

Gottes Rede in der Zeit

Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in Islam und Christentum

von Dirk Ansorge

Judentum und Christentum begreifen das Verhältnis von Gott und Mensch wesentlich als ein Freiheitsgeschehen. Offenbarung wird nicht als Kundgabe geheimen Wissens oder als Mitteilung von Weisheitslehren verstanden, sondern als ein Beziehungsgeschehen. Deshalb erzählt die Bibel die Geschichte des Volkes Israel als eine Abfolge von Bundesschlüssen bis hin zur Verheißung eines „neuen Bundes“ (Jer 31,31; Lk 22,20; Hebr 8,8–12). Im Rahmen des mehrfach erneuerten Bundes ereignet sich die Heilsgeschichte als eine dramatische Beziehung zwischen Gott und Mensch. Deren Ideal ist nicht die unablässige Wiederkehr des immer Gleichen, sondern das unableitbar Neue, zu dem Gott die Menschen beruft (vgl. Jer 29,11 u. a.). Folgerichtig wird auch das Ende der Geschichte nach biblischem Zeugnis nicht als Wiederherstellung eines anfänglichen Idealzustandes erwartet, sondern als ein Ereignis, das alles Vorherige übertrifft (Jes 2,3; Sach 2,15; Offb 21 u. a.).

Vor diesem Hintergrund hat der deutsch-jüdische Philosoph und Heidegger-Schüler Karl Löwith das neuzeitliche Geschichtsbewusstsein als Resultat einer Verschränkung der zyklischen Zeitauffassung der Griechen mit der linearen Zeitauffassung der Bibel charakterisieren können.¹ Ziele das griechische Erkenntnisideal auf das Ewige und immerwährend Seiende, in dem Ordnung und Schönheit des Kosmos gründen, so dynamisieren in biblischer Perspektive Prophetie und Eschatologie die Zeit auf ein Ende hin. Und erst angesichts ihrer Unabgeschlossenheit, so Löwith, stelle sich überhaupt die den Griechen noch unbekannte Frage nach dem Sinn der Geschichte im Ganzen.²

¹ So erstmals in seiner 1949 im US-amerikanischen Exil veröffentlichten geschichtsphilosophischen Untersuchung *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (deutsch als: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953; auch in: *Sämtliche Schriften* Bd. 2, Stuttgart 1983, 7–279); vgl. auch Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen³ 1959.

² „Daß wir aber überhaupt die Geschichte im Ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage

Löwith wollte seine philosophiehistorische Analyse der abendländischen Geistesgeschichte als Kritik an der seinerzeit in der Philosophie vorherrschenden Auffassung verstanden wissen, wonach die Anfänge geschichtlichen Denkens mit der europäischen Aufklärung verbunden und deshalb erst im 18. Jahrhundert zu suchen seien. Dem gegenüber betonte er die Bedeutung des jüdischen Messianismus und der christlichen Eschatologie für die Herausbildung des abendländischen Geschichtsbewusstseins.

Unabhängig davon, ob Löwiths These die Komplexität neuzeitlichen Geschichtsverständnisses hinreichend zu erklären vermag,³ dürfte ihre Grundaussage kaum zu bestreiten sein. Dann aber lässt sich in religionsgeschichtlicher Perspektive fragen, ob sich die durch Judentum und Christentum angestoßene Dynamisierung der Geschichte im Islam fortsetzt, inwieweit das Geschichtsbewusstsein im Wirkungsfeld dieser dritten monotheistischen Religion womöglich eine neue Prägung erfährt, und wie überhaupt das Verhältnis „des Islams“ zur Geschichte zu bestimmen ist.⁴

Verschiedene Beobachtungen legen diese Fragen nahe. Zunächst fällt auf, dass sich der Islam nicht in erster Linie als eine „Überbietung“ der ihm vorausgehenden Religionen versteht. Denn die ursprünglich bereits an Adam ergangene Offenbarung Gottes (vgl. Sure 1:172) wurde durch die nachfolgenden Religionen Judentum und Christentum entstellt. Demgegenüber beansprucht der Koran, die „Ur-Offenbarung“ in unverfälschter Klarheit wiederherzustellen.⁵

Des weiteren lässt ein Vergleich zwischen Bibel und Koran erkennen, dass letzterer durch das Bemühen gekennzeichnet ist, jegliche zeitliche Konnotation zu vermeiden. Die Mehrzahl der Texte im Koran erzählt keine Geschich-

ins Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen. Die Griechen waren bescheidener. Sie maßten sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen. Sie waren von der sichtbaren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen.“ (Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 14).

³ Vgl. u. a. die Kritik von Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966; dazu Robert M. Wallace, *Progress, Secularization, and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate*, in: *New German Critique* 22 (1981), 63–79.

⁴ Wie es „das Christentum“ oder „die Christen“ nicht gibt, so entbehrt auch die Rede von „dem Islam“ oder „den Muslimen“ angesichts der in sich vielfach differenzierten muslimisch geprägten Welt jeder Grundlage in der gelebten Wirklichkeit. Diese inzwischen vielfach wiederholte, aber deshalb nicht weniger zutreffende Wahrheit ist im Folgenden stets zu berücksichtigen, wenn von „dem Islam“ die Rede ist oder vergleichbare Begriffe benutzt werden.

⁵ Gegenläufig zu dieser rückwärtsgewandten Perspektive freilich steht die Erwartung eines Jüngsten Gerichts, auf das die Geschichte zuläuft.

ten, sondern besteht aus Hymnen, Paränesen, Mahnungen oder gesetzgeberisch-normativen Texten.⁶ Besonders im Vergleich einzelner Motivkomplexe in Bibel und Koran tritt die Tendenz des Korans hervor, die Geschichtszeit gleichsam still zu stellen. Nicht zuletzt die Anordnung der Suren entsprechend ihrer Länge – und nicht etwa hinsichtlich der Reihenfolge, in der sie offenbart wurden – lässt das Bemühen der Redaktoren erkennen, jeden Anschein von Narrativität oder gar Historizität zu vermeiden.

Eine dritte Beobachtung, welche die Frage nach dem Verhältnis des Islams zur Geschichte dringlich erscheinen lässt, sind die augenfälligen Spannungen im Verhältnis zwischen Islam und der sog. „Moderne“. Diese Spannungen zeigen sich nicht erst seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts.⁷ Jeder Versuch, sie monokausal zu erklären – sei es durch den Hinweis auf die koloniale Vergangenheit, sei es durch den Hinweis auf religiöse Traditionen –, wird der Komplexität der sozialen, politischen, ökonomischen und auch religiösen Faktoren in der muslimisch geprägten Welt kaum gerecht. Gerade weil aber vielfach gemutmaßt wird, „der Islam“ sei den Herausforderungen „der Moderne“ deshalb nicht gewachsen, weil er seinem Selbstverständnis nach rückwärtsgewandt und der Vergangenheit verhaftet sei, bedarf es eines differenzierenden Blicks auf das islamische Geschichtsverständnis.

Wie also verhält sich „der Islam“ zur Geschichte, und wie versteht er sich selbst im Horizont der Geschichte? Ist „Geschichtlichkeit“ eine im Islam ebenso grundlegende geschichtsphilosophische Kategorie, wie sie es nach Karl Löwith in Judentum und Christentum ist? Wo setzt der Islam hier womöglich andere philosophische und theologische Akzente? Und nicht zuletzt: was kann christliche Theologie angesichts des islamischen Verständnisses der Geschichtszeit über ihren eigenen Begriff von Geschichte lernen?

⁶ Vgl. Angelika Neuwirth, Biblische Hymnik und spätantike Paränese. Von der Bändigung passionierter Bibelsprache im arabischen Koran, in: Corina Caduff u. a. (Hg.), *Passionen. Objekte – Schauplätze – Denkstile*, Paderborn/München 2010, 31–40. Neuwirth interpretiert den Koran gleichwohl nicht als vollkommen geschichtsloses Dokument, sondern geradezu als eine *counter-history*; Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 233f. Mit Marco Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden* (Diskurse der Arabistik 3), Wiesbaden 1998, 8–15, erblickt aber auch Neuwirth im Koran eine „lediglich akzidentelle Historizität der Koranischen Aussagen“.

⁷ So formulierte der Druse Shakib Arslan (1869–1946) in seinem Buch *Our Decline. Its Causes and Remedies* (1932) die seither oftmals zitierte Frage: „Warum sind die Muslime zurückgeblieben und andere fortgeschritten?“ Arslan machte für die Rückständigkeit der muslimischen Welt nicht den Islam als solchen, sondern fehlgeleitete Interpretationen des Korans verantwortlich.

In dieser Perspektive werden im Folgenden drei Vertreter des sog. „progressiven“ oder „liberalen Islams“ vorgestellt, die in ihren Werken auf je unterschiedliche Weise das Verhältnis von Religion und Geschichte thematisieren: der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010), der türkische Philosoph Burhanettin Tatar (geb. 1965 in Sam-sun) und der iranische Religionsphilosoph Abdulkarim Soroush (geb. 1945 in Teheran).⁸

1. Offenbarung und Geschichte in jüdischem und christlichem Verständnis

Um den Ausgangspunkt eines theologischen Dialogs mit den genannten Positionen von christlicher Seite her zu markieren, ist es hilfreich, vorab das Verhältnis von Religion und Geschichte nach christlichem Verständnis zu skizzieren. Dieses Verhältnis entfaltet sich in mindestens drei Dimensionen: zunächst im Verständnis des Offenbarungsgeschehens selbst, sodann in der Weise, wie das Offenbarungsgeschehen interpretiert wird, und schließlich im Selbstverständnis der Interpretationsgemeinschaft innerhalb von Zeit und Geschichte. Diese drei Dimensionen lassen sich auch mit Blick auf den Islam identifizieren, so dass sich von ihnen her eine vergleichende Betrachtung beider Religionen nahelegt.⁹

Grundlage christlichen Verständnisses von Gott, Mensch und Welt ist der Glaube an den dreifaltigen Gott, der sich zum Heil der Menschen in der Ge-

⁸ Ein Vergleich mit eher traditionellen islamischen Positionen hätte die unterschiedlichen Akzentsetzungen in Christentum und Islam hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Geschichte gewiss deutlicher konturiert. Aus der Perspektive der Dogmatik wäre damit jedoch für das Selbstverständnis christlicher Theologie nicht viel gewonnen. Demgegenüber lässt das Gespräch mit liberalen Positionen im Islam erwarten, dass die Unterschiede zwischen beiden Religionen differenziert zu fassen sind.

⁹ Vgl. methodologisch zu diesem Vorgehen den Ansatz der sog. „komparativen Theologie“, wie er derzeit besonders – freilich mit unterschiedlicher Akzentsetzung – in Salzburg und Paderborn verfolgt wird: Ulrich Winkler, Zum Projekt einer komparativen Theologie, in: Georg Ritzer (Hg.), *Mit euch bin ich Mensch*. FS Friedrich Schleizer, Innsbruck 2008, 115–147, besonders 131–139; Georg Ritzer, What is Comparative Theology?, in: David Cheetham u. a. (Hg.), *Inter-religious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*, Amsterdam/New York 2011, 231–264; Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 401–422; ders., *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012.

schichte des Volkes Israel und in der Person Jesu von Nazareth geoffenbart hat.¹⁰ Von diesem Gott und seinen Offenbarungen künden die Zeugnisse des Alten wie des Neuen Testaments. Sie sind Grundlage und Ausgangspunkt einer jeden christlichen Theologie.

