

Die spezifische religiöse Position des Islam im Koran

von Reinhard Lauth, München

I

Bevor wir an die Bestimmung dieser Position des Islam¹ gehen, sind einige Ausführungen zur Methode notwendig. Da die biographischen und historischen Angaben zur Lebensbeschreibung Mohammeds, des präsumptiven Verfassers des Koran, höchst unzuverlässig sind, können sie in einer Exegese, die nicht spekulieren will, nicht definitiv zur Erklärung herangezogen werden. Will man sicher gehen, so muß, da es auch so gut wie keine zeitgenössische arabische Literatur gibt, die Position des Koran ausschließlich aus ihm selbst eruiert werden. Allenfalls kann auf die geschichtlichen Ereignisse der Abfassungszeit, etwa der Periode von 580–630, Bezug genommen werden. Bekanntlich ist der Koran in der jetzigen, uns allein vorliegenden Form erst vom Kalifen Othman nach dem ganz äußerlichen Kriterium der Länge der einzelnen Suren »geordnet« worden, wobei gleichzeitig alle vorhandenen Exemplare wegen der Verwirrung hervorrufenden Abweichungen, die man gefunden hatte, beseitigt wurden. Nöldeke und andere Koranologen haben versucht, die Reihenfolge der Entstehung der Suren des jetzigen Koran zu bestimmen; die Chronologie bleibt aber bis heute weitgehend umstritten.

Der Koran taucht wie ein erratischer Block zur Zeit seiner Abfassung in Arabien auf. Das ist sogar einer der Gründe seiner fulminanten Wirkung. Der Verfasser dieser Schrift ist sich dessen auch klar bewußt. »Sollten sie sagen: »er hat das alles nur konstruiert«, so antworte: Bringt zehn vergleichbare Suren bei, die ein anderer erfunden hätte, und fordert, wen ihr wollt, auf, darüber zu entscheiden, wenn ihr es mit der Wahrheit haltet.« (Sure XI, 35). »Wenn ihr euch mit Unserm Diener über das, was Wir offenbart haben, im Streit befindet, so

1 Exakt müßte ich sagen: die Position der hanafiyah, denn so nannten sich in der Zeit der Entstehung des Koran und schon zuvor die Gläubigen, und um deren Glauben geht es hier.

kommt mit einer vergleichbaren Sure und führt vor Gottes Richterstuhl eure Zeugen auf, um euch zu legitimieren.« (II, 23).

Aber wird mit Recht Ein Verfasser angenommen? Dafür spricht vor allem der sehr eigenartige, überall konforme Sprachstil, dem kein sonst bekannter gleicht.² Dieser Stil zeigt beachtliche ästhetische, vor allem aber formale Qualitäten. Im gesamten Koran werden die Dinge auffälligerweise bewußt und gewollt in einer primären Undeutlichkeit zur Sprache gebracht, ähnlich wie die Gegenstände in der impressionistischen Malerei. Hieraus resultiert die enorme Schwierigkeit einer eindeutigen Übersetzung. Gerade mit diesem Mittel erreicht jedoch der Autor bestimmte, von ihm ganz bewußt intendierte Effekte. Undeutlichkeit und Mehrdeutigkeit erweitern das Problem-Umfeld dessen, wovon gesprochen wird, und ermöglichen eine bestimmte vom Verfasser intendierte Polyvalenz. Dies wird damit verbunden, daß anderes scharf bestimmt zur Sprache kommt, so daß der Autor sich eines Instruments von weiten Ausdrucksmöglichkeiten bedienen kann. Auf wen er sich verkündend, belehrend, ermahrend, drohend oder abweisend und bekämpfend bezieht, wird häufig absichtlich nicht oder nicht eindeutig gesagt; Orte werden nur in raren Ausnahmefällen, Zeiten niemals bestimmt angegeben. Ich werde noch darauf zu sprechen kommen, welches die entscheidende Absicht dieses Sprachverhaltens ist.

Es kann natürlich hier nicht die Absicht sein, zu entscheiden oder auch nur dazu Stellung zu nehmen, ob der Verfasser, teilweise oder ganz, inspiriert ist. Es findet sich aber kein ernsthafter Grund, daran zu zweifeln, daß er auf sich seiner Überzeugung nach in ihm vollzie-

2 Weitere Untersuchungen haben mich inzwischen auf ein höchst überraschendes Resultat geführt. Es gibt eine verblüffende Ähnlichkeit im Sprachstil zwischen dem Verfasser des Koran und – Charles Péguy. Man vergleiche nur dessen »Mystères« mit den Suren des Koran. Dabei kann in diesem Falle von irgendeinem Einfluß des Koran (selbst nicht von einem mittelbaren) keine Rede sein. Das Phänomen fordert geradezu zu der Untersuchung auf, welche geistige Grundeinstellung die Ursache von Péguy's Sprechverhalten ist. Auch die Prosa-Schriften Péguy's sind in der Regel in der Weise abgefaßt, daß er seine *primär unmittelbaren* Deliberationen und Intuitionen (in der Weise ihres Entstehens) zu Papier gebracht hat.

hende Inspiration Bezug nimmt; was freilich nicht ausschließt, daß er in gewissen Ausführungen zu offenbar nicht inspirierten Verlautbarungen übergeht, zu denen er sich möglicherweise auf Grund der zentralen Inspiration für berechtigt hielt, sie im weiteren Sinne zur Eingebung hinzuzuzählen. Auch Moses hat bei seiner Gesetzgebung zwischen dem, was Gott selbst vorschrieb, und dem Auftrag an ihn, das Weitere (z.T. nach einem ihm von Gott gezeigten Vorbild) gesetzlich zu ordnen, unterschieden (Dt. IV, 13–14).

