

# Wahrheit und Methode

## Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens heiliger Schriften

Klaus von Stosch

Christen und Muslime gehen gleichermaßen davon aus, dass es eine universale Wahrheit über Gott gibt, die sich ihnen in ihrer jeweiligen Heiligen Schrift erschließt. Muslime sehen diese Wahrheit und den Willen Gottes direkt im Koran offenbart. Christen betrachten die Bibel als Zeugnis von der in Christus Gestalt gewordenen Weltzuwendung Gottes. Somit ist im Christentum das Buch nur indirekt das Wort Gottes, insofern es Zeugnis vom Logos Gottes gibt. Aber wie Muslime gehen auch Christen davon aus, dass durch das schriftlich fixierte Wort Gottes Wahrheit den Menschen zugänglich ist.

Von daher stellt sich Christen wie Muslimen gleichermaßen die Frage, wie das von ihnen behauptete Wort Gottes verstanden werden kann. Es ist also zu fragen, mit welcher Methode und welchen Kriterien ein rechtes Verstehen der jeweiligen Heiligen Schrift sichergestellt werden kann. Denn selbst wenn man die Wahrheit der Schrift für unantastbar und definitiv hält, muss man erst ihre Bedeutung eruieren, um diese Wahrheit verstehen zu können. Denn nicht erst um die Wahrheitsbehauptung eines Textes prüfen zu können, sondern schon um seine Wahrheit vernehmen zu können, muss man seine Bedeutung verstehen. Wie kann ich also – ganz allgemein gewendet – die Bedeutung eines Textes verstehen?

### 1. Vorbemerkungen zur Hermeneutik heiliger Texte

Spätestens seit der Hermeneutik Gadamers sollte klar sein, dass das Verstehen der Bedeutung eines Textes nicht möglich ist, wenn ich den Text aus der Tradition seiner Interpretation herauslöse.<sup>1</sup> Die Idee Schleierma-

---

1 Vgl. *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen <sup>6</sup>1990, 285–290.

chers, dass man einen Text erst dann richtig versteht, wenn man seinen Autoren besser versteht als er sich selbst, ist ein hermeneutisches Ideal, das ganz offensichtlich in die Irre führt.<sup>2</sup> Man kann Texte nicht verstehen, indem man in die Zeit ihrer Entstehung hineinspringt und sie in ihrer ursprünglichen Form rekonstruiert und dabei so tut, als habe es die ganze Geschichte seiner Interpretation bis heute nicht gegeben. Diese allgemeine hermeneutische Einsicht gilt *a fortiori* für heilige Texte, die die Sprache und das Denken ganzer Kulturen geprägt haben und die man nicht außerhalb des Traditionsstroms verstehen kann, dem man das eigene Denken und Sprechen verdankt.

Ziel der Hermeneutik kann es also nicht sein, ohne alle Vorurteile und ohne alle Verstehenshilfen der Tradition an die heiligen Texte heranzugehen, sondern es muss vielmehr darin bestehen, sich darüber bewusst zu werden, aus welcher Traditionsgemeinschaft man die Texte warum und wie versteht. Gerade wenn mir klar wird, dass ich einen Text nur verstehen kann, wenn ich ihn in bestimmte kulturelle und sprachliche Zusammenhänge einbette, aus denen auch ich nicht heraus kann, so dass jedes Verstehen eine Verschmelzung der Horizonte des Textes und meiner selbst erfordert, gerade dann wird die Frage virulent, warum ich einen Text vor einem bestimmten Hintergrund und in einer bestimmten Interpretationsrichtung verstehe.

Dabei ist es bei heiligen Texten unerlässlich, für ihr rechtes Verstehen die Perspektiven derjenigen einzubeziehen, die sich von diesen Texten ansprechen und durch sie ihr Leben verändern lassen. Die scheinbar neutrale Außensicht vermag nicht zu verstehen, welche Bedeutung diese Texte für Glaubende zu haben vermögen. Das bedeutet nicht, dass ich einer bestimmten Glaubensgemeinschaft angehören muss, um ihre heiligen Texte verstehen zu können.<sup>3</sup> Aber ich muss verstehen, wie heilige Texte aus der Teilnehmerperspektive religiöser Sprachspiele heraus wahrgenommen werden, um sie richtig zu verstehen. Rechtes Verstehen des Korans ist also nicht an dem Verstehen dieses Buches durch Muslime

---

2 Vgl. die entsprechende Kritik ebd. 195–201.

3 Diese überzogene Schlussfolgerung teilen so unterschiedliche Denker wie Peter Steinacker und Raimon Panikkar (zu Steinacker vgl. den Beitrag von *Eckart Reinmuth* in diesem Band, S. 46–66; zu Panikkar vgl. *Raimon Panikkar*, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990, 61 f.). Dass die Bedeutung einer Überzeugung adäquat nur aus der Binnenperspektive nachvollziehbar ist, bedeutet nicht, dass ich die Binnenperspektive existenziell übernehmen muss, um zu verstehen, sondern nur dass ich sie empathisch zur Kenntnis nehmen und nachvollziehen muss.

und die muslimische Tradition vorbei möglich (so wie ein rechtes Verstehen der Bibel nicht am Verstehen der Christen vorbei möglich ist). Das bedeutet nicht, dass ich die Wahrheit des in den jeweiligen Glaubensgemeinschaften Bekannten übernehmen muss, um verstehen zu können – wohl aber die Bedeutung.

Nun ist es aber auch innerhalb der Glaubensgemeinschaften umstritten, wie der jeweilige heilige Text zu verstehen ist. Welchem Verstehen darf man hier folgen? Kann man hier Regeln für ein rechtes Verstehen aufstellen, die es erlauben, angemessenes von weniger angemessenem Verstehen zu unterscheiden?

