

„Wem gehört der Koran?“

Ein christlich-theologischer Zugang

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

Der Koran ist die Offenbarungsschrift des Islam. Insofern erscheint die aufgegebene Frage, wem er „gehört“ *per se* als unsinnig – oder zumindest doch als sehr leicht zu beantworten: Denn wenn der Koran jemandem gehört, dann wohl doch den Musliminnen und Muslimen. Judentum und Christentum besitzen schließlich eigene, für sie maßgebliche Schriften.¹ Geht es jedoch darum, wie die christliche Theologie den Koran interpretieren kann, wird die Beantwortung der Frage danach, wem der Koran etwas zu sagen hat schon deutlich verwickelter. Denn schließlich gilt die Anrede des Koran – nach islamischem Verständnis – allen Menschen, explizit auch Juden und Christen. Wie aber kann die christliche Theologie den Koran verstehen? Welche Abgrenzung zu ihm ist notwendig, welche Aneignung ist möglich? Und: *Als was* sollten Christinnen und Christen den Koran überhaupt lesen?

Christliche Koranlektüre? Warum und wie?

Die christliche Tradition hat in der Vergangenheit vor allem apologetisch dargelegt, warum man den Koran *nicht* lesen soll.² Maßgebliches Ziel der Beschäftigung mit dem Koran war es, Widersprüche zur Bibel aufzudecken, um den Koran als defizitär auszuweisen, eben als ein „Sammelsurium“ biblischer Versatzstücke, dem keinesfalls Originalität zukommt. Mit der Herabwürdigung des Koran wurde einerseits der islamische Offenbarungsanspruch bestritten, um andererseits zugleich die christliche Offenbarungswahrheit als überlegen, endgültig und universal zu behaupten. Dass eine Geringschätzung oder Ignoranz des Korans heute keine angemessene theologische Auseinandersetzung mehr mit ihm darstellt, ist offenkundig.³

Den Koran und damit die islamische Offenbarung der eigenen „Heilsgeschichte“ zuzuordnen, bleibt jedoch auch heute schwierig. Und auch die „Wahrheitsfrage“ ist nicht obsolet: Kann eine dem Christentum zeitlich nachfolgende Religion, die die universale Bedeutung Jesu Christi nicht teilt, dennoch zu Gott führen? Kann christliche Theologie etwa annehmen, dass es sich bei dem Koran, der im islamischen Glauben (gemeinhin) als „Gottes Wort“ gilt, um „mehr“ handelt als um ein traditionsabhängiges Produkt menschlicher Kultur? Es scheint mehr Fragen als Antworten zu geben.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) hatte für die römisch-katholische Kirche die Frage der Zuordnung der koranischen Offenbarung bekanntlich offen gehalten. Weder Muhammad noch der Koran werden im islambezogenen Artikel 3 der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* genannt.⁴ Um jedoch gegenwärtig in einen sachgerechten Dialog mit dem Islam zu treten, sollte die christliche Theologie das bewusste Schweigen über den Koran, das das Konzil aus guten Gründen für angemessen hielt, durchbrechen und zu differenzierten Neubewertungen finden. Wer sich ein Urteil über den islamischen Glauben bilden will, muss den Koran kennen und deuten können.⁵ Dies gilt auch und vor allem jenseits der „Wahrheitsfrage“: Denn das „Beurteilen-Können“ der anderen Tradition ist nur einer der vielen anzuführenden Gründe für eine christliche Koranlektüre; ein Grund der zudem leicht unter apologetischen Verdacht gerät. Wollte der Dialog ausschließlich allein die Frage nach der Offenbarungswahrheit zentrieren, verfele er allzu schnell doch wieder nur dem Interesse, die eigene Überlegenheit ausweisen zu wollen. Es griffe jedoch viel zu kurz, den Koran als Ganzes mit Etiketten wie

1 Der Beitrag stellt eine überarbeitete Fassung meines Vortragsmanuskripts vom 26.11.2014 dar; der Vortrag wurde im Rahmen der Ringvorlesung „Über Kreuzungen. Themen zwischen christlicher und islamischer Theologie“ an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a.M. gehalten und trug den Titel „Wem gehört der Koran? Christliche TheologInnen interpretieren den Koran.“

2 Vgl. BOBZIN, Hartmut: *Der Koran*, München 32001, S. 9–17.

3 Entsprechend steigt die Anzahl der Publikationen innerhalb der christlichen Theologie, die sich um eine Annäherung an

den Koran bemühen. Exemplarisch sei genannt: LEIMGRUBER, Stefan/WIMMER, Stefan J.: *Von Adam bis Mohammed. Bibel und Koran im Vergleich*, Stuttgart 2005.

4 Vgl. ANAWATI, Georges C.: Exkurs zum Konzilstext über die Muslim, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*², Bd. 8, Freiburg u.a. 1967, S. 485–487.

5 Dies hat Hans Zirker immer wieder unterstrichen.

Dr. Anja MIDDELBECK-VARWICK ist katholische Theologin und Juniorprofessorin für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Theologie des interreligiösen Dialogs und christlich-muslimische Beziehungen an der Freien Universität Berlin.

„wahr“ oder „falsch“ zu versehen und in Kategorien des Rechthabens zu argumentieren.

Hilfreich ist es daher, die Perspektive einmal umzukehren: Christinnen und Christen sollten den Koran *erstens* deswegen lesen, weil er sich an sie richtet. Sie sind seine AdressatInnen, sie werden im Koran wieder und wieder angesprochen und aufgefordert, zu hören. Auch der katholische Theologe Hans Zirker, nennt eben dieses Argument als ersten Grund für eine christliche Koranlektüre und Interpretation: „Erstens werden die Christen im Koran angesprochen; sie gehören zu den Adressaten des Koran. Falls sie dies überhaupt ernst nehmen, haben sie sich selbst und vielleicht auch den Muslimen zu sagen, was ihnen dieses Buch bedeutet.“⁶ Mit diesem entscheidenden Motiv für eine christliche Koranlektüre verbindet sich ein weiteres: Denn *zweitens* werden Juden und Christen nicht „allgemein“ angesprochen, sondern als „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb*). Hiermit kommt ihnen eine entscheidende Rolle für das koranische Selbstverständnis zu. Die Juden und Christen sind sowohl im Rahmen der Ausformung des Islam als auch durch das gemeinsame Traditionsgut und der Verbundenheit im Eingottglauben fortwährend von hoher Bedeutung. Diese Bezogenheit auf die *ahl al-kitāb*, die der Koran grundlegt und die für ihn konstitutiv ist, fordert das interreligiöse Gespräch heraus.