Man muß also zwischen den Ausdrücken Autor, Verfasser, Adressat usw., genau genommen, je nach Sachlage unterscheiden. Wenn im folgenden gemeinhin von »Verfasser« gesprochen wird, so tue ich auf diese Differenzierung nur deshalb Verzicht, um die Darlegung nicht unnötig zu beschweren. Geschrieben hat diese Suren sicherlich eine bestimmte menschliche Person;³ der Koran wurde ja nicht, wie das Gesetz dem Moses, von Gott geschrieben übergeben. Das hätte, wäre es der Fall gewesen, der Verfasser sicherlich angeführt, der ja auf die Offenbarung am Sinai oft und zentral Bezug nimmt. Anders stellt sich die Frage, wenn entschieden werden soll, ob in den einzelnen Auslassungen der Verfasser, seiner Überzeugung nach, wörtlich Gottes Wort wiedergibt oder nur eine dessen Sinn vermittelnde Paraphrase. Die Ausführungen gleiten auch hier dank dem gewählten bewußt verschwimmenden Ausdruck und übrigens auch ganz im Stile der Bibel und des Talmud offenbar von einem zum andern über. Mit »Verfasser« ist in dieser Darlegung also in jedem Fall derjenige gemeint, der das Gesagte sprachlich und schriftlich gefaßt hat. Die äußerst delikate Frage, wer im einzelnen Falle der Verlautbarung letztendlich spricht bzw. angesprochen ist, lassen wir, wenn nicht anders erforderlich, ungelöst.

³ Es muß freilich, bis weitere Forschungen hier abhelfen, als möglich eingeräumt werden, daß bei der Vereinheitlichung der Korantexte gewisse gewollte und ungewollte Veränderungen stattgefunden haben. Ja, es ist auch möglich, daß kleinere Ausführungen nachträglich in den Koran hineingetragen worden sind. So fällt z.B. bei der IV. Sure auf, daß die Verse 1–25 nicht, wie sonst, mit Assoziationen arbeiten, sondern sehr exakte rechtliche Bestimmungen über die Stellung der Frau enthalten, während ab v. 25 bemerklich die sonst übliche Verlautbarung zu finden ist.

Die Adressaten der Ansprache sind vielfältig. Sehr häufig finden wir in den Versen einer Sure die Aufforderung »Sage!«. Spricht hier nach Meinung des Konzipienten Gott zu dem unmittelbaren Offenbarungsempfänger; oder spricht der Inspirierte zu einem Jünger (»Mohammed«), oder endlich ist letzterer aufgefordert, seinerseits andere Gläubige aufzufordern? Dies läßt sich vielfach nicht entscheiden. Die sich anschließende Frage wiederum ist, wem letztlich etwas gesagt wird oder gesagt werden soll. Hier findet sich eine reiche Palette: der aufgerufene Apostel, die Gläubigen, die Ungläubigen, die Feinde Allahs. Zwischen den Gläubigen und den nach diesen Genannten haben etliche Species wie Verwirrer, Laxe, Heuchler, Perverse, Spalter, Reformier usw. ihren Platz. Die Ungläubigen sind entweder die polytheistischen Götzenverehrer, darüber hinaus aber auch die Sabäer, Juden und Nazoräer, oder die Apostaten, welche im Extremfall als »Satan« bezeichnet werden.

Die diesbezügliche Gedankenführung und die sprachliche Ausformung, die ihr entspricht, zeugt von einer außergewöhnlichen Differenzierungskraft. Es sei dies etwas näher dargelegt: Die relativ noch harmloseste Gruppe unter den Gläubigen sind die Laxen; sie versuchen sich den strengen Geboten teilweise zu entziehen, wodurch das Glaubensleben aufzuweichen droht. Viel gefährlicher sind die Heuchler: sie geben sich in der Gemeinde als Gläubige, im Kreise der Ungläubigen hingegen geben sie zu erkennen, daß auch sie nicht alles oder gar nichts glauben. »Macht sie nicht zu euren Freunden«, mahnt der Verfasser, »bevor sie nicht auf den Weg Gottes herübergehen!« (IV, 91). Sehr häufig spricht der Koran von »Verwirrern«: sie werfen, zum mindesten zum Teil bewußt, die Dinge durcheinander und drohen damit den Glauben zu verändern. Die »Perversen« bringen auf verschiedene Weisen ihre Laster ins Spiel, mit Rücksicht auf welche sie die Glaubensvorschriften zu verändern oder gar schlechthin als nichtbestehend hinzustellen suchen. (Man denke vor allem an die Vorschriften für die Ehe!) Besonders verhaßt sind dem Verfasser des Koran die »Reformer«, die sich zu gut sind, um wie die einfachen Gläubigen zu glauben, wobei das, woran *sie* glauben, nicht mehr das

ist, was Allah lehrt. Schließlich ergeht die Anrede auch an die Sabäer, Nazoräer und (rabbinischen) Juden, vor allem aber natürlich an die Gottesfürchtigen und Gläubigen.

