

Schriftauslegung in Christentum und Islam

Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen

Andreas Renz/Abdullah Takım

Einleitung: Hermeneutik als Schlüsselfrage

Die bisherigen Tagungen des Theologischen Forums Christentum – Islam sind naturgemäß immer wieder auf hermeneutische Probleme und Fragen gestoßen, so dass es an der Zeit war, die Frage nach der Auslegung von Bibel und Koran auf einer Tagung eigens zu thematisieren. Das Thema Hermeneutik stellt eine Schlüsselfrage in den christlich-muslimischen Beziehungen dar. Christentum und Islam sind in ihren Lehren und alltäglichen Glaubenspraktiken wesentlich von ihren »heiligen Schriften« her geprägt.¹ Beide Religionen werden in der Religionsphänomenologie wie umgangssprachlich häufig als »Buch- oder Schriftreligionen« bezeichnet. Die kanonischen Schriften von Christen und Muslimen aber sind zumindest zum Teil Texte einer vergangenen und fremden Sprache, Kultur und Lebenswelt (*Reinmuth*).

Ein direkter sprachlich-semantischer Zugang zu den Schriften ist den meisten Gläubigen nicht mehr möglich (*Obermann, Özsoy, Ragab*). Selbst die Mehrheit der Muslime sind heute keine arabischen Muttersprachler und müssen den Koran in Übersetzungen oder mit Hilfe von Kommentaren lesen, wenn sie ihn verstehen wollen, und letztlich ist jede

1 Da die Bezeichnung »Heilige Schrift« für den Koran im Islam eher ungebrauchlich ist, wird sie hier und im Folgenden im religionsphänomenologischen Sinn verwendet; vgl. dazu *Carsten Colpe*, Art. Heilige Schriften, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 14, 184–223; *Udo Tworuschka*, Vom Umgang mit Heiligen Schriften, in: *ders.* (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 1–28, 4.

Übersetzung bereits Interpretation.² Gleichzeitig glauben Christen wie Muslime, dass ihre heiligen Schriften das Wort Gottes wiedergeben, dass diese eine zeitlos und universal gültige Lebensorientierung zu bieten haben, zu der jeder Mensch einen Zugang haben soll. Die Bedeutung dieser Wahrheit muss aber erst ermittelt werden, um sie verstehen zu können (*von Stosch*). Diese Distanz zwischen Geschichtlichkeit und aktuellem Lebensbezug, zwischen Universalität und Kontextualität bewusst zu machen, ist Aufgabe einer theologischen Hermeneutik.

1. Asymmetrien im Offenbarungs- und Schriftverständnis

Zunächst galt es, die grundlegenden Asymmetrien im Verhältnis von Bibel und Koran zu reflektieren: Es ist inzwischen ein Allgemeinplatz, dass Bibel und Koran nicht dieselbe Funktion und Bedeutung in ihrer jeweiligen Religion haben.³ Während der Koran aus islamischer Sicht das zentrale Offenbarungsereignis darstellt und damit »Schriftreligion« im engeren Sinn ist, ist das für das Christentum die Menschwerdung des Wortes Gottes in der Person Jesu Christi.⁴ Der Koran ist für Muslime bis heute unmittelbares Wort Gottes (*Yavuzcan*), die Bibel dagegen gibt inspiriertes Zeugnis vom eigentlichen Offenbarungsereignis, ist »Gotteswort im Menschenwort«⁵: »Der Grundcharakter der biblischen Texte ist Antwort, nicht Wort.«⁶ Eine dem islamischen »Dogma« von der »Un-

2 Vgl. *Abdullah Takim*, Koranexegeese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's »Zeitgenössischem Korankommentar«, Istanbul 2007, 425–432. Vgl. *Adel Theodor Houry*, Probleme im Zusammenhang mit der Übersetzung des Koran, in: *Hans-Martin Barth/Christoph Elsas* (Hg.), Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog, Hamburg 1997, 24–33.

3 Vgl. dazu auch *Francis E. Peters*, *The Voice, the Word, the Books. The Sacred Scripture of the Jews, Christians, and Muslims*, Princeton/Oxford 2007, bes. 271–276.

4 So bereits *Nathan Söderblom*, Einführung in die Religionsgeschichte, Leipzig²1928, 124. Viele sind ihm darin gefolgt, auch muslimische Denker.

5 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 13, in: *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*, Kleines Konzilskompodium, Freiburg u. a.³⁵2008.

6 *Hans-Martin Barth*, »Nimm und lies!« Die spirituelle Bedeutung von Bibel und Koran, in: *ders./Elsas*, Hermeneutik (s. Anm. 2), 8–22, 20.

nachahmlichkeit des Korans«⁷ entsprechende Auffassung in Bezug auf die Bibel hat sich im Christentum nicht entwickelt.

Andererseits hat sich die Offenbarung in der Person Jesu Christi in einem Kanon von Texten niedergeschlagen, die gelesen, gehört und interpretiert werden.⁸ Christen wie Muslime haben es also mit Texten zu tun, wenn sie sich auf die Urkunden ihres Glaubens beziehen. Dies erlaubt es, ja macht es notwendig, Bibel und Koran doch miteinander zu vergleichen und denselben hermeneutischen Fragestellungen zu unterziehen (*Bongardt*). Dies schließt die Rückfrage nach der mündlichen Vor- und Nachgeschichte des verschriftlichten Textes ein (*Ragab*).