Daran schließt an, dass der Koran *drittens* durchaus in weiten Teilen als eine islamische Auslegung der Bibel verstanden werden kann: Auch aus diesem Grund sollte er für die christliche (und jüdische) Theologie von großem Interesse sein.⁷ Den Koran als Text in der Auslegungsgeschichte der Bibel zu sehen, bedeutet zudem, ihn in der frühen Dogmengeschichte des Christentums zu verorten. So sind die *ahl al-kitāb* nicht nur für das Verständnis des Koran wichtig, sondern der Koran partizipiert umgekehrt an der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der biblischen Botschaft, es handelt sich um eine wechselseitige Bezogenheit.⁸

⁶ ZIRKER, Hans: Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, S. 1.

⁷ Der Titel einer diesbezüglichen Publikation von Stefan Schreiner lautet entsprechend: Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung, hrsg. von EISLER, Friedmann/MORGENSTERN, Matthias, Tübingen 2012.

⁸ Zirker erläutert diesbezüglich: „Zweitens steht der Koran in der Wirkungsgeschichte des Christentums; er enthält ein kräftiges Stück der Erfahrungen mit dem jüdischen und christlichen Glauben, in erheblichem Maß auch mit den theologisch-spekulativen und kirchenpolitischen Komplikationen der frühen christlichen Dogmengeschichte. So kann das Wahrnehmen

Als AdressatInnen des Koran, als Teil des koranischen Offenbarungsverständnisses und aus exegetischem wie dogmengeschichtlichem Interesse also ist es für Christinnen und Christen angezeigt, sich mit dem Koran zu befassen. Hinzu kommt *viertens*: Ein fundamentaltheologisches Urteil über die Schrift der Anderen ist ohne genaue Kenntnis der koranischen Deutung des Eigenen nicht zu gewinnen. Oberste Maxime muss hierbei sein, den Koran zunächst in seinem Eigensinn wahrnehmen zu wollen, ihn – soweit wie möglich – so zu verstehen, wie Musliminnen und Muslime ihn hören. Denn das Nachdenken über die Bedeutung der traditionsgeschichtlichen Interdependenzen bewegt sich heute jenseits des vormals primären Interesses, die Abhängigkeit der Suren von christlichen, jüdischen, apokryphen und anderen Texten nachzuweisen, um den Eigenwert des Koran zu schmälern. Welche christlichen Vorstellungen und Gruppierungen im Entstehungsraum des Koran bedeutsam waren, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.⁹ Angenommen wird z.B., dass diese vor allem nestorianisch und monophysitisch ausgerichtet waren. Die dogmatischen Streitigkeiten über die Göttlichkeit Jesu, die Zwei-Naturen-Lehre und die Bezeichnung von Maria als „Gottesgebäerin“, über die die Ökumenischen Konzilien der frühen Kirche bereits entschieden hatten, wirkten mittels der dort verurteilten Richtungen und ihrer Interpretationen weiter. Entsprechend sind diese Lehren deutlich im Hintergrund einiger Suren des Koran zu sehen. Sie stellen gewiss nur eine der vielen zu berücksichtigenden Dimensionen dar, wenn man den Koran als spätantiken und diskursiven Text liest,¹⁰ aber eben jene, die das christliche Verständnis wesentlich betrifft. Doch erneut sei unterstrichen, dass dies nicht das alleinige Erkenntnisinteresse sein kann.

Zuallererst ist für ein christliches Verstehen des Koran notwendig, sein theologisches Konzept und seine Intentionen entsprechend der islamischen Perspektive nachzuzeichnen, d.h. den Themen und Motiven des Koran, höchst sorgfältig in der Weise Gehör zu schenken, wie sie für muslimische Gläubige bedeutsam sind. Den Interdependenzen gebührt entsprechend deswegen eine neue Aufmerksamkeit, um den Koran in seiner *Eigenheit* angemessen deuten zu können. Erst dann wird es überhaupt möglich, sich zu den Inhalten und der Bedeutung des Koran theologisch angemessen zu verhalten.¹¹ Es ist jedoch nicht nur wichtig, dem Koran insgesamt mehr

dieses Buches auch dem christlichen Selbstverständnis dienen“, ZIRKER: Der Koran. Zugänge und Lesarten, S. 2.

⁹ Vgl. weiterführend: HAINTHALER, Theresia: Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung, Löwen 2007.

¹⁰ Vgl. NEUWIRTH, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, S. 72–74.

¹¹ Innerhalb dessen wäre zwischen dem Koran als Offenbarung (1) und dem koranischen Konzept von Offenbarung (2) zu unterscheiden. Vgl. hierzu mein Beitrag: Der eine Gott, „... der zu den Menschen gesprochen hat.“ (NA 3) Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen? In: Theologische Quartalschrift 2 (2011), S. 148–167.

Aufmerksamkeit zu schenken. Ebenso notwendig ist vor jeder christlich-theologischen Beschäftigung mit dem Koran eine gewissenhafte Reflexion darüber, mit welcher Deutung dem koranischen Text begegnet wird. Gemeint ist vor allem eine hermeneutische Vergewisserung darüber, welches Vorverständnis an den Text herangetragen wird und mit welchen Erkenntnisinteressen man sich ihm nähert.

Der Koran als „schriftlich fixiertes mündliches Wort“¹² ist im islamischen Verständnis bekanntlich weit mehr, als „nur“ ein Buch. Doch weder die Multidimensionalität noch die Multireferentialität dessen, was *qurʿān* meint, können hier näher dargelegt werden. Orientierend seien in aller Kürze mit Andreas Renz insgesamt fünf verschiedene Dimensionen von *qurʿān* unterschieden: 1. das transzendente ewige Buch; 2. die herabgesandten und vorgetragenen Einzelstücke; 3. Muhammads öffentliche Wiedergabe des Gehörten; 4. die Schrift; 5. das Rezitieren der Schrift.¹³ Auch kann an dieser Stelle nur darauf verwiesen werden, dass die islamische Koranexegese in Geschichte und Gegenwart umfassend erörtert hat, wie der Koran als „Rede Gottes“ zu interpretieren ist.