Der Autor des Koran muß zweifellos das Hebräische und Aramäische vollkommen beherrscht haben; zugleich ist er aber ein genialer Sprachschöpfer und Sprachmeister des Arabischen. Ebendies hat ja dem Koran seine so unglaubliche Wirkung verschafft. Was nun seine Verfahrensweise in der Wiedergabe biblischer Geschehnisse und Lehren anbelangt, so entspricht sie der Tradition der Weisheitsbücher des AT und des Talmud, d.i. der rabbinischen Juden nach Christus und der Zerstörung von Jerusalem.

Wir wissen nicht, obwohl es von Koranforschern vermutet wird, ob der Verfasser des Koran zuvor die Thora ins Arabische übersetzt hat. Da er sich in gewissen Suren auf schon schriftlich Vorliegendes bezieht, liegt diese Hypothese nahe. Für unseren Zweck können wir es auf sich beruhen lassen. Auf das AT, ganz vorwiegend auf die Thora, bezieht sich der Verfasser in der Weise, daß er sehr bewußt Ausgewähltes paraphrasiert, wobei notwendig manches, was dabei im AT steht, ausgelassen wird. Zum Teil erklären sich diese Abänderungen auch daraus, daß der Verfasser den hebräischen Text an die arabische Sprache anpassen mußte, zu einem anderen Teil, daß er besondere Züge der jeweils behandelten Geschichte für seine Lehrzwecke herausheben will, ohne daß man ihm insoweit eine Absicht, die Sache zu verändern, vorwerfen kann. Andere Auslassungen hingegen sind offensichtlich beabsichtigt, wenn es sich nämlich um solche Handlungen oder Gedanken handelt, die ihm ungelegen sind. So wird z.B. der Verlust des Paradieses, den die ersten Menschen schuldhaft erleiden, (es findet sich nur der vage Ausdruck, sie hätten Gottes Gebot »vergessen«) auf ein erfolgreiches Manöver des Teufels (Iblis) zurückgeführt. Zu solchen Auslassungen kommen dann Einführungen neuer Details hinzu, die in den betreffenden Passagen des AT nicht zu finden sind. Diese Einzelheiten können der mündlichen Tradition der Araber oder Juden entnommen sein; manche entlehnt der Autor nachweislich dem Talmud; ob weitere frei erfunden sind, kann man nicht sagen;

wir kennen mögliche Quellen nur unvollständig, und es ist nicht fair, dem Verfasser des Koran solche Erfindung zu unterstellen, wenn man es nicht beweisen kann. So hat die in der XXVI. Sure herangezogene Geschichte der Thamuden und ihrer Widersetzlichkeit gegen den Propheten Salih, die dann ihren Untergang herbeiführte, nachgewiesenermaßen einen geschichtlichen Kern. Diese Geschichte beleuchtet ebenso wie die der Aditen den Kampf der Gottesfürchtigen gegen den Unglauben der noch nicht vom Götzendienst Bekehrten. Man kann auch nachweisen, daß der Verfasser kleinere Umstände, von denen ihm nicht bewußt sein mußte, daß sie erfunden sind, aus talmudischen Geschichten in seine Darlegungen mit einbezieht.

Noch freier verfährt der Autor, wenn er gewisse Vorgänge, Charakterzüge von Personen oder Lehren in seinen Paraphrasen dem im biblischen Texte Ausgeführten substituiert. Er remodelliert bestimmte Gegebenheiten im AT nach dem, was sie für analoge Gegebenheiten in seiner Zeit bedeuten sollen. Der hier seine Offenbarungen Verkündende erweist sich als ein Meister der Homoiöthesis. Wie *er* mit den Götzendienern seiner Zeit, so streiten Abraham und Noah mit den ihren; Moses fordert im Namen Gottes das reine Opfer einer Kuh, wie der Verfasser des Koran es von seinen Gläubigen erwartet haben mag, usw.

Dieses Verfahren ist, wenn es nur offen eingestanden wird, nicht schlechthin verwerflich. Unsere moderne Welt tut ganz das gleiche. Wenn Schiller, Shaw oder Péguy das Leben der Jeanne d'Arc behandeln, lassen auch sie gewisse Details und Züge absichtlich fort, substituieren andere, die zweifelsfrei nicht geschichtlich sind, manchmal nicht einmal sein könnten, führen andere Vorkommnisse der Zeit Johannas, von denen nicht sicher ist, daß sie ihr bekannt waren, ein und verändern schließlich den Sinn ihres Tuns. Niemand macht ihnen das zum Vorwurf, obwohl es gemacht werden sollte, denn es stellt eine bewußte Geschichtsfälschung dar. Auch gestalten manche Dichter bewußt von ihnen als exemplarisch befundene Ereignisse unter modernen Leitideen. Das ist weit mehr, als der Verfasser des Koran tut.⁴

4 Auch im Alten Testament läßt sich Analoges mit Leichtigkeit nachweisen.

Daß wichtigen biblischen Ereignissen ein anderer Sinn unterstellt wird, daß Umstände und Lehrsätze eingeschoben werden, von denen das AT nicht spricht, findet sich auch schon in den Weisheitsbüchern, die sich darin der allgemein üblichen Verfahrensweise der Midraschim bedienen.

