

Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll

## Ein Wort des Ausgleichs für die monotheistischen Religionen?

138 muslimische Religionsgelehrte an die christlichen Kirchen

*Prof. Dr. Lutz Richter-Bernburg*

### Ein Beitrag aus der Tagung:

Wende im Dialog?

Ein Jahr nach der islamischen Friedensinitiative der 138

Bad Boll, 21. – 22. November 2008, Tagungsnummer: 640708

Tagungsleitung: Wolfgang Wagner, Heinrich Georg Rothe

---

### Bitte beachten Sie:

Dieser Text ist ausschließlich zum persönlichen, privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen Genehmigung des Urhebers/der Urheberin bzw. der Evangelischen Akademie Bad Boll.

© 2009 Alle Rechte beim Autor/bei der Autorin dieses Textes

Eine Stellungnahme der Evangelischen Akademie Bad Boll ist mit der Veröffentlichung dieses Textes nicht ausgesprochen.

Evangelische Akademie Bad Boll  
Akademieweg 11, D-73087 Bad Boll  
E-Mail: [info@ev-akademie-boll.de](mailto:info@ev-akademie-boll.de)  
Internet: [www.ev-akademie-boll.de](http://www.ev-akademie-boll.de)

# Ein Wort des Ausgleichs für die monotheistischen Religionen?\*

138 muslimische Religionsgelehrte an die christlichen Kirchen

*Prof. Dr. Lutz Richter-Bernburg*

Wahrscheinlich ist der Gegenstand zu ernst, um sich frivolen Anwendlungen hinzugeben – wenn es denn frivol ist, sofort wieder an Juvenal zu denken.<sup>1</sup> Doch fällt es schwer, derlei abschweifende Gedanken bei der Lektüre des zum Fest des Fastenbrechens – oder auch Zuckerbairam – zu Ende des Ramadans 1428 / 13. Oktober 2007 veröffentlichten Offenen Briefes von 138 *bona fide* oder *qua* Amt als Religionsgelehrte ausgewiesenen muslimischen Signataren an die christlichen Kirchen, bzw. deren amtliche Repräsentanten zu unterdrücken.<sup>2</sup>

Eine nach der erklärten Intention der Unterzeichner zu Dialog und Verständigung ausgestreckte Hand in dieser Weise gleichsam auszuschlagen, mag nicht nur ungehörig sondern schlicht friedensunfähig oder gar böseartig erscheinen und verlangt auf jeden Fall nach Erklärung und Begründung. Nun, diese liegt zunächst in der guten alten, doch nie veraltenden platonisch-aristotelischen Devise *amicus Plato, amicitior veritas*.<sup>3</sup> Dabei wird für das Folgende keineswegs Originalität beansprucht, vielmehr bin ich mir mancher Vorläufer und Anreger auf diesem Felde dankbar bewußt. Doch sei mir erlaubt, die Fahne der Philologie ein weiteres Mal zu schwingen, indem ich versuche, dem Wort die Ehre zu geben—nicht um danach sprichwörtlich zu klauben, sondern um es nach bestem Wissen und Gewissen mit der Sache zusammenzusehen.

Was ist die Sache? Die Sache, um die es den Unterzeichnern des Offenen Briefes ausdrücklich geht, ist das friedliche Zusammenleben von Muslimen und Christen. Nun gab es zu biblischen Zeiten,

---

\*in: Rüdiger Lohker (ed.), *Hadīthstudien – Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch: Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2009, pp. 163-82

<sup>1</sup> *difficile est saturam non scribere* (*Saturae* I 30)

<sup>2</sup> Im Netz einzusehen unter [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com); die Seite und ihre weiteren *links* – etwa zu Reaktionen von christlicher und jüdischer Seite – existieren in englischer und arabischer Fassung. Aus der plausibel erscheinenden Vermutung heraus, daß die arabische Version des Briefs für den muslimischen Binnendiskurs wichtiger ist, wird sie hier zugrundegelegt, obwohl sie, ausgenommen den Koran und *coranica*, augenscheinlich gegenüber der englischen sekundär ist. Im Vorspann nimmt der Brief ausdrücklich Bezug auf den Offenen Brief von damals 38 einschlägig ausgewiesenen Muslimen an Benedikt XVI. am 13. Oktober 2006 nach dessen sich als wissenschaftliche Vorlesung ausgebender Regensburger Rede (vgl. Verf., „Dialog zwischen Gehörlosen,“ [Leserbrief unter redakt. Titel], *Süddeutsche Zeitung* Nr. 220, 23./24. September 2006). Die damit auch über die Identität von Unterzeichnern hinaus förmlich hergestellte Verbindung zu „den 38“ wie auch zur Stiftung Āl al-Bait in Amman – als Inhaber des Copyright erscheint *The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan* – bleibt hier außer Betracht, da das Schreiben der 138 zunächst als Text eigenen Rechtes Untersuchung verdient.

<sup>3</sup> Obwohl diese prägnante Formulierung (nicht nur als *lateinische*) erst viel späterer Zeit entstammt, nämlich der unter dem Namen des Ammonius verbreiteten alexandrinischen Aristotelesvita (vgl. Georg Büchmann, *Geflügelte Worte*, ed. Bogdan Krieger, <sup>24</sup>Berlin: Haude & Spener 1910, p. 370f; Frank Dirlmeier, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1983 [*Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*; Bd. 6], bes. pp. 9:-3 – 10:5 [dt. Text] and 275f [Komm.]; zur arabischen Rezeption vgl. Lutz Richter-Bernburg, „Abū Bakr ar-Rāzī and al-Fārābī on medicine, or science vs. Scientism,“ in: Peter Adamson, ed., *The age of al-Fārābī*, London: The Warburg Institute 2008 [im Druck])

bzw. der Entstehung der auch im Brief als Altes, bzw. Neues Testament bezeichneten Schriften des christlichen Kanons<sup>4</sup> noch keine Muslime, wohl aber zu Zeiten und *im Horizont* des Korans Juden und Christen. Wenn also muslimischer Friedenswille gegenüber der Christenheit im gegenwärtigen Jahr 1428 H. / AD (oder C. E.) 2007 sich koranischer Grundlagen versichern will, ist als erste Voraussetzung wohl eine kohärente, tragfähige Koranhermeneutik vonnöten, oder womöglich noch weit grundlegender, eine Verhältnisbestimmung von Koran, bzw. Koranexegese, zur Scharia (*šarīʿa*), dem Inbegriff des göttlichen Gesetzes. Platter formuliert: selbst alle widerspruchsfrei koranisch begründeten Freundlichkeiten sind das Papier nicht wert, auf das sie gedruckt sind, wenn damit nicht eine Neubestimmung des schariatistischen Verhältnisses von Muslimen zu Nichtmuslimen einhergeht. Auch wenn im gegebenen Kontext zunächst Christen betroffen sind, gilt dies in der Gegenwart natürlich nicht nur für diese und die Anhänger der anderen koranischen Schriftreligionen – Juden und *per analogiam* Zoroastrier – sondern z. B. auch für Hindus und Buddhisten sowie schließlich die Angehörigen nachislamischer Religionen wie Drusen, Aleviten und Bahá'ís, gar nicht zu reden von Agnostikern oder Atheisten. Mit anderen Worten, gefordert ist eine in sich schlüssige und nicht nur von einer verschwindenden Minderheit reformgesinnter religiöser Intellektueller getragene islamrechtliche Authentifizierung<sup>5</sup> von Religionsfreiheit im heutigen vollwertigen mehrdimensionalen Sinne des Begriffs, sowie die vernehmlich und, wo nötig, wiederholt vorzutragende Forderung nach einer Umsetzung von Religionsfreiheit in diesem Sinne, entsprechend der Universellen Menschenrechtserklärung und daran anschließenden Vertragswerken, in einzelstaatliches Recht – überall, einschließlich der Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit. Von Religionsfreiheit wird unten noch zu handeln sein. Dem Problem ihrer Verwirklichung noch vorgeordnet ist aber, soll Religionsfreiheit koranisch begründet werden, wiederum die Frage nach einer methodisch gesicherten Koranexegese, die nicht einfach der überkommenen Lehre vom Abrogierenden und Abrogierten folgt – auf dieser Basis wäre heute wahrlich kein Friede zwischen den Religionen vorstellbar –, bzw. diese nicht bloß unausgesprochen und situativ nach Opportunitäts Gesichtspunkten außer Kraft zu setzen den Anschein erhebt.