Statt jedoch diese gewichtigen Aspekte weiter zu vertiefen, soll zur Beantwortung der aufgegebenen Frage ein anderer Ansatz gewählt werden. Im Folgenden werden die Weisen, in denen der Koran die christlichen und jüdischen Gläubigen anredet, zum Ausgangspunkt genommen. Damit rückt in den Blick, welche Rolle der Koran selbst den Juden und Christen (seiner Zeit) zuweist und mit welchen Erwartungen er sich an sie richtet.

Der Koran als „Platzanweiser“ für Juden und Christen

Christliche Theologie kann dem Koran nur sehr schwer, „neutral“ begegnen, wenn überhaupt! Denn schon immer wendet der Koran sich in Aufforderung, Kritik und Einladung auch an Christen und Juden.¹⁴ Und stets weiß er sich auf sie als „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) zu beziehen und ihnen dadurch einen Platz zuzuweisen.

Der Koran nimmt hierbei nicht abstrakt Bezug auf die beiden anderen monotheistischen Traditionen, sondern spricht die *ahl al-kitāb* immer wieder unmittelbar

und explizit an, am häufigsten in Form einer konkreten Aufforderung. Oftmals werden Juden und Christen zwar gemeinsam angeredet, stets aber als klar getrennte und zunächst gleichwertige Gemeinschaften aufgefasst. Auch ist der den *ahl al-kitāb* zugewiesene Platz nicht durchgängig derselbe. Die vielen an die *ahl al-kitāb* adressierten Bezugnahmen variieren in den unterschiedlichen Phasen der Entstehung des Koran, es ist diesbezüglich zwischen mekkanischen und medinensischen Versen deutlich zu unterscheiden. Muhammad selbst hatte in Mekka auf die Anerkennung der koranischen Botschaft durch Juden und Christen gesetzt, die frühen Suren enthalten eine hohe Wertschätzung der *ahl al-kitāb*. Nachdem deren Zustimmung jedoch ausbleibt, kommt es zur abgrenzenden Ausformung und Legitimierung der neuen Religionsgemeinschaft, wie der Koran in seinen späteren Suren festhält. Überdies ist wichtig zu bemerken, dass auch die Auseinandersetzung mit den polytheistischen arabischen Kulturen sich in die koranischen Suren einträgt; auch sie ist für die Ausformung der islamischen Identität von immenser Bedeutung und das Thema lohnt auch für unseren Zusammenhang eine Vertiefung.¹⁵

Im Folgenden wird jedoch die innerkoranische Bezugnahme auf Juden und Christen fokussiert und zunächst recht allgemein angenommen, dass die Verkündigung des Koran durch Muhammad auf eine Situation traf, in der ein Kenntnis der biblischen Figuren sowie der Bräuche und Lehren der Juden und Christen vorausgesetzt werden konnte. Außer Zweifel steht, dass die Bücher der Bibel „zum Glaubensgut der Muslime gehören und mit dem Koran eine zusammenhängende Tradition bilden.“¹⁶ Im Koran werden als bereits gegebene Schriften die Blätter Abrahams, die Tora des Mose, die Psalmen Davids und das Evangelium Jesu benannt, also Bücher der Bibel. Andererseits ist offenkundig, dass unter diesen Schriften der Bibel „offenbar etwas anderes verstanden wird als die Bibel, wie sie aus jüdischer oder christlicher Überlieferung bekannt ist.“¹⁷ Zunächst einige Beispiele für die vom Koran angenommene Identität mit den älteren Schriften:

Sure 2:136: „Sagt: ‚Wir glauben an Gott, an das, was zu uns, zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt, was Mose und Jesus gegeben wurde, was den Propheten gegeben wurde von ihrem Herrn. Wir machen

¹² TAKIM, Abdullah: Offenbarung als Erinnerung (*ad-dīkr*). Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran, in: SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/UCAR, Bülent (Hg.): „Nahe ist dir das Wort ...“: Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, S. 184–196, hier S. 185.

¹³ Vgl. RENZ, Andreas: Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, S. 465.

¹⁴ Hierzu ist wie gesagt anzumerken, dass der Koran zwar vielfach auf die „Leute der Schrift“ Bezug nimmt, sich jedoch historisch kaum rekonstruieren lässt, welche religiösen Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel zur Zeit des islamischen Propheten Muhammads in welchem Umfang präsent waren. Vgl. MIDDELBECK-VARWICK: „Es kommt Gott nicht zu, dass er sich ein Kind nimmt.“ Die Jesuslehre des Koran, in: Welt und Umwelt der Bibel 2 (2013), S. 52–57.

¹⁵ Dies ließe sich u.a. am Beispiel der Auseinandersetzungen Abrahams und Muhammads mit dem „Glauben der Väter“ zeigen. Vgl. zu Abraham/Ibrāhīm weiterführend: WENZEL, Catherina: „Und als Ibrāhīm und Ismāʿil die Fundamente des Hauses (der Kaʿba) legten ...“ (Sure:127). Abrahamsrezeption und Legitimität im Koran, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54/3 (2002), S. 193–209; BÖTTTRICH, Christfried/EGO, Beate/EIßLER, Friedmann: Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009; FRANKEMÖLLE, Hubert: Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran, Freiburg 2016.

¹⁶ SCHREINER, Stefan: Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans. Zur Wechselbeziehung zwischen Bibel und Koran, in: SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/UCAR, Bülent (Hg.), „Nahe ist Dir das Wort ...“, S. 167–183, hier S. 169.

