

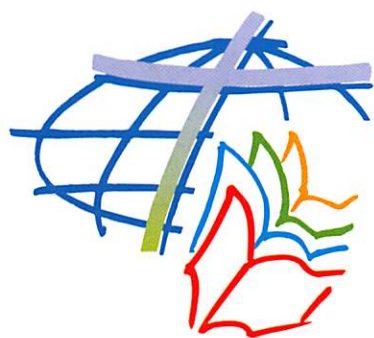
DEIVERBUM

Katholische Bibelföderation

BULLETTIN

Wort Gottes und interreligiöser Dialog

Heilige Schrift in Judentum,
Christentum und Islam



N° 79/80
2-3/2006

 Deutsche Ausgabe



BULLETIN DEI VERBUM ist eine Quartalschrift, die in deutscher, englischer, französischer und spanischer Sprache erscheint.

Schriftleitung

Alexander M. Schweitzer
Claudio Ettl

Redaktionelle Mitarbeit

Dorothee Knabe

Produktion und Layout

bm-projekte, 70771 Leinf.-Echterdingen

Das Abonnement läuft ab dem ersten Subskriptionsmonat für jeweils ein Jahr. Bitte teilen Sie uns mit, in welcher Sprache Sie das *BULLETIN DEI VERBUM* beziehen möchten.

Bezugspreise

- Einfaches Abo: € 20
- Studentenabo: € 14
- Förderabo: € 34

Bei Versand per Luftpost: Zuschlag von € 7 pro Abo.

Um die Selbstkosten zu decken, bitten wir, wenn möglich, um ein Förderabo.

Für Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Bankverbindung

Generalsekretariat (Anschrift siehe unten)

LIGA Bank, Stuttgart

Kto. Nr. 64 59 820, BLZ 750 903 00

IBAN-Nr. DE 28 7509 0300 0006 4598 20

BIC Code GENODEF1M05

oder per Scheck an das Generalsekretariat.

Zahlung mit Kreditkarte (VISA, MasterCard) ist ebenfalls möglich.

Nachdruck von Artikeln

Die Mitglieder der Katholischen Bibelföderation sind eingeladen, Artikel des *BULLETIN DEI VERBUM* mit deren Quellenangabe für ihre eigenen Publikationen zu übernehmen, außer wenn ausdrücklich anders vermerkt.

Die in den einzelnen Beiträgen vertretenen Meinungen sind die der Autoren; sie geben nicht automatisch die Position der Katholischen Bibelföderation als solcher wieder.



KATHOLISCHE BIBELFÖDERATION

Generalsekretariat

Postfach 10 52 22

70045 Stuttgart

DEUTSCHLAND

Telefon: +49-(0)711-1 69 24-0

Telefax: +49-(0)711-1 69 24-24

E-Mail: bdv@c-b-f.org

www.c-b-f.org

Die Katholische Bibelföderation (KBF) ist eine „internationale öffentliche Vereinigung“ im Sinne des Kirchenrechts (CIC can. 312 §1 n.1).

INHALT

Die Bibel – Heilige Schrift für Juden und Christen

Zwei Dimensionen des Studiums der Heiligen Schrift:

Gedanken zu 40 Jahren *Dei Verbum*

Baruch A. Levine

4

Torah und Evangelium für die Einheit im Dienst

Pier Francesco Fumagalli

9

Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift

in der christlichen Bibel

Päpstliche Bibelkommission

14

Glossar jüdischer Fachbegriffe

17

Wort Gottes im Dialog zwischen Christentum und Islam

Wort Gottes im Dialog:

Für eine neue Authentizität

Hmida Ennaifer

18

Die Bibel und die „Leute des Buches“

Sidney H. Griffith

22

Bibel und Qur'an im Dialog

Christian W. Troll

31

Bedeutende biblische Gestalten im Koran

Heribert Busse

38

Glossar islamischer Fachbegriffe

42

Nachrufe

43

Die Zitierweise und die Transkription hebräischer, griechischer und arabischer Begriffe und Namen wurde, soweit möglich, in der vom jeweiligen Autor gewählten Form belassen. Zitate aus dem Koran folgen in der Regel der deutschen Übersetzung von Rudi Paret.



Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?
(Nostra Aetate 1)

Liebe Leserin, lieber Leser,



knapp und präzise formuliert das Anfangskapitel der Konzils-erklärung *Nostra Aetate* „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ die Aufgabe und die Erwartungen, denen sich jede Glaubensgemeinschaft stellen muss, will sie für die Menschen von Bedeutung sein. Die Fragen nach Gott und seiner Offenbarung, nach Wesen und Ziel

der menschlichen Existenz und nach Sinn und Gestaltung der Welt sind die Koordinaten jedes religiösen Systems – und sie müssen im Zentrum jedes ernsthaften Dialogs zwischen den Religionen stehen.

Unsere Zeit ist geprägt von einer atemberaubenden Vielfalt an Kommunikations-, Informations- und Austauschmöglichkeiten. Gleichzeitig scheinen jedoch auch Missverständnisse, Vorurteile und Sprachlosigkeit zwischen den Kulturen und Religionen zuzunehmen. Es ist eine Binsenweisheit, dass ein wirklicher Dialog nur dann gelingt, wenn die Gesprächspartner sich gegenseitig respektieren, ihre eigene Position geklärt haben und alle Gesprächsthemen offen und vernünftig zur Sprache kommen können.

Ohne Zweifel unterscheiden sich jüdisch-christlicher und christlich-islamischer Dialog in vielerlei Hinsicht, nicht nur in den Ausgangspositionen und Themen, sondern auch in Bezug auf Vorgeschichte und Möglichkeiten. Mag es Themen geben, für die die Zeit, sie auf den Tisch zu bringen, noch nicht reif ist, es gibt genügend andere, deren Diskussion bereits heute dringend nötig und – wenn auch bisweilen nur schmerzlich – möglich ist. Auch dies haben die Reaktionen auf die Vorlesung des Papstes in Regensburg während seines Besuches in Deutschland vor wenigen Wochen gezeigt.

Im interreligiösen Dialog kommt der jüdischen und christlichen Heiligen Schrift ebenso wie dem Koran eine zentrale Aufgabe zu. Was meint „Wort Gottes“ und wie wird es in Judentum, Christentum und Islam verstanden? Welche Bedeutung hat Gottes Offenbarung im Rahmen der einzelnen Religionen? Lassen sich trotz aller notwendigen Differenzierungen und bestehenden

Unterschiede Gemeinsamkeiten finden? Kann man sich zwischen Judentum und Christentum und zwischen Christentum und Islam auf eine gemeinsame Basis verständigen, von der aus Antworten auf die drängenden Fragen, Sorgen und Nöte der Menschen heute gefunden werden können? Und mit welchen Themen sollte sich ein jüdisch-christlicher bzw. christlich-islamischer Dialog über das Wort Gottes beschäftigen?

Diese Fragen berühren das Selbstverständnis jeder Religion im Innersten. Auch auf dem Dei Verbum-Kongress 2005 in Rom wurden sie intensiv zwischen jüdischen, muslimischen und christlichen Theologen diskutiert. In dieser Ausgabe des *Bulletin Dei Verbum* dokumentieren wir fünf dieser Beiträge, die wir durch einige Hintergrundartikel ergänzt haben.

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog ist notwendig, um gemeinsam die von allen Menschen guten Willens so sehr ersehnte Welt des Friedens und der Brüderlichkeit zu erbauen. Diesbezüglich erwarten unsere Zeitgenossen von uns ein beredtes Zeugnis, um allen den Wert der religiösen Dimension des Daseins zu zeigen. (Benedikt XVI. am 25. September 2006)

Mitwirken am Aufbau einer Welt des Friedens und der Gerechtigkeit – die Worte des Papstes drücken aus, worin das Ziel des Dialogs zwischen den Religionen letztlich besteht. Diese gemeinsame Aufgabe kann ohne die gemeinsame Reflexion über die Bedeutung des Wortes Gottes nicht gemeistert werden. Vielleicht kann dieses Heft des *Bulletin Dei Verbum* dafür einige Ideen, Anregungen und Klärungen bieten.

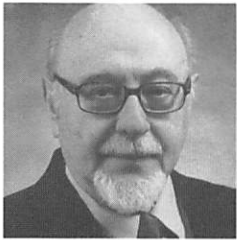
Ich grüße Sie herzlich aus dem Generalsekretariat und wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Claudio Ettl



Zwei Dimensionen des Studiums der Heiligen Schrift: Gedanken zu 40 Jahren *Dei Verbum*

Baruch A. Levine



Professor em. Baruch A. Levine wurde am MHL Jewish Theological Seminary in New York zum Rabbi ausgebildet und promovierte an der Brandeis University. Von 1969–2000 lehrte er Hebräisch und Altorientalistik an der New York University. Er war Gastprofessor an den Universitäten von Jerusalem und Beersheba, Israel.

Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, ist mit theologischer Präzision formuliert und zeigt einen klaren inhaltlichen Aufbau. Das Dokument präsentiert seine neuen Aussagen immer wieder vor dem Hintergrund der bestehenden Lehre, als wollte es ihre Rechtfertigung aus der Tradition heraus unterstreichen. Gleichzeitig betont besonders Artikel 6 die Notwendigkeit ständiger intellektueller Beschäftigung und ruft dazu auf, bei dem Bemühen, das Wort Gottes zu verstehen, die menschliche Vernunft zu gebrauchen. Für diesen Ansatz gibt es ein deutliches Vorbild in der jüdischen philosophischen Literatur seit dem Mittelalter, und tatsächlich enthält *Dei Verbum* noch vieles mehr, das auffällig mit den jüdischen Interpretationen der hebräischen Bibel korrespondiert. Und ich nehme ein ähnliches Bewusstsein für einige der Themen wahr, denen auch jüdische Gelehrte gegenüberstehen, wollen sie den Spagat zwischen traditioneller Interpretation und historisch-kritischer Forschung schaffen.

Um die Wirkung von *Dei Verbum* richtig einzuordnen, bedarf es eines Blicks auf andere Konzilsdokumente, im Besonderen auf *Nostra Aetate*, der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, die ebenfalls vor 40 Jahren erschienen ist. Das „Buch“ ist untrennbar mit dem „Volk des Buches“ verbunden. Darüber hinaus sind in der Zwischenzeit wichtige Stellungnahmen erschienen, sowohl auf der Ebene der Ortskirchen als auch auf weltkirchlicher Ebene. Von besonderem Interesse für die aktuelle Diskussion sind zwei Veröffentlichungen der Päpstlichen Bibelkommission. Die erste aus dem Jahr 1993 trägt den Titel *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Sie enthält einen Kommentar meines amerikanischen Kollegen, Professor Joseph Fitzmyer S.J. Die zweite (*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*) kam 2001 heraus. Beide Dokumente sind mit einer Einführung des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger versehen.

Bei der Vorbereitung zu diesem Aufsatz hatte ich das Glück, auf die Hilfe gelehrter Kollegen bei der Klärung schwieriger Fragen zählen zu können, so besonders Professor Michael Patrick O'Connor S.J. von der Catholic University of America. In den folgenden, notwendigerweise kurzen Kommentaren werde ich es vorziehen, mich auf Reflexionen über *Dei Verbum* als meinem Haupttext zu beschränken. So hoffe ich, die persönlichen Ansichten eines jüdischen Wissenschaftlers über die Unterschiede zwischen gängigen jüdischen Interpretationen der Heiligen Schriften und der katholischen Interpretation in *Dei Verbum* vorzustellen, wobei auffällige Ähnlichkeiten zwischen beiden Positionen ebenfalls herauszuarbeiten sind.

Kontext und Gemeinschaft: Die beiden Dimensionen der Bibelinterpretation

Die Wirkung von *Dei Verbum* lässt sich vielleicht besser einschätzen, wenn wir uns zwei der wesentlichsten Formen der Bibelinterpretation zuwenden, die ich als „Kontext“ und „Gemeinschaft“ bezeichne. Mit Kontext meine ich den ursprünglichen Kontext der Heiligen Schrift, der hebräischen Bibel ebenso wie des Neuen Testaments: Was bedeuteten – soweit wir dies nachvollziehen können – die biblischen Texte für die Menschen, die sie damals als erste niederschrieben, hörten und lasen? Es ist das vorrangige Ziel der modernen kritischen Bibelforschung, den ursprünglichen Kontext wiederherzustellen, im Gegensatz zum früheren, traditionellen und eher gemeindeorientierten Ansatz. Mit Gemeinschaft meine ich die Rezeption der Bibel durch aufeinanderfolgende Gemeinden von Gläubigen, von Christen und Juden (und auch Muslimen), und deren kontinuierliche Interpretation der Schrift im Lichte der zeitgenössischen Erfahrung. Mit dieser Methode versuchen wir zu begreifen, was die Bibel diesen Gemeinden zu unterschiedlichen Zeiten bedeutete und welche Rolle sie in ihrem Leben spielte.

Diese Suche nach dem ursprünglichen Kontext bringt Wissenschaftler dazu, altorientalische und klassische Sprachen zu studieren, damit sie in der Lage sind, mit Hilfe vergleichender Methoden externe Quellen zu lesen. Wir verfolgen die Fortschritte der Archäologie und profitieren von den Erkenntnissen der Geschichts- und der Sozialwissenschaft. Wir suchen nach dem *Sitz im Leben* und analysieren literarische Formen, um die Entstehung



der Bibeltexte durch Kompilation und Redaktion nachzuvollziehen. Wir entdecken innerbiblische Entwicklungen im Lauf der langen Kompositionsperioden beider Testamente, achten aber zugleich auf die holistische Kohärenz der kanonischen Texte in ihrer Endgestalt. In diesem Geiste wendet die Wissenschaft die kontextuelle Methode nicht nur auf das ursprüngliche Umfeld des Alten und Neuen Testaments an, sondern auch auf die von gläubigen Gemeinden in der Abfolge historischer Perioden erlebte Wirklichkeit. Wir versuchen, die geistige Welt der Tannaim und Amoraim in der talmudischen Literatur zu verstehen, ebenso wie jene von Hieronymus oder Augustinus.

Die Betrachtung der beiden Testamente als Gründungsdokumente fortwährend existierender Gemeinschaften von Gläubigen weist uns den Weg zu Hermeneutik und Homilie. Es sind dies die hauptsächlich angewandten Methoden, um die biblischen Erzählungen, aber auch Gebote, Prophezeiungen und Weisheiten auf neue Kontexte zu übertragen, damit ihre Botschaft sich an die aktuellen Bedürfnisse unterschiedlich strukturierter Gemeinden richten kann, die unter verschiedenen äußeren Bedingungen leben. Der religiöse Geist ist darum bemüht, das wechselnde Geschick der Gemeinde zu erklären und eine Vision von Schicksal bzw. Vorsehung inmitten aller Veränderung aufrechtzuerhalten. Die Konzentration auf die Gemeinschaft löst jene monumentale Kreativität aus, die in der jüdischen Tradition durch die rabbinische Literatur verkörpert wird und im Christentum durch die Schriften der Kirchenväter. Die besondere Bedeutung der Heiligen Schrift für das Leben der Gemeinschaft zeigt sich schließlich auch in der jeweiligen Liturgie der Kirche und der Synagoge, die beide auf die Texte der Schrift zurückgreifen.

Der kontextuelle Zugang zur Schrift, der in der jüdischen und christlichen Exegese seit der Spätantike zwar immer vorhanden war, aber eher im Hintergrund stand, erlebte während der Renaissance, der Reformation und der Zeit des Humanismus einen großen Aufschwung und entwickelte sich seither kontinuierlich weiter. Er wurde in jüdischen, katholischen und konservativen protestantischen Kreisen oft abgelehnt, ja bekämpft, aus Sorge um den Erhalt der Autorität der Heiligen Schrift und die Einheit der jeweiligen Gemeinschaft. Immer mehr jedoch setzte sich der kontextuelle Ansatz bei Gelehrten aller Konfessionen durch, vielleicht weil die heilsame Wirkung seines Realitätssinns als wichtiger empfunden wurde als die mögliche Gefahr, die er für die Tradition bedeutet. Er verleiht dem Inhalt der Heiligen Schrift Unmittelbarkeit; Orte wie Ereignisse werden real.

Immer wieder gab es Spannungen zwischen diesen beiden Polen, Kontext und Gemeinschaft, doch meiner Meinung nach sind beide keineswegs von vornherein unvereinbar, solange wir nicht dem Irrtum erliegen, dass es gar keine Unterschiede zwischen ihnen gibt, oder

dass die Erhellung des Kontexts an sich schon ausreicht. So, wie uns etwas im religiösen Bewusstsein für die Worte der Heiligen Schrift fehlen würde, wenn wir nur die reale Vergangenheit kennen und untersuchen würden, so wäre auch unser Verständnis vom zeitlosen Sinn der göttlichen Offenbarung unvollständig, wenn wir diese reale Vergangenheit nicht untersuchen würden. Kontext und Gemeinschaft ergänzen einander als Dimensionen der Interpretation.

Zur Methodik im Allgemeinen verweise ich auf Artikel 12 von *Dei Verbum* (Auszug):

Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muss der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte. Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen.

Dieses Thema wird noch weiter ausgearbeitet und setzt sich in Artikel 13 fort. Es klingt bekannt: Das lateinische *Dei enim verba, humanis linguis expressa* („denn die Worte Gottes sind durch Menschenzunge formuliert“) erinnert sofort an das Hebräisch des lakonischen Talmud-Spruches: *dibberah torah kileson benei 'adam* („die Torah spricht in der Sprache des Menschen“, Babylonischer Talmud, Berakot 31b, und Parallelstellen). In seinem ursprünglichen Kontext sollte dieser Kommentar den Gebrauch einer spezifischen literarischen Form in der hebräischen Bibel erklären, nämlich der Abfolge von absolutem Infinitiv und finitem Verb (besonders in 1 Sam 1,11). Diese Syntax ist nicht die ökonomischste Art und Weise der Kommunikation. Sie wird jedoch weniger als zusätzliche Erläuterung oder bewusste Schlussfolgerung gesehen, vielmehr herrscht die Meinung vor, sie stimmt lediglich mit der menschlichen Ausdrucksweise überein. Moses Maimonides greift in seiner Abhandlung *Führer der Unschlüssigen* (Buch 1, Kapitel 26) diesen talmudischen Spruch auf und überträgt ihn auf die große mittelalterliche Debatte über die Attribute Gottes, die anthropomorphen und anthropopathischen Züge, die Gott in der Diktion der Bibel zugeschrieben werden. Diese sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern eher als Konzession an die Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmung, siehe dazu die Anmerkung 11 zu Artikel 13 von *Dei Verbum*. Durch diesen literarischen Zugang öffnet *Dei Verbum* die Tür zur kontextuellen Auslegung, wie sie eben von mir dargestellt wurde, und ich habe das Gefühl, dass es diese begünstigt.

Dei Verbum befasst sich nicht ausdrücklich mit dem Thema „Quellen des Wissens“. Artikel 6 erlaubt es aber wohl – mit seinem Bezug auf Röm 1,20 und mit dem



Hinweis auf die Fähigkeit der Menschen, das Wesen der Dinge aus der Schöpfung zu erkennen (*rebus creatis*) – den Gelehrten, bei ihrem Verständnis der Heiligen Schrift all das zur Geltung zu bringen, was die Natur- und Geisteswissenschaften ihnen zur Verfügung stellen. Und auch hier wieder können wir ähnliche Ansichten im jüdischen Denken beobachten.

Dei Verbum hat zur Schaffung einer Atmosphäre des gegenseitigen Verstehens über konfessionelle Grenzen hinweg beigetragen, und das gilt auch für andere christliche Konfessionen, die in den letzten Jahrzehnten ähnliche Verlautbarungen zur Interpretation der Schrift veröffentlicht haben. Was unser gemeinsames Erbe – die hebräische Bibel – betrifft, so haben wir zu einer gemeinsamen Sprache des Diskurses für jüdische, katholische und sonstige christliche Wissenschaftler gefunden. Ich möchte hier, stellvertretend für viele, zwei große Protagonisten der kontextuellen Forschung des 20. Jahrhunderts nennen, den amerikanischen Protestanten W.F. Albright und den französischen Dominikaner Roland de Vaux. Sie und ihre Kollegen haben die hebräischen Schriften auf einer neuen Grundlage in den westlichen Kanon eingebracht. Das Gleiche kann von der neutestamentlichen Forschung gesagt werden, die zunehmend interessant für jüdische Gelehrte wird, so wie das frühe Judentum heute von größerem Interesse für christliche Gelehrte ist.

Die Komplexität des Dialogs im Kontext der gemeinschaftlichen Dimension

Wenn wir uns der Dimension der Gemeinschaft zuwenden, so gestaltet sich der Dialog komplex. Denn grundlegende Unterschiede zwischen Judentum und Christentum behindern oft den freien Fluss der Kommunikation, den wir bei der kontextuellen Dimension bereits erreicht haben. Die jeweilige Situation innerhalb beider Religionen bietet kein symmetrisches Bild mehr. *Dei Verbum* verkündet, dass das Neue Testament die Erfüllung des Alten Testaments sei, die Vollendung der Offenbarung, realisiert durch die Anwesenheit, Worte und Taten Jesu Christi. Dazu lesen wir am Ende von Artikel 4:

Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6,14 und Tit 2,13).

Man muss betonen, dass nach Ansicht des offiziellen Judentums die prophetische Offenbarung mehrere Jahrhunderte vor dem Auftreten des Christentums verstummte. Traditionell gelten Haggai, Sacharja und Maleachi aus der Zeit des Zweiten Tempels als die letzten jüdischen Propheten. Unser Glaube besagt, dass die Prophetie erst in Vorbereitung auf Israels Erlösung und die Heimführung nach Zion erneuert werden wird,

welche das messianische Zeitalter einleitet. Auf dieses wichtige Thema komme ich später noch zurück.



An dieser Stelle ist es interessant festzuhalten, dass weder die jüdische noch die katholische Lehrmeinung die Vorstellung akzeptiert, es könne, nach dem endgültigen Abschluss des jeweiligen Kanons und in Erwartung der – für jede Gemeinde anders vorhergesagten – Erlösung, eine kontinuierliche, öffentliche Offenbarung geben. Für ihren Teil akzeptiert die Kirche die Gesamtheit des Alten Testaments als Heilige Schrift, schreibt sie ihm doch die wichtige Rolle zu, den Weg für die Evangelien zu bereiten. Diese Rolle wird als zentrales Thema in den Artikeln 3, 11 und 14 von *Dei Verbum* eigens hervorgehoben. Historisch gesehen hat das Judentum mit seiner „geschichtlichen Priorität“ das Neue Testament nicht als neue Offenbarung anerkannt. Vom theologischen Standpunkt aus kann man sagen, dass das jüdische Volk immer noch auf die Erfüllung seines in der hebräischen Bibel verbrieften Heilsversprechens wartet. Hier liegt der wesentliche Auffassungsunterschied über die Rolle der beiden Testamente in Judentum und Katholizismus.

Dei Verbum bestimmt darüber hinaus in Kapitel II über „die Weitergabe der göttlichen Offenbarung“, dass allein die katholische Kirche die apostolische Tradition bewahrt und sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes weitervermittelt. Aus jüdischer Sicht kann dies als interne christliche Angelegenheit betrachtet werden. Analog dazu hat das Judentum all die Jahrhunderte hindurch gewöhnlich auf der Autorität der rabbinischen Interpretation der hebräischen Bibel bestanden, besonders im Bereich der Religionsgesetze. Dabei muss man berücksichtigen, dass es unter den Juden seit der Spätantike keine Person oder Personengruppe mehr gibt, die mit letzter Autorität für das jüdische Volk als Kollektiv sprechen könnte, so wie ein Papst oder ein Ökumeni-



ches Konzil für die Kirche sprechen kann. Meine Ausführungen sind daher lediglich als Versuch zu sehen, repräsentative jüdische Lehrmeinungen so zusammenzufassen, wie ich sie verstehe.

Die Rolle der hebräischen Bibel im Judentum und in der katholischen Kirche

Sehr interessant finde ich die Aussagen von Artikel 15 von *Dei Verbum* über die Bücher des Alten Testaments, die „ihren unvergänglichen Wert“ behalten (Ende Artikel 15):

Ein lebendiger Sinn für Gott drückt sich in ihnen aus. Hohe Lehren über Gott, heilbringende menschliche Lebensweisheit, wunderbare Gebetsschätze sind in ihnen aufbewahrt. Schließlich ist das Geheimnis unseres Heiles in ihnen verborgen. Deshalb sollen diese Bücher von denen, die an Christus glauben, voll Ehrfurcht angenommen werden.

Mit ziemlicher Berechtigung würde ich das Gleiche über die Bücher des Neuen Testaments sagen, einfach weil ich in ihnen Ausdrucksformen und Erweiterungen der jüdischen Lehre finde. Der Zugang jüdischer Gelehrter zum Neuen Testament wird, wenn er über das Kontextuelle hinausgeht, zwangsläufig selektiv sein, kann aber dennoch positiv sein. Was mich bei der Lektüre des Neuen Testaments stark beeindruckt, ist die Autorität, die es der hebräischen Bibel zuschreibt, eine Autorität, die aus den zahlreichen als Beleg zitierten Stellen der hebräischen Bibel hindurchscheint. Das Vaterunser könnte auf ähnliche Art und Weise in jeder Synagoge gebetet werden, denn jedes Wort und jede Formulierung darin hat eine Parallele in hebräischen oder jüdisch-aramäischen Schriften. Rein hypothetisch: Wäre ich bei der Bergpredigt dabei gewesen, hätte ich nicht den Eindruck gehabt, Jesus verkünde eine neue Religion. Ich hätte mir gedacht, er stelle seine Interpretationen des jüdischen Glaubens vor und fordere etablierte Interpretationen heraus, gerade so wie es die jüdischen Schriftgelehrten immer wieder taten. Darüber hinaus enthält das Neue Testament Glanzpunkte der Spiritualität wie das paulinische Hohelied der Liebe im ersten Korintherbrief. Es wäre ohne Frage für Juden wie überhaupt für alle Menschen wertvoll, diesen christlichen Text zu kennen und sich von ihm führen zu lassen. Diese wenigen Beispiele aus der Fülle der möglichen führe ich an, um meine Ansicht zu untermauern, dass jene Gelehrten nicht Recht haben, die die wesentlichen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum in der Frage der Bedeutung des Neuen Testaments an den Aussagen über das (zwischen)menschliche Verhalten festmachen!

Meiner Ansicht nach bezieht sich die Kernfrage zwischen Judentum und Christentum nach der Bedeutung des Neuen Testaments als göttlicher Offenbarung auf die historische Identität des jüdischen Volkes; auf das

Gemeinwesen dabei noch mehr als auf die Theologie, um genauer zu sein. Dieser Schluss ergibt sich aus einer Betrachtung, die sowohl Kontext als auch Gemeinschaft einschließt. Gewiss geht es auch um ernst zu nehmende theologische Faktoren, Glaubenssätze, die dem Christentum wesentlich, dem Judentum aber fremd waren. In der polemischen Literatur wird hier üblicherweise Bezug auf die Dreifaltigkeit und bestimmte sakramentale Praktiken genommen. Wenn ich jedoch verstehen will, warum jüdische Gemeinden immer wieder das Neue Testament nicht als Offenbarung Gottes akzeptierten und sich der Bekehrung zum Christentum – auch unter größtem Zwang – widersetzen, dann können theologische Fragen allein dieses Phänomen nicht zufriedenstellend erklären. In signifikantem Ausmaß würde derselbe Vorbehalt auch auf den jüdischen Widerstand gegen den Islam passen. Das Christentum selbst ist schließlich eine im Judentum verwurzelte monotheistische Religion; eine Religion, deren Kanon die gesamte hebräische Bibel umfasst und die sogar alte jüdische Schriften übernommen hat, die in der jüdischen Tradition als Apokryphen gelten. Von daher mein Eindruck, dass im Zentrum der Auseinandersetzung die Frage der Identität stand. Christ oder Christin zu werden, zog den Eintritt in ein neues Gemeinwesen nach sich, den Verlust der Zugehörigkeit zum historischen jüdischen Volk, das Aufgehen im Fremden. Das war das Schicksal jener Juden, die sich bekehren ließen, sei es zum Christentum, sei es zum Islam, und es waren sehr viele im Laufe der Zeit und unter wechselnden Umständen. Mir drängt sich der Schluss auf, standhafte jüdische Gemeinden hätten geglaubt, es liege ein besonderer Sinn im Fortbestand des jüdischen Volkes als Teil des Planes Gottes. Wenn es einen grundlegenden theologischen Konflikt gibt, dann liegt dieser in den unterschiedlichen Konzeptualisierungen von Erlösung in Judentum und Christentum. Erlösung ist das Bindeglied zwischen Theologie und Gemeinwesen.