Da im gesamten Offenen Brief die Frage dessen, was eben islamrechtliche Authentifizierung genannt wurde, „nicht einmal ignoriert“ wird, könnte strenggenommen die inhaltliche Auseinandersetzung hier, bevor sie angefangen hat, auch sofort zuende sein, da ohne die entsprechende schariatistische Rückbindung alles auf der Ebene unverbindlich wohlwollender, zu nichts verpflichtender Worte – wie sie der Brief selbst zu transzendieren vorgibt – verbleibt, schlimmer noch, da so der Brief den

<sup>4</sup> Die hebräische Bibel erscheint als solche nicht mit ihrer im Judentum üblichen Bezeichnung, sondern entweder unter muslimischer Perspektive als *at-Taurāh* oder aus christlicher Sicht als *al-'Ahd al-Qadīm*, bzw. mit den Namen der Einzelschriften. Englischem *Bible* entspricht im Arabischen *al-Inǧīl* (p. 6, wiederholt!), obwohl der erste Beleg aus der Thora stammt; die zugehörige arabische Anmerkung 15 spricht von der Gesamtheit der im Text zitierten Bibelstellen als *an-nuṣūṣ al-inǧīliya* (im Englischen „all Biblical Scripture“). Auch bloße ökumenische Höflichkeit (p. 10) hätte Korrektheit geboten. Merkwürdig ist in diesem Zusammenhang auch, daß, ebenso in der arabischen Anmerkung 15, als Quelle dieser Bibelstellen *Nuṣḥat al-Malik Ğyms al-ǧadīda* (*The New King James Version*) angegeben wird (unter sorgfältiger Beachtung des Copyright: Nashville, Thomas Nelson 1982) statt einer arabischen Übersetzung. Außerdem erscheint weder im Englischen noch im Arabischen der vollständige Titel dieses Druckes: *Holy Bible: the new King James version, containing the Old and New Testaments*.

<sup>5</sup> Zu Begriff und Praxis derartiger Authentifizierung s. Heiner Bielefeldt, „Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft,“ in: Bielefeldt, Heiner, und Wilhelm Heitmeyer, eds., *Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1998 (edition suhrkamp 2073), pp. 474-92, bes. pp. 475f, 478f; al-Sayyid, Ridwān, „Contemporary Muslim thought and human rights,“ *Islamochristiana* 21 (1995), pp. 27-41, bes. p. 40; vgl. Verf., „Rivalisierende Universalismen. Islamisches Religionsgesetz und säkularer Humanismus,“ in: Peter Pawelka & Lutz Richter-Bernburg (edd.), *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004, pp. 107-20, bes. p. 113f.

Eindruck bewußter Selektivität hervorruft, einer Absicht, die mehr als bloß verstimmt. Doch um jeden Anschein zu vermeiden, sich nicht ernsthaft auf den Text, so wie er dasteht, einlassen zu wollen, soll im folgenden an einigen Beispielen die im Brief ex- und implizit angewandte Koranexegese näher in Augenschein genommen werden. Untersucht werden soll, ob der Brief innerhalb des eigenen Bezugssystems leistet, was er behauptet – zunächst unabhängig von der viel grundsätzlicheren Frage der Adäquatheit der Prämissen selbst im Falle eines immanent-positiven Ergebnisses.

Gleich der Anfang, nämlich die Überschrift, führt ins Zentrum der Fragwürdigkeiten. Worum handelt es sich bei dem „gemeinsamen Wort“ aus der dritten Sure (*Al 'Imrān*, III 64)? Es ist sicher nicht unstatthaft, zu besserem Verständnis den koranischen Kontext aufzusuchen.<sup>6</sup> Da der Brief selbst den großen ‚klassischen‘ Korankommentar von Abū Ġa'far aṭ-Ṭabarī (st. 310/923)<sup>7</sup> als früh und autoritativ bezeichnet und beifällig zitiert, kann wohl auch der Verweis auf ihn nicht als Mißverstehenwollen der Briefintention aufgefaßt werden – es sei denn, man unterstelle den Verfassern einen bloß augenblicksgebunden motivierten Bezug auf aṭ-Ṭabarī, während sie im übrigen ganz anderen exegetischen Prinzipien folgten. Wenn also im weiteren aṭ-Ṭabarī immer wieder als Zeuge aufgerufen wird, so deswegen weil er auch im Brief als Autorität figuriert, nicht weil es außer ihm keine würdigen Repräsentanten gäbe<sup>8</sup> – zu schweigen von heutiger historisch-kritischer Koraninterpretation.

Schon auf den ersten Blick zeigt sich, daß es im Zusammenhang der dritten Sure, fern von allem Aufklärungs- und Humanitätspathos der Lessingschen Ringparabel, nicht um ein intentional neutrales Kriterium zwischen „Schriftbesitzern“ und „Muslimen“ geht,<sup>9</sup> sondern um Apologetik und Polemik gegen die Ersteren – hier besonders die Christen – insofern ihnen Verfehlen des als Kriterium eingeführten koranischen Eingottglaubens unterstellt wird. Der ganze dem angeführten Vers 64 vorausgehende Abschnitt (ab v. 33) entwickelt, unter Einschluß von Elisabeths wunderbarer Schwangerschaft mit Johannes, eine koranische Mario- und Jesulogie, in welcher die wiederholt die natürliche Regelmäßigkeit aufhebende Schöpferkraft Gottes ein zentrales Element darstellt; so wird auch der bloße Geschöpfcharakter Jesu in Analogie zum vater- wie mutterlosen Adam und in Abgrenzung zu nichtgenannten Disputanten besonders betont (bis einschließlich v. 61).<sup>10</sup> Für aṭ-Ṭabarī und die von ihm positiv rezipierte Tradition bestand kein Zweifel an der Identität dieser Disputanten: es sei eine Gesandtschaft von Christen aus Nağrān gewesen.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Alle Koranzitate, außer wo vermerkt, in Paret's Übersetzung, (mit Ersetzung runder durch eckige Klammern für seine erklärenden Zusätze oder Anmerkungen)

<sup>7</sup> Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyi l-Qur'ān*, 30 Bde, hier – im folgenden abgekürzt als aṭ-Ṭabarī – zitiert in der Ausgabe Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1373/1954

<sup>8</sup> Selbst in sunnitischem Rahmen bedeutet die Auswahl der im Brief genannten Exegeten – außer aṭ-Ṭabarī die mamlukenzeitlichen Ibn Kaṭīr (st. 774/1372) und al-Ġalālāin (d.h. al-Maḥallī, st. 864/1459, und as-Suyūṭī, st. 911/1505) – eine erhebliche Eingrenzung – oder ist es Ausgrenzung etwa von az-Zamaḥṣarī (st. 538/1144) oder Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1209)? Autoren des 20. Jahrhunderts gar wären wahrscheinlich unter den Unterzeichnern nur schwer konsensfähig gewesen...