Die gängige Antwort muslimischer Tradition auf diese Frage besteht darin, darauf zu verweisen, dass der Koran selbst zu seinem Verstehen heranzuziehen ist. So lautet die oberste Regel des muslimischen *tafsīr*, dass der Koran aus sich selbst heraus zu verstehen ist, d. h. dass schwierigere Verse mit eindeutigen erklärt werden.<sup>4</sup> Kann man dadurch noch keine Klarheit erlangen, so wird die zweite Regel in Anschlag gebracht, wonach Muhammad als erster Exeget und Hermeneut der Schrift genannt wird, d. h. die Sunna wird zur Interpretation des Korans herangezogen. Gibt es auch bei Muhammad selbst keine Antwort, greift man auf möglichst alte Schultraditionen zurück.<sup>5</sup> Diese Vorgehensweise greift Interpretationsregeln auf, die auch in den christlichen Kirchen gängig sind. Eckart Reinmuth hat in seinem Beitrag bereits auf Luthers Gedanken hingewiesen, dass die Schrift für sich selber sprechen muss und keine Apologetik braucht. Christlich wird man dieses Verstehen, das alle weiteren Rückfragen überflüssig macht, durch die Autorität des Heiligen Geistes erklären. Wenn ich von Gottes Geist und Kraft ergriffen die Schrift lese, dann verstehe ich sie richtig und dann erübrigen sich alle Rückfragen. Was aber, wenn mich der Geist nicht ergreift? Und vor allem was ist, wenn ich nur meine, dass mich der Geist ergriffen hat, ich mich aber täusche? Woher weiß ich, dass die mich ergreifende Gewissheit in der Auslegung wirklich geistgewirkt ist und nicht nur eine Selbsttäuschung ist, die mir genauso subjektiv gewiss ist, wie es manchen Ver-

---

4 Jacques Waardenburg, Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien?, in: Hans-Martin Barth/Christoph Elsas (Hg.), Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog. Rudolf-Otto-Symposium 1996, Hamburg 1997, 51–74, 55.

5 Vgl. Shabbir Akhtar, The Limits of Internal Hermeneutics. The Status of the Qur'an as Literary Miracle, in: Hendrik M. Vroom/Jerald D. Gort (Hg.), Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam. Hermeneutics, Values and Society, Amsterdam/Atlanta 1997, 107–112, 107.

rückten gewiss zu sein scheint, dass sie von der CIA verfolgt werden? Die klassische katholische Antwort hier ist der Hinweis auf die Autorität des authentischen Lehramts und die Tradition der Kirche, die meine subjektive Gewissheit kriterial prüfen kann. Doch woher kommt die Gewissheit, dass ich dieser Tradition trauen darf, dass sie nicht ganz und gar geistverlassen ist? Diese Frage lässt sich ganz analog auch der muslimischen Tradition stellen und sie kann noch radikaler auch auf die jeweilige Heilige Schrift selbst rückgewendet werden. Wer verbürgt, dass dieses Wort tatsächlich das Wort Gottes ist und als solches verstanden werden kann?

Will man nicht in einer anti-liberalen oder neo-konservativen Stoßrichtung derartige Fragen für unzulässig erklären oder sie nur innerhalb des eigenen Glaubenszirkels beantworten, bleibt nur das Forum der Vernunft, um sie zu klären. Aber darf man ein Offenbarungszeugnis durch Mittel der Vernunft kritisch prüfen? Werden an dieser Stelle nicht die Orthodoxen beider Religionen aufschreien und sagen, dass die kritische Prüfung des Wortes Gottes eine Blasphemie ist?<sup>6</sup> Gott darf – so ist auch christlicherseits etwa in der Theodizeedebatte immer wieder zu hören – nicht vor den Gerichtshof der Vernunft gezerrt werden.<sup>7</sup> Wichtig ist, sich angesichts dieser Einwürfe klar zu machen, dass es nicht um ein Gericht über Gott oder sein Wort geht, sondern um den (als universal behaupteten) Anspruch von Menschen, dieses Wort glauben zu dürfen. Wenn es Gott gibt und er uns die Vernunft geschenkt hat – ein Glaubensinhalt, der Christentum und Islam beiden eigen ist –, dann wäre es doch merkwür-

---

6 Vgl. ebd. 122–127, 122: »Revelation judges men, men do not judge revelation. [...] The idea of critical Qur'anic scholarship is blasphemous.« – *S. Parvez Mansoor*, *Method against Truth. Orientalism and Qur'anic Studies*, in: *Colin Turner* (Hg.), *The Koran. Critical Concepts in Islamic Studies I: Provenance and Transmission*, New York 2006, 253–262, weist darauf hin, dass nicht wenige Muslime den Eindruck haben, dass die Methode (der nur scheinbar neutralen westlichen Islamwissenschaften) verwendet wird, um die Wahrheit (des muslimischen Glaubens) zu verdunkeln. Mir geht es deswegen darum, hier zu zeigen, dass die Herausforderung der Vernunft beide Religionen in gleicher Weise angeht. Denn Vernunft ist *per definitionem* nicht westlich oder christlich, sondern universal. Sollte das beschriebene Unbehagen also einen berechtigten Kern haben – und den Eindruck wird man haben müssen –, so liegt das an der fehlenden Vernunftgemäßheit eines bestimmten Strangs der Orientalistik.

7 Vgl. etwa *Werner Otto*, *Verborgene Gerechtigkeit. Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift »De servo arbitrio«* als Antwort auf die Theodizeefrage, Frankfurt u. a. 1998, 252.

dig, wenn die Ergebnisse der kritischen Selbstprüfung der Vernunft den Glauben widerlegen würden. Es wäre – etwas salopp gesprochen – ziemlich fies von Gott, uns eine Vernunft zu schenken, die falsche Einsichten produziert, sobald sie über ihn nachdenkt. Es ist jedenfalls eine ziemlich sichere Regel, dass die Schrift, wenn sie wirklich von Gott kommt, dazu in der Lage sein sollte, die skeptischen Nachfragen der Vernunft überzeugend zu beantworten.<sup>8</sup>

Mir scheint es im Übrigen auch auf muslimischer Seite wichtige Stimmen zu geben, die eine glaubensexterne Überprüfung des glaubensintern gewonnenen Verständnisses der Schrift zulassen oder sogar fordern.<sup>9</sup> Verzichtet man auf eine solche Prüfung, ist religiöser Glaube jedenfalls nicht mit den Ansprüchen der Vernunft vereinbar und wird willkürlich und beliebig. Es braucht also so etwas wie externe bzw. religions- und sprachspielübergreifende Kriterien für die Geltungsansprüche des Islams und des Christentums. Wie könnte man diese erreichen?