Die gefährlichste Prozedur besteht darin, daß man den Sinn eines Wortes in sein genaues Gegenteil verkehrt. Sie ist im AT vorbereitet durch den Gebrauch von Euphemismen, die in der Regel keine Fälschung intendieren, sondern nur gefährliche Worte zu vermeiden, heilige Worte nicht zu entweihen suchen. Diese Umkehrung des Sinns verwendeter Worte im Koran ist so häufig, daß allein dadurch ernste Übersetzungsschwierigkeiten entstehen. Wenn ein und dasselbe Wort, ein und derselbe Satz von Koranologen manchmal wesentlich verschieden wiedergegeben werden (bis zu Dutzend und mehr Varianten), so kommt das nicht zuletzt daher. (Ein Musterbeispiel ist die Kontroverse der Koranologen über das Wort *hanîf*.) So gehen die Versionen der Koranologen sehr oft so weit auseinander, daß es äußerst schwierig wird, den exakten Sinn einer Passage festzulegen.

Nimmt man alles, was hier über die Sprache, den Stil und die Interpretation aufgeführt wurde, zusammen, so hat man das Bild von dem, was dem Leser bzw. Hörer entgegenkommt, wenn er die Verse des Koran vernimmt. Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, der Autor des Koran beherrschte seine Sprache nur mangelhaft. Genau das Gegenteil ist der Fall. Sie ist ein wunderbar angepaßtes Instrument für die Absichten, die mit der Verkündigung verfolgt werden. Unschärfe und Mehrdeutigkeit potenzieren die Wirkung des Gesagten im Hörer bzw. Leser, in dessen Gemüt sich Ahnungen drängen. Um so stärker wirkt dann, wenn zusammen damit plötzlich etwas im höchsten Grade Durchdachtes, scharf Formuliertes gesagt wird.

Man hat häufig beim Anhören oder der Lektüre des Korantextes ein Gefühl, als wenn man sich im Halbschlaf befinde, wo die Seele mit geistigen Assoziationen spielt, um gewisse Sinnprobleme, die sie bedrücken und beschäftigen, zu lösen. Es wechseln sich dann fortwährend phantasiereiche Kombinationen ab. Inmitten der »Vermischung

gen« und »Verwirrungen« blitzen dann höchst prägnante Bilder und Gedanken von tiefer Bedeutung auf. Der ganze Vorgang ist ein von einem tieferen Bewußtsein gesteuerter Prozeß der Sinnklärung mit Hilfe genialer (Er)Findungen, der so im vollen Wachzustand nicht vollzogen werden könnte. Warum der Verfasser des Koran so verfährt, wird sich bei Erörterung seiner religiösen Position unmißverständlich zeigen.

II

Die geschichtlichen Bedingungen, unter denen der Koran entstand

Bevor wir in die weitere Untersuchung eintreten, müssen wir uns die weltgeschichtliche Situation zur Zeit der Entstehung des Koran vergegenwärtigen. Nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 war dem jüdischen Glauben sein religiöses Zentrum und seine Kultstätte genommen. Die heidnischen Kaiser verboten, daß Juden (und Christen) in der von ihnen wiederaufgebauten Stadt lebten und die Heiligen Stätten aufsuchten. Das fortbestehende Judentum entwickelte sich also in der Diaspora. Wir werden es im folgenden mit Hinblick auf die Ablehnung der Religion Jesu das rabbinische Judentum nennen. Sein wichtigstes Zentrum befand sich in Tiberias am See Gennesareth. Es ist jedoch in Betracht zu ziehen, daß schon vor dem Jahre 70 das Diaspora-Judentum zahlenmäßig dreimal so stark wie das palästinensische war.

Nach dem Tode Jesu hatte sich das Christentum bald über Galiläa, Judäa und Samaria hinaus zuerst in Syrien und dann vorwiegend über die Osthälfte des Römischen Reiches verbreitet. Im Jahre 313 gewährte Konstantin dem Christentum Gleichberechtigung mit dem Heidentum, und von da an verwandelte sich das Römische Reich rasch in ein Christliches Reich. Jerusalem gehörte jetzt den Christen und war Sitz eines christlichen Patriarchen.

Es bedeutete eine ungeheure Erschütterung, daß es Chosroes II. 614 gelang, Jerusalem zu erobern. Er übergab die Verwaltung der Stadt zeitweilig den Juden, die Persien als eine Art Fünfter Kolonne im Kampf gegen Ostrom gedient hatten. Folgerichtig stellte sich für diese die Frage der Wiedererrichtung des Tempels und der Erneuerung des Tempelkults. Als jedoch im Jahre 628 Kaiser Heraklios nach einer Reihe fulminanter Siege Jerusalem von den Persern zurückeroberte, brach diese jüdische Hoffnung zusammen.

Arabien war bis zur Zeit der Entstehung des Koran politisches Niemandsland. Versuche des Kaisers Justinian im 6. Jahrhundert, dort eine dauernde römische Verwaltung aufzubauen, waren gescheitert. Die Araber, für die der Handel zwischen dem Orient und dem Römischen Reich eine ihrer Existenzgrundlagen darstellte, hielten teils zu Persien, teils zu Rom. Das Christentum sickerte außer von Palästina auch von Äthiopien her in Arabien ein; doch konnten die im Zusammenhang damit errichteten Staaten in Südarabien sich nicht halten. Neben der städtischen Bevölkerung spielte in Arabien nach wie vor das Beduinentum eine wichtige Rolle; doch standen die Beduinen hinter der geistigen Entwicklung der Bewohner der Handelszentren zurück. Da die Benutzung der durch das nördliche Arabien laufenden Handelsstraßen infolge der Feindschaft der Perser und der Römer immer schwieriger und der Verkehr auf ihnen kostspieliger wurde, erhielt der Weg durch das mittlere Arabien eben in dem Jahrhundert, in dem in Mekka und Medina die große Umwälzung erfolgte, eine hervorragende Bedeutung. Als Jerusalem im Jahr 637 erneut der Christenheit verloren ging, verschob sich das gesellschaftliche und geistige Gleichgewicht auch in Arabien. Doch fällt dies Ereignis schon in die Zeit nach Abschluß der Niederschrift des Koran.