<sup>9</sup> Dafür hätte sich vielleicht der Aufruf (V 48) an die gottgewollte Pluralität von Religionsgemeinschaften zum Wett-eifer in guten Werken (Paret: nach den guten Dingen) geeignet, der den Schluß des Briefes bildet. Freilich bildet auch dort die polemische Attribution von „Launen“ (Paret: [persönliche] Neigungen) an ungenannte Nichtmuslime eine exegetische Herausforderung; vgl. aṭ-Ṭabarī VI 268:-7 – 269:5, 272:-10 etc.

<sup>10</sup> Die muslimische Rezeption läßt sich gut an aṭ-Ṭabarī's Auslegung von Vers 45 – [Damals] als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name al-Masīḥ Jesus, der Sohn der Maria, ist! .... – exemplifizieren: Er – gewaltig sein Preis! – benachrichtigte seine Diener über die Abstammung Jesu, daß er nämlich der Sohn seiner Mutter Maria sei. Damit hat er für ihn ausgeschlossen, was ihm die Gott – gewaltig sein Preis! – Verfehlenden unter den Nazarenern (an-Naṣārā) attribuieren, indem sie ihm Sohnschaft im Verhältnis zu Gott – mächtig und gewaltig! – attribuieren, and womit seine Mutter die Lügen gegen sie Aufbringenden unter den Juden verleumdete (III 270:15-17).

<sup>11</sup> aṭ-Ṭabarī, *ibid.*, p. 295:1-8; vgl. p. 298:18-20 (in v. 62)

Einen gewissen Abschluß und Überleitung bilden die folgenden beiden Verse:

(62) Dies ist der Bericht, der der Wahrheit entspricht. Und es gibt keinen Gott außer Gott. Er ist der Mächtige und Weise. (63) Wenn sie sich abwenden [sind sie eben ungläubig]: Gott weiß Bescheid über die, die Unheil anrichten.

Jetzt folgt der für den Brief grundlegende Vers 64:

Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs [?] zwischen uns und euch! [Einigen wir uns darauf] daß wir Gott allein dienen und ihm nichts [als Teilhaber an seiner Göttlichkeit] beigesellen, und daß wir [Menschen] uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: ‚Bezeugt, daß wir [Gott] ergeben sind.‘

Der Disput mit einigen oder allen Schriftbesitzern zieht sich noch länger hin, doch schon der nächste Vers (65) enthält eine wichtige Aussage zur Stellung von Juden und Christen: Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? Habt ihr denn keinen Verstand?

Schon dieser kurze Auszug aus der dritten Sure dürfte gezeigt haben, daß ihr Vers 64 als Schriftgrundlage für friedliche Beziehungen zwischen Muslimen und Christen erheblicher Auslegungsanstrengungen bedürfte, zu schweigen von den Juden, die in dieser Passage der Sure zunächst vorwiegend unbenannt als nicht an Jesu Prophetenamt glaubende und ihm nach dem Leben trachtende Zeitgenossen auftreten; ihnen wie nachfolgenden derartigen Ungläubigen wird Erniedrigung bis zum Endgericht angedroht sowie überhaupt schwere Strafe in Dies- und Jenseits.

In einem so gewichtigen und folgenreichen Zusammenhang wie hier kann die Frage nicht ausbleiben, wie die den betreffenden Ungläubigen angedrohte Strafe im Diesseits denn exekutiert werde und ob dafür gegebenenfalls auch menschliche Akteure eintreten könnten. Es liegt auf der Hand, daß eine Befragung der Koranexegese hier angebracht wäre, doch muß diese aus pragmatischen Erwägungen aufgeschoben werden. Weiterhin stellt sich unabweisbar spätestens hier die grundsätzliche Frage, ob in Gegenwart und Zukunft eine tragfähige Verständigung zwischen Muslimen und Christen herzustellen sei, ohne dabei das Verhältnis zum Judentum mitzubedenken. Auch ohne das Negativpotential des Israel-Palästina-Konflikts für wechselseitige Sprachlosigkeit, Gewalt und Zerstörung aus der Realität hinausdefinieren zu wollen, darf dieser Konflikt – auf keiner Seite – zu einer kollektivistischen oder anderswie menschenverachtenden Wahrnehmungsverengung führen.<sup>12</sup>

Wahrscheinlich bedeutete es eine Verkennung des literarischen Genres, dem der Offene Brief zugehört, wollte man in ihm eine ausdrückliche Darlegung der Kriterien suchen, denen seine Koran-Auslegung folgt. Immerhin gibt es den schon erwähnten Bezug auf Abū Ġa‘far aṭ-Ṭabarī, und zwar zu einem für das gesamte Argument des Briefes konstitutiven Teil von III 64: „und daß wir [Menschen] uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen“. Doch es ist kaum zu glauben, wie harmonisierende Tendenz den Sinn von aṭ-Ṭabarīs Auslegung – dazu unten mehr – geradezu ins Gegenteil verkehrt. Wie nicht anders zu erwarten, liest aṭ-Ṭabarī hier exakt den Vorwurf, der sonst *expressis*

---

<sup>12</sup> Zu kollektivistischen Anklängen im Brief siehe unten. - In Hinblick auf das muslimisch-christliche Verhältnis bleibt in jedem Fall nicht nur anzumerken, daß der christliche Kanon das Alte Testament umfasst – wie der Brief in seiner Zitatauswahl anerkennt –, sondern daß auch für Christen der „alt“ genannte, von Gott mit Israel geschlossene Bund für die Juden ungekündigt fort dauert (die geschichtlichen Voraussetzungen einer derartigen Formulierung müssen hier nicht erörtert werden). Dies nur eine impressionistische Anmerkung.



*verbis* im Koran gegen Juden und Christen erhoben wird, und beruft sich dazu auf Sure IX als Parallele:<sup>13</sup>

(30) Die Juden sagen: ‚Uzair<sup>14</sup> ist der Sohn Gottes.‘ Und die Nazarener<sup>15</sup> sagen: ‚al-Masīh<sup>16</sup> ist der Sohn Gottes.‘ Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es [mit dieser ihrer Aussage] denen gleich, die früher ungläubig waren. Gott bekämpfe sie!<sup>17</sup> Wie können sie nur so verblendet<sup>18</sup> sein! (31) Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche sowie al-Masīh, den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen [doch] nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt. Gepriesen sei er! [Er ist erhaben] über das, was sie [ihm an anderen Göttern] beigesellen.

Entsprechend koranischer Prophetologie bleibt Jesus selbst von dieser Anschuldigung ausdrücklich ausgenommen; vgl. III 50-51: „...Ich bin mit einem Zeichen von eurem Herrn zu euch gekommen. Daher fürchtet Gott und gehorcht mir! Gott ist *mein und euer* Herr!<sup>19</sup> Dienet ihm! Das ist ein gerader Weg.“ Mehr noch, der Jesus des Korans wendet sich offen gegen die Verirrung seiner Anhänger (V 116): Und [damals] als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du [etwa] zu den Leuten gesagt: ‚Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!‘?‘ Er sagte: ‚Gepriesen seist du! [Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!] Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es [tatsächlich doch] gesagt hätte, wüßtest du es [ohnehin]...