In diesem Zusammenhang komme ich auf eine Betrachtung des Prozesses der Kanonbildung im antiken Judentum zurück sowie auf die Entscheidung, dass die prophetische Offenbarung irgendwann in der spätpersischen oder frühhellenistischen Periode aufgehört hat. Dies ist vielleicht das am schwersten zu verstehende Kapitel in der Geschichte der jüdischen Religion. Die wahrscheinlichste Erklärung ist, dass das Ende der Prophetie von dem Schock ausgelöst wurde, den die Juden durch die nationale Katastrophe der Zerstörung des Ersten Tempels und des Exils erlitten. Deutlich wird dies in 1 Makk 9,27 und im Babylonischen Talmud, z.B. in *baba' batra' 12b*. Soziologisch könnte man sagen, das nationale Bewusstsein sei in eine Depression verfallen, jedoch nach der Rückkehr aus dem Exil revitalisiert worden, nur um dann erneut einzubrechen. Das Unglück fortwährender Zerstreuung in der Diaspora und das Leben in der Heimat unter wechselnder Fremdherrschaft bereitete der Akzeptanz der Prophetie schließlich ein



Ende. Theologisch können wir sagen, dass die *schekinah*, eine Manifestation der göttlichen Anwesenheit, die mit der Gabe der Prophetie zusammenhängt, mit uns nicht inmitten all der Trauer und Qual, die Israels Sündhaftigkeit über uns brachte, verweilt, sondern allein inmitten der Freude über die Erfüllung der Gebote. So geschah es, dass sich die *schekinah* dem Volke Israel nach der Zerstörung des Ersten Tempels entzog und in der Zeit des Zweiten Tempels nur vorübergehend anwesend war (Babylonischer Talmud, *Yoma* 9b). Diese enge Verbindung zwischen Israels Gabe der Prophetie und seiner nationalen Bestimmung ist von großer Suggestivkraft. Sie erinnert uns daran, dass – neben allem anderen – die hebräische Bibel für Israel als Volk des Bundes eine dauerhafte Zukunft in der Geschichte zeichnet, eine Vision, die von der rabbinischen Tradition übernommen wird. Die hebräische Bibel entwirft das Konzept der nationalen Wiedereinsetzung auf dem Zion, im Heiligen Land, wo Israel sicher wohnen und Gott auf dem Zion über Israel und die ganze Menschheit herrschen soll. Der einzelne Jude soll Erlösung inmitten seines Volkes suchen, indem er danach strebt, es zu einem Reich von Priestern und einem heiligen Volk zu machen, ein Segen für die ganze Erde. Daneben soll er sich zusammen mit jenen Menschen aller Nationen, die daran arbeiten, Gottes Reich zu errichten. Die Heilsgeschichte Israels, in der hebräischen Bibel festgehalten, erzählt uns, wie Gott einen Bund mit Abraham und dessen Nachkommen schloss und ihnen das Land Kanaan gab, in der Hoffnung, dieses Volk würde auf seine Stimme hören und seine Wahrheit bezeugen. Über die Jahrhunderte und trotz wiederholter Enttäuschungen, trotz der Bestrafung durch Niederlagen und Exil, hat der Gott Israels sein Volk nie verlassen oder seinen Bund mit ihm aufgekündigt, obwohl Israel seinerseits diesem Bund oft untreu wurde. Das ist die Vorsehung Gottes, seine *chesed*, seine unerschütterliche Liebe zu Israel.

Die universale Vision der späteren jüdischen Tradition, die im Einklang mit Jesaja und Micha steht, ist die Vision einer unter Gott geeinten Menschheit, in einer Welt des Friedens und der Gerechtigkeit. Diese universale Vision wird in der traditionellen jüdischen Liturgie zu Rosch Haschanah und Jom Kippur ausgedrückt, in vier wunderschönen Bittgebeten, die so lauten:

- Möge der HERR Ehrfurcht in allem erwecken, das Er geschaffen hat, auf dass all Seine Geschöpfe eine Gemeinschaft bilden, Ihn, den allein Mächtigen, mit vollkommenem Herzen anzubeten.
- Möge Seinem Volk Israel die Würde wiedergegeben werden, Hoffnung all jenen, die Gott suchen, und Rechtfertigung jenen, die auf Ihn hoffen; „Freude euerm Land und Heiterkeit eurer Stadt“ und baldige Herrschaft dem Messias, Spross Davids, in unseren Tagen.
- Möge alle Bosheit und politische Unterdrückung zum Ende kommen.

- Möge der HERR allein über all Seine Geschöpfe herrschen, in Zion und Jerusalem, dem Ort Seiner irdischen Wohnung, wie es geschrieben steht: „Der HERR ist König auf ewig, dein Gott, Zion, herrscht von Geschlecht zu Geschlecht, Halleluja!“ (Ps 146,10)



In den zwei Jahrtausenden seit der Entstehung des Christentums hat das jüdische Volk nicht geschlafen. Es war beständig kreativ, sei es, um das eigene Leben zu bereichern, sei es, wenn man es ihm erlaubte, zum Nutzen der Menschheit. Obwohl es in jüngerer Zeit nie dagewesene Bedrohungen seiner Sicherheit hinnehmen musste und in einem Zeitraum von weniger als zehn Jahren ein Drittel seiner Söhne und Töchter verlor, besaß das jüdische Volk die kollektive Vitalität, seine alte Heimat wieder aufzubauen, dort die Sprache der Propheten wiederzubeleben und eine lebendige jüdische Kultur zu schaffen. Israel hat Scharen von Mitjuden aus aller Herren Länder angezogen. Wir sind guter Hoffnung, dass sich der Vorhang hebt zum nächsten Akt im Drama des modernen Israel, nämlich die Herstellung eines dauerhaften Friedens im Land und Freundschaft zwischen Israelis und Palästinensern wie unter allen Völkern der Region. Erst dann können wir uns von ganzem Herzen über den Wiederaufbau Zions freuen.

Postscriptum

Vielleicht kann ich meine Gedanken zu Gemeinwesen und Identität als zentrale Elemente für ein Verständnis der Offenbarung Gottes anhand einer ganz bestimmten Prophezeiung etwas klarer darstellen. In Kapitel 31 (Jer 31,31-34) spricht Jeremia von einem „neuen Bund“, hebräisch *berit chadaschah*, zwischen Gott und dem Haus Israel, der in künftigen Tagen geschlossen wird, ein Bund, der nicht in Stein gemeißelt, sondern in die Herzen der Menschen eingeschrieben sein wird. Diese wunderbare, tröstliche Weissagung findet ein deutliches Echo im Neuen Testament, wo Jesus „der Mittler eines neuen Bundes“ (*diatheikheis neas*) in der Eucharistie und dessen Bürge ist (Lk 22,20, 1 Kor 11,25, 2 Kor 3,6, Heb 12,



24). Im katholischen Lektionar ist Jer 31,31-34 ein Text, der alle drei Jahre am fünften Fastensonntag gelesen wird und dessen Lesung die Kirche vorbereiten soll für das Gedenken der Geschehnisse zwischen Palmsonntag und Ostersonntag. Sie ist Teil der Darstellung der Erlösung in Christus.

Ich jedenfalls kann die verschiedenen, ähnlichen neutestamentlichen Interpretationen von Jeremia 31 methodisch uneingeschränkt akzeptieren. Sie stellen genau jene Art von Hermeneutik dar, die wir so oft im rabbinischen Midrasch finden und durch die die Zukunftsorientierung der Prophetie weiter in die Zeit hinein ausgedehnt und ihr Ort neu definiert wird. Die rabbinische Auslegung der hebräischen Bibel beruht auf dem Prinzip des vielfachen Schriftsinnes. Als Anhänger der jüdischen Religion bin ich daher bereit, die christliche Auffassung von Jeremia 31 als eine von mehreren legitimen Lesungen dieses Textes zu akzeptieren, aber natürlich nicht als die einzige legitime Lesung.

Aus jüdischer Sicht sollten solche christlichen Interpretationen der hebräischen Bibel nicht als Fehlinterpretationen gesehen werden, sondern vielmehr als alternative Interpretationen. Es ist Platz für mehr als eine Interpretation der Schrift, und es ist eine Bereicherung, wenn man mehr als eine Interpretation kennt.

Ich selbst richte mich nach dem Kontext, nach dem, was bei Jeremia 31 unmittelbar in den Versen 35 bis 37 folgt, weil nach meinem Dafürhalten die Bedingungen des neuen Bundes wesentlich für den Sinn dieser Stelle sind. Der Gott Israels gibt hier ein feierliches Versprechen:

*So spricht der Herr,
der die Sonne bestimmt zum Licht am Tag,
der den Mond und die Sterne bestellt zum Licht in der Nacht,
der das Meer aufwühlt, dass die Wogen brausen,
– Herr der Heere ist sein Name:
Nur wenn jemals diese Ordnungen vor meinen Augen ins Wanken gerieten
– Spruch des Herrn –,
dann hörten auch Israels Nachkommen auf,
für alle Zeit vor meinen Augen ein Volk zu sein.
So spricht der Herr:
Nur wenn die Himmel droben abgemessen
und unten die Grundfesten der Erde erforscht werden können,
dann verwürfe ich Israels ganze Nachkommenschaft
zur Strafe für all das, was sie getan haben
– Spruch des Herrn.*

(Übers.: X. Remsing)

Torah und Evangelium für die Einheit im Dienst

Pier Francesco Fumagalli



Msgr. Pier Francesco Fumagalli ist promovierter Theologe der Università Ambrosiana in Mailand. Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit ist die Erforschung hebräischer Manuskripte in Italien und an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Er arbeitete als Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum beim Päpstlichen Einheitsrat.

I. *Nostra Aetate*

1. Das Zweite Vatikanische Konzil

Bei der Förderung geschwisterlicher Beziehungen zwischen Christen und Juden nach der Schoah hat das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965) mit der Erklärung *Nostra Aetate* einen „Meilenstein“ gesetzt (28. Oktober 1965). In diesem den Beziehungen zwischen den Religionen gewidmeten Papier nimmt der § 4 über die Juden eine zentrale Stelle ein.

Die vom Konzil vor 40 Jahren eingeleitete tiefgreifende Erneuerung, mit der eine Jahrtausende alte „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) ad acta gelegt wird, fügt sich nahtlos in einen theologischen Kontext ein, der nach dem Willen eines der Protagonisten von damals, Kardinal Augustin Bea, immer fest im biblischen Fundament verankert sein sollte.¹ Diese enge Einheit von Bibel und Theologie spürt man vor allem in jenen Dokumenten, an deren Abfassung das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen unter Kardinal Bea besonders beteiligt war: Neben *Nostra Aetate* sind dies auch *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Dignitatis Humanae* und *Unitatis Redintegratio*.² Beispiele für diese exegetisch-theologische Fundierung finden wir in *Lumen Gentium* 6, 9 und 16, in *Dei Verbum* 14-16 sowie in *Nostra Aetate* 4, mit ihren wiederkehrenden Themen Israel und Kirche, die Einheit der beiden Testamente, der Bund Gottes³, insbesondere mit Bezug auf den Römerbrief: „Vom Evangelium her gesehen sind sie Feinde



Gottes, und das um euretwillen [διὰ]; von ihrer Erwählung her gesehen, sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen [διὰ]. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ (Röm 11,28f.)

2. Vierzig fruchtbringende Jahre

Nach 40 Jahren erkennen wir die Früchte dieser theologischen, spirituellen und pastoralen Methodik, wenn wir über die Worte nachsinnen, die der große Papst Johannes Paul II. 1990 in einer Zusammenschau der ersten fünfundzwanzig Jahre seit dem Konzil sprach. Mit Bezug auf das Verhältnis zu den Juden hatte Johannes Paul II. die Bemühungen all jener gelobt, die sich intensiv der Förderung eines Glaubensdialogs widmen, zu dem nicht nur „Bibelwissenschaftler und Theologen [beigetragen haben], sondern auch Schriftsteller, Künstler und Katechisten“⁴. In seiner historischen Rede vor der jüdischen Gemeinde in Köln anerkannte Papst Benedikt XVI., dass *Nostra Aetate* „neue Perspektiven im Verhältnis Juden – Christen geöffnet hat, im Zeichen des Dialogs und der Solidarität“⁵.

3. Ein gemeinsam gehüteter Schatz

Seit 40 Jahren findet die Rezeption der Erklärung *Nostra Aetate* in verschiedensten Formen statt: in der Erfahrung der lokalen Kirchen, in den sehr lebendigen Dialogorganisationen wie dem *International Council of Christians and Jews* und in den von einzelnen Bischofskommissionen, von der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls und von den bilateralen Dialog-Kommissionen herausgegebenen offiziellen Dokumenten.⁶ In diesem geschwisterlichen Annäherungsprozess wurde immer wieder anerkannt, dass die Verehrung der heiligen Schriften und die Verkündigung des gläubig gehörten Gotteswortes wesentliche Elemente des gemeinsamen geistigen Erbes von Juden und Christen seien.

Kardinal Carlo Maria Martini fasst den kostbaren Schatz dieses gemeinsamen Erbes in sieben Punkten zusammen: der Glaube Abrahams, die Berufung zur Heiligkeit, die Achtung der heiligen Schriften, die Tradition des Gebets, der Gehorsam gegenüber dem sittlichen Gesetz, das Zeugnis für das Leben und die Verantwortung für die Schöpfung.⁷

4. Heilige Schrift und Tradition

Auch spätere, richtungsweisende Aussagen der Kirche, sei es im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 (insbesondere Nr. 56-64; 1096; 2569-2597) oder im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*⁸ bieten zahlreiche Beispiele dafür, welch kostbaren gemeinsamen Schatz wir in den Schriften besitzen.

Doch es geht noch weiter: Der damalige Kardinal Joseph Ratzinger – heute Papst Benedikt XVI. – hat 2001

bei der Vorstellung des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission mit Bezug auf § 22 nicht nur unterstrichen, dass die jüdische Lesung der Bibel „in Kontinuität mit den heiligen Schriften der Juden aus der Zeit des zweiten Tempels steht und analog ist der christlichen Lektüre, die sich parallel dazu entwickelt hat“, sondern er fügte hinzu, „dass die Christen viel lernen können von der 2000 Jahre hindurch praktizierten jüdischen Exegese; umgekehrt können die Christen hoffen, dass die Juden aus den Forschungen christlicher Exegese Nutzen ziehen können“.

Auch aus diesem Grund können wir mit Papst Benedikt XVI. unsere radikale Einheit mit den „Brüdern und Schwestern des jüdischen Volkes“ bekräftigen, eine Einheit, die sich auf „die unwiderruflichen Verheißungen Gottes“ (24. April 2005) gründet.

Ganz in der Linie dieser konziliaren Lehre und als Bekräftigung der Einheit der Heiligen Schriften und ihrer vielfältigen Wechselbeziehungen steht der ausgezeichnete Vorschlag von Erich Zenger, die hebräische Bibel oder *Tanach* als das „Erste Testament“ und das Neue Testament als das „Zweite Testament“ zu betrachten.⁹ Diese Definition widerspricht einerseits nicht der legitimen christlichen Unterscheidung zwischen „Altem“ und „Neuem“ Testament, andererseits ergänzt sie diese durch die Herausarbeitung des originären Kerns, der in der großen Karfreitagsfürbitte der Katholiken zum Ausdruck kommt, wenn Israel als „erstgeborenes Volk des Bundes“ genannt wird. Dieser nicht zu leugnenden Erstgeburt entspricht der Vorzug des geschriebenen Testaments, der *Tanach*, gegenüber dem neutestamentlichen Kanon. Das Konzept von Erneuerung und Fülle hingegen drückt sich besser in der inzwischen klassischen Formel von Altem und Neuem Testament aus.

Zu diesen nur kurz angerissenen Themen möchte ich im Folgenden einige Reflexionsanstöße geben.

II. Herausforderungen und Hoffnungen

1. Ein Überschuss an Hoffnung

Juden und Christen können in der Welt von heute ein demütiges Zeugnis einer paradoxen Hoffnung auf Vergebung und Frieden anbieten, gegen die Erfahrung von Verzweiflung und Misstrauen, von Hass und Gewalt. Judentum und Christentum bieten sozusagen das Bild einer komplementären Asymmetrie. Auf einer Seite steht das, was Leo di Simone die „Asymmetrie der totalen Manifestation des Ereignisses“ Christus nennt, „die nicht an die Vorbedingung einer Notwendigkeit gebunden ist, in einer für den hellenistischen Geist undenkbar und unbekannt Dimension“, und die in gewissem Sinn auch gegenüber den Erwartungen der Patriarchen und Matriarchen Israels eine Neuerung darstellt.



Auf der anderen Seite zeigt uns das Judentum eine Torah, die sich stets in einer bestimmten Form von Tradition und Studium offenbart und erneuert, in einer auf Erfüllung gerichteten Orthopraxie und in Erwartung der Erlösung durch einen Messias.

Sowohl Torah als auch Evangelium rufen den Menschen zur Heiligkeit auf, zur Solidarität mit den Schwestern und Brüdern, denen in Nächstenliebe und Gerechtigkeit (*mischpat u-tzedakah*) zu dienen ist, in der Barmherzigkeit der Liebe und der Strenge der Wahrheit (*chesed we-emet*), vereint in der Schönheit der Seligkeit. Genau im Bewusstsein dieser Glaubensunterschiede sollten wir der Aufforderung von Papst Benedikt XVI. bei seinem historischen Besuch in der Kölner Synagoge folgen: „Wir müssen einander achten und lieben.“

Und doch offenbart diese zweifache Asymmetrie – gegenüber den Juden und gegenüber den Heiden – immer wieder auch eine harmonische Verwandtschaft, im Vergleich sowohl mit dem hellenistischen *logos* als auch mit der jüdischen Torah. Nach Jahrtausenden stehen wir Heutigen, ob wir nun Gläubige sind oder „Post-Gläubige“, quasi vor einem Überschuss an metaphysischer und religiöser Hoffnung, vor dem Wiedererblühen eines zerbrechlichen Vertrauens, das sich dem glatten Triumphalismus von *ratio* und *religio* widersetzt und über die bisher bewährten und sattsam bekannten Grenzen, über die Gewissheiten der Technokratie und der *pietas* hinaus geht. Die Hoffnung Israels und die Hoffnung der Kirche sind beide dem Licht des Wortes ausgesetzt, tausendfach verkündet und im Leben des Volkes Gottes auf tausend unterschiedliche Arten interpretiert.

2. Die Herausforderung des Sabbat

Am heutigen Sabbat (17. September 2005) belehrt uns darüber die Parascha *ki-tetze* (Dtn 21,10-25,19), die das mosaische Gesetz über Krieg, Erstgeburt, geschwisterliche Solidarität auslegt, über Ehebruch, Scheidung und Hilfeleistung für die Armen. Dieser ganze Abschnitt der Bibel wird von einem starken ethischen Appell beherrscht, den wir Punkt für Punkt in Parallelstellen des Evangeliums wiederfinden, besonders in der Bergpredigt oder in Gleichnissen über die Barmherzigkeit wie jenem vom verlorenen Sohn (Lk 15), der zweimal als „tot“ bezeichnet wird (Lk 15,24.32), weil er, wie es in der Parascha heißt, als widerspenstiger Sohn (*sorer u-moreh*, vgl. Dtn 21,18) sterben muss (V. 21). Es ist die ewige Herausforderung der Reue und der Umkehr.

3. Das Paradoxon der Söhne

Das Paradox dieses Sohnes, sei er nun Israel als „erstgeborenes Volk“, sei er das fleischgewordene, gekreuzigte Wort – wie und an Stelle des verlorenen Sohnes –, entspricht und widerspricht gleichzeitig der hebräischen „heiligen Erstlingsfrucht“ (Röm 11,16) eines Wortes, das heute noch an jedem Sabbat in der Synagoge gelesen wird, damit es angewendet werde, in einem ständigen

Wettlauf zwischen dem Glanz des mosaischen Bundes und dem Skandal des Scheiterns und der Feindschaft wegen des Evangeliums (vgl. Röm 11,28).



Was in dieser ständigen Spannung zwischen den beiden Brüdern¹⁰ – dem, der der Torah treu, und dem, der ihr nicht treu bleibt – ausgedrückt wird, ist die Verpflichtung, dem Wort zu „dienen“ (*avodah*), um es anzuwenden (vgl. Ex 24,7: *na'aseh we-nischma* – wir wollen es tun; wir wollen [ge]horchen); eine Verpflichtung, die erfüllt wird in einem brüderlichen Wettstreit, die Welt (*tikkun olam*) zu hüten (englisch *to care*¹¹ – hebräisch *lischmor*, vgl. Gen 2,15), um des Reiches des Höchsten willen (*be-malchut schaddai*). Beide Traditionen lesen dies als eine verantwortungsvolle Aufgabe, als den Versuch, auf den Wegen des Friedens zu wandeln (*darke ha-schalom*), hin zur Erlösung, hin zur Fülle des ewigen Lebens.

4. Be-reschit: Ursprung und Zweck der Schriften

Der heilige Bonaventura, Zeitgenosse des Thomas und wie dieser während der Vorbereitungen zum Zweiten Konzil von Lyon 1274 gestorben, fasst diese Konzeption im Prolog zum *Breviloquium* so zusammen:

Der Ursprung der Heiligen Schrift ist nicht die Frucht des menschlichen Forschergeistes, sondern der göttlichen Offenbarung. Diese geht vom Vater des Lichts aus, nach dessen Namen jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde benannt wird' (Eph 3,15) ... Daher ist der Zweck, oder besser, die Frucht der Heiligen Schrift nicht eine beliebige, sondern eben die Fülle der ewigen Glückseligkeit. (Breviloquium, Prolog)

5. Be-reschit: Die ganze Erde gehört dem Heiligen

Die Aktualität eines genauen Vergleichs zwischen Brüdern und Schwestern, Söhnen und Töchtern des gemeinsamen Heiligen wird von einem anderen großen Meister angemahnt, dieses Mal aus der jüdischen Tradition: Raschi von Troyes (ca. 1040–1105).¹² An den Beginn



seines gewaltigen Kommentars zur Bibel stellt er folgende grundlegende Reflexion über den Anfang (*be-reschit*):

Rabbi Itzhak sprach: „Die Torah hätte mit den Worten beginnen sollen: Dieser Monat soll die Reihe eurer Monate eröffnen,¹³ dem ersten Gebot, das Israel empfangen hat. Warum also beginnt sie mit der Schöpfungsgeschichte? Weil geschrieben steht: Er hat seinem Volk seine machtvollen Taten kundgetan, um ihm das Erbe der Völker zu geben.¹⁴ Denn wenn die Völker der Welt zu Israel sagten: ‚Ihr seid Räuber, weil ihr mit Gewalt das Land genommen habt, das den sieben Völkern gehört!‘¹⁵ dann könnten sie darauf antworten: ‚Die ganze Erde gehört dem Heiligen, gesegnet sei er. Er ist es, der sie erschaffen und sie dem gegeben hat, der in seinen Augen gerecht schien. Nach seinem Willen hat er sie ihnen genommen und uns gegeben.‘¹⁶

Am Anfang schuf (er)...

Dieser Text sagt nichts anderes als „Interpretiere mich!“, so wie ihn unsere Rabbiner interpretiert haben. Am Anfang bedeutet „aus Liebe zur Torah“, welche der Anfang seiner Wege¹⁷ genannt wird; und „aus Liebe zu Israel“ meint die Erstlingsfrucht seiner Ernte.¹⁸



6. Die Aktualität Raschis

Die Aktualität Raschis entging den Christen seiner Zeit nicht, wie beispielsweise im zwölften Jahrhundert Andrea di San Vittore und Herbert von Bosham bzw. ein Jahrhundert später Nikolaus von Lyra (1270–1340?), der sich in seinen berühmten *Postillae* auf Raschi bezog. Berühmt auch die Nachsicht des jüdischen Meisters in einem Spruch, der die Christen nicht den talmudischen Vorschriften über die Heiden unterwirft, weil das Christentum nicht als Götzendienst anzusehen sei.¹⁹ Und ähnlich urteilt bald darauf auch der „große Adler von Cordoba“, der Arzt und Philosoph Moses Maimonides (1138–1204), der nicht zufällig in vielerlei Hinsicht zum Lehrer des heiligen Thomas von Aquin wurde.

7. Partikularismus und Universalismus: die Haftarah (Jesaja 54,1-10)

Die heutige Haftarah (vom 17. September 2005) – eine prophetische Lesung, die die Verkündigung der Parascha am Sabbat begleitet – greift das Thema des rettenden Bundes wieder auf: „Dein Retter ist der Heilige Israels“ (V. 5), „Mein Friedensbund wird niemals wanken“ (V. 10). Ich würde vorschlagen, diese Lesung mit folgender Stelle aus Jes 56,1-7 und mit Mt 20,1-16 zu ergänzen, liegen doch beide explizit in der Linie der universalistischen Öffnung des Bundes: „Die Fremden, die sich dem Herrn angeschlossen haben ... sie bringe ich zu meinem heiligen Berg“ (Jes 56,6f.), genau wie im Gleichnis Jesu die Arbeiter alle denselben Lohn erhalten, auch wenn sie als letzte ankommen und nur eine Stunde im Weinberg des Herrn arbeiten.

8. Kascherut und Eucharistie

Die Verknüpfung zwischen dem Wort Gottes, der Orthopraxie nach der jüdischen Halachah und der zentralen Stellung der christlichen Eucharistie könnte im Falle der Speisegebote (*kascherut*) und der sie begleitenden Segenssprüche (*berachot*) enger nicht sein. Nehmen wir als Beispiel die beiden rituellen Segnungen von Brot und Wein, welche die Menschen an jedem Sabbat an die Erschaffung der Welt erinnern: *baruch atah adonai elohenu melech ha-olam, a-motzi lechem min ha-aretz/baruch atah adonai elohenu melech ha-olam, bore peri a-gafen* („Gesegnet seist du, Herr, Gott des Universums, der du das Brot der Erde wachsen lässt.“/„Gesegnet seist du, Herr, Gott des Universums, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast.“). Diese Segensformeln werden auch bei jeder Eucharistiefeier gesprochen, wenn der Priester vor der Wandlung Brot und Wein darbringt. Doch nicht nur das, sondern auch die Bestandteile dieses Opfers, die sich in Leib und Blut des Herrn verwandeln, sind nach dem lateinischen Ritus fest mit der Halachah und den Kascherut verbunden. Denn es darf nur ungesäuertes Brot und naturreiner Wein verwendet werden (*Codex Iuris Canonici* can. 924.926), und es ist bekannt, wie in älteren und jüngeren Zeiten der Christenverfolgung viele selbst ihr Leben dafür eingesetzt haben, um sich diese Gaben für das heilige Opfer zu beschaffen.²⁰ Das ungesäuerte, koschere Brot (*mazza*) und der koschere Wein entsprechen genau diesen Vorschriften. Doch obwohl die jüdischen Speisevorschriften im Christentum oft vergessen, abgelehnt und manchmal absichtlich unterdrückt wurden, können wir feststellen, dass in der zentralen Feier der Kirche die Treue zu den Kascherut unverbrüchlich ist. Hier könnten wir vielleicht ein Zeichen der Geschwisterlichkeit sehen, genau so wie die alte Kirche von Jerusalem immer die strikte Einheit von Eucharistiefeier und Dienst an den Armen, die *gemilut chassidim* der jüdischen Tradition, bewahrt hat.

Noch viele andere Aspekte beider Traditionen gemahnen an das unzerreißbare Band zwischen Ritus,



Halachah, Gemeinschaft und geschwisterlicher Liebe. Beschränken wir uns auf einige wenige Beispiele: Vergleichen wir den *minian* (die Zahl von zehn Personen, die für das öffentliche Gebet im Judentum erforderlich ist) und can. 906 des *Codex Iuris Canonici* (CIC): „Ohne gerechten und vernünftigen Grund darf der Priester das eucharistische Opfer nicht ohne die Teilnahme wenigstens irgendeines Gläubigen feiern.“ Oder die jüdischen Waschungen vor den Mahlzeiten (*netilat jadaim*), die sich katholischerseits immer noch in der Händewaschung während der Messe (während der Gabenbereitung) und in der feierlichen Fußwaschung am Gründonnerstag, als Symbol der Liebe Christi, widerspiegeln.

9. Ein Blick in eine „Zukunft voller Hoffnung“

Der Horizont, der sich für die Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen auf der Grundlage der heiligen Schriften öffnet, scheint so immer weiter zu werden. Auf der einen Seite ist da der christliche Standpunkt, wonach die Hoffnung der Juden auch heute noch Sinn und Gültigkeit hat: „Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos. Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. Wir wie sie leben von der Erwartung. Der Unterschied ist nur, dass derjenige, der kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt.“²¹

Auf der anderen Seite stehen die bereits vollzogenen konkreten Schritte, die in zahlreichen Dokumenten von gemeinsamen katholisch-jüdischen Kommissionen festgehalten sind. Das dritte Treffen der bilateralen Kommission für den Dialog zwischen dem Rabbinat Israels und der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum unter dem gemeinsamen Vorsitz von Kardinal Jorge Mejía und dem Oberrabbiner von Haifa, Shear Yashuv Cohen, beriet im Dezember 2003 in Jerusalem über „Die Bedeutung der fundamentalen Lehre der gemeinsamen heiligen Schriften für die moderne Gesellschaft und die Erziehung der kommenden Generationen“.²² Dieses Thema wurde beim vierten Treffen in Rom (Oktober 2004) vertieft, das unter dem Motto *Eine gemeinsame Sicht von sozialer Gerechtigkeit und moralischem Handeln*²³ stand.

Analog dazu stützte sich das *International Catholic-Jewish Liaison Committee* (ILC) bei seiner 18. Sitzung in Buenos Aires im Jahre 2004 auf die Begriffe Nächstenliebe und Gerechtigkeit (*mischpat u-tzedakah*), ausgehend „vom göttlichen Gebot ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘ (Lev 19,18; Mt 22,39). Aus unserer jeweils verschiedenen Perspektive haben wir unser gemeinsames Engagement für Wahrung und Förderung der Menschenwürde erneuert, das ja in der biblischen Aussage begründet ist, jeder Mensch sei nach dem Bild Gottes geschaffen (Gen 1,26)“.²⁴ Die jüdischen und christlichen Delegierten in Buenos Aires

haben darüber hinaus eine gemeinsame Initiative für soziale Projekte in Argentinien gestartet, in der Überzeugung, dass „unser gemeinsames Engagement für Gerechtigkeit tief im jeweiligen Glauben wurzelt. Wir erinnern an die Tradition, den Witwen, Waisen, Armen und Fremden beizustehen, die unter uns wohnen, gemäß dem göttlichen Gebot (vgl. Ex 22,20-22; Mt 25,31-46). Auf der Grundlage eines hochentwickelten Verständnisses des Begriffes *tzedeq* kamen die Weisen Israels zu einer umfassenden Doktrin der Gerechtigkeit und *caritas* für alle. Ausgehend von der Tradition der Kirche, hat Papst Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* (1979) die Christen daran erinnert, dass eine echte Beziehung zu Gott ein starkes Engagement für den Dienst am Nächsten fordert.“

Daher hat auch Benedikt XVI., als er am 9. Juni 2005 im Vatikan zum ersten Mal die Delegierten des ILC empfing, diese aufgerufen, das Verhältnis von Juden und Christen mit den Augen des Propheten Jeremia zu sehen, der „eine Zukunft voll Hoffnung“ (vgl. Jer 29,11) verspricht. Zwei Monate später lud der Papst in Köln, in seiner bereits erwähnten, programmatisch so wichtigen Ansprache vor der jüdischen Gemeinde anlässlich des Weltjugendtags, die Erwachsenen erneut dazu ein, „der Jugend die Fackel der Hoffnung weiterzureichen, die Gott sowohl den Juden wie auch den Christen gegeben hat“, damit „künftige Generationen mit der Hilfe Gottes eine gerechtere und friedlichere Welt errichten können“, in der Zuversicht, dass sich die Worte des Psalmisten erfüllen: „Der Herr gebe Kraft seinem Volk. Der Herr segne sein Volk mit Frieden.“ (Ps 29,11)

(Übers.: X. Remsing)

¹ Papst Johannes Paul II. sprach Kardinal Bea ein besonderes Verdienst zu: „Dans ses nombreuses interventions, il insistait sur la nécessité de faire apparaître clairement dans les textes conciliaires les bases bibliques de la doctrine proposée“ (Papst Johannes Paul II., Rede vor den Teilnehmern am Symposium Kardinal Augustin Bea [Rom, 16.-19. Dezember 1981], in: *Communio* N. S. 14, Rom 1983, VII.