Schon in den letzten Jahrhunderten vor Christus, vor allem aber nach der Zerstörung von Jerusalem wanderten viele Juden in Arabien ein. Die Christen flüchteten, insbesondere nach der Steinigung des hl. Stephanus und der sich daran anschließenden Verfolgung, nicht nur nach Samaria, sondern auch in die Diaspora und dabei gleichfalls unter anderem nach Arabien. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den

Christen und den rabbinischen Juden bestand in der Folge jedoch darin, daß das Christentum sich weltweit öffnete, während das rabbinische Judentum mit voller Absicht die Religion eines Volkes blieb, welche Entscheidung sich in der Folge als von größter Bedeutung erwies.

Der Apostelgeschichte kann man entnehmen, wie die beidseitigen Tendenzen aufeinanderprallten. Die Zerreißprobe ergab sich aus dem Verhalten der »Hellenisten«. Die Diaspora-Juden waren zu dieser Zeit auch zahlreich in Judäa und Jerusalem vertreten; sie lasen aber wegen sprachlicher Schwierigkeiten die Bibel in ihren Synagogen auf griechisch. Die »Hebräer« hingegen sprachen aramäisch und lasen Thora und Propheten auf hebräisch. Einige Zeit vor der mit der Steinigung des hl. Stephanus ausgelösten Verfolgung hatte es in der christlichen Kirche eine Auseinandersetzung zwischen den »Hebräern« und »Hellenisten« gegeben, worauf die Apostel das Diakonat (als ein zweites Führungsamt) einrichteten. Die ersten Diakone tragen alle griechische Namen; einer von ihnen, Nikolaus, war sogar jüdischer Proselyt. Diese Erhebung von Hellenisten in führende Stellen der christlichen Kirche entfesselte einen Sturm: Die Diaspora-Juden aus Ägypten, Kleinasien und Rom begannen mit den christlichen Diakonen zu streiten und brachten Stephanus, einen von diesen, vor den Sanhedrin, von wo aus sie ihn in einem Tumult aus der Stadt zur Steinigung führten. Damit war die erste große Christenverfolgung eingeleitet.

Es ist aber ein Umstand bei diesem Vorgang höchst beachtenswert. Der hl. Lucas schreibt von den verfolgten Christen: »Alle, außer den Aposteln [!], zerstreuten sich in die Landschaften Judäas und Samarias.« (VIII, 1). Das erscheint zunächst ganz erstaunlich; man sollte denken, die Apostel als die Häupter hätten mehr als alle anderen die Verfolgung fürchten und, um ihr zu entgehen, aus Jerusalem fliehen müssen. Dem ist aber nicht so! Und das gibt uns Einblick in die damalige Konstellation von Juden und Christen. Die Apostel waren »Hebräer«, und ihr Glaube konnte zur Not als eine Spielart des Pharisäismus angesehen werden; sie waren Leute, die geglaubt hatten, Jesus sei Prophet und der verheißene Messias gewesen, deren fortgesetzter Glaube nach der Hinrichtung Jesu aber abwegig erscheinen mußte. Die Hellenisten

hingegen waren wie im jüdischen so im christlichen Lager mit der Ausweitung des Glaubens befaßt. Über die »Gottesfürchtigen« hinaus gewann man Proselyten, die sich beschneiden ließen und damit voll zum Judentum, beziehungsweise, wenn auch getauft, voll zur Kirche gehörten. Zwangsläufig befanden sich die Hellenisten beider Lager in einem Konkurrenzkampf. Für die jüdischen Missionare war jedoch die Situation dadurch noch zusätzlich belastet, daß selbst die Aufnahme von Proselyten ins Judentum in diesem nicht unumstritten war. War die Beschneidung nicht fest mit der Absorption ins (volkkliche) Judentum verbunden, so eröffnete sich, wie hernach im Christentum und im Islam, eine Ausweitung zur Weltreligion, und zwar in der Weise, daß damit dem Judentum seine volkkliche Ausschließlichkeit verloren ging.

Es kam aber noch ein weiteres hinzu: An der Verteidigungsrede des hl. Stephanus fällt auf, wie ausführlich er die Geschichte des Alten Bundes abhandelt. Das geschah gewiß auch darum, um darzulegen, daß das Christentum sich als den legitimen Vollender des Alten Bundes, aber eben doch *gerade dieses*, betrachtete. In dem Augenblick aber, wo Stephanus Jesus »zur Rechten Gottes stehend« erschaut, kocht der Zorn der hellenistischen Juden über. Denn seinen Platz »zur Rechten Gottes« haben, heißt, das unübertreffliche Prinzip der Wahrheit sein. Stephanus bringt diese Gottessohnschaft in direkte Verbindung mit dem in der Geschichte immer wiederkehrenden Widerstand der Juden gegen die Propheten, der endlich zur Tötung Jesu geführt habe. Die jüdischen Hellenisten mußten befürchten, daß diese Sicht Jesu und seines Todes durch die christlichen Hellenisten in die Diaspora getragen werden und möglicherweise die Kirche gar den Heiden aufschließen könnte.