Freilich: die mit dem Begriff der Offenbarung Gottes in der Zeit gegebenen fundamentaltheologischen Herausforderungen sind immens. Wie etwa ist es denkbar, dass der ewige Gott in der Zeit wirkt?¹¹ Wie verhalten sich Gottes Ewigkeit und die Zeit der Welt zueinander? Wie kann das Wirken Gottes in der Welt überhaupt als solches identifiziert werden?¹² Was meint die Bibel, wenn sie von „Wundern“ und „Zeichen“ spricht? Handelt es sich bei Wundern – wie neuzeitliches Verständnis es nahe legt – um eine Durchbrechung von Naturgesetzen? Und was überhaupt meint der Begriff „Offenbarung“ im biblischen Verständnis? Was heißt es, wenn gesagt wird, dass Gott „spricht“? Wie ist die Vermittlung zwischen göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz zu denken? Wie können Menschen Gottes Wort überhaupt „hören“?

Weit davon entfernt, alle diese Fragen zu beantworten, hat Joseph Ratzinger daran erinnert, dass „Offenbarung“ wesentlich ein Geschehen meint: „Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff ‚Offenbarung‘ immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand ‚Offenbarung‘ wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird.“¹³ Und der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas (1906–1995) hat das Zusammenspiel von Gott und Mensch im Geschehen der Offenbarung auf die prägnante Formel gebracht: „Offenbarung ge-

¹⁰ Vgl. Hebr 1,1f: „Nachdem Gott vor Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben aller Dinge und durch den er die Welten geschaffen hat.“

¹¹ Zum hiermit angesprochenen Problem der „ET-Simultaneität“ vgl. den viel diskutierten Vorschlag von Norman Kretzmann/Eleonore Stump, *Eternity*, in: *The Journal of Philosophy* 78 (1981), 429–458.

¹² Vgl. Joh 12,28f: „[...] Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe verherrlicht, und ich werde von neuem verherrlichen. Das Volk nun, das dabeistand und es hörte, sagte, es habe gedonnert. Andere sagten: Ein Engel hat mit ihm geredet.“

¹³ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 84. – Diesen Hinweis verdanke ich Joachim Negel, „...quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Die Fraglichkeit des Traditionsarguments, online abrufbar unter: www.uni-marburg.de/hosting/ks/personal/negel/quod.pdf (letzter Zugriff: 25.10.2013).

schieht durch den, der sie empfängt: durch das inspirierte Subjekt“.¹⁴ Der Empfänger ist nicht nur passives Instrument einer göttlichen Kundgabe, sondern in das Geschehen der Kundgabe selbst konstitutiv mit einbezogen.

Spätestens mit der definitiven Überwindung der Vorstellung von einer Verbalinspiration der biblischen Schriften hat sich in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts die Überzeugung durchgesetzt, dass die Bibel das Wort Gottes nie anders als in menschlicher Vermittlung darbietet.¹⁵ Damit ist nicht nur einem historisch-kritischen Zugang zum Verständnis der biblischen Texte der Weg gebahnt, sondern das Offenbarungsgeschehen selbst und seine Bezeugung in der Zeit in eine geschichtliche Perspektive eingerückt.

In mehrfacher Hinsicht hat das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) den geschichtlichen Charakter des christlichen Glaubens und der Kirche betont. Bereits in seiner Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia* stellte Papst Johannes XXIII. klar, dass die bevorstehende Synode nicht bloß Bekanntes in alten Formeln wiederholen solle: „Dafür braucht es kein Konzil.“ Vielmehr gehe es nunmehr darum, das *depositum fidei* „mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens“ darzulegen.¹⁶ Dieses Denken aber und seine Sprache unterscheiden sich von den überlieferten Formeln der Dogmen und Lehrentscheide.

In Nr. 8 der Konzilskonstitution *Dei verbum* wird über die Offenbarung gesagt, dass die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Volkes Israel und in Jesus von Nazareth zwar als endgültig aufzufassen sei. Zugleich aber heißt es, dass das Verständnis der Offenbarung in der Geschichte unter dem Beistand des Heiligen Geistes fortschreitend entfaltet und vertieft

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins, oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. u. a. 1992, 341; vgl. dazu Erwin Dirscherl, *Gottes Wort im Menschenwort. Die Frage nach Jesus Christus und die Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Gottrede*, in: Magnus Striet (Hg.), *Monothelismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 11–32, besonders 27. Aus christlicher Perspektive betont Paul Tillich, dass es Offenbarung nur gibt, „wenn jemand da ist, der sie als Offenbarung empfängt, so dass der Akt des Aufnehmens ein Teil des Offenbarungsgeschehens selbst ist“ (Paul Tillich, *Systematische Theologie* Bd. 1, Stuttgart 1958, 45).

¹⁵ Vgl. hierzu vor allem *Dei Verbum* 12, wo es unmissverständlich heißt, dass „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“; ferner das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* vom 15. April 1993, welches nach eigenem Bekunden darauf zielt, „die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreuen Auslegung führen“ (Einführung, Abschnitt B).

¹⁶ Papst Johannes XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia*, in: AAS 54 (1962), 786–796, hier: 792; deutscher, lateinischer und italienischer Text: Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 116–150, hier: 136.

wird.¹⁷ Entsprechend betont das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* den geschichtlichen Charakter der Kirche innerhalb der alles umfassenden Heilsgeschichte. Und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verleiht der Überzeugung der Konzilsväter Ausdruck, dass die Kirche nur dann gültige Antworten auf die aktuellen Fragen der Menschen geben kann, wenn sie die „Zeichen der Zeit“ als für ihr eigenes Glaubensverständnis wesentlich begreift.¹⁸

Die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vollzogene linguistische Wende hat auch in der Theologie die Aufmerksamkeit dafür geschärft, dass weder das ursprüngliche Glaubenszeugnis noch seine Überlieferung jemals losgelöst von ihrer sprachlicher Gestalt gegeben sind.¹⁹ Mit dem Wandel der Sprachgestalt ist unvermeidlich immer auch ein Wandel der Sache selbst verbunden. Wie aber kann dann sichergestellt werden, dass veränderte Ausdrucksformen dasselbe meinen? Ist es nicht überhaupt eine Illusion, von einer „Identität des Glaubens“ im Laufe der Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen zu sprechen? Diachrone und synchrone Glaubensidentitäten sind stets vermittelte Identitäten. Als solche aber sind sie unvermeidlich strittig und Quelle von Auseinandersetzungen um die Treue zu den Ursprüngen.

Tatsächlich ist die Geschichte christlicher Theologie und Frömmigkeit durch ein unablässiges Ringen um die Identität des Glaubens im Wandel der Zeiten bestimmt. Im Zentrum der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation etwa stand und steht das Verhältnis von Schrift und Tradition. Und nicht zuletzt die Konflikte zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens um die Verbindlichkeit der ersten ökumenischen Konzilien können als Widerhall der Frage nach dem geschichtlichen Charakter des Christentums gedeutet wer-

¹⁷ „[Die] apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen“ (*Dei Verbum* 8).

¹⁸ Vgl. Hans Joachim Sander, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Gotthard Fuchs/Andreas Lienkamp (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 85–102.

¹⁹ Vgl. dazu u. a. die verschiedenen Beiträge in Lieven Boeve/Kurt Feyaerts (Hg.), *Metaphor and God-Talk*, Frankfurt a. M. u. a. 1999. Mehrheitlich bestreiten die Autoren dieses Sammelbandes die grundsätzliche Möglichkeit metaphysischer Aussagen.

den. Insofern können die aktuellen Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum überraschen.²⁰

Der Streit um das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte beinhaltet offenbarungstheologische, christologische, pneumatologische, ekklesiologische und eschatologische Fragestellungen. Mit der bezeichnenden Ausnahme der Christologie und der Pneumatologie sind alle diese Fragen für das interreligiöse Gespräch mit Muslimen bedeutsam. Wie also beantworten Muslime die Fragen nach der Natur der Offenbarung und ihrer Interpretation innerhalb der muslimischen Gemeinschaften? Wo setzen sie hier andere Akzente?

2. Offenbarung und Geschichte in muslimischer Sicht

Nach dem Zeugnis des Korans stehen Gottes Transzendenz und seine Nähe zu den Geschöpfen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Häufig im Koran ist von Gottes „Erhabenheit“ die Rede; zugleich aber wird von ihm gesagt, dass Gott dem Menschen „näher ist als seine Halsschlagader“ (Sure 50:16). Gegenüber denjenigen, die seinen Willen befolgen, erweist sich Gott nicht zunächst als strafender Richter, sondern als der „barmherzige Erbarmer“. Seine Offenbarungen an die Propheten, vor allem aber die Verlautbarung seines Willens im Koran gelten als Manifestationen seines grundsätzlichen Wohlwollens gegenüber allen Menschen.

Wie ist angesichts der Transzendenz Gottes das Ereignis seiner Offenbarung zu verstehen? Die frühen Muslime haben sich dieser Problematik in der Weise genähert, dass sie nach der Beziehung zwischen Gott und Koran gefragt haben. Ist der Koran – die „Rede Gottes“, sein „Wort“ (*kalima Allah*) oder auch seine „Verlautbarung“ – von Gott erschaffen? Oder ist er das unerschaffene Wort Gottes und gleich ewig mit ihm?²¹

²⁰ Davon zeugt nicht zuletzt die Ansprache Papst Benedikts XVI. vom 22. Dezember 2005 an die römische Kurie, worin er im Blick auf die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Dokumente einer „Hermeneutik des Bruchs“ eine „Hermeneutik der Reform“ entgegen stellte (Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005).

²¹ Der christlichen Lehre von der „Inkarnation“ des Logos entspricht auf muslimischer Seite die Vorstellung von der „Inlibration“ – oder genauer: „Inverbation“ – des göttlichen Ratschlusses. Die frühen Diskussionen im Islam über die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans (wörtl. „Rezitation“, „Verlautbarung“) entsprechen ihrer Struktur nach jenen Diskussionen, die

Diese Alternative, die nicht zufällig an entsprechende Diskussionen in der Christologie des 4. Jahrhunderts um das Verhältnis des göttlichen Logos zum ewigen Vater erinnert,²² ist nicht nur für die Frage nach dem Verständnis des Korans richtungsweisend, sondern auch für das Verständnis seiner Auslegungsgeschichte. Betrachtet man nämlich den Koran als unerschaffen, dann ist davon auszugehen, dass in ihm Text und Bedeutung identisch sind. Denn in Gott kann es wegen seiner Einheit und Vollkommenheit keine Differenz zwischen seinem Wort und dessen Bedeutung geben. Ein metaphorisches oder allegorisches Verständnis des so verstandenen Korans wäre ausgeschlossen. Vielmehr wäre – in einem freilich methodisch unreflektierten Zugang – eine buchstabengetreue Auslegung und ein wortwörtliches Verständnis seines Textes anzustreben.

Dieses freilich führt im Blick auf eine Reihe von Aussagen über Gott zu erheblichen theologischen Problemen. Wie etwa ist die Rede von Gottes Händen in Sure 5:64 zu verstehen („Seine Hände sind ausgebreitet, und Er spendet, wie Er will“)? Oder die Rede von Gottes Augen und seinem Gesicht (Sure 52:48; 54:14; 55:26f. u. ö.)? Nicht nur, um der theologischen Problematik solcher Aussagen zu entgehen, wenn sie wörtlich verstanden werden, sondern mehr noch, um die Einheit Gottes in Bezug auf sein Wort zu wahren, vertraten die sog. Mutaziliten im frühen 9. Jahrhundert n. Chr. die Auffassung, dass der Muhammad geoffenbarte Koran zwar von Ewigkeit her bei Gott existierte, als Geschöpf von Gottes Wesen aber unterschieden sei. Im Koran begegnen Muslime demnach nicht dem unerschaffenen Wort Gottes, sondern einer endlichen Manifestation seines göttlichen Willens.

Trotz seines göttlichen Ursprungs ist der Koran deshalb nach mutazilitischer Auffassung wie jeder andere Text ein Geflecht von Zeichen, deren Bedeutung durch Interpretation zu erschließen ist. Weil Wort und Bedeutung im Koran nicht identisch sein müssen, können Worte als Metaphern und Sätze als Allegorien gedeutet werden. Auf diese Weise eröffnet sich ein weites Feld der Interpretation. Dieses ist prinzipiell unbegrenzt, weil aufgrund der Begrenztheit menschlichen Verstehens kein Wort und kein Satz im Koran hinsichtlich ihrer Bedeutung bei Gott je vollständig erfasst werden können.²³

Christen im vierten Jahrhundert um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des göttlichen Logos austrugen.

²² Zu den Beziehungen zwischen muslimischen Gelehrten und christlichen Theologen in der Frühzeit des Islam vgl. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976.

²³ Als „Ahnherr“ dieser Koranhermeneutik in neuerer Zeit gilt im Allgemeinen der ägyptische

Kritiker der Mutaziliten freilich erblickten in deren Auffassung von der Erschaffenheit des Korans eine Minderung seiner göttlichen Autorität. In der Tradition Al-Asharis, eines 935 in Bagdad verstorbenen Theologen, vertraten sie die Auffassung, dass der Koran unerschaffen und ewig sei. Die Einheit Gottes sahen sie dadurch gewahrt, dass sie zwischen den Wesensattributen Gottes (Leben, Ewigkeit, Macht und Wissen) und seinen Tatattributen (Schöpfung, Hervorbringung und eben auch „Rede“) unterschieden.²⁴ Demnach sind in Gott ewige und zeitliche Aspekte zu unterscheiden.

Für die Interpretation des Korans bedeutet dies, dass aufgrund der in Gott vorauszusetzenden Einheit von Wort und Bedeutung stets nach dem von Ewigkeit her in Gott beschlossenen Sinn eines Wortes oder eines Satzes zu forschen ist.²⁵ Allegorische Auslegungen, die einen Sinn jenseits der Worte und Sätze suchen, wurden von den Ashariten verworfen.

Nicht zuletzt aufgrund politischer Entscheidungen hat sich im sunnitischen Islam die asharitische Schule durchgesetzt.²⁶ Sie wurde normativ für die sunnitische Orthodoxie. Für die Auslegung des Korans (*tawil*), aber auch für das hieraus gewonnene Verständnis von Gott, Welt und Mensch war dies folgenreich. Demgegenüber knüpft die Mehrzahl progressiver oder liberaler Denker im Islam heutzutage vielfach wieder an der Auslegungstradition der frühen Mutaziliten an.

Gelehrte Muhammad Abdu (1849–1905). Vgl. Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 49–72.

²⁴ Die asharitische Position wurde durch Ibn Hanbal später dahingehend radikalisiert, dass selbst die zeitliche Manifestation des ewigen Koran in Gestalt der Rezitation als „ewig“ aufgefasst wurde. Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass diese Vorstellung der katholischen Lehre von der Transsubstantiation entspricht; vgl. etwa Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999, 216f.

²⁵ Vgl. Sure 3:7: „Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (*ayat muhkamat*) – sie sind die Urschrift (*umm al-kitab*) – und andere, mehrdeutige (*mutaschabihat*). Diejenigen nun, die in ihrem Herzen abschweifen, folgen dem, was sich darin ähnelt, wobei sie darauf aus sind, die Leute unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es wirklich zu deuten außer Gott und diejenigen, die über tiefgreifendes, fundiertes Wissen verfügen. Sie sagen: Wir glauben daran. Alles (was der Koran enthält.) ist von Gott, unserem Herrn. So denken nur die, die sich ihres gesunden Verstandes bedienen.“ Einer anderen Interpunktion zufolge lautet die Übersetzung: „Die einzig richtige Deutung weiß nur Gott allein. Diejenigen aber, die über tiefgreifendes, fundiertes Wissen verfügen, bekennen: Wir glauben daran.“

²⁶ Anders in der Shia; vgl. dazu Abdulkarim Soroush, *The Expansion of prophetic experience*, Leiden u. a. 1999, 274.

2.1 Nasr Hamid Abu Zaid: Geschichte als Interpretationsgeschehen

Zu den liberalen Exegeten des Korans zählt nicht zuletzt der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010). Im Westen sind seine koranhermeneutischen Studien vor allem nach der Aufsehen erregenden Zwangsscheidung von seiner Frau und dem nachfolgenden Exil in Europa bekannt geworden. Begründet wurde die 1995 verfügte Zwangsscheidung mit dem Vorwurf der Apostasie: Abu Zaid's Auslegung des Korans, so die Anklage, sei mit dem Islam unvereinbar.²⁷ Indem er den Text des Korans mit literaturwissenschaftlichen Analysen interpretiere, missachte Abu Zaid die Unvergleichlichkeit des Korans und seinen Charakter als von Gott unmittelbar „herabgesandtes“ Wort.²⁸

Vergleichbaren Angriffen von traditionalistischer Seite sahen sich zuvor bereits reformorientierte Denker wie Muhammad Abduh (1849–1905), Taha Husain (1889–1973), Amin Al-Khuli (1895–1966) und besonders dessen Schüler Muhammad Khalafallah (1916–1998) ausgesetzt.²⁹ Auf je unterschiedliche Weise hatten sie sich um einen intellektuell und wissenschaftlich zu verantwortenden Zugang zum Text des Korans bemüht. Die von ihnen zunehmend zur Anwendung gebrachten historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Methoden weckten freilich den Argwohn der eher traditionell orientierten Gelehrtenschaft (*ulama*). Im Jahr 1947 entfachte Khalafallahs Dissertation über „Die Erzählkunst im Heiligen Koran“ in Ägypten eine öffentliche Debatte, die mit der Zurückweisung seiner Arbeit und dem Entzug der Lehrerlaubnis für seinen Lehrer Al-Khuli endete.³⁰

²⁷ Vgl. Navid Kermani, Die Affäre Abu Zaid. Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen, in: Orient 35 (1994), 25–49.

²⁸ Zum Begriff der „Herabsendung“ als spezifisch islamischer Bestimmung des Offenbarungsgeschehens vgl. Angelika Neuwirth, Offenbarung, Inlibration, Eingebung oder Herabsendung? Überlegungen zu den Medialitäten der Koranischen Verkündigung, in: Joachim Negel/Margareta Gruber (Hg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch, Münster 2012, 205–236.

²⁹ Zu diesen und weiteren Reformern vgl. Rotraud Wielandt, Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden 1971; Thomas Hildebrand, Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam, Leiden 2007, 365f.

³⁰ Vgl. Wielandt, Offenbarung und Geschichte, 134–152. Zu den erbitterten Auseinandersetzungen um Khalafallahs Koranhermeneutischen Ansatz vgl. u. a. Nasr Hamid Abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a.M. 1996, 25f; Nasr Hamid Abu Zaid, Gottes Menschenwort, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 60–72.

Dabei leugneten die reformorientierten Interpreten des Korans keineswegs dessen göttlichen Ursprung. Khalafallah etwa stellte die Verbalinspiration des Korans niemals in Frage: Gott selbst bediente sich bei der „Herabsendung“ seines Wortes menschlicher Ausdruckformen, damit sein Wort überhaupt verstanden werden konnte.

Abu Zaid knüpft hieran an, wenn er im Blick auf den Koran betont, dieser sei, „auch wenn er Gottes Wort enthält, ein historischer Text. Er wurde gesprochen, verkündet, niedergeschrieben in einer bestimmten historischen Situation, vor dem gedanklichen Hintergrund und in der Sprache jener Zeit“.³¹ Wäre der Koran nicht durch die sprachlichen und soziokulturellen Rahmenbedingungen zur Zeit seiner Offenbarung geprägt, dann hätte er von seinen Adressaten gar nicht verstanden werden können.³²

Um die Ewigkeit der göttlichen Rede zu wahren, unterscheidet Abu Zaid zwischen dem ursprünglichen Wort Gottes und seiner Offenbarung in der Zeit. Die historische Gestalt des Korans ist lediglich eine geschichtliche Manifestation des ewigen Gotteswortes. Abu Zaid radikalisiert die Auffassung der Mutaziliten von der Erschaffenheit des Koran: als Rede Gottes in der Zeit und Verlautbarung seines Willens wurde der Koran nicht von Ewigkeit her als eine „bei Gott wohl verwahrte Tafel“ (vgl. Sure 85:22), sondern erst im Moment seiner „Herabsendung“ (*tanzil*) erschaffen, weil er nur so den Adressaten der Offenbarung verständlich werden konnte.

Abu Zaid erinnerte daran, dass bereits der Koran selbst zwischen dem ewigen Gotteswort und seiner „Verlautbarung“ unterscheidet – so etwa in Sure 31:27, wo gesagt ist, dass Gottes Wort unerschöpflich sei.³³ In seiner Unerschöpflichkeit ist es die Quelle auch jener Offenbarungen, die vor Muhammad ergangen sind – an Mose etwa oder an Jesus. Der Koran repräsen-

³¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 8f.

³² Vgl. zu Abu Zaid's methodologischer Grundschrift *Mafhum an-nass* („Der Begriff des Textes“): Navid Kermani, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zaid's Mafhum an-nass*, Frankfurt a. M. u. a. 1996. Einen ersten Zugang bieten Stefan Wild, *Die andere Seite des Textes*. Nasr Hamid Abu Zaid und der Koran, in: *Die Welt des Islams* 33 (1993), 256–261, sowie Thomas Hildebrandt, *Nasr Hamid Abu Zaid, Interpretation – die andere Seite des Textes*, in: *Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 127–135.

³³ „Und wenn (alles) was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären, und das Meer (Tinte, und) nachdem es erschöpft ist, (w. nach ihm) sieben (weitere) Meere als Nachschub erhielte (damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können) würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen. Gott ist mächtig und weise“ (Übers. Paret). Vgl. auch Sure 18:109.

tiert nur eine spezifische, historisch situierte und kontextuell bestimmte Manifestation von Gottes Wort in Zeit und Geschichte.

Entsprechend besteht die Aufgabe zeitgenössischer Koranlegung nach Abu Zaid darin, die Verstehensvoraussetzungen des Korans zur Zeit seiner Offenbarung zu rekonstruieren und so den Text im Blick auf die jeweilige Gegenwart hin verstehbar zu machen. Hierzu dürfen und müssen – gerade weil der Koran ein für seine Adressaten verständlicher Text sein will – alle jene literaturwissenschaftlichen Methoden zur Anwendung gelangen, wie sie bei der Interpretation anderer Texte auch benutzt werden. Diese Methodik ist theologisch nicht nur legitim, sondern sogar gefordert; denn „wenn man die entsprechenden koranischen Aussagen nicht historisch einzuordnen weiß, sondern sie wörtlich auf unsere Zeit überträgt, führt das zu Fehldeutungen und Missverständnissen“.³⁴ Um Fehldeutungen und Missverständnisse auszuschließen, darf und muss der Text des Korans nach allen bewährten semantischen und hermeneutischen Kriterien analysiert und interpretiert werden.

Als Sprachwissenschaftler betont Abu Zaid, dass die arabische Sprache, derer sich Gott bei der Kundgabe seines Willens bedient hat, wie jede andere Sprache das Resultat von Konventionen und insofern ein Kulturprodukt ist. Jede sprachliche Äußerung im Koran bildet deshalb das Gemeinte immer nur mittelbar ab. Sie unterliegt einem ständigen geschichtlichen Wandel, den jede Auslegung des Korans in Rechnung zu stellen hat, um das ursprünglich Gemeinte erfassen und in seinem Gehalt für die jeweilige Gegenwart erschließen zu können.

Abu Zaid sieht seine Auffassung von der Kontextualität der Offenbarung nicht zuletzt durch die traditionelle Auffassung gestützt, wonach das Wort Gottes deshalb in poetischer Gestalt geoffenbart wurde, weil die Poesie auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert n. Chr. als höchste Form menschlicher Kultur galt. Bereits Mose und Jesus wurde das Wort Gottes in einer Weise geoffenbart, die ihren jeweiligen kulturellen Rahmenbedingungen und Verstehensvoraussetzungen angemessen war. Entsprechendes gilt für den Koran: als Dichtung knüpft er an der Kultur Muhammads und seiner Zeitgenossen an; zugleich aber übertrifft er sie nach islamischer Überzeugung durch seine ästhetische Unnachahmlichkeit (*i'dschaz*).³⁵

³⁴ Abu Zaid, Mohammed und die Zeichen Gottes, 8.

³⁵ So heißt es in Sure 17:88: „Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich (wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden.“ (vgl. auch 2:23; 10:38).

Auch die in der Auslegungstradition des Korans bereits früh getroffene Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Suren verweist auf die Kontextbezogenheit des geoffenbarten Textes. Die Beobachtung, dass der Koran an vielen Stellen mehr oder weniger ausdrücklich auf Ereignisse in seiner Zeit reagiert, so dass eine historische Situiertheit des jeweiligen Textes erkennbar wird, ließ schon bald nach den jeweiligen „Offenbarungsanlässen“ (*asbab*) fragen. Und nicht zuletzt das Phänomen der „Abrogation“ (*naskh*) im Koran, der Aufhebung früherer Verse durch spätere, verweist auf eine historische Situiertheit bestimmter Anweisungen und Normen. Demnach antwortet Gott auf sich verändernde Fragen der muslimischen Gemeinschaften durch die Herabsendung einer neuen Botschaft.³⁶

Freilich: die koranhermeneutische Relevanz sowohl der Frage nach den „Offenbarungsanlässen“ wie auch das Phänomen der Abrogation sind in der islamischen Welt hochgradig umstritten. Deuten traditionalistische Kreise beides als Hinweis auf die fortschreitende Offenbarung einer überzeitlichen – und deshalb in ihrer jeweiligen Endgestalt endgültig verbindlichen – Wahrheit im Koran, so interpretieren reformerische Denker die Frage nach den Anlässen der Offenbarung und das Phänomen der Abrogation im Sinne eines dialogischen und mit der Kodifikation des Korans keineswegs abgeschlossenen Interpretationsgeschehens.

Wie ohne eine Rekonstruktion der soziokulturellen Rahmenbedingungen und Verstehensvoraussetzungen zur Zeit seiner Offenbarung der „überhistorische Kern“ der Botschaft des Korans nicht erfasst werden kann, so muss jede kritische Analyse seiner historischen Gestalt Rechenschaft über die Voraussetzungen ihres eigenen Zugangs zum Text ablegen. Jede Interpretation des Korans muss deshalb nicht nur berücksichtigen, dass die vielfältigen Aussagen des Korans in einer zu rekonstruierenden Beziehung zu Ort und Zeit ihrer Offenbarung stehen. Vielmehr muss sie auch den je eigenen Standort und die jeweiligen sprachlichen Voraussetzungen ihres Verstehens reflektieren. Dabei wurzeln die bei jeder Auslegung des Korans in Rechnung zu stellenden Wandlungen der Sprache nicht bloß in soziokulturellen Transformationsprozessen, sondern in der Interpretationsgeschichte des Korans selbst.

Vgl. dazu Heinz Grotzfeld, Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung, in: Archiv für Begriffsgeschichte 13 (1969), 58–72.

³⁶ Ein viel zitiertes Beispiel für das Konzept der Abrogation ist die Frage des Alkoholgenusses: So preist ein früher Koranvers den Wein als Zeichen göttlicher Güte (16:67); ein späterer (4:43) ermahnt die Muslime, nicht betrunken zum Gebet zu erscheinen; ein noch späterer Vers (5:90) untersagt den Genuss von Wein vollständig.

Diese Interpretationsgeschichte deutet Abu Zaid im Anschluss an den Schweizer Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure (1857–1913), indem er zwischen „Sprache“ (*lughā, langue*) und „Rede“ (*kalam, parole*) unterscheidet: Ist die Sprache das beharrende Element in einer Kultur, so die Rede das dynamische, innovative Element. In diesem Sinne interpretiert Abu Zaid den Koran als „Rede“ (*parole*). Zwar bezieht er – wie jede andere Rede auch – seine Fähigkeit, etwas auszudrücken, aus der Sprache (*langue*). Doch deckt er in seiner Eigenschaft als Rede neue Sinnzusammenhänge und Bedeutungen in der Welt auf. Auf diese Weise vermag der Koran, die Sprache selbst zu verändern: „Der Korantext bezieht seinen Bezugsrahmen aus der Sprache, aber er ist Rede in der Sprache, und daher ist er in der Lage, sie zu verändern“.³⁷ In seiner sprachlichen Verfasstheit ist der Koran nach Abu Zaid ein „Kulturprodukt“. „Aber er ist ein Produkt, das in der Lage ist, wiederum selbst Dinge zu produzieren, und deshalb ist er zugleich ein ‚Produzent von Kultur‘“.³⁸ Der Koran trägt zur Veränderung und zum Wandel in Kultur und Sprache bei. Damit prägt er die Voraussetzungen seines eigenen Verstehens je neu.

Deshalb erweist sich jeder Versuch, eine für alle Zeiten gültige Interpretation des Korans zu fixieren, als verfehlt. Nur die Annahme eines prinzipiell unabschließbaren Diskurses wird der innovativen Kraft der göttlichen Rede gerecht, wie sie im Koran geoffenbart ist.³⁹ Diese ursprüngliche Rede weist zwar der Interpretation die Richtung; doch bleibt jede Auslegung durch Geschichtlichkeit, Relativität und prinzipielle Überholbarkeit charakterisiert, weil nur so Sinn und Bedeutung des ursprünglich Geoffenbarten erfasst werden können. Zugleich ergibt sich von hierher der geschichtliche Charakter der islamischen Gemeinschaften selbst, insofern diese wesentlich als Auslegungsgemeinschaften des Korans verstanden werden können.

³⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Historizität. Der missverstandene Begriff*, in: ders., *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 91–121, hier: 118.

³⁸ Abu Zaid, *Historizität*, 118; vgl. 88–90.

³⁹ Hieraus folgen nicht zuletzt auch politische Konsequenzen: „Der Koran, der zuvor im Licht seines historischen, kulturellen und sprachlichen Kontextes decodiert worden ist, muss nämlich im Code des kulturellen und sprachlichen Kontextes des Interpretieren abermals neu gedeutet werden. Das zieht eine interpretative Vielfalt nach sich, einen endlosen Prozess der Interpretation und Neuinterpretation. Ohne diesen Prozess degeneriert die Botschaft, und dann kann der Koran auch weiterhin das Objekt politischer und pragmatischer Manipulation bleiben“ (Beitrag von Nasr Hamid Abu Zaid in *DIE ZEIT*, Nr. 5/2003).

2.2 Burhannetin Tatar: Geschichte als Symbolgeschehen

Abu Zaid's Verständnis des Korans als „Text“, der als solcher die Anwendung all jener Methoden fordert, die auch bei der Interpretation anderer Texte zur Anwendung gelangen, kennzeichnet auch die Koranhermeneutik des in Samsun an der Schwarzmeerküste lehrenden türkischen Philosophen Burhannetin Tatar (geb. 1965) aus.⁴⁰ Deutlicher noch als Abu Zaid allerdings akzentuiert Tatar die geschichtliche Wirksamkeit des Korans im Modus seiner Interpretation.

Tatar wird oft im Zusammenhang mit der sog. Schule von Ankara genannt, einer Gruppe türkischer Wissenschaftler, die sich seit geraumer Zeit um neue Zugänge zum Verständnis des Korans bemühen.⁴¹ Zu dieser Schule zählen unter anderem der seit 2007 in Frankfurt lehrende Islamwissenschaftler Ömer Özsoy (geb. 1963), Mehmet Paçacı (geb. 1959), Adil Çiftçi (geb. 1963), İlhami Güler (geb. 1959) oder Yaşar Nuri Öztürk (geb. 1945). Trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen ist den Vertretern der Ankaraner Schule gemeinsam, dass sie die Kontextbezogenheit des Korans betonen. Dieses Verständnis eröffnet auch ihnen die Möglichkeit, sich dem Koran mit den Methoden historischer Kritik zu nähern.

Ist die Koranhermeneutik von Abu Zaid, aber auch die von Mehmet Paçacı und Ömer Özsoy durch das Bemühen geleitet, auf dem Wege der historischen Kritik des Korans dessen übergeschichtliche Bedeutung zu identifizieren, so geht Burhannetin Tatar hier einen Schritt weiter, indem er die Auslegung des Korans als ein dynamisches Wechselspiel zwischen Text, Kontext und Interpretieren auffasst, in dem sich die Grenzen zwischen Text und Auslegung verflüssigen.

Tatars Urteil zufolge krankt bereits die Koranhermeneutik des auch für die Schule von Ankara richtungsweisenden pakistanischen Gelehrten Fazlur Rahman (1919–1988)⁴² daran, dass sie im historischen Rückgriff auf den Text des Korans ethische Grundprinzipien zu identifizieren suche, deren Be-

⁴⁰ Burhannetin Tatar wurde 1965 in Samsun geboren und hat dort Islamische Theologie studiert. Er promovierte in Philosophie an der Catholic University of America (Washington, D.C.). Tatar ist Professor für Islamische Philosophie an der theologischen Fakultät in Samsun und engagiert sich im interreligiösen Dialog (Mitglied im Rat für ein Parlament der Weltreligionen).

⁴¹ Vgl. zur „Schule von Ankara“: Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2004.

⁴² Vgl. u. a. Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago ²1976, 31–33; ders., *Prophethood and Revelation*, in: ders., *Major Themes of the Koran*, Minneapolis/Chicago 1980, 80–105.

deutung für die Gegenwart jeweils erst in einem zweiten Schritt zu ermitteln sei.⁴³ Obwohl er auf diese Weise einen geschichtlichen Zugang zum Koran wähle, falle Rahman in eine von ihm selbst kritisierte ungeschichtliche „Substanzmetaphysik“ zurück; denn die Interpretation des Textes erfolge als bloße Anwendung der rekonstruierten „Weltanschauung“ des Korans auf die jeweilige Gegenwart und nicht im wechselseitigen Austausch mit dem jeweiligen Horizont des Verstehens.

Nach Tatar hingegen ergibt sich die Bedeutung des Korans je neu aus den sich wandelnden geschichtlichen Kontexten seiner Auslegung. Weil diese Kontexte nicht nur für das jeweilige Verstehen des Korans, sondern bereits bei der Verlautbarung der Offenbarung prägend wirken, führt die Suche nach einem übergeschichtlichen Gehalt des Korans unweigerlich ins Leere. Eine methodisch verantwortete Auslegung des Korans hat deshalb ihren Ausgang nicht zunächst beim Koran selbst zu nehmen, sondern beim Bemühen um ein Verständnis der Welt, in der sich der Interpret befindet und die sein Verstehen prägt.⁴⁴ Das Bemühen um eine sachgemäße Interpretation des Korans verpflichtet den Auslegenden darauf, sich jenes unvermeidlichen Vorverständnisses bewusst zu werden, mit dem er sich dem Text zuwendet.

Tatars Koranhermeneutik ist merklich durch Hans-Georg Gadamer's Theorie des Textverstehens bestimmt, wie er sie vor allem in Teil II von *Wahrheit und Methode* (1960) entfaltet hat. Dort hat Gadamer darauf hingewiesen, dass im Ereignis des Verstehens das jeweilige Vorverständnis des Interpreten ebenso unhintergebar wie eine konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Verstehen ist.⁴⁵ Anders als Friedrich Schleiermacher (1768–1834) sah Gadamer die Aufgabe einer philosophischen Hermeneutik deshalb nicht zunächst in der „Rekonstruktion“ einer ursprünglichen Intention des jeweiligen Autors, sondern in der „Integration“ unterschiedlicher Perspektiven.

In diesem methodisch verantworteten Bemühen lässt sich freilich nach Gadamer – wie Löwith ein Schüler Martin Heideggers – die Wahrheit eines

⁴³ Nach Rahman geschieht die Offenbarung in der Weise, dass der Prophet die ihm von Gott geoffenbarten „Ideen-Worte“ („idea-words“) in menschliche „Klang-Worte“ („sound-words“) transformiert. Dabei lässt Fazlur freilich offen, in welchem Maße die Transformation durch Muhammad selbst verantwortet ist. Vgl. Forough Jahanbakhsh, Introduction, zu: Soroush, *The Expansion*.

⁴⁴ Burhanettin Tatar, *Das Problem der Koranauslegung*, in: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 104–124, hier: 104.

⁴⁵ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, ³1975.

Textes nie abschließend und endgültig erfassen. Sie konstituiert sich vielmehr je neu in einem unabschließbaren Prozess des Verstehens. „Verstehen“ meint deshalb nach Gadamer weder einen gleichsam objektivierenden Zugriff auf den Text noch ein „Produzieren“ von Bedeutungen. „Verstehen“ ist vielmehr ein – gleichwohl methodisch reflektiertes – „Geschehen“, in dem sich die Wahrheit eines Textes „entbirgt“.⁴⁶

Solches „Verstehen“ vollzieht sich nicht außerhalb der Wirkungsgeschichte des zu Verstehenden und ist deshalb selbst ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang. Damit kann von einem unvermittelten Gegenüber von Text und Auslegung keine Rede mehr sein. Text und Interpret sind vielmehr im Verstehen immer schon aufeinander bezogen. Die Vermittlung von Vergangenheit und Gegenwart im Verstehen – Gadamers oftmals zitierte „Horizontverschmelzung“ – ist kein zu überwindendes Defizit; sie besagt vielmehr gerade das wirkliche Verständnis eines gegebenen Textes. In diesem Sinne hat Hermeneutik eine „Leistung der Applikation“ zu erbringen; ihr Ziel ist die Aufhellung der vielschichtigen Wechselwirkungen zwischen Text, Kontext und Interpreten.

Entsprechend enthüllt sich nach Tatar auch die Bedeutung des Korans nicht im objektivierenden Versuch einer historischen Rekonstruktion, sondern vielmehr im Aufdecken der vielschichtigen Beziehungen, die zwischen dem Text des Korans, seinen Interpreten und dem jeweiligen geschichtlichen Kontext walten. Im Verstehen des Korans werden dessen Bedeutungen nicht „entdeckt“ oder „rekonstruiert“, sondern im übertragenen Sinne je neu „geschaffen“ oder „hervorgebracht“.

Im Zusammenspiel dieser je neuen Bedeutungen ergibt sich nun ein gemeinsamer Horizont des Verstehens, der eine kollektive Identität der Interpretationsgemeinschaft stiftet und künftigen Interpretationen des Korans die Richtung weist. Als „ständiges Kommunikationsmilieu“ bleibt dieser Kontext durch die symbolische Wirksamkeit des Korans selbst bestimmt.

Das so verstandene Wechselspiel von Text, Kontext und Interpretation in Zeit und Geschichte rechtfertigt es, die Auslegung als ein „Geschehen“ zu charakterisieren: „Was nämlich ein Handeln, Denken oder Verhalten zu einem ‚Geschehen‘ macht, ist der ‚Kontext‘, in dem es geschieht“, so Tatar.⁴⁷ „Daher benennt der Ausdruck ‚Koranauslegung‘ jene Weise, mit den Gegebenheiten in Beziehung zu treten, die innerhalb des vom Korantext selbst

⁴⁶ Vgl. zusammenfassend Jean Grondin, Einführung zu Gadamer, Tübingen 2000, besonders 125–233.

⁴⁷ Tatar, Das Problem der Koranauslegung, 111.

gebildeten und eröffneten Bedeutungs- und Kommunikationsmilieus geschieht. Von dieser Weise der Beziehung aus werden auch die anderen Daseinsgestalten des Korans ausgelegt. Daraus entstehen nun neue Weisen des Weltbezugs, welche wiederum Ausgangspunkte für eine neue Beziehung zum Koran bilden“.⁴⁸

Überwindet das Verstehen nach Gadamer den Zeitabstand, der Text und Interpret voneinander trennt,⁴⁹ dann folgt daraus, dass sich das Verständnis eines Textes in der Zeit deshalb ständig wandelt und wandeln muss, weil sich der Interpret fortwährend verändert. Der Münsteraner Islamwissenschaftler Ahmad Milad Karimi betont diese geschichtliche Dimension der Koranauslegung: „Das Ganze der Überlieferung fordert, dass das Überlieferte stets mit der jeweiligen Zeit verstanden wird. Versteht man den Koran überhaupt, dann immer anders. Der Koran differiert in sich, weil wir, die ihn vernehmen, stets zeitigen. Der Zeitabstand ist somit keine Kategorie, die überwunden werden muss, damit das eigentlich Gemeinte und Wahre zum Ausdruck kommt, weil die Zeit von dem Wahren trenne und fernhalte; vielmehr ist gerade die Zeit und mithin die Vergänglichkeit eine affirmative und produktive Möglichkeit des Verstehens überhaupt. Die Geschichtlichkeit der eigenen Zeit zu begreifen ermöglicht somit eine adäquate Haltung zum Koran als ein offenes Werk, das sich stets fortschreibt.“⁵⁰

Trotz seines göttlichen Ursprungs initiiert der Text des Korans also keinen Auslegungsprozess, der in immer neuen Anläufen einen ursprünglichen überzeitlichen Sinn zu rekonstruieren versucht. Aber auch die von vielen liberalen Gelehrten propagierte historische Kritik des Korans verfehlt nach Tatar dessen Bedeutung.⁵¹ Denn der Koran stößt – wie jeder andere Text

⁴⁸ Tatar, *Das Problem der Koranauslegung*, 112. In Anm. 5 weist Körner auf Schwierigkeiten bei der Übersetzung dieser Passage hin. Vgl. auch Burhanettin Tatar, *The Problem of the Relevance of Time and Space to the Koranic Text*, in: Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 50–58; „To understand the constantly changing times and spaces as a form of revelation of new opportunities would allow us, as interpreters, to discover new potentialities in front of the text. Hence, the word ‚relevance‘ in this context would mean ‚free space‘ for new discoveries, actions, and interpretations“ (57).

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Hans-Ulrich Lessing, Gadamer, Hans-Georg, in: Wulff D. Rehfus (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen 2003, 111–113.

⁵⁰ Ahmad Milad Karimi, *Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Koran*, in: Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 14–30, hier: 15.

⁵¹ Vgl. Tatar, *Das Problem der Koranauslegung*, 121.

auch – in veränderten geschichtlichen Situationen ein je neues Verstehen an. Aus dem Wechselspiel von Text, Kontext und Interpretation erwachsen je neue Sinn- und zuvor ungeahnte Bedeutungszusammenhänge.

Unterstellt die traditionelle Koranexegese, dass Muhammad zusammen mit dem Text des Korans auch seine Bedeutung geoffenbart wurde, so ist für Tatar die Differenz zwischen Wort und Bedeutung des Korans grundlegend. Tatar sieht den Grund hierfür in der Tatsache, dass die Welt dem Menschen niemals als reine Aktualität, sondern stets als offener Möglichkeitsraum begegnet. In diesen Raum der Möglichkeiten – und also auch des Verstehens – ist das Wort der Offenbarung hinein gesprochen, und erst im Ereignis des Verstehens erlangt es eine – dann freilich je neue – Bedeutung.

Anders als im göttlichen Geist, wo allein Möglichkeit und Wirklichkeit in eins fallen, ist menschliches Verstehen durch die „hermeneutische Differenz“ zwischen Wort und Bedeutung charakterisiert. Es ist diese Differenz zwischen Wort und Bedeutung, die das Auslegungsgeschehen freisetzt. Deshalb ist durch die Herabsendung des Korans ein Interpretationsgeschehen in Gang gesetzt, das erst beim jüngsten Tag zu seinem Ende gelangen wird. Und der Koran eröffnet einen „Kommunikationsraum“, der seine Interpreten zum prinzipiell unabschließbaren Dialog über die Bedeutung des Textes einlädt.⁵²

Im Blick auf diesen „Kommunikationsraum“ unterscheidet Tatar fünf „Daseinsgestalten“ des Korans. Als „innerlicher Text“ (1) ist der Koran jener Text, der auswendig gelernt wird, ohne dass damit zugleich schon seine Bedeutung erfasst ist. Diese muss vielmehr in einem zweiten Schritt des Verstehens erlangt werden. Als „mündlicher Text“ (2) ist der Koran auf die soziokulturell geprägte Situation seiner Hörerschaft bezogen, auf die hin er verlautbart wird. Er stiftet einen Kommunikationszusammenhang und wirkt verändernd auf die Gesellschaft ein, auf die hin er gesprochen ist. Als „geschriebener Text“ (3) weitet sich der Kreis der Adressaten auf eine potenziell unendliche Leserschaft aus. Doch erst als „tatsächlicher Text“ (4) entbirgt der Koran seine pragmatische Bedeutung. Vergleichbar einem Theaterstück oder einem Gerichtsurteil setzt er eine Wirklichkeit, die „von fast allen, die sich ihm zuwenden, gemeinsam erlebt werden kann“.⁵³

Der „tatsächlich verwirklichte Text“ (5) schließlich ist jener Text des Korans, der durch konkretes Verstehen eine bestimmte Wirkung erzielt: „Das

⁵² Vgl. Tatar, *Das Problem der KoranAuslegung*, 126.

⁵³ Tatar, *Das Problem der KoranAuslegung*, 109.

Universale – der Koran – konkretisiert sich innerhalb einer lebendigen Tradition und erlangt so tatsächliches Sein“.⁵⁴ In dieser fünften Daseinsgestalt wird der Text des Korans dadurch wirksam, dass er ein dialogisches Auslegungsgeschehen initiiert, das eine kollektive Identität stiften kann – etwa indem so etwas wie eine „islamische Welt“ entsteht.

Im Anschluss an Paul Ricoeur (1913–2005) charakterisiert Tatar die wirkliche Dimension des Textes als „symbolisch“. Damit ist gemeint, dass der Text ein Kommunikationsgeschehen in Gang bringt, das unterschiedliche Perspektiven und Deutungen innovativ miteinander verknüpft und auf diese Weise soziale, kulturelle oder gar politische Einheit und Identität begründet.

Die kollektive Verwirklichung des Korans setzt freilich seine individuelle Akzeptanz voraus und die Bereitschaft, die eigene Existenz von ihm her bestimmen zu lassen. Erst jetzt wird der Koran im Konkreten wirksam. Weil sich seine universale Bedeutung immer nur in konkreten geschichtlichen Situationen zeigt, ist die Annahme einer universalen Bedeutung des Korans, die seiner individuellen Zustimmung voraus ginge, nach Tatar irreführend.

Auch deshalb versteht Tatar das „Wesen des Korans“ – das er im zentralen Begriff der „Rechtleitung“ (*huda*) artikuliert sieht – nicht als überzeitliche Wahrheit, sondern als fortdauernde Dynamik der Interpretation. Koran-auslegung ist wesentlich ein dynamisches Geschehen, insofern der Koran stets an konkreten Orten und zu bestimmten Zeiten mit dem jeweils Vorhandenen in eine Beziehung tritt und diese Beziehung stets neu und anders aufbaut.⁵⁵ In einem unaufhörlichen Wechselspiel, in einem prinzipiell abschließbaren Prozess des Verstehens „verschmelzen“ Koran und Auslegung, Besonderes und Allgemeines miteinander.

Die im Geschehen der Auslegungen wirksamen Wechselwirkungen zwischen Offenbarung und Prophet, zwischen Koran und islamischer Gemeinschaft beschreibt Tatar als „Resonanzen“ oder „Interaktionsfelder“. Damit ist ein Diskursgeschehen angedeutet, in dem um die rechte Interpretation des Korans gerungen wird. In diesem spannungsvollen Geschehen hat nach Tatar ein „horizontales Verstehen“ das traditionelle „vertikale Verstehen“ abzulösen. Denn erst der Verzicht auf ein hierarchisch strukturiertes Auslegungsmonopol eröffne ein freies Spiel von Interpretationen, welches das Sinnpotenzial des Korans und die Fülle seiner Bedeutungen an den Tag zu bringen imstande sei. Der Korantext, so Tatar, ist jedenfalls „nicht innerhalb

⁵⁴ Tatar, Das Problem der Koran-auslegung, 105.

⁵⁵ Vgl. Tatar, Das Problem der Koran-auslegung, 115.

einer einzigen Auslegung auszudrücken, zu verstehen und zu erfahren“.⁵⁶ Vielmehr zielt die symbolische Textform des Korans darauf ab, „den Menschen ein befreiendes Kommunikationsmilieu zu bieten“.⁵⁷

Lassen sich im Rahmen dieser Konzeption Kriterien für ein „angemessenes“ Verstehen des Korans benennen? Tatar selbst weist darauf hin, dass jeder geschriebene Text möglichen Missverständnissen ausgeliefert ist.⁵⁸ Wie aber lassen sich Wahrheit und Missverständnisse voneinander unterscheiden? Gibt es normative Instanzen, die über die Angemessenheit einer bestimmten Auslegung befinden? Erweist sich die Gültigkeit einer bestimmten Auslegung je anders als dadurch, dass sie sich geschichtlich durchsetzt? Fragen wie diese signalisieren womöglich die Grenzen der Anwendbarkeit einer philosophischen Hermeneutik auf religiöse Wahrheitsansprüche. Gleichwohl ist Tatars Hermeneutik geeignet, die geschichtlichen Dimensionen der KoranAuslegung zu betonen, indem sie diese als ein Symbolgeschehen auffasst, das in Zeit und Geschichte ein unbegrenztes „Kommunikationsmilieu“ eröffnet.

2.3 Abdulkarim Soroush: Geschichte als Erfahrungsgeschehen

Burhanettin Tatar bindet das Verständnis des Korans an dessen Auslegungstradition. Damit gewinnt er ein geschichtliches Verständnis der islamischen Gemeinschaft (*umma*), insofern diese als diachrone Auslegungsgemeinschaft des Korans gelten kann. Der Koran ist Ausgangs- und Referenzpunkt der ihm nachfolgenden Interpretationen. Er erzeugt im Spiel der Auslegungen „Resonanzen“, die mit den je unterschiedlichen Aufführungen einer musikalischen Partitur verglichen werden können. Entscheidend ist dabei der Gedanke, dass die Partitur als solche niemals losgelöst von ihrer Ausführung erfasst wird. Die universale Bedeutung des Korans entfaltet ihre Wirkung immer nur im konkreten Verstehen.

Für den Philosophen Tatar ist die theologisch brisante Frage nach der Entstehung der Partitur nachrangig. Eben dieser Frage – der Frage nach dem Entstehen des Korantextes – wendet sich der iranische Gelehrte Abdolkarim Soroush (geb. 1945) in seinem 1999 erschienenen Buch *The Expan-*

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Tatar, Das Problem der KoranAuslegung, 124.

⁵⁸ Vgl. Tatar, Das Problem der KoranAuslegung, 109, mit Verweis auf Platon, Phaidros 274e-277a.

sion of Prophetic Experience zu. Wie Abu Said lehnt Soroush darin entschieden die traditionelle Vorstellung ab, es handle sich beim Koran um die „Herabsendung“ einer bei Gott „wohlverwahrten Tafel“ (Sure 85:21f). Anders aber als Abu Said fasst Soroush den Koran als Reflex einer ursprünglichen prophetischen Erfahrung Muhammads auf. Der Koran habe deshalb seine sprachliche Form nicht durch die Rede Gottes, sondern durch die Person des Propheten gefunden.

Bereits in seinen früheren Schriften hatte Soroush die Differenz zwischen der ursprünglichen Offenbarung Gottes und ihrer Interpretation durch Menschen betont. Auf diese Weise wollte er einem Missbrauch von „Religion“ durch politische Interessen begegnen.⁵⁹ Mit „Religion“ war dabei der ewige und unveränderliche Kern göttlicher Offenbarung bezeichnet worden. Dieser Kern ist als „Substanz“ von „akzidentellen“ Folgebestimmungen zu unterscheiden, die sich aus der theoretischen oder praktischen Zuwendung zur Religion ergeben.

Ähnlich wie der pluralistische Religionstheologe John Hick (1922–2012) vertritt Soroush die Auffassung, dass die Substanz der Religion von keinem menschlichen Bewusstsein je zu erfassen, sondern ausschließlich auf dem Wege deutender Interpretationen zu erschließen ist.⁶⁰ Diese freilich weisen gerade wegen der bleibenden Entzogenheit ihres Gegenstandes und der Begrenztheit menschlichen Verstehens eine unvermeidliche Pluralität auf. Keine singuläre Interpretation kann absolute Gültigkeit beanspruchen. Soroush plädiert deshalb – nicht zuletzt auch im Hinblick auf die vielfach herrschenden Machtverhältnisse in der muslimisch geprägten Welt – für eine „minimalistische“ Deutung von Religion.

Unvermeidlich wird in dieser Konzeption der Begriff der Offenbarung zum Problem: auf welche Weise ist der entzogene Ursprung von Religion in die Geschichte hinein vermittelt? Was ist das Fundament der Religion? Soroushs Antwort auf diese Fragen ist ebenso originell wie provozierend.⁶¹

⁵⁹ Vgl. Abdulkarim Soroush, *The Theoretical Contraction and Expansion of Shari'a. The Theory of Evolution of Religious Knowledge*, Teheran 1988; vgl. auch ders., *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge*, in: Charles Kurzman (Hg.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, New York/Oxford 1998, 244–251.

⁶⁰ Vgl. Soroush, *The Expansion*, 131–134. Soroush bezieht sich hier auf den Beitrag von John Hick, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, New York 1993, 146–163, in dem Hick die kantische Unterscheidung zwischen Noumena und Phainomena religionstheologisch rezipiert.

⁶¹ Vgl. hierzu folgende Dissertation: Heydar Shadi, *Between Apology, Critique, and Theory*. Ab-

Ging es ihm zunächst darum, einer Überdehnung des Religiösen durch politische Inanspruchnahme entgegenzuwirken, indem er das Religiöse gegenüber seiner geschichtlichen Auslegung gleichsam immunisierte, so fasst Soroush in einem zweiten Zugang das Offenbarungsgeschehen selbst als geschichtlich auf. Nicht nur die Interpretation der ursprünglichen religiösen Erfahrung Muhammads, wie sie sich in den verschiedenen Auslegungen des Korans darbietet, sei geschichtlich zu verstehen. Sondern der Koran selbst sei bereits das Ergebnis eines Ereignisses, an dem Muhammad konstitutiv beteiligt ist. Der Koran sei gerade nicht zunächst das „Wort Gottes“; er sei vielmehr das „Wort Muhammads“. Denn der Text des Korans spiegelt nicht nur die arabische Kultur und Gesellschaft des 7. Jahrhunderts n. Chr. wieder; er ist auch nicht die Rede Gottes, der sich der Verstehensmöglichkeiten eben jener Zeit bediente, in der er sich offenbarte. Vielmehr reflektiert der Koran die Verstehensmöglichkeiten Muhammads und dessen Fähigkeit, eine ihm widerfahrende religiöse Erfahrung zu versprachlichen. Der Koran kann deshalb als eine genuine Interpretationsleistung von Muhammad gelten, der darin seine ursprüngliche religiöse Erfahrung verlaublich hat. Auf diese Weise erscheint der Koran als Spiegelbild der Persönlichkeit des Propheten.

Die Auffassung, dass der Person des Propheten für die Textgestalt des Korans eine konstitutive Bedeutung zukommt, widerspricht offenkundig der traditionellen Koranauslegung. Diese hatte die Passivität Muhammads im Offenbarungsgeschehen nicht zuletzt dadurch betont, dass sie – gegen alle historische Wahrscheinlichkeit – unterstellte, dass Muhammad des Lesens und Schreibens unkundig war.⁶²

Soroush erblickt im Prophetentum Muhammads eine Entsprechung zur Inspiration der Dichter: wie diese ihre Erfahrungen nicht anders als anhand ihrer eigenen sprachlichen Mittel zur Darstellung bringen kann, so ist der Koran als Widerhall des göttlichen Wortes in einem menschlichen Bewusstsein eben auch als Werk Muhammads zu verstehen.⁶³

dolkarim Soroush and Outline of a New Paradigm in Islamic Philosophy of Religion, Erfurt 2013. Einen ersten Zugang bietet: Roman Seidel, Abdolkarim Soroush. Viele Wege zur Wahrheit, in: Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 82–90.

⁶² Auch zur muslimischen Vorstellung von der Illiteralität Muhammads gibt es – religionsphänomenologisch betrachtet – eine Entsprechung im Christlichen: so inkarniert sich das göttliche Wort nicht auf dem natürlichen Wege einer menschlichen Zeugung, sondern nach der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel in einer Jungfrau.

⁶³ Vgl. Soroush, *The Expansion*, 272f.

Nach Soroush betrifft die Rolle des Propheten nicht nur die Artikulation der religiösen Erfahrung, sondern bereits diese Erfahrung selbst. Diese Auffassung setzt die Überzeugung voraus, dass die menschliche Vernunft nicht bloß passives Werkzeug der göttlichen Offenbarung ist. Vielmehr besitzt die Vernunft einen gegenüber der Offenbarung epistemologisch autonomen Status. Damit reiht sich Soroush in die Tradition der frühen Mutaziliten ein, insofern diese die Autonomie der humanen Vernunft auch gegenüber der göttlichen Offenbarung betonten.⁶⁴

Hatte sich Abu Zaid dem Text des Korans in literaturwissenschaftlicher Perspektive genähert, so wendet Soroush sich ihm in bewusstseinsanalytischer und kulturhistorischer Sicht zu. Denn selbstverständlich erfolgte die Interpretation der ursprünglichen religiösen Erfahrungen durch Muhammad im Rahmen der kulturellen Vorstellungen und begrifflichen Möglichkeiten jener Epoche, in der er lebte. „Der Prophet des Islam benutzte die Bausteine, die ihm in der arabischen Kultur zur Verfügung standen, um mit ihnen ein neues Gebäude zu errichten, das auf diese Kultur bezogen ist und sie zugleich überschreitet“.⁶⁵

Darüber hinaus ist die Auslegung der ursprünglichen prophetischen Erfahrung mit der Kodifizierung des Korans keineswegs an ihr Ende gelangt. Denn „die Geschichte des religiösen Wissens bezeugt die Tatsache, dass religiöses Wissen stetig zunimmt. Nicht alle diese Zuwächse entstammen dem Koran oder der Sunna; vielmehr gründen sie teilweise auf den Entdeckungen und Erfahrungen der Gläubigen selbst“.⁶⁶

Damit stellt sich islamischen Denkern die Aufgabe, nicht nur die religiöse Erfahrung Muhammads so zu rekonstruieren, dass sie auch in gewandelten soziokulturellen Kontexten verständlich wird. Vielmehr sind auch die religiösen Erfahrungen, die in den muslimischen Gemeinschaften seither gemacht wurden, in ihrer Bezogenheit und zugleich Unterschiedenheit zur ur-

⁶⁴ Um die Konformität seines Ansatzes mit der Tradition zu bekräftigen, verweist Soroush darüber hinaus auf die Tradition der islamischen Mystik. So hatte beispielsweise der Philosoph und Mystiker Abu Nasr Al-Farabi (872–950) die Vorstellungskraft des Propheten als mitursächlich für die Sprachgestalt des Korans betrachtet.

⁶⁵ „The Prophet of Islam used the bricks at his disposal within Arab culture to construct a new structure, which is related to that culture but also surpasses it“ (Soroush, *The Expansion*, 73).

⁶⁶ „The history of religious knowledge is testimony to the fact that religious knowledge constantly increases. Not all these increases are derived from the Book and the Sunna; they are in part based on the discoveries and experiences of believers themselves“ (Soroush, *The Expansion*, 109).

sprünglichen religiösen Erfahrung Muhammads auszulegen: „Der Islam ist kein Buch oder eine Ansammlung von Wörtern; er ist vielmehr eine historische Bewegung und die geschichtliche Verkörperung einer Sendung. Er ist die historische Entfaltung einer allmählich realisierten prophetischen Erfahrung.“⁶⁷

Dabei ist auch nach Soroush der Nachweis, dass eine bestimmte Auslegung der ursprünglichen religiösen Erfahrung Muhammads gerecht wird, nur im Streit der Interpretationen zu erbringen. Mit Blick auf ihren möglichen Missbrauch lehnt Soroush jede autoritative Instanz ab, die hierüber ein definitives Urteil fällen könnte. Hier zeigt sich nicht zuletzt die religionspolitische Sprengkraft seiner Thesen. Wenn nämlich schon gilt, dass Religion „keine Substanz und keine Natur im aristotelischen Sinne“ hat; es vielmehr der Prophet ist, „der bestimmte Ziele verfolgt“⁶⁸, dann drängt sich unvermeidlich die Frage nach den jeweiligen Zielen und Interessen derjenigen auf, die in einer bestimmten Zeit die Interpretation einer Religion und ihrer normativen Texte dominieren. Eben diese Dominanz ist je neu in Frage zu stellen.

Doch auch der religionsphilosophische Ansatz von Soroush provoziert Fragen. Wie etwa ist die Beziehung zwischen der ursprünglichen Erfahrung des Göttlichen und ihrem Wiederhall in der Rede des Propheten zu begreifen? Oder entzieht sich diese Beziehung jedem menschlichen Verstehen? Beinhaltet ein umfassendes Verständnis von Religion nicht doch mehr als die menschliche Interpretation einer ursprünglichen religiösen Erfahrung? Wie aber wäre dieses „Mehr“ zu fassen? Und was bedeutet es, wenn Soroush von der „allmählichen Geburt“ von Religion spricht⁶⁹ – ist damit angesichts der Unabgeschlossenheit religiöser Erfahrungen so etwas wie eine kontinuierliche Offenbarung gemeint? Wie also verhalten sich Offenbarung und religiöse Erfahrung zueinander? Und wie könnte vor diesem Hintergrund das unableitbar Neue, auf das ein gehaltvoller Begriff von Offenbarung verweist, begrifflich gefasst werden?

⁶⁷ „Islam is not a book or an aggregate of words; it is a historical movement and the history of a gradually-realised prophetic experience“ (Soroush, *The Expansion*, 16).

⁶⁸ „Religion does not have an Aristotelian essence or nature; it is the prophet who has certain goals“ (Soroush, *The Expansion*, 90).

⁶⁹ „A human religion is gradually born“ (Soroush, *The Expansion*, 17).

3. Offenbarung und Geschichte in christlicher und muslimischer Perspektive

Die sich angesichts der religionsphilosophischen Konzeption von Abdulkarim Soroush aufdrängenden Fragen verweisen auf Problemstellungen, die auch christlicher Theologie nicht fremd sind. Welche Einsichten können Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht nur von ihm her, sondern auch von den anderen beiden Denkern her gewinnen, und welche Nachfragen legen sich womöglich im Gespräch mit ihnen nahe?

Ausgangspunkt der vorausgehenden Darstellungen war die Vermutung, dass aufgrund offenbarungstheologischer Grundannahmen islamischem Denken die Dimension der Geschichtlichkeit eher fremd ist. Während dies bei fundamentalistischen Positionen wie denen der Salafisten wohl tatsächlich so ist, suchen liberale muslimische Denker nicht nur einen historisch-kritischen Zugang zum Koran (Abu Zaid), sondern wenden sich auch seiner Auslegungs- und Wirkungsgeschichte zu (Tatar). Vereinzelt wird sogar das Geschehen der Offenbarung selbst geschichtlich verstanden (Soroush).⁷⁰

Im Verständnis von Nasr Hamid Abu Zaid ist der Text des Korans deshalb einer literaturwissenschaftlichen Analyse zugänglich, weil er um seiner Verständlichkeit willen von Gott im Augenblick seiner „Herabsendung“ als eine endliche Vermittlungsgestalt seines ewigen Wortes erschaffen wurde. Als endliche Wirklichkeit ist der Text des Korans durch die hermeneutische Differenz von Wort und Bedeutung bestimmt. Diese Differenz wiederum ist literaturwissenschaftlicher Analyse zugänglich und wird zur Quelle eines unablässigen und prinzipiell nicht abschließbaren Bemühens um das rechte Verständnis des geoffenbarten Textes. Geschichte eröffnet sich so als ein Geschehen fortdauernder Interpretationen und Deutungen eines als normativ geltenden Textes.

Christliche Theologie wird den koranhermeneutischen Ansatz von Abu Zaid womöglich in einer Entsprechung zum christologischen Modell der Zweinaturenlehre wahrnehmen. Der Glaube an die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi, wie er in der Alten Kirche bis hinein in den Bilderstreit des 8. Jahrhundert dogmatisch entfaltet und begrifflich präzi-

⁷⁰ Zur Repräsentativität und Wirksamkeit dieser – und weiterer – Koranhermeneutischer Ansätze vgl. die wohl realistische Einschätzung von Stefan Wild, *Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*, hg. v. der gemeinsamen Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda-Henkel-Stiftung, Münster 2001, 51f.

siert wurde,⁷¹ zielt ja darauf, die göttliche und die menschliche Natur des inkarnierten Logos ohne Abstriche zu wahren. Die unverkürzte Menschheit Jesu eröffnet in ihrem freien Selbstvollzug den Raum der Geschichte – zunächst den Raum der Geschichte Jesu selbst, dann aber auch den Raum der Kirche als der Gemeinschaft derjenigen, die ihm in der Kraft des Heiligen Geistes nachfolgen.

Der Gefahr eines christologischen Dokerismus oder eines Monophysitismus, welcher weder der Menschwerdung Gottes gerecht wird noch die Freiheit Jesu achtet, entspricht auf muslimischer Seite die besonders in der hanbalitischen Auslegungstradition erkennbare Tendenz, die Göttlichkeit des Korans zu betonen. Ihr gegenüber hat Abu Zaid auf dem endlichen Charakter des Korans bestanden. Erst in dieser Perspektive erweisen sich Zeit und Geschichte als Möglichkeitsraum eines unablässigen und zugleich unabschließbaren Bemühens um Sinn und Bedeutung des Textes.

Für Abu Zaid ist der Koran ein Text, „der sich im Rahmen einer bestimmten Kultur an die Menschen richtet.“ Ausdrücklich bestreitet er seine Fähigkeit, „irgendetwas mit Blick auf die Natur seines Sprechers, also Gott“ preiszugeben.⁷² Demgegenüber geht christliche Theologie trotz des vom 4. Laterankonzil (1215) eingeschärften Analogieprinzips davon aus, dass die Menschwerdung des göttlichen Logos eine wirkliche Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes ist. Demnach offenbart sich Gott in der Person Jesu von Nazareth als derjenige, der er in Wahrheit ist. Der christliche Glaube deutet den menschlichen Selbstvollzug Jesu als die geschichtliche Gestalt jener Beziehung, in welcher der ewige Logos zu seinem göttlichen Vater steht. Hierin wurzelt die für islamisches Verständnis anstößige „Unbescheidenheit“ christlicher Theologie. Umgekehrt darf diese sich durch die muslimische Betonung der göttlichen Transzendenz an das biblische Bilderverbot und an ihre Tradition negativer Theologie erinnern lassen.

Die durch Gadammers philosophische Hermeneutik geprägten Überlegungen von Burhanettin Tatar zur Koran-Exegese widmen sich nicht zuletzt der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Korans. Als wirksame Rede konstituiert der Koran eine kulturelle Identität, die ihrerseits den Horizont für seine künftigen Interpretationen eröffnet. Und die Auslegungsgeschichte ist konstitutiv für das jeweilige Vorverständnis und das je neue Verstehen des Korans in der Zeit.

⁷¹ Vgl. Christoph Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, besonders 55–138.

⁷² Abu Zaid, *Historizität. Der missverstandene Begriff*, 118.

Christliche Theologen und Theologinnen – katholische zumal – werden Tatars Überlegungen vor dem Hintergrund ihres Verständnisses kirchlicher Tradition und apostolischer Überlieferung wahrnehmen. Allerdings werden sie die Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift in der Kirche nicht losgelöst vom Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes interpretieren wollen. Kirchliche Tradition erschöpft sich gerade nicht in einem vom inspirierenden Wirken des dreifaltigen Gottes unabhängigen Bemühen um Schriftgemäßheit und Treue zum apostolischen Ursprung. Nach christlichem Verständnis ist die Ekklesiologie sachgerecht nicht unabhängig von der Pneumatologie zu entfalten. Und weil die biblischen Schriften Gottes Offenbarung immer nur in menschlicher Vermittlung bezeugen, sind sie nach christlichem Verständnis auf die Auslegungsgemeinschaft der Kirche angewiesen, in welcher der Heilige Geist wirksam ist.⁷³

Die von Abdulkarim Soroush vertretene These schließlich, wonach Muhammad als Empfänger der Offenbarung bei deren Verlautbarung nicht nur eine rezeptive, sondern vielmehr eine konstitutive Rolle zukommt, erinnert an Überlegungen christlicher Theologen zum Begriff der Offenbarung, wie sie einleitend skizziert wurden. Auch hier geht es ja nicht darum, die Freiheit des Menschen zu überspielen oder zu instrumentalisieren. Vielmehr achtet Gott in seinem offenbarenden und erlösenden Handeln die von ihm erschaffene Freiheit.⁷⁴ Die christliche Überzeugung, dass Gottes Wort niemals anders denn als „Menschenwort“ begegnet, ist deshalb nicht bloß eine Konsequenz der Einsicht, dass es anders von Menschen nicht verstanden würde. Sie gründet vielmehr in der Anerkennung menschlicher Freiheit von Seiten des sich offenbarenden Gottes.⁷⁵

⁷³ Wenn dies aber so ist, „dann liegt Offenbarung der Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Das aber heißt dann, dass Offenbarung immer größer ist als das bloß Geschriebene. Und das wieder bedeutet, dass es ein reines ‚sola scriptura‘ [...] nicht geben kann, dass zur Schrift das verstehende Subjekt Kirche gehört, womit auch schon der wesentliche Sinn von Überlieferung gegeben ist.“ (Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 84. – Näher entfaltet in Joseph Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: ders., *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg i. Br. u. a. 1989, 15–44.)

⁷⁴ Vgl. Augustinus: „Der dich erschaffen hat, will dich nicht ohne dich erlösen“: *Sermo* 169, 13 (PL 38,923). Vgl. aber auch die bemerkenswerten Überlegungen zur Gott-Mensch-Beziehung im Islam von Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, besonders 70–80.

⁷⁵ Zu den biblischen Grundlagen aus systematischer Perspektive vgl. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie Bd. 1*, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 123–194.

Herausfordernd nicht nur für islamisches, sondern auch für christliches Offenbarungsverständnis ist die These von Soroush, dass die Offenbarung des göttlichen Wortes im Koran lediglich ein Beispiel für den Dialog zwischen Gott und Mensch ist, das als solches durchaus überholbar ist. Muhammads religiöse Erfahrungen – so Soroush – können durch nachfolgende Erfahrungen anderer religiöser Menschen vertieft oder gar überboten werden.⁷⁶ Provozierend klingt seine These, wonach Muhammad nach dem Koran durchaus ein zweites Buch hätte verfassen können, in dem er weitere religiöse Erfahrungen verschriftlicht hätte.⁷⁷ Ist diese Konsequenz aber nicht unumgänglich, wenn Gottes Offenbarung als eine durch das verlautebarte oder geschriebene Wort vermittelte Selbstmitteilung gedacht wird? Dort hingegen, wo jemand als er selbst in Erscheinung tritt, sich leibhaftig berühren lässt und in seinem verlässlichen Wort auf Zukunft hin unbedingt verpflichtet, dort ist nichts mehr denkbar, was diesen Akt freier Selbstbestimmung irgendwie relativieren, revozieren oder überholbar machen könnte.

Christen glauben daran, dass Gott den Menschen in der Geschichte begegnet ist und sie zu einer Freiheit berufen hat, die auch in Bezug auf ihn selbst Geltung beanspruchen darf. Für Juden gipfelt diese Berufung in der Gabe der Tora, für Christen in der Menschwerdung Jesu Christi. Zwar betont der muslimische Theologe Mouhanad Khorchide, dass auch nach islamischem Verständnis der Mensch zum Partner Gottes erwählt ist.⁷⁸ Doch auch, wenn dem gläubigen Muslim im Koran Gott selbst begegnet,⁷⁹ so hebt dies doch nicht den Charakter des Korans als Gestalt symbolischer Vermittlung auf, die als solche darauf abzielt, die Transzendenz ihres göttlichen Urhebers zu wahren.

Nun begegnen auch Christen dem dreifaltigen Gott nicht anders als auf eine vermittelte Weise (vgl. 2 Kor 4,4; Joh 12,45; 14,9; Kol 1,15; Hebr 1,3). Aber die Gestalt dieser Vermittlung ist ein Mensch und somit die Gestalt einer in der Geschichte sich real vollziehenden Freiheit. Dass Gott selbst Frei-

⁷⁶ Die Anklänge dieser These an pluralistische Religionstheologien sind evident und werden von Soroush auch keineswegs verschwiegen.

⁷⁷ „And if the Prophet had lived longer and encountered more events, his reactions and responses would inevitably have grown as well. This is what it means to say that due Koran could have been much more than it is; even perhaps could have a second volume“ (Soroush, *The Expansion*, 17).

⁷⁸ „Gott sucht Mitliebende, und er macht den ersten Schritt“ (Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, 72).

⁷⁹ Vgl. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, 109.

heit ist, dass er dreifaltige Liebe ist, wird im freien Selbstvollzug Jesu zu einem Ereignis in Zeit und Geschichte. Damit ist eine qualitative Differenz gegenüber einer im Modus des Wortes oder der Schrift gegebenen Kundgabe Gottes über sich selbst gegeben, und zwar auch dann, wenn es in beiden Fällen Gott selbst ist, der sich selbst mitteilt. Die Differenz gründet in der Gestalt der Vermittlung. Eben deshalb kann neuere Theologie Jesus Christus als „Sakrament“ verstehen: als die geschichtlich erscheinende und in der Geschichte wirksame Gestalt der dreifaltigen Liebe Gottes.

In diesem Verständnis ist auch Christus „Symbol“, aber er ist Symbol in der geschichtlichen Gestalt realer Freiheit. Christen verstehen „Offenbarung“ deshalb so, dass sich in ihr das Wesen Gottes nicht instruktions-theoretisch in der Gestalt einer Kundgabe, sondern als realer Selbstvollzug von Freiheit mitteilt.⁸⁰ Erst in dieser Gestalt sind Inhalt und Form der Offenbarung kongruent, insofern sich die Unbedingtheit der dreifaltigen Liebe Gottes als Liebe Jesu zum Vater und zu den Menschen in Zeit und Geschichte vollzieht. Und diese Kongruenz wiederum kann als Ausweis ihrer Glaubwürdigkeit gelten; denn in ihr offenbart sich eine bis zur letzten Konsequenz der Lebenshingabe entschiedene Liebe.

Der Gedanke der Kongruenz zielt nicht darauf, die Notwendigkeit der Menschwerdung zu erweisen – als geschichtlicher Selbstvollzug von Freiheit bleibt sie ja freier Selbstvollzug – wohl aber ist er ein Hinweis auf ihre Angemessenheit. Beantwortet wiederum wird diese freie Selbstmitteilung Gottes von Seiten der Menschen angemessen in jener freien Bezugnahme auf das Geschehen selbst, für die der Begriff des Glaubens steht. Diese Bezugnahme aber vollzieht sich in der Geschichte. In der Korrespondenz von Offenbarung und Glaube eröffnet sich ein dramatisches Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das in der Perspektive des Glaubens als „Heilsgeschichte“ (*oikonomia*) bestimmt werden kann.

Vor diesem Hintergrund wird man wohl doch feststellen dürfen: Die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens und damit auch das christlich geprägte Geschichtsbewusstsein wurzeln im Verständnis des Offenbarungsgeschehens als eines realen Selbstvollzugs von Freiheit in Raum und Zeit. Die Dynamik der Geschichte in muslimischer Perspektive hingegen resultiert aus dem Ereignis des Hörens und Verstehens des verlautbarten Gottes-

⁸⁰ Vgl. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie* Bd. 2, Freiburg i.Br. u. a. 2011, 1298–1319; ferner Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg⁴2002, besonders 192–195.

wortes. Dies gilt selbst dann, wenn den Empfängern der Offenbarung – wie bei Soroush – eine konstitutive Rolle für die Gestalt der Offenbarung zugesprochen wird. Verbleibt doch gerade auch für Soroush der Ursprung der religiösen Erfahrung im wort- und namenlosen Schweigen.⁸¹ Demgegenüber wird in christlicher Perspektive im Blick auf die Selbstbekundungen Gottes in der Geschichte des Volkes Israel und in der Person Jesu von Nazareth die personale und Beziehung eröffnende Dimension des Offenbarungsgeschehens betont. In ihr erschließt sich nicht nur das trinitarische Wesen Gottes,⁸² vielmehr wird in der Selbstmitteilung Gottes im Menschen Jesus von Nazareth die Geschichte als deren Möglichkeitsbedingung und Wirkungsraum erkennbar.

Gibt es ein Gemeinsames, worin ein christlich geprägter und ein islamisch geprägter Offenbarungsbegriff über einkommen? Mit dem Begriff des „Heiligen“ hat Peter Hünermann einen religionsphänomenologischen Begriff in die theologische Diskussion eingeführt, der nicht nur geeignet ist, das Geschehen der Offenbarung begrifflich zu fassen, sondern auch dazu dienen kann, „Übereinstimmungen und Differenzen mit anderen Religionen zu bestimmen“.⁸³ Tatsächlich verspricht ein formaler Begriff des Heiligen als einer Wirklichkeit, „die sich von sich selbst her zeigt“, zwischen den unterschiedlichen Offenbarungskonzepten in Islam und Christentum zu vermitteln. Nicht zuletzt Soroushs Begriff der „religiösen Erfahrung“ als namenloser und unvordenklicher Ursprung von Religion lädt hierzu ein.

Gleichwohl gewinnt der Begriff des Heiligen im Kontext unterschiedlicher Offenbarungskonzeptionen rasch eine je unterschiedliche Färbung. Um dem Verdacht der Beliebigkeit zu entgehen, müsste Soroush zeigen, inwieweit der sich Mohammad offenbarende Gott mit jenem Gott identisch ist, auf den sich Muslime traditionell beziehen. Ist dies wirklich möglich, wenn und solange die ursprüngliche religiöse Erfahrung als eine prinzipiell unbestimmte Erfahrung aufgefasst wird? In christlicher Perspektive wird die Rede vom Heiligen nie anders als in Verbindung mit dem Wesen und Wirken des dreifaltigen Gottes zu rechtfertigen sein. Denn schon um einem religionsgeschichtlichen Missverständnis zu entgehen, ist der Begriff des Hei-

⁸¹ Vgl. Soroush, *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge*, 245.

⁸² Vgl. Klaus von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 120, wo von einer „personalen, Beziehung eröffnenden Gestalt“ gesprochen wird.

⁸³ Peter Hünermann, *Offenbarung Gottes in der Zeit*, 3; vgl. ders., *Die Geschichte und das Heilige*, in: Bernhard Casper u. a. (Hg.), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg i. Br. 1966, 124–152; auch in: Hünermann, *Offenbarung Gottes in der Zeit*, 19–40.

ligen aus dogmatischer Perspektive im Ausgang von der Selbstkundgabe des dreifaltigen Gottes in der Gestalt Jesu von Nazareth zu bestimmen. Damit aber tritt die Geschichte nicht als ein „Bedeutungs- und Kommunikationsmilieu“ (Tatar) in den Blick, sondern als ein Raum des Zeugnisses und der Begegnung.

Dieser Begegnungsraum beschränkt sich nicht auf den Bereich des Religiösen; vielmehr wird schon im biblischen Verständnis die Geschichte als Ganze als Ort möglicher Gotteserfahrung interpretiert. Peter Hünermann spricht deshalb im Blick auf das Christentum von einer „Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes“ und meint damit den „Aufgang des Wesens Gottes und des Wesens des Menschen in ihre ureigene Geschichte“.⁸⁴ Nach Hünermann erlaubt es der Begriff der Wesensgeschichte Gottes und der Menschen, die „auf den Glauben zukommenden, aus der Autonomie und Mündigkeit des Menschen resultierenden Momente der Wirklichkeitserfahrung und -deutung theologisch aufzunehmen und in ihrer in bezug auf die Tradition befremdlichen Sperrigkeit als Zugehöriges, zum Offenbarungsgeschehen in Beziehung Stehendes zu erkennen und auf ihr Wesen hin betrachtet zu integrieren“.⁸⁵

Die hier zur Diskussion gestellten dogmatischen Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte verstehen sich als Beitrag zu diesem Bemühen. Die skizzierten Positionen islamischer Koranhermeneutik enthüllen Wesentliches über die Besonderheit christlichen Glaubens, erweisen sich diesem gegenüber aber auch als widerständig. Ob sie jemals in eine christliche Wirklichkeitsdeutung integriert werden können, darf bezweifelt werden. Aber ist nicht gerade auch aus christlich-theologischen Gründen die Anerkennung bleibender Differenzen denkbar?

Die Konkretheit der Selbstmitteilung Gottes, die sich in der Menschwerdung seines ewigen Wortes realisiert, verweist auf eine Grundstruktur göttlicher Offenbarung, die in der Perspektive katholischer Theologie womöglich mit dem Begriff des „Sakramentalen“ treffend zu erfassen ist.⁸⁶ Die

⁸⁴ Peter Hünermann, Zur Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes. Reflexionen über das Wechselverhältnis von Theologie und Philosophie, in: Bernhard Casper (Hg.), Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen, München/Zürich 1982, 44–64; auch in: Peter Hünermann, Offenbarung Gottes in der Zeit, Münster 1989, 80–98, hier: 86.

⁸⁵ Peter Hünermann, Zur Erschließung, in: ders., Offenbarung Gottes in der Zeit, 16.

⁸⁶ „Sakrament“ wird hier zunächst ganz traditionell als „sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit“ gefasst. Vgl. zu einem ekklesiologisch umfassenden Begriff des „Sakramentalen“: Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.

damit gegebene Nähe zum Symbolbegriff wäre begrifflich zu entfalten. Ebenso gälte es, die Einheit von Konkretheit und Universalität im Sakramentalen zu profilieren. Jedenfalls scheint es gerade von der biblisch erschlossenen „Grammatik“ göttlicher Offenbarung in Zeit und Geschichte her möglich und sogar geboten, den vielfältigen Gestalten der Wirklichkeit und nicht zuletzt auch den nichtchristlichen Religionen in der Weise wertschätzender Neugier und wohlwollender Kritik zu begegnen. Für diese Haltung wertschätzend-kritischer Neugier steht nicht zuletzt das theologische Lebenswerk von Peter Hünemann.