---

8 Vgl. *Shabbir Akhtar*, *Critical Qur'anic Scholarship and Theological Puzzles*, 123: »It is in general a safe rule that, if the scripture is authentic, it should be able to withstand to some degree the tests of sceptical secularity.« Vielleicht – so überlegt Akhtar weiter – braucht es ja die kritische Herangehensweise, um dem modernen Menschen zuallererst die Relevanz des Korans zu zeigen (vgl. ebd.). Denn zunächst einmal scheint der Koran dem modernen säkularen Menschen wenig überzeugend zu sein, wenn er etwa – entgegen der Forschungsergebnisse der Religionsgeschichte – behauptet, dass die Menschen zum Beginn der Menschheit Monotheisten waren und dass es in der Natur des Menschen liegt, an Gott zu glauben. Wenn man derartige Überlegungen nicht historisch einbettet, wird es für Außenstehende schwierig, den Koran weiter ernst zu nehmen (vgl. 125–127).

9 In diesem Sinn verstehe ich etwa die bei Waardenburg referierte muslimische Position, dass bei einem offenen Widerspruch zur Vernunft eine Koran-Stelle allegorisch zu interpretieren ist (vgl. *Jacques Waardenburg*, *Prinzipien* [s. Anm. 4], 56), oder den Gedanken von Smail Balić, dass die Religion aus der Sicht des Korans eine Lebenshilfe für den Menschen sein will. So schreibt er: »Gott will für euch Erleichterung. Er will nicht Erschwernis.« (Sure 2,185) Diese Dimension der Religion aufzuzeigen ist u. a. die Aufgabe der hermeneutischen Forschung.« (*Smail Balić*, *Hermeneutik zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, in: *Barth/Elsas*, *Hermeneutik* [s. Anm. 4], 96–107, 107)

## 2. Bedingungen des Verstehens des Unbedingten im Bedingten. Zur Hermeneutik in der Tradition liberaler Theologie

Ich möchte hierzu im Folgenden einen Vorschlag unterbreiten, der von einer deskriptiven Analyse der Überzeugungen von Muslimen und Christen ausgeht und daraus Kriterien zu ihrer Bewertung abzuleiten versucht.<sup>10</sup> Er steht in der Tradition liberaler christlicher Theologie und ist an einigen Stellen von Paul Tillich,<sup>11</sup> an anderen von Ludwig Wittgenstein inspiriert.<sup>12</sup> Er ist so formuliert, dass er sich an Christen und Muslime gleichermaßen richtet, ist aber aus Diskussionserfahrungen der christlichen Theologie heraus inspiriert und muss sich erst noch im interreligiösen Gespräch bewähren.

Muslime und Christen glauben gleichermaßen, dass sich durch das Hören auf einen Text ein Zugang zu Gott gewinnen lässt. Beide gehen damit davon aus, dass sich das Unbedingte in etwas Bedingtem offenbart bzw. dass sich durch das Bedingte hindurch ein Weg zum Unbedingten (oder zum Tun seines Willens) gewinnen lässt. Denn ein Text ist *per definitionem* zumindest auch etwas Bedingtes und Gott ist in jedem Fall ebenfalls *per definitionem* etwas Unbedingtes. Wie kann nun aber das Bedingte etwas Unbedingtes anzeigen?

Dies ist nur in einer anzeigend-verweisenden bzw. symbolischen Struktur denkbar, weil das Bedingte sonst aufhören würde, etwas Bedingtes zu sein, und damit nicht mehr Teil dieser Welt wäre. Das Bedingte kann nur dadurch das Unbedingte repräsentieren, das es von sich weg auf das Unbedingte selbst hin verweist. Es kann das Unbedingte und das Bedingte zusammenhalten, indem es ganz und gar zum Zeichen des Unbedingten wird und mit all seinem bedingten Sein das Unbedingte bezeichnet. In der Macht des Unbedingten mag es sogar liegen, dass es in dem Bedingten als es selbst, also als Unbedingtes da sein kann. Gott kann im Anderen seiner selbst er selber sein, Gott kann auch in etwas Endlichem Gott sein – darin liegt seine Allmacht. Aber er kann nicht bewirken, dass etwas Endliches, Bedingtes zugleich etwas Endliches ist

---

10 Diese Ableitung ist selbstverständlich nicht zwingend, da sie sonst einen Sein-Sollen-Fehlschluss begehen würde. Sie sei hier lediglich als naheliegenderes Angebot eingeführt.

11 Vgl. etwa *Paul Tillich*, Offenbarung und Glaube, Stuttgart 1970, 31–46.

12 Vgl. *Klaus von Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, 277–320.

und es nicht ist – jedenfalls wäre es sinnlos, dies zu behaupten, weil wir keine intelligible Vorstellung von etwas haben (können), was zugleich und in derselben Hinsicht *a* und *non-a* ist. Gott kann also, wenn er es will, in dem endlichen Zeichen eines Textes in der Weise realsymbolisch präsent sein, dass er da ist und richtig bezeichnet wird. Aber er kann nicht strikt mit diesem Zeichen identifiziert oder gar auf dieses reduziert werden.