Die Steinigung des Diakon Stephanus löste das Problem jedoch nicht; denn schon bald darauf bekehrte sich die führende Persönlichkeit der hellenistischen Juden, der Kappadozier Saulus, wohl unter dem Eindruck, den das Zeugnis des Stephanus auf ihn gemacht hatte, plötzlich vor Damaskus zum Christentum und begann sogleich dessen Wahrheit zu bezeugen. Als solcher Zeuge wandte sich Paulus einige Zeit darauf in der Diaspora nicht nur (wenn auch zuerst) an die

Juden, sondern auch direkt an die Heiden, und mit der Verwerfung der Beschneidung hob er die Ausschließlichkeit des Judentums auf. Damit war die Weltmission zur Tatsache geworden, eine Sachlage, die natürlich nach der Vertreibung der Juden aus Jerusalem im Jahre 70 noch viel gewichtiger wurde.

Die Bewohner der arabischen Halbinsel machten in den folgenden Jahrhunderten die Bekanntschaft sowohl der Juden als auch der Christen, und, was die letzteren betrifft und für das folgende von Bedeutung ist, sowohl der »Hebräer« als auch der »Hellenisten«, und das heißt sowohl der der Weltmission nicht recht Aufgeschlossenen als auch der Heidenmissionierer, von denen die Mehrzahl schon bald aus dem Heidentum Konvertierte wurden. Um sicher zu gehen, wen der Verfasser des Koran meint, wenn er von »Nazoräern« spricht, muß man sich erst sehr sorgfältig nach weiteren Kennzeichen umsehen.

Es ist von größter Wichtigkeit, ferner noch folgendes zu beachten: Von dem Auftreten des letzten Propheten, Malachias (um 450 v. Chr.), bis zur Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) war mehr Zeit vergangen als von dieser Zerstörung an bis zur Zeit der Entstehung des Koran. Der Verfasser des Koran lebt, wie im folgenden zu zeigen sein wird, noch ganz selbstverständlich in dem geistigen Klima, das das der Verfasser der Bibel, der Weisheitsbücher und der Evangelien ist.

Die Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft, die durch die persische Eroberung möglich geworden war, hatte in der Folge – nach zuerst kümmerlichen Anfängen – die Wiedererrichtung des Tempels ermöglicht. Das sich abzeichnende Ende des zweiten jüdischen Exils (seit 70) mit der Eroberung Jerusalems durch den Perser Chosroes liegt zeitlich ungefähr gleich weit von der Zerstörung der Stadt (durch Titus) entfernt wie die mit Kyros Erlaubnis anhebende Rückkehr aus Babylon. Dieses Ereignis konnte also noch durchaus in die sich vollziehende Geschichte des biblischen Volkes einbezogen werden; und so ist es auch von den zeitgenössischen Juden empfunden worden. Dann aber konnte man es auch realistisch für möglich halten, daß die messianischen Weissagungen der Propheten noch – und zwar nun – in Erfüllung gehen würden. Um so katastrophaler wirkte die

Wiedereroberung Jerusalems durch Heraklios im Jahre 628. Der Koran freilich war zu diesem Zeitpunkt schon so gut wie abgeschlossen. Aber die Juden verloren jede konkrete Hoffnung. Als dann einige Zeit danach (637) die Araber Jerusalem einnahmen, hatte sich der Islam schon definitiv vom Judentum getrennt.

Die Lage des Judentums

Der Koran basiert, wie im folgenden zu zeigen sein wird, gänzlich auf dem Thora-Glauben, den er gegen alle Gegner und Abweichler als unbestreitbar richtig hochhält und verkündet. Wir müssen deshalb die Lage des Judentums in jener Zeitspanne zu verstehen suchen. Diese Lage war eine verzweifelte. Nachdem die zwei verhaßten Mächte, Rom und das Christentum, durch die Christianisierung des Reichs eins geworden waren, mußte die Aussicht, in die Heimat zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen, als vernichtet angesehen werden. Selbst die Eroberung Jerusalems durch Chosroes II. war eine höchst prekäre Sache, da immerhin die Perser die Beherrscher der Stadt wurden, man also in jedem Falle von ihnen abhing. Erst recht hat dann der erneute Verlust der Stadt an Heraklios alle Aussichten auf Rückkehr und Wiedererrichtung des jüdischen Staats und des Tempelkults vernichtet.

Das Alte Testament, das Heilige Buch der Juden, umfaßt die Thora und die Propheten. (Von den Weisheitsbüchern im folgenden!) Was die Propheten betrifft, so teilt sich das, was sie verkünden, in zwei Hauptinhalte: die rigorose Verteidigung des Glaubens an den Einen Gott, und des Gesetzes, und die messianische Erwartung, die, von der Bedrohung Israels und Judas durch die Assyrer und Babylonier an, während und nach der babylonischen Gefangenschaft immer stärker geworden war. Doch eben diese messianischen Ankündigungen hatten sich in der Sicht der rabbinischen Juden, die ja Jesus absprachen, daß er der Messias war, nicht erfüllt. Die Rabbiner befanden sich also in der fatalen Situation, die messianischen Verheißungen herunterspielen,