Gleichviel wie sich die koranische Darstellung christlichen Trinitätsglaubens zur Historie – zuallermindest christlicher Mehrheitskonfessionen – verhält, so lassen sich ehrlicher Weise wohl die Differenzen zwischen koranischer Jesulogie und christlicher Christologie nicht bemänteln mit den Worten des Offenen Briefes:<sup>20</sup>

<sup>13</sup> III 304:9-12. Sure IX wird an anderer Stelle im Brief mit den Versen 36, 38-39 zitiert, die, wie gleich zu sehen, nahe auf die hier angeführten beiden folgen. Mehr zu dieser meist nicht besonders irenisch aufgefaßten Sure unten!

<sup>14</sup> Paret gibt hier in Klammern die Erklärung: d.h. Esra

<sup>15</sup> an-Našārā (wie schon oben in Anm. 10); gegen Paret, der überall „Christen“ einsetzt, wird hier die bewußte Verfremdung gewählt, um den Gegensatz zur heute allgemein (wie auch im Brief) verwendeten Bezeichnung *al-Masīhīyū/īn* zu unterstreichen.

<sup>16</sup> Paret setzt immer „Christus“, doch da *al-Masīh* im Koran als mindestens nach späterer muslimischer Tradition unverstandener Titel verwendet wird, erscheint das Beharren auf dem arabischen Original hier angebracht. Aṭ-Ṭabarī (st. 310/923) führt verschiedene Gewährsmänner zu dem offenkundig, wie die Pluralität der Vorschläge zeigt, verwunderlichen Begriff an, die, wie auch später üblich, das Wort rein arabisch etymologisieren; danach ist es passivisches Verbaladjektiv in der Bedeutung ‚[von Gott] abgerieben, von Sünden gereinigt,‘ wovon auch ‚vollkommen aufrichtig, aufrichtig glaubend‘ abgeleitet wird; alternativ wird ‚mit Segen eingerieben‘ vorgeschlagen. Wenn hier ein Echo der ursprünglichen Bedeutung anzuklingen scheint, so ist davon bei dem ebenfalls im Brief erwähnten späteren Exegeten Ibn Kaṭīr nichts mehr zu finden. Die Unsicherheit hat sich verstärkt; als ersten Ableitungsvorschlag eines „Altvorde-“ nennt er „wegen seines häufigen Reisens,“ nach anderen heiße er so, weil seine Füße plattsohlig, ohne Wölbung gewesen seien, oder auch, weil einer der Kranken und Aussätzigen, über den er gestrichen habe, mit Gottes Hilfe geheilt gewesen sei (Ismā‘īl b. Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm*, 4 Bde & Indexbd, Beirut: Dār al-Ma‘rifa<sup>2</sup> 1407/1987, I 372:7f); vgl. auch Jane Dammen McAuliffe, General Editor, *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, 5 Bde & Indexband, Leiden etc.: Brill 2001-2006, III (2003), s.v. Jesus, bes. p. 12a-13a [Neal Robinson].

<sup>17</sup> Paret: Diese gottverfluchten [Leute]! (mit wörtlicher Übersetzung in Klammern)

<sup>18</sup> Paret: verschroben

<sup>19</sup> Auszeichnung von mir, um die rein menschliche Selbstwahrnehmung des koranischen Jesus zu verdeutlichen.

<sup>20</sup> Schlichtweg irreführend ist die Verwendung von *Messiah* im englischen Text: im Koran gibt es keinen Messias-funktionale Äquivalente im Islam stehen hier nicht zur Debatte.

„Die Muslime glauben an Jesus – Heil über ihm! – in seiner Eigenschaft als al-Masīḥ<sup>21</sup>, nicht genau in der Weise, in der die Christen glauben (nur daß auf jeden Fall die Christen selbst nicht alle zu jeder Zeit über die Natur Jesu al-Masīḥ's – Heil über ihm! – übereingestimmt haben), sondern der Glaube der Muslime an ihn ist in der folgenden Weise: „...Al-Masīḥ Jesus Sohn der Maria ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm...“ (IV 171).

Wenn diese Passage des Offenen Briefes nicht ein Muster von Verstellung und gespielter Unschuld ist, stellt sich die Frage, was überhaupt als solches passieren mag. Der Kontext des zitierten Koranverses ist abermals eine Auseinandersetzung mit Ungläubigen und Schriftbesitzern. Der hier unterdrückte Anfang des Verses heißt: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus als die Wahrheit! Al-Masīḥ Jesus, Sohn der Maria, ist nur...“ An „Geist von ihm“ schließt sich bis zum Ende des Verses an: „Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht [von Gott, daß er in einem] drei [sei]! Hört auf [so etwas zu sagen]! Das ist besser für euch! Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! [Er ist darüber erhaben] ein Kind zu haben. Ihm gehört [vielmehr alles], was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.“

Zur vorgeblichen Harmlosigkeit der zitierten Briefpassage gehört auch die Parenthese mit Verweis auf christologische Streitigkeiten in der Kirche; sie kann ja wohl nur bedeuten, daß sich die koranische Jesulogie zwanglos in das Spektrum verschiedener christlicher „Christologien“ einordnen lassen sollte – aus christlicher Perspektive, versteht sich, während für Muslime sowieso der Koran – hier: der gesamte Vers IV 171 – die alleinige Wahrheit bleibt. Damit sind *Nicenum* und *Chalcedonense-Constantinopolitanum* elegant delegitimiert, womit hier keinerlei dogmengeschichtliche oder gar dogmatische Position bezogen werden sollen.

In den skizzierten Argumentationsgang fügt sich zwanglos der Rekurs auf den sozusagen historischen Jesus der synoptischen Evangelien ein,<sup>22</sup> der hier mit dem *šəma' Yisra'el* (Deuteronomium 6, 4) als unverdächtigem Zeuge eines sich koranisch definierenden Monotheismus aufgerufen – und durch den Subtext zugleich als unwiderlegliches Argument gegen die nachösterliche Kirche in Dienst genommen wird.

Der historische Seitenhieb gegen christologische Kontroversen geht schließlich einher mit der, vorsichtig gesagt, Ausblendung jeder Historizität (gar, *horribile dictu*: Kontingenz) des Islams; suggeriert wird, daß es unter den Muslimen nie Auseinandersetzungen, bspw. über die „Natur“<sup>23</sup> des Korans als ungeschaffener, bzw. geschaffener göttlicher Rede, anderer göttlicher Attribute in ihrer Beziehung zu göttlicher Wesenseinheit, oder das Verhältnis zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Allmacht, um nur einige zu nennen, gegeben habe.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Hier wie im Koran zur Hervorhebung des Bedeutungsunterschiedes zu „Christus“ die arabische Form (s. Anm. 16 oben), unerachtet ihrer eymologischen Identität mit dem hebräischen, bzw. aramäischen Quellenbegriff. Die englische Fassung des Briefes verschleierte die Differenz, wenn sie von Jesus Christ, the Messiah u [Abkürzung der Eulogie], spricht (p. 6).

<sup>22</sup> Vor allem Markus 12 (hier nach Luther): 29. Jesus aber antwortete ihm: Das vornehmste Gebot vor allen Geboten ist das: Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott. 30. Und: Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften. Das ist das vornehmste Gebot. 31. Und das andere ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; es ist kein ander größer Gebot denn diese.

<sup>23</sup> *tabī'at 'Īsā* heißt es an der betreffenden Stelle

<sup>24</sup> Nur innermuslimische Differenzen über die *visio beatifica* im Paradies, also über die die jenseitig-sinnliche Wahrnehmbarkeit Gottes, werden in Anm. erwähnt.

Das Neue, wenn es denn so genannt werden soll, in dem Offenen Brief besteht allein darin, daß die antichristliche Polemik nicht einfach mit Koranzitaten geführt wird – diese werden vielmehr so zurechtgestutzt, daß für arglose Rezipienten nur der Anschein weitgehender Übereinstimmung mit biblischen Zeugnissen erweckt wird – sondern sich, wo es zupaßkommt, biblischer Texte bedient, um so die implizite „Einladung zum Islam“ (*da'wa*) desto überzeugender vortragen zu können. Anders formuliert, bleibt der Jesus des Offenen Briefes trotz biblischer Einkleidung schlicht und einfach der koranische Jesus.

Hier mag der Einwand naheliegen, daß von seiten muslimischer Religionsgelehrter ja wohl kaum etwas anderes, gar eine Verleugnung des Korans erwartet werden könne. Offenkundig steht das außer Zweifel,<sup>25</sup> nur geht es vorgeblich in dem Offenen Brief nicht um eine Klärung der heilsökonomischen Stellung Jesu von Nazareth, sondern um das Verhältnis der beiden Religionsgemeinschaften zueinander *heute* und *in Zukunft*. Dessen friedfertige Gestaltung kann jedoch nicht unter Berufung auf einen vorgeblich gemeinsamen Monotheismus geschehen, dessen Definition *a limine* die Adressatenseite ins Unrecht setzt.<sup>26</sup>

Geradezu atemberaubend – nein, nur konsequent! – ist in diesem Zusammenhang die Berufung auf Sure IX als Schriftbeleg für den Rang der Gottesfurcht. Der lange, allein mit dem kurzen Schlußkolon – Ihr müßt wissen, daß Gott mit denen ist, die [ihn] fürchten. – angeführte Vers 36 ruft eindringlich zu Kämpfen gegen die Polytheisten auf, soweit sie ihrerseits gegen die angeredeten Muslime kämpfen, denen der Schluß Mahnung und Ermunterung sein soll. Die hier bereits zitierten Vers 30-31 folgen als Erläuterung auf den Kampfaufruf gegen die „Schriftbesitzer“ bis zu deren Unterwerfung in Vers 29. Auch die Verse 32 und 34-35 polemisieren gegen Juden und Christen,<sup>27</sup> während V. 37 das in 36 angeschlagene Thema der Kalenderschaltung als exzessiven Unglaubens weiterführt. Folgen die im Brief *in extenso* zitierten Verse 38-39:

Ihr Gläubigen! Was ist euch, daß ihr schwerfällig am Lande klebt,<sup>28</sup> wenn zu euch gesagt wird: ‚Rückt aus [und kämpft] um Gottes willen? Seid ihr [denn] mit dem diesseitigen Leben eher zufrieden als mit dem Jenseits? Die Nutznießung des diesseitigen Lebens hat [doch] im Hinblick auf das Jenseits nur wenig zu bedeuten. / Wenn ihr nicht ausrückt, läßt er euch eine schmerzhaft Strafe zukommen und ein anderes Volk eure Stelle einnehmen, und ihr könnt ihm [wenn er das tut] keinen Schaden zufügen. Gott hat zu allem die Macht.

Soweit zur Gottesfurcht als islamischem Äquivalent zum *Höre, Israel* und den daran anschließenden Versen bei den Synoptikern! Der quasi philologische Aufwand, der zur Interpretation verschiedener – durchaus nicht aller einschlägigen – neutestamentlichen, griechischen,<sup>29</sup> und alttestamentlichen, he-

<sup>25</sup> Überzeugter Glaube an den Koran als göttliche Offenbarung kann auch zu ganz anderen exegetischen Konsequenzen führen, wie gerade in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt eindrucksvoll bewiesen wurde; nur auf gut Glück als Beispiel genannt seien Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und Mohamed Talbi (s.u.).

<sup>26</sup> Hier wäre auch von anderen Fragwürdigkeiten zu reden, wie dem Versuch einer „Islamisierung“ des Gebotes der Nächstenliebe; der Verweis auf ein *ḥadīṭ* ist ein wenig mager, zumal wenn dessen Rezeptionsgeschichte unterschlagen wird.

<sup>27</sup> Die Rede ist zunächst von ihrer Vielgötterei, mit der sie vergeblich Gottes Licht zu verdunkeln unternehmen, und weiter von zahlreichen (jüdischen) Gelehrten und (christlichen) Mönchen, die wegen Betrugs der Gläubigen und Habgier eine schmerzhaft Höllenstrafe zu gewärtigen haben. Dazwischengeschaltet ist der bekannte Vers 33: Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr zum Sieg zu verhelfen über alles, was es [sonst] an Religion gibt – auch wenn es den Heiden [d.h. denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen] zuwider ist!

<sup>28</sup> Paret: Warum laßt ihr den Kopf hängen?

<sup>29</sup> καρδία, ψυχή, διάνοια, ισχύς; bei Luther: Herz, Seele, Gemüt, Kraft (s. Anm. 21)



bräuschen, Begriffe<sup>30</sup>, nicht ohne Hinweis auf Jesu aramäische Muttersprache, getrieben wird, kontrastiert seltsam-bezeichnend mit der Nonchalance, mit der nicht nur die verschiedenen Bedeutungen und Verwendungsweisen von *al-Masīh*, sondern auch des koranischen *ḥubb* („Liebe“) und seiner Derivate übergangen werden.<sup>31</sup> Es fällt schwer, in der vorgeblichen Bemühung um Verifikation der biblischen Begrifflichkeit und ihrer Übersetzungen bei gleichzeitiger – unreflektierter? – Vermeidung oder Verweigerung analoger Anstrengungen hinsichtlich der Koransprache nicht einen Reflex jahrhundertalter islamischer Kontroverstheologie zu sehen, nach welcher der Koran das unverkürzte, unmittelbare Gotteswort ist, während die jüdische und die christliche Schrift, auch wo sie nicht ausdrücklich als nachträglich verfälscht angesehen werden, als Menschenwerk gelten.<sup>32</sup>

Der in Vers 38 erwähnte *Weg Gottes* – bei Paret: [kämpft] um Gottes willen – erscheint als besonders passend in einem Dokument, das sich als Dialogeinladung versteht. Zur Begründung seiner Übersetzung und der damit übereinstimmenden hier vorgetragenen Deutung kann, außer koranischen Parallelen zum *Weg Gottes*,<sup>33</sup> wieder aṭ-Ṭabarī beitragen. Nach seiner Auslegung ging es im vorliegenden Vers um Mohammeds Kampfung (im Sommer 9/630) gegen die Byzantiner, die in aṭ-Ṭabarīs Paraphrase dementsprechend als Feinde Gottes figurieren, in Tabūk (im Nordwesten der Halbinsel).<sup>34</sup> Auch die Drohung mit Gottes Vergeltung im Falle menschlicher Verweigerung gegenüber dem Aufruf zum Ġihād ist wohl nicht geeignet, Friedenswillen der Signatäre zu unterstreichen.<sup>35</sup>