² Vgl. Stjepan Schmidt, Agostino Bea, il cardinale dell'unità, Rom 1987, 454-463; 476-479; 484-487; 491-494; 514-518 u.ö.

³ Einen allgemeinen Überblick zu diesem Thema bietet Johannes Willbrands, Die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund, in: Münchener Theologische Zeitschrift 38 (1987), 295-310 (italienische Version: L'unità fra Antica e Nuova Alleanza, in: *Fist Informazione* [Federazione Interreligiosa per gli Studi Teologici, Turin] 9/V, 1 [1989-1990], 69-81; englische Version: Unity between Old and New Covenant, in: Johannes Willebrands, *Church and Jewish People: New Considerations*, New York/Mahwah 1992, 95-114); Walter Kasper, L'antica e la nuova alleanza nel dialogo ebraico-cristiano, in: *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione*, Bologna 2005, 95-115.

⁴ Johannes Paul II. merkte in seiner Ansprache anlässlich des 25. Jahrestags von *Nostra Aetate* (Rom, 6.12.1990) an: „The church therefore, particularly through her biblical scholars and theologians, but also through the work of other writers, artists and catechists, continues to reflect upon and express more thoroughly her own



thinking on the mystery of this people. I am happy that the Commission for Religious Relations with the Jews is intensely promoting study on this theme in a theological and exegetical context.“ Mehrfach publizierter Text, vgl. u.a. Appendix a bei Johannes Willebrands, *Church and Jewish People: New Considerations*, New York/Mahwah 1992, 244.

- ⁵ Benedikt XVI., Rede vor der jüdischen Gemeinde in Köln (19. August 2005), zitiert nach: *L'Osservatore Romano*, 20. August 2005, 9.
- ⁶ Vgl. *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti, 1965–2005*, Vorwort von Walter Kasper, mit einer Einführung versehen von Pier Francesco Fumagalli, Mailand 2005.
- ⁷ Carlo Maria Martini, *Christianity and Judaism: A Historical and Theological Overview*, in: *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, hrsg. von James H. Charlesworth, New York 1990, 19–33 (hier: 31f.); ders., *Verso Gerusalemme*, Mailand 2004, 101f.
- ⁸ Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Vorwort von Kardinal Joseph Ratzinger, Vatikanstadt 2001.
- ⁹ Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991.
- ¹⁰ Oder die beiden „Schwestern“ Orpa und Rut, von denen eine zu ihren heidnischen Göttern zurückkehrt, die andere aber Noomi nach Betlehem folgt, um deren Leben inmitten ihres Volkes und im Glauben an den Gott Israels zu teilen.
- ¹¹ Bezeichnenderweise verweist sowohl das englische *to care* als auch das romanische *curare* auf den göttlichen Dienst bzw. die göttliche Herrschaft des *kyrios* und den menschlichen Dienst der *curia*/Sorge.
- ¹² Für eine allgemeine Einführung zu Raschi vgl. Chaim Pearl, *Rashi. Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, Cinisello Balsamo 1995.
- ¹³ Ex 12,2.
- ¹⁴ Ps 111,6.
- ¹⁵ In Dtn 7,1 werden Hethiter, Girgaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter genannt.
- ¹⁶ Rashi von Troyes, *Commento alla Genesi*, Vorwort von Paolo De Benedetti, Einleitung und Übersetzung von Luigi Cattani, Casale Monferrato 1985, 3.
- ¹⁷ Spr 8,22.
- ¹⁸ Jer 2,3.
- ¹⁹ Vgl. Chaim Pearl, *Rashi* (s. Anm. 12), 36f.
- ²⁰ Ein Beispiel dafür wird von Piergiorgio Confalonieri berichtet: *La testimonianza del servo di Dio Giuseppe Lazzati (1909–1986): Nel lager custodiava strette al petto le ostie consacrate per la Comunione*, in: *L'Osservatore Romano*, 17. 9. 2005, 8: Um heimliche Messen zu feiern, musste man „der Aufmerksamkeit der Wachposten entgehen“.
- ²¹ Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Vatikanstadt 2001, II A, § 5, Nr. 21.
- ²² Vgl. *Information Service 114 (2003/IV)*, 200f.
- ²³ Vgl. *Information Service 117 (2004/IV)*, 166.
- ²⁴ Vgl. *Information Service 116 (2004/III)*, 139–141.

Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel

Päpstliche Bibelkommission

Am 24. Mai 2001 veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission das Dokument Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. Dieses Grundsatzpapier beschäftigt sich ausführlich mit Bedeutung, Hermeneutik und Interpretation der Heiligen Schrift in Judentum und Christentum und benennt die tragenden Eckpfeiler ihres gegenseitigen Verhältnisses. Im Folgenden zitieren wir einige Auszüge daraus:

2. Vor allem aufgrund ihres geschichtlichen Ursprungs sieht sich die Gemeinde der Christen mit dem jüdischen Volke verbunden. In der Tat ist derjenige, dem sie ihren Glauben geschenkt hat, Jesus von Nazaret, ein Sohn des jüdischen Volkes. Ebenso sind es die Zwölf, die er ausgewählt hat, „um sie bei sich zu haben und auszusenden, damit sie predigten“ (Mk 3,14). Am Anfang galt die apostolische Verkündigung nur den Juden und den Proselyten, also Heiden, die sich der jüdischen Gemeinde angeschlossen hatten (vgl. Apg 2,11). So ist

das Christentum im Schoß des Judentums des ersten Jahrhunderts entstanden. Es hat sich dann zunehmend von ihm gelöst, doch kann die Kirche niemals ihre jüdischen Wurzeln vergessen, die so klar im Neuen Testament bezeugt sind; sie erkennt den Juden sogar einen Vorrang zu, denn das Evangelium ist „eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, *zuerst den Juden*, und ebenso den Griechen“ (Röm 1,16).

Ein ständig aktuelles Zeichen dieses Bandes vom Ursprung her besteht in der Annahme der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes durch die Christen als Wort Gottes, das auch an sie gerichtet ist. Die Kirche hat in der Tat alle in der Hebräischen wie in der Griechischen Bibel enthaltenen Bücher als von Gott inspiriert angenommen. Die Bezeichnung „Altes Testament“, die dem Gesamt dieser Schriften verliehen ist, ist ein vom Apostel Paulus geprägter Ausdruck, der die dem Mose zugeschriebenen Schriften meint (vgl. 2



Kor 3,14-15). Sein Sinn wurde seit dem Ende des 2. Jahrhunderts erweitert, um auch andere jüdische Schriften in hebräischer, aramäischer oder griechischer Sprache einzuschließen. Die Bezeichnung „Neues Testament“ stammt aus einem Spruch des Jeremia-buches, der einen „neuen Bund“ ankündigt (Jer 31,31). Der Ausdruck erhielt dann im Griechischen der Septuaginta den Sinn von „neue Verfügung“, „neues Testament“ (*kaine diatheke*). Der Spruch kündigte an, dass Gott vorhabe, einen Neuen Bund zu schließen. Der christliche Glaube sieht diese Verheißung mit der Einsetzung der Eucharistie im Geheimnis Jesu Christi verwirklicht (vg. 1 Kor 11,25; Hebr 9,15). In der Folge hat man eine Gruppe von Schriften „Neues Testament“ genannt, die den Glauben der Kirche in seiner Neuheit zum Ausdruck bringen. Von sich aus bringt der Name bereits das Vorhandensein von Beziehungen zum „Alten Testament“ zum Ausdruck.

A. Allgemeine Schlussfolgerung

84. Am Ende dieser nur summarischen Darstellung ergibt sich als eine erste Schlussfolgerung, dass das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel einen höchst bedeutsamen Platz einnehmen. In der Tat ist die Heilige Schrift des jüdischen Volkes ein wesentlicher Teil der christlichen Bibel, und sie ist auch im zweiten Teil dieser Bibel in vielfacher Weise gegenwärtig. Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.

Das Neue Testament erkennt die göttliche Autorität der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes an und stützt sich auf diese Autorität. Wenn es von der „Schrift“ spricht und sich auf das bezieht, „was geschrieben steht“, dann meint das Neue Testament die Heilige Schrift des jüdischen Volkes, auf die es verweist. Es betont, dass sich diese Schrift notwendigerweise erfüllen müsse, da sie den Heilsplan Gottes umschreibt, der sich notwendigerweise erfüllen muss, welche Widerstände ihm auch entgegenstehen mögen und wie sehr sich Menschen ihm auch widersetzen mögen. Das Neue Testament fügt hinzu, dass diese Schrift sich tatsächlich im Leben, im Leiden und in der Auferstehung Jesu erfüllt hat, ebenso wie in der Gründung einer für alle Völker offenen Kirche. All dies verbindet die Christen aufs Engste mit dem jüdischen Volk, denn der erste Aspekt der Erfüllung der Schrift ist derjenige der Übereinstimmung und der Kontinuität. Dieser Aspekt ist grundlegend. Unvermeidlicherweise enthält die Erfüllung natürlich auch einen Aspekt der Diskontinuität in bestimmten Punkten, denn sonst gäbe es keinen Fortschritt. Dieser Mangel an Entsprechung liegt den Kontroversen und Spannungen zwischen Christen und Juden zugrunde, die sich nicht leugnen lassen. In der Vergangenheit hat man freilich den Fehler begangen, einseitig nur dies Trennende hervorzuheben, ohne das zutiefst Verbindende zu beachten.

Diese Kontinuität hat tiefe Wurzeln und zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. So erscheinen im Christentum wie im Judentum Schrift und Überlieferung in vergleichbarer Weise miteinander verbunden. Jüdische Methoden der Schriftauslegung finden häufig im Neuen Testament Verwendung. Der christliche Kanon des Alten Testaments verdankt seine Bildung dem Zustand der Schrift des jüdischen Volkes am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. Für die genaue Auslegung der Texte des Neuen Testaments ist oft die Kenntnis des Judentums dieser Epoche vonnöten.



85. Vor allem beim Studium der großen Themen des Alten Testaments und ihrer Weiterführung im Neuen wird einem die eindrucksvolle Symbiose bewusst, die die beiden Teile der christlichen Bibel verbindet, und zugleich die überraschende Kraft der geistlichen Bande, die die Kirche Christi mit dem jüdischen Volk verknüpfen. Im einen wie im anderen Testament ist es derselbe Gott, der mit den Menschen in Beziehung tritt und der sie einlädt, in Gemeinschaft mit ihm zu leben; es ist ein einziger Gott, der auch die Quelle von Einheit ist; ein Schöpfergott, der verlässlich für seine Geschöpfe sorgt, vor allem jene, die vernunftbegabt und frei sowie berufen sind, die Wahrheit zu erkennen und zu lieben; vor allem ein Gott, der befreit und rettet, nachdem die Menschen, die er nach seinem Bild geschaffen hat, aufgrund ihrer Schuld elender Sklaverei verfallen sind.

...

In der Vergangenheit mochte zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten der Bruch zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche Jesu Christi fast vollständig erscheinen. Im Lichte der Schrift sieht man, dass es dazu niemals hätte kommen dürfen. Denn ein vollständiger Bruch zwischen Kirche und Synagoge widerspricht der Heiligen Schrift.

B. Pastorale Anregungen

86. Das Zweite Vatikanische Konzil ruft auf zu „gegenseitiger Kenntnis und Achtung“ von Christen und Juden. Diese Kenntnis und diese Achtung sind nach Auffassung des Konzils „vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches“. ³⁴⁹ Das vorliegende Dokument ist in diesem Geiste verfasst worden; es hofft einen positiven Beitrag im genannten Sinne zu leisten und darüber hinaus in der Kirche Christi die Liebe zu den Juden zu fördern, wie es Papst Paul VI. am Tag der Promulgation des Konzilsdokuments *Nostra Aetate* gewünscht hat. ³⁵⁰



Mit diesem Text hat das Zweite Vatikanische Konzil den Grund für ein neues Verständnis unserer Beziehungen zu den Juden gelegt, indem es sagt: „Nach dem Apostel (Paulus) bleiben die Juden von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29).“³⁵¹

Johannes Paul II. hat während seine Lehrtätigkeit mehrfach die Initiative ergriffen, die Konzilserklärung zu vertiefen. Bei seiner Begegnung mit Vertretern der Juden in Mainz (1980) sagte er: „Die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott niemals gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel.“³⁵² Später erklärte der Papst anlässlich seines Besuchs der Synagoge von Rom (1986) gegenüber den jüdischen Gemeinden in Italien: „Die Kirche Christi entdeckt ihre ‚Bindung‘ zum Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. *Nostra Aetate*, Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder“.³⁵³ Schließlich erklärte der Papst bei einem Kolloquium über die Wurzeln des Antijudaismus im Christentum (1997): „Dieses Volk ist zusammengerufen und geleitet von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. So ist seine Existenz weder ein Naturereignis noch ein Ereignis der Kultur ... Es ist ein übernatürliches Ereignis. Dieses Volk überlebt allen Ereignissen zum Trotz kraft der Tatsache, dass es das Bundesvolk ist und Gott trotz menschlichen Versagens seinem Bunde treu bleibt.“³⁵⁴ In gewisser Weise die Krönung dieser Lehre des Papstes war sein Besuch in Israel, bei dem er sich mit folgenden Worten an die Großrabbiner wandte: „Wir (Juden und Christen) müssen zusammenarbeiten, um eine Zukunft aufzubauen, in der es keinen Antijudaismus unter den Christen und kein anti-christliches Empfinden unter den Juden mehr geben wird. Wir haben viel gemeinsam. Wir können zusammen so viel für Frieden, für Gerechtigkeit und für eine menschlichere und brüderlichere Welt tun.“³⁵⁵

Vonseiten der Christen besteht die Hauptbedingung für einen Fortschritt in dieser Richtung darin, jedes einseitige Verständnis der biblischen Texte sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments zu vermeiden und sich stattdessen zu bemühen, der Gesamtdynamik zu entsprechen, die sie beseelt und die letztlich eine Dynamik der Liebe ist. Im Alten Testament ist der Plan Gottes ein Plan der liebevollen Verbindung mit seinem Volk, einer väterlichen und ehelichen Liebe, und bei aller Untreue Israels kündigt Gott dieses Band nie auf, sondern behauptet seine unbegrenzte Dauer (Jes 54,8; Jer 31,3). Im Neuen Testament überwindet die Liebe Gottes die schlimmsten Hindernisse; die Israeliten bleiben „geliebt“, selbst als sie nicht an seinen Sohn glauben,

den er ihnen als rettenden Messias gesandt hat (Röm 11,29). Wer mit Gott verbunden sein will, muss in gleicher Weise auch sie lieben.

87. Eine einseitige Lektüre der Texte belastet oft die Beziehungen zu den Juden. Das Alte Testament erspart den Israeliten, wie wir sahen, weder Vorwürfe noch Verurteilungen. Es stellt an sie sehr hohe Anforderungen. Statt sie zu verurteilen, sollte man eher davon ausgehen, dass sie das Wort Jesu veranschaulichen: „Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden“ (Lk 12,48), und dass das gleiche auch für uns Christen gilt. Einige biblische Erzählungen haben Züge von Hinterlist oder Grausamkeit, die heute nicht mehr annehmbar erscheinen und die man aus ihrem geschichtlichen und literarischen Kontext heraus verstehen muss. Es muss anerkannt werden, dass die Offenbarung innerhalb der Geschichte einen langsamen Fortschritt zeigt: Die göttliche Pädagogik hat eine Gruppe von Menschen dort ergriffen, wo sie sich befand, und sie geduldig hin zum Ideal einer Vereinigung mit Gott und sittlicher Lauterkeit geführt, von dem unsere moderne Gesellschaft im Übrigen noch weit entfernt ist. Diese Erziehung wird dazu führen, zwei entgegen gesetzte Gefahren zu vermeiden: auf der einen Seite die Christen noch auf veraltete Vorschriften zu verpflichten (z. B. mit Berufung auf die Bibel jede Bluttransfusion zu verweigern) und auf der anderen Seite die ganze Bibel unter dem Vorwand, sie enthalte zu viele Grausamkeiten, zu verwerfen. Was die rituellen Vorschriften wie die Normen über Rein und Unrein anlangt, so kommt es darauf an, ihre symbolische und anthropologische Tragweite zu erkennen und ihre zugleich soziologische und religiöse Bedeutung herauszustellen.

Im Neuen Testament sind die an die Juden gerichteten Vorwürfe weder häufiger noch heftiger als die Anklagen, die im Gesetz und in den Propheten gegen die Juden gerichtet werden. So dürfen sie nicht mehr für Antijudaismus in Anspruch genommen werden. Sie in dieser Weise zu benutzen, liefe der Gesamtausrichtung des Neuen Testaments zuwider. Einen echten Antijudaismus, d. h. eine Haltung von Verachtung, von Feindschaft und von Verfolgungswut gegenüber den Juden als Juden findet sich in keinem Texte des Neuen Testaments und ist mit der Lehre des Neuen Testaments unvereinbar. Was es gibt, sind Vorwürfe gegenüber bestimmten Arten von Juden aus religiösen Gründen und auf der anderen Seite polemische Texte, die die christliche apostolische Verkündigung gegenüber Juden in Schutz nehmen sollen, die ihr Widerstand entgegenbringen.

Man muss freilich zugeben, dass mehrere dieser Textabschnitte als Vorwand für Antijudaismus dienen können und dass sie in der Tat auch dazu benützt worden sind. Um ein solches Abgleiten zu verhindern, muss man sich vor Augen halten, dass die polemischen Texte



des Neuen Testaments, und zwar selbst solche, die sich in verallgemeinernden Wendungen ausdrücken, stets an einen konkreten geschichtlichen Kontext gebunden bleiben und es niemals auf alle Juden aller Zeiten und an allen Orten abgesehen haben, nur weil sie Juden sind. Die Neigung, in verallgemeinernden Wendungen zu reden, die negativen Seiten des Gegners hervorzuheben, die positiven mit Schweigen zu übergehen und nicht auf die Motive und den möglichen guten Glauben dieses Gegners einzugehen ist für die polemische Sprache der gesamten Antike kennzeichnend und lässt sich auch innerhalb des Judentums und des Urchristentums gegenüber Andersdenkenden aller Art feststellen.

Dadurch dass das Neue Testament von seinem Wesen her Verkündigung der Erfüllung des Heilsplans Gottes in Jesus Christus ist, steht es in grundlegendem Widerspruch zur großen Mehrheit des jüdischen Volkes, das nicht an diese Erfüllung glaubt. So bringt das Neue Testament zugleich seine Zustimmung zur Offenbarung des Alten Testaments und seine mangelnde Übereinstimmung mit der Synagoge zum Ausdruck. Diesen Mangel an Übereinstimmung kann man nicht „Antijudaismus“ nennen, denn es handelt sich um Uneinigkeit auf der Ebene der Glaubensüberzeugung. Sie wurde Quelle religiöser Kontroversen zwischen zwei Menschengruppen, die von der gleichen Glaubensgrundlage im Alten Testament ausgehen, aber dann uneins werden über die Weise, wie die weitere Entwicklung dieses Glaubens zu verstehen ist. So tief die

Uneinigkeit auch reichen mag, so rechtfertigt sie doch in keiner Weise wechselseitige Feindseligkeit. Das Beispiel von Paulus in Röm 9-11 zeigt vielmehr ein Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk. Diese ist die einzige wirklich christliche Haltung in einer heilsgeschichtlichen Situation, die in geheimnisvoller Weise Teil des ganz positiven Heilsplans Gottes ist. Der Dialog bleibt möglich, da Juden und Christen ein reiches gemeinsames Erbe besitzen, das sie verbindet. Er ist auch in höchstem Maße wünschenswert, damit es gelingt, fortschreitend auf beiden Seiten Vorurteile und Missverständnisse zu überwinden zugunsten einer besseren Kenntnis des gemeinsamen Erbes und zur Stärkung der wechselseitigen Bande. □

³⁴⁹ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, Nr. 4.

³⁵⁰ Paul VI., Homilie vom 28. Oktober 1965: *ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur* („dass man ihnen Ehrfurcht und Liebe schenke und Hoffnung auf sie setze“).

³⁵¹ AAS 58 (1966) 740.

³⁵² Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 15.-19. November 1980: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VApS) 25A (1980), 104.

³⁵³ Herder-Korrespondenz 40 (1986), 245.

³⁵⁴ Nach Documentation Catholique 94 (1997), 1003.

³⁵⁵ Johannes Paul II., Jubiläums-Pilgerreise zu den Heiligen Stätten: VApS 145 (2000), 49f.

Glossar jüdischer Fachbegriffe

Amoraim (Ausleger): 3.–6. Jh., Gelehrte, die sich mit den Kommentaren zur Mischnah beschäftigten

Haftarah (Abschluss): Prophetenbücher; in jedem Gottesdienst folgt nach der Torahlesung eine Lesung aus der Haftarah, die sich inhaltlich auf die Torah-Lesung bezieht

Haggadah (Erzählung): Teil der mündlichen Lehre; Erzählungen über Weise und Propheten (am bekanntesten wohl die Haggadah über den Auszug aus Ägypten)

Halachah (Weg; von *lalech* = gehen): (religiöses) Gesetz, Anleitung zur religiösen Lebenspraxis

Midrasch (Forschung, Auslegung, Lehre): rabbinische Auslegung von Tanach, Mischnah und Talmud

Mischnah (Wiederholung): Basis des Talmud; rabbinische Auslegung der Torah und der mündlichen Lehre bestehend aus sechs Teilen oder „Ordnungen“ zu den Themen Landwirtschaft, Festzeiten, Familienrecht, Strafrecht, Opferriten und Speisevorschriften und rituelle Reinheit

Paraschah (Einleitung/Absonderung): Leseabschnitt aus der Torah, auch Sidrah genannt (Pl. Paraschot/Sidrot), benannt nach dem Wort, mit dem der jeweilige Abschnitt beginnt

Talmud: Hauptwerk der rabbinischen Literatur; Sammlung von Kommentaren, Diskussionen und Ergänzungen zur Mischnah, entstanden bis 400 (Palästinensischer Talmud) bzw. 600 (Babylonischer Talmud)

Tanach/Tenach: jüdische Heilige Schrift bestehend aus 24 Büchern in den drei Teilen Torah, Neviim (Propheten) und Ketuvim (Schriften: Psalmen, Sprüche etc.)

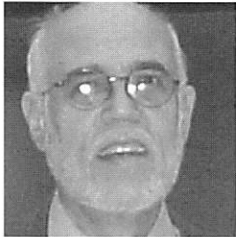
Tannaim: Schriftgelehrte; vom Anfang der Zeitrechnung bis 220, verantwortlich für die Entstehung der Mischnah

Torah (Weisung, Lehre): 5 Bücher Mose (Pentateuch; schriftliche Torah); im weiteren Sinne gesamte jüdische Tradition (mündliche Torah)



Wort Gottes im Dialog: Für eine neue Authentizität

Hmida Ennaifer



Hmida Ennaifer war Professor für Islamwissenschaft an der Zitouna Universität in Tunis. Seit 1985 ist er Mitglied der Groupe de Recherches Islamo-Chrétiennes (GRIC). Von 1989–1991 war er Berater des Ministers für Erziehung und religiöse Angelegenheiten in Tunesien.

*Wachende haben eine Welt gemeinsam –
Schlafende haben jeder eine Welt für sich
Heraklit*

Problemstellung

Meine Arbeitshypothese ist die folgende: Gott hat sich durch sein Wort geoffenbart, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Bei den Christen ist das Wort Gottes Mensch geworden, während es bei den Muslimen in einem diktierten Text, dem Koran, Gestalt angenommen hat.

Dieses Wort, auf dem der Glaube gründet und das für die beiden Religionen eine jeweils unterschiedliche Bedeutung hat, war in der Vergangenheit die Quelle erheblicher Differenzen. Muss man deshalb davon ausgehen, dass dieses fehlende Einverständnis auch heute noch den Dialog und die gegenseitige Bereicherung verhindert? In meinen Augen ist das Gegenteil der Fall: Diese augenfällige Diskrepanz, der aber auch ein tatsächlicher Unterschied zugrunde liegt, fördert die gemeinsame Suche und erleichtert den Dialog, vor allem in einer Welt, die zum Universalismus neigt und folglich für ein besseres Verständnis des anderen bereit ist.

Ich möchte zeigen, dass diese Hypothese richtig ist, und daher ein wenig auf die Voraussetzungen eingehen, die für die Aufnahme eines Dialogs unerlässlich sind.

Vom Unergründlichen zum allgemein Wahrnehmbaren

1. Nach der klassischen muslimischen Theologie konkretisiert sich das Wort Gottes im Text des Korans. Die 6.236 Verse, aus denen der Koran besteht, sind das ewige Wort, auf das die Person des Propheten, Mohammed, keinerlei Einfluss genommen hat. Dieser ist nur der Vermittler einer Botschaft, die für die Ewigkeit verfasst und von Gott auf der „wohlverwahrten Tafel“ (Sure 85,21f.) festgehalten ist.

Christen und Muslime kennen zwar beide den Begriff der Offenbarung, sind aber über ihr Wesen unterschiedlicher Meinung. Denn für die Christen verweist die Bibel auf die Person Jesu Christi, „das ewige Wort des lebendigen Gottes“ und auf den im universalen Geist wiederauferstandenen Christus. Von Gott inspiriert und bestrebt, seine Botschaft zum Leuchten zu bringen, haben die Verfasser der Bibel, geprägt von ihren Kenntnissen, ihrer Kultur und ihren Sorgen, unter göttlicher Eingebung dieses sein Wort niedergeschrieben.

Der Koran hat für den Islam nicht dieselbe Bedeutung wie die Bibel für das Christentum. Er ist nicht lediglich ein Buch, das unter bestimmten historischen Umständen verfasst wurde. Nach der traditionellen Theologie der Muslime enthält das diktierte Wort die Gebote, die Gott den Menschen zu offenbaren geruhte. Unter diesem Aspekt ist der Koran, anders als die Bibel, von keinerlei Zeitlichkeit geprägt. Es handelt sich um einen Text, der, da er ewig und „in klarer arabischer Sprache“ (Sure 12,2) übermittelt ist, das Menschliche transzendiert.

2. Bevor man in einen authentischen Dialog, der sich ohne eine umfassende Kenntnis der Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen nicht führen lässt, eintreten kann, muss man etwas über die innere Logik des Islam wissen und darüber, wie sich seine Tradition zur Offenbarung des Korans verhält.

In diesem Zusammenhang wollen wir drei fundamentale Punkte erwähnen:

a) Wenn man traditionellerweise den transzendenten Charakter des geoffenbarten Korantextes in den Vordergrund stellt, dann verweisen alle klassischen muslimischen Exegeten auf *asbab an-nuzul*, d. h. die historische Bedingtheit der Offenbarung. So gesehen ist der Korantext die getreue Illustration des religiösen Lebens seiner Zeit. Der Koran befasst sich unter mehreren Blickwinkeln mit den Glaubensüberzeugungen, Mythen und Werten der Araber. Er tut dies ganz explizit in den Suren, die während der Kämpfe zwischen der sehr kleinen neugegründeten muslimischen Gemeinschaft und den Arabern von Mekka und deren Verbündeten geoffenbart wurden. Auf diese Weise nimmt die Zeitlichkeit in dem, was als absolute Transzendenz betrachtet wird, einen gewissen Raum ein (vgl. Sure 53,20).



b) Hinter der Gleichung Text = Kontext zeichnet sich die Hauptsorge des muslimischen Theologiediskurses ab: Man möchte ein für alle Mal jede menschliche Beteiligung an der Offenbarung der göttlichen Botschaft ausschließen. Die vor-slamischen Araber, die die Existenz Gottes nicht bestritten, hielten es für einen Frevel anzunehmen, dass Gott sich in ihrem Leben manifestieren und in einer Sprache zu ihnen sprechen könne, die für alle verständlich sei. Wie kann man also behaupten, der Koran sei das Wortes Gottes? Die Lektüre der ersten Kapitel, die Mohammed geoffenbart wurden, gibt über den offenkundigen Kontrast zwischen Heidentum und Islam Auskunft. Die arabischen Ungläubigen hatten für die Worte, die der Prophet an seine wenigen Schüler richtet, nur eine einzige Erklärung: „Er ist gewiss besessen“ (Sure 68,51). Der große Bruch zwischen dem arabischen Polytheismus und dem Islam vollzieht sich also anlässlich der Frage, wie das Heilige wahrgenommen wird und sich in der Welt manifestiert.

c) Später, in der Auseinandersetzung mit verschiedenen nicht nur monotheistischen Religionen, entwickelte die islamische Theologie eine apologetische Rhetorik zu ihrer Verteidigung, wobei sie sich eine – aus der griechischen Philosophie übernommene – äußerst abstrakte Argumentation zu eigen machte. Dies führte schließlich, wobei die Polemik an Schärfe zunahm, zu einer scholastischen Konzeption der Dogmen, was auf das Wort Gottes natürlich nicht ohne Auswirkungen blieb.

So ist der geoffenbarte Koran, eine Emanation Gottes, einerseits das Wort Allahs, des Einzigen und Unteilbaren, andererseits aber auch ein Attribut seiner Vollkommenheit. Die theoretische Weiterentwicklung dieses Gedankens bringt die dogmatische Theologie dazu, das Wort und das höchste Wesen als unteilbare Einheit zu betrachten, da sie im Zusammenhang mit dem Göttlichen jede Form des Assoziationismus ausschließen will. Der Koran als Wort und Attribut Gottes kann kein erschaffener Text sein, da sonst die absolute Einzigkeit Gottes in Frage stünde. Aus Furcht vor der Verherrlichung eines unnennbaren und attributlosen Gottes und aus Furcht vor einer wiederauflebenden Vorstellung von einem anthropomorphen Schöpfergott haben die traditionellen muslimischen Theologen auf den Gott der Philosophen zurückgegriffen.