¹⁷ Ebd.

bei keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm (Gott) ergeben.“¹⁸

Sure 3, 2–4: „Gott – kein Gott ist außer ihm, dem Lebenden und Beständigen. Er hat auf dich die Schrift mit der Wahrheit herabgesandt, um zu bestätigen, was schon vor ihr vorlag. Er hat die Tora und das Evangelium herabgesandt, früher als Führung für die Menschen, und er hat herabgesandt die Entscheidung.“

Sure 11:17: „Und die sich auf ein klares Zeugnis von ihrem Herrn stützen, wobei ein Zeuge von ihm dieses vorträgt und Moses Schrift ihm als Wegleitung und Barmherzigkeit schon vorausgeht? Die glauben daran.“

Sure 5:46–48 „Ihnen (den Propheten) ließen wir Jesus, den Sohn Marias, folgen, um zu bestätigen, was schon vor ihm von der Tora vorlag. Wir gaben ihm das Evangelium – in ihm sind Führung und Licht – um zu bestätigen, was schon vor ihm von der Tora vorlag, als Führung und Mahnung für die Gottesfürchtigen. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem entscheiden, was Gott in ihm herabgesandt hat. Die nicht nach dem entscheiden, was Gott herabgesandt hat, das sind die Frevler. Und wir haben dir die Schrift mit der Wahrheit hinabgesandt, um zu bestätigen, was schon vor ihr von der Schrift vorlag, und darüber Gewissheit zu geben. So entscheide zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge nicht ihren Gelüsten, weg von dem, was an Wahrheit zu dir gekommen ist!“

Sure 41:43 „Es wird dir (Muhammad) nur gesagt, was den Gesandten schon vor dir gesagt wurde.“

Sure 26:192.196 „Er (der Koran) ist die Herabsendung vom Herrn aller Welt. ... Er ist in den Schriften der Früheren.“

Die grundsätzliche Anerkennung der jüdischen und christlichen Offenbarungsschriften schien vor allem in den früheren Suren zunächst gar kein Problem zu sein: Vielmehr wurde die wesentliche Identität von Tora, Evangelium und Koran angenommen. Der Koran soll Juden und Christen an das erinnern, was ihnen schon mittels Tora und Evangelium gesagt wurde.¹⁹ Der Koran versteht sich also als erinnernde Mahnung, Bestätigung oder auch Bekräftigung des zuvor Ergangenen.²⁰ Tora und Evangelium gehen ihrerseits wiederum, so die Vorstellung des Koran, auf eine himmlische Urschrift, der *umm al-kitāb* (arab. „Mutter des Buches“), zurück. Dies impliziert selbstverständlich, dass der Gott, der sich im Koran offenbart und der Gott der „Schriftbesitzer“,

18 Der Koran wird hier und nachfolgend in der Übersetzung von Hans Zirker zitiert; abweichend wurden durch die Verfasserin einige Interpunktionen angepasst.

19 RENZ: Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 471.

20 Auch hierzu seien einige Verse notiert: Sure 23:68 „Oder ist zu ihnen gekommen, was nicht schon zu ihren Vätern kam?“; Sure 81,27 „Das ist nur erinnernde Mahnung für alle Welt.“ Ähnlich auch: Sure 7:63 „Wundert ihr euch, dass erinnernde Mahnung von eurem Herrn zu euch gekommen ist auf einen Mann unter euch, damit er euch warne und ihr gottesfürchtig werdet? Vielleicht findet ihr Erbarmen!“; Sure 7:69 „Wundert ihr euch, dass erinnernde Mahnung von eurem Herrn zu euch gekommen ist auf einen Mann unter euch, damit er euch warne? Gedenkt, als er euch zu Nachfolgern von Noachs Volk bestellt und euch Größe und Gestalt verliehen hat. So gedenkt der Wohltaten Gottes! Vielleicht ergeht es euch gut!“

der *ahl al-kitāb*, ein und derselbe ist (Sure 29:46). Prinzipiell verkünden somit auch alle Propheten dieselbe Botschaft, die „nur“ erinnert werden muss und die im Kern lautet: „Es gibt keinen Gott außer Gott“. Denn das Bezeugen des *tawhīd*, des Glaubens an den einen und einzigen Gott, steht im Zentrum der koranischen Offenbarung.

Doch auch wenn dies in Geltung bleibt, wandelt sich die Sicht auf die Schriftbesitzer in dem Maß, wie Muhammad Widerspruch erfährt und sich die Leute der Schrift ihm nicht einfach anschlossen, sondern ihm die Anerkennung verweigerten.²¹ Insbesondere die Auseinandersetzung mit den jüdischen Stämmen von Medina spiegelt sich in den vielen Versen des Koran, es kommt zu schrofferen Abgrenzungen. Catherina Wenzel hält diesbezüglich fest: „In den medinischen Suren spürt man regelrecht die gereizte Stimmung. Es kam zu Auseinandersetzungen, Disputen, in denen die Juden Muhammad Differenzen zwischen der Bibel und den koranischen Offenbarungen vorwarfen und ihn verspotteten (3:20; 3:181; 4:46). Muhammad dagegen führte jene alttestamentlichen Schriften ins Feld, die voll von Vorwürfen Gottes und der Propheten sind (2:87–96). Die Juden hätten den Bund mit Gott gebrochen, weswegen er ihre Herzen verhärtet und verstockt habe (5:16), außerdem nähmen sie Wucherzinsen (4:161), obwohl es im Gesetz (Lev 25,36f) verboten sei. Dazu kamen massive Vorwürfe, dass sie absichtlich die Schrift verdreht und verfälscht hätten. (2:75; 3:64; 5:13; 6:91).“²²

Die „Leute der Schrift“ werden im Koran sodann mit dem massiven Vorwurf der Schriftverfälschung (*taḥrīf*) konfrontiert, d. h., es wird ihnen – wiederum in recht unterschiedlichen Weisen – vorgehalten, sie hätten die *eine*, ursprüngliche Botschaft veruntreut.²³ Den Christen wird unterstellt, sie seien der ursprünglichen Offenbarungsbotschaft untreu geworden, sie hätten den wahren Ein-Gott-Glauben in ihren Schriften verfälscht. Die dem Propheten Muhammad von Gott zu verschiedenen Anlässen eingegebenen Worte sollen entsprechend das Frühere in Erinnerung rufen, so dass die Menschen rechtgeleitet werden.²⁴ Das Offenbarungsgeschehen meint so also eine Rückkehrbewegung zur ursprüngli-

21 Dies hat Friedmann Eißler am Beispiel des Mose nachgezeichnet: Mose sei als prophetisches Vorbild Muhammads – aufgrund des vom letzteren erfahrenen Widerspruchs der medinensischen Juden – immer mehr „islamisiert“ worden, vgl. EISLER, Friedmann: Mose im Islam, in: BÖTTTRICH, Christfried/EGO, Beate/EISLER, Friedmann: Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010, S. 112–181.