Dazu paßt nun auch genau die zunächst vielleicht verwunderliche Anspielung auf angeblich allein mit der Religion begründete Angriffskriege gegen Muslime:

Als Muslime sagen wir zu den Christen, daß wir nicht gegen sie sind, und der Islam nicht gegen sie ist – solange sie die Muslime nicht aufgrund ihrer Religion mit Krieg überziehen oder sie unterdrücken und aus ihren Wohnorten vertreiben.<sup>36</sup>

Gerade in einem kurzen Text, in dem nicht alle vorstellbaren oder selbst wichtigen Problemfelder erörtert werden können, steht zu vermuten, daß den ausdrücklich angesprochenen in den Augen der

<sup>30</sup> Deuteronomium 6:4-5: לַב, שֵׁב, נָפֵס; auffällig ist die falsche arabische Umschrift von *lēb*: *lyf* (wegen der etymologischen Entsprechung zu arab. *lubb* ist die Wiedergabe des aspirierten /b/ durch /f/, sollte diese gemeint sein, mindestens irreführend) und *mə'ōd*: *my'wd*; doch auch unter die griechischen Begriffe hat sich ein *englishism* gemischt, insofern als ψυχή arabisch als *sāykah* transliteriert ist (und womöglich ἰσῆως für ἰσχυρός). Ein weiterer Anglizismus ist *al-Isrā'īliyyīn* statt *banī Isrā'īl* im Buch Josua (alle Stellen p. 6)

<sup>31</sup> Vgl. auch die den Brief durchziehende, allzu bequeme Gleichsetzung des Gebotes der Gottesliebe in Deuteronomium 6:5 mit dem koranischen der Gottesfurcht (*taqwā*).

<sup>32</sup> Zum Vorwurf der Verdrehung (*taḥrīf*), der sich im Koran (II 75, IV 46, V 13, 41) eher auf bewußt sinnenstellende Auslegung als direkte Textfälschung zu beziehen scheint, vgl. auch. aṭ-Ṭabarīs Interpretation von IX 34, wo genau die Unterstellung von verfälschender Interpolation in die vorliegende göttliche Schrift geäußert wird (X 117:12).

<sup>33</sup> Daß *sabīl Allāh* selbst in Sure IX auch andere Bedeutungen als kriegerische haben kann, wird damit keineswegs geleugnet (vgl. aṭ-Ṭabarī X 117:9-14, 118:1-2 in IX 34); selbst wenn es *Datteln nach Hağar tragen* heißt, darf auf die Häufigkeit der kriegerischen Bedeutung nochmals verwiesen werden (einfacher Überblick in Hanna E. Kassis, *A concordance of the Qur'an*, Berkeley, etc.: California UP 1983, pp. 1054-58, s.v. *sabīl*)

<sup>34</sup> aṭ-Ṭabarī, *ibid.*, p. 133:2-10

<sup>35</sup> Der Vers ist geeignet, bei deutschen Lesern eine der expiziten Intention der Briefverfasser konträre Assoziation zu erwecken, nämlich an folgenden bösen, an seiner Stelle gänzlich verfehlten Satz aus der „Handreichung“ *Klarheit und gute Nachbarschaft* des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (November 2006): Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren. (p. 19). Sowohl der Brief wie der EKD-Text beleuchten mit mehr als wünschenswerter Deutlichkeit die Probleme interreligiöser Verständigung.

<sup>36</sup> Der Satz geht weiter mit einer Parenthese: „entsprechend dem verehrungswürdigen Vers im verehrungswürdigen Koran, *al-Mumtaḥina*, LX 8, der oben angeführt wurde“.

Verfasser besondere Dringlichkeit zukommt. Der gerade zitierte Passus wirft zunächst die Frage nach der Gültigkeit derartiger Kollektivprädikationen auf, weiter die nach Religion als einer unabhängigen Variablen in gewaltförmigen Konflikten und schließlich die nach den konkreten Fällen, in denen „die“ Christen gegen Muslime aufgrund ihrer Religion Gewalt üben. Es kann nicht um die Leugnung in christlichem Namen geübter Gewalt gegen Muslime (oder andere Nichtchristen) *qua* Andersgläubige gehen – ganz im Gegenteil sollte diese nicht nur von Christen, sondern von allen Menschen guten Willens als Skandal behandelt und nach Kräften unterbunden werden. Freilich gilt ebenso, daß Religion kaum je unabhängig von anderen Konfliktfaktoren wirkt sowie, daß Konflikte zwischen Gruppen sich während ihres Andauerns dynamisch verändern und aufgrund der für individuelle wie kollektive Identitätsbildung konstitutiven Funktion von Religion fast stets auch eine religiöse Dimension annehmen. Auffällig im Brief ist immerhin, daß jede Erwähnung von sich islamisch artikulierendem Terrorismus unterbleibt; nur im dramatisch zugespitzten Friedensappell gegen Ende wird ungenannten Fürsprechern von Konflikt und Zerstörung um egoistischer Neigungen willen und in der Aussicht auf Gewinn entgegengehalten, daß ein Verspielen des interreligiösen Friedens auch „unsere unsterblichen Seelen selbst“ gefährde. Nur könnte sich diese fromme Wendung gegen als antimuslimische Aggressoren wahrgenommene Nichtmuslime so gut richten wie gegen al-Qā'ida und vergleichbare Strömungen.<sup>37</sup> Die Unwucht der verschiedenen Argumente zusammengenommen macht bedenklich.

Nun zum Thema der Religionsfreiheit, dessen Behandlung im Brief oben nur kurz als diskussionswürdig angesprochen wurde. Den Anfang mache hier die deutsche Übersetzung des Verses LX 8, der oben zum Thema christlicher antimuslimischer Aggression paraphrasiert wurde:

„Gott verbietet euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch nicht aus euren Wohnorten<sup>38</sup> vertrieben haben. Gott liebt die, die gerecht handeln.“

Der Vers bildet den Abschluß eines Gedankenganges, der mit dem bereits vollständig zitierten Vers III 64 nochmals die Einladung „Kommt zu einem gemeinsamen Wort“ an „die Christen (und die Juden – die Schriftbesitzer)“ aufnimmt.<sup>39</sup> Das „Wort“, zu dem die Einladung ergeht und das Paret nicht ohne Vorbehalt mit „Wort des Ausgleichs“ wiedergibt,<sup>40</sup> ist ein – vorgeblich – für beide Seiten gleichgewichtiges Kriterium, wie ebenfalls schon angedeutet wurde. In seiner Anmerkung 22 führt der Brief nach von at-Ṭabarī erwähnten Grammatikern „gerecht“ (*ādil*) oder „fair“ (*munṣif*) zur Erklärung des augenscheinlich ungewohnten *sawā'* als Attribut zu *kalima* an,<sup>41</sup> doch at-Ṭabarī hatte von sich aus schon *adl*, „Ausgleich, Gleichgewichtigkeit“, vorgeschlagen,<sup>42</sup> was nur als geringfügige Differenz gelten mag, aber den Verfassern des Briefes zur Betonung und Forderung von „Gerechtigkeit“ nicht in derselben Weise dienlich zu sein schien, wie noch zu sehen.