3. Wenn man alle Elemente berücksichtigen will, die den historischen Kontext des Wortes Gottes konstituieren, muss man sich vergegenwärtigen, dass die islamische Botschaft bald als eine häretische Abspaltung des Christentums, bald als eine lokale Religion arabischer Völker und Stämme gesehen wurde. Die geistigen Führer der damaligen nicht-muslimischen Gemeinschaften haben nichts unternommen, um ihre Beziehungen zur islamischen Religion einer erneuten Überprüfung zu unterziehen. So haben sie weiterhin die Authentizität der Botschaft des Korans bestritten und

sich geweigert, in ihm eine Manifestation des Göttlichen zu sehen. Diese Weigerung hat natürlich zu einer Vergiftung der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften und zu gegenseitigen Verdächtigungen geführt. Auf beiden Seiten bemerkt man einen verstärkten Rückzug auf sich selbst und eine Zunahme der Feindseligkeiten, was für ein wirkliches Verständnis des eigenen Glaubens verheerende Konsequenzen hat.

Monotheistische Religionen

	Christentum	Islam	Judentum
Zugehörigkeit in Mrd.	2,1	1,3	0,015
Anteil an Weltbevölkerung in %	33	21	0,22

Quelle: www.adherents.com (15.9.2006)

Wie kann man unter solchen Umständen eine Diskussion über das Wort Gottes noch in Betracht ziehen? Nichtsdestotrotz ist diese Diskussion geeignet, den Islam und das Christentum einander näher zu bringen, da sie zu der Frage nach der Erkenntnis Gottes und seines Mysteriums führen kann.

Für den Koran, der mit dem Heidentum und dessen Vorstellung von einem teilnahmslosen und unberechenbaren Gott brechen will, ist es nur erfreulich, wenn sich Verbindungen zum Christentum knüpfen lassen, da die Christen einer Spiritualität anhängen, bei der der Mensch als abhängiges Wesen nur von einem allgegenwärtigen Gott seinen Wert erhält.

Die Schrift und die kulturelle Einheit

An der Schwelle zu diesem neuen Jahrhundert, das man uns als globalisiertes Jahrhundert ankündigt hat und das durch einen kulturellen und religiösen Pluralismus gekennzeichnet ist, kommt einer Theologie der Religionen eine besondere Bedeutung zu, obwohl sie für die Muslime ebenso wie für die Christen mit Schmerzen verbunden ist. Man muss dabei zuallererst den eigenen Glauben kritisch überprüfen und sich bewusst werden, dass man sich dem Fortschritt nicht verweigern kann. Doch damit nicht genug: Die Schwierigkeit dieser Aufgabe wird auf dem Feld der Theologie deutlich, da man über die unveräußerliche Pluralität der Wege, die zu Gott führen, reflektieren muss, ohne aber Gottes Einzigartigkeit aufzugeben. Was die Christen angeht, so ist das Zweite Vatikanische Konzil dem Islam sehr weit entgegen gekommen, ohne allerdings seinen historischen Positivismus so weit zu überwinden, dass es ihn als einen Heilsweg hätte ansehen können. Für den Islam bleibt das Christentum bestenfalls der Vorläufer der letztgültigen und authentischen göttlichen Botschaft. Auf der einen wie auf der anderen Seite beharrt man auf seiner verabsolutierten Position und glaubt sich im Besitz der einzig wahren Offenbarung.



Wenn man in einen aufrichtig geführten Dialog über unser Thema, das Wort Gottes, eintreten will, sollte man sich an einigen Eckdaten orientieren. In diesem Sinne sind vier wesentliche Punkte hervorzuheben.

1. Welchen Sinn hat der interreligiöse Dialog über das Wort Gottes? Soll der Gesprächspartner überzeugt werden, soll man sich mit ihm verbinden, um die materialistischen Ideologien zu bekämpfen, oder geht es einfach nur darum, sich besser kennen zu lernen?

Aus meiner Sicht kann sich ein Muslim auf den interreligiösen Dialog einlassen, wenn er akzeptiert, dass neue Erkenntnisse – mag das Wort des Korans auch über jeden Zweifel erhaben sein – den Reichtum des Textes nicht zum Versiegen bringen. Die letzten Verse der Sure 18 des Korans verdeutlichen diese polymorphe Konzeption: „Wenn der gesamte Ozean zu Tinte würde, um das Wort meines Herrn niederzuschreiben, würde sein gesamter Inhalt aufgebraucht, ohne dass sich die Worte deshalb erschöpfen würden, auch wenn man zu diesem Ozean einen anderen hinzufügen würde.“ (Sure 18,109)



2. So wie die göttliche Gnade unendlich ist und Gott den Menschen viele verschiedene Wege eröffnet, so impliziert der unerschütterliche Glaube eines Muslims notwendigerweise eine nie aufhörende Suche nach der Wahrheit. Mit Gottes Hilfe und in seinem Licht kann er die andere Annäherung an die Wahrheit, die sich von der seinen unterscheidet, nicht nur als legitim betrachten, sondern als etwas, das ihn auf seiner eigenen Suche bereichert. In diesem Sinne wird Gott *al-mu'min* genannt: Er ist es, der Sicherheit und Schutz verleiht. Daraus ergibt sich ein neues Verhältnis zur Schrift. Nun öffnet sich auch der Weg in ein Leben fern der absoluten Gesetzestreue, fern aber auch des reduktiven Relativismus, der behauptet, dass alle Religionen in gleicher Weiser wahr sind, was jede authentische Teilnahme an einer umfassenden und weit tragenden Begegnung de facto unmöglich macht. Um der Überzeugung, man sei im Besitz der definitiven Wahrheit, ein Ende zu setzen, heißt es daher in Sure 5 ausdrücklich: „Diejenigen, die glauben, (d.h. die Muslime), und diejenigen, die dem

Judentum angehören, und die Sabier und die Christen, – (alle) die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“ (Sure 5,69)

3. Wenn der über das Wort Gottes geführte Dialog einem Muslim zur Kenntnis des Anderen verhelfen soll, dann kann dieses Gespräch vor allem in der Hochschätzung und Anerkennung des Andersseins münden. Das setzt voraus, dass man dem grundlegenden Text gegenüber aufgeschlossen ist. Dieses Verhältnis, das sich aus der sogenannten „hermeneutischen Situation“ ergibt, fordert den Muslim auf, sich unter dem Eindruck des geoffenbarten Wortes um ein vereinigendes und dynamisches Bewusstsein zu bemühen, das sich jedem binären Dualismus verschließt. Daher kann er die Schrift lesen wie eine Einladung, in der Vertiefung seines Glaubens Gott zu begegnen. Das geoffenbarte Wort mahnt ihn dann, sein Blickfeld zu erweitern, die Welt in ihrer Vielfältigkeit wahrzunehmen und sie mit spirituellen Augen zu betrachten. Dieser Weg ist der Vorstellung traditioneller Muslime fremd: Sie sehen in dem geoffenbarten Wort nur strenge Regeln, genaue Verhaltensanweisungen sowie Gebote und Vorschriften. Diese Auffassung lässt die Gesellschaft versteinern, die Identität erstarren und setzt der Interpretation allzu enge Grenzen. Jemand, der das Wort Gottes als Lebensquell und Botschaft der Befreiung erfährt, ändert unweigerlich auch seine Beziehung zu den anderen. Für ihn wird die Schrift zur Aufforderung, im Lichte der göttlichen Offenbarung die religiöse, kulturelle und soziale Vielfalt seiner Umgebung mit anderen Augen zu betrachten.

Iqbal (1878–1938), muslimischer Denker, Dichter und Humanist, vertrat die Ansicht, dass die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam zuerst einmal eine historische, mithin plurale Interpretation der Offenbarung voraussetze. Authentizität wird hier verstanden als ständige Bewegung, hervorgerufen durch die Anstrengungen der islamischen Gemeinschaft, die durch den Propheten inspirierten Werte mit Leben zu erfüllen. Dies ist der Beginn einer neuen Authentizität als Quelle der religiösen und identitätsstiftenden Erneuerung. Diese Konzeption steht im Gegensatz zur Theorie der traditionellen Theologen, da sie an das Verantwortungsbewusstsein der Gläubigen appelliert, indem sie sagt, dass Authentizität nicht mehr als Unterwerfung unter das geoffenbarte Gesetz zu verstehen ist, sondern als Weiterführung der Rolle des Propheten, mit einer Einschränkung: Die Gläubigen sind nicht Künder der göttlichen Offenbarung. Diese Haltung fasst Iqbal in einem Satz zusammen: „Man muss den Text so lesen, als sei man selbst der Empfänger der Offenbarung.“

4. Indem sie sich auf das Absolute und nicht auf seine Zeichen beruft und indem sie aus dem Koran eine kom-



plexes, geoffenbartes Bild des Christentums ableitet, lehnt die islamische dogmatische Theologie kategorisch ein göttliches Wort ab, das sein besonderes Augenmerk auf die Manifestation des Einen gegenüber dem Vielen legt. Liegt hier der Ursprung für das Unverständnis zwischen dem Islam und dem Christentum? Ist hier die Ursache für die vergangenen und gegenwärtigen blutigen Konflikte zu suchen?

Wir sind zutiefst davon überzeugt, dass all die Schwierigkeiten zwischen unseren beiden Religionen im Wesentlichen nicht dogmatisch begründet sind, sondern andere Ursache haben.

Abgesehen von den beiden erwähnten Punkten machen die muslimischen Autoritäten dem Christentum noch verschiedene weitere Dinge zum Vorwurf (unterschiedliche Auffassungen zur Trinitäts- und Inkarnationslehre, Religion ohne esoterische Elemente, allzu sublimen Ethik, abweichende Moralvorstellungen im Bereich der Sexualität ...). Allerdings haben diese Divergenzen die muslimischen Gelehrten niemals dazu veranlasst, den göttlichen Ursprung des Christentums in Zweifel zu ziehen. Sie räumen sogar ein, dass die Christen gerettet werden, wenn sie ihre Religion ausüben. In zahlreichen Hadithen führt Christus am Tag des Jüngsten Gerichts seine Anhänger ins Paradies.

Überdies verleiht der Glaube an den einen Gott, der zu uns spricht, dem Menschen eine unvergleichliche Würde und heilige Dimension. Dieser Glaube bildet für Muslime und Christen ein einzigartiges kulturelles Fundament. Im Übrigen ist deswegen auch die Anbetung Gottes in beiden Religionen die vornehmste Aufgabe des Menschen, und es ist die Pflicht der Anhänger dieser Religionen, in einer Welt, die für sie erschaffen wurde, für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen.

In unseren Analysen der gemeinsamen Geschichte bleibt dieser wesentliche Aspekt gerne unerwähnt. Ein Aspekt, der die Sympathien und die gemeinsamen Aktivitäten zwischen den muslimischen Heiligen und den christlichen Philosophen, Lehrern wie Schülern, erklärt. Ein Aspekt, der ebenfalls verständlich macht, wieso es im arabischen Spanien zwischen den Muslimen und dem von ihnen beherrschten „Volk der Schrift“ keine Spannungen gab. Viele Zeugnisse bestätigen dies: So lässt sich für beide Religionsgemeinschaften eine identische Art und Weise der Ernährung und Bekleidung nachweisen, und man besuchte die familiären und religiösen Feste der anderen. Selbstverständlich war das rein religiöse Leben im Okzident eine Blütezeit sowohl des christlichen wie des jüdischen Glaubens.¹

Diese friedlichen Beziehungen sind weder zufällig noch überflüssig. Sie sind ausdrücklich der hierarchischen Struktur des geoffenbarten Wortes im Islam verpflichtet.

Im Islam ist der – manchmal verkannte – Geist eines fruchtbaren Dialogs zwischen den Denkern und den Mitgliedern der beiden Religionen im Koran selbst begründet. Dank seiner Unterscheidung zwischen denen, die den Anordnungen der Religion Folge leisten, *al-islam*, denen, die den vollkommenen Glauben haben, *al-iman*, und denen, die Spiritualität besitzen, *al-ihsan*, hat der Koran trotz einiger Hindernisse unterschiedlicher Natur eine große Aufgeschlossenheit gegenüber den Nicht-Muslimen ermöglicht. Diese Unterscheidung hat es in der Vergangenheit – und unter anderen Bedingungen als den unseren – erlaubt, die theologisch umstrittenen Punkte, die in erster Linie Hass und Rivalitäten auslösen können, kritisch zu überprüfen. Dahinter steht ein anderer Begriff vom Verhältnis zum Anderen, dessen Authentizität man anhand seiner Glaubensbezeugung und -ausübung zu begreifen sucht. Dies macht das Überdenken der theologischen Divergenzen nicht überflüssig, aber davon abgesehen werden sie nun im globalen Panorama ihrer spirituellen und menschlichen Dimension von innen heraus wahrgenommen. Dies geschieht unter einem ganz anderen Blickwinkel als in einem Dialog, der sich auf eine rationale Beweisführung und auf einen Machtkampf zwischen den beiden Antagonisten beschränkt.

Ich komme zum Schluss: Dieser – nicht völlig neue – Weg des Dialogs ist heutzutage möglich, obwohl wir mit der Entwicklung eines fundamentalistischen biblischen Diskurses und einer buchstabengetreuen Auslegung des Korans konfrontiert sind. Ist es deshalb nicht dringend geboten, in ein Gespräch einzutreten, welches das Mysterium des religiösen Pluralismus respektiert?

Hat im Übrigen das Christentum diesen Weg nicht auch schon nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschritten? Indem das Konzil den dogmatischen Dialog aufnahm, hat es das Christentum wieder in eine plurale Perspektive gerückt. Und hat es nicht auch die Katholiken an ihre Verwandtschaft mit dem Islam erinnert, wenn es feststellte: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“ (*Nostra Aetate* 3)

Für einen Muslim ist dies ein unleugbarer Fortschritt, der weitere Unterstützung und Förderung verdient. Er bezeugt nämlich, dass Gott für beide Seiten nicht nur das primäre Objekt des Glaubens ist, sondern vor allem das Licht, das Licht seines geoffenbarten Wortes, das den Blick und den Fuß des Gläubigen leitet.

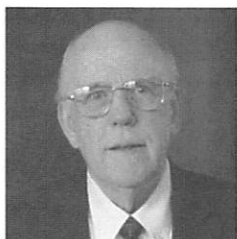
(Übers.: U. Blank-Sangmeister)

¹ Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté: 13 siècles de cohabitation*, Paris 1991; siehe auch Mohamed Talbi, *Al Hurriya ad diniyya bil-andalous*, in: *Dirasat andalusia* 7, 1992 (vgl. *Encyclopédie Islamique*, Art. Nasara, Bd. III, 1936, 906-913).



Die Bibel und die „Leute des Buches“

Sidney H. Griffith



Sidney H. Griffith ist Professor für Syrisch und christliches Arabisch in der Abteilung für Semitische und Ägyptische Sprachen an der Catholic University of America in Washington D.C. Schwerpunkt seiner zahlreichen Veröffentlichungen auf dem Gebiet der syrischen Patristik und christlich-arabischen Literatur ist die Beziehung zwischen Islam und Christentum.

I. Der Bibeltext und die Muslime

Der renommierte französische Islamwissenschaftler Louis Massignon (1883–1962) schrieb einmal, der Qur'an könne als „eine verstümmelte arabische Ausgabe der Bibel“ betrachtet werden. „Der Qur'an“, heißt es bei ihm weiter, „verhält sich zur Bibel wie Ismael zu Isaak“.¹ Hier legt Massignon den Finger auf das entscheidende Merkmal des Qur'an: Einerseits verweist sein Text immer wieder auf die frühere biblische Vorlage und beruft sich sogar auf diese, andererseits verfolgt er eine ganz eigene Lesung derselben, die häufig deutlich vom Bibelverständnis von Juden oder Christen abweicht oder dieser sogar widerspricht. Wie der Name Qur'an besagt, handelt es sich ausdrücklich um eine „Lesung“ oder „Verkündigung“² einer Schrift, die Gott – so die islamische Tradition – durch Vermittlung des Engels Gabriel nach und nach in Muhammads Herz senkte, im Laufe seiner prophetischen Tätigkeit in Mekka und Medina, von 610, dem Jahr seiner ersten visionären Erfahrung, bis 632, dem Jahr seines Todes.³ Im Gegensatz zu älteren Schriften, wie jene, die der Qur'an selbst Torah, Psalmen und Evangelium nennt, betont der Qur'an, sein Hauptunterscheidungsmerkmal sei, dass es „ein arabischer Qur'an“ ist (Sure 20 *Ta Ha* 113), verfasst in „deutlicher arabischer Sprache“ (Sure 16 *an-Nahl* 103; Sure 26 *ash-Shu'ara'* 195).

Selbst ein sehr flüchtiger Blick auf den Text des Qur'an genügt, um auch einen unaufmerksamen Leser daran zu erinnern, dass von ihm eine selbstverständliche Vertrautheit mit den Geschichten der wichtigsten Figuren des Alten und Neuen Testaments vorausgesetzt wird. Ständig wird auf Episoden im Leben von Adam, Noah, Abraham, Josef, Moses, Maria und Jesus, dem Sohn Marias, verwiesen, um nur die bekanntesten biblischen Charaktere zu erwähnen, die sich im Qur'an finden (vgl. dazu auch den Beitrag in diesem Heft). Und doch enthalten die im Qur'an berichteten biblischen Erzählungen immer wieder Elemente, die weder die Leser der jüdischen noch jene der christlichen Bibel wiedererkennen. Manches Mal trifft man diese scheinbar dissonanten

Elemente auch in frühen jüdischen oder christlichen, außerkanonischen, apokryphen oder exegetischen Quellen; in anderen Fällen aber sind die Neuerungen nur dem Qur'an eigen. Diese besondere narrative Situation hat im weiteren Rahmen der Literaturkritik dazu geführt, dass eine Theorie der „Intertextualität“ vorgeschlagen wurde.⁴ In ihrer Anwendung auf die biblischen Figuren, rein zum Zwecke der narrativen Analyse und gänzlich unabhängig von kanonischen oder theologischen Überlegungen, betrachtet diese Theorie die Geschichten in ihrer konkreten, einzelnen Wiedergabeform, sei es in der Bibel, der nichtkanonischen Literatur oder im Qur'an, als narrativ unvollständig. Stattdessen wird jeder Textquelle ein größerer oder kleinerer Anteil an der Gesamterzählung einer bestimmten Figur zugeschrieben.⁵

Die „intertextuelle“ Betrachtung des Anteils des Qur'an an der Vermittlung der Geschichten vieler biblischer Figuren führt uns direkt zu der Tatsache, dass sich die islamische Schrift bereits im Dialog mit den biblischen Traditionen von Juden und Christen befand, als sie auf Muhammad kam. In der Tat sagt der Qur'an selbst, dass Gott „euch als Religion verordnet [hat], was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat, und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingeben, und wir (vor dir) dem Abraham, Moses und Jesus anbefohlen haben.“ (Sure 42 *ash-Shura* 13). Und Gott sprach zu den Muslimen: „Wenn du über das, was wir zu dir hinabgesandt haben, in Zweifel bist, dann frag diejenigen, die die Schrift (bereits) lesen (nachdem sie sie) vor dir (erhalten haben!)“ (Sure 10 *Yunus* 94). Unvermeidlich daher, dass bei der Begegnung von Juden, Christen und Muslimen die Bibel besondere Aufmerksamkeit verlangte, und zwar vom Anbeginn der islamischen Geschichte an.

Der Qur'an nennt Juden und Christen „Leute des Buches“ oder „Leute der Schrift“ (z.B. Sure 2 *al-Baqarah* 105), ein Ausdruck der an die 45-mal im Text vorkommt;⁶ einmal werden die Christen auch als „Leute des Evangeliums“ bezeichnet: „Die Leute des Evangeliums sollen (nun) nach dem entscheiden, was Gott darin herabgesandt hat.“ (Sure 5 *al-Ma'idah* 47). Es ist traditionelle Lehre des Qur'an, dass ursprünglich Torah, Evangelium und Qur'an gleichberechtigt waren, zumindest in der Form, in der sie gemäß dem Qur'an zuerst von ihren „Boten“ (Moses, Jesus and Muhammad) jeweils an Juden, Christen und Muslime überbracht wurden. Doch in der Fassung der Schrift, die heute bei Juden und Christen in Gebrauch ist,



macht der Qur'an bereits Ungleichheiten in Text und Interpretation aus. Aus diesem Grunde spricht der Qur'an von der Verfälschung (*at-tahrif*) des Bibeltexts, der Änderung von Wörtern und der Verschleierung des Sinns (vgl. z.B. Sure 3 *al-Imran* 78). Ab der frühen islamischen Periode wurde in der Auseinandersetzung über die Religion, die bis ins Mittelalter hinein, ja sogar noch in der Neuzeit im Schwange war, der gegenseitige Vorwurf der Verfälschung der Schriften zum festen Bestandteil der von Juden, Christen und Muslimen verfassten apologetischen und polemischen Texte.⁷ Natürlich wurde dann im islamischen Bereich der Qur'an selbst zum letztgültigen Kriterium für die Interpretation der älteren Schrifttexte, an deren Gestaltung der Koran selbst Anteil hatte.⁸

Das Interesse muslimischer religiöser Autoren am Text der Bibel war im Lauf der Zeit immer wieder einem Wandel unterworfen. In der ersten islamischen Periode zeigten einige muslimische Schriftsteller durchaus ein starkes Interesse an dem Juden und Christen vertrauten biblischen Text. In diesem Zusammenhang könnte man die – zwar oft „korrigierten“ – Zitate, Anspielungen und Paraphrasen erwähnen, die sich bei Gelehrten wie Wahb ibn Munabbih († 732) finden, in den *Sirah* von Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ishaq († ca. 767), wie sie von Abu Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisham († 834) weitergegeben wurden, sowie in den etwas weitschweifigen Zitaten in den Werken von Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah († 889) und Ahmad ibn Abi Ya'qub ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wadih al-Ya'qubi († 897), um nur die prominentesten und gelehrtesten Autoren zu nennen.⁹ Im zehnten Jahrhundert dann scheint sich das Interesse muslimischer Gelehrter verschoben zu haben: nicht mehr reine Zitate aus den früheren Schriften, wie sehr deren Wortlaut auch „zurechtgebogen“ sein mochte, sondern eher eine Art „Islamisierung“ ganzer biblischer Geschichten durch freie Wiedergabe und entsprechend weniger Aufmerksamkeit für den Wortlaut der den Juden bzw. Christen bekannten Texte. Ganz typisch für diese Entwicklung waren die beliebten „Geschichten der Propheten“ (*qisas al-anbiya'*) und die so genannten *Isra'iliyyat*, von denen weiter unten noch die Rede sein soll. Sinngemäß galt das aber auch für die exegetische Literatur und die frühe islamische Geschichtsschreibung, in der muslimische Autoren eine biblisch inspirierte, islamische Version der Heilsgeschichte vertraten.¹⁰ Gleichzeitig handelten jene muslimischen Gelehrten, die in späteren Jahrhunderten den Bibeltexten der Juden und der Christen ihre Aufmerksamkeit schenkten, in der Absicht einer Dekonstruktion, die die Verdrehung, Verfälschung und völlige Wertlosigkeit dieser Texte zeigen sollte.¹¹

Die ungefähr im elften Jahrhundert eintretende Verschiebung des Interesses seitens der muslimischen Gelehrten vom Text der vor-islamischen Schriften, wie ihn die Juden bzw. Christen besaßen, zu ihren eigenen Erzählungen und Geschichten der biblischen Boten kann

zum Teil durchaus auf den Druck des im 9. Jahrhundert mit voller Wucht ausgebrochenen Religionsstreits zwischen Muslimen und Christen zurückzuführen sein.¹² Es war auf beiden Seiten üblich, die Argumente gleichermaßen durch die Heilige Schrift wie durch Vernunftgründe zu stützen. Doch selbst schon für die früheste Periode gibt es Belege dafür, dass Muslime misstrauisch wurden, sobald Christen aus der Bibel zitierten. So erinnert sich Theodor Abu Qurrah (ca. 755–ca. 830), einer der frühesten bekannten christlichen Autoren, die arabisch schrieb,¹³ in einem nur in Griechisch erhaltenen Text, dass sein muslimischer Gegenspieler ihn wie folgt herausforderte: „Versuche mich nicht mit deinem Jesaja oder Matthäus zu überzeugen, für die ich keinerlei Achtung aufbringe, sondern mit zwingenden, anerkannten, allgemein gültigen Argumenten.“¹⁴ In einem anderen christlichen Text in Arabisch aus dem neunten Jahrhundert erklärt der Muslim, als der christliche Apologet seine Behauptungen „anhand der Schriften der Propheten und Boten“ bekräftigen will: „Wir akzeptieren nichts aus dem Alten [Testament] oder aus dem Neuen [Testament], weil wir diese nicht anerkennen.“¹⁵ Im selben Werk äußert der Muslim dann noch den üblichen islamischen Vorwurf, der Evangelientext der Christen sei verfälscht. Mit Bezug auf das Evangelium nach Johannes sagt er:

Was du gesagt hast, nimmst du nur aus deinem verdrehten Evangelium und deiner verdrehten Schrift. Wir aber besitzen das ursprüngliche Evangelium, das wir von unserem Propheten bekommen haben. Johannes und seine Gefolgsleute haben, als das Evangelium nach der Auffahrt Christi in den Himmel verloren ging, einfach niedergeschrieben, was ihnen eingefallen ist. Das wissen wir von Muhammad, unserem Propheten.¹⁶

Während christliche (syrisch und arabisch schreibende) Autoren also versuchten, mit Hilfe der Bibel nachzuweisen, dass das Christentum die wahre Religion sei, waren muslimische Autoren ihrerseits umso motivierter, die „Zeichen der Prophetie“ (*dala'il an-nubuwwah*) zu bestätigen, die Muhammads Status als Prophet und Bote Gottes, ja als „Siegel der Propheten“ (Sure 33 *al-Ahzab* 40) bezeugen sollten. Dieses Anliegen brachte anscheinend, zusammen mit der parallel laufenden Entwicklung der Lehre von der „Unnachahmlichkeit“ (*al-i'jaz*) des Qur'an, ein erneuertes Interesse der muslimischen Welt am Thema der Verfälschung der vorhergehenden Schriften durch Juden und Christen.¹⁷ Im 11. bzw. 12. Jahrhundert bemühten sich prominente Autoren wie al-Ghazali (1058–1111)¹⁸ und Ibn Hazm (994–1064),¹⁹ um wiederum nur die wichtigsten Namen zu nennen, um die Widerlegung der Argumente von Juden und Christen, indem sie mit großer Detailfülle die Unzuverlässigkeit von deren Schrifttum nachwiesen. Nach ihrer Zeit, sicher jedenfalls nach der Zeit von Ibn Taymiyyah (1263–1328)²⁰ und während des restlichen Mittelalters scheinen muslimische Autoren ihr Interesse an einer möglichen autoritativen Bedeutung oder Beweiskraft der Texte der jüdi-



schen bzw. christlichen Schriften oder an allem, was sich aus jüdischen oder christlichen Exegese-Traditionen ergeben mochte, wieder verloren zu haben. Abgesehen von ihren Argumenten gegen die Integrität der überkommenen Bibeltexte verfassten die islamischen Gelehrten selbst keine Kommentare zu Teilen der Bibel und verwendeten auch nicht die Torah oder das Evangelium systematisch als autoritative Quellen der religiösen Lehre. Wie es ein moderner Wissenschaftler ausdrückte, wurde in der Welt des Islam biblische Exegese „niemals ein eigenes literarisches Genre, noch spielte sie je eine größere Rolle in der muslimischen Theologie des Mittelalters.“²¹ Während dieser Periode scheint sich das Hauptgewicht auf den Nachweis der Unzuverlässigkeit der Bibel verschoben zu haben. In neuerer Zeit und im Gefolge der von Juden und Christen gleichermaßen getragenen, großen Errungenschaften der westlichen Bibelwissenschaft, die sich vor allem auf die historisch-kritischen Methoden der modernen Wissenschaft stützen, fühlen sich viele muslimische Autoren angesichts der aus diesen Forschungsmethoden resultierenden dekonstruktivistischen Ansätze in der traditionellen islamischen Lehrmeinung bestätigt, was die textliche Verfälschung der jüdischen und der christlichen Bibel betrifft.²²

II. Die Torah, die Muslime und die „Religion Abrahams“

Während Muslime also allmählich das Interesse am Text der Bibel in ihrer heute unter Juden und Christen verbreiteten Form verloren, erlahmte unter dem Eindruck des Qur'an keineswegs ihr Interesse an der vor-koranischen göttlichen Offenbarung oder an den Erzählungen über die biblischen Propheten und Glaubensboten.²³ Im Gegenteil, die offensichtliche Intertextualität vieler biblischer bzw. jüdisch-christlicher volkstümlicher Erzählungen im Qur'an führte dazu, dass Muslime bereits sehr früh dazu übergingen, sich die biblische Offenbarung zweifach anzueignen. Zum einen verwendeten frühe Autoren die Autorität der Bibel gern als offiziellen Beleg für die Authentizität Muhammads, des Qur'an und der islamischen Lehre ganz allgemein, also eine Art „Biblisierung“ der prophetischen Ansprüche des Islams. Zum anderen kann man, angesichts der islamischen Sorge um die Verfälschung des Bibeltexts und der Tatsache, dass viele frühe islamische Darstellungen biblischen Inhalten einen entsprechend anderen Erzählrichtung verleihen, auch von einem gleichzeitigen Prozess der „Islamisierung“ der biblischen Erzählungen sprechen.²⁴

Im ersten Fall, der „Biblisierung“ der prophetischen Ansprüche, ging es im Grunde darum, dem Qur'an einen Platz an der Seite der Torah und des Evangeliums zu sichern, als Ort einer kontinuierlichen, nun aber finalen Offenbarung Gottes in Schriftform. Damit zusammenhängend sollte auch gezeigt werden, dass die älteren Schriften die Ankunft Muhammads und seine Mission

vorhersagten. Vor diesem Hintergrund beriefen sich muslimische Disputanten häufig auf biblische Texte, entweder um ihre Argumente zu unterstützen, oder um Interpretationen von christlichen Apologeten und Polemikern zu widerlegen, die sie für falsch hielten.²⁵

In dem langen Prozess der „Islamisierung“ biblischer Erzählungen im Rahmen der aufkommenden muslimischen Frömmigkeitsliteratur, bei der biblische Geschichten in islamischer Diktion und in einem islamischen Interpretationsrahmen – wie oben erwähnt – präsentiert werden, wird die enorme Präsenz der biblischen Offenbarung im islamischen Leben spürbar. Diese Entwicklung zeigt sich insbesondere in den allzeit populären „Prophetengeschichten“ (*qisas al-anbiya*)²⁶ und den damit verbundenen Materialien, die unter Muslimen kollektiv als „israelitische Überlieferung“ (*Isra'iliyyat*) bekannt sind.²⁷ Mehr noch als der Qur'an selbst verraten diese Erzählungen ihren mündlichen Ursprung und ihre erste Ausformung: als Homilien und mündliche Kommentare zu den Geschichten der biblischen Figuren, deren Lebensläufe exemplarisch für die Prophetologie des Qur'an standen. Ihre Geläufigkeit wiederum verweist auf den Umstand, dass vor dem Aufstieg des Islam und während der Zeit, da Muhammad den Qur'an seiner eigentlichen, arabisch sprechenden Zuhörerschaft verkündigte, sowohl Torah als auch Evangelium, auf die sich der Qur'an so oft – direkt oder indirekt – bezieht, auch den arabisch sprechenden Juden und Christen nur in mündlicher Form zur Verfügung standen. Nach heutigem Erkenntnisstand gab es keine vor-islamischen Übersetzungen der Bibel ins Arabische, die als geschriebene Texte im Umlauf gewesen wären.²⁸ Vielmehr deutet alles darauf hin, dass arabisch sprechende Juden und Christen das Schriftwort Gottes *hörten*, wie es von ebenfalls arabischsprachigen Rabbinern, Mönchen und Priestern verkündet und diskutiert wurde, welche die Erzählungen *viva voce* aus hebräischen, aramäisch/syrischen und griechischen Texten weitergaben und kommentierten, zumeist wahrscheinlich in einem liturgischen Rahmen. Text und Kommentar, jeweils aus apokryphen und volkstümlichen Quellen in den beiden Gemeinschaften schöpfend, haben sich dann in einem religiösen Diskurs vermischt und angereichert, der schließlich das jüdisch-christliche Bewusstsein der ersten, arabischsprachigen Zielgruppe des Qur'an formte.

Der arabische Qur'an seinerseits wandte sich an seine Hörschaft unter der Annahme ihrer Vertrautheit mit den bereits mündlich zirkulierenden biblischen Erzählungen im Gewand homiletischer Kommentare, wie eben geschildert. Unter Anwendung seiner eigenen rhetorischen Strategien trat der Qur'an vor seine Zuhörer mit einer Kritik der Glaubenssätze und Praktiken der früheren „Leute der Schrift“. So wurde der Qur'an auf seine eigene Weise innerhalb der entstehenden islamischen Gemeinde, in den Worten einiger moderner Wissen-



schafter, „eine kanonische Wiedergabe von Gottes Heiligem Wort, die bestimmte Aspekte des Diskurses der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments im Kontext einer jüdischen, christlichen und muslimischen Interaktion aufgriff und umgestaltete.“²⁹

Erst nach dem Tod Muhammads wurde der Qur'an eine kanonische Schrift, also ein verbindlicher schriftlicher Text für die islamische Gemeinschaft. Übersetzungen der hebräischen Bibel oder des christlichen Neuen Testaments als verschriftlichte arabische Texte entstanden erst lange Zeit nachdem der verschriftlichte arabische Qur'an die Parameter für literarisches Arabisch festgelegt hatte und Arabisch selbst die öffentliche Sprache aller Völker geworden war, die im islamischen Raum lebten, ob sie nun Muslime waren oder nicht. Die ersten Übersetzer der Bibel in geschriebenes Arabisch waren nicht die arabisch sprechenden Juden und Christen im vor-islamischen Arabien, sondern Juden und Christen, die in den eroberten Gebieten außerhalb Arabiens lebten und deren Muttersprachen durch das Arabische verdrängt worden waren.³⁰ Das bedeutet aber, dass die ursprüngliche, arabischsprachige Arena, in der jüdische, christliche und proto-muslimische Erzählungen aus der Schrift miteinander interagierten, ein mündlich-auditiver (*oral/aural*) arabisch sprechender Raum mit einer ganz eigenen biblischen Dynamik war. Dieser ermöglichte, dass der homiletische Diskurs großen Einfluss auf die Weitergabe dieser Erzählungen der Schrift ausüben konnte. Diese mündliche Dynamik war es auch, die bei dem späteren Unterfangen der Muslime, die biblische Geschichte zu „islamisieren“, den Ton angab.

Selbst als die islamische Lehre von der jüdisch-christlichen Verfälschung der Bibel bereits Allgemeingut geworden war und muslimische Gelehrte die Achtung vor den jeweiligen Bibeltexten der Juden und Christen verloren hatten, scheinen Muslime dennoch zu einer größeren Wertschätzung der göttlichen Offenbarung gefunden zu haben, vor allem wohl aufgrund der besonderen Dynamik, mit der biblisch-narrative Elemente in der mündlich geprägten, homiletischen Atmosphäre der Frühzeit des Qur'ans interagierten. So kam es, dass die Erzählungen biblischer Hauptfiguren wie Abraham, Moses und Jesus zahlreiche Generationen von Muslimen zu einer Art „Midrasch“-Literatur inspirierten, die sie als Boten des Wortes Gottes präsentiert, welche die Offenbarung in sich selbst zu tragen scheinen. Bei keinem wird dies offenkundiger als beim Stammvater Abraham, dessen Geschichte in islamischen Zeiten ein Paradigma für die Glaubensbeziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen wurde.

Schon im Qur'an, im Kontext der Begegnung mit den „Leuten des Buches“, gibt Gott den Gläubigen folgende Anweisung: „Und sie (d.h. die Leute der Schrift) sagen: ‚Ihr müsst Juden oder Christen werden, dann seid ihr rechtgeleitet.‘ Sag: ‚Nein! (Für uns gibt es nur) die

Religion (*millah*) Abrahams, eines Hanifen – er war kein Heide.“ (Sure 2 *al-Baqarah* 135) Noch pointierter wird es an anderer Stelle des Qur'an, im Anschluss an die Frage: „Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham?“ Hier erklärt Gott: „Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott ergebener) Hanif und kein Heide“³¹ (Sure 3 *al-Imran* 65.67) Schließlich sagt der Qur'an: „Wer hätte eine bessere Religion (*din*), als wer sich Gott ergibt und dabei rechtschaffen ist und der Religion (*millah*) Abrahams folgt, eines *Hanifen*? Gott hat sich Abraham zum Freund (*khalilan*) gemacht.“ (Sure 4 *an-Nisa* 125) Diese letzten Worte haben eindeutig intertextuellen Charakter, findet sich doch der Beiname Abrahams, „Freund Gottes“, sowohl in der hebräischen Bibel (Jesaja 41,8) wie auch im Neuen Testament (Jak 2,23). Die wesentliche Aussage hier ist jedoch die Vorstellung „der Religion Abrahams folgen“ als gemeinsamer Bezugspunkt für Juden, Muslime und Christen.

Das Thema des Qur'ans der „Nachfolge der Religion Abrahams“ (*ittiba' millat Ibrahim*) kann als eines der treibenden Prinzipien gesehen werden, das die Herausbildung eines unverwechselbaren islamischen Prophetismus prägt, den muslimische Gelehrte in der frühen islamischen Zeit entwickelten, insbesondere während der Periode zwischen dem achten und zehnten Jahrhundert, dem so genannten „Sektenmilieu“ (*sectarian milieu*) von einander konkurrierenden religiösen Gemeinschaften, als in den Worten Brian Hauglids, „ein reger textueller Austausch zwischen Juden, Christen und Muslimen bestand.“³² Die Geschichte Abrahams im Qur'an wurde in diesem Umfeld zu einer der Keimzellen sowohl für das neue Paradigma des „Prophetentums“ im islamischen Denken wie für die sich rasch vermehrenden midraschähnlichen Berichte von den Taten Abrahams und seiner Söhne, wie wir sie in den Werken der mittelalterlichen islamischen Exegese, der Geschichte der Bibel und den Erzählungen der Propheten vorfinden.³³ In dieser Art Literatur erwächst der biblischen Offenbarung neues Leben, in einer „islamisierenden“ Art und Weise, welche die umstrittenen biblischen Texte der Juden und Christen getrost zurücklassen und sich dennoch auf eine autoritative biblische Person, „Gottes Freund“ Abraham, berufen konnte. Auf diese Weise wurde der Begriff der „Religion Abrahams“ für Muslime zu einem *theologoumenon* von beträchtlichem Potential, das ihnen im Dialog und in den Kontroversen mit Juden und Christen sehr zustatten kommen sollte.

Angeregt durch den Qur'an führten frühe muslimische Gelehrte in ihren exegetischen und historischen Schriften ihre eigene religiöse Herkunft und den Stammbaum der Araber auf Abraham zurück und bedienten sich dabei der Linie seines ältesten Sohns Ismael/Isma'il, dessen Mutter Hagar war.³⁴ Für Muslime war Ismael der unmittelbare Stammvater der nördlichen Araber, von denen laut ihrer Lehre Muhammad abstammte, ebenso wie Isaak, Abrahams zweiter, von Sara geborener Sohn, der unmit-



telbare Stammvater war, von dem sich das Volk Israel herleitete. Und obwohl die Christen ihren spirituellen Bezug zu Abraham durch Isaak betonten, den Sohn einer Freien, im Gegensatz zu Ismael, dem Sohn der Sklavin (Röm 4,9-12; Gal 3,6-18; 4,22-31), blieb doch die Tatsache bestehen, dass in der Torah auch Ismael und seine Nachkommen den Segen Gottes empfangen (Gen 16,11f.; 21,13.17-21; 25,9.12-18).

Als Folge der bestehenden spirituellen Beziehung zwischen Juden, Christen und Muslimen, die in den verschiedenen, der biblischen Tradition verpflichteten Gemeinschaften auf jeweils unterschiedliche Weise bis auf Abraham zurückverfolgt werden kann, spricht man im interreligiösen Dialog heute relativ rasch von den „abrahamitischen Religionen“ oder „abrahamitischen Traditionen“ als Überbegriff für die drei monotheistischen Weltreligionen. Diese Anerkennung des islamischen *theologoumenon* von der „Religion Abrahams“ hat selbst in jene Dokumente des Zweiten Vatikanums Eingang gefunden, wo von den Muslimen die Rede ist. In *Lumen Gentium* sprechen die Konzilsväter von den „Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ (LG 16). Ähnlich sagt *Nostra Aetate*, die Konzils-erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, von den Muslimen, dass sie sich mühen, „auch seinen [d.h. Gottes] verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft“ (NA 3). Nun kommen diese Belege für die Kenntnisnahme des islamischen *theologoumenon* durch das Konzil zwar keiner theologischen Bestätigung seiner Berechtigung vom Standpunkt der Kirche gleich, doch zeigen sie, dass das Kontinuum der offenbarungsbezogenen Autorität der biblischen Persönlichkeiten Abraham, Ismael und Isaak in den drei Schrifttraditionen immerhin Gelegenheit bieten kann, dass Muslime und Christen, wenn schon nicht eine gemeinsame spirituelle Beziehung, so doch ein Moment des gemeinsamen Interesses am Glauben Abrahams erkennen, und auf dieser Grundlage in einen sinnvollen interreligiösen Dialog eintreten, der alles umfasst, was das Bekenntnis zu dieser „Religion Abrahams“ mit sich bringt.³⁵ In der Vergangenheit verwendeten christliche Polemiker die Namen gerade dieser biblischen Personen als Beleidigung, indem sie die Muslime regelmäßig „Ismaeliten“ oder „Hagarener“ nannten, mit der Unterstellung, diese seien Kinder der Sklaverei, die keinen Anteil am Erbe der Freiheit haben sollten, das den angenommenen Kindern von Saras Sohn Isaak verheißend ward (vgl. Gal 4,21-31). Heute können die Namen genau dieser biblischen Figuren Symbole einer biblischen Tradition sein, die von beiden Gemeinschaften als Fundament religiöser Identitätsstiftung geschätzt wird.

III. Jesus, das Evangelium und die Muslime

Bei neun der zwölf Nennungen des Evangeliums im Qur'an wird auch die Torah erwähnt. Gemäß dem Qur'an ist das Evangelium, wie die Torah, eine Schrift, die Gott Jesus gelehrt hat. (Sure 3 *al-Imran* 48; Sure 5 *al-Ma'idah* 110). Hier merkt man sofort den Unterschied zwischen der islamischen Idee des Evangeliums als Botschaft, die Gott Jesus vermittelte – genau so wie er Moses die Torah vermittelte und Muhammad den Qur'an – und der christlichen Idee.³⁶ Für Christen ist das Evangelium die „Gute Nachricht“ von der Errettung der Menschheit, die Gott durch Jesus, den Messias, bewirkt hat. Sie wird mündlich und schriftlich von jenen verkündet, die Gott zu dieser Verkündigung inspiriert. Im Falle des Evangeliums als Schrift, die nach der christlichen Auffassung in den ursprünglichen griechischen Texten der vier kanonischen Evangelisten aufgezeichnet ist, wird dieser Unterschied zur islamischen Auffassung noch verschärft durch den Vorwurf der *at-tahrif* („Verfälschung“), der, wie wir gesehen haben, häufig von muslimischen Wissenschaftlern gegen die von Christen verwendeten Texte der Evangelien erhoben wird.³⁷ In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Theodor Abu Qurrah (750–820) in seinem – auf Arabisch und in einem islamischen Umfeld geschriebenen – apologetischen Werk den folgenden Grundsatz über die Autorität des Evangeliums für Christen aufstellte. Er schrieb:

Das Christentum ist einfach Glaube an das Evangelium und dessen Anhänge, an das Gesetz Moses und die dazwischenliegenden Bücher der Propheten.³⁸ Jeder denkende Mensch muss an das glauben, was in diesen von uns erwähnten Büchern steht, er muss ihre Wahrheit anerkennen und dementsprechend handeln, ob sein eigener Verstand dazu ausreicht oder nicht.³⁹

Es ist bezeichnend für das islamische Umfeld, in dem er schrieb, dass Abu Qurrah hier die gesamte Bibel kurz präsentiert, indem er sich auf das Evangelium und dessen Anhänge sowie auf die Torah und die zwischen ihr und dem Evangelium stehenden Propheten bezieht; der Qur'an bezeichnet normalerweise die gesamte Bibel einfach als „die Torah und das Evangelium“ (Sure 3 *al-Imran* 48; Sure 5 *al-Ma'idah* 110). Darüber hinaus sagt Abu Qurrah – wohl als Reaktion auf die Ermahnung des Qur'an an die „Leute des Evangeliums“, ihre religiösen Entscheidungen nach dem zu treffen, was Gott ihnen herabgesandt hat (Sure 5 *al-Ma'idah* 47) – in einer anderen arabischen Abhandlung: „Wenn es nicht für das Evangelium wäre, so würden wir Moses nicht als von Gott kommend anerkennen. ... Ebenso erkennen wir an, dass die Propheten von Gott sind, wegen des Evangeliums.“⁴⁰

Trotz der Meinungsverschiedenheiten zwischen Muslimen und Christen über das Wesen des Evangeliums kennt der Qur'an ebenso wie islamische Tradition, Geschichte und Exegese eine Fülle von Material aus den Evangelien, sowohl aus den kanonischen wie aus apokryphen Texten. Zum überwiegenden Teil befasst sich



dieses Material mit Jesus, dem Messias, seinen Worten und Taten. Es gab in der frühen islamischen Periode einige muslimische Kommentatoren, die im Rahmen der Beschäftigung mit diesem Material die kanonischen Evangelien studierten,⁴¹ doch bereits zur Zeit des Historikers und Qur'an-Kommentators Abu Ja'far Muhammad at-Tabari (839–923)⁴² wandten sich die muslimischen Schriftgelehrten von den kanonischen Evangelien ab und entwickelten ein eigenes „muslimisches Evangelium“ mit einem „muslimischen Jesus,“ wie ein moderner muslimischer Wissenschaftler diese Tradition charakterisiert.⁴³ Während dieses Material den Christen weitgehend unbekannt blieb, genoss es in der islamischen Welt, in der die Verehrung für Jesus als gottgesandter Bote nur von der Verehrung für Muhammad selbst übertroffen wird, ungeheure Popularität.⁴⁴



Jesus in einer osmanischen Miniatur von 1583

Neben den textuellen und narrativen Divergenzen in der christlichen bzw. islamischen Darstellung Jesu gibt es auch noch den offensichtlich großen konfessionellen Unterschied, der in den Bezeichnungen „Sohn Gottes“ vs. „Sohn Marias“ zum Ausdruck kommt. Dieser bleibt trotz der Tatsache bestehen, dass die Schriften von Christen und Muslimen in einem wichtigen Punkt denselben Titel für Jesus als Messias verwenden, obwohl sie etwas radikal anderes damit meinen. Sowohl das Neue Testament (Offb 19,13)⁴⁵ als auch der Qur'an (Sure 3 *al-Imran* 39; Sure 4 *an-Nisa'* 171) sprechen – aus jeweils unterschiedlichen Gründen – von Jesus als dem „Wort Gottes“. Diese Übereinstimmung der Anrede, die in den zwei Glaubenstraditionen etwas sehr Verschiedenes meint und in der Tat auf den größten konfessionellen Unterschied zwischen ihnen verweist, bietet nichtsdestoweniger ein von der Schrift gestütztes Moment der gegenseitigen Reflexion.

Für Muslime ist die Aussage des Qur'an, wonach Jesus, der Messias und Sohn Marias, auch Wort Gottes und Geist von Ihm ist (Sure 4 *an-Nisa'* 171),⁴⁶ ein Zeugnis für die angenommene, persönliche Kreatürlichkeit Jesu im islamischen Denken, die auch an anderen Stellen des

Qur'ans nachdrücklich betont wird (so in Sure 3 *al-Imran* 59; Sure 5 *al-Ma'idah* 75). Christen dagegen behaupten aufgrund der Aussagen von Joh 1,1 und Joh 1,14, dass die Gleichsetzung Jesu mit Gottes Wort eine Bekräftigung seiner Göttlichkeit und seiner Natur als Gottes Sohn sei. Der Geist Gottes aber, der gemäß der Schrift bei der Verkündigung über Maria kam (Lk 1,35) und der – nach Jesu Zusage bei seiner Auffahrt in den Himmel – auf seine Jünger herabkommen werde (Joh 15,26), ist der eine Gott in Person, der kommt, um sein Volk zu führen. Was bei diesem fundamentalen bekenntnishaften Widerspruch zwischen Christen und Muslimen unbedingt beachtet werden muss, ist das Auftauchen derselben Begriffe in Evangelium und Qur'an, nämlich „Wort“ und „Geist“ Gottes, in denen noch die Sprache der Torah und der Propheten durchklingt, und ihre Verwendung als Bestätigung für einander widersprechende, christliche bzw. islamische Behauptungen über Jesus, den Messias. Diese durch die Schrift begründete Übereinstimmung der Begriffe, die in den beiden Glaubensgemeinschaften entgegengesetzte Glaubensüberzeugungen ausdrücken, bietet die Chance für eine Erneuerung des bilateralen Gesprächs über die Bedeutung dieser Begriffe, wenn man sie vor dem größeren Horizont der gemeinsamen heiligen Erzählungen liest, denen beide Gemeinschaften Tribut zollen. Nun werden solche Gespräche kaum zu einer signifikanten interreligiösen Annäherung in der Lehre führen, doch sie können gewiss einen Beitrag zum besseren gegenseitigen Verständnis der wichtigsten Divergenzen leisten und die zentralen Glaubenssätze herausarbeiten, die dem christlichen wie dem islamischen Aufruf zum Glauben in der modernen Welt zugrunde liegen.

IV. Die Bibel und der Dialog zwischen Christen und Muslimen

Die beständige Präsenz der Bibel für den Qur'an durch die gesamte islamische Geschichte hindurch ist ein Beleg dafür, dass der Islam seit seinen Anfängen im Dialog mit Judentum und Christentum steht. Man könnte sagen, das „Wort Gottes“ in seiner jeweiligen Bedeutung könnte als ein starker Magnet wirken, um Juden, Christen und Muslime zusammenzubringen. Der Qur'an nimmt auch heute noch an, dass Juden, Christen und Muslime miteinander in einen Dialog treten werden. Der Text trägt nämlich den Muslimen auf: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘“ (Sure 29 *al-Ankabut* 46)⁴⁷ Ebenso geht der Qur'an davon aus, dass der Moment des Dialogs ein Moment der Wahrheit sein wird und dass diese sich an dem in der Schrift festgelegten „Wort Gottes“ weisen wird. Als Reaktion auf eine strittige Frage fordert der Text



die Muslime auf, zu sagen: „Bringt doch euren Beweis (*burhan*) vor, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt.“ (Sure 2 *al-Baqarah* 111) Aus dem Kontext wird klar, dass mit dem fraglichen „Beweis“ eine entsprechende Stelle aus der Heiligen Schrift gemeint ist.

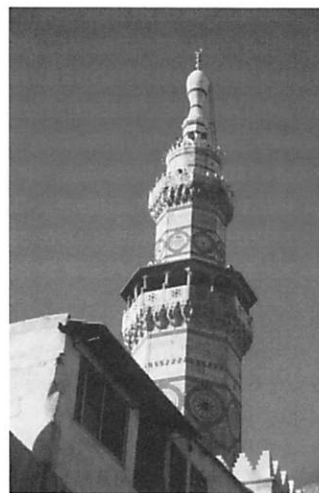
In einer besonders eindrücklichen Passage fordert der Qur'an, dass im Dialog zwischen Christen und Muslimen der nötige Beweis für die persönliche Authentizität in Glaubensfragen dadurch zu erbringen sei, dass man sogar sein Leben für die vertretene religiöse Wahrheit einsetzt – de facto ist dies ein Aufruf, in der Begegnung mit Christen zum Märtyrertum bereit zu sein. Anlässlich einer Begegnung Muhammads mit einer Delegation von Christen aus der südarabischen Stadt Najran⁴⁸ – so verortete die spätere islamische Tradition jenen Moment der Offenbarung – kam die Sprache auf das Thema der Wahrheit über Jesus als Messias. Die Traditionen berichten, dass bei dieser Gelegenheit, und in Verbindung mit der Forderung, die Wahrheit über Jesus zu sagen, Muhammad der folgende Koranvers eingegeben wurde, nach dem er, Muhammad, und der Sprecher der Christen sich einer Probe stellen sollten. Der Vers lautet: „Und wenn nun nach (all) dem Wissen, das dir (von Gott her) zugekommen ist, (irgend) welche (Gesprächspartner) mit dir darüber streiten, dann sag! ‚Kommt her! Wir wollen unsere und eure Söhne, unsere und eure Frauen und uns und euch (Männer) selber (zusammen) rufen und hierauf (jede Partei für sich) einen (gemeinsamen) Eid leisten und den Fluch Gottes auf diejenigen kommen lassen, die lügen.‘“ (Sure 3 *al-Imran* 61)⁴⁹

Man kann diese Aussage des Qur'an wohl als Aufforderung an Christen und Muslime sehen, beim Dialog über die Wahrheit über Jesus Christus das Urteil über die Richtigkeit ihrer aus tiefstem Herzen vorgetragenen Zeugnisse in die Hände Gottes zu legen. Dazu gehört nicht nur beiderseitiger guter Glaube im moralischen Sinn, sondern auch die Forderung, dass der Inhalt ihres Zeugnisses mit „dem Wissen, das euch überkommen ist“ übereinstimmen muss. Dieser Interpretation der erwähnten Qur'an-Stelle zufolge müssen Muslime und Christen die Wahrheit so bezeugen, wie sie in den von Gott jeder Gemeinschaft übergebenen Schriften niedergelegt ist. Und dies bringt unsere Überlegungen wieder zum Ausgangspunkt zurück: die Frage nach den Texten der Schrift und ihrer Integrität in der Form, in der sie die jeweilige Gemeinschaft tatsächlich verehrt.

Wie wir bereits gesehen haben, beschuldigten muslimische Kontroverstheologen die „Leute des Buches“ regelmäßig, ihre Schriften entstellt oder verfälscht zu haben. In den Anfängen des Islams „berichtigen“ muslimische Gelehrte, wenn sie in ihren apologetischen und polemischen Werken zur Untermauerung ihrer Behauptungen Verse aus der Torah oder dem Evangelium zitierten, bisweilen die angeblich „verdrehten“ Stellen – vor allem jene, die von Jesus und dem Vater sprechen oder die

angeblich das Kommen des Propheten Muhammad vorhersagen.⁵⁰ Die Christen ihrerseits betrachteten solche islamischen „Korrekturen“ der jüdischen und christlichen Schriften als „Entstellungen“ der tradierten Texte. Und in der frühen islamischen Periode kann man in syrischen und arabischen Texten, die von Christen verfasst wurden, die in einem islamischen Umfeld lebten und nun auf die polemischen Äußerungen muslimischer Autoren reagierten, tatsächlich Änderungen der traditionellen Interpretation bestimmter Schriftstellen erkennen.⁵¹

So ist der Dialog zwischen Christen und Muslimen über den Text der Bibel, vom frühesten Islam an bis heute, nicht so recht weitergekommen. Anders sieht es beim großen Fundus an narrativen Traditionen über biblische Figuren aus, die sowohl in der Bibel als auch im Qur'an eine wesentliche Rolle spielen. Diese Traditionen besitzen in beiden Gruppen etwas „Haggadah-“, ja sogar „Midraschähnliches“, das an die Phase der mündlichen Weitergabe biblischer Erzählungen in Arabisch erinnert, als das „Wort Gottes“ vom einen zum anderen ging ohne



die Stütze eines festen kanonischen Texts, der auf einfache Weise und in der geeigneten Sprache zugänglich ist. Besonders was Geschichten über Jesu Worte und Taten betrifft, sind sowohl Christen wie Muslime vertraut mit einem reichen Bestand an kanonischem und nicht-kanonischem, apokryphem und pseudigraphischem Material, das im intertextuellen Milieu der beiden Gruppen

beinahe so zirkuliert, als handle es sich um ein „mündliches Evangelium“ nach dem Vorbild der „mündlichen Torah“, wie sie die jüdische Gemeinde kennt. Es besteht breiter Raum für einen Dialog zwischen Christen und Muslimen im Zusammenhang mit diesen Geschichten über biblische Persönlichkeiten, vor allem im Hinblick auf die Hauptlinien der Erlösungsgeschichte und die Verwirklichung einer moralischen Lebensführung im Einklang mit den Geboten der Bibel.⁵²

Das Dokument *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanums erwähnt den Qur'an nicht, es spricht auch nicht vom Dialog mit den Muslimen, obwohl es einige jener Schlüsselfiguren der Heilsgeschichte nennt – Abraham, Moses und Jesus –, die auch in Schrift und Tradition des Islam präsent sind. Doch gegen Ende des Dokuments findet sich ein Satz, der ein beträchtliches Potenzial für den christlich-muslimischen Dialog über die Schrift birgt. In Zusammenhang mit der Diskussion über die Notwendigkeit zeitgemäßer Übersetzungen der Bibel für Christen unserer Tage empfehlen die Konzilsväter:



„Darüber hinaus sollen mit entsprechenden Anmerkungen versehene Ausgaben der Heiligen Schrift geschaffen werden, die auch Nichtchristen gebrauchen können und die ihren Verhältnissen angepasst sind.“ (DV 25) Angesichts der Fülle an biblischen Traditionen, die unter den Muslimen lebendig sind, und angesichts der formellen Anerkennung der Torah, der Psalmen und des Evangeliums durch den Qur'an scheint die Zeit gekommen, um die Anregung von *Dei Verbum* aufzugreifen und die Schaffung einer Bibelübersetzung speziell für den christlich-islamischen Dialog vorzuschlagen, die mit entsprechenden Anmerkungen versehen ist und den Erfordernissen für ein gegenseitiges Verstehen von Muslimen und Christen genügt. Sie könnte ein wichtiger Faktor für die christlichen und muslimischen „Leute der Schrift“ des 21. Jahrhunderts werden, um ihren Glauben an Gottes Wort, das in der Torah und im Evangelium zu ihnen spricht, zu bestärken – Schriften, die sie beide im Prinzip anerkennen –, während sie ihre Differenzen der Gnade Gottes anheim stellen mögen.

(Übers.: X. Remsing)

- ¹ Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Paris 1997, 89.
- ² Der arabische Ausdruck *qur'an* ist mit dem Syrischen *qeryana* verwandt, das regelmäßig von aramäisch-sprechenden Christen verwendet wird, um eine liturgische „Lektion“ oder „Lesung“ aus der Schrift zu bezeichnen. Siehe Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s.v. *qur'an*.
- ³ Zum Qur'an als „Schrift“ (*kitab*), siehe Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001.
- ⁴ Siehe z.B. Thais E. Morgan, *Is There an Intertext in This Text? Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality*, in: *American Journal of Semiotics* 3 (1985), 1-40.
- ⁵ Frühere Wissenschaftler haben die Erzählungen über biblische Figuren im Qur'an in ähnlicher Weise analysiert, vgl. z.B. Marilyn R. Waldman, *New Approaches to „Biblical“ Materials in the Qur'an*, in: *Muslim World* 75 (1985), 1-16; Mohammed Arkoun, *The Notion of Revelation: From ahl al-kitab to the Societies of the Book*, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), 62-89.
- ⁶ Zur vielschichtigen Bedeutung dieses Wortes siehe Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, bes. den Anhang, „The People of the Kitab“, 193-213.
- ⁷ Vgl. dazu besonders Jean-Marie Gaudeul / Robert Caspar, *Textes de la tradition musulmane concernant le Tahrif (falsification) des Écritures*, in: *Islamochristiana* 6 (1980), 61-104.
- ⁸ Siehe Andrew Rippin, *Interpreting the Bible through the Qur'an*, in: Gerald R. Hawting / Abdul-Kader A. Shareef (Hrsg.), *Approaches to the Qur'an*, New York 1993, 249-259; Jane Dammen McAuliffe, *The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 141-158.
- ⁹ Zur Diskussion dieses Prozesses im Zusammenhang mit der Aufnahme von Joh 15,23-16,1 bei Ibn Ishaq's Sirah siehe Sidney H. Griffith, *The Gospel, the Qur'an, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qubi's Ta'rikh*, in: John C. Reeves, *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality (Symposium Series, 24)*. Atlanta 2003, 133-160; ders., *Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages*, in: Thomas J. Heffernan / Thomas E. Burman, *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden 2005, 29-58.
- ¹⁰ Siehe John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History (London Oriental Series, 34)*, Oxford 1978.
- ¹¹ Vgl. Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992; Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta 1998.
- ¹² Einen guten Überblick bietet Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History (2 Bde.)*, Rom 2001.
- ¹³ Siehe John Lamoreaux, *Theodore Abu Qurrah*, Provo, UT 2005 (Einführung und Übersetzung).
- ¹⁴ Theodore Abu Qurrah, *Greek Opusculum* 24, PG, vol. 97, col. 1556B.
- ¹⁵ Giacinto Bulus Marcuzzo (Hrsg.), *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hashim i à Jérusalem vers 820 (Textes et Études sur l'Orient Chrétien, 3)*, Rom 1986, 342f.
- ¹⁶ Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade*, 394f.
- ¹⁷ Siehe Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- ¹⁸ Eine Widerlegung der christlichen Lehre von der Göttlichkeit Christi anhand der Evangelien wird al-Ghazali zugeschrieben. Siehe Robert Chidiac (Hrsg.), *Al-Ghazzali, Refutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, Paris 1939. Zweifel an der Echtheit dieses Werks bei Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, Anhang A, 458-487.
- ¹⁹ Siehe Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse* (s. Anm. 11).
- ²⁰ Siehe Thomas F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-sahih* Delmar, New York 1984.
- ²¹ Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds* (s. Anm. 11), 110.
- ²² Siehe Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997.
- ²³ Vgl. Brannon M. Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* Richmond 2000; ders., *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, London 2002.
- ²⁴ Es sei darauf hingewiesen, dass die Prozesse „Biblisierung“ und „Islamisierung“ einander nicht ausschließen. Häufig sind beide in einem einzigen Text wirksam, auch wenn ein bestimmter Autor einem dieser beiden Prozesse den Vorzug gibt.
- ²⁵ Siehe David Thomas, *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 29-38.
- ²⁶ Siehe Tilman Nagel, *Die Qisas al-Anbiya': Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967; Brian Hauglid, *Al-Tha'labi's Qisas al-Anbiya': Analysis of the Text, Jewish and Christian Elements, Islamization, and Prefiguration of the Prophethood of Muhammad*, (PhD diss.; The University of Utah, 1998, Ann Arbor, MI: UMI Microfiche 9829755, 1998); Wheeler, *Prophets in the Quran* (s. Anm. 23); Roberto Totoli, *I Profeti Biblici nella Tradizione Islamica*, Brescia 1999. Einer der populärsten Texte dieses Genre liegt in englischer Übersetzung vor, vgl. dazu Wheeler M. Thackston jr. (Übers.), *The Tales of the Prophets of al-Kisa'i*, Boston 1978.
- ²⁷ Siehe Jane Dammen McAuliffe, *Assessing the Isra'iliyyat: An Exegetical Conundrum*, in: Stefan Leder (Hrsg.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden 1998, 345-369; Roberto Totoli, *Origin and Use of the Term Isra'iliyyat in Muslim Literature*, in: *Arabica* 46 (1999), 93-210.
- ²⁸ Bislang gibt es keine überzeugenden Belege für die Annahme einer vor-islamischen arabischen Übersetzung irgendeines biblischen Textes. Es ist allenfalls möglich, dass des Lesens und Schreibens kundige Einzelpersonen unter den arabischsprechenden Juden oder Christen über kurze Notizen oder andere rudimentäre Texte für den Eigengebrauch verfügten. Vgl. dazu Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002, bes. 26-29. Siehe auch Sidney H. Griffith, *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century*, in: *Oriens Christianus* 69 (1985), 126-167.
- ²⁹ Vernon K. Robbins / Gordon D. Newby, *A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible*, in: Reeves (Hrsg.), *Bible and Qur'an* (s. Anm. 9), 23.



- ³⁰ Siehe Griffith, *The Gospel in Arabic* (s. Anm. 28); Sebastian P. Brock, *A Neglected Witness to the East Syriac New Testament Commentary Tradition: Sinai, Arabic MS 151*, in: Rifaat Y. Ebied / Herman G. Teule (Hrsg.), *Studies on the Christian Arabic Heritage* (Eastern Christian Studies, 5) Löwen 2004, 205-215.
- ³¹ Zum Terminus *hanif* als ungefähres Bedeutungsäquivalent zum Begriff „Nichtjude“ im jüdisch-christlichen Kontext vgl. François De Blois, Nasrani (Ναζωραῖος) and hanif (εθνικός): *Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), 1-30.
- ³² Brian Hauglid, *On the Early Life of Abraham: Biblical and Qur'anic Intertextuality and the Anticipation of Muhammad*, in: Reeves, *Bible and Qur'an* (s. Anm. 9), 105.
- ³³ Siehe Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958; Hauglid, *On the Early Life of Abraham* (s. Anm. 32); Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany 1990.
- ³⁴ Siehe in diesem Zusammenhang die kritischen Anmerkungen von Yisrael Eph'al, „Ishmael“ and „Arabs“: A Transformation of Ethnological Terms, in: *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976), 225-235. Über die Frage nach Ismael als Stammvater der Araber entwickelte sich in der europäischen Forschung eine beträchtliche Kontroverse, vgl. Massignon, *Les trois prières* (s. Anm. 1), 61-77; Michel Hayek, *Le mystère d'Ishmael*, Paris 1964; René Dagorn, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genf 1981.
- ³⁵ Siehe Lewis R. Scudder jr., *Ishmael and Isaac and Muslim-Christian Dialogue*, in: *Dialog* 29 (1990), 29-32; Sidney H. Griffith, *Sharing the Faith of Abraham: The „Credo“ of Louis Massignon*, in: *Islam and Christian Muslim Relations* 8 (1997), 193-210; Karl-Josef Kuschel, *Abraham: Sign of Hope for Jews, Christen and Muslims*, New York 1995.
- ³⁶ Siehe Sidney H. Griffith, *Gospel*, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden 2001, Bd. II, 342f.
- ³⁷ Das so genannte „Barnabas-Evangelium“ stellt einen besonderen Fall in der Kontroverse zwischen Christen und Muslimen dar. Der Text dieser Schrift wurde 1709 in einem italienischen Manuskript in Amsterdam entdeckt. Nach neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen entstand dieses Barnabas-Evangelium im 16. Jahrhundert im westlichen Mittelmeerraum (Spanien). Siehe Jan Slomp, *The Gospel in Dispute*, in: *Islamochristiana* 4 (1977), 67-112; Mikel De Epalza, *Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabe*, in: *Islamochristiana* 8 (1982), 159-183; Rainer Stichel, *Bemerkungen zum Barnabas-Evangelium*, in: *Byzantinoslavica* 43 (1982), 189-201; David Sox, *The Gospel of Barnabas*, London 1984. Seit seiner Übersetzung ins Arabische im frühen 20. Jahrhundert wird das Barnabas-Evangelium von manchen populären moslemischen Autoren begeistert aufgenommen, berichte es doch authentischer über Leben und Worte Jesu als die vier christlichen kanonischen Evangelien. Siehe Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face* (s. Anm. 22), bes. 45f., 50-71.
- ³⁸ Mit den „Anhängen“ (*tawabi'ih*) zum Evangelium meint Abu Qurrah die neutestamentlichen Bücher von der Apostelgeschichte bis zur Offenbarung des Johannes, die dem christlichen Kanon nach auf die vier Evangelien folgen. Ebenso umfassen die Prophetenbücher, die, wie er es im folgenden Satz ausdrückt, „dazwischen“ liegen, alle Bücher der Septuaginta von Josua bis Maleachi, die nach der Torah folgen.
- ³⁹ Constantin Bacha, *Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Harar*, Beirut 1904, 27.
- ⁴⁰ Louis Cheikho, *Mimar li Tadurus Abi Qurrah fi wujud al-khaliq wa d-din al-qawim*, in: *al-Machriq* 15 (1912), 837.
- ⁴¹ Siehe dazu unter anderem Sidney H. Griffith, *The Gospel, the Qur'an, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qubi's Ta'rikh*, in: Reeves, *Bible and Qur'an* (s. Anm. 9), 133-160.
- ⁴² Siehe André Ferré, *La vie de Jésus d'après les Annales de Tabari*, in: *Islamochristiana* 5 (1979), 1-29.
- ⁴³ Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge, MA 2001, 3.
- ⁴⁴ Siehe Roger Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980; Kenneth Cragg, *Jesus and the Muslim: An Exploration*, London 1985; Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany, NY 1991.
- ⁴⁵ Siehe auch Joh 1,1.14, wo jedoch der ganze, auf Jesus bezogene Satz *ho logos tou theou* nicht vorkommt, im Gegensatz zu Offb 19,13.
- ⁴⁶ Die Aussage des Qur'an, dass Jesus (ein) Geist von Gott sei (Sure 4,171) sollte in Verbindung mit anderen Passagen gelesen werden, wie jene über die Verkündigung an Maria, wo es heißt: „Und wir sandten unseren Geist zu ihr. Der stellte sich ihr dar als ein wohlgestalteter Mensch“, der zu ihr sagte: „Ich bin doch der Gesandte deines Herrn. (Ich bin von ihm zu dir geschickt) um dir einen lauterer Jungen zu schenken.“ (Sure 19 *Maryam* 17.19) An anderer Stelle sagt der Qur'an, dass Gott Jesus mit dem Heiligen Geist stärkte; siehe Sure 2 *al-Baqarah* 87.253; Sure 5 *al-Ma'idah* 110. In einer besonders treffenden Passage sagt der Qur'an von Maria: „[Sie], die sich keusch hielt. Da bliesen wir ihr Geist von uns ein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt.“ (Sure 21 *al-Anbiya'* 91).
- ⁴⁷ Siehe Jane Dammen McAuliffe, *Debate with them in the better way: The Construction of a Qur'anic Commonplace*, in: Angelika Neuwirth et al. (Hrsg.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic*, Beirut / Stuttgart 1999, 163-188.
- ⁴⁸ Siehe Irfan Shahid, *The Martyrs of Najran: New Documents* (Subsidia Hagiographica, 49), Brüssel 1971; René Tardy, *Najran: Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut 1999.
- ⁴⁹ Siehe Louis Massignon, *La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*, in: Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris 1983, 147-167.
- ⁵⁰ Vgl. z.B. die Diskussion um die Verwendung von Joh 15,23-16,1 in Ibn Ishaq's *Sirah*, dazu bereits oben Anm. 9.
- ⁵¹ Siehe Martin Accad, *Did the Later Syriac Fathers Take into Consideration Their Islamic Context When Reinterpreting the New Testament?*, in: *Parole de l'Orient* 23 (1998), 13-32. Siehe auch ders., *The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: An Exegetical Inventorial Table*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), 67-91.205-220.337-352.459-479.
- ⁵² Als einen Versuch aus jüngster Zeit, das gemeinsame Erbe zu nutzen, vgl. den Beitrag von John Kaltner, *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegeville, MN 1999.

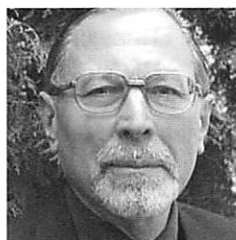
Die Redaktion dankt folgenden Personen und Institutionen, die Bildmaterial zur Verfügung gestellt haben:

Heribert Busse (S. 38), Hmida Ennaifer (S. 18), Sidney H. Griffith (S. 22), Anneliese Hecht (S. 8, 28), Katholisches Bibelwerk e.V. (S. 39, 41); Baruch A. Levine (S. 4), Religionspädagogisches Seminar Diözese Regensburg (S. 12, 35), Christian W. Troll S.J. (S. 31); alle übrigen Fotos: Archiv KBF.



Bibel und Qur'an im Dialog

Christian W. Troll



Professor Christian W. Troll, der dem Jesuitenorden angehört, unterrichtete Islamwissenschaft in Neu-Delhi, Birmingham und am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. 1999 übernahm er die Leitung des christlich-islamischen Forums der Katholischen Akademie in Berlin. Seit 2001 ist er Honorarprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M.

Einführung

Der Dialog mit dem Islam ist immer ein Dialog mit einer (oder mehreren) möglichen Auffassungen des Islam. Der Glaube an den Qur'an als geoffenbartes Wort Gottes, an Muhammad als dem Siegel der Propheten und an das „schöne Beispiel“ (Sure 33,21) eines gottgefälligen Lebens, sowie der Glaube, dass bestimmte grundlegende religiöse Praktiken von Gott vorgeschrieben sind, sind allen Muslimen gemeinsam. Doch kennt die Welt der Muslime, und noch weniger deren sunnitische Teil, kein Magisterium oder Lehramt, das den Anspruch erheben würde oder könnte, die alleingültige Interpretation des Qur'an und der Sunna zu lehren und das von einer breiten Mehrheit von Muslimen anerkannt würde. Die unterschiedlichen Auffassungen des Islam ergeben sich aus unterschiedlichen „Lesungen“ seiner normativen Texte (besonders des Qur'ans) und divergierenden Auslegungen seiner zentral gründenden Ereignisse und Symbole. Ich werde mich hier auf das übliche sunnitische Verständnis des Islam beschränken, wie es z.B. an der Al-Azhar Universität in Kairo und unzähligen eng mit ihr verbundenen Einrichtungen gelehrt und praktiziert wird. Darüber hinaus beschränke ich mich auf einige wenige Anmerkungen, die von unmittelbarer Bedeutung für den christlich-muslimischen Dialog scheinen: (1) Das „Wort Gottes“ nach christlicher und muslimischer Auffassung; (2) Muslimische Überzeugungen betreffend den Qur'an und die Bibel und deren Relevanz für die Begegnung zwischen Christen und Muslimen; (3) Bibel und Qur'an in ihrer jeweiligen spirituellen Bedeutung für Christen und Muslime; (4) Initiativen zum gemeinsamen Studium von Bibel und Qur'an.

1. Das „Wort Gottes“ nach christlicher und muslimischer Auffassung

In enger Anlehnung an die *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims* (Richtlinien für den Dialog zwischen Christen und Muslimen)¹ können wir sagen:

Sowohl Christen als auch Muslime glauben, dass Gott in der Geschichte die Initiative ergriffen hat, um zu den Menschen zu sprechen. Die Gläubigen beider Religionen betrachten sich als glückliche Empfänger der „Gabe des Wortes“. Für Muslime ist der Qur'an die endgültige, einzigartige und uneingeschränkt authentische Manifestation des Wortes Gottes, gerichtet an die Menschheit durch Vermittlung Muhammads (vgl. z.B. Sure 42,52). Christen ihrerseits sind überzeugt: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat.“ (Hebr 1,1f.)

Bei dem Versuch, einander zu erklären, wie Christentum und Islam das Wort Gottes je empfangen und verstehen, werden Christen und Muslime die verschiedene Art und Weise unterstreichen, in der die beiden Religionen das von Gott an sie gerichtete Wort definieren. Für Muslime ist dieses Wort der Qur'an selbst, „vom Herrn ... in aller Welt (als Offenbarung) herabgesandt“ und „in deutlicher arabischer Sprache (geoffenbart)“ (Sure 26,192.195), und sie werden hervorheben, welche Bedeutung der Qur'an für sie als Diskurs über Gott und als Gesetz für die Menschheit hat. Nach christlicher Sicht kam das Wort Gottes in die Welt in der „Fülle der Zeit“ (vgl. Mk 1,15), nicht in Form einer Schrift, sondern in der Person Jesu Christi, Offenbarung des Vaters und Anwesenheit Gottes in der Welt der Menschen. Für Christen gilt: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes“ (*Dei Verbum* 10), denn „die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu“ (*DV* 9). Daher sind nach christlicher Lehre die heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testaments, gleichermaßen das Werk Gottes und der von Gott inspirierten Verfasser, nur ein – wenn auch außergewöhnliches und normatives – Mittel unter mehreren, um dem Wort Gottes in der eigenen Lebenserfahrung zu begegnen.

Um einen echten Dialog zu führen, so Borrmans in den *Guidelines*, müssen beide Partner die tiefgreifende Differenz in den Glaubensüberzeugungen von Christen und Muslimen im Hinblick auf Wesen und Botschaft der jeweiligen Heiligen Schrift berücksichtigen, wollen sie



sinnlose Verwirrung und nutzlose Kritik vermeiden. In der religiösen Erfahrung der Muslime wurde das Wort Gottes zur „Schrift, an der nicht zu zweifeln ist“ (Sure 2,2), zur „Schrift ... mit der Wahrheit“ (5,48 u.ö.), zur „Schrift, um alles ... klarzulegen“ (16,89), nämlich zum Qur'an, während Christen glauben, dass das Wort Gottes „Fleisch geworden“ ist in der Person Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

2. Muslimische Überzeugungen zu Qur'an und Bibel und deren Relevanz für die Begegnung von Christen und Muslimen

2.1 Der Qur'an und der christlich-islamische Dialog

Von den zahlreichen Passagen des Qur'an, die von den Christen und dem Verhältnis zu ihnen sprechen, wollen wir hier nur Verse aus der fünften und neunten Sure in Betracht ziehen. Diese Suren gelten als Teil der letzten Phase der koranischen Offenbarung. Der muslimische Glaube sieht sie als „das letzte Wort“ des Qur'an zu dem Thema, welches alle früheren diesbezüglichen Aussagen des Buches ersetzt und eventuell widersprüchliche Aussagen korrigiert.

Christen und Juden werden im Qur'an gemeinsam als „Leute der Schrift“, bisweilen auch als „Leute des Evangeliums“ bezeichnet (z.B. Sure 5,47). Der Qur'an fordert die Christen also gewissermaßen auf, ihr Verhalten und ihre Praxis im Lichte des Evangeliums zu überdenken. Hinter der häufig, explizit oder implizit gestellten Frage von Muslimen an Christen, warum sie denn die klaren Vorschriften der Torah nicht beachten würden (z.B. Beschneidung oder Ernährungsvorschriften) steht die eigentliche Frage: „Gehorchst du dem Wort Gottes?“ Nun mag ein solches isoliertes, von einem muslimischen Gesprächspartner an einen Christen gerichtetes Zitat ein zu eng gefasstes Kriterium scheinen, und ist es in der Tat auch. Doch im Dialog müssen sich Christen tatsächlichen Fragen stellen und sie so beantworten, dass die Antworten für einen Muslim verständlich sind. Außerdem kann es für Christen unter Umständen durchaus hilfreich sein sich bewusst zu werden, dass die eine oder andere ihrer Verhaltensweisen in einem Spannungsverhältnis, wenn nicht in offenem Widerspruch zur biblischen Lehre steht.

Für einen Muslim/eine Muslimin besteht jedenfalls kein Zweifel daran, dass er/sie alles anhand der Lehren des Qur'ans beurteilen muss. Muslime sehen keine Notwendigkeit, die Bibel zu lesen, ist doch der Qur'an nach muslimischem Glauben das letzte Wort Gottes. Er wurde in seiner authentischen Form bewahrt; damit bestätigt oder hebt er alles auf, was vorher war (vgl. Sure 5,48: „Und wir haben (schließlich) die Schrift (d.h. den Koran) mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewissheit gebe. Entscheide nun zwischen ihnen (d.h. den Juden und Christen?) nach dem, was Gott (dir)

herabgesandt hat, und folge nicht (in Abweichung) von dem, was von der Wahrheit zu dir gekommen ist ...“). Christinnen und Christen mögen ihrem Gewissen folgen und dem Wort Gottes gehorchen, wie sie es verstehen. Ein Muslim jedoch wird alles in der Bibel, das nicht mit dem Qur'an übereinstimmt, entweder als überholt oder als verfälscht ansehen.

Wir müssen die im gleichen Vers 5,48 ausgedrückte Meinung beachten, dass der religiöse Pluralismus ein Faktum ist, dass dieses Faktum bis zum Ende der Zeit bestehen wird und dass das Vorhandensein anderer Religionen neben dem Islam eine von Gott auferlegte Prüfung für die Treue der Muslime darstellt: „Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (d.h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.“

In Sure 5,82 finden wir die berühmte Stelle, an der in ein und demselben Vers Juden und Heiden als diejenigen Menschen beschrieben werden, „die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen“ und dann wieder als „diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am Nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Nasara (d.h. Christen)‘“. Der Vers schließt mit der Bemerkung: „Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.“ Aus dem darauffolgenden Vers wird klar, dass man von Christen nicht nur Liebe und Demut erwartet, sondern auch ein tiefes Gefühl für Gottes überwältigende Größe. Nun mag sich der fragliche Text sehr gut auf eine Gruppe von Christen bezogen haben, die dem Islam positiver gegenüber standen. Wie dem auch immer sei, diese Passage bildet jedenfalls einen Teil des Qur'an-Texts und wird daher von Muslimen als Wort Gottes akzeptiert.

Neben solchen Texten finden wir auch andere, restriktive Passagen, die dem Dialog bestimmt nicht förderlich sind. Als Beispiel sei angeführt: „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden!“ (Sure 5,51) Oder der bekannte Appell, die Christen zu bekämpfen und sie auf einen untergeordneten politischen Status unter islamischem Recht zu reduzieren (Sure 9,29). Obwohl dieser Vers klar unterscheidet zwischen manchen Leuten des Buches, die an Gott glauben, und anderen, die nicht an ihn glauben, wurde diese Unterscheidung in der Praxis nicht vorgenommen, sondern der Vers auf alle Christen als solche gemünzt.



Nach der Untersuchung aller Aussagen im Qur'an, die von den Christen und dem Verhältnis zu ihnen handeln, kommt J.-M. Gaudeul zu folgendem Schluss:

Es scheint möglich, im Qur'an Texte zu finden, die Muslime dazu bringen könnten, einen fruchtbaren Dialog mit Christen zu akzeptieren. Natürlich steht es uns nicht zu, Muslimen vorzuschreiben, wie sie den Qur'an auffassen sollen, das ist ihre Angelegenheit. Aber wir könnten unsere Ängste ablegen und auf die Muslime zugehen, wie dies von uns erwartet wird, nicht nur aufgrund des Evangeliums, sondern sogar aufgrund bestimmter Verse im Qur'an.²

Wenn sich Christen wirklich und wahrhaftig als „Leute der Schrift“ erweisen, d.h. als Menschen, die dem Wort Gottes gehorchen, erfüllt von einem Gefühl von Gottes Herrlichkeit, dann, davon ist Gaudeul überzeugt, wird Gott aufgrund dieser Haltung ganz bestimmt die Muslime an jene Texte erinnern, die Christen besser gesonnen sind. Das wiederum kann die Begegnung zwischen Christen und Muslimen erleichtern, als Partner und nicht als Rivalen oder Gegner, die sich in nutzlosen Kontroversen verzetteln.

2.2 Unterschiede zwischen christlichen und muslimischen Ansichten über die Schrift

Die christliche Lehre von der Inspiration der biblischen Schriften impliziert die Behauptung, dass Gott Menschen – einzeln und in Gruppen – derart zu seinen Instrumenten erwählte, dass er ihre Freiheit, ihre Denkprozesse, Temperamente, Fähigkeiten und Traditionen respektierte. Für den christlichen Glauben ist der biblische Text stets gleichermaßen ganz das Wort des Verfassers und das Wort Gottes. So kommt Gottes Wort in der Bibel zum Hörer oder Leser in unterschiedlichen Stilen, Bildern und Ausdrucksformen, in dem Hörende oder Lesende die Person bzw. Personengruppe(n) erkennen können, welche den betreffenden Text formuliert und ihm seine Form gegeben hat. Im Gegensatz dazu kam nach der vorherrschenden muslimischen Überzeugung Gottes Wort zu Muhammad durch die Form des Diktats: Gott, oder dessen Geist (= der Engel Jibril), gibt Muhammad Wort für Wort vor, was er zu sagen hat. Muhammad ist Gottes Sprachrohr in dem Sinne, dass er in keiner Weise Anteil hat an der Wahl der Worte, Sätze etc., die zu verkünden ihm aufgetragen ist.

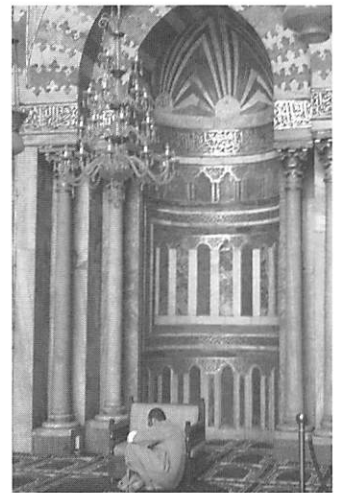
Wenn Muslime den Qur'an zitieren, dann niemals: „Muhammad sagt das...“, sondern immer einfach nur: „Gott sagt ...“ Wenn Christen heute oft beim Zitieren der Bibel nur das menschliche Werkzeug erwähnen, also: „Jesaja lehrt ...“, „Moses sagt...“ usw., dann kann das bei Muslimen den missverständlichen Eindruck erwecken, Christen wollten damit leugnen, dass diese Texte von Gott stammen. Es ist deshalb durchaus berechtigt, sich mit Jean-Marie Gaudeul³ zu fragen, ob Christen beim Zitieren der Bibel – besonders im Dialog mit Muslimen – nicht besser Formulierungen verwenden sollten, die

unseren Glauben an Gottes Führung und Inspiration ausdrücken, Sätze, wie wir sie in der Bibel selbst finden: „David selbst hat, vom Heiligen Geist erfüllt, gesagt ...“ (Mk 12,36) oder einfach: „Denn es steht in der Schrift ...“ (Gal 4,27).

Der muslimische Glaube an die Offenbarung als Diktat eines Texts führt zu einer weiteren Konsequenz. Sowohl die Bibel als auch der Qur'an enthalten eine große Anzahl literarischer Formen, doch der Qur'an präsentiert die Gesamtheit seines Texts als eine einzige, umfassende literarische Gattung: die „prophetische“. Die verschiedenen Stile oder Themen des Qur'an (Gebete, Vorschriften, Ermahnungen, Erzählungen usw.) werden diesem großen Rahmen des „Prophetischen“ angepasst. Der Qur'an als Ganzes kann zu Recht als eine Art lange Predigt oder Ermahnung betrachtet werden, die von Gott (oder Engeln) an Muhammad, an die Gläubigen oder an alle Menschen gerichtet ist.

Aus der Überzeugung, dass der Qur'an direkt von Gott diktiert wurde, schließt der Muslim, dass der Qur'an vollkommen ist, göttlich in Inhalt und Stil. Die Schönheit des Arabischen und die Klarheit der Botschaft (mit den Schwerpunkten Einheit Gottes und Geschwisterlichkeit der Menschheit) wird als ein Wunder von letztlich unwiderstehlicher Überzeugungskraft empfunden und geglaubt.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied im Inhalt von Bibel und Qur'an führt Christen und Muslime in jeweils ganz unterschiedliche Richtungen. Wenn wir die Botschaft der Bibel in wenigen Zeilen zusammenfassen wollten, würden wir sagen: Gott offenbart sich im Lauf einer einzelnen Heilsgeschichte. Diese Geschichte ist wesentlich gekennzeichnet durch die Wahl eines auserwählten Volkes, die Verheißung des Messias und den Bund mit diesem Volk. Dieses Volk erweist sich jedoch immer wieder als untreu, wird bestraft, doch nicht verstoßen, wird durch göttliche Unterweisung zu einer immer höheren Vorstellung von Gott, gleichzeitig aber zu einem tieferen Verständnis der Sünde und zu einer steigenden Erwartung der messianischen Verheißungen geführt. Dann wurde, nach dem christlichen Glauben, das „Neue Israel“ mit seiner schließlich „Neues Testament“ genannten Schrift, dem lange Zeit verborgenen „geheimen“ Plan Gottes offenbart, und zwar durch den Sohn, Jesus von Nazaret. Jesus ist der Brenn- und Mittelpunkt aller Geschichte. Er stirbt, um die Menschheit durch seinen Tod und seine Auferstehung zu retten, und er gibt denen, die an ihn





glauben, durch seinen Geist Anteil an seiner Herrlichkeit, damit sie sich auf seine Wiederkunft vorbereiten. Es ist ein einziger Plan, der sich vom Beginn bis zum Ende der Zeiten entfaltet, streng auf Jesus konzentriert, den Messias (Christus), in dem Gott in unsere Geschichte eintritt und umgekehrt die Geschichte in seine eigenes Dasein aufnimmt.

Der Islam dagegen kennt keine solche Heilsgeschichte im Sinne einer fortschreitenden Offenbarung von Gottes Mysterium, die zu Fleischwerdung, Kreuz, Auferstehung und Herabsendung des Heiligen Geistes führt. Der muslimische Glaube akzentuiert das Verhältnis Gottes zu den Menschen deutlich anders:

Von Zeit zu Zeit sendet Gott Propheten, um die Menschen an die eine, unveränderliche Religion zu erinnern: eine Religion die auf der menschlichen Natur beruht, in die Gott eine Ausrichtung zum Monotheismus eingepflanzt hat. Die Botschaft dieser eingeborenen Religion ist immer dieselbe: Gott ist einzigartig. Betet nur ihn an! Übt Gerechtigkeit untereinander! Glaubte an den jüngsten Tag!

Diese Propheten werden zu verschiedenen Zeiten an verschiedene Orte und zu verschiedenen Gemeinden gesandt, die untereinander nicht in Verbindung stehen. Statt der einen, durchgehenden Geschichte Gottes mit seinem Volk (und dadurch mit der gesamten Menschheit) kennt die Sicht des Qur'an ein Nebeneinander von unabhängigen Interventionen Gottes.