umdeuten oder umlenken zu müssen – eine Situation NB., die bis heute anhält und Lösungsversuche wie die von Mendelssohn, Marx oder Herzl mitbestimmt hat. Eben daraus erklärt sich auch die oben (in Teil I) dargelegte Methode des Talmud und der Midraschim: das jüdische Bewußtsein versucht pausenlos, den (unerfüllten) Messianismus umzuinterpretieren. Konsequenter durchgezogen, ohne den Glauben aufzugeben, führt das in eine Position, für die nurmehr das Gesetz, als religiös-moralisches sowohl wie als zeremoniales, bestimmend bleibt. Es versteht sich, daß hierbei von den fundamentalen Gesetzen die Anwendungsbestimmungen zu trennen sind, deren Festlegung ein weites Feld gesetzt war. »Gott offenbarte euch [...]«, sagte Moses, »die zehn Gebote, die Er auf zwei Steintafeln schrieb. Mir befahl er zugleich, euch die Gesetze und Gebräuche zu lehren, die ihr in dem Lande, in das ihr eindringen werdet, um es zu besitzen, in die Tat umzusetzen habt.« (Deut. IV, 13–14). In den Anwendungen wurden Zusätze und Änderungen allein schon durch die grundlegend veränderte Lage der zerstreuten Juden notwendig.

Die Missionierung des Thora-Glaubens

Der Koran – und dies ist fundamental – ist eine Schrift, die die Bekehrung der Araber von der Vielgötterei zum Thora-Glauben zum Ziele hat. Gott hat »die hier vorgelegte Schrift« inspiriert (II, 2) »zur Rechtfertigung« dessen, was die Juden zu eigen haben (die Thora) und dessen Garanten sie nach Gottes Willen sind (II, 89). Wie K. Hruby zutreffend kommentiert, wird der Thora des Moses vom Koran »eine zentrale Funktion« »vor und nach ihm« zugesprochen. Diesen Glauben an das Gesetz und dessen absolute Geltung vertritt der Koran; diesen Glauben verkündet er. Es wird in ihm gar nicht bestritten, vielmehr an vielen Stellen betont, daß die Juden »das Gesetz (in Besitz) haben«. Abrahams Glaube und das, was ihm und seinen Nachkommen zugestoßen ist, sind von der Aussage der mosaischen Thora her

zu verstehen, ebenso das, was die den Gottesglauben verteidigenden Propheten nachher gesagt und gefordert haben (II, 130).

Der Verfasser des Koran wendet sich mit der Verkündigung und Verfechtung dieses Glaubens an die Araber; er missioniert. Dies ist eine zweite fundamentale Tatsache. Nach dem Segensgebet der Ersten Sure erklärt er gleich zu Anfang der zweiten: »Diese Schrift (kitâb) weist einen unstreitig rechten Weg (hudan).«

Daß die Mission mittels einer Schrift erfolgt, wirft allerdings grundlegende Probleme auf. Da der Verfasser des Koran mehrfach schon schriftlich Vorliegendes *zitiert* (und zwar nicht nur das Segensgebet, sondern auch einen arabischen qor'an), kann es sein, daß er auf eine (von ihm gefertigte) *arabische* Fassung der Thora verweist. Joseph Bertuel hat diese Ansicht nachdrücklich vertreten. Es läßt sich jedoch nicht beweisen, daß dieser »qor'an« eine *Übersetzung* war, und so müssen wir die Sache auf sich beruhen lassen. Noch aber konfrontiert uns die *schriftliche* Fassung der Mission mit einem zweiten Problem: Nach rabbinischem Gesetz trifft die schriftliche Abfassung eines Gebets ein Fluch: sie ist so schwer sündhaft wie die Vernichtung einer Thora-Rolle. Dennoch setzt der Verfasser des Koran (vermutlich auf Grund der ihm zuteilgewordenen Inspiration) sich darüber hinweg und formuliert am Anfang des Buches ein die gesamte Schrift bedeckendes Segensgebet (I u. II, 286), noch dazu in arabischer Sprache und Schrift. Auch stellt der Koran zwar keine Übersetzung der Thora dar, aber er übersetzt Stellen aus ihr und paraphrasiert außerdem ihren Inhalt in einer Weise, die einer Übersetzung von wesentlichen Partien in ihr sehr nahe kommt. Der Effekt dieses Vorgehens war die rasche Ausbreitung des Islam bis an die Grenzen der (damals bekannten) Erde. Dem Verfasser selbst, wenn man ihn nur als den Verzeichner göttlicher Inspiration ansehen will, war selbstverständlich das rabbinische Verdikt bewußt. Trotzdem hat er diese *Schrift* geschrieben, gewissermaßen eine zweite Fassung der Thora. Er muß also starke Gründe gehabt haben, das zu tun.

Den Arabern, die kein Hebräisch und kein Aramäisch verstanden, konnte die Thora offensichtlich nur in *ihrer* Sprache nahegebracht

werden. Der Koran richtet sich in erster Linie an die Götzendiener, denen die Gedankenwelt der Thora unbekannt war. Selbst wenn man einen gewissen Fortschritt des arabischen Polytheismus zu einer Art von Henotheismus zugeben will, ist doch zwischen dem »höchsten Gott« (Allah) der Heiden und dem Einen Gott (Allah = Eloa) der Thora ein vollkommener Unterschied. Wenn demnach der Verfasser den Schritt zur Abfassung einer (arabischen) »Schrift« getan hat, so mit vollem Bewußtsein, was er auslöste. Und er tat es seines Erachtens zurecht. Wie Moses nach Zertrümmerung der durch Gott selbst erfolgten Niederschrift des Dekalogs diese Gebote ein zweites Mal selbst verzeichnete, so schreibt der Autor des Koran ein zweites Mal die Thora – diesmal für Nichtjuden, da nach seiner Überzeugung das rabbinische Judentum zwar nach wie vor deren Besitz eifersüchtig verteidigte, ihren Geist aber verraten hatte.

Man muß die ganze Größe dieses Wagnisses deutlich einsehen, wenn man die Missionsabsicht des Verfassers des Koran würdigen will. Es kommt hinzu, daß damit zweifelsfrei eine über den Proselytismus hinausgehende *Ausweitung* des Thora-Glaubens intendiert war, indem der Verfasser des Koran diesen Glauben nicht weiter das ausschließende Eigentum der Juden sein läßt. Ja, er denkt, wie aus dem Koran eindeutig hervorgeht, bereits daran, daß der Islam über die Nachkommen Abrahams und die arabische Welt hinausgehend allen Menschen verkündet werden und ihre Bekehrung bewirken soll (VII, 158). Der Gedanke der Mission wird damit zu dem der Weltmission. Der Thora-Glaube soll universell werden. Die Lage, in die sich das rabbinische Judentum durch die Verweigerung einer solchen Weltmission vermauert hatte, sollte so behoben werden. Der Verfasser des Koran sieht auch Johannes den Täufer und Jesus in diesem Zusammenhang. Beide waren nach ihm authentische Propheten (unangesehen dessen, daß die Nazoräer deren Botschaft nachträglich verfälscht haben). Ihre Ablehnung durch die Juden war zugleich die Ablehnung der an sie ergangenen Anmutung, ihr ausschließliches Eigentumsrecht auf den Thora-Glauben aufzugeben; sie aber blieben bei ihrer

Intention: »Das ist der Erbe! Kommt, wir wollen ihn töten, dann besitzen wir sein Erbe.« (Matth. XXI, 38).

Mit der eifernd-eifersüchtigen Verteidigung des Thora-Glaubens geht für den Verfasser des Koran ein Zweites Hand in Hand, was mit diesem »Erbe« zu tun hat. Er eliminiert weitgehend die insbesondere den Propheten eigentümliche Botschaft. Das läßt sich schon allein statistisch feststellen: er nimmt wohl 500-mal namentlich auf Moses Bezug, rund 100-mal auf Abraham, aber nicht einmal ein dutzendmal auf die Propheten, und da vor allem auf Elias und Elisäus, insofern sie den reinen Thora-Glauben verteidigt haben. Die gesamte redemptorische Prophetie fällt aus, ebenso alles, was schon in der Geschichte der Altväter messianisch zu verstehen wäre. Das entspricht der Grundhaltung des rabbinischen Judentums: die Messias-Verheißung hatte sich nicht erfüllt; im Gegenteil waren der Tempel und Jerusalem zerstört worden. Der Ausweg, den der Koran einschlägt, ist die Ausweitung des Thora-Glaubens auf *alle* Nachkommen Abrahams und darüber hinaus auf alle Menschen, die diesen Glauben annehmen wollen. Zunächst gilt diese Verkündigung den Arabern; sie haben den Vorzug, daß sie ebenso wie die Israeliten Kinder Abrahams in der Beschneidung sind. Ja, Ismael wurde *zuerst* beschnitten und dadurch als »Sohn der Verheißung« angenommen, was alle bloß natürliche Verwandtschaft übersteigt.

Diese Erstbeschneidung ist es gerade, durch die Abraham höchste Bedeutung zukommt. Mit der Beschneidung wird die natürliche Abkunft durch das Prinzip der Adoption abgelöst. In der Sure XIV wird referiert: »Abraham sagte: »Herr, [...] leite uns weg von der Anbetung der Götzen. Sie haben, Herr, viele Menschen in die Irre geleitet.« Mein wird sein, der mir folgt.« (XIV, 35–39). Ismael, der nach Gottes Willen zuerst beschnitten wurde, hat somit die von Gott beschworene Verheißung, die Gott niemals zurücknehmen wird: er ist und bleibt »filius adoptionis«. Der Einwand, den S. D. Goitein gemacht hat, volklich seien die Araber zur Zeit der Entstehung des Koran so gut wie überhaupt keine Ismaeliten mehr gewesen, entkräftet nichts. Man könnte etwa Entsprechendes von den späteren Juden sagen. Nicht die natürli-

che Erzeugung, sondern die (durch ein Zeichen dokumentierte) Teilhabe an der Verheißung und dem an Abraham und seine Nachkommen ergangenen Auftrag ist von Belang. Wie entscheidend für den Koran dieses materielle Zeichen der Adoption ist, bezeugt das Gebet am Ende der II. Sure, das mit den Worten schließt: »Vergib uns und erweise uns Erbarmen, Du, unser Beschneider (mawlânâ)!« (II, 286).

Weil nun die Juden nach der Ablehnung Jesu und in der Auseinandersetzung mit den Christen den wahren Glauben verloren haben und Sekte geworden sind, greift Gott auf die Verheißung an Ismael zurück und macht seine Nachkommen durch die Verkündigung des Koran zu den Verheißungsträgern der Lehre der Thora. Sie, und in der Folge ihres Wirkens alle, die den unverfälschten Thora-Glauben des Koran annehmen, sie allein bekennen auf rechte Weise den wahren Gott. Es ist wahr, