

Beiheft 2014 zur
Berliner Theologischen Zeitschrift

Herausgegeben in Verbindung mit den Theologischen Fakultäten an den Universitäten Berlin, Greifswald, Halle-Wittenberg, Jena, Leipzig und Rostock durch Cilliers Breytenbach (Berlin), Christof Gestrich (Berlin), Klaus Hock (Rostock), Heinrich Holze (Rostock), Thomas Klie (Rostock), Matthias Köckert (Berlin), Jürgen van Oorschot (Jena), Matthias G. Perzoldt (Leipzig), Jens Schröter (Leipzig), Notger Slenczka (Berlin), Anne M. Steinmeier (Halle), Michael Trowitzsch (Jena), Udo Tworuschka (Jena)

**Deutung des Wortes – Deutung der Welt im
Gespräch zwischen Islam und Christentum**

**XXII. Reihlen-Vorlesung / XVI. Bonhoeffer-Vorlesung
Notger Slenczka (Hrsg.)**



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Inhalt

Notger Slenczka	
Einleitung	7
Jerusha Tanner Lamptey	
(New York) Pluralism and Commitment. A Muslima Perspective	15
Friedemann Voigt	
Der lange Weg in den Westen. Das Christentum und die Rezeption der Menschenrechte	30
Roswitha Badry	
„Universale“ oder „Scharia“-Normen? Bemerkungen zur zeitgenössischen Menschenrechtsdebatte unter arabischen Muslimen	48
Reza Hajatpour	
Schönheits- und Vollkommenheitsbegriff. Der Versuch einer ästhetischen Theorie aus religionsphilosophischer Sicht im Islam	72
Ugo Perone	
Bonhoeffer: Anerkennung, Schutz und theologische Inanspruchnahme des Wirklichen	99
Rüdiger Lohker	
„Die Festung des Glaubens“ – Ġihād gestern und heute	110
Rochus Leonhardt	
Schriftbindung und religiöse Subjektivität im Protestantismus	128
Nicolai Sinai	
Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik	151

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7830

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layoutentwurf: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Mario Moths, Marl
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03900-5
www.eva-leipzig.de

appropriate. It is shown that, already with Luther himself, the so-called scripture principle functioned de facto in a certain fashion as the expression of religious subjectivity. In consequence of the so-called crisis of the scripture principle, the role of religious subjectivity in interplay with the witness of scripture increased again enormously. In as far as it holds for the present approach to the scripture that no points of genuine theological relevance can be gleaned from the biblical texts without the constitutive contribution of religious subjectivity, the freedom in interpretation of scripture stands very much in the tradition of Luther's "sola scriptura".

Gottes Wort und menschliche Deutung Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik

Nicolai Sinai

Einleitung

Der Standpunkt des vorliegenden Beitrags ist nicht der eines neutralen Beobachters islamischer Diskurse, sondern der eines historisch-kritisch arbeitenden und nicht-muslimischen Koranwissenschaftlers, der Rechenschaft über die hermeneutischen Voraussetzungen seines eigenen Tuns abzulegen versucht.¹ Selbstredend ist dieses Anliegen auch durch die Tatsache motiviert, dass der Gegenstand meiner Forschung die Heilige Schrift einer noch lebendigen Weltreligion ist: Gerade heutzutage kann sich die historisch-kritische Koranwissenschaft nicht mehr davon dispensieren, in aller Klarheit nicht nur auf den Ertrag, sondern auch auf die religiösen Kosten hinzuweisen, die sich aus ihrer konsequenten Anwendung ergeben. Insbesondere geht es mir deshalb um das Verhältnis zwischen historisch-kritischer Koranforschung und systematischer islamischer Theologie, wobei ich „Theologie“ hier im Sinne einer zugleich wissenschaftlichen und bekenntnisorientierten Explikation des islamischen Glaubens verstehe, wie sie derzeit an mehreren deutschen Universitäten etabliert wird.² Vorausschicken möchte ich, dass ich es für unangemessen halte, eine uneingeschränkte Bejahung des historisch-kritischen Ansatzes mit den im Folgenden von mir ausbuchstabilten Konsequenzen zu einem Maßstab für die Demokratie- oder Integrationsfähigkeit des Islams zu stilisieren. Es handelt sich um einen sehr spezifischen Zugang zu religiöser Literatur, dessen Aneignung eine beträchtliche theologische Anfangsinvestition verlangt; man kann sich deshalb als islamischer, aber auch als christlicher oder jüdischer Theologe durchaus aus guten Gründen zu Vorbehalten gegen diesen Ansatz entschließen, ohne damit seine Unfähigkeit zum friedlichen Zusammenleben in einem pluralistischen Staatswesen zu dokumentieren.

1 Mein Gebrauch des Begriffs „Hermeneutik“ knüpft nicht an Gadamer und Ricoeur an, sondern meint lediglich die Gesamtheit der impliziten Geltungsmaßstäbe und expliziten Auslegungsregeln, die eine bestimmte exegetische Praxis – etwa die mittelalterliche islamische Koranexegese oder die historisch-kritische Bibel- und Koranforschung – definieren.

2 Ich benutze „Theologie“ hier also nicht einfach als Pendant des arabischen Wortes kalām.

Als Ausgangspunkt einer Verhältnisbestimmung von historisch-kritischer Koranwissenschaft und systematischer islamischer Theologie eignet sich Johann Philipp Gablers berühmte Abgrenzung von biblischer und dogmatischer Theologie, vorgenommen in seiner Altdorfer Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1787.³ Biblische Theologie, so Gabler, ist eine historische Disziplin (*e genere historico*), die „überliefert (*tradens*), was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben“. Aufgabe der biblischen Theologie ist es also, die religiösen Ideen der biblischen Schriften zu bestimmen. Dabei ist, „damit wir nicht den Anschein erwecken, etwas, das irgendeiner Beweisführung bedarf, wie schon Anerkanntes anzunehmen“, jeglicher Rekurs auf die göttliche Inspiration (*divina inspiratio*) der biblischen Schriften zu vermeiden.⁴ Biblische Exegese stellt sich so als eine konsequent von glaubensmäßigen Vorannahmen zu emanzipierende Wissenschaft dar. Ihr Ziel ist es, im Ausgang von der gründlichen Behandlung biblischer Einzelpassagen ein „System der biblischen Theologie“ zu erarbeiten, als dessen Vorbild Dietrich Tiedemanns *System der stoischen Philosophie* (1776) angeführt wird.⁵ Trotz dieses synthetischen Endziels stellt Gabler klar, dass die religiösen Vorstellungen der biblischen Schriftsteller bzw. Bücher einzeln zu erfassen und erst hernach vergleichend aufeinander zu beziehen sind; die geforderte Synthese soll also nicht auf Kosten historisch gebotener Differenzierungen geschehen.⁷

Was die dogmatische Theologie betrifft, so wird sie von Gabler nicht dem historischen, sondern dem „didaktischen“ Genre zugeordnet (*e genere didactico*): Sie „lehrt (*docens*), was jeder Theologe kraft seiner Fähigkeit oder gemäß dem Zeitumstand, dem Zeitalter, dem Ort, der Sekte, der Schule und anderen ähnlichen Dingen dieser Art über die göttlichen Dinge philosophiert“. Als „dogmatische Theologie“ versteht Gabler folglich eine eigenständige (*philosophische*) Ergründung der „göttlichen

3 Der lateinische Text findet sich in: D. Johann Philipp Gabler's kleinere theologische Schriften, herausgegeben von T. A. Gabler und J. G. Gabler, 2 Bde., Ulm 1831, Bd. 2, 179–198; deutsche Übersetzung: O. Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen* (MThSt 9), Marburg 1972, 273–284. Zu den wesentlichen Thesen der Rede siehe Merk, *Biblische Theologie*, 31–45, sowie M. Sæbø, *Der Weg der Biblischen Theologie von Gabler zu von Rad*, in: P. D. Hanson, B. Janowski und M. Welker (Hg.), *Biblische Theologie. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)* Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (ATM 14), Münster 2005, 1–25: 3–11.

4 Gabler, *Schriften* (s. Anm. 3), 183f.; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 275f. (leicht modifiziert).

5 Gabler, *Schriften* (s. Anm. 3), 186; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 277.

6 Gabler, *Schriften* (s. Anm. 3), 190; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 279.

7 Gabler, *Schriften* (s. Anm. 3), 186f.; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 277f.

8 Gabler, *Schriften* (s. Anm. 3), 183f.; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 275f. (leicht modifiziert).

Dinge“, deren Ergebnisse ihm zufolge unweigerlich von der historischen Situation des jeweiligen Theologen abhängig sind. Dogmatische Theologie hat insofern die – durchaus argumentativ verfasste und damit wissenschaftliche – Suche nicht nur nach geschichtlicher, sondern nach religiöser Wahrheit zum Gegenstande. Wichtig ist dabei, dass die von dogmatischen Vorgaben befreite biblische Theologie gleichwohl als Fundament der dogmatischen Reflexion fungieren soll: „Und nachdem diese sicheren Grundlagen der Biblischen Theologie [...] gelegt sind, muss endlich die Dogmatische Theologie, wenn wir keinen unsicheren Methoden folgen wollen, aufgebaut werden, und zwar eine unseren Zeiten angemessene.“⁹

Zumindest auf den ersten Blick liefert Gablers Modell einer Fundierung der Dogmatik durch die historisch-kritische Exegese eine durchaus bestechende Antwort auf die Frage, wie historisch-kritische Exegese und bekenntnisorientierte Theoriebildung sowohl als autonome Fächer voneinander abzugrenzen als auch produktiv aufeinander zu beziehen sind. Dass Gablers Ansatz auch über seinen christlichen Entstehungskontext hinaus attraktiv ist, illustriert der pakistanische Islamwissenschaftler Fazlur Rahman (gest. 1988), der eine doppelte koranexegetische Schrittfolge, ein „double movement“, skizziert. Zwar begreift Rahman den Koran in erster Linie als Quelle ethischer Normen und nicht theologischer Wahrheiten, doch lässt sich ansonsten eine strukturelle Parallele zum Gabler'schen Paradigma erkennen: Zunächst, so Rahman, sind koranische Einzelaussagen in ihren historischen Kontext einzubetten, um so ein System der koranischen Ethik zu entwickeln (vgl. Gablers *biblische Theologie*), welches dann in einem zweiten Schritt in zeitgemäße Verhaltensorientierung zu übertragen ist.¹⁰ Für die historisch-kritische Koranwissenschaft bietet es sich insofern an, der islamischen Theologie gegenüber Gablers und Rahmans Grundidee einer Fundierung der systematischen Theologie durch historisch-kritische Exegese aufzugreifen: Die zeitgenössische islamische Theologie hätte dann die Resultate der historischen Koranforschung einerseits zur Kenntnis zu nehmen, sie andererseits jedoch bekenntnisorientiert – d.h. auf eine von der historisch-kritischen Forschung nicht zu determinierende Weise – fortzuentwickeln.

Ich hege große Sympathie für eine solche Arbeitsteilung.¹¹ Gleichwohl drängt sich angesichts der Erfahrungen, welche die christliche Theologie im Laufe der letzten

9 Gabler, *Schriften*, (s. Anm. 3), 193; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 281 (leicht modifiziert). Vgl. Sæbø, *Weg* (s. Anm. 3), 9–11.

10 F. Rahman, *Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, 4ff.

11 Siehe N. Sinai, *Spinoza and Beyond. Some Reflections on Historical-Critical Methodology*, in: W. Schmid-Biggemann und G. Tamer (Hg.), *Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*, Berlin/New York 2010, 193–214.

drei Jahrhunderte mit der historisch-kritischen Methode gemacht hat, die Frage auf, ob Gablers Modell – welches ja der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstammt und insofern der Blüte historisch-kritischer Exegese im 19. Jahrhundert vorausliegt – die Sprengkraft historisch-kritischer Schriftauslegung nicht nachhaltig unterschätzt. Untergräbt die historisch-kritische Exegese die systematische theologische Reflexion nicht vielmehr, anstatt ein belastbares Fundament für sie abzugeben? Dieser Problematik soll im Folgenden speziell aus koranwissenschaftlicher Perspektive nachgegangen werden, wobei ich zwei Fragekomplexe behandle:

1) Inwiefern stellt eine koranische Theologie im Sinne Gablers, sofern sie konsequent historisch-kritisch betrieben wird, eine Herausforderung für eine systematische – also auf religiöse Wahrheit hin orientierte – islamische Theologie dar?

2) Warum überhaupt sollte der islamischen Theologie daran gelegen sein, diese Herausforderung anzunehmen? Inwiefern ist die historisch-kritische Koranforschung geeignet, die islamische Theologie zu bereichern?

Bevor ich mich diesen beiden Fragenkomplexen nähere, dürfte es jedoch von Nutzen sein, mit einer gewissen Ausführlichkeit auf den spezifischen Charakter historisch-kritischer Schriftauslegung einzugehen. Worin liegt ihre Sprengkraft begründet?

Was heißt „historisch-kritisch“?

Als Hinführung möchte ich ein Fallbeispiel aus der vormodernen islamischen Exegese in den Blick nehmen, also ein Beispiel für eine Art der Koranlektüre, die gerade nicht historisch-kritisch vorgeht, sondern dem Koran den Status einer Heiligen Schrift zuerkennt und hier als ‚kanonisch‘ apostrophiert werden soll. Ich betrachte dazu die Deutung des Eröffnungsverses von Sure 6 im Korankommentar Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210). Der Vers beginnt: „Lob sei Gott (*al-ḥamdu li-llāh*), der die Himmel und die Erde geschaffen hat ...“ Warum, fragt ar-Rāzī, heißt es hier eigentlich „Lob sei Gott“ und nicht beispielsweise „Preis sei Gott“?¹² Seine Antwort fußt auf einer semantischen Analyse der arabischen Verben *ḥamida* („loben“) und *madaha* („preisen“), die ergibt, dass „preisen“ ein allgemeinerer Begriff als „loben“ sei: Gegenstand des Preisens könnten sowohl rationale als auch nicht-rationale Entitäten – etwa ein Edelstein – sein, während Lob sich immer auf einen „mit Willen begabten Handelnden“ (*fā'il muḥtār*) beziehe. Gegen das

12 Zum Folgenden siehe Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr Fahr ad-Dīn ar-Rāzī al-muṣṭahir bi-t-Tafsīr al-Kabīr wa-Mafātīḥ al-Gaib*, Beirut 1981 (1401 AH), 32 Bde., Bd. 12, 150f.

philosophische Verständnis Gottes als unpersönlicher Erstursache konnotiere der koranische Lobruf *al-ḥamdu li-llāh* deshalb einen personalen Gottesbegriff.

Warum aber gebraucht der Koran nicht eine verbale Ausdrucksweise wie „Ich lobe Gott“?¹³ Ar-Rāzī gibt mehrere Gründe, unter denen ich hier nur einen herausgreifen möchte. „Lob sei Gott“ impliziere, anders als „Ich lobe Gott“, nicht, dass der Sprecher aus eigener Kraft imstande sei, Gott zu loben: Die erstere Formulierung „enthält keine Behauptung, dass der Gottesdiener [selbst] das Loben und Rühmen vollbringt, sondern nur, dass Gott es verdient, gelobt und gerühmt zu werden, unabhängig davon, ob er [der Sprecher] dazu imstande ist oder nicht.“ Für ar-Rāzī ist deshalb „Lob sei Gott“ die treffendere Ausdrucksweise.¹⁴ Im Hintergrund dieser Position steht sein durchgängiger psychologischer Determinismus: Eine menschliche Handlung kommt unweigerlich zustande, wenn das Subjekt erstens imstande und zweitens motiviert dazu ist, die betreffende Handlung auszuführen – wobei die letztendliche Ursache für das Vorliegen von Handlungsfähigkeit und Motivation immer Gott ist.¹⁵

Ar-Rāzī's Ausführungen zu Koran 6,1 operieren auf der Grundlage der Voraussetzung, dass an der koranischen Wortwahl nichts zufällig ist, weshalb selbst die Tatsache, dass es „Lob sei Gott“ statt „Preis sei Gott“ heißt, eine exegetisch präzisierbare Bedeutung haben muss. Diese Unterstellung einer profane Äußerungen weit übertreffenden Sinnfülle der Schrift begegnet auch in jüdischer und christlicher Schriftauslegung; so gehen etwa frühe rabbinische Exegeten davon aus, dass der Gebrauch der hebräischen Akkusativpartikel *et* oder eines absoluten Infinitivs dem betreffenden Vers eine zusätzliche Bedeutungsnuance hinzufüge.¹⁶ Indem

13 Zum Folgenden siehe Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 12 (s. Anm. 12), 152f.

14 Ar-Rāzī illustriert diesen Sachverhalt mit einer Anekdote über König David: Gott befiehlt David, ihm zu danken, worauf dieser entgegnet: „O Herr, wie solch ich dir danken? Dass ich dir danke, geschieht nur, wenn du es mir gelingen lässt, dir zu danken; und dieses Gelingenlassen ist ein zusätzlicher Gnadenerweis, der seinerseits meinen Dank erfordert. Das setzt sich unendlich so fort, und ich vermag nicht, etwas Unendliches zu vollbringen.“ Daraufhin habe Gott David offenbart: „Weil du dein Unvermögen erkannt hast, mir zu danken, hast du mir [wahrhaftig] gedankt.“

15 Siehe ausführlicher A. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies 64), Leiden/Boston 2006, 13–44.

16 Siehe G. Stemmerger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1992, 30–34. Zur Deutung scheinbar „subsemantischer“ Aspekte des biblischen Textes siehe J. Barton, *The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Bd. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Göttingen 1996, 67–83; 73, 77. Vgl. mit weiteren Literaturangaben N. Sinai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation* (Diskurse der Arabistik 16), Wiesbaden 2009, 14.

ar-Rāzī der koranischen Wendung *al-ḥamdu li-llāh* eine vergleichbare Sinnfülle zuschreibt, generiert er allererst die Frage, welche Aussage denn eigentlich damit getroffen ist, dass der Koran die Formulierung „Lob sei Gott“ und nicht eine *prima facie* äquivalente Wendung wie „Preis sei Gott“ oder „Ich lobe Gott“ gebraucht. Ar-Rāzī erklärt dies damit, dass der Gebrauch von „Lob sei Gott“ grundlegende theologische Sachverhalte zum Ausdruck bringe – nämlich dass Gott ein wollendes Subjekt sowie der letztendliche Urheber aller menschlichen Handlungen sei. Der spezifische Sinn von „Lob sei Gott“ gegenüber scheinbar gleichbedeutenden Ausdrucksweisen besteht also darin, etwas auszusagen, was ar-Rāzīs Meinung nach sowohl wahr ist und – insofern es das Wesen Gottes und das Problem menschlicher Handlungsfreiheit betrifft – den Leser in höchstem Maße angeht. Verallgemeinernd kann man deshalb sagen, dass kanonische Schriftexegese von einer dreifachen hermeneutischen Unterstellung geleitet ist: nämlich der Unterstellung, dass der in Frage stehende Text Aussagen trifft, von denen jede für sich wahr und relevant ist und die zudem miteinander konsistent sind.¹⁷ Oft tritt zu diesem Dreifachpostulat noch, wie bei ar-Rāzī, die Unterstellung einer absoluten Semantizität oder Sinnfülle des Kanons hinzu.

Wie würde nun ein historisch-kritischer Exeget ar-Rāzīs Frage beantworten? Zunächst einmal ist gar nicht ausgemacht, dass ein historisch-kritischer Koranwissenschaftler die Frage überhaupt stellen würde: Falls er den genauen Wortlaut des Korans nicht ernster nimmt als denjenigen profaner Texte, mag er sich damit zufriedengeben, die Wendung „Lob sei Gott“ als im Wesentlichen austauschbar mit „Preis sei Gott“ oder „Ich lobe Gott“ zu betrachten. Falls er den koranischen Wortlaut jedoch wie ar-Rāzī als erklärungsbedürftig empfindet, bietet sich als Antwort Anton Baumstarks Auskunft an, dass die Formulierung „Lob sei Gott“ (*al-ḥamdu li-llāh*) die griechische Doxologieformel *doxa + Dativ* bzw. ihr syrisch-aramäisches Äquivalent *shubḥā le-* abbilde.¹⁸ Aus Baumstarks Sicht drückt das koranische *al-ḥamdu li-llāh* also nicht in erster Linie tieferschürfende theologische Wahrheiten aus, sondern stellt zunächst einmal nur die Arabisierung einer gängigen christlichen Formel dar. Das Beispiel illustriert sehr gut die ganz unterschiedliche Weise, auf die ein kanonischer und ein historisch-kritischer Exeget ein und dasselbe Aus-

17 Sinai, Fortschreibung (s. Anm. 16), 1–22 sowie konziser ders., Die klassische islamische Koranexegese: Eine Annäherung, ThLZ 136 (2011), 123–134; 123–128. – Dieses Dreifachpostulat kann in verschiedener Hinsicht abgemildert werden: So gibt die islamische Koranexegese durchaus zu, dass gewisse koranische Verhaltensnormen, etwa die Aussagen zum Weingenuss, einander widersprechen, und geht davon aus, die jeweils späteste Aussage habe alle früheren „abrogiert“.

18 So A. Baumstark, Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran, Der Islam 16 (1927), 229–248: 234–236.

gangsproblem lösen: Ar-Rāzī erklärt den spezifischen Wortlaut des Textes damit, dass er zeigt, wie er religiöse Wahrheiten artikuliert; Baumstark erklärt ihn damit, dass er ihn in den religiösen Sprachgebrauch und die Vorstellungswelt seines Ursprungsmilieus einbettet – wobei völlig offen bleibt, ob das, was der Text besagt, irgendwie wahr und triftig ist.

Wissenschaftsgeschichtlich hat sich der historisch-kritische Ansatz in der Absetzung von kanonischer Exegese im Stile ar-Rāzīs konstituiert. Wohl die früheste umfassende Artikulierung der Grundprinzipien historisch-kritischer Hermeneutik findet sich in Spinozas (gest. 1677) *Tractatus theologico-politicus*, der gemeinsam mit Richard Simons *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) einen ersten Meilenstein der modernen Bibelwissenschaft darstellt.¹⁹ Spinoza bricht ausdrücklich mit der Voraussetzung, die Schrift sei „überall wahr und göttlich“, welche den Interpreten nur in Versuchung führe, seine eigenen „Figmente und Meinungen aus der Heiligen Schrift herauszuwinden“²⁰: Die apriorische Voraussetzung, die Schrift treffe nur wahre Aussagen, hat nach Spinoza zur Folge, dass der Exeget diejenigen Überzeugungen, die er sowieso als wahr ansieht, auf die Schrift projiziert. Die von Spinoza entworfene Hermeneutik klammert deshalb das für kanonische Exegese konstitutive Dreifachpostulat von Wahrheit, Konsistenz und Relevanz systematisch ein: „Wir sind nicht mit der Wahrheit des Gesagten befasst, sondern allein mit seinem Sinn“²¹ – womit nicht mehr, wie bei kanonischer Exegese, *a priori* ausgeschlossen ist, dass die Bibel eine beträchtliche Menge an falschen, inkonsistenten oder trivialen Aussagen enthält. Die Richtigkeit exegetischer Behauptungen muss sich nach Spinoza stattdessen an unserem sprachlichen und historischen Hintergrundwissen über das Ursprungsmilieu der biblischen Schriften erweisen. So ist eine metaphorische Deutung der in Deuteronomium 4,24 stehenden Aussage, Gott sei ein „verzehrendes Feuer“, für Spinoza nur dann statthaft, wenn man Belege dafür beizubringen vermag, dass die Behauptung „X ist ein Feuer“ im biblischen Hebräisch einen übertragenen Sinn haben kann. Andernfalls habe man an der wörtlichen Bedeutung der Stelle festzuhalten – selbst dann, wenn diese in klarem Widerspruch zu dem steht, was der Exeget selbst philosophisch oder wissenschaftlich als wahr anerkennen kann.²²

19 Zu Spinozas Hermeneutik siehe ausführlicher und mit weiteren Literaturverweisen N. Sinai, Historical-Critical Readings of Abrahamic Scriptures, in: G. Stroumsa und A. Silverstein (Hg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, Oxford 2015 (im Erscheinen).