Wenn das (bedingte) Zeichen des heiligen Textes (oder die menschliche Gestalt Jesu von Nazareth) nicht strikt bzw. material identisch mit dem Unbedingten ist, sondern nur auf es verweist, muss es daraufhin befragt werden können, wie es geworden ist und wie es die Bedeutung gewonnen hat, die es hat. Die historisch-kritische Rückfrage an seinen Anspruch ist unausweichlich. Seine Bedeutung darf zwar nicht auf das auf diese Weise Erueerbare reduziert werden. Aber es sollte dem hier Erhobenen auch nicht widersprechen. Denn wenn das Bedingte gar nicht ursprünglich als Zeichen des Unbedingten verstanden werden will und kann, wäre es unredlich, es als solches zu behaupten. So wie das Selbstverständnis des historischen Jesus nicht im direkten Widerspruch zum verkündigten Christus stehen darf und die Rückfrage nach ihm eine korrektivische Funktion für die christliche Verkündigung hat, so muss im muslimischen Kontext geprüft werden, ob die heutige Auslegung des Korans seiner historisch-kritisch rekonstruierbaren ursprünglichen Bedeutung widerspricht. Zugleich gilt, dass der Glaube, dass die jeweilige Heilige Schrift Zeichen des Unbedingten ist, nicht durch seine historischen Entstehungsbedingungen verbürgt werden kann. Denn diese vermögen ja nur zu zeigen, wie es das Bedingte geworden ist, das es auch ist. Dass in ihm das Unbedingte aufscheint, lässt sich gerade nicht durch seine Rückführung auf anderes Bedingtes feststellen, sondern nur, indem mir in ihm das Unbedingte selbst zugänglich wird.<sup>13</sup> Soll dieses Zugänglichwerden des Unbedingten im Bedingten aber keine reine Projektion sein, wäre zu überprüfen, ob es sich nicht lückenlos aus dem Bedingten heraus erklären lässt – etwa als Projektion der Wünsche und Sehnsüchte der Menschen. Lässt es sich vollkommen und überzeugend aus dem Bedingten ableiten, wäre es nur ein Bedingtes, nur ein Götze, der nicht mit Gott verwechselt werden darf und nach der Überzeugung beider Religionen zerstört werden muss.

---

13 Hierin liegt die Wahrheit der oben referierten Einsicht Luthers, dass nur der Heilige Geist bzw. die Schrift selbst einen Zugang zu ihr eröffnen kann.

Es lassen sich also zwei Kriterien aus der hier vorgeschlagenen Analyse ableiten. Einerseits ein Kriterium, das man als *Götzenkritik* bezeichnen könnte. Dieses Kriterium stellt sicher, dass der Text, der als Zeichen des Unbedingten behauptet wird, tatsächlich möglicherweise das Unbedingte selbst anzeigt. Dazu kann untersucht werden, ob er sich problemlos aus dem Bedingten erklären lässt. Denn nur das Unbedingte selbst kann verbürgen, dass eine Bezugnahme auf das Unbedingte gelingt. Ist ein Text eindeutig aus dem Bedingten ableitbar, kann nicht das Unbedingte sein Grund sein und er kann von daher nicht zu Recht als Verweis auf dieses Unbedingte behauptet werden. Das bedeutet nicht, dass nachzuweisen wäre, dass keine Ableitung des Textes aus dem Bedingten möglich ist, sondern nur, dass die Behauptung ihrer Unableitbarkeit nicht unvernünftig und unplausibel ist. Natürlich ist es möglich, das Leben Jesu von Nazareth und damit den Kern dessen, was die christliche Schrift ausmacht, historisch zu rekonstruieren, ohne ein Handeln Gottes anzunehmen. Der christliche Glaube lebt jedoch aus der Erfahrung, dass es die Wirklichkeit Jesu nicht genügend würdigt, wenn man eine solche naturalistische Ableitung vornimmt, d. h. die Würdigung der Sache selbst erfordert hier eine nicht-naturalistische Erklärung. Ebenso kann auch ein Muslim gestrost zugeben, dass es theoretisch möglich wäre, die Entstehung des Korans rein naturalistisch zu erklären. Aber – so dürfte hier der ähnlich gelagerte Anspruch lauten – eine solche Erklärung würde ihn nicht in rechter Weise verstehen. Es müsste also gezeigt werden, an welcher Stelle eine solche Ableitung aus dem Bedingten das Wesen des Korans nicht genügend würdigt.

Während also einerseits zu zeigen ist, dass der heilige Text nicht überzeugend lückenlos aus dem Bedingten abgeleitet werden kann, muss umgekehrt im Blick bleiben, dass er (gerade um einen Zugang zum Unbedingten im Bedingten eröffnen zu können) Bedingtes unter Bedingtem bleibt und bleiben muss. In diesem Zusammenhang wäre zu zeigen, dass die Entstehung von ihm als Bedingtem nicht dem widerspricht, was er als Unbedingtes zu sein behauptet. Dieses zweite Kriterium möchte ich das Kriterium der *historischen Rückfrage* nennen. Es beinhaltet die Behauptung, dass die historische Rückfrage nicht zu Ergebnissen führen darf, die dem Geltungs- und Wahrheitsanspruch der jeweiligen Religion widerspricht, ohne dass dadurch die Rationalität des Glaubens erschüttert würde.

Damit hätten wir zwei Kriterien zum rechten Verstehen heiliger Schriften: Götzenkritik und historische Rückfrage. Ich will nicht behaupten, dass diese Kriterien die einzigen sind, die man beachten sollte. Im

Gegenteil habe ich an anderer Stelle eine Reihe von weiteren Kriterien zu entwickeln versucht.<sup>14</sup> Aber ich meine, dass man bereits mit diesen beiden Kriterien einiges erreichen kann, und ich meine, dass man diese beiden ganz unabhängig von der eigenen religiösen Zugehörigkeit anerkennen sollte.

