnet das Prinzip der Intertextualität auch neue Welten für die Theologien der Offenbarungsreligionen. Denn dadurch werden verschiedene Lesarten der Geschichten rekonstruiert oder dekonstruiert, womit neue oder vergessene Deutungen der Geschichten in den jeweiligen Religionstraditionen zutage treten können, die wiederum neue Dialogperspektiven eröffnen.

Der intertextuelle Zugang bereichert also sowohl die eigene als auch die andere Theologietradition. Er spielt auch für die Begriffsgeschichte der Theologien eine wichtige Rolle, denn dadurch werden wichtige Begriffe rekonstruiert und neue Begriffsnuancen können ebenfalls entdeckt werden. All dies kann dazu führen, dass durch Dekonstruktion und Rekonstruktion neue theologische Gebäude entstehen, die die Basis für eine zukünftige dialogorientierte Theologie bilden.

Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey, Oxford 1999; *Isabel Stümpel-Hatami*, Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren: Eine Untersuchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache, Berlin 1996; *Camilla Adang*, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996.