Bei jeder dieser Interventionen wiederholt sich dasselbe Muster: der Prophet predigt, die Menschen lehnen sich gegen seine Botschaft auf, Gott zerstört diese Gemeinschaft, doch nicht seinen Boten. Das Motiv der Bestrafung durch Gott, das sich in den Geschichten des Alten Testaments findet – vgl. z.B. Noah und die Flut, Lot und Sodom, Mose und die Ägypter, Jona und Ninive – wird vom Qur'an aufgenommen. Diese Geschichten nehmen Muhammads Erfahrung vorweg.

- Wenn die Menschheit schließlich erwachsen ist, wird Muhammad von Gott entsandt, als letzter und entscheidender Prophet, um die eine, selbe Botschaft aller echten Propheten zu verkünden; diese richtet sich nun jedoch an alle Menschen, mit unübertrefflicher Deutlichkeit und durch die siegreiche *umma muslima*, die Gemeinschaft der Muslime. Ab Muhammad, dem letzten Propheten, erhält die muslimische Gemeinde den Auftrag, den Islam als idealen Glauben und perfekte Praxis nicht nur bekannt zu machen, sondern auch für die Herrschaft Gottes zu kämpfen, die sich durch den Islam und das göttliche Gesetz überall und in allen Bereichen des Lebens durchsetzt.

2.3 Die muslimische Sicht der Bibel

Was über den Qur'an und seine Sicht der Geschichte gesagt wurde, hat entscheidende Bedeutung für die

Begegnung eines Muslimen bzw. einer Muslimin mit der Bibel. Die erste Reaktion eines Muslimen beim Kontakt mit der Bibel wird Verständnislosigkeit und Verwirrung sein. Gewöhnt an den literarischen Stil des Qur'an, sehen sich Muslime in der Bibel einer ganzen Sammlung verschiedener Schriften gegenüber, die aus unterschiedlichen Epochen und Kulturen stammen und verschiedene Stilrichtungen und Themenkreise vertreten.

Qur'an, Katechismus und die muslimische Predigertradition lehren, dass das Buch der Torah Mose anvertraut wurden, das Buch der Psalmen David und das Evangelium Jesus. Muslime werden Schwierigkeiten haben, die Torah mit den fünf unterschiedlichen Büchern des Pentateuchs zu identifizieren. Außerdem werden sie entdecken, dass die Psalmen keineswegs Worte sind, die Gott zugeschrieben werden, sondern allesamt Gebete, die an Gott gerichtet sind.

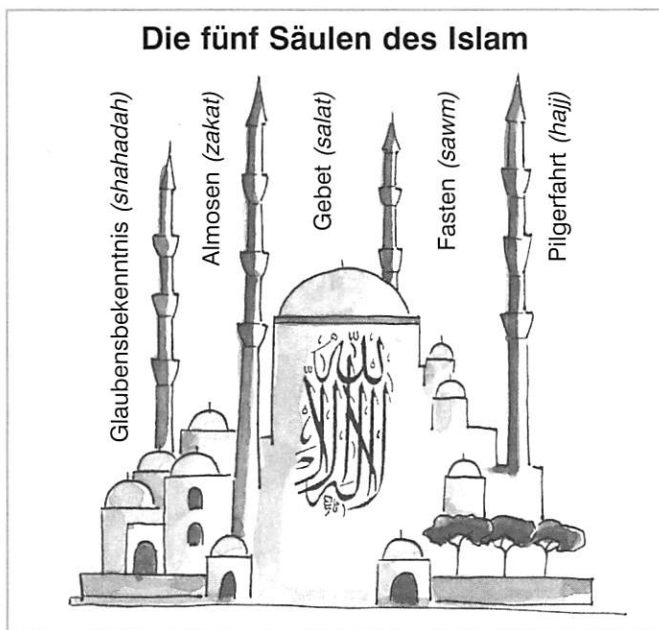
Angesichts dieser Situation fühlen sich Muslime in der ganzen Welt oft in ihrem Glauben bestätigt, dass die Bibel von Juden und Christen entstellt wurde. Schon im Qur'an werden die „Leute des Buches“ beschuldigt, neue Texte zu erfinden bzw. einzelne Wörter in der Bibel auszutauschen. Nachdem, wie wir gesehen haben, der Qur'an und damit der Islam nicht mit der Möglichkeit einer eigentlichen Heilsgeschichte – im Sinne einer Geschichte, die einen ständigen Prozess der Offenbarung bis zu einem unumkehrbaren Gipfelpunkt darstellt – rechnen, wird der Muslim bzw. die Muslimin angesichts der Bibel folgendermaßen argumentieren:

„Sieh dir die Torah an: Wenn dieses Buch in seiner heutigen Form von Gott offenbart wurde, wie ist es dann möglich, dass nirgendwo etwas über wesentliche Wahrheiten wie die Auferstehung der Toten oder die Existenz von Himmel und Hölle steht? Jedes wahrhaft offenbarte Buch müsste diese Grundelemente enthalten; und wenn die Torah sie nicht lehrt, dann deshalb, weil die Juden alle Stellen mit diesen Wahrheiten unterdrückt haben. Und überhaupt, die echte Torah wurde von Gott an Mose selbst übergeben – wie kann dann das Buch von Moses Tod berichten? Doch wohl deshalb, weil die Juden dem Wort Gottes selbst verfertigte Texte hinzugefügt haben.“

Christen sollten sich bewusst machen, dass derartige Fragen die logische Konsequenz sind, wenn man es als selbstverständlich betrachtet, dass die Offenbarung als fertiges Diktat vom Himmel kommt. So wird zum Beispiel auch die Frage verständlich, die mir vor kurzem ein muslimischer Leser auf meiner Homepage www.antwortenanmuslime.com stellte: „Wenn das heutige Christentum authentisch ist, warum gibt es dann verschiedene Evangelien?“ Der Muslim fragt sich, was mit dem einzigen Evangelium, dem *injl*, passiert ist, das Wort für Wort von Gott an „Isa, Sohn Marias“ offenbart wurde. Im Neuen Testament findet er anstelle des einen



in vier verschiedene. Und diese „Evangelien“ stellen sich für ihn als eine Ansammlung von Überlieferungen über Jesus heraus, zusammengestellt von seinen Jüngern, von denen einige Jesus niemals persönlich begegnet sind. Überdies zeigen diese „Evangelien“ deutlich ihre rein menschliche Herkunft, sind sie doch voller Ungereimtheiten und Widersprüche. Und schließlich behauptet der Qur'an eindeutig – und für einen Muslim heißt dies: „Gott selbst behauptet“ –, dass Jesus nie beansprucht hat, mehr als ein Prophet zu sein, dass er nicht am Kreuz gestorben ist und dass er ausdrücklich die Ankunft Muhammads angekündigt hat.



Warum finden wir im Neuen Testament der Christen keine klare Vorhersage der Ankunft Muhammads? Die muslimische Antwort darauf lautet: weil die Christen sie aus dem Text entfernt haben. Nach Meinung eines Muslimen bleiben deshalb letztlich nur mehr ganz wenige Spuren dieser Ankündigung Muhammads in der Bibel, so zum Beispiel in Deuteronomium 18,18, wo Gott den Israeliten verspricht, dass er unter ihren Brüdern einen Propheten wie Moses erstehen lassen wird, und im Evangelium nach Johannes (Joh 14,26) mit seiner Verheißung des Parakleten oder Trösters. Während die Christen diese Ankündigung des Parakleten auf den Heiligen Geist beziehen, lesen Muslime *periklytos* (berühmt, preisenswert) statt *parakletos* und interpretieren dies als eine Verheißung Muhammads, dessen Name „gepriesen“ bedeutet.⁴

Christen sollten sich nicht entmutigen lassen, wenn sie wahrnehmen, dass man sie der Verfälschung der Bibel zeihet. Solche Einwände und Anklagen sind nicht persönlich gemeint. Sie sollten aber alle von der modernen Wissenschaft und der Kommunikationstechnik – nicht zuletzt den elektronischen Medien – bereitgestellten Möglichkeiten nutzen, um gebildeten Muslimen klar zu machen, wie unhaltbar die islamische Doktrin der

„Korruption“ der Bibel in ihrer traditionellen Form tatsächlich ist.

Es überrascht nicht, dass einige muslimische Gelehrte in Vergangenheit und Gegenwart den Text der Bibel in seiner heutigen Form immer schon akzeptiert haben. Ihrer Meinung nach bezieht sich die im Qur'an erwähnte Verfälschung auf die fehlgeleitete Interpretation des Texts durch Juden und Christen seit frühesten Zeiten, und nicht so sehr auf eine tatsächliche Änderung des Texts. Andere zeitgenössische muslimische Wissenschaftler anerkennen, dass die Evangelien sich auf die Kenntnis historischer Ereignisse stützen, fügen jedoch hinzu, dass die christliche Interpretation dieser Ereignisse andere (z.B. muslimische) Interpretationen nicht ausschließen muss.⁵

3. Bibel und Qur'an in ihrer spirituellen Bedeutung für Christen und Muslime⁶

3.1 Die Heiligen Schriften kennen und wissen, was sie den Gläubigen bedeuten

Das Zusammenleben (*conviventia*) von Christen und Muslimen überall auf der Welt und in unterschiedlichen Konstellationen ist eine Tatsache, der wir uns nicht entziehen können. Viele Christen ebenso wie viele Muslime sind davon überzeugt, dass es Teil ihrer Berufung ist, einander kennen zu lernen und, wo immer möglich, das Gute gemeinsam zu fördern und das Böse gemeinsam abzuwehren. Für muslimische Gläubige wäre die einfache Missachtung der anderen „Bücher“ gleichbedeutend mit einer Nichtbefolgung des Qur'an. Sogar Muslime, die glauben, dass die „Leute des Buches“ den Text ihrer eigenen Heiligen Schriften verfälscht haben und die an Juden und Christen vielleicht nur als potenzielle Konvertiten interessiert sind, werden sich immer mehr der Notwendigkeit bewusst, von Christen etwas über deren Verständnis der Heiligen Schrift zu erfahren. Die positiven Aussagen des Qur'an über die „Leute des Buches“, die freilich, wie wir gesehen haben, mit negativen Aussagen vermischt sind, müssen auf alle Fälle von Muslimen ernst genommen werden, wenn auch sie den Qur'an ernst nehmen wollen.

Unter den Leuten der Schrift gibt es (auch) eine Gemeinschaft, die (andächtig im Gebet) steht, (Leute), die zu (gewissen) Zeiten der Nacht die Verse (w. Zeichen) Gottes verlesen und sich dabei niederwerfen. Sie glauben an Gott und den jüngsten Tag, gebieten, was recht ist, verbieten, was verwerflich ist, und wetteifern (im Streben) nach den guten Dingen. Sie gehören (dereinst?) zu den Rechtschaffenen. Für das, was sie an Gutem tun, werden sie (dereinst) nicht Undank ernten. Und Gott weiß Bescheid über die, die (ihn) fürchten. (Sure 3,113-115)

Doch auch außerislamische Überlegungen werden Muslime mehr und mehr davon überzeugen, dass sie die Bibel ernst nehmen und sich ernsthaft mit ihr vertraut machen müssen, genauso wie heute immer mehr Nicht-



Muslime den Wunsch verspüren, sich mit dem Text des Qur'an vertraut zu machen. Es ist unvermeidlich, dass Muslimen in modernen Gesellschaften eine kritische Herangehensweise an spirituell relevante Texte begegnet, eine Herangehensweise, die sie bisher nicht gekannt hatten. In einer ersten Reaktion auf die moderne kritische Bibelwissenschaft haben Muslime vielleicht etwas triumphierend verkündet, dass eine solche kritische Wissenschaft die traditionellen Behauptungen des Islam über die Verfälschung der Bibeltexte bestätigt. Doch mit der Zeit werden sie sich fragen müssen, warum der historisch-kritische Zugang zur Bibel nicht etwa das Ende des christlichen Glaubens bedeutete, sondern sich im Großen und Ganzen als Faktor erwiesen hat, der eine sinnvolle Interpretation des christlichen Glaubens für den modernen Menschen fördert. In diesem Sinn hat die historisch-kritische Exegese zweifelsohne zu einer neuen Anerkennung der spirituellen und theologischen Relevanz der Schrift beigetragen.

Auch in christlichen Kreisen sind neue Impulse spürbar, sich dem Qur'an anzunähern. Denkende Christen fragen sich, wie es möglich ist, dass der Qur'an bis heute beträchtliche spirituelle Energie zu verbreiten vermag. Wie eh und je scheinen Muslime spirituelle Kraft aus dem Qur'an zu beziehen. Nicht so sehr der muslimische Vorwurf der Bibelverfälschung ist eine Herausforderung für Christen, als vielmehr der Umstand, dass ein Buch wie der Qur'an, das etwa sechshundert Jahre nach der Geburt Christi die Bühne der Geschichte betrat, nach wie vor eine dynamische Weltreligion mit mehr als einer Milliarde Anhängern am Leben hält. Was bedeutet es – werden sich diese Christen zu Recht fragen –, dass der Gott Jesu Christi dies zugelassen oder sogar herbeigeführt hat?

3.2 Spirituelles Wachstum durch gegenseitige Aufmerksamkeit für die Heiligen Schriften

Wie schwierig es auch erscheinen mag, Bibel und Qur'an in ihrer spirituellen Relevanz miteinander in Beziehung zu setzen, so ist diese Aufgabe doch unumgänglich, außer man beschlosse mutwillig, sich spirituell voneinander abzuschotten. Christen und Muslime können einander zumindest ein Stück weit vermitteln, was ihre innerste Haltung ausmacht, was religiös für sie relevant ist und aus welcher spirituellen Perspektive heraus sie versuchen, ihr Leben zu gestalten. Zwar sind Bibel und Qur'an für Christen und Muslime nur ein möglicher Schwerpunkt unter vielen, doch stellen sie mit Sicherheit einen maßgeblichen Schwerpunkt für den Glauben jener dar, die ihren Glauben in diese Bücher setzen. Wie relevant ist es für Muslime, sich der spirituellen Bedeutung bewusst zu werden, die die Bibel für jeden Christen und für die christliche Kirche hat? Was lernen Christen, wenn ihnen bewusst wird, wie das Leben des einzelnen Muslimen und der einzelnen Muslimin und in gewissem Sinn auch der gesamten *umma muslima* durch den und mit dem Qur'an gestaltet wird?

Bibeltexte sind eine vielstimmige Reaktion auf die Begegnung mit den „Großtaten Gottes“, den *magnalia Dei*. Das Wort, das Gott selbst in Jesus Christus ist, ruft ständig neue Antworten hervor, und diese sind Worte des Zeugnisses, der Verkündigung und der frohen Botschaft. Christen leben in dem dankbaren Wissen, dass der immer größere Gott ihnen in dem gekreuzigten und auferweckten Jesus von Nazaret begegnen möchte, der sein Leben mit uns am „Tisch des Brotes“ und am „Tisch seines Wortes“ teilt.

Hingegen scheint das muslimische Glaubensverständnis den Qur'an nicht als Antwort des Propheten Muhammad oder anderer Glaubenszeugen aufzufassen. Vielmehr ist der Qur'an für Muslime nichts weniger als der Text des Wortes Gottes, der seit Ewigkeit besteht und im Himmel „auf einer wohlverwahrten Tafel“ (Sure 85,22) aufgeschrieben ist. Dieser Text wurde Muhammad überliefert und von ihm in absoluter Treue an seine Hörer weitergegeben, welche ihn in seiner Gesamtheit im Gedächtnis bewahrten und später schriftlich niederlegten. Der Gläubige ist aufgefordert, auf die offenbarte Führung des Schöpfers und Richters durch die gläubige Praxis der „fünf Säulen“ des Islam zu antworten. Aus den Vorschriften des Qur'an kann das Gesetz als klare Orientierung für den Einzelnen und die Gemeinschaft abgeleitet werden. Auch wenn der Qur'an Gegenstand mystischer Liebe und quasi-sakramentale Quelle von Energie sein kann, so ist er doch vorwiegend und in erster Linie Anleitung, als klare Willensäußerung des barmherzigen Gottes.

4. Initiativen zum gemeinsamen Studium von Bibel und Qur'an

Erst vor kurzem organisierte Michael Ipgrave im Auftrag des Erzbischofs von Canterbury ein bahnbrechendes christlich-muslimisches Seminar in Doha unter der Schirmherrschaft des Emirs von Qatar. Unter dem Titel *Scriptures in Dialogue* (Schriften im Dialog) wurden die Ergebnisse des Seminars veröffentlicht, dessen wesentliche Inhalte in vier kleinen Arbeitsgruppen mit christlichen und muslimischen Wissenschaftlern behandelt wurden. Diese Gruppen trafen sich insgesamt sechs Mal zu einer intensiven Lesung von aufeinander abgestimmten Stellen aus Qur'an und Bibel. In einem Postskriptum merkt Ipgrave an:

Sowohl Christentum als auch Islam haben eine lange Tradition der Schriftinterpretation und zahlreiche Methoden, diese Tradition weiter zu entwickeln, um sie neuen Situationen und Fragen anzupassen. Doch es gibt kaum Räume und Anlässe, wo Christen und Muslime voneinander lernen und in einen Dialog über die Schriften eintreten können. ... Jeder Fortschritt in Richtung eines tieferen Verständnisses und einer Versöhnung zwischen den beiden Glaubensrichtungen setzt daher das Ernstnehmen dieser Schriften voraus, weil sie mit dem Besten und dem Schlechtesten in Geschichte und aktueller Situation verbunden sind.⁷



Seit einiger Zeit kommen da und dort regelmäßig kleine Gruppen gebildeter Christen und Muslime zusammen, um gemeinsam Bibel- und Qur'an-Texte zu lesen. Diese Studiengruppen sind ein Zeichen der Hoffnung. Schon Mitte der 1980er-Jahre hatte Br. Jacques Jomier äußerst nützliches Material für derartige Studienzirkel publiziert. Angespornt durch Jomiers Initiativen und Publikationen trafen sich in den letzten Jahren religiös gebildete Juden, Muslime und Christen in regelmäßigen Abständen, zuerst in Berlin, dann auch in Frankfurt, um zusammen Qur'an-Texte und damit verwandte Bibelstellen zu lesen. Mit diesem Austausch und Gespräch über die Texte versucht jede Seite die Gründe noch tiefer zu verstehen und wertzuschätzen, aus denen biblische und Qur'an-Texte jene Menschen immer noch faszinieren und inspirieren, die sie mit einem offenen Herzen hören oder lesen. Nimmt die Wahrscheinlichkeit, dass eine solche gemeinsame spirituelle Lesung die Domäne einer relativ kleinen Zahl bleiben wird, ihr etwas von ihrem inneren Wert?

Gleichzeitig müssten Christen alles in ihrer Macht Stehende tun, um junge muslimische Experten zur Teilnahme an Studium und Erforschung der Bibel einzuladen, und umgekehrt. Wenn ein echter theologischer Dialog zwischen Christen und Muslimen gelingen soll, braucht es wohl muslimische „Christianologen“ und Bibelwissenschaftler. Die Lehrmeinungen und Veröffentlichungen solcher Experten und der wissenschaftliche Dialog zwischen ihnen und ihren christlichen (und natürlich auch jüdischen) Kollegen würde viel dazu beitragen, die Konturen der beiden Religionen und ihrer jeweiligen Wissenschaft heraus zu arbeiten und zu vertiefen.

In diesem Zusammenhang verdient das einzigartige Langzeitprojekt der Islamisch-Christlichen Forschungsgruppe GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétiens)⁸ besondere Erwähnung. Hier treffen sich regelmäßig muslimische und christliche Wissenschaftler aus Europa und Nordafrika in mehreren lokalen Gruppen zu Forschung und Diskussion – als unabhängige und individuelle Vertreter ihrer Glaubensstraditionen und als Freunde, ohne politische oder religiöse Agenda. Seit 1987 veröffentlicht diese Gruppe die Ergebnisse ihrer Arbeit in Französisch und in Englisch.

Die Arbeit umfasste mehrere Stufen. Zuerst wurde die Schrift und ihre Rolle und Bedeutung in Islam und Christentum definiert und beschrieben. Daran schloss sich eine Diskussion über die Methoden und Gründe für die Lektüre und das Studium der Schrift, ihre Weitergabe an den Einzelnen und die Gemeinschaft, und über Rezeption und Reaktionen. Das Buch endet mit einer zweifachen „Inventur“: Islamische Gelehrte kommentieren die Bibel, christliche Gelehrte den Qur'an.

In seiner Eröffnungsrede vor dem Seminar in Doha erklärte der Erzbischof von Canterbury die logische Grundlage für die gemeinsame Beschäftigung mit den beiden Schriftraditionen mit folgenden Worten:

Christen sind Christen und Muslime sind Muslime, weil ihnen die Wahrheit ein Anliegen ist und weil sie glauben, dass nur die Wahrheit allein Leben spendet. Über das Wesen dieser absoluten, Leben spendenden Wahrheit sind sich Christen und Muslime nicht völlig einig. Sie sind jedoch fähig, Worte zu finden, um diese Uneinigkeit zu erklären und zu ergründen, weil sie auch eine Geschichte und eine Praxis gemeinsam haben, die Teile ihrer Glaubenssysteme gegenseitig erkennbar machen – eine Geschichte, die bis zur Erschaffung der Welt durch Gott und Gottes Ruf an Abraham zurück reicht; eine Praxis der Lektüre und des In-Sich-Aufnehmens der Schrift und der Lebensgestaltung als Antwort auf das Wort, das Gott zur Schöpfung spricht. Wir sind hier, um zusammen mehr darüber zu erfahren, wie jede Gemeinschaft glaubt, auf Gott hören zu müssen, im Bewusstsein, wie sehr verschieden wir Gottes Offenbarung erkennen und von ihr sprechen. ... Das Hören auf Gott und das Hören aufeinander als Nationen, Kulturen und Religionen hatten nicht immer jene Priorität, die sie so notwendig brauchen. Umso wichtiger daher dieser Freiraum der Reflexion; er ist sowohl Symbol als auch Beispiel für diese Art des Engagements.⁹

Jeder Christ, der an einer solchen gemeinsamen Lesung von Bibel und Qur'an oder, ganz allgemein, an einem dialogischen Austausch zwischen Muslimen und Christen zu theologischen Themen teilgenommen hat, weiß, dass er in einem solchen Prozess neben der Entdeckung substantieller Gemeinsamkeiten des Glaubens auch zunehmend intensiv die ebenso immanten Unterschiede zwischen den beiden Glaubensvisionen kennen lernt; Unterschiede, die wirklich alle Bereiche der beiden Religionen und deren Theologie durchdringen. Im letzten hängen sie immer mit der Einzigartigkeit des grundlegenden Faktums und des absoluten Mittelpunkts des christlichen Glaubens zusammen: Jesus als Sohn Israels und Sohn Gottes. Jede tiefere Begegnung mit Muslimen und dem Islam konfrontiert Christen bzw. christliche Theologen immer wieder mit Fragen wie: Können und sollen Christen Muhammad theologisch als Propheten einstufen? Können oder müssen Christen zugeben, dass der Qur'an „Träger des Wortes Gottes“ ist, wie es Robert Caspar formuliert hat? Welchen Status, welche Heilsbedeutung soll die christliche Theologie dem Islam zuschreiben?

Es war nicht Ziel dieses Beitrags, diese Fragen, die ich an anderer Stelle bereits behandelt habe, ausführlich zu diskutieren. Abschließend sollten wir jedoch in aller gebotenen Kürze unsere Position zu dieser zentralen Frage klar machen. Auf der einen Seite verdienen Muhammad und der Qur'an die größtmögliche Aufmerksamkeit von Seiten der christlichen Gläubigen und Theologen. Denn Muhammad und die von ihm im Namen Gottes verkündete Schrift sind zweifellos von echter religiöser Erfahrung und folglich von religiösen und ethischen Prinzipien geprägt, die zum Teil als Frucht des Heiligen Geistes betrachtet werden müssen. Andererseits jedoch kann vor der in Jesus vollendeten Offenbarung der Anspruch des Propheten des Islam und



des Qur'an, die vollkommene und letzte Offenbarung zu sein, die alle früheren Offenbarungen bewertet und außer Kraft setzt, von gläubigen Christen nur zurückgewiesen werden. Darüber hinaus zeigt die Lehre des Qur'an Aspekte und Meinungen, die nicht mit den von Jesus Christus repräsentierten und gesetzten Maßstäben übereinstimmen und sogar der von ihm verkörperten und verkündeten Lehre widersprechen: Selbstaufgabe und gewaltlose Selbsthingabe einschließlich der Feindesliebe. Mit anderen Worten, vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus betrachtet enthält der Qur'an eine zumindest teilweise Ablehnung des Evangeliums mit seinem Aufruf zu Vollkommenheit und Heiligung nach dem Vorbild Jesu, des gekreuzigten und auferweckten Herrn, und er weist deutlich die christliche Frohbotschaft zurück, dass sich Gott selbst in Jesus Christus der Menschheit schenkt.

Für uns gehört die Lektüre und das Studium des Qur'an und der Austausch darüber mit Muslimen zur größeren christlichen und theologischen Aufgabe, die Früchte des Geistes in den Gründungstexten wie auch im realen Leben der Religionen und ihrer Anhänger wahrzunehmen. Christen sollen in der Kirche immer wirksamer ihrer Berufung nacheifern, Licht, Salz und Hefeteig der Welt zu sein. Sie erfüllen diese Berufung in der Teilhabe am Ereignis der universellen Geschichte, in dem Kulturen und Religionen durch einen Prozess des Lernens, der kritischen Unterscheidung und des gegenseitigen „Reinigungs“ von Erinnerung und Herz verwandelt werden, unter der Anleitung des Heiligen Geistes. Alle sind eingeladen, sich immer tiefer in die Fülle des dreieinigen Leben Gottes mit hinein nehmen zu lassen – des Gottes, der sich selbst in Jesus Christus als bedingungslose Liebe offenbart hat. Das ist die Frohe

Botschaft, die Heilige Schrift, die unser Glaube bewahrt und verkündet.

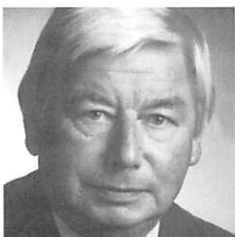
(Übers.: X. Remsing)

Eine ausführlichere Bibliographie kann über das Generalsekretariat der KBF bezogen werden.

- ¹ Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*, New York/Mahwah 1990, 104f.
- ² Jean-Marie Gaudeul, *Bible and Qur'an*, in: *Encounter. Documents for Muslim-Christian Understanding* (Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies 13), Rom 1975, 5.
- ³ Gaudeul, *Bible and Qur'an* (s. Anm. 2), 7.
- ⁴ Vgl. William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, London 1991, 33ff.
- ⁵ Vgl. Hava Lazarus-Yafeh, Art. Tahrif, in: *Encyclopédie Islamique*, 2. Aufl., Bd. X (2000), 111f.; Christian W. Troll, Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5,17-20, in: *Islamochristiana*, Bd. 3 (1977), 99-105.
- ⁶ Dieser Teil meines Aufsatzes folgt dem richtungsweisenden Essay von Hans-Martin Barth, „Nimm und lies!“ Die spirituelle Bedeutung von Bibel und Koran, in: Hans-Martin Barth / Christoph Elsas (Hrsg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog* (Rudolf-Otto-Symposium 1996), Hamburg 1997, 9-23.
- ⁷ Michael Ipgrave (Hrsg.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur'an together*, London 2004, 144.
- ⁸ Vgl. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (Hrsg.), *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran*, Paris 1987.
- ⁹ Ipgrave, *Scriptures in Dialogue* (s. Anm. 7), xi-xii.
- ¹⁰ Christian W. Troll, *Der Islam im Verständnis der katholischen Theologie. Überblick und neuere Ansätze*, in: Marianne Heimbach-Steins / Heinz-Günther Schöttler / Heimo Ertl (Hrsg.), *Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam*, Münster 2003, 51-67 (hier: 58ff.); ders., *Prüfet alles! Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen mit Muslimen*, in: Andreas Renz, / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber (Hrsg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis* (Hohenheimer Protokolle 60), Stuttgart 2003, 69-82.

Bedeutende biblische Gestalten im Koran

Heribert Busse



Prof. Heribert Busse lehrte Orientalistik in Hamburg, Bochum, Bordeaux, Beirut und Jerusalem und war von 1973 bis zur seiner Emeritierung 1991 Direktor des Seminars für Orientalistik an der Universität Kiel. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Geschichte und Kultur des Islam und die Beziehungen zwischen Islam und Christentum.

Der Koran enthält zahlreiche Hinweise zu Gestalten aus der jüdischen oder christlichen Überlieferung, aus der

Bibel oder aus apokryphen Schriften. Wiedergegeben werden dabei allerdings nur diejenigen Details der Erzählung, die sich mit der Kernaussage des Koran decken. Fünfundzwanzig Propheten tauchen insgesamt auf: Nach Mohammed am häufigsten Mose (Musa), der 136-mal genannt wird, Noah (Nuh) erscheint 33-mal, Abraham (Ibrahim) wird 69-mal angeführt, Jesus (Isa), der Messias (al-Masih), 36-mal, Maria (Marjam) wird 34-mal erwähnt, davon 25-mal in Verbindung mit ihrem Sohn Jesus.



Abraham – Ibrahim

Der biblische Patriarch ist eine Schlüsselfigur in der Theologie des Koran. Denn Mohammeds Sinnen und Trachten richtete sich auf nichts anderes als die Wiederherstellung der Religion Abrahams (*millat Ibrahim*)! Sie war durch Juden und Christen korrumpiert worden: „Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Torah und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? ... Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein Gott ergebener Hanif, und kein Heide.“ (Sure 3,65.67). Durch die Betrachtung des gestirnten Himmels hatte Abraham zu dem einen Gott gefunden (Sure 6,74-79 par). Man könnte seine Gotteserkenntnis als Naturreligion bezeichnen, doch spricht er in seiner Verkündigung (Abraham kommt selbst zu Wort) von Allahs göttlicher Führung (*hudo*), derer er teilhaftig geworden sei (Sure 6,80). Mohammed wird der Ausspruch zugeschrieben, der Mensch habe von Natur aus den rechten Glauben (*fitra*), es seien die Eltern, die ihn zum Juden, Christen oder Zoroastrier machen.