So weit ich die Lage übersehe, scheint es mir derzeit im Islam mindestens zwei Weisen der Rekonstruktion der Offenbarung im Koran zu geben, die den beiden genannten Kriterien Genüge tun oder zumindest Genüge zu tun versuchen. Ich möchte diese beiden Rekonstruktionsweisen die *ethische* und die *ästhetische Rekonstruktion* der Offenbarung nennen. Beide Rekonstruktionsformen sind von ihrem Grundcharakter her auch der christlichen Theologie bekannt, ohne auf sie zurückgeführt werden zu können. Die ethische Rekonstruktion entspricht weitgehend dem Grundanliegen der liberalen Theologie und Hermeneutik im Gefolge Schleiermachers und ließe sich gut von Kant her begründen. Die ästhetische Rekonstruktion geht dagegen in eine Richtung, die man vielleicht als postliberal oder postmodern qualifizieren kann.<sup>15</sup>

### 3. Ethische Rekonstruktion des Offenbarungsanspruchs. Ein Modell liberaler Hermeneutik im Islam

Beliebter bei der gegenwärtigen intellektuellen Elite der Muslime ist, soweit ich das aus meinen Dialogerfahrungen heraus sehen kann, die ethische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs.<sup>16</sup> Diese ethische Rekonstruktion geht dabei in der Regel von einer Denkfigur aus, die in sehr einprägsamer Weise Fazlur Rahman vorgegeben hat. Rahman sah den Koran als »Handbuch der Ethik, das nicht Einzelanweisungen, sondern Prinzipien bietet«<sup>17</sup>. Er schlägt folgendes dreischrittige Verfah-

---

14 Vgl. *Klaus von Stosch*, Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit, in: *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 37–57.

15 Vgl. zum schillernden Projekt theologischer Konzeptionen im Gespräch mit der Postmoderne: *Peter Hardt/Klaus von Stosch* (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007.

16 Vgl. zur Kritik der hiermit konkurrierenden ästhetischen Rekonstruktion beispielsweise *Akhtar*, Limits (s. Anm. 5), 107–112.

17 *Felix Körner*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg u. a. 2006, 11–14, 12.

ren zur Eruiierung des rechten Verstehens des Korans vor – ein Verfahren, das die sog. Ankaraner Schule übernommen hat.

Im ersten Schritt gehe es um die Rückkehr in die Offenbarungszeit. »Weil sich jede Koranstelle auf Geschichte bezieht, muss man, um die ursprüngliche Bedeutung von Koranstellen festzustellen, jede Stelle in ihrer eigenen geschichtlichen Situation lesen.«<sup>18</sup> Ausgehend von der genauen Analyse der geschichtlichen Umstände gelte es dann in einem zweiten Schritt, die hinter den einzelnen Regeln stehenden ethischen Prinzipien zu identifizieren. »Ziel ist [...], die universale Botschaft hinter den Urteilen zu fassen zu bekommen und diese Botschaft auf heute, auf neue geschichtliche Umstände zu übertragen.«<sup>19</sup> Diese Übertragung ist schließlich der dritte Schritt. Um diesen Schritt leisten zu können, gelte es zuvor klar herauszuarbeiten, was der Kern der Texte ist und was als den geschichtlichen Umständen geschuldet zu vernachlässigen ist. Nur wenn dies geschehen ist, kann man die herausgearbeiteten ethischen Prinzipien in angemessener Weise auf Fragestellungen der Gegenwart anwenden und so zu neuen Antworten kommen.

Will man die Wahrheit des Korans verteidigen, so muss man dieser Lesart zufolge also seine ethischen Grundnormen erarbeiten und verteidigen. Der Kern des muslimischen Glaubens besteht in dieser Deutung demnach in einem rechten Tun bzw. in der durch ihn ermöglichten Rechtleitung, die dazu führt, dass er eine rational verantwortbare Grundorientierung für das gesamte menschliche Leben anbietet.

Offensichtlich gibt es viele Christen und auch christliche Theologen, die sich durch die hier angedeutete ethische Rekonstruktion angesprochen fühlen. Hans-Martin Barth etwa sieht sich »durch die Klarheit der ethischen Weisung, wie sie der Muslim dem Koran entnimmt, in seinem Vorgehen bestärkt [...], bei eigener verantwortlicher ethischer Urteilsbildung das biblische Zeugnis radikal ernstzunehmen«<sup>20</sup>, und hofft: »Der Christ könnte dabei erneut dessen gewahr werden, daß die ›Bibel‹ ihm ›Heilige Schrift‹ sein kann und will, als ›Seil Gottes‹, an dem man sich gemeinsam festhalten darf (Sure 3,103).«<sup>21</sup> Auch Christian Zippert meint, dass wir Christen in puncto »Ehrfurcht« im Umgang mit der

---

18 *Ömer Özsoy*, Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede, in: ebd. 78–98, 86.

19 *Mehmet Paçacı*, Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir?, in: ebd. 32–69, 67.

20 *Hans-Martin Barth*, »Nimm und lies!« Die spirituelle Bedeutung von Bibel und Koran, in: *ders./Elsas*, Hermeneutik (s. Anm. 4), 9–23, 21.

21 Ebd. 22.

Schrift noch einiges von den Muslimen lernen können.<sup>22</sup> Und auch Gisbert Greshake sieht offensichtlich in der Radikalität, mit der Muslime die ethische Rechtleitung Gottes in ihrem Leben umsetzen, einen der entscheidenden Anziehungspunkte des Islams.<sup>23</sup>

Ich gestehe, dass ich mit dieser ethischen Auslegung recht wenig anfangen kann, möchte sie aber auf keinen Fall diskreditieren. Für unseren Zusammenhang ist sie allerdings insofern nicht unproblematisch, als sie dem Kriterium der Götzenkritik zu widersprechen scheint. Die ethischen Prinzipien des Korans scheinen mir nämlich auch aus der Perspektive autonomer Moral zu gewinnen zu sein. Damit wird aber die Frage, ob der Koran nicht als Projektion menschlicher Lebensentwürfe durchschaut werden müsste, virulent. Bestreitet man die Konvergenz (und damit auch die Ableitbarkeit) der ethischen Prinzipien des Korans mit den ethischen Prinzipien der praktischen Vernunft und betont, dass der Koran ein höheres Ethos als die Vernunft fordert, das aus ihr nicht ableitbar ist, gerät man in eine gefährliche Nähe zur Denkfigur der Möglichkeit einer »teleologischen Suspension des Ethischen«<sup>24</sup>, die für fundamentalistische Deutungen missbraucht werden kann. Mit anderen Worten: Entweder der Koran verkörpert nur das Ethische, das dem Menschen auch ohne ihn bekannt wäre, so dass er letztlich überflüssig ist. Oder er widerspricht dem Ethischen und wird dadurch aus der Sicht neuzeitlich-autonomer Vernunft suspekt. Ich weiß nicht, wie man aus diesem Dilemma entkommen kann, und habe deswegen den Eindruck, dass eine ethische Rekonstruktion von Religion keine überzeugende Strategie darstellen kann.<sup>25</sup> Aber das mag an meiner Auffassung liegen, dass Ethik gänzlich

---

22 Vgl. *Christian Zippert*, Probleme im Zusammenhang mit der Übersetzung der Bibel, in: *Barth/Elsas*, Hermeneutik (s. Anm. 4), 34–43, 43.

23 *Gisbert Greshake*, Göttliches und vergöttlichendes Wort, in: *Andreas Bsteh* (Hg.), Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und muslimischer Überlieferung, Mödling 1992, 118.

24 *Sören Kierkegaard*, Furcht und Zittern, Gütersloh<sup>2</sup> 1986, 57.

25 Gegen Rahmans hermeneutisches Modell sprechen außerdem die beiden folgenden Punkte, die beide auch auf der Tagung thematisiert wurden: Zum einen kann man wie Assaad Elias Kattan in seiner Antwort auf einen Redebeitrag von Michael Bongardt fragen, ob denn wirklich jeder Abschnitt der Schrift einen lebenspraktischen bzw. ethischen Sinn haben muss. Zum anderen kann man mit *Burhanettin Tatar* fragen, wie man denn in der Geschichte zum übergeschichtlichen Wesen eines Textes Zugang finden soll (vgl. *Burhanettin Tatar*, Das Problem der Koranauslegung, in: *Körner*, Koranhermeneutik [s. Anm. 17], 104–124, 114). Hiergegen könnte man darauf bestehen, dass die Bedeutung des Korans sich je nach Interpretationssituation

autonom von Religion konzipiert werden müsste, und ich will hier nicht weiter insistieren. Ich will die Aufmerksamkeit einfach auf eine andere mögliche Rekonstruktion einer Hermeneutik des muslimischen Offenbarungsdenkens lenken, die mir persönlich gewinnbringender zu sein scheint, zumindest aber das Tableau möglicher Rekonstruktionen ergänzen kann. Wenden wir uns also einer Rekonstruktion von Offenbarung zu, die in der Schönheit Gottes und der Unnachahmlichkeit seiner Offenbarung gründet.

#### 4. Ästhetische Rekonstruktion des muslimischen Offenbarungsanspruchs. Ein Modell postliberaler Hermeneutik im Islam

Die Unnachahmlichkeit des Korans (*'iğāz al-qur'ān*) wird in der muslimischen Theologiegeschichte anfangs primär inhaltlich, dann aber mehr und mehr mit der sprachlich-stilistischen Gestalt des Korans begründet.<sup>26</sup> Der Ursprung dieses Gedankens liegt in Muhammads Herausforderung seiner Gegner zum Wettstreit, sie sollten doch eine ähnliche Offenbarung wie den Koran hervorbringen. So lange ihnen das nicht gelinge, sei seine Behauptung der Göttlichkeit des Korans berechtigt<sup>27</sup> – eine Begründungsstrategie übrigens, die in interessanter Weise die Vorgehensweise der *reformed epistemology* vorwegnimmt.

Interessant an dieser Begründungsstrategie ist, dass die ihr zu Grunde liegende Herausforderung historisch zunächst gar nicht oder zumindest nicht primär die sprachlich-stilistische Ebene im Blick hat, dass sie von den späteren Muslimen aber im Sinne einer ästhetischen Herausfor-

---

ändert und nicht hypostasiert werden sollte (vgl. ebd. 126). Schließlich könnte man noch fragen, ob das Ankaraner Verstehensmodell nicht zu sehr einem hermeneutischen Modell verpflichtet ist, das einer theologischen Elite die Deutungshegemonie über die Schrift zusichert – was gerade im Blick auf das Anliegen der Demokratisierung von Verstehensprozessen ein problematischer Punkt sein dürfte.

26 Vgl. *Heinz Grotzfeld*, Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969), 58–72, 63; *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, Berlin/New York 1997, 608.

27 Vgl. *Grotzfeld*, Unnachahmlichkeit (s. Anm. 26), 60 f.

derung verstanden wurde.<sup>28</sup> Spätestens seit dem 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung gehört der Glaube, dass es niemand geschafft hat, dem Koran etwas Schöneres, Besseres und Hinreißenderes entgegenzusetzen, zu den identitätsstiftenden Elementen der muslimischen Gemeinden.<sup>29</sup>

Zur Logik dieser Art der Begründungsstrategie gehört nicht nur, dass »die Araber den Koran aufgrund seiner stilistischen Vollkommenheit als göttliches Werk anerkannt haben, sondern auch, daß diese Araber das Dichtervolk schlechthin und gerade sie es waren, welche das Sprachwunder eingestehen mußten, dasjenige Volk also, das die Kunst der Beredsamkeit über alles schätzte und nur durch ein sprachliches Wunder überzeugt werden konnte«<sup>30</sup>. Vielleicht könnte man insofern die Eigenart der muslimischen Offenbarung in einem personal-dialogischen Verhältnis Gottes zu Muhammad und seinem Volk sehen. Gott teilt sich den Muslimen in einer ästhetisch vermittelten Weise mit, weil er von diesem Volk gerade so verstanden zu werden hofft. Wenn Gott nicht blinden Gehorsam, sondern verstehende Anerkennung will, muss er einem an dieser Stelle empfänglichen Volk auf ästhetische Weise begegnen.

Denn – so zumindest die These von Navid Kermani – das religiöse Erkennen ist im Islam ästhetisch vermittelt »als ein Schauer erregendes, Gänsehaut verursachendes Hören einer als schön bezeichneten Rede, [...] eine Schönheitserfahrung«<sup>31</sup>. Wie genau diese ästhetische Besonderheit zu fassen ist, ist natürlich ohne Kenntnisse des Arabischen unmöglich. Al-Gurğani würde sagen, dass die Besonderheit eben in der Struktur der Verse, in der sinnvollen Verknüpfung von Wortzeichen zur Übermittlung einer Intention liege, dass alles eben einfach genau an seinem Platz sei. Vers für Vers gebe es kein Wort, das angemessener oder passender ersetzt werden könnte.<sup>32</sup>

Auch wenn wir in diesem Zusammenhang solche Behauptungen nicht prüfen können, so bieten sie doch Anknüpfungsmöglichkeiten für eine Rekonstruktion der muslimischen Offenbarungsbehauptung, die den oben genannten Kriterien standzuhalten vermag, ohne den Koran auf seine ethische Dimension zu reduzieren. Von einer Reduzierung auf seine Ästhetik kann schon deshalb keine Rede sein, weil die ästhetische Wirkung nur im Zusammenspiel von Form und Inhalt erreicht werden

---

28 *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999, 20.

29 Vgl. ebd. 19.

30 Ebd. 23.

31 Ebd. 25 f.

32 Vgl. ebd. 256.

kann. Es geht also nicht um die Reduzierung des Korans auf seine Ästhetik, sondern um die These, dass die Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam primär ästhetisch vermittelt und entsprechend auf dieser Ebene zugänglich ist.

Natürlich darf die Unterscheidung verschiedener Gegebenheitsweisen der Offenbarung nicht dazu führen, die jeweiligen Religionen auf ihre primären Gegebenheitsweisen festzulegen. Auch im Christentum spielen ästhetische Vermittlungsfiguren eine große Rolle, und es wäre eine eigene Untersuchung wert, warum diese Art der Vermittlung gerade in den orthodoxen Kirchen so ausgeprägt ist und gerade in den Kirchen der Reformation so sehr vernachlässigt wird. Ebenso ist gerade der Blick auf die Gestalt Christi ein wichtiges ästhetisches Ereignis, das allerdings eher in der Weise des Sehens als des Hörens beheimatet ist. Und wenn beispielsweise Eckart Reinmuth in diesem Band Wege zum Verständnis der Offenbarung als Literatur zeigt, so sieht man auch hier eine große Affinität zum hier skizzierten postliberalen hermeneutischen Modell. Umgekehrt stellt auch der Koran kognitiv-propositionale Ansprüche, die nicht in das ästhetische Hörerlebnis aufgelöst werden dürfen, sondern gerade in ihm erst angemessen erfasst werden. Eben diese Überlappungen könnten ein entscheidender Grund dafür sein, warum sich Christentum und Islam so sehr in einer Konkurrenzsituation wahrnehmen.

Es kann also nicht darum gehen, im Islam eine rein ästhetische Weise der Offenbarung zu sehen und diese von einer rein personal-leiblich-sakramentalen Gegebenheitsweise im Christentum abzusetzen. Verzichtet man auf solche einseitigen Pauschalurteile, scheint mir für das interreligiöse Gespräch dennoch die Wahrnehmung hilfreich zu sein, dass der Modus der Offenbarung im Islam offensichtlich in erster Linie im Hören zugänglich ist und dabei in der Regel nicht ohne ästhetische Elemente auszukommen scheint. Schon Muhammad selbst bekommt kein Schriftstück ausgehändigt, sondern hört die Offenbarung vom Erzengel Gabriel. Bis heute ist der Koran ein Vortragstext und gewissermaßen die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes. »Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort kann man genau genommen nicht lesen, man kann es nur hören.«<sup>33</sup> Entsprechend ist im Islam nicht das Darstellen und Berühren, sondern das Hören im Mittelpunkt des liturgischen Vollzuges: Sein zentraler Kult ist »das Hören oder Aufsagen der göttlichen Rede,

---

33 Ebd. 173; vgl. ebd. 189: »Unmöglich sei es, zitiert Lamya al-Faruqi einen Azhar-Absolventen, den Koran bloß zu lesen. Eine korrekte Wiedergabe der Worte und Phrasen erzwingt eine musikalische Ausgestaltung.«

die *salat*, das tägliche drei- bis fünfmalige Ritualgebet<sup>34</sup>. Das Erleben der Nähe Gottes scheint im Islam durch die Begegnung mit seinem Wort vermittelt zu sein, so dass das Hören des Korans als sakramentale Handlung verstanden werden kann.<sup>35</sup>

Nicht umsonst herrschte in der islamischen Welt lange ein mitunter heute noch zu beobachtendes Misstrauen gegen ausschließlich schriftliche Überlieferungen der Offenbarung.<sup>36</sup> Letztlich war und ist es die von Generation zu Generation immer neu vermittelte mündliche Rezitation des Korans, die die Authentizität der Offenbarung verbirgt und sie neu erlebbar macht.<sup>37</sup> Selbst die Muʿtaziliten geben zu, dass Gott in der Rezitation so zu einem spricht wie zu Mose auf dem Berg Sinai,<sup>38</sup> und selbst die Gegner des *iʿğaz* nehmen den Koran als Literaturdenkmal sehr ernst<sup>39</sup> – so wie auch von Nichtchristen Jesus wegen seiner Menschlichkeit bewundert wird. Die Rede vom *iʿğaz* ist zwar eine apologetische Theorie, die in den Theologenstuben geboren wurde, aber erzeugt wurde sie von den Koranrezitatoren und ihren Zuhörern<sup>40</sup> und entsprechend kann sie auch historisch-kritisch befragt werden.

Dabei ist zu bedenken, dass die besondere ästhetische Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam es nahezu unmöglich machen muss, den Koran zu übersetzen. So wie das Christentum an die jüdische Tradition gebunden ist und ohne sie nicht verstanden werden kann, kann auch

---

34 Ebd. 217.

35 Vgl. ebd. 218, sowie zur Sakramentalität im Islam *Andreas Renz*, Die »Zeichen Gottes« (*āyāt Allāh*). Sakramentalität im Islam und ihre Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 239–257.