20 Spinoza, Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 Bde., Heidelberg 1925, Bd. 3, 97.

21 Spinoza, Opera (s. Anm. 20), 100.

22 Spinoza, Opera (s. Anm. 20), 100f.

Eine differenzierte Würdigung der modernen Bibelforschung würde offensichtlich den Rahmen des vorliegenden Beitrages sprengen. Dennoch erfordert unser Thema, dass wir uns zumindest die Grundlinien der mit dem Bindestrichadjektiv „historisch-kritisch“ apostrophierten Hermeneutik vergegenwärtigen. Vor dem Hintergrund der vorangehenden Bemerkungen zu Spinoza erscheinen die folgenden beiden Komponenten als konstitutiv:

1) Das Prinzip kritischer *epoché*: Einen Text kritisch zu lesen bedeutet, einen Akt methodischer Einklammerung bzw. der *epoché*, der Urteilsenthaltung zu vollziehen. Diese Urteilsenthaltung bezieht sich zunächst auf traditionelle Gewissheiten über Ursprung, Überlieferungsgeschichte und Bedeutung des betreffenden Textes und hat zum Ziel, wie Thomas Hobbes fordert, allein „dem Lichte zu folgen, welches uns die Bücher [der Schrift] selbst darbieten“²³ – also zu ermitteln, in welchem Maße bestehende Vormeinungen über den Text aus dem Text selbst begründbar sind. Spinoza verlangt, wie wir gesehen haben, einen noch weitergehenden Akt der Einklammerung, dessen Gegenstand das hermeneutische Postulat von der „Wahrheit und Göttlichkeit“ der Schrift ist, also die Voraussetzung, dass der Kanon in einem normale Texte weit übersteigenden Maße wahr, konsistent und relevant ist. Erst mit diesem weitergehenden *epoché*-Akt ist wirklich garantiert, dass der Kanon, wie es eine im 18. Jahrhundert aufkommende hermeneutische Maxime verlangt, interpretiert wird „wie jeder andere Text“.²⁴

2) Das Prinzip historischer Sagbarkeit: Einen Text historisch zu lesen bedeutet, die Richtigkeit exegetischer Behauptungen daran zu messen, ob sich die einem Passus zugeschriebene Bedeutung plausibel in das Bild einpassen lässt, welches wir uns – sei es aufgrund anderer Stellen des betreffenden Werkes, sei es aufgrund weiterer Quellen – vom historischen, sprachlichen, religiösen und kulturellen Herkunftsmilieu des Textes machen.²⁵ Einer Textstelle darf folglich nur ein Sinn beigelegt werden, der innerhalb ihres Entstehungskontexts nachweislich ‚denkbar‘ und ‚sagbar‘ war. (Es ist bedeutsam, dass der hier in Anschlag gebrachte Möglichkeitsbegriff von der Annahme einer grundsätzlichen Gleichartigkeit aller Geschichtsperioden

²³ T. Hobbes, *Leviathan*, hg. von J. C. A. Gaskin, Oxford 1996, 252.

²⁴ Siehe H. Graf Reventlow, *English Deism and Anti-Deist Apologetic*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Bd. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, 851–874; 860–1 (John Toland, 1696) und W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, München 1958, 53 (Johann Jakob Wettstein, 1751–2), 65 (Jean Alphonse Turretini, 1728), 69 (Johann August Ernesti, 1761), 103 (Johann Gottfried Eichhorns Einleitung in das Neue Testament, 1804–1827) und 128–130 (K. A. G. Keil, 1810).

²⁵ Selbstverständlich sind die Quellen, aus denen dieser Hintergrund rekonstruiert wird, wiederum kritisch zu behandeln.

bestimmt ist und sich damit der neuzeitlichen Rekonzeptualisierung der Natur als ein geschlossenes und von unveränderlichen Gesetzmäßigkeiten bestimmtes kausales System verdankt: Weil die wundersame Außerkraftsetzung von Naturgesetzen oder ein echtes Vorherwissen um zukünftige Ereignisse keine Gegebenheiten unserer eigenen Lebenswelt darstellen, fallen sie auch als historische Hypothesen aus.²⁶ Der alltägliche Erfahrungshorizont des heutigen Interpreten wird so zum Maßstab des geschichtlich Möglichen.) Entsprechend würde ein historisch-kritischer Exeget gegen ar-Rāzī's Interpretation der Formel „Lob sei Gott“ wohl geltend machen, dass die theologischen Pointen, welche sie dem Koran zuschreibt, weniger in dessen spätantiken Ursprungskontext als in den Kontext nachkoranischer theologischer und philosophischer Debatten passen.

Nun ist keineswegs ausgemacht, dass sich die historisch möglichen bzw. nicht-anachronistischen Interpretationsweisen einer bestimmten Textstelle allesamt als unvereinbar mit einem modernen Weltbild erweisen müssen. Gleichwohl fordert Spinozas Hermeneutik, dass dem Prinzip der historischen Sagbarkeit im Zweifelsfalle die Wahrheit, Konsistenz und Relevanz des ausgelegten Textes zu opfern sind: Sie eröffnet also die sehr reale Möglichkeit, dass der Interpret sich zu dem Schluss gezwungen sieht, die Bibel treffe falsche, unvereinbare oder – aus der Perspektive des Auslegers – triviale Aussagen über einen bestimmten Gegenstand. Ob dies der Fall ist oder nicht, hängt vorrangig von der philologischen und historischen Beweislage ab, nicht vom exegetischen Einfallsreichtum des Interpreten: *amica veritas, sed magis amica historia*. Einen kanonischen Text historisch-kritisch zu bearbeiten, hat somit genuinen Wagnischarakter.

Historisch-kritische Exegese als Herausforderung

Der letzte Abschnitt dürfte deutlich gemacht haben, worin das grundsätzliche Konfliktpotential zwischen historisch-kritischer Forschung und Religionen, die – wie Judentum, Christentum und Islam – bestimmte Textkorpora als offenbart oder göttlich inspiriert anerkennen, wurzelt: Auch wenn sich sowohl zwischen diesen drei Religionen als auch innerhalb derselben signifikante Unterschiede im Offenbarungsverständnis ausmachen lassen, so schreiben sie der jeweiligen Heiligen Schrift doch einen religiösen Status zu, dessen hermeneutische Einklammerung gerade das Spezifikum historisch-kritischer Exegese ausmacht. Im Folgenden soll

²⁶ Zum „Prinzip historischer Analogie“ vgl. J. A. C. Brown, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009, 202.

es speziell um die Herausforderungen gehen, welche hieraus für den islamischen Glauben und für die systematische islamische Theologie folgen und von denen ich drei benennen möchte. Dazu gehört übrigens nicht die gelegentlich geäußerte, mir jedoch fragwürdige erscheinende Ansicht, der Islam sei in besonderer Weise unfähig, eine historische Erforschung seiner Heiligen Schrift zuzulassen, weil dies die Aufgabe des grundlegenden islamischen Glaubenssatzes verlange, dass der Koran wörtliche Gottesrede sei.²⁷

a) Infragestellung der Symbiose von Koran und außerkoranischer Tradition

Das traditionelle islamische Bild von der Entstehung des Korans und von Muhammads Wirken beruht in so beträchtlichem Maße auf einer Rahmung koranischer Passagen durch außerkoranisches Erzählgut, dass man geradezu von einer literarischen Symbiose von Schrift und Tradition sprechen kann. Überlieferungen über die „Offenbarungsanlässe“ (*asbāb an-nuzūl*) einzelner Koranverse – also über die Situationen, in denen Muhammad bestimmte koranische Aussagen offenbart worden sein sollen – sind, wenn auch in unterschiedlicher Dosierung, in so gut wie allen klassischen islamischen Korankommentaren zu finden. Weil eine konsequent historisch-kritische Koranlektüre traditionelle Vormeinungen über Bedeutung und Herkunft des Textes systematisch einzuklammern hat und die historische Richtigkeit solcher außerkoranischen Überlieferungen so gut wie niemals sicher zu erweisen ist, wird der historisch-kritische Interpret die Sachhaltigkeit derartiger Rahmungen nachdrücklich in Frage stellen und bei der konkreten exegetischen Arbeit weitgehend auf sie verzichten müssen. Zudem hat ein historisch-kritischer Koranwissenschaftler auch und gerade die Authentizität von Überlieferungen über Aussprüche und Taten Muhammads, des sogenannten Ḥadīṭ, unter Vorbehalt zu

27 Es ist durchaus keine abwegige Position, die Vorstellung einer koranischen Verbalinspiration mit dem Hinweis zu kombinieren, dass sich Gott selbstverständlich dem geschichtlich bedingten Verständnishorizont seiner Adressaten habe anpassen müssen, um überhaupt von diesen verstanden zu werden. So hat etwa der ägyptische Literaturwissenschaftler Muhammad Aḥmad Ḥalaf Allāh argumentiert, die koranischen Erzählungen über frühere Propheten würden in erster Linie darauf abzielen, durch eine rhetorisch wirkungsvolle Adaption von zur Zeit Muhammads verbreiteten Erzählstoffen einen bestimmten psychologischen Einfluss auf ihr Publikum zu erzeugen (siehe R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 134–152). Das impliziert selbstverständlich, dass etwa die koranischen Abrahamserzählungen nicht einfach als Wiedergabe historischer Fakten aufgefasst werden können; es impliziert aber nicht, dass der Koran nicht durchgängig wörtliche Gottesrede sein könnte. Moderne islamische Theologen und Koranwissenschaftler wie Amīn al-Ḥūlī, Muhammad Aḥmad Ḥalaf Allāh, Faḍl ar-Raḥān und Naṣr Ḥāmid Abū Zaid insistieren insofern zu Recht darauf, dass eine göttliche Verfasserschaft des Korans nicht seine Historizität ausschließt.

stellen. Gewissheiten, die mehr als ein Jahrtausend hindurch integraler Bestandteil islamischer Identität gewesen sind – etwa die bekannte Erzählung über Muhammads erste Offenbarung in einer einsamen Berghöhle –, müssen so unweigerlich zweifelhaft werden.²⁸ Angesichts der Tatsache, dass der Koran auf die Identität seines Verkünders und auf zeitgenössische Ereignisse allenfalls anspielt, ist auch gar nicht von vornherein abzusehen, wo die Infragestellung solcher außerkoranischen Rahmennarrative aufzuhören hätte. Auch wenn ich selbst keinen überzeugenden Grund dafür sehe, die Lokalisierung der Korangenese im spätantiken Westarabien sowie die Historizität Muhammads aufzugeben, ist die Problematisierung solcher Annahmen, sofern sie denn auf akademischem Niveau geschieht, doch wissenschaftlich genauso legitim, ja potentiell produktiv, wie der von David Friedrich Strauß in seinem *Leben Jesu* (1835/1836) unternommene Versuch, die neutestamentlichen Evangelien als Produkt gemeindlicher Mythenbildung zu erklären. Es wäre deshalb unangemessen, die berufsbedingte Skepsis des historisch-kritisch arbeitenden Wissenschaftlers auf eine islamfeindliche Grundgesinnung zurückzuführen oder als neokolonialen Herrschaftsgestus zu verdammen: Ganz analog haben etwa christliche Neutestamentler damit zu rechnen, dass sich der nachösterliche Glaube der frühchristlichen Gemeinde an Christus als den auferstandenen Erlöser nachhaltig von der Verkündigung des historischen Jesus unterscheiden könnte und dass deshalb bei allem, was irgendwie ‚nachösterlich‘ anmutet, höchste Wachsamkeit geboten ist. Es steht jedenfalls zu erwarten, dass einer islamischen Theologie, die sich zu historischer Kritik bekennt, das, was man sich guten Gewissens über den historischen Muhammad zu sagen getraut, in ähnlicher Weise zusammenschrumpfen wird, wie einem sich zur historisch-kritischen Forschung bekennenden Christentum der historische Jesus zusammengeschrumpft ist.

Negativ gesehen verlangt die historische Kritik somit, den Koran aus einem Textfeld herauszuheben, mit dem er für die Mehrheit der Muslime intim verwachsen war und ist, nämlich der Ḥadīṭüberlieferung, der Prophetenbiographie (*sīra*) sowie den in der Koranexegese überlieferten *asbāb*-Erzählungen. Positiv verlangt die historische Kritik, den Koran in ein ganz anderes und islamischen Gelehrten in der Regel weitaus weniger vertrautes Textfeld hineinzustellen, nämlich in die spätantike christliche und rabbinische Literatur. Es ist nachvollziehbar, dass eine solche Umsiedlung Muslimen

28 Zur Erzählung über Muhammads erste Offenbarung siehe G. Schoeler, *The Biography of Muhammad. Nature and Authenticity*, übers. von Uwe Vagelpohl, hg. von James E. Montgomery, Abingdon 2011, 38–79; A. Görke und G. Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads. Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*, Princeton 2008, 22–37. Schoeler und Görke verfolgen die Erzählung zu dem Überlieferer 'Urwa ibn az-Zubair zurück (gest. zwischen 711 und 713); zu Muhammad selbst bleibt also mindestens ein Abstand von mehreren Jahrzehnten.

als hermeneutische Vereinnahmung ihrer Heiligen Schrift erscheinen kann, welche die koloniale Durchdringung und Unterwerfung der islamischen Welt im 19. und 20. Jahrhundert wissenschaftlich flankiert. Dennoch ist sie nur das folgerichtige Gegenstück zur Einbettung des Alten Testaments in die altorientalische Kultur oder des Neuen Testaments in die zwischentestamentliche Apokalypthik, die für europäische Bibelexegeten ähnliche Sprünge ins Unvertraute darstellten (auch wenn sie nicht durch reale oder imaginierte äußere Bedrohungssituationen erschwert wurden).

Ein islamischer Theologe, der für einen historisch-kritischen, also von allen theologischen Vorgaben freigestellten Zugang zum Koran plädiert, wird seinen Frieden mit den gerade genannten Konsequenzen machen müssen: einerseits mit einem weitreichenden Verlust an vermeintlichem historischen Wissen über Muhammad und seine Gefährten, andererseits mit der Angewiesenheit des Koranexegeten auf wissenschaftliche und sprachliche Kompetenzen außerhalb der islamisch-arabischen Auslegungstradition. Er wird sich nicht überzeugend auf die Position zurückziehen können, dass zumindest eine beträchtliche Menge der Traditionen über Leben, Aussprüche und Handlungen Muhammads zuverlässig sein müsse, weil eine systematische Geschichtsfälschung nicht in Betracht komme und islamische Gelehrte selbst das überkommene Überlieferungsgut bereits kritisch gesichtet hätten. Denn es geht gar nicht um die Hypothese einer systematischen Geschichtsfälschung, sondern um die potentiell beträchtliche mythopoetische Kreativität der ersten Generationen von Muslimen; und die Überlieferungskritik mittelalterlicher islamischer Gelehrter beruht ganz offenkundig auf anderen Maßstäben als der historisch-kritische Ansatz, sollte also nicht als unanstößiges indigenes Substitut für denselben präsentiert werden.

b) Die Vielstimmigkeit des Korans

Das epoché-Prinzip hat zur Folge, dass historisch-kritische Interpreten in der Regel äußerst sensibel für Spannungen und Widersprüche innerhalb eines Textes sowie zwischen dem Text und späteren Ansichten und Glaubenssätzen sind; das Sagbarkeitsprinzip wiederum führt dazu, dass historisch-kritische Exegeten eine ausgemachte Abneigung dagegen verspüren, derartige Spannungen und Widersprüche durch allegorische Deutungen oder komplexe Harmonisierungsversuche zu beseitigen, die sich nicht durch historische Belege absichern lassen. Aus diesem Grund wird eine historisch-kritische Koranlektüre unweigerlich eine signifikante Vielstimmigkeit des Korans zutage fördern, die sich auch auf grundlegende theologische und anthropologische Themen erstrecken dürfte (auch wenn diese Vielstimmigkeit, nach allem was sich vorläufig wissenschaftlich absehen lässt, kaum dasselbe Ausmaß erreichen wird wie in der Bibel).

Ich möchte dies anhand der koranischen Auffassung vom Wesen religiöser Normen illustrieren. Koransuren mit kurzen und mittellangen Versen, die üblicherweise der Zeit vor Muhammads „Auswanderung“ nach Medina zugeordnet werden, beschränken sich zumeist auf allgemeine Aufrufe zum Glauben und zu guten Werken. Es scheint ihnen nicht darum zu gehen, die Hörer allererst darüber zu belehren, welches Verhalten gestattet oder verboten ist, sondern darum, sie durch Ermahnungen, Drohungen und Versprechungen dazu zu bewegen, bekannte moralische Normen auch zu befolgen. Ihr Anliegen ist also nicht die Vermittlung von moralischem Wissen, sondern eine paränetische Kultivierung des rechten Willens.²⁹ In Koransuren mit sehr langen Versen, die von den meisten islamischen und westlichen Interpreten Muhammads medinensischer Periode zugewiesen werden, finden sich dagegen detaillierte kasuistische Bestimmungen von gebotenem und verbotenem Verhalten. Die medinensischen Suren bereiten insofern das spätere islamische Recht vor: Aufgabe der Offenbarung ist es jetzt auch, allererst darüber zu informieren, was genau zu tun und zu lassen ist.³⁰

Lässt sich angesichts solcher innerkoranischer Spannungen, für die ich hier nur ein Beispiel gegeben habe, überhaupt ein einheitliches religiöses Lehrgebäude aus dem Koran ableiten? Eine historisch-kritisch fundierte „koranische Theologie“ jedenfalls wird nicht umhin können, das theologische und anthropologische Gedankengut des Koran nach chronologischen Perioden oder verschiedenen Textschichten sortiert zu entwickeln, so wie auch Gabler der biblischen Theologie aufträgt, sie müsse „die einzelnen Perioden der alten und neuen Religion, die einzelnen Autoren und schließlich die einzelnen Redeformen, die jeder je nach Zeit und Ort gebraucht hat, trennen“.³¹ Damit ist der systematischen islamischen Theologie, lutherisch gesprochen, die Frage nach der „Mitte der Schrift“ gestellt, deren überzeugende Beantwortung den gegenwärtigen Stand historisch-kritischer Koranforschung voll zu berücksichtigen hätte.³²

29 Zum Begriff der „paränetischen Frömmigkeit“ siehe F. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 14), Princeton 1998, 64–97.

30 Vgl. J. E. Lowry, *When Less is More: Law and Commandment in Sūrat al-An‘ām*, *Journal of Qur’anic Studies* 9 (2007), 22–42.

31 Gabler, *Schriften* (s. Anm. 3), 186f.; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 277.

32 Die Frage, ob die paränetische Perspektive der mekkanischen Suren oder die religionsgesetzliche Perspektive der medinensischen Suren als „Mitte der Schrift“ zu verstehen sind, ist von modernen islamischen Denkern gegensätzlich beantwortet worden. So findet sich im Korankommentar des ägyptischen Islamisten Sayyid Quṭb (hingerichtet 1966) eine lange Passage, welche die Frage diskutiert, warum koranische Rechtssetzungen erst in medinensischer Zeit vorkommen (Sayyid Quṭb, *Fi zilāl al-Qur‘ān*, 6 Bde., Kairo 2003/1423, Bd. 2, 1005ff. = Einleitung zu Sure 6). Als Erklä-

c) Unterminierung exegetischer Modernisierungsversuche

Die gerade im deutschen Kontext immer wieder an Muslime herangetragene Erwartung, sie hätten ihre religiöse Tradition auf ‚grundgesetzkonforme‘ Weise zu verstehen, kann dazu verlocken, solche Koranstellen, die vor dem Hintergrund moderner westlicher Werte anstößig wirken, möglichst rasch zu entschärfen. Der historisch-kritische Ansatz aber unterminiert solche Modernisierungsversuche nachhaltig. Als Beispiel hierfür kann Sure 4,34 dienen, wo nicht nur eine generelle Überlegenheit von Männern über Frauen ausgesagt zu sein scheint, sondern dem Manne zumindest als *ultima ratio* auch die körperliche Züchtigung seiner Ehefrau gestattet wird: „Die Männer stehen den Frauen vor, weil Gott die einen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Vermögen ausgegeben haben. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und wahren das Verborgene, da Gott es wahrhaft. Die, deren Widerwille ihr fürchtet, die ermahnt, meidet in den Betten und schlägt! Wenn sie euch dann gehorchen, dann geht nicht weiter gegen sie vor! Gott ist erhaben und groß.“³³ Um diese nach modernen westlichen Maßstäben skandalöse Billigung häuslicher Gewalt zu eliminieren, ist behauptet worden, das in der obigen Übersetzung mit „schlagen“ wiedergegebene Wort (arabisch: *daraba*) sei eigentlich im Sinne von „sich trennen von“ zu verstehen. Da *daraba* in anderen Koranversen jedoch zweifellos im Sinne von „schlagen“ verwendet wird (vgl. Koran 2,73; 24,31; 37,93; 47,4), während die Nebenbedeutung „jemandem etwas vorenthalten“ die Präposition *an* anstelle eines direkten Objekts verlangt (vgl. Koran 43,5), erscheint ein solcher Lösungsversuch philologisch äußerst fragwürdig. Allgemein wird die historisch-kritische Exegese darauf insistieren müssen, dass auch sperrige, mit zeitgenössischen Werten konfligierende Aussagen des Korans wie auch der Bibel nicht verleugnet oder zurechtgebogen werden.

nung macht Quṭb, verkürzt gesagt, didaktische Überlegungen geltend: Erst nachdem sich unter dem Einfluss der mekkanischen Suren eine Gemeinde konstituiert hatte, welche der grundlegenden Botschaft des Korans – nämlich der alleinigen Souveränität und Verehrungswürdigkeit Gottes – treu ergeben war, und diese Gemeinde sich aus der heidnischen mekkanischen Gesellschaft herausgelöst hatte, sei es sinnvoll gewesen, ein eigenständiges islamisches Normensystem zu begründen. Quṭb postuliert also eine Art göttlichen Erziehungsprozess, der in den detaillierten Verhaltensregelungen der medinensischen Suren kulminiert; die religionsgesetzliche Sichtweise der späteren Texte wird somit teleologisch privilegiert. Einen dazu genau spiegelbildlichen Entwurf hat der sudanesischer Denker Mahmūd Muḥammad Ṭāhā (hingerichtet 1985) vorgelegt (M. M. Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, Syracuse 1987): Für ihn ist die eigentliche Botschaft des Islam in den mekkanischen Suren enthalten, die medinensischen Rechtssetzungen wertet er lediglich als zeitbedingte Anpassung an die Bedürfnisse der frühen islamischen Gemeinde.

³³ Ich diskutiere dasselbe Beispiel in N. Sinai, *Die Heilige Schrift des Islams*. Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg 2012, 121–125.

Eine wesentlich aussichtsreichere Umgangsweise mit solchen anstößigen Textstellen könnte darin bestehen anzuerkennen, dass nicht jede koranische Aussage bereits allein aufgrund ihres von Muslimen bekannten Offenbarungsstatus unweigerlich auch als übergeschichtlich verbindliche Verhaltens- und Glaubensnorm zu betrachten ist. Hieraus würde die Forderung folgen, dass prinzipiell keine koranische Einzelaussage direkt als theologischer oder rechtlicher *locus probans* verwertbar ist, sondern, wie von Fazlur Rahman gefordert, zunächst auf exegetisch sachkundige Weise in den Kontext aller sonst irgendwie einschlägigen koranischen Äußerungen eingebettet werden muss – ähnlich wie auch Gabler dazu anhält, die „einzelnen Meinungen [der Schrift] [...] den allgemeinen Vorstellungen (*notionibus universis*) unterzuordnen“.³⁴ Sofern sich mit einer solchen holistischen Herangehensweise exegetisch in Frage stellen lässt, dass der Koran eine generelle Überordnung und Verfügungsgewalt von Männern über Frauen lehrt, wäre ein Standpunkt eröffnet, von dem aus die Billigung ehelicher Gewalt in Sure 4,34 effektiv eingeeht werden könnte. Dabei ist allerdings darauf zu insistieren, dass eine solche holistische Kontextualisierung von Einzelaussagen nicht opportunistisch gehandhabt werden darf: Sie ist prinzipiell auch auf solche koranischen Äußerungen anzuwenden, die einem modernen Koranleser auf den ersten Blick zwar attraktiv scheinen mögen, deren Sinn im koranischen Zusammenhang jedoch ein ganz anderer sein könnte – etwa die vielzitierte Feststellung „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (2,256).³⁵

Die historisch-kritische Exegese als Bereicherung?

Die im letzten Abschnitt in den Raum gestellten Anfragen an die systematische islamische Theologie sollen keinesfalls dem Vorurteil das Wort reden, die islamische Tradition sei grundsätzlich außerstande, sich die historisch-kritische Hermeneutik zu eigen zu machen: Ich zweifle keineswegs daran, dass es Muslimen grundsätzlich möglich ist, auf theologisch überzeugende Weise mit den oben benannten Herausforderungen umzugehen. Warum aber sollte sich ein islamischer Theologe überhaupt der Mühe unterziehen, den historisch-kritischen Ansatz zu akquirieren? Welchen theologischen Nutzwert hat dieser, welche „Kompensationen“ für die aus ihm folgenden Zumutungen verspricht er?³⁶ Als

³⁴ Gabler, *Schriften*, (s. Anm. 3), 190; Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 279.

³⁵ Siehe hierzu P. Crone, *No Pressure*, *Then. Religious Freedom in Islam*, <http://www.opendemocracy.net/patricia-crone/no-compulsion-in-religion> (18.12.2013).

³⁶ Vgl. N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, viii: „For Muslims, to date, the activities of Western scholars, when they turn their attention to the origins of revelation or to

mögliche Antworten auf diese sehr berechtigte Rückfrage scheinen mir vor allem zwei Punkte triftig:

1) Historische Kritik als Garant der Unverfügbarkeit der Schrift: Wie weiter oben referiert, rechtfertigt Spinoza seine neue Hermeneutik in erster Linie mit der Diagnose, dass Interpreten, die von der Wahrheit und Göttlichkeit der Heiligen Schrift ausgehen, allzu häufig der Versuchung erliegen, ihre vorgefassten „Figmente und Meinungen aus der Heiligen Schrift herauszuwinden“.³⁷ Auch Gablers Rede prangert das „unheilbringende Unternehmen vieler“ an, „den Verfassern der Heiligen Schrift selbst leichtfertig jeweils ihre eigenen, selbst die unwichtigsten Meinungen unterzuschieben“.³⁸ In seiner Auseinandersetzung mit der Schriftdeutung Immanuel Kants wird Gabler noch deutlicher: Die Bibel bekomme so „eine wächserne Nase, die man drehen kann, wie man will: Jeder trägt nun sein philosophisches System hinein, an das der alte Schriftsteller nicht gedacht hat.“³⁹ Immer wieder ist so als Alleinstellungsmerkmal historisch-kritische Hermeneutik hervorgehoben worden, dass sie die Schrift davor bewahrt, zur bloßen Projektionsfläche für eigene oder traditionell etablierte Vorurteile, zu einer beliebig instrumentalisierbaren Zitatensammlung zu degenerieren – ein Schriftgebrauch, den man nicht nur intellektuell unbefriedigend finden mag, sondern der auch verheerende politische Konsequenzen haben kann, wie sie sowohl von den europäischen Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts wie auch von gegenwärtigen Entwicklungen in der islamischen Welt illustriert werden. Die historisch-kritische Hermeneutik sichert der Schrift also eine exegetische Unverfügbarkeit, die sie für einen kanonischen Exegeten wie ar-Rāzī, der a priori von einer weitgehenden Übereinstimmung der Weltanschauung des Textes mit seiner eigenen ausgeht, niemals haben kann. Nicht nur aus protestantischer, sondern auch aus islamischer Perspektive müsste diese Unverfügbarkeit der Offenbarung eigentlich als ein wertvolles Gut erscheinen, zumal gerade das moderne islamische Denken ein großes Interesse am traditionskritischen Potential von Schriftexegese bzw. an der Einsetzung des Korans als höchstem Prüfstein für die Legitimität außerkoranischer Überlieferungen, Praktiken und Glaubenssätze gezeigt hat.

Auch aus islamischer Perspektive scheint es deshalb durchaus möglich, die historisch-kritische Hermeneutik als den einzig folgerichtigen Weg zu bejahen,

the early history of the community, have seemed to offer few or no compensations, which must be inevitable, until Muslim scholars participate more widely in the game, and in the rules, of textual scholarship.“

37 Spinoza, Opera (s. Anm. 20), 97.

38 Gabler, Schriften (s. Anm. 3), 181; Merk, Biblische Theologie (s. Anm. 3), 274.

39 Zitiert nach Merk, Biblische Theologie (s. Anm. 3), 63.

der Schrift wirklich Gehör zu verschaffen. Was sich dann allerdings als das von der Schrift Gesagte herausstellt, bleibt unkalkulierbar: Schließlich soll es sich bei der historischen Kritik ja um ergebnisoffene wissenschaftliche Forschung handeln. Das Schriftverständnis erhält damit eine äußerst riskante Offenheit – mit Gerhard Ebeling gesagt: „Der Glaube ist der ganzen Anfechtbarkeit und Zweideutigkeit des Historischen preisgegeben.“⁴⁰ Die Tatsache, dass der historisch-kritische Exeget unbarmherzig den Wortsinn von Koran 4,34 festhalten muss, ohne dass er dem Vers dabei irgendwelche Praxisrelevanz wünschen dürfte, illustriert eindrücklich, welche gravierenden Konflikte zwischen der Schrift und dem eigenen Glaubensstand und Wertbewusstsein die historische Kritik aufreißt. Ob und wie das emphatische „Ja zur Ungesicherheit“,⁴¹ mit dem Ebeling dem Dilemma begegnet, auch aus islamischer Perspektive nachvollzogen werden kann, wäre sicherlich eine von der islamischen Theologie mit Gewinn zu bedenkende Frage.

2) Historische Kritik als Schlüssel zu neuen literarischen und theologischen Tatbeständen: Trotz des im Vorigen ausdrücklich hervorgehobenen Wagnischarakters historischer Kritik ist emphatisch festzuhalten, dass keineswegs alle Resultate historisch-kritischer Schriftforschung religiöse Zumutungen darstellen. Als eindrucksvolle Beispiele hierfür sei nur auf die in den letzten Jahrzehnten insbesondere von Angelika Neuwirth vorangetriebene Durchleuchtung der literarischen Qualitäten des Korans verwiesen⁴² sowie auf die zunehmende Beachtung der eigenen Akzentsetzungen, welche die koranische Adaption biblischer oder nachbiblischer Traditionen auszeichnen.⁴³ Solche historisch-kritischen Entdeckungen verleihen dem Koran eine neue ästhetische und theologische Strahlkraft, die gerade deshalb auch von Gläubigen als Bereicherung empfunden werden kann, weil ihre Zurkenntnisnahme den Glauben nicht voraussetzt. Ebeling bringt eine ähnliche Erfahrung zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Statt daß, wie befürchtet, Schritt für Schritt alles einer kritischen Zersetzung anheimfiel, hat die historisch-kritische Methode gerade wieder auf Tatbestände achten gelehrt, für die die herrschende Theologie keinerlei Blick besaß.“⁴⁴ Dass die historische Kritik Unerhörtes zutage

40 G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950), 1–46: 42.

41 Ebeling, Bedeutung (s. Anm. 40), 42.

42 Siehe A. Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, n. F., Bd. 10), Berlin 2007.

43 Siehe programmatisch S. Griffith, Christian Lore and the Arabic Qur'ān. The 'Companions of the Cave' in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian Tradition, in: Gabriel S. Reynolds (Hg.), *The Qur'ān in Its Historical Context* (Routledge Studies in the Qur'ān), Abingdon 2008, 109–137: 115f.

44 Ebeling, Bedeutung (s. Anm. 40), 44.

fördert, erweist sich damit nicht nur als eine Gefahrenquelle, die aus prinzipiellen Gründen in Kauf zu nehmen ist, sondern zugleich als reiches Reservoir theologischer Anregungen.

Kehren wir kurz zu Gabler zurück. Ein Bekenntnis der systematischen islamischen Theologie zur historisch-kritischen Forschung würde zweifellos verlangen, dass dieser eine methodische Vorgängigkeit gegenüber jener eingeräumt wird, dass sich die systematische Reflexionsarbeit also in – durchaus kreativer – Anknüpfung an eine nach historisch-kritischen Maßstäben durchzuführende koranische Theologie vollzieht. An Gablers prägnanter Forderung „Dogmatik muß von Exegese, und nicht umgekehrt Exegese von der Dogmatik abhängen“⁴⁵ wird ein islamischer Theologe also nicht vorbeikommen, wenn er sich die historische Kritik zu eigen machen will: Anerkennung der historisch-kritischen Methode heißt, dass die bekenntnisorientierte Perspektive der systematischen Theologie ihren Anspruch auf unmittelbaren Schriftzugriff abtreten, gleichsam outsourcen muss. (Das schließt selbstverständlich nicht aus, dass ein und derselbe Wissenschaftler in Personalunion an beiden Diskursen partizipiert.) Trotz dieser unaufgebbaren Vorgängigkeit der historischen Kritik wäre es aber angesichts der sich aus ihr für islamische wie auch für jüdische und christliche Gläubige ergebenden Zumutungen beschönigend, sie mit Gabler als stabiles Fundament und bekenntnisorientierte Theologie als sicher darauf fußenden Überbau anzusprechen. Wie wir gesehen haben, besteht zwischen den beiden Disziplinen vielmehr ein durchaus komplexes Spannungsfeld: Ob die stimulierenden und stabilisierenden Impulse, welche die historisch-kritischen Arbeit der bekenntnisorientierten Reflexion zu geben vermag, in ihrer Gesamtsumme die destabilisierenden Impulse übersteigen, dürfte in abstracto kaum abzusehen sein.

Wie lohnend das Wagnis historische Kritik für islamische Theologen ist, wird sich vielleicht erst dann wirklich beurteilen lassen, wenn die historisch-kritische Koranforschung, die im Vergleich zur Bibelwissenschaft immer noch rückständig ist, substantiellere Ergebnisse vorzuweisen hat. Andererseits dürfte nichts die historisch-kritische Bibelwissenschaft so sehr vorangebracht haben wie die Tatsache, dass die protestantische Theologie der Aufklärungszeit ihr das Bürgerrecht gewährte: Erst dadurch wurde sie von einem Projekt genialer Einzelgänger wie Spinoza zu einem kollektiven Unterfangen mit hinreichender Personalkapazität, um systematisch das zeitraubende Geschäft detaillierter Quellenkritik zu betreiben, Irrwege zu hinterfragen, neue Methoden zu entwickeln und die einschlägigen Erkenntnisse von Nachbardisziplinen wie der Archäologie umfassend zu integrieren.

⁴⁵ Zitiert nach Merk, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3), 52.

Eine wirkliche Konjunktur der historisch-kritischen Koranforschung ist deshalb möglicherweise erst zu erwarten, wenn sich eine nennenswerte Zahl von islamischen Wissenschaftlern mit institutionellem Rückhalt auf die Disziplin einlässt – was wiederum unwahrscheinlich ist, solange die Ansicht vorherrscht, die historische Kritik habe nur Zumutungen und keinerlei „Kompensationen“⁴⁶ zu offerieren. Ob die Schaffung von Lehrstühlen für islamische Theologie in Deutschland als Katalysator einer solchen Entwicklung dienen kann, während zugleich in vielen Teilen der islamischen Welt ein ideologisch verengter Islam auf dem Vormarsch ist, wird sich zeigen.

Schlusswort: Kanonische Exegese als Bereicherung historisch-kritischer Forschung?

Ich möchte damit schließen, auch umgekehrt zu fragen, was der historisch-kritisch arbeitende Koranwissenschaftler von einer Koranlektüre lernen kann, welche, mit Spinoza gesprochen, die Wahrheit und Göttlichkeit ihres Gegenstandes unterstellt und insofern bekenntnisorientiert ist, also etwa von einer Koranlektüre im Stile ar-Rāzīs. Dabei ist zunächst darauf zu insistieren, dass auch der historisch-kritische Exeget gut daran tut, seinem Gegenstand mit einem gehörigen Maße an hermeneutischem Wohlwollen entgegenzutreten: Nur wenn er subsidiär, im Rahmen der Prinzipien kritischer *epoché* und historischer Sagbarkeit, davon ausgeht, dass der Koran seinen ursprünglichen Adressaten etwas Belangvolles zu sagen hatte, wird ein Forscher etwa Ausschau danach halten, welche interessanten Punkten die koranische Aneignung eines christlichen oder rabbinischen Stoffes setzt (anstatt einfach zu postulieren, dass der Koran gängiges Material neu ausbreite) oder welche literarischen Ordnungsprinzipien sich in den auf den ersten Blick oft verworren wirkenden koranischen Langsuren ausmachen lassen (anstatt sich mit der Ansicht zufriedenzugeben, diese Texte stellten willkürliches redaktionelles Stückwerk dar). Auch für die historisch-kritische Bearbeitung des Korans dürfte es deshalb förderlich sein, wenn der Wissenschaftler es sich mit seinem Gegenstand nicht zu einfach macht. Woraus aber kann sich ein solcher Triftigkeitsverdacht, ohne welchen der historisch-kritische Forscher einer beständigen Versuchung zur leichtfertigen Reduktion seines Gegenstandes ausgesetzt ist, speisen? Ich möchte zu bedenken geben, dass er sich u. a. aus einem durch die Lektüre vormoderner Koranexegese wachgehaltenen Bewusstsein speisen kann, es mit einem Text zu tun

⁴⁶ Siehe das Zitat in Anm. 36.

zu haben, dem zahlreiche Leser, unter ihnen intellektuell überragende Gestalten vom Range ar-Rāzī's, als Heilige Schrift begegnet sind und begegnen – wobei dieses Bewusstsein natürlich keinesfalls zur wissenschaftlichen Selbstzensur führen, sondern lediglich der Feiung gegen exegetische Trägheit dienen soll.

Wiederum ist ein Vergleich mit der modernen Bibelwissenschaft erhellend. Denn zumindest in einer Hinsicht ist es so, dass diese die Bibel keineswegs so behandelt „wie jeden anderen Text“. Sie tut dies zwar in methodischer Hinsicht, im Hinblick auf das Wie der Schriftauslegung, insofern das für kanonische Exegese konstitutive Dreifachpostulat von Wahrheit, Konsistenz und Relevanz systematisch eingeklammert wird. Dass mit der Bibel verfahren wird „wie mit jedem anderen Text“, gilt aber gerade nicht, insofern Scharen von Wissenschaftlern in einer über zweihundertjährigen Gemeinschaftsarbeit wohl so gut wie jeden biblischen Halbvers mehrfach durchleuchtet und auf seinen historischen Ort und seine literarische Herkunft befragt haben. Ein derartiges Übermaß an Aufmerksamkeit schenkt man einem Text nur dann, wenn man ihm zumindest implizit doch noch einen Sonderstatus einräumt, der denjenigen profaner Schriften weit übersteigt. Auch die historisch-kritische Bibelforschung zehrt also noch von jenem kanonischen Rang der Schrift, den sie in ihrem methodischen Vorgehen bewusst unter Vorbehalt stellt. In freier Variation des berühmten Böckenförde-Diktums: Die historisch-kritische Exegese lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann. Diese Feststellung führt erneut zu der weiter oben gemachten Bemerkung zurück, dass eine wirkliche Blüte der historisch-kritischen Koranforschung analog zur Bibelwissenschaft vielleicht nur zu erwarten ist, wenn sich eine signifikante Zahl von Muslimen auf sie einlässt, denen es bei aller zu fordernden methodischen Konsequenz doch nicht einfach um einen Text unter anderen, sondern um ihre Heilige Schrift geht.

Abstract

Der vorliegende Beitrag versucht auszuleuchten, inwiefern der historisch-kritischen Koranforschung ein Potential sowohl zur Bereicherung als auch zur Destabilisierung systematischer islamischer Theologie (verstanden als eine zugleich wissenschaftliche und bekenntnisorientierte Explikation des islamischen Glaubens) innewohnt. Auf der Grundlage von Fahr al-Dīn ar-Rāzī's Interpretation von Koran 6,1 arbeitet der Artikel die wesentlichen Aspekte historisch-kritischer Hermeneutik heraus, identifiziert drei sich daraus für die islamische Theologie ergebende Herausforderungen und zeigt abschließend auf, warum es sich bei der historisch-kritischen Koranexegese dennoch um ein theologisch lohnendes Wagnis handeln könnte.

This article explores the potential of the historical-critical study of the Qur'an to both destabilize and enrich systematic Islamic theology (by which I mean an explication of Islamic belief that is both academic and confessional). Against the background of Fahr ad-Dīn ar-Rāzī's interpretation of Qur'an 6,1 I characterise the constitutive features of historical-critical hermeneutics, identifies three challenges to Islamic theology that are entailed by it, and outline why contemporary Islamic theologians might nevertheless find it attractive to endorse the historical-critical method.