22 WENZEL: Ibrāhīm, S. 202–203.

23 Vgl. weiterführend GÜZELMANSUR, Timo (Hg.): Das koranische Motiv der Schriftverfälschung (*taḥrīf*) durch Juden und Christen, Regensburg 2014. Vgl. z.B. Sure 3:70–71 „Ihr Leute der Schrift, warum glaubt ihr nicht an Gottes Zeichen, wo ihr sie doch bezeugt? Ihr Leute der Schrift, warum verkleidet ihr die Wahrheit mit dem Trug und verschweigt die Wahrheit, wo ihr doch Bescheid wißt?“

24 Ins Auge fällt bei der Betrachtung des Anfangs von Sure 12 auch, dass Gott im *pluralis majestatis* spricht und sich hierbei an den islamischen Propheten oder die Gläubigen richtet. Zur Bezeichnung, dass Muhammads Kundgabe eine Wiedergabe des zunächst selbst Empfangenen meint, finden sich zwei koranische Termini, Eingebung (*wahy*; gemeint ist die Eingebung

chen *einen* Weisung: Es meint die Bestätigung der vorausgehenden Gesandten im Sinne einer wiederherstellenden Übermittlung der schon von ihnen bezeugten, aber der in Vergessenheit geratenen oder nicht richtig tradierten *einen* Wahrheit.

Der Ton gegenüber Juden und Christen wandelt sich dementsprechend deutlich im Laufe der koranischen Offenbarung. Angelika Neuwirth beschreibt diesen Prozess wie folgt:

„Was in Mekka noch als allgemein zugängliches monotheistisches Traditionsgut im Umlauf gewesen war, wurde in Medina zum Streitobjekt, insofern die biblischen und nachbiblischen Traditionen nun von ganz konkreten Interpretationsgemeinschaften, repräsentiert durch gelehrte Juden und Christen, als ihr Monopol reklamiert wurden, gegenüber denen sich die neue Gemeinde behaupten musste – eine Interaktion, die es noch im Einzelnen zu rekonstruieren gilt.“²⁵

Gültig ist fortan nur dasjenige der vorangegangenen Offenbarungsschriften, was dem Inhalt des Koran als letztgültiger Offenbarung nicht zuwiderläuft.²⁶ Nach und nach wird so der Koran zum Maßstab der biblischen Schriften – während Tora und Evangelium zunächst (in Mekka) noch selbst als Maßstab der koranischen Offenbarung galten. Dennoch wird nicht grundlegend in Frage gestellt, dass die Leute der Schrift einen besonderen offenbarungsgeschichtlichen Status besitzen: Die Zeichen Gottes kamen ihnen zunächst zu und gelten ihnen gleichermaßen. Andreas Grünschloß hat die bleibend ambivalente, temporale Relationierung des Koran zu den „Leuten des Buches“ treffend als „retrospektive Identifikation“ gekennzeichnet, die in der Regel der eigenen Legitimierung gilt:²⁷ Der Koran dient, so Grünschloß weiter, als eine Brücke, die die Verbindung zum reinen Monotheismus wiederherstellt. Das faktisch Neue der koranischen Offenbarung wird als Restauration der ursprünglichen Kundgabe ausgegeben. Hingegen ist die Glaubensweise der Anderen, der Juden und Christen, gegenüber der Urschrift faktisch defizitär, wie der islamische Vorwurf der Schriftverfälschung zeigt: Die Leute der Schrift haben die ursprüngliche Botschaft, die zunächst an sie erging, nicht richtig bewahrt.²⁸ Wenngleich der Koran selbst nun als Richtmaß gilt, bleibt die Bibel für ihn auch eine Verstehenshilfe.²⁹ Insgesamt versteht sich der Koran selbst also nicht einfach als eine Fortschreibung der vorangegangenen Offenbarungen, sondern vielmehr auch als deren Korrektur. Insgesamt findet sich im Koran ein höchst ambivalentes Verhältnis zu den Schriftbesitzern, eingangs harmonisch, schließlich kritisch und höchst konfrontativ. Wichtig aber ist, dass die Berufung auf

den gemeinsamen Ursprung nicht revidiert wurde, die vorangegangenen Offenbarungen bleiben – trotz aller Einwände – grundsätzlich in Geltung.

Die skizzierte interreligiöse Positionierung, die der Koran vornimmt, wirkt – einschließlich ihres Wechselspiels von Identität und Differenz – auf die christliche Verhältnisbestimmung zum Islam zurück. Hat sie in der Geschichte des Christentums vorwiegend zu einer einseitig negativen Wahrnehmung des Koran geführt, so liegen in ihr doch Ansatzpunkte für alternative Bewertungen. Die „Platzanweisung“, die der Koran gegenüber den Juden und Christen seiner Entstehungszeit vornimmt, bleibt gleichwohl eine herausfordernde Determinante des Dialogs. Ausgehend von diesen Überlegungen seien im Folgenden einige Denkanstöße formuliert, wie die christliche Theologie heute dem Koran begegnen kann.

Lernort Koran? Anstöße für eine christliche Koranhermeneutik

Dass der Koran sich wieder und wieder auch an Christinnen und Christen richtet, war bereits eingangs als ein wichtiger Impuls gewertet worden, der die christliche Theologie zur Antwort herausfordert. Betont wurde zudem, dass eine sachgenaue Kenntnis der anderen Tradition sowie eine dialogische Haltung, die sich durch das Vermögen, den Aussagen des Koran zunächst einmal genau zuzuhören, auszeichnet, entscheidende und unverzichtbare erste Elemente zur Verständigung und Urteilsfindung sind. Erst wenn es gelingt, die einzelnen Verse des Koran sorgfältig in ihrer islamischen Intention wahrzunehmen, ihre Bedeutungen innerhalb der islamischen Tradition zu kennen, können die sich zeigenden Widersprüche oder Konvergenzen produktiv in den eigenen theologischen Erkenntnisprozess aufgenommen und nachfolgend auch interreligiös erörtert werden.