Vor dem Übergang zu „Gerechtigkeit“ ist aber nochmals der Versteil – „und daß wir [Menschen] uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen.“ – zu behandeln, um dessentwillen der Brief überhaupt at-Ṭabarī zitiert. Von der sinnentstellenden, irreführenden Abkürzung des Zitats war

<sup>37</sup> Die Verwendung des koranischen Begriffs „Neigungen“ (hier: *min aḡli ahwā'ihim*) läßt eher an Nichtmuslime denken (vgl. Kassis, *Concordance*, p. 503f, q.v.).

<sup>38</sup> Paret: Wohnungen

<sup>39</sup> Für at-Ṭabarī stehen hier, da schlicht „die Schriftbesitzer“ angedredet werden, die „Leute der Taurāh und des Inḡīl“ zusammen, ohne wie auch immer geartete parenthetische „Nachreichung“ (III 301:-1)

<sup>40</sup> *ta'ālaw ilā kalimatīn sawā'in*

<sup>41</sup> at-Ṭabarī III 303:-8 lese ich nur *'adl wa-naṣaf*: sollte hier heutiger Sprachgebrauch (oder eben ein anderweitiges Motiv) die ungewohnte Apposition in ein reguläres Adjektivattribut verwandelt haben?

<sup>42</sup> *ibid.* 302:1, 303:-6

schon die Rede, insofern als es sich auf einen dialogverträglichen Auszug, oder korrekter, die Paraphrase des betreffenden Satzes beschränkt: „nämlich daß niemand von uns anderen gehorchen soll in dem, worin Zuwiderhandeln gegen Gottes Gebot liegt, und daß wir sie nicht verehren, indem wir uns anbetend niederwerfen wie im Sich-Niederwerfen vor Gott – hoherhaben!“<sup>43</sup> Aber selbst der zitierte Wortlaut ist nicht gegen Verdrehung gefeit, denn was Gottes Gebot (*amr Allāh*) und was diesem Zuwiderhandeln sei, ist im konkreten Einzelfall noch nie unstrittig gewesen. Das Prinzip des Monotheismus, wenn sich denn die drei infragestehenden Religionen darauf zu verständigen vermögen, trägt zu gewaltloser Konfliktbewältigung überhaupt nichts bei. Auch die Verpflichtung gegenüber dem „Nächsten“ (*ḡār*: [schutzbefehlener] Nachbar oder *ab*: Bruder) ist in Geschichte und Gegenwart noch nie gegen Mißbrauch immun gewesen. Es geht nicht um gemeinsame Anerkennung des Monotheismus oder anderer hehrer Prinzipien, mag ihre Verbindlichkeit nun aus göttlicher oder Vernunftsetzung begründet werden, sondern um die prinzipiell gewaltfreie Anerkennung der jeweils vorfindlichen anderen Menschen, gleichviel ob Mono-, Poly- oder Atheisten (oder Agnostiker).

Hier im Brief folgt auf den gerade zitierten Satz nun eine kühne Volte: „mit anderen Worten: Muslime, Christen und Juden müssen frei sein, Gottes Gebot zu entsprechen, indem sie alle, jeder für sich, dem folgen, was Gott ihnen geboten hat, und sich nicht anbetend vor Königen oder ihresgleichen niederzuwerfen, da ja Gott – hoherhaben! – an anderer Stelle im verehrungswürdigen Koran sagt: ‚Es soll keinen Zwang in der Religion geben...‘ (*al-Baqara*, II 256). Dies ist in klarer Weise verbunden mit dem Zweiten Gebot und der Liebe zum Nachbarn, insofern als Gerechtigkeit<sup>44</sup> – der vorausgesetzte Begriff von Gerechtigkeit müßte erläutert werden! – und Freiheit der Religion einen grundlegenden wichtigen Teil beider bildet.<sup>45</sup> Gott sagt im verehrungswürdigen Koran: Gott verbietet euch nicht...“ (oben bereits zitiert).

Hier begegnen wir einem *locus communis* modern(istisch)er Koraninterpretation, nämlich der Behauptung, Religionsfreiheit sei ein koranisches Gebot und vom Islam schon immer anerkannt worden. Im Sinne exakter Wiedergabe des Briefes wurde der betreffende Teil aus Vers II 256 hier inkorrekt übersetzt;<sup>46</sup> richtig müßte er wie bei Paret lauten: „In der Religion gibt es keinen Zwang [d.h. man kann niemanden zum (rechten) Glauben zwingen].“, wie die Fortsetzung des Verses sofort klarstellt:

Der rechte Weg [des Glaubens] ist [durch die Verkündigung des Islam] klar geworden [so daß er sich] vor der Verirrung [des heidnischen Unglaubens deutlich abhebt]. Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, an Gott aber glaubt, der hält sich [damit] an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß [alles].

<sup>43</sup> *ibid.*, 304:9-12; einschließlich der im Brief unterschlagenen Fortsetzung sei der Passus hier im Interesse der Transparenz vollständig übersetzt: Was sein Wort betrifft „und daß wir einander nicht [aṭ-Ṭabarī läßt aus: an Gottes Statt] zu Herren nehmen“, so ist das Einander-Nehmen das, was im Gehorsam der Gefolgsleute gegen ihre Führer geschieht hinsichtlich der Ungehorsamsakte gegen Gott, die sie ihnen befehlen, und hinsichtlich ihres Unterlassens des Gehorsams gegen Gott, den sie ihnen verbieten, so wie er – gewaltig sein Preis! – sagt: Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche sowie al-Masīḥ [Paret: Christus], den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen [doch] nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen... (bis hier gibt aṭ-Ṭabarī den Wortlaut von IX 31).

<sup>44</sup> Hier steht die oben erwähnte Anmerkung 22, in der „das gleichgewichtige Kriterium“ als „gerecht“ und „fair“ glossiert wird. Das hier verwendete moderne arabische Wort für Gerechtigkeit (*ʿadāla*) suggeriert ebenfalls – unvermittelt – eine zeitgenössische Begrifflichkeit!

<sup>45</sup> Die englische Formulierung *a crucial part* an dieser Stelle illustriert wieder die Priorität der englischen gegenüber der arabischen Version.

<sup>46</sup> In der englischen Fassung: Let there be no compulsion in religion... (p. 9)

Zusätzlich zum koranischen Wortlaut empfiehlt sich auch hier wieder, aṭ-Ṭabarī doch von den Verfassern des Briefes andernorts anerkannte Exegese zu konsultieren. Danach gilt die Abwesenheit von Zwang nur für „die Leute der beiden Schriften und die Zoroastrier,“ und zwar gegen Zahlung der Kopfsteuer; anders formuliert, sie wird nur denjenigen Angehörigen „nichtiger Religionen“ gewährt, von denen gleichsam als Privileg gegen Anerkenntnis der Unterwerfung unter den Islam Kopfsteuer erhoben werden darf, nicht jedoch Götzenanbetern unter den arabischen Polytheisten oder Apostaten und ihresgleichen, die bei Verweigerung des Islams dem Tode verfallen. Weiter ist „(in) der Religion“ in diesem Vers für aṭ-Ṭabarī „(im) Islam“; er ist sogar geneigt, den Artikel hier als synonym zum Possessiv aufzufassen und den Anfang des Verses unmittelbar an das Ende des vorausgehenden anzuschließen: „Er ist der Erhabene und Gewaltige, in dessen Religion es keinen Zwang gibt.“