„Und wir lösten ihn ... [Ismael] mit einem gewaltigen Schlachtopfer aus. Und wir hinterließen ihm ... unter den späteren (Generationen den Segenswunsch): ‚Heil sei über Abraham!‘“ (Sure 37,107-109)

Die Juden haben Abraham laut Koran missverstanden. Abstammung von dem Patriarchen schließt nicht die Garantie auf das Heil ein. Polemik gegen diese Ansicht fand sich auch bei Johannes dem Täufer: „Bringt also Früchte, die der Umkehr entsprechen, und lasst euch nicht einfallen, in eurem Innern zu denken: Wir haben Abraham zum Vater.“ (Lk 3,8) Jesus greift das auf: „Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, würdet ihr die Werke Abrahams tun.“ (Joh 8,39) Auch der Koran kennt die an Abraham ergangene Verheißung von Nachkommenschaft und den Bund, den Gott mit ihm schloss. Gott hat ihn, als er noch keinen Sohn hatte, „mit Worten auf die Probe gestellt.“ (Sure 2,124) Gemeint sind die Verheißungen und der Bund Gottes in Gen 15. Abrahams anschließend gestellte Frage, ob alle Nachkommen in den Bund eingeschlossen seien, beantwortet Gott im Koran mit einer Einschränkung: „Auf die Frevler erstreckt sich mein Bund nicht.“ Gott erteilte ihm und Isaak seinen Segen, aber „unter ihrer Nachkommenschaft gibt es nun welche, die fromm sind,

aber auch welche, die offensichtlich gegen sich selber freveln.“ (Sure 37,113)

Der Koran sieht Abraham eher durch die christliche Brille. Er ist der Vater aller Gläubigen, wie schon Paulus gesagt hat (Gal 3,7). Die Christen aber sind von der Religion Abrahams abgefallen, weil sie Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, wie er im Koran immer genannt wird, zum Sohn Gottes gemacht haben. Abraham stehen nicht seine leiblichen Nachkommen und auch nicht die Christen am nächsten, sondern „diejenigen, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet, d.i. Mohammed, und die an ihn glauben.“ (Sure 3,68)

Prophetie und Schrift sind, wie es im Koran heißt, in der Nachkommenschaft Abrahams heimisch (Sure 29,27). Das entspricht dem jüdischen Verständnis, wird aber im Koran in der Weise ausgeweitet, als Prophetie und Schrift nicht auf das Heilige Land beschränkt sind, sonst wäre Mohammed ja davon ausgeschlossen geblieben. Der Koran berichtet von Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern (Sure 37,101-110), wobei die muslimischen Exegeten zu der Auffassung neigen, der zu Opfernde sei nicht Isaak, sondern Ismael gewesen, das Opfer habe nicht auf dem Berg Moria, sondern bei Mekka stattgefunden. Mit der Verbannung Hagens und ihres Sohnes wird Abraham, unterstützt von Ismael, zum Erbauer der Ka'aba in Mekka und zum Stifter des jährlichen Pilgerfestes (Sure 2,125-129 par). Das beruht vielleicht auf einer Fortsetzung von Genesis 12,8f., wo berichtet wird, Abraham habe einen Altar in Betel errichtet und sei dann „immer weiter nach dem Negev zu“ gewandert. Durch seine Verschwägerung mit in Mekka ansässigen Arabern begründete sein Sohn Ismael eine Linie, aus der dann später Mohammed hervorgegangen sei. In das Weihegebet an der Ka'aba schloss Abraham die auf Mohammed gemünzte Bitte um Sendung eines Propheten an die Araber ein (Sure 2,129).

Alle Propheten sind wegen ihrer Verkündigung von den Heiden verfolgt und schließlich gerettet worden. Der Prophet kann den Auftrag nicht verweigern, Gott in seiner Gerechtigkeit aber schützt ihn vor den Feinden. Als Muster für dieses Behüten Gottes dienen Noah und die Sintflut. Abraham sollte, wie auch die Rabbinen wissen, wegen seines Glaubens auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden, wurde jedoch durch Gottes Eingreifen gerettet (Sure 21,68-70 par) und wanderte mit Lot „in das Land, das wir für die Menschen in aller Welt gesegnet haben“, aus (Sure 21,71). Wie in der Bibel ist die Erzählung von der Erscheinung der Engel unter der Eiche von Mamre, die die Geburt Isaaks verkünden, mit der Erzählung von der über Sodom verhängten Strafe und Abrahams Rechten mit Gott eng verbunden (Sure 11,74-76 par). Das Strafgericht über Sodom und die Rettung Lots und der Gläubigen erscheint als selbstständige Erzählung nicht weniger als 8-mal im Koran (Sure 7,80-84 par).



Mohammed verstand sich als Erbe Abrahams. Wie jener predigte er den Heiden und brach mit der bestehenden Religion der Väter; er wurde verfolgt, wanderte aus, besiegte seine Feinde und stellte den monotheistischen Kult an der Ka'aba wieder her. Abraham war der erste Muslim, in der *millat Ibrahim* finden Juden, Christen und Muslime zu ihrem gemeinsamen Ursprung zurück. Es wird sogar behauptet, Mohammed habe Abraham ähnlich gesehen.

Moses – Musa

Obwohl das Bild Abrahams im Koran in vielem mit der Bibel übereinstimmt, zeigt es auch große Abweichungen wie z.B. die Rettung vor dem Feuertod und den Bau der Ka'aba, von dem weder die Bibel noch die rabbinische Literatur wissen. Was der Koran dagegen über Mose sagt, ist in fast allen Punkten der Bibel ganz nahe. Sein Leben und Wirken von der Aussetzung als Säugling im Binsenkorb über den Mord an einem Ägypter, die Flucht nach Midian und die Berufung am Dornbusch bis zum Auftreten vor dem Pharao und dem Auszug der Israeliten aus Ägypten wird in Sure 28,1-42 durchgehend geschildert. Einen Bericht über die weiteren Ereignisse findet man, mit einem Rückgriff auf die Predigt vor dem Pharao und den Auszug, in Sure 7,103-162: Mose widersteht dem Verlangen der Israeliten nach Götzendienst und empfängt die Gesetzestafeln auf dem Sinai; die Israeliten beten in seiner Abwesenheit das Goldene Kalb an; Mose wählt 70 Älteste aus und wirkt das Wasserwunder; die Israeliten werden mit Manna und Wachteln gespeist; die Wolke spendet ihnen Schatten, statt sie, wie es in der Bibel heißt, am Tag zu führen; weil die Israeliten sich weigern, das Land kämpfend in Besitz zu nehmen, werden sie mit vierzigjähriger Wüstenwanderung bestraft. Isoliert von diesem Bericht kennt der Koran den Aufstand der Rotte Korachs (Sure 28,76-84) und in Anlehnung an Numeri 19 das Opfer der gelben Kuh (Sure 2,67-73).

Im Anschluss an die christliche Tradition lokalisiert der Koran die Berufung Mose zum Propheten und Führer seines Volkes auf dem Sinai, „an der rechten Seite des Berges“ (Sure 19,51; 28,29), womit sicherlich der Dornbusch gemeint ist, der im Katharinenkloster als der Ort der Berufung gezeigt wird. Mehrere Male kommt der Koran auf dieses Ereignis zurück (Sure 20,9-48 par), denn es war für Mohammeds Verständnis seiner eigenen Berufung, an der er zunächst zweifelte, von Bedeutung. Gott gab sich Mose zu erkennen, stattete ihn mit Beglaubigungswundern aus und gab ihm seinen Bruder Aaron als Helfer bei. Letzterer war nicht der erste Hohepriester – der Koran kennt nicht das Opfer und nicht den Bau der Stiftshütte – sondern Helfer (*wazir*, Sure 20,30; 25,35), Prophet wie Mose (Sure 19,53), ausgestattet mit Wunderzeichen (Sure 23,45) und Empfänger der Offenbarung (*furqan*, Sure 21,48). Bei der Beschreibung des Mose erteilten Auftrags schwankt der Koran zwischen Bekehrung des Pharaos (Sure 79,18f.) und Entlassung der Israeliten.

Im Mittelpunkt des Interesses steht im Koran das Auftreten Mose und seines Bruders vor dem Pharao (Sure 7,103-137 par), der Auszug der Israeliten und der Untergang der Ägypter (Sure 7,136f par). Wie schon bei der Berufung, ist Moses Auftrag nicht ganz klar; seine Predigt zielt einmal auf die Bekehrung des Pharaos, der sich zum Gott erklärt hat (Sure 28,38; 79,24), dann auf die Entlassung der Israeliten (Sure 44,17-22). Es wird aber auch gesagt, der Pharao habe die Israeliten aus dem Land vertreiben wollen (Sure 17,103). Christlich und auch islamisch ist Mose Predigt von der Auferstehung (Sure 20,49-55; 26,23-29). Der Koran kennt die ägyptischen Plagen (Sure 7,130-135 par) und das Pessachfest wenigstens in Andeutungen (Sure 10,87). Einen breiten Raum nimmt die Auseinandersetzung mit den ägyptischen Zauberern ein. Sie werden besiegt und glauben, worauf der Pharao ihnen Strafe androht (Sure 7,120-126). Ein gläubiger Ägypter mischt sich ein und gibt den „Rat Gamaliels“ (vgl. Apg 5,34-40); „Wenn er (Mose) ein Lügner ist, ist er es zu seinem eigenen Nachteil. Wenn er aber die Wahrheit sagt, wird euch etwas von dem treffen, was er euch androht.“ (Sure 40,28)

Mose war Mohammed in vielfacher Hinsicht ein Vorbild. Mose war arm, verachtet und nicht der Rede mächtig, so dass er Aaron als Helfer brauchte; „warum sind ihm denn keine Armringe aus Gold verliehen worden“, so fragt sich der Pharao, und warum hat er keinen Beistand durch die himmlischen Heerscharen, „warum sind nicht die Engel im Verband mit ihm gekommen?“ (Sure 43,52f.) Wie Mose arm war und doch vor dem mächtigen Pharao auftrat, stammte Mohammed aus einer verarmten Familie, forderte die Mächtigen dieser Welt heraus, wurde Prophet und Oberhaupt einer Gemeinschaft, die alle Stämme Arabiens umfasste; schon vor seinem Tod zeichnete sich die Ausweitung der islamischen Herrschaft über Byzanz und Persien ab. Seine Gegner in Mekka waren die vornehmen und reichen Kaufleute, wie auch der Pharao von den Vornehmen des Reiches unterstützt und beraten wurde (Sure 7,109.127f.; 28,38), Vor allem aber verstand Mohammed den Untergang der Ägypter als ein Exempel für das Stragericht über die Ungläubigen; er stellt ihn in eine Linie mit der Sintflut und dem Gericht über andere Völker und Gemeinschaften, die sich der Predigt ihrer Propheten widersetzen, ihnen nach dem Leben trachteten und deshalb zu Grunde gingen (Sure 25,35-40).

Die Erzählungen vom Untergang der Ägypter zeugen aber auch vom Sieg der Israeliten und ihres Propheten über ihre Widersacher; die Adressaten waren die Juden, die sich dem Werben Mohammeds aber hartnäckig verschlossen. Wie in den „Improprien“ (Klagen Gottes über sein Volk), die im christlichen Orient schon früh bekannt waren und im Gottesdienst rezitiert wurden, zählt der Koran die Sünden der Israeliten von der Zeit Mose bis hin zum Versuch der Kreuzigung Jesu auf; stets vergab Gott ihnen, und stets fielen sie in eine andere Sünde zurück (Sure 4,153-157).



Maria und Jesus – Maryam und Isa

Maria genoss in Arabien schon in der vor-islamischen Zeit hohes Ansehen. Es gab nach dem Zeugnis des Koran sogar eine christliche Gruppe von allerdings zweifelhafter Orthodoxie, die ihr göttliche Verehrung zuerkannte (Sure 5,116). Angeblich befand sich in der Ka'aba ein Wandbild von ihr mit dem Kind; Mohammed soll die Zerstörung des Bildes verhindert haben, als er die Ka'aba nach der Eroberung Mekkas vom Götzendienst reinigte. Im Koran wird Maria *siddiqa*, „Wahrhaftige“ (Sure 5,75) genannt. Weil bei Abraham der Ausdruck *siddiq* in enger Verbindung mit *nabi*, „Prophet“, gebraucht wird (*siddiq nabi*, vgl. Sure 41,19), wird ihr von einigen Exegeten das Prophetentum zuerkannt, denn sie war Empfängerin einer göttlichen Offenbarung, als ihr die Geburt Jesu verkündet wurde; einen Auftrag zur Verkündigung hatte sie nicht, war deshalb keine „Gottesgesandte“ (*rasulu llah*) wie Mohammed und andere Propheten, die im Koran *nabi* und *rasul* genannt werden.

Wenn im Koran Maria die Tochter Amrams und Schwester Aarons (Sure 19,28) genannt wird, schwingt darin die so genannte typologische Bibelauslegung nach, wie sie schon in der alten Kirche üblich war. Mirjam, die Schwester Mose und Aarons, die am Ufer des Schilfmeeres das Siegeslied der Frauen anstimmte (Ex 15,20f.) und nach Micha 6,4 Anteil an der Rettung der Israeliten hatte, war der Typus der Maria wegen ihres Anteils am Erlösungswerk.

Wie das Protoevangelium des Jakobus kennt der Koran die Kindheitsgeschichte Mariens: Sie wuchs wegen des Gelübdes ihrer Mutter als Tempeljungfrau auf, betreut von Zacharias, dem Vater Johannes des Täuflers (Sure 3,35-37), und „hielt sich keusch“ (Sure 21,91, 66,12). Mariae Verkündigung wird im Koran fast genauso erzählt, wie wir die Geschichte aus den Evangelien kennen (Sure 3,42-48; 19,16-21). Sie fand, wie es im Koran heißt, an einem „östlichen Ort“ (*makan sharqi*) statt (Sure 19,16), womit wahrscheinlich der Tempel gemeint ist. Der „Geist“ (*ruh*), der ihr die Botschaft überbrachte (Sure 19,17), war nach dem Verständnis der Muslime der Engel Gabriel. An anderen Stellen ist von mehreren Engeln die Rede (Sure 3,42.45). Die Erklärung ist jedoch eine fundamental andere als das christliche Verständnis der Menschwerdung: Wie Adam wurde Jesus im Leib der Maria durch das Schöpferwort Gottes geschaffen (Sure 3,59). Jesus ist nichts als ein Mensch, er ist nicht präexistent, die christliche Lehre von der Fleischwerdung Gottes wird kategorisch abgelehnt; Maria ist im vollen Wortsinn die Mutter des Menschen Jesus, aber natürlich nicht Theotokos, Gottesgebäerin.

Typologische Elemente sind wiederum in der Erzählung von der Geburt Jesu enthalten. Maria gebar Jesus „an einem fernen Ort“ (Sure 19,22), auf einem flachen,

fruchtbaren Höhenzug mit Quellwasser (Sure 23,50), das ist Betlehem, unter einer Palme; sie fand eine Quelle und ernährte sich von Datteln (Sure 19,23f.). Das erinnert an Hagar, die nach ihrer Verstoßung durstend in der Wüste von Beerscheba umherirrte, den Knaben Ismael unter einen Strauch warf und durch göttliche Weisung Wasser fand (Gen 21,14-19).

Wie alle Propheten kam Maria in Lebensgefahr und wurde durch ein Wunder, die Intervention des Säuglings Jesus, gerettet. Die Israeliten brachten gegen sie „eine gewaltige Verleumdung“ vor (Sure 4,156), beschuldigten sie des Ehebruchs, darauf stand nach der Bibel oder dem rabbinischen Recht Tod durch Steinigung oder Erdrosseln. Jesus rettete seine Mutter dadurch, dass er sich, indem er schon als Säugling des Sprechens mächtig war, als Prophet auswies und in einer Vorschau sein Wunderwirken bekannt gab – Krankenheilung und Totenerweckung. Die Torah werde er bestätigen, die jüdischen Speisegesetze aber mildern (Sure 3,49f.).



„(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus! Ich werde dich ... abberufen und zu mir (in den Himmel) erheben und rein machen ...‘ (Sure 3,55)

Aus dem Leben Jesu kennt der Koran außer dem Selbstbekenntnis im Zusammenhang mit der Verkündigung nur wenige Episoden: Die Wahl der Apostel („Helfer“, *ansar*, 3,52f.) und die Herabsendung des Tisches (Sure 5,112-115), wohl eine Anspielung auf die wunderbare Brotvermehrung, die ein Bild der Eucharistie ist. Die Israeliten „schmiedeten Ränke“ (Sure 3,54), und Jesus sagte, wie in den Evangelien mehrfach bekundet, seinen Tod vorher (Sure 3,55). In der Rückschau auf die Gnadenerweise Gottes in Sure 5,110 spiegelt sich vielleicht die Todesangst Jesu in Getsemani. Er starb, ohne dass die Todesart beschrieben wird, wie das bei den muslimischen Exegeten umstrittene *inni mutawaffika* (Paret: „Ich werde dich abberufen“) in Sure 3,55 wohl verstanden werden muss. Vom Kreuzestod ist hier nicht die Rede. Dass er am Kreuz gestorben sei, wird in Sure 4,157f. mit klaren Worten bestritten: Die Juden behaupteten zwar, sie hätten Jesus getötet und gekreuzigt, doch hält der Koran dagegen: „Nein, Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise.“ An seiner Stelle ist ein anderer gekreuzigt worden, sei es auf Grund einer irrtümlichen oder absichtlichen Verwechslung oder weil durch Gottes Eingreifen die Identität Jesu auf einen anderen übertragen worden ist. So erklären die Muslime die schwer verständliche Wendung *wa-lakin schubbiha*



lahum in Sure 4,157. Paret übersetzt in Anlehnung an die gängige Exegese der Muslime: „Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so dass sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten).“

Jesus ist in den Himmel aufgenommen worden. Juden und Christen werden „vor seinem Tod“ an ihn glauben (Sure 4,159a). Das Possessivpronomen wird von den meisten Muslimen auf Jesus bezogen. Das ist die Grundlage für die Eschatologie der Muslime, in der Jesus eine wichtige Rolle spielt. Er lebt im Himmel, wird am Ende der Zeiten wiederkehren, dem Islam zu universaler Anerkennung verhelfen, sterben und am Jüngsten Tag mit allen Menschen auferstehen. Beim Gericht wird er Zeuge für den rechten Glauben seiner Anhänger sein (Sure 4,159b).

Jesus ist wie alle Propheten in Lebensgefahr geraten und gerettet worden. Er war Mensch im vollen Wortsinn, der Sohn der Maria. Schon bei der Verkündigung wird er von den Engeln „Jesus Christus, der Sohn der Maria“ (*al-Masih Isa b. Maryam*) genannt (Sure 3,45), wobei *al-Masih* (arab. „Messias“) aber nur als Name, nicht als Hoheitstitel zu verstehen ist. Er ist wie Adam geschaffen, nicht Gottes „eingeborener Sohn“. Damit und mit der Leugnung des Kreuzestodes fällt das Fundament der christlichen Erlösungslehre. Der Koran kennt weder die Erbsünde noch die Erlösung durch das Blut des Gekreuzigten. Jeder Mensch ist vor Gott für seine Sünden selbst verantwortlich. Gott erlöst die Menschen, indem er sich offenbart und seinen Willen kundtut. Das ist Erlösung von der Unwissenheit. Heidentum ist, wie

schon Paulus gesagt hat (Apg 17,30), identisch mit Unwissenheit (Sure 3,154 par). Das Evangelium bringt rechte Leitung, Licht und Ermahnung (Sure 5,46). Recht verstandenes Christentum ist laut Koran identisch mit dem Islam, denn Jesus predigte den einen Gott und befahl den Gläubigen Gebet (*salat*) und Almosen (*zakat*) (Sure 19,31), womit drei von den fünf „Säulen“ des Islam abgedeckt sind. Wie alle Propheten vor Mohammed ihren Vorgänger bestätigten und ihren Nachfolger ankündigten, bestätigte Jesus die Torah und sagte das Kommen Mohammeds voraus (Sure 61,6). Er korrigierte die Torah, indem er strenge Bestimmungen der Speisegesetze abmilderte (Sure 3,50). Den Gläubigen empfiehlt der Koran, Helfer (*ansar*) des Propheten zu sein, wie die Jünger Helfer Jesu gewesen sind (Sure 61,14).

Abschließend kann man sagen, dass der Koran die Mutter Jesu hoch ehrt, die göttliche Natur Jesu leugnet, seine menschliche Natur aber ohne Einschränkung bejaht. Den Christen ist der Koran im Großen und Ganzen freundlicher gesinnt als den Juden. Als Gott Jesus die Aufnahme in den Himmel ankündigte, ließ er ihn zugleich wissen, dass seine Anhänger den Ungläubigen, d. h. den Juden, bis zum Tag der Auferstehung überlegen sein würden (Sure 3,55).

Erstmals veröffentlicht in der Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“, Heft 15 (2000), S. 51–58 (herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk Stuttgart e.V.).

Glossar islamischer Fachbegriffe

Hadith (Bericht/Mitteilung/Erzählung): Überlieferung von Worten, Taten, Empfehlungen und Anweisungen des Propheten

Koran/Qur'an (Lesung/Rezitierung): das im Wortlaut an Muhammad geoffenbarte Gotteswort, vermittelt durch den Erzengel Gabriel, schriftlich festgehalten ab ca. 610 über einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten von Anhängern des Propheten

Schari'a (deutlich gebahnter Weg/religiöses Gesetz): islamisches Religionsgesetz, das sowohl moralische als auch juristische Komponenten umfasst; wurde nie kodifiziert

Schiiten (*shi'at ali* = Anhänger Alis): zweitgrößte Glaubensrichtung innerhalb des Islams mit über 70 verschiedenen Gruppierungen, die Ali ibn Abi Talib, den Schwiegersohn des Propheten, als dessen Nachfolger und als den ersten Imam ansehen und meinen, dass die

Prophetennachfolge nur von einem Imam ausgeübt werden kann. Sunniten und Schiiten unterschieden sich ursprünglich nicht in ihren theologischen Ansichten, sondern in der Frage über die Leitung der Gemeinschaft der Gläubigen. Bei den Sunniten bildete sich das Kalifat heraus, bei den Schiiten das Imamamt.

Sunna (Brauch): mustergültige und beispielhafte Lebenspraxis des Propheten, dessen Grundlage die Hadithe bilden; Teil des religiösen Gesetzes im Islam und nach dem Koran die zweite Quelle islamischer Rechtsprechung

Sunniten: Mehrheit der Muslime (ca. 90 %), für die das vorbildliche Leben Muhammads der wichtigste Maßstab für das Verständnis der Offenbarung ist

Sure (Reihe): Kapitel des Koran; der Koran umfasst insgesamt 114 Suren mit über 6.200 – 6.600 Versen (je nach Zählweise)



Zum Tod von P. Gerhard Mellert SVD (1938–2006)



Völlig unerwartet und für viele unfassbar verstarb am 22. Juli 2006 P. Gerhard Mellert SVD auf der Insel Montserrat in der Karibik, wo er seit 2002 die Pfarrei St. Patrick's betreut hatte, an einem Herzinfarkt.

P. Gerhard Mellert wurde 1938 in Freiburg, Deutschland, geboren und schloss sich 1959 dem Steyler Missionsorden (Gesellschaft des Göttlichen Wortes SVD) an. Nach Noviziat, Philosophiestudium in Wien und Theologiestudium in Manila und Tagaytay wurde er am 29. August 1965 in Tagaytay zum Priester geweiht. Im Laufe seines missionarischen Wirkens war P. Mellert auf fast allen Erdteilen tätig; anfangs auf den Philippinen, in Mindoro, Calapan und Mamburao, dann am Generalat in Rom (1984–1988), von 1989 bis 1997 in Kolumbien und seit 1997 schließlich in der Karibik. Seine Sprachkenntnisse und sein Organisationstalent kamen ihm dabei stets zugute.

In seinem Kondolenzschreiben würdigte KBF-Generalsekretär Alexander M. Schweitzer den Verstorbenen:

„Die Katholische Bibelföderation verdankt P. Mellert sehr viel, und seine Verdienste um die Bibelpastoral, besonders in Lateinamerika und in der Karibik, werden die Erinnerung an ihn stets wach halten. 1990 war er als Sekretär des Organisationsteams maßgeblich am erfolgreichen Verlauf der Vierten Vollversammlung der KBF in Bogota, Kolumbien beteiligt. In der Folge der Vollversammlung übernahm er das verantwortungsvolle Amt des KBF-Koordinators für die Subregion Lateinamerika und Karibik, das er mit unermüdlichem Engagement, großer menschlicher Wärme und praktischem Sinn für das Machbare bis 1997 ausübte.

Es ist keineswegs übertrieben zu behaupten, dass P. Mellert durch sein Wirken die Subregion entscheidend geprägt und zum Blühen gebracht hat. Der persönliche Einsatz für die Bibelpastoral auf dem gesamten Kontinent, die Betreuung der KBF-Mitglieder und der intensive Austausch mit dem Generalsekretariat zählen ebenso zu seinen Verdiensten wie der Aufbau von bis heute funktionierenden Strukturen innerhalb der Subregion und die Einrichtung des Subregionalbüros in Bogota. Auch nach seinem Weggang aus Kolumbien blieb er der Föderation eng verbunden und wirkte durch seine Gemeindefarbeit in der Karibik daran mit, die lebensspendende Botschaft des Wortes Gottes möglichst vielen Menschen nahe zu bringen. Wir alle in der KBF verlieren in P. Gerhard Mellert einen guten Freund, einen engagierten Missionar und einen überzeugten und begeisternden Mitarbeiter im Dienst am Wort des Herrn. In wenigen Wochen wollte P. Gerhard Mellert in den verdienten irdischen Ruhestand treten. Doch noch bevor es dazu kommen konnte, hat ihn der Herr zu sich in die himmlische Ewigkeit gerufen. Wir danken Gerhard Mellert für sein Engagement in der KBF und seinen unermüdlichen Einsatz in der Bibelpastoral, durch den er dazu beitrug, ‚dass Gottes Wort seinen Lauf nehme und verherrlicht werde‘ (2 Thess 3,1). Wir bitten Gott, den Schöpfer allen Lebens, dass Er ihm das ewige Leben schenke und ihn Seiner Herrlichkeit und Seines Lichtes teilhaftig werden lasse. R.I.P.“

Zum Tod von Kardinal Johannes Willebrands (1909–2006)

Kardinal Johannes Willebrands, früherer Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen (seit 1988: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen) und ältester Kardinal der katholischen Kirche, ist am 2. August im Alter von fast 97 Jahren im Franziskanerkloster Denekamp, Niederlande, gestorben. Willebrands war einer der Pioniere des ökumenischen Dialogs zwischen den christlichen Konfessionen und Mitbegründer der Katholischen Bibelföderation.



1934 zum Priester geweiht, wurde Willebrands unter Papst Johannes XXIII. Sekretär des neu gegründeten Einheitssekretariates unter Kardinal Augustin Bea. Papst Paul VI. ernannte ihn 1969, nach dem Tod Kardinal Beas, zum Präsidenten des Einheitssekretariates, ein Amt, das er bis 1989 innehatte.

Die Katholische Bibelföderation war eng mit Kardinal Willebrands verbunden. Er war es, der nach dem Tod von Kardinal Bea dessen Initiative zur Gründung einer katholischen Organisation zur weltweiten Förderung der Bibelpastoral weiterführte und zu einem positiven Ergebnis brachte. So wurde schließlich am 16. April 1969 durch Kardinal Willebrands die Katholische Weltbibelföderation ins Leben gerufen (seit 1990: Katholische Bibelföderation). Auch in den folgenden Jahren begleitete er die Föderation durch zahlreiche Kontakte und persönliche Stellungnahmen. Bis zuletzt nahm er regen Anteil am Leben der KBF; eine aktive Teilnahme am Dei Verbum-Kongress im September 2005 in Rom war ihm aus Altersgründen leider nicht mehr möglich.

In einem Beileidstelegramm an Kardinal Adrianus Simonis von Utrecht nannte Papst Benedikt XVI. den Verstorbenen „einen unermüdlichen Hirten im Dienst am Gottesvolk und an der Einheit der Kirche“. Er habe „dem ökumenischen Dialog neuen Schwung gegeben“. Die KBF gedenkt dankbar ihres „Gründungskardinals“ und wird ihn stets in ehrendem Gedächtnis halten. Gott, der Herr über Leben und Tod, schenke ihm das ewige Leben. R.I.P.

Die Katholische Bibelföderation (KBF) ist ein weltweiter Zusammenschluss von katholischen Organisationen, die sich dem Dienst am Wort Gottes verpflichtet wissen (derzeit 92 Vollmitglieder und 232 assoziierte Mitglieder aus insgesamt 127 Ländern).

Zu den Aufgaben dieser Organisationen gehören das Bemühen um katholische und interkonfessionelle Bibelübersetzungen, die Verbreitung von Bibelausgaben und Hilfestellungen für ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift.

Die KBF fördert die bibelpastorale Arbeit dieser Organisationen, ermöglicht einen weltweiten Erfahrungsaustausch, sucht Wege, um die Freude am Wort Gottes unter den Gläubigen in aller Welt zu fördern. Sie sucht die Zusammenarbeit mit den Vertretern der Bibelwissenschaft und den Bibelgesellschaften der verschiedenen Konfessionen.

Die KBF bemüht sich in besonderer Weise, ein lebensbezogenes Lesen der Bibel zu fördern und die vielen Diener und Dienerinnen des Wortes zu einem solchen lebensbezogenen Lesen zu befähigen.

Am Beginn des dritten Jahrtausends kann die Heilige Schrift als das große Lehrbuch der Menschheit angesehen werden. Besonders in Zeiten wie diesen hilft die Lektüre der Bibel nicht nur den christlichen Gemeinden dabei, im Glauben und in der Liebe zu wachsen, sondern sie kann und sollte der ganzen Welt jene Worte der allumfassenden Geschwisterlichkeit und der menschlichen Weisheit anbieten, die sie so dringend braucht. Dies ist eine große Herausforderung, der sich die KBF stellt.

Vincenzo Paglia, Bischof von Terni-Narni-Amelia, Italien, Präsident der KBF