1. Der Koran als Thema aller theologischen Disziplinen

Der Dialog über „die Glaubenswahrheit“ bedarf vor allem der Kommunikation von Glaubensinhalten. Die interreligiöse Relationierung ist hierbei nicht allein fundamentaltheologische Aufgabe, sondern betrifft alle theologischen Disziplinen. Eine christliche Koranhermeneutik zu entwickeln wird z.B. ohne die Erkenntnisse der Bibelwissenschaft oder der kirchen- und dogmengeschichtlichen Forschung wenig ertragreich sein. In einer Zeit, in der der Dialog mit Musliminnen und Muslimen von überaus großer Bedeutung ist, ist die christliche Theologie gefordert, sich zum Glauben der Muslime zu verhalten und sprachfähig zu sein gegenüber der anderen Religion. Während die praktischen Fächer sich der interreligiösen und interkulturellen Aufgaben annehmen, verbleibt die christliche Dogmatik und Fundamentaltheologie vielfach noch in ihrer Binnenperspektive oder verhandelt allein die Offenbarungsfrage, ohne weitergehende islambezogene Einzelfragen aufzugreifen oder Orientierungen anzubieten. Dogmatische Studien ohne komparative Bezug-

einer Handlungsanweisung) und Herabsendung (*tanzil*; gemeint ist die „Herabsendung“)

²⁵ NEUWIRTH: Der Koran als Text der Spätantike, S. 27.

²⁶ Vgl. Ebd., S. 173–174.

²⁷ Vgl. GRÜNSCHLOß, Andreas: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Tübingen 1999, S. 118–127; z. B. Sure 5:51 bzw. 5:44–50.

²⁸ Vgl. ebd., S. 124–125.

²⁹ Sure 16:43; 10:94.

nahmen sind in Zeiten religiöser Diversität jedoch unangemessen hermetisch. Vielmehr ist eine kritische Einbeziehung von koranischen Sichtweisen auf die Fragen der Schöpfung, Gotteslehre, Anthropologie und Ethik ein „Zeichen der Zeit“.³⁰

Die islamische Tradition ist hier einerseits als *locus alienus* zu betrachten, als ein Ort, an dem das Eigene durch das Andere (in neuer Weise) begegnen kann. Andererseits wird erst durch ihre Einbeziehung die multiple Verwobenheit der monotheistischen Religionen in ein theologisches Gesamtbild finden.

2. Der Koran ist ein islamisches Gesprächsangebot

Im Rahmen der interreligiösen Verständigung mit dem Islam kann und sollte der Koran zunächst als das zentrale Gesprächsangebot des Islam gewertet werden. Schlichte Gesamtetikettierungen der muslimischen Glaubensschrift als „wahr“ oder „falsch“ sind weder sinnvoll noch möglich. Der Koran kann weder nur nach dem Gemeinsamen, noch ausschließlich nach den Differenzen zu den biblischen Schriften und zum christlichen Glauben bewertet werden. Beides griffe in gleicher Weise zu kurz.

Wenn hier für eine lernoffene Haltung gegenüber dem, was der Koran zu sagen hat, plädiert wird, so ist klärend voranzustellen: Der Glaube an Jesus Christus ist und bleibt die Maßgabe, nach der der Koran von Christinnen und Christen bewertet wird. Entsprechend diesem Kriterium kann der Koran aufgrund seiner Absage an zentrale christologische und trinitätstheologische Aussagen für Christinnen und Christen von vornherein nicht insgesamt in Geltung stehen. Eine Überbietung oder Korrektur des Christusereignisses ist für Christinnen und Christen inakzeptabel; die Annahme der Gleichrangigkeit der koranischen Offenbarung ist ebenfalls aufgrund der inhaltlichen Widersprüche zu zentralen Dogmen von vornherein ausgeschlossen. Aufgrund der Tatsache, dass das Christusbekenntnis maßgeblich für jede Bewertung ist, darf aber umgekehrt angenommen werden, dass dieses über sich hinaus weist: Es darf angenommen werden, dass etwas von dem in Koran aufscheint, was auch für Christinnen und Christen „wahr und heilig“ ist. Welchen Anteil das Konvergierende besitzt und welche Gewichtung das Zusammenklingende unter den genannten Prämissen erfahren kann, bleibt den jeweiligen Untersuchungen aufgegeben. Wichtig ist die Wahrnehmung, dass es auch Inhalte gibt, die sich überhaupt nicht widersprechen, sondern mit dem eigenen Glauben übereinstimmen und diesen wohlmöglich aufgrund der anderen Aussageweise bereichern.

³⁰ Wie kleinteilig dies ausbuchstabiert werden kann, zeigt die Komparative Theologie, die jedoch nicht außerhalb eines etwaigen „Kerngeschäfts“ christlich-theologischen Nachdenkens zu situieren ist. Vgl. z.B. CLOONEY, Francis X.: Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Paderborn 2013; BERNHARDT, Reinhold/STOSCH, Klaus von (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionsstheologie, Zürich 2009.

Die Anrede des Koran ist Einladung und Herausforderung zugleich: Der Koran mahnt jedoch auch seinerseits an, nicht nur um wahr und falsch zu ringen, sondern im Guten zu wetteifern. Ein Dialog wird nur dann fruchtbar sein, wenn er frei ist von verstellender Rechthaberei.³¹ Um es in die Worte von Jehuda Amichai zu kleiden: „An dem Ort, an dem wir recht haben, werden niemals Blumen wachsen im Frühjahr.“ Entsprechend wird eine christliche Koranlektüre, die von der Gewissheit getragen ist, dass Gott das Heil aller Menschen will, von falscher Rechthaberei absehen. Mehr noch: Um Christi Willen wird sie eine wertschätzende, ja freundschaftliche Haltung suchen.