Wegen der Bedeutung der Religionsfreiheit im zeitgenössischen Menschenrechtsdiskurs und wegen der verbreiteten Versuchung, den Vers II 256 nach heutiger Opportunität zu interpretieren, seien hier noch einige weitere Exegesen zur Stelle angeführt – ohne jeden Versuch der Vollständigkeit. Ungefähr drei Jahrhunderte nach aṭ-Ṭabarī findet sich im großen Korankommentar des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī<sup>47</sup> dieselbe Überlegung zum bestimmten Artikel von *ad-dīn*, doch bedeutender erscheint die Überlegung, die er nach Abū Muslim<sup>48</sup> und al-Qaffāl<sup>49</sup> anführt: die Erzwingung des Glaubens widerspräche dem Charakter der diesseitigen Welt als Ort der Heimsuchung und Bewährung. Wie in der Fortsetzung des Verses erklärt, seien Glaube und Unglaube klar voneinander unterscheidbar geworden, so daß dem im Unglauben Verharrenden kein mildernder Umstand mehr zukomme. Erzwingung des Glaubens entließe ihn aus seiner Pflicht, sich dem göttlichen Gebot zu stellen. Zum Beleg wird u.a. aus der Jonas-Sure zitiert: Und wenn Dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Willst nun du die Menschen [dazu] zwingen, dass sie glauben? (X 99).<sup>50</sup> Bei Ibn Kaṭīr ist der Akteur der Annahme des Glaubens bezeichnenderweise eher Gott als der Mensch; der von Gott mit Wahrnehmungsfähigkeit Beschenkte glaubt, dem von Gott mit Blindheit Geschlagenen nützt auch der unter Zwang angenommene Glaube nichts.<sup>51</sup>

Es bleibt festzuhalten, daß der koranische Beleg nicht die Aussage zur Religionsfreiheit<sup>52</sup> macht, die ihm dem Anschein nach die Verfasser des Briefes unterschieben wollen; falls sie sich dessen bewußt waren und dennoch an ihrer Exegese festhalten wollten, hätte es einer Begründung bedurft. Freilich erlaubt die nicht wirklich logische Verknüpfung von III 64 mit II 256 und weiter mit dem heutigen Begriff „Religionsfreiheit“<sup>53</sup> noch einen anderen, ungunstigen Schluß: danach bestünde die Abwesenheit von Zwang für Schriftbesitzer nur darin, im Widerspruch zu überkommenen jüdischen oder christli-

<sup>47</sup> *at-Taḥṣīn al-kabīr*, 32 Teile in 16 Bden, Kairo: al-Maṭba‘a al-bahīya al-miṣrīya 1357/1938, VII 15:9 – 16:8

<sup>48</sup> Muḥammad b. Bakr al-Iṣfahānī (st. 322/934), Mu‘tazilit und Verfasser eines vielbändigen Korankommentars (GAL S I 334, no. 3f)

<sup>49</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad aš-Šāṣī (st. 507/1113), Šāfi‘it und Autor dieser Schule

<sup>50</sup> Als de-, statt präskriptiv interpretiert ohne weitere Debatte mit demselben Verweis auf X 99 bereits az-Zamaḥṣarī die Stelle (*al-Kaššāf*, Kairo: al-Maṭba‘a aš-šarafīya 1307/1890, I 121:-14ff). – Im weiteren führt ar-Rāzī auch die Interpretation an, nach der die Freiheit von Zwang sich nur auf Juden und Christen sowie Zoroastrier bezieht, soweit sie Kopfsteuer zahlen. Gegenüber aṭ-Ṭabarī sind dazugekommen die Frage, ob Ungläubige sich dem Druck, zum Islam zu konvertieren, durch Annahme von Judentum oder Christentum entziehen dürfen, und schließlich die Auffassung, daß Übertritt zum Islam nach Eroberung nicht als unter Zwang erfolgt gelten dürfe, solange Orthopraxie vorliege. Letztere Auffassung wirft ein Schlaglicht auf die Frage, wieweit militärische Mittel zur Verbreitung des Glaubens, nicht nur zur Herrschaftsausbreitung im Islam als legitim angesehen wurden (vgl. Patricia Crone, *God’s rule: government and Islam*, New York: Columbia UP 2004, bes. pp. 369-85).

<sup>51</sup> I 318:15-17

<sup>52</sup> *ḥurrīyat ad-dīn*: freedom of religion (p. 9)

<sup>53</sup> Siehe vorige Anm.!

chen Lehren einem Monotheismus nach koranischer Definition zu folgen. Auch nach traditioneller Auslegung heißt „Religion“ hier ja nichts anderes als „wahre Religion,“ also Islam.<sup>54</sup>

Sollte in der Tat im Brief Religionsfreiheit im Sinne des Wortes gemeint sein, so kann sprachlich korrektes Verständnis des Verses II 256, wie oben in Parets Übersetzung zu lesen, durchaus für zeitgenössisches muslimisches Menschenrechtsdenken fruchtbar gemacht werden: für Mohamed Talbi etwa ergibt sich aus der Unerzwingbarkeit des Glaubens, oder mehr noch: aus deren göttlicher Verfügtheit die Begründung umfassender Religionsfreiheit im heutigen Menschenrechtsverständnis.<sup>55</sup> Da wie alle Freiheiten auch diese unteilbar ist, kann sie nicht auf monotheistische Religionen beschränkt bleiben, nicht einmal auf Religion überhaupt, sondern muß auch agnostische oder atheistische Überzeugungen einschließen – alle, soweit sie die gleiche Freiheit der jeweils anderen achten.

Vorstehende Untersuchung wollte zunächst nicht anderes, als die innere Stimmigkeit der koranischen Begründungen für das im Offenen Brief der 138 Muslime formulierte „Wort des Ausgleichs“ – oder mit dem englischen Titel: *A Common Word Between Us and You* – zu überprüfen. Das Resultat ist doppelt negativ ausgefallen, zum einen, weil die im Koran behauptete Gleichgewichtigkeit des Kriteriums nicht gegeben ist und die Koranexegese des Briefes auf keiner Methode als auf Opportunitätsüberlegungen beruht; es bedarf anderer Exegesemethoden, bzw. der Anwendung schon existierender alternativer Methoden.

Jenseits des vom Brief gezogenen Rahmens muß aber auch angemerkt werden, daß selbst ein interreligiös geteiltes Prinzip nicht zu friedlichen Beziehungen der Anhänger der sich auf dies Prinzip berufenden rivalisierenden religiösen Universalismen führt. Der friedenswilligen Intention der Absender ist zuzustimmen, doch sind andere Instrumente zu ihrer Verwirklichung notwendig – Lessing war schon weiter!

---

<sup>54</sup> Zur Verbindung vorgeblichen Respektes für individuelle Gewissensentscheidung mit aggressivem *jihadism* (*avant la lettre*) – natürlich unter Absehung von historischen Fakten – siehe etwa Sayyid Quṭṭb's Kommentar zur Stelle in *Fī zilāl al-Qur'ān*,<sup>8</sup> Kairo: Dār aš-Šurūq 1399/1979, I 290:-6 – 296:10

<sup>55</sup> Mohamed Talbi, „Religious Liberty: a Muslim Perspective,“ in Swidler, Leonard, ed., *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia: Ecumenical Press, and New York: Hippocrene Books 1986, pp. 175-87, bes. p. 182; vgl. Verf., „Rivalisierende Universalismen.“, bes. p. 116f