Eine weitere Asymmetrie besteht darin, dass der Koran einen in sich weitgehend geschlossenen Textkorpus aus einem relativ kurzen Zeitraum mit einheitlichem gesellschaftlich-kulturellem Hintergrund darstellt, während die Bibel eine »Bibliothek« von Schriften ist, die hinsichtlich Stil, Thematik, zeitlicher und räumlicher Ausdehnung sehr heterogen sind.⁹ Darüber hinaus besteht die eine Bibel aus zwei Teilen, deren theologisch-hermeneutische Zueinanderordnung keineswegs eindeutig und deren erster Teil zugleich die kanonische Schrift einer anderen Religion ist.¹⁰

Eine andere, folgenreiche und prinzipiell nicht überwindbare Asymmetrie liegt in der Tatsache, dass der Koran nach der Bibel entstanden ist und sehr häufig implizit wie explizit – jedoch in einer häufig paraphrasierenden, anspielenden und verändernden Form – auf die Bibel Bezug nimmt (etwa die Hälfte des Korans besteht aus biblischem Material). Der Vorwurf der »Schriftverfälschung« war deshalb nicht nur ein zentraler Topos der mittelalterlichen Apologetik, sondern spielt in christlich-islamischen Diskursen bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle.¹¹

7 Vgl. dazu *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 2000, bes. 240–248.

8 Vgl. *Werner G. Jeanron*d, Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens, Tübingen 1986, 8.

9 Vgl. *Hans Zirker*, Der Koran: Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 41.

10 Vgl. dazu *Christoph Dohmen* (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn/München 1995; *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), 2001.

11 Vgl. dazu *Jean-Marie Gauducul/Robert Caspar*, Textes de la Tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Ecritures, in: *Islamochristiana* 6 (1980), 61–104.

2. Der wechselseitige Vorwurf der Schriftverfälschung

Der Vorwurf der Schriftverfälschung – gleich, ob sich dieser auf die Fälschung des Textes selbst oder nur auf die sinnentstellende Interpretation bezieht – ist durchaus auf beiden Seiten anzutreffen und entstammt einer apologetisch-polemischen Grundhaltung.¹² Eine am Dialog interessierte und wissenschaftlich verantwortete Theologie jedoch sollte eine solche Grundhaltung überwinden.¹³ So wurde auf der Tagung von beiden Seiten der in der gegenwärtigen Literatur- und Bibelwissenschaft verwendete Begriff der »Intertextualität« als ein weiterführendes Konzept erachtet (*Schreiner, Takim, Sarıkaya*), der die dialogische Beziehung und dynamische Transformation zwischen Texten bezeichnet.¹⁴ Bibel und Koran stehen in einem inhaltlichen Beziehungsgeflecht¹⁵: Die Bibel ließe sich als unabdingbare Verstehenshilfe des Korans und der Koran als eine aktualisierende Auslegung, als Relecture der Bibel sehen (*Schreiner*).¹⁶ Ob und inwieweit sich Letzteres mit dem islamischen Offenbarungsverständnis vereinbaren lässt, wird künftig weiter zu klären sein (vgl. dazu Sure 10,37). Aber auch die christliche Theologie ist herausgefordert zu klären, ob und inwieweit diese koranische Relecture der Bibel theologisch gewürdigt werden kann.

-
- 12 Vgl. dazu die kritische Aufarbeitung durch die *Muslim-Christian Research Group* (GRIC), *The Challenge of the Scriptures. The Bible and the Qur'an*, Maryknoll 1989, 47–86.
- 13 Vgl. *Takim*, Koranexegese (s. Anm. 2), 169; vgl. auch den Kommentar zur Bibel von *Sayyid Ahmad Khan*, *The Mohommedan Commentary on the Holy Bible*, Ghazecpore 1862.
- 14 In Bezug auf die innerbiblische Intertextualität vgl. *Horst Klaus Berg*, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München/Stuttgart 1991, 304–330; *Sipke Draisma* (Hg.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen 1989; in Bezug auf das Verhältnis von Bibel und Koran *John C. Reeves* (Hg.), *Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta 2003.
- 15 Zu diesem Beziehungsgeflecht gehören auch die außerkanonischen jüdischen und christlichen Überlieferungen, die sog. alt- und neutestamentlichen Apokryphen.
- 16 So ist etwa auch *Abdoljavad Falaturi*, *Zusammenhänge zwischen Koranexegese und Bibelinterpretation*, in: *Barth/Elsas*, *Hermeneutik* (s. Anm. 2), 108–112, 110, der Überzeugung, dass »der Koran prinzipiell Kommentare und Fußnoten zu den gleichartigen Inhalten der Bibel abgibt«. Vgl. auch *Andrew Rippin*, *Interpreting the Bible through the Qur'an*, in: *Gerald R. Hawting/Abdul-Kader Sharcef* (Hg.), *Approaches to the Qur'an*, London/New York 1993, 249–259.

Die christliche und islamische Bezugnahme auf die Bibel wird dabei von einer bleibenden Differenz geprägt sein, analog zum Verhältnis von jüdischen und christlichen Lektüren der hebräischen Bibel. Diese differente Bezugnahme könnte für beide Seiten aber eine bereichernde Perspektive sein und vielleicht sogar – wenn auch nicht in jeder Hinsicht – als jeweilige Treue zur Offenbarung gewürdigt werden. Die Betonung des Erinnerungscharakters des Korans und der Offenbarungsschriften generell (*Takim*) ist in diesem Sinne zu verstehen und konstruktiv zu nutzen.

Solche Fragen aber können erst in einem Klima erörtert werden, in dem nicht *a priori* die »Häresie« des anderen feststeht und in dem man über Fragen möglicher geschichtlicher Abhängigkeiten hinauskommt. Methodisch müsste aus diesen veränderten Grundvoraussetzungen für die Zukunft folgen, dass christliche Bibelauslegung den Koran und islamische Koranlegung stärker einbezieht, und dass islamische Koranexegese ohne Bibel und christliche Bibelauslegung nicht auskommen kann.¹⁷ Mit Hans Zirker wäre deshalb eine »interdependente Interpretation biblisch-koranischer Motive« zu fordern.¹⁸ In diesen Prozess wäre dann auch das Judentum einzubeziehen, wie es mit der Methode des »Scriptural Reasoning« in der englischsprachigen Welt seit einigen Jahren praktiziert wird.¹⁹ Damit würde an die Praxis der Intertextualität angeknüpft, die vor allem zwischen dem siebten und zehnten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung zwischen Juden, Christen und Muslimen – wenn auch nicht selten mit apogetischer Zielrichtung – lebendig war.²⁰

17 So auch die Forderung von *Falaturi*, Koranexegese (s. Anm. 16), 110; vgl. *Michael Ipgrave*, *Scriptures in Dialogue*, in: *ders.* (Hg.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together*, London 2004, 144–146; *Christoph Elsas*, *Religionswissenschaftliche Vermittlung gemeinsamer Arbeit von Christen und Muslimen an Texten aus Bibel und Koran*, in: *Elsas/Barth*, *Hermeneutik* (s. Anm. 2), 180–196; *Morris S. Scale*, *Qur'an and Bible. Studies in Interpretation and Dialogue*, London 1978.

18 *Hans Zirker*, *Interdependente Interpretation biblisch-koranischer Motive*, in: *Barth/Elsas*, *Hermeneutik* (s. Anm. 2), 113–126.

19 Vgl. dazu *Matthias Müller*, *Geistliche Übungen interreligiöser Begegnung. Was verbirgt sich hinter der Methode Scriptural Reasoning?*, in: *Herder Korrespondenz* 63 (2009), 294–298.

20 Vgl. z. B. *Hava Lazarus-Yafeh*, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.

3. Die Notwendigkeit eines vieldimensionalen Schriftverständnisses

Eine Auslegung und Aktualisierung der Schriften hat es sowohl im Christentum²¹ wie im Islam²² von den frühen Anfängen an gegeben, und zwar durchaus in vergleichbaren Formen, wie der instruktive Beitrag von *Kattan* anhand von drei geschickt ausgewählten geographischen Doppelstationen gezeigt hat. In beiden Religionen gibt es die Tradition wortwörtlicher Auslegung, die sich auch weltlicher Hilfsmittel wie Philologie und Grammatik bedient.²³ Beide Religionen kennen daneben die allegorisch-spirituelle Auslegung, die vor allem im mystischen und schiitischen Islam in Form des *taʿwīl* oder *at-tafsīr al-iṣārī* (Auslegung durch Hinweise oder Zeichen) breite Anwendung fand und die Begrenztheit des Literal sinns bewusst machte.²⁴ So lassen sich auch im Islam Parallelen zur patristischen und mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn finden,²⁵ und die islamische Mystik kennt sogar noch mehr Schriftsinne, weil das Wort Gottes unendlich ist.

Wie *Kattan* betonte, haben Bibel und Koran aber auch eine »metaexegetische Ebene«: Der ursprüngliche Sitz im Leben von Bibel und Koran ist die Liturgie bzw. der Ritus in Form von Schriftlesung und -rezitation. Die feierliche Schriftlesung im christlichen Gottesdienst²⁶ ver-

21 Vgl. dazu *Henning Graf Reventlow*, *Epochen der Bibelauslegung*, 4 Bde., München 1990–2001.

22 Zur frühesten Koranauslegung vgl. *Fred Leemhuis*, *Origins and Early Development of the tafsīr Tradition*, in: *Andrew Rippin* (Hg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾan*, Oxford 1988, 13–30; außerdem *Angelika Neuwirth*, *Koran*, in: *Helmut Gätje* (Hg.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2, *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987, 96–135, 119–126; *Claude Gilliot*, *Art. Exegesis of the Qurʾan: Classical and medieval*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾan*, Bd. 2, 99–125; *John Wansbrough*, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. *Foreword, Translations, and Expanded Notes* by Andrew Rippin, Amherst 2004, 119–246.

23 Vgl. *Andrew Rippin*, *Art. Tafsīr*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 10, 83–88.

24 Vgl. dazu *Hussein Ali Akash*, *Die sufische Koranauslegung: Semantik und Deutungsmechanismen der iṣārī-Exegese*, Berlin 2006.

25 Vgl. *Gilliot*, *Exegesis* (s. Anm. 22), 100.

26 Vgl. *Peter C. Ploth*, *Art. Schriftlesung I. Christentum*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, 520–558; *Christoph Markschiefs*, *Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift*, in: *Peter Gemeinhardt/Uwe Küh-*

weist ebenso wie die feierliche Koranrezitation²⁷ im islamischen Ritualgebet und in der privaten Frömmigkeit auf die ästhetische und kommunikative Dimension von Offenbarung und Schrift. Jede Form von Schriftauslegung in Christentum und Islam muss diese liturgisch-ästhetische und kommunikative Dimension berücksichtigen, will sie nicht am Selbstverständnis ihres Gegenstandes vorbeigehen. Umgekehrt ist der konkrete Umgang mit der Schrift in der Liturgie immer wieder kritisch zu befragen, werden doch häufig nur bestimmte Perikopen gemeinschaftlich gelesen und damit nicht selten aus dem Gesamtzusammenhang gerissen.²⁸

Damit aber kommt ein weiterer wichtiger Aspekt ins Spiel: die ursprüngliche Mündlichkeit des Offenbarungsgeschehens. Wie Nasr Hamid Abu Zaid²⁹ betonen *Ömer Özsoy* und *Burhanettin Tatar*, dass der Koran zuerst Rede, Diskurs, Kommunikationsgeschehen in einem bestimmten Kontext ist; erst in einem späteren Stadium wird er zum Text. Und selbst nach der Verschriftlichung und Kanonisierung blieb der mündliche Charakter der »Schrift« in beiden Religionen von entscheidender Bedeutung.³⁰ »Schriftlesung« bedeutete eben für die große Mehrheit der Rezipienten lange Zeit das »Sprechen und Hören des heiligen Wortes«; und im Islam gilt das auswendige Rezitieren des Korans bis heute als größte zu erstrebende Kunst.³¹ In der ästhetischen Dimension wurde deshalb zu

neweg (Hg.), *Patristica et Occumenica* (Festschrift Wolfgang A. Bienert), Marburg 2004, 77–88.

27 Vgl. dazu *Kermani*, Gott ist schön (s. Anm. 7), bes. 172–198.

28 Mit *Angelika Neuwirth*, Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon, in: *Stefan Wild* (Hg.), *The Qur'an as Text*, Leiden u. a. 1996, 67–105, bes. 80 f., ist an dieser Stelle auf einen wichtigen Unterschied hinzuweisen: Das islamische Ritualgebet kennt im Unterschied zum jüdischen und christlichen Gottesdienst keine zyklische »Leseordnung«.

29 Vgl. *Nasr Hamid Abu Zaid*, Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgew., übers. und eingel. von *Thomas Hildebrandt*, Freiburg u. a. 2008, bes. 122–158, 162–165; *ders./Hilal Sezgin*, Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam, Freiburg u. a. 2008, 36, 42, 44, 66; vgl. auch *Zirker*, Koran (s. Anm. 9), 51–102.

30 Vgl. *Wilfred Cantwell Smith*, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993, 8, 50; *William A. Graham*, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge/New York 1987; *Takim*, Koranexegese (s. Anm. 2), 23.

31 »Scripture is meant to be recited, memorized, and repeated; it is meant to be listened to, meditated upon, and internalized. It is *written word that is spoken*, because it is (ontologically as well as chronologically) spoken word be-

Recht ein wichtiges gemeinsames Kriterium angemessenen Verstehens heiliger Schriften gesehen, ohne dass dabei deren kognitiv-propositionaler Anspruch ausgeklammert werden darf (*von Stosch*). Damit aber wird klar, dass das Thema Schriftauslegung nicht auf eine reine Methodendiskussion reduziert werden kann.

Während vom Islam im Hinblick auf seine »Moderneverträglichkeit« und »Integrationsfähigkeit« immer wieder die Notwendigkeit der historisch-kritischen Auslegung von Koran (und Sunna) gefordert wird, wird in der christlichen Theologie der »Alleinvertretungsanspruch« der historisch-kritischen Exegese heute zunehmend bestritten und werden stattdessen die Grenzen dieser Methode betont.³² Dass der Vorgang des Verstehens und Auslegens des Korans ein menschlicher und damit geschichtlicher Prozess ist, war auf der Tagung breiter innermuslimischer Konsens; ob und inwieweit jedoch der Korantext selbst inhaltlich als geschichtlich und kontextuell bedingt verstanden und ausgelegt werden muss, war unter den muslimischen Teilnehmern umstritten (*Yavuzcan, Özsoy*).³³

Aus der christlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte ist als ein Ergebnis festzuhalten, dass die historisch-kritische Methode zwar unverzichtbar ist, aber durch eine theologische Hermeneutik ergänzt werden muss: Geht es der historisch-kritischen Exegese um die Erschließung des ursprünglichen Textsinns, so bedarf es der theologischen Hermeneutik,

fore it is written.« (*William A. Graham*, Qur'an as Spoken Word. An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture, in: *Richard C. Martin* [Hg.], *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson 1985, 23–40, 28)

32 Vgl. *Josef Ratzinger* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg u. a. 1989; *Thomas Sternberg* (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, Freiburg u. a. 1992; *Thomas Söding*, *Zugang zur Heiligen Schrift. Der Ort der historisch-kritischen Exegese im Leben der Kirche*, in: *Geist und Leben* 66 (1993), 47–70.

33 Vgl. dazu *Ömer Özsoy*, *Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?*, in: *Urs Altermatt/Mariano Delgado/Guido Vergauwen* (Hg.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart u. a. 2006, 153–159; *Hamid Kasiri*, *Historisch-kritische Koranhermeneutik aus der Sicht der Schiathologie*, in: ebd. 161–175; *Felix Körner* (Hg.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg u. a. 2006; *Ismail Albayrak*, *Der historische Status des Koran. Aktuelle Diskussionen unter türkischen Theologen und Wissenschaftlern*, in: *CIBEDO-Beiträge* 3 (2007), 12–20; *Abu Zaid*, *Menschenwort* (s. Anm. 29), bes. 91–121; *Rotraud Wielandt*, *Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext*, in: *Wild*, *Text* (s. Anm. 28), 257–282.

um den Sinn des Textes für die Gegenwart zu erschließen und letztlich die Wahrheitsfrage zu stellen. Keine Methode der Schriftauslegung darf deshalb verabsolutiert werden (*Schmid/Ucar*), vielmehr sind die verschiedenen hermeneutischen Ansätze als komplementär zu betrachten.³⁴ Dabei muss das Verstehen und Auslegen eines Textes als Interaktionsprozess zwischen Text und Leser verstanden werden (*Reinmuth, Tatar*): Der Leser schafft einerseits die Bedeutung des Textes im Akt des Lesens bzw. legt diese fest.³⁵ Interpretieren heißt »nicht, die Texte wiederholen, ihre Wahrheit nachsagen. Interpretieren heißt vielmehr, die Wahrheit dieser Texte neu schaffen in der jeweils anderen Situation des Interpretieren und seiner Lebensgemeinschaft.«³⁶

Angesichts des Geltungsanspruchs heiliger Schriften kann – oder sollte – sich andererseits aber auch eine hermeneutische Umkehrung einstellen: »Im Vollzug kritischer Interpretation wird der Interpret aus dem Subjekt der Auslegung zu dem, der ausgelegt wird, und der Text aus einem Objekt zum Beweggrund der Auslegung oder gar einer neuen Möglichkeit des Verstehens.«³⁷ Heilige Schriften haben das Ziel, eine verändernde Wirkung zu haben. Deshalb müssen diese Texte als etwas »real vorgegebenes Anderes, vom Ausleger Unterschiedenes«³⁸ ernst genommen werden.

4. Die Notwendigkeit ideologiekritischer Ansätze

Die Notwendigkeit einer (ideologie-)kritischen Auslegung von Texten und deren Auslegungs- und Wirkungsgeschichte wurde am Beispiel frauenemanzipatorischer Themenstellungen und der Frage nach der In-

34 Vgl. dazu *Berg*, Wort (s. Anm. 14), 8, 407 f., 442–449.

35 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 15, 83.

36 *Jeanrond*, Text (s. Anm. 8), 149 f.

37 *Gerd Schunack*, Hermeneutische Prinzipien im Christentum, in: *Barth/Elsas*, Hermeneutik (s. Anm. 2), 44–50, 48 f.; vgl. *Hans Zirker*, »Bedeutung zu schaffen ist ein gemeinsamer Akt zwischen Text und Leser« (Nasr Hamid Abu Zaid). Zur Hermeneutik heiliger Schriften, in: *Günter Risse u. a.* (Hg.), Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996, 587–600; *Paul Ricœur*, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: *ders./Eberhard Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45, bes. 33.

38 *Stefan Alkier*, Ethik der Interpretation, in: *Markus Witte* (Hg.), Der eine Gott und die Welt der Religionen, Würzburg 2003, 21–41, 35.

terpretationshoheit diskutiert. Dabei wurde deutlich, dass in beiden Religionen sowohl theologisch-ethische Potentiale für eine solche Ideologiekritik bestehen (z. B. Kritik an Vergötzung innerweltlicher Instanzen, Prinzip der Gerechtigkeit) als auch ein Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Disziplinen (z. B. Kulturanthropologie) geschieht.

Frauenemanzipatorische Ansätze im Islam berufen sich gegenwärtig verstärkt auf die eigene Urteilsbildung (*iğtihād*) und setzen sich auf dieser Basis kritisch mit patriarchalen Auslegungstraditionen und Wirkungsgeschichten auseinander, arbeiten Prinzipien der Egalität und Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern aus den religiösen Quellen und der frühislamischen Geschichte heraus, verstehen diskriminierende Aussagen der Quellen auf ihrem historischen Hintergrund oder stellen – in Bezug auf die Sunna – sogar die Authentizität bestimmter Überlieferungen in Frage (*Tatar*). Die islamische Diskussion nimmt dabei nicht selten direkt Bezug auf christliche Ansätze, doch auch im christlichen Raum ist die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit keineswegs endgültig aufgearbeitet und erledigt.

Am Beispiel feministischer Exegese wird deutlich, dass Interpretation ein komplexer Prozess zwischen Text, Wirklichkeit und Rezipient ist (*Rödiger*). Keine dieser Ebenen ist »neutral« oder »objektiv«: Die Rezipienten müssen immer wieder neu Rechenschaft über ihre Motive geben, reale Unterdrückungsverhältnisse müssen erkannt und benannt werden, der vorliegende Text muss mit seinem Hintergrund und Ziel kritisch befragt und kreativ-befreiend weitergeschrieben werden.³⁹

Für beide Religionen bildet die Gemeinschaft der Glaubenden eine Lese- und Interpretationsgemeinschaft und in beiden Religionen gibt es Instanzen, die eine Interpretationshoheit beanspruchen, an der der einzelne Gläubige nicht vorbeigehen kann.⁴⁰ Diese normativen Auslegungsinstanzen unterliegen jedoch ebenso der Geschichtlichkeit und Kontextualität, und so ist die Geschichte der Schriftauslegung – in beiden Religionen – »nicht nur eine Geschichte der Entwicklung als Vertiefung des Glaubens, sondern auch eine Geschichte des Vergessens, der Entstel-

39 Vgl. *Luise Schottroff*, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990; *Asma Barlas*, *Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts*, in: *Suha Taji-Farouki* (Hg.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London 2004, 97–124; *Farid Esack*, *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1998.

40 Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993, 46, 81–89.

lung und des Gegenzeugnisses« (*Siebenrock*). Die »Frage wahrer, Leben bewahrender oder falscher, zerstörender Interpretation ist in Machtansprüche verwickelt und wird nicht selten zur Machtfrage«. ⁴¹ Ansprüche auf exklusive Interpretationshoheit führen zu Fundamentalismus und sind aus hermeneutischen wie auch theologischen und ethischen Gründen zurückzuweisen (*Bongardt*). ⁴² Deshalb wurde auf beiden Seiten betont, dass jeder einzelne Gläubige das Recht hat, seine Heilige Schrift ausulegen.

5. Die Frage nach religionsübergreifenden Kriterien angemessener Schriftauslegung

Eine wesentliche Fragestellung der Tagung war, ob es angesichts der Unterschiede im Offenbarungs- und Schriftverständnis, aber auch der internen Pluralität beider Religionen, religionsübergreifende Kriterien angemessener Schriftauslegung gibt oder geben könnte. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als systematisierender Versuch der Überlegungen und Diskussionen.

5.1 Die Schrift als »norma normans«

In beiden Religionen gilt zunächst das Prinzip, dass die Heilige Schrift selbst Kriterium der Auslegung ist: Nach traditioneller islamischer Auffassung ist der Koran durch den Koran auszulegen, das heißt für das Verständnis der mehrdeutigen Verse müssen die eindeutigen herangezogen werden. ⁴³ Dem entspricht das traditionelle lutherische Prinzip des »sola scriptura«, wonach »die Heilige Schrift sich selbst auslegt« (*Reinmuth*). Dieses Prinzip ist allerdings gerade durch die historisch-kritische Exegese in Frage gestellt worden, insofern die Entstehung und Kanonisierung der Schrift selbst als Ergebnis eines kirchlichen Traditionsprozesses erkannt wurde. ⁴⁴ Umgekehrt hat die katholische Lehre anerkannt,

41 *Schunack*, Prinzipien (s. Anm. 37), 45.

42 Vgl. *Jeanronc*, Text (s. Anm. 8), 121.

43 Vgl. *Jaques Waardenburg*, Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien?, in: *Barth/Elsas*, Hermeneutik (s. Anm. 2), 51–74, 55.

44 Vgl. dazu *Ulrich H. J. Körtner*, »Sine glossa«? Die historisch-kritische Exegese als konstitutives Element der biblischen Hermeneutik, in: *Religionen unterwegs* 15/2 (2009), 11–18, 11 f.

dass die Schrift »oberste(r) Autorität in Sachen des Glaubens«⁴⁵ ist, an der sich die anderen Bezeugungsinstanzen des Glaubens (kirchliche Tradition, kirchliches Lehramt, wissenschaftliche Theologie, Glaubenssinn des Gottesvolkes) stets und immer wieder neu messen (lassen) müssen (*Siebenrock*). Ein »reiner« Zugriff auf den Text aber ist nicht möglich: Nach Gadamer steht jeder Interpret in einem Geflecht von Traditionen und Autoritäten.⁴⁶ Jeder Interpret liest die Schrift immer als schon interpretierte Schrift.