36 Vgl. *Tilman Nagel*, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1998, 19: »Noch weit in islamische Zeit hinein hielt sich bei Gelehrten, die sich mit den normsetzenden Taten und Worten (sunnā) Muhammads beschäftigten, ein starkes Misstrauen gegen ausschließlich schriftlich Überliefertes; eine Kette von rechtschaffenen Gewährsmännern, die eine bestimmte Nachricht auf mündlichem Wege von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben hatten, galt ihnen als verlässlicher als papierene Belege.«

37 Vgl. im Blick auf die Tradition ebd. 27: »Die allgemein anerkannte Rezitationsweise eines bestimmten Verses konnte bei der mangelnden Eindeutigkeit der Konsonantenschrift ohnehin oft ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen als eine noch so gescheite, aber durch den mündlichen Gebrauch eben nicht bestätigte Interpretation der Konsonantenfolge des betreffenden Verses.«

38 Vgl. *Kermani*, *Gott ist schön* (s. Anm. 28), 222.

39 Vgl. ebd. 304.

40 Ebd. 313.

der Koran nicht ohne die arabische Sprache verstanden werden. Die Bedeutung der ästhetischen Dimension des Korans für die Glaubensverantwortung verdeutlicht im Übrigen die Vielzahl von Bekehrungsberichten der muslimischen Tradition, die von einer *Metanoia* durch das ästhetische Erleben des Wortes berichten.<sup>41</sup> Im Christentum ist mir keine Bekehrungsgeschichte bekannt, in der allein das (ästhetisch vermittelte) Hören des Wortes Gottes zur Konversion führt, während die muslimische Tradition voll von Berichten ist, die die Sprachgewalt des Offenbarungstextes illustrieren.

Die hier angedeutete, ästhetisch perspektivierte Hermeneutik könnte man an dieser Stelle noch weiter ausführen und etwa – wie Enes Karić – die Schönheit der klassischen muslimischen Kultur als Kommentar zur koranischen Idee der Schönheit verstehen.<sup>42</sup> Man könnte die Erfüllung der Scharia als ästhetische Stilisierung des muslimischen Lebensvollzugs einsichtig machen. Und man könnte sogar den muslimisch-orthodoxen Verzicht auf eine Reflexion über das Wesen Gottes als ästhetisch begründete »Geste der Trennung«<sup>43</sup> begreifen, die die eigene Hingabe an Gottes Selbstzuwendung im Koran verdeutlicht.

All das würde hier zu weit führen. Es kam mir nur darauf an, einen Interpretationsweg des Korans anzudeuten, der es erlaubt, seinen Unbedingtheitsanspruch so zu fassen, dass er den Rückfragen der Vernunft standhält und mir als Christen Bedeutsames zu sagen hat. Denn die auch im östlichen Christentum so wichtige ästhetische Seite der christlichen Liturgie wird mir in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Reichtum für meinen Glauben gerade in der Begegnung mit dem Islam neu bedeutsam. Für mich als Christen wird dieser Zugang vor allem dann bewegend, wenn die ästhetische Gegebenheitsweise mit dem Gedanken der Liebe verbunden wird – so wie es bei meinem Forschungsaufenthalt in diesem Winter in Boston ein muslimischer Student tat. Gerade Schönheit entzündet ja Liebe, wie wir alle aus dem zwischenmenschlichen Bereich wissen. Wenn ich durch die Schönheit Gottes überwältigt für seine Liebe entzündet werde, so kann es ein Zeichen meiner antwortenden Liebe sein, Gott durch das Erfüllen seiner Rechtleitung im Vertrauen auf sein Wort Platz im eigenen Leben einzuräumen. Die Gebote der Scharia wären dann nicht mehr ethisch zu rekonstruieren, sondern würden als Instanz im

---

41 Vgl. ebd. 32 f.

42 Vgl. Enes Karić, *Essays (on Behalf) of Bosnia*, Sarajevo 1999, 199.

43 Von Stosch, *Glaubensverantwortung* (s. Anm. 12), 184, mit Verweis auf Michel Foucault.

Leben des Gläubigen fungieren, die mitten in dessen Alltag Platz für die Liebe Gottes macht. Wäre das nicht eine Interpretation von Geboten Gottes, die auch uns Christen einen neuen Weg zur Tora eröffnen kann?

Ich will nicht sagen, dass die hier angedeutete Interpretation alternativenlos ist. Im Gegenteil! Selbst innerhalb postliberaler Modelle gibt es auch ganz andere, ebenfalls hochinteressante Zugangsweisen zum Koran, wie etwa der spannende Deutungsversuch Burhanettin Tatars in diesem Band deutlich macht. Der Islam lebt, vielleicht noch mehr als andere Religionen, von der Vielfalt seiner Interpretationen. Die Vielfalt der Interpretationen des Korans, die in der muslimischen Welt vertreten und akzeptiert wurden, und die Offenheit, mit der um sie gerungen wurde, waren – wie Enes Karić m. E. zu Recht hervorhebt – einer der Schlüssel für die Blüte der muslimischen Welt in ihrem ersten Jahrtausend.<sup>44</sup> Und gerade diese Vielfalt lässt sich ja vielleicht noch einmal als ästhetisches Phänomen würdigen.

Natürlich darf diese Würdigung nicht in Beliebigkeit abdriften. Deshalb kommt es darauf an, dass diese große Bandbreite und die beschriebenen ästhetischen Zugänge kriterial durch die oben skizzierten normativen Rückfragen orientiert bleiben. Die hier präsentierten Überlegungen sollten einfach nur deutlich machen, dass eine ästhetische Lesart des Korans, wie sie etwa Navid Kermani vorlegt, eine durchaus überzeugende und auch für Nichtmuslime verständliche Hermeneutik seines Unbedingtheitsanspruchs ermöglicht, der zudem im christlich-muslimischen Gespräch Wege zu einer gegenseitigen Wertschätzung eröffnet.

---

44 Vgl. *Karić*, *Essays* (s. Anm. 42), 193. »It can be said with certainty that the important position which the Muslims once enjoyed in the world and which they could revive in the present times is that of interpretation.« (Karić, 189)