3. Der Koran ist mehr als eine „reduzierte Bibel“

Wird der Koran nicht mehr als „reduzierte Bibel“, sondern in seinem Eigenwert gesehen, verändert dies die Perspektive entscheidend. Doch zunächst – und dies ist festzuhalten – leistet der Koran mit seiner Weise der Erinnerung und Bestätigung der biblischen Schriften durchaus eine Interpretation der vorausgehenden Schriften, ohne sie als Texte zu Grunde zu legen. Stefan Schreiner fasst dies so: „Bestätigung‘ und ‚Bekräftigung‘ [...] meinen Auslegung und Kommentar zur Bibel. Damit wird der Koran zur *relecture* der Bibel, wie sich mühelos an einer ganzen Reihe von Beispielen illustrieren lässt.“³²

Der große Widerhall, den die biblischen Themen und Figuren im Koran finden, darf nicht dazu verleiten, die Begegnung mit dem Koran als Text schon eingangs „biblisch“ zu blockieren. Auch aus der Perspektive des Koran sind Koran und Bibel aufeinander bezogen. Der Koran betrachtet Tora, Evangelium und Koran als eine zusammenhängende Tradition, weshalb auch aus diesem Grund die eigene Relationierung zum Islam herauszuarbeiten ist.

Will man sich dem Koran nähern, sollte die koranische Lesart biblischer Themen, Motive und Figuren in ihren islamisch-theologischen Intentionen gesehen werden. Zweifelsohne: Der Koran entsteht als spätantiker Text im Kontext von Judentum, Christentum und anderen Religionen.³³ Mit Gabriel Said Reynolds u.a. kann der Koran als ein Buch verstanden werden, das auf einem biblischen „Subtext“ basiert.³⁴ Damit ist nicht gemeint, dass der biblische Subtext der eigentliche Text ist oder dass auf eine schriftliche Vorlage Bezug genommen wird, z.B. auf eine arabische Bibel. Gemeint ist vielmehr eine für den Koran geltende Wechselbeziehung: Der Koran

³¹ AMICHAH, Jehuda: Zeit. Gedichte. Aus dem Hebräischen von Lydia Böhmer und Paulus Böhmer, Frankfurt a.M. 1998.

³² SCHREINER: Der Koran als Auslegung der Bibel, S. 181–182.

³³ Vgl. neben Angelika Neuwirths Ansatz, den „Koran als Text der Spätantike“ (s. Anm. 10) zu lesen, die höchst wertvollen Arbeiten von Carsten Colpe; vor allem: COLPE, Carsten: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990.

³⁴ REYNOLDS, Gabriel Said: The Qur‘ān and its Biblical Subtext, London/New York 2010.

interpretiert die Bibel, deren mündliche Tradierung ihm vorausliegt und legt sie in einer spezifischen Weise aus. Diese Weise der Interpretation ist ein Großteil seines Selbstverständnisses als „Bestätigung“ und „Erinnerung“. Innerhalb dessen, so hat es Stefan Schreiner gefasst, werden die biblischen Schriften zu „Verstehenshilfen des Koran“, zu Subtexten innerhalb einer Wechselbeziehung von Koran und Bibel.³⁵

4. Der Koran gewinnt durch gläubige Menschen Bedeutung

Mit der Lehre des Konzils kann vorausgesetzt werden, dass es der eine Gott ist, den Christen und Muslime bekennen. Umgekehrt formuliert: Muslime glauben an denselben Gott wie Christen. Der Gott Israels, der Vater Jesu und der Gott, den Muslime verehren, sind identisch. Zentralen Anstoß gewinnt der muslimische Glaube durch den Koran, den Christinnen und Christen als Offenbarung ablehnen. Aber ist nicht auch religiös bedeutsam, dass durch die koranische Anrede, die Muslime als „Wort Gottes“ glauben, viele Menschen ihren Weg zum einen Gott gefunden haben? Ausgehend von diesen Gedanken lohnt sich ein kurzer Exkurs:

Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) hat im Rahmen seiner theologischen, religions- und islamwissenschaftlichen Arbeiten immer wieder darauf verwiesen, dass jenseits der Frage nach der Wahrheit oder Falschheit des koranischen Textes die Geschichte personaler, existentieller Glaubensvollzüge zu beachten ist, worin ihm zunächst gefolgt werden kann:³⁶ Musliminnen und Muslime finden ihren Weg zu Gott über den Koran, durch eine Interaktion mit ihm, dadurch, dass sie aus dem Koran heraus ihr Leben zu bewältigen und zu gestalten suchen. Dem Koran komme, so Smith, die Funktion einer Vermittlungsinstanz zu Gott zu.³⁷ Angenommen werden kann daher folglich, dass Gott es vermag, durch den Koran Menschen und ihre Gläubigkeit zu erreichen; die Initiative liegt bei Gott, die Antwort beim Menschen. Smith hat vorgeschlagen, dass der Koran des 7. Jahrhunderts das „historisch bedingte Wort Muhammads“ gewesen sei, das zugleich die „dichteste Annäherung an das ewige Wort Gottes“ darstelle, zu der Muhammad gelangen konnte.³⁸ Seither sei es für zahlrei-

³⁵ Vgl. hierzu die überarbeitete, prägnante Kurzfassung des in Anm. 16 zitierten Beitrags: SCHREINER, Stefan: Der Koran als Auslegung der Bibel – Die Bibel als Verstehenshilfe des Koran. Zur Wechselbeziehung zwischen Bibel und Koran, in: Bibel und Kirche 3 (2014) [d.i. Themenheft: Den Koran lesen – aber wie?], S. 140–145.

³⁶ Dieser Dimension misst Smith die entscheidende Bedeutung zur Beurteilung einer Religion zu. Wie Smiths Konzept der Personalisierung der Religionsforschung insgesamt zu beurteilen ist und ob seine Vorstellungen einer globalen Theologie sich als tragfähig erweist, muss an anderer Stelle erörtert werden. Vgl. u.a. SMITH, Wilfred C.: *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1962.

³⁷ Vgl. SMITH, Wilfried C.: *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993, S. 241; S. 232.

³⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, 1997, S. 300, der hier die Position Smiths ausführlich referiert und analysiert.

che Menschen immer wieder von neuem wahrhaft das Wort Gottes geworden. Zur Verdeutlichung des Ansatzes sei Smith selbst zitiert:

„Gott sprach zur Menschheit nicht nur im Arabien des siebten Jahrhunderts zu Muhammad, sondern seit Ewigkeit her zu jedem Menschen überall in der Welt – einschließlich dem einzelnen Muslim, der oder die daraus [dem Koran] liest oder rezitiert, oder ihn andächtig hält, oder lebendig oder dunkel oder gar unbewusst sich einer Passage oder Phrase daraus erinnert.“³⁹

Der Koran wird für Smith dadurch zur Heiligen Schrift, dass Muslime durch ihn zu Gott gelangen und ihr Leben danach richten. Dies vollzieht sich keinesfalls immer oder in immer demselben Maße, der Text des Koran ist insofern nicht „an sich“ eine „heilige Schrift“ oder „Wort Gottes“, sondern nur dann, wenn sich durch sie eine Beziehung zu Gott vermittelt.⁴⁰

Auch wenn man Smith' Epistemologie nicht im Ganzen teilt, so lässt sich doch mit ihr die Dimension des personalen Glaubensvollzugs stark machen und für die Frage der Beurteilung des Koran nutzen. An der Wahrhaftigkeit und Gottesverbundenheit muslimischer Gläubiger wird so anderes ablesbar als christliche Gläubige im koranischen Text allein, wenn überhaupt, erkennen können. Dass der Koran Rede Gottes sei, wird in christlicher Perspektive zwar nie anzuerkennen sein. Wohl aber kann erlebbar werden, dass Muslime durch diese Schrift Gott erfahren und gottgemäß leben.

5. Der Koran bleibt eine Herausforderung für das christliche Bekenntnis

Bei alledem wird eine christliche Koranhermeneutik jedoch nicht von den Widersprüchen zu zentralen Glaubensinhalten absehen können. Hierzu muss nicht erst die Dogmatik bemüht werden. Schon mit Blick in die biblischen Schriften ist unendlich vieles einzuwenden, warum die „Erinnerung“ oder „Bestätigung“, als die sich der Koran versteht, nicht mit dem christlichen Selbstverständnis übereinstimmt. Auch die Aussage, im Koran begegne den Juden und Christen nichts grundsätzlich Neues, ist unzutreffend, ist doch die Errichtung der Kaaba durch Ibrahim und Ismael ebenso „unbiblisch“ wie das so genannte Wiegenwunder Jesu. Der Koran ist keine Korrektur des biblischen Zeugnisses und die Bibel ist keinesfalls ganz im Koran aufgehoben oder gar durch ihn überboten.

In Bezug auf die Bedeutung Jesu Christi ist dies schon vielfach erörtert worden, in Bezug auf andere fundamentale Differenzen noch viel zu wenig: Denn zu groß bleiben freilich auch jene Differenzen, die aus der Tatsache resultieren, dass der Koran die biblischen Schriften eben gerade nicht in Geltung stehen lässt. Anders als das Christentum, das das Alte Testament als Erstes Testament beibehält und damit über einen gemeinsamen Kanon mit dem Judentum verfügt, ist diese Verbindung mit Musliminnen und Muslimen nicht gegeben. Eine dop-

³⁹ Vgl. SMITH: *Scripture*, S. 70.

⁴⁰ Vgl. RENZ: *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 63–123, hier S. 80–85.

pelte Schiefelage ergibt sich mit Blick auf das Judentum und der grundlegenden Bedeutung, die der Geschichte Israels für das christliche Selbstverständnis zukommt. Zwar betont der Koran, dass die Zeichen Gottes zuerst den Juden zukamen und ihnen gleichermaßen gelten, misst aber beispielsweise weder dem Exodus noch der Schriftprophetie Bedeutung bei. Zudem bringen die zahlreichen antijüdischen Verse, die der auch Koran enthält, ganz eigene Hürden mit sich. Die Identität der einen Offenbarungsbotschaft ist damit vor allem eine Behauptung des Koran.

6. Der Koran enthält „Wahres und Heiliges“

Und doch gebührt dem Koran Wertschätzung, denn er enthält „Wahres und Heiliges“: Nicht nur einzelne Gebote, die als gerechte Gebote auch von Christinnen und Christen befolgt werden, zählen dazu, sondern weit mehr. Das Verständnis der Welt als Schöpfung des einen barmherzigen und gerechten Gottes, die Erwartung eines Gerichts, die gute Wegleitung durch Gott, der sich mitteilt, das Tun des Guten: Unübersehbar ist die große Nähe beider Religionen durch diese theologischen Konstanten. Gerade „neben“ den zahlreichen im Koran islamisch angelegten biblischen Personen und Motiven, sind diese Konstanten auszumachen. So werden Christinnen und Christen in einen Dialog mit einem Text eintreten, der das eigene Glaubensgut spiegelt und doch verändert hat. Dieser Dialog schließt das Ringen und Streiten um die unverfügbare Wahrheit ausdrücklich ein und erweitert

das gläubige Selbstverstehen. Identität entsteht eben vor allem an der Grenze, mit der Definition meiner selbst und des Anderen. Insofern werden die am Koran wahrgenommenen Differenzen und die damit einhergehenden Grenzbestimmungen produktiv für die Erkenntnis des Eigenen.

Höchst unaufgeregt kann dabei erfahren werden: Die Hingabe an Gott, das stete sich Zuwenden zu Gott, also die Grundbewegung des Islam, steht der Bibel nicht entgegen, wenn auch das biblische Zeugnis durch „mehr“ bzw. ganz anderes gekennzeichnet sind. Denn was ist beispielsweise an der koranisch so gewichtigen Eröffnungsure, der *al-fātiḥa*, für Christinnen und Christen nicht annehmbar?

Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!
Lob sei Gott, dem Herrn der Welten,
dem barmherzigen Erbarmer,
dem König des Gerichtstags.
Dir dienen wir und dich rufen wir um Hilfe an.
Führe uns den geraden Weg,
den Weg derer, denen du Huld erwiesen hast,
nicht derer, auf denen dein Zorn lastet
und nicht der Irregehenden.⁴¹

⁴¹ Hier in der Übersetzung von Angelika Neuwirth, zitiert nach: <http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/1/vers/1> [zuletzt eingesehen am 3. März 2016].