Im Islam gilt Muhammad als erster Exeget, dann die Prophetengefährten, darunter die ersten vier Kalifen (*Güneş*).⁴⁷ So greift die klassische islamische Koranlegung auf die prophetische und nachprophetische Überlieferung zurück, was *tafsîr bi-r-riwāya* (Auslegung durch Überlieferung) genannt wird.⁴⁸ Doch die Sunna des Propheten in den Hadithen bedarf ebenso der kritischen Überprüfung und Interpretation. Und noch pointierter wird von christlicher Seite gefragt: Ist der Koran in seiner heutigen Textgestalt nicht selbst ein Ergebnis von Traditionsbildung (*Schreiner*), wenn man die Redaktion und Kodifizierung, den jahrhundertelangen Prozess der Festlegung des Konsonantengerüsts durch diakritische Zeichen und die Vokalisierung berücksichtigt?⁴⁹

5.2 Die unhintergehbare Pluralität und Kontextualität

Als weiteres Kriterium ist die Anerkennung der letztlich unhintergehbaren Vielfalt und Kontextualität von Auslegungen und ihren Methoden zu nennen (*Bongardt*), die zum einen in der prinzipiellen Geschichtlichkeit menschlichen Verstehens, zum anderen in der prinzipiellen Unauslotbarkeit der göttlichen Offenbarung begründet ist.⁵⁰ Diese Unauslotbarkeit

45 Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika *Ut unum sint* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn 1995, Nr. 79.

46 Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen⁶1990.

47 Vgl. dazu *R. Marston Speight*, *The Function of hadîth as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections*, in: *Rippin*, *Approaches* (s. Anm. 22), 63–81.

48 Vgl. *Süleyman Ateş*, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, Istanbul 1988–1992, Bd. 1, 52–55.

49 Vgl. *Abu Zaid*, *Menschenwort* (s. Anm. 29), 131; *ders.*, *Mohammed* (s. Anm. 29), 77.

50 Vgl. *GRIC*, *Scriptures* (s. Anm. 12), 37, 46, 62; *Söding*, *Schrift* (s. Anm. 32), 52; *Jeanrond*, *Text* (s. Anm. 8), 118 f. Aus christlicher Perspektive sind die vier Evangelien Ausdruck dieser Unausschöpflichkeit der Offenbarung.

hat inhaltliche Gründe (das Unbedingte kommt im Bedingten zur Sprache) und formale Gründe (Narrativität, Metaphorik, Symbolik etc.). Die Pluralität⁵¹ und Unabschließbarkeit⁵² von Auslegung erfordert und schafft zugleich stets neue, offene Diskursräume⁵³, die durch den interreligiösen Dialog und den säkularen Kontext nochmals geweitet und vervielfacht werden. Jede Interpretation und Methode muss sich ihrer Standortgebundenheit (kulturell, sozial, politisch etc.) bewusst sein und diese immer wieder kritisch reflektieren und offen legen.

Deshalb sind alle Lektüren und Methoden zu kritisieren, die einen Exklusivanspruch für sich erheben und damit in der Gefahr stehen, fundamentalistisch zu werden: »Eine Interpretation ist gut, wenn sie sich als ein Beitrag zu einer gemeinschaftlichen Wahrheitssuche versteht und andere Interpretationen, auch wenn sie inhaltlich nicht geteilt werden, als Beitrag zu dieser vom dynamischen Objekt motivierten Wahrheitssuche respektiert.«⁵⁴ Schriftauslegung kann deshalb heute nicht mehr nur im Binnenraum einer Religion geschehen: Christen und Muslime müssen ihre heiligen Schriften vor dem jeweils Anderen und mit dem Anderen auslegen (*Siebenrock, Karić*). Damit geht es bei der Schriftauslegung immer auch um das eigene Selbstverständnis im Angesicht des Anderen und um das Zeugnis vor dem Anderen.

5.3 Ethik der Interpretation

Beide Religionen stehen damit aber vor derselben Aufgabe der »Vermittlung von Pluralität und Normativität« (*Siebenrock*): Pluralität der Interpretationen darf nicht subjektivistische Willkür oder Beliebigkeit bedeuten – auch radikaler Pluralismus droht im Fundamentalismus und vor allem in Sprachlosigkeit zu enden. Als formales Kriterium ist deshalb zu fordern: Der methodische Umgang mit religiösen Texten muss öffentlich

51 Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Interpretation (s. Anm. 40), 80. Eine wichtige Erkenntnis der Tagung war – und dies trifft auf alle bisherigen Tagungen des Forums zu –, dass die Vielfalt an Positionen innerhalb der beiden Religionen mindestens so groß ist wie die Unterschiede zwischen beiden Religionen.

52 »Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text [...] gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß.« (*Gadamer*, Wahrheit [s. Anm. 46], 303)

53 »Hermeneutik hat sicherzustellen, dass die Auslegung der Texte für Diskussionen offen bleibt.« *Waardenburg*, Prinzipien (s. Anm. 42), 74; vgl. *Kasiri*, Koranhermeneutik (s. Anm. 33), 172.

54 *Alkier*, Interpretation (s. Anm. 38), 37.

verantwortbar, das heißt intersubjektiv überprüfbar und nachvollziehbar sein. Dies misst sich vor allem an der logischen Konsistenz, also inneren Schlüssigkeit oder Widerspruchsfreiheit der Interpretation.⁵⁵

Mehrfach wurde in den Referaten auch von einer »Interpretationsethik« (*Reinmuth, Yavuzcan, Rödiger*) gesprochen. Es gibt kein ethisch neutrales Lesen und Interpretieren: Es geht darum, unterdrückerische und zerstörende Auslegungen zu kritisieren und zu überwinden. Als ein gemeinsames inhaltliches Kriterium wurde deshalb betont, die jeweilige Heilige Schrift als »norma normans« stets zugleich von einer »externen«, von der Vernunft erhobenen Norm – die inhaltlich freilich ebenso auch von der »Mitte« der heiligen Schriften her begründet werden kann – kritisch zu befragen: nämlich der Würde und dem Wohl jedes einzelnen Menschen wie auch des menschlichen Gemeinwohls, des Friedens und der Gerechtigkeit zwischen den Menschen (*Karić*).⁵⁶

Dass dieses ethische Kriterium zumindest in einem allgemeinen Sinn tatsächlich von beiden Religionen erhoben werden kann, war das Ergebnis der vorangegangenen Tagung über die »Verantwortung für das Leben«.⁵⁷ Auch der Offene Brief der 138 islamischen Gelehrten lässt sich hierfür ins Feld führen, der das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe als gemeinsame Basis von Christentum und Islam zu begründen versucht.⁵⁸ Vor diesem Hintergrund ist die These *von Stosch*, wonach das ethische Kriterium dem Kriterium der Götzenkritik widerspräche und die Gefahr einer »teleologischen Suspension des Ethischen« im kierkegaardschen Sinn heraufbeschwöre, aus unserer Sicht nicht nachzuvollziehen. Für beide Religionen bilden Götzenkritik und Ethik die untrennbaren Seiten ein und derselben Medaille.

55 Vgl. *Armin Kreiner*, Rationalität zwischen Realismus und Relativismus, in: *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 21–35, 31 f.

56 Vgl. auch *Andreas Renz*, »So eilt in den guten Dingen um die Wette« (Sure 5,48). Zur Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung im Verhältnis von Christentum und Islam, in: *Bernhardt/Schmidt-Leukel*, Kriterien (s. Anm. 55), 171–209, bes. 201–209.

57 Vgl. *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Abdullah Takım/Bülent Ucar* (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008.

58 Vgl. www.acommonword.com; dazu *Andreas Renz*, Ein »neuer Geist« des christlich-islamischen Dialogs? Eine kritische Sichtung der beiden Offenen Briefe islamischer Gelehrter, in: CIBEDO-Beiträge 4 (2008), 14–23, 19–22.

5.4 Schrift und Schriftauslegung als Mittel der Gottesbegegnung

Heilige Schriften sind einerseits Texte, die denselben hermeneutischen Gesetzen und Regeln unterliegen wie alle anderen Texte. Sie aber nur als Texte wie alle anderen Texte zu lesen und zu interpretieren, ginge am Selbstverständnis der heiligen Schriften und am Selbstverständnis der gläubigen Menschen vorbei.⁵⁹ Letztes Ziel theologischer Schriftauslegung muss daher sein, das Leben im Lichte der Offenbarung und des Glaubens zu deuten und damit Wege gelingenden Lebens zu eröffnen: Gottes Rede und Gegenwart ist nach christlicher wie nach muslimischer Überzeugung nicht mit dem Offenbarungseignis abgeschlossen. Die Schrift ist vielmehr Mittel der Vergegenwärtigung, der Aktualisierung der Gegenwart Gottes im Wort und damit Mittel der Begegnung und Gemeinschaft von Gott und Mensch.⁶⁰ »Indem der Gläubige die Rede Gottes hört, hört er den Sprecher selbst – er hört Gott. Gott wird ihm gegenwärtig, und gleichzeitig vergegenwärtigt er sich selbst im Angesicht dieses göttlichen Sprechers.«⁶¹

Mehrfach wurde von christlicher Seite in diesem Zusammenhang auch von der Inspiriertheit des Lesers oder Auslegers – und es wäre zu ergänzen: des Übersetzers – gesprochen (*Reinmuth, Rödiger, Siebenrock*).⁶² Ähnlich könnte man islamischerseits sagen, dass Gott dem gläubigen Menschen das Herz für bestimmte Bedeutungen der Koranverse öffnet, spricht: ihn inspiriert und dadurch rechtleitet. Bei der sufischen Koranlegung (*at-tafsīr al-išārī*) wird der Koran durch Hinweise und Zeichen, die dem Eingeweihten beim Gottesgedenken (*dīkr*) oder im normalen Leben eingegeben werden (*ilhām*), ausgelegt.

Jede theologische Schriftauslegung wird sich daran messen lassen müssen, ob es ihr gelingt, Glauben zu evozieren. Dann ist sie vom Geist Gottes inspirierte Schriftauslegung, dann wird die Schrift zum »Wort des lebendigen Gottes«, das dem Menschen ins Herz geschrieben ist.

59 Vgl. *Smith*, *Scripture* (s. Anm. 30), 220 f.

60 Vgl. ebd. 239; *Kermani*, *Gott* (s. Anm. 7), 215–225.

61 *Nasr Hamid Abu Zaid*, *Ein Leben mit dem Islam*. Aus dem Arab. von *Chérifa Magdi*. Erzählt von *Navid Kermani*, Freiburg u. a. 2001, 19.

62 Vgl. *Körtner*, *Leser* (s. Anm. 35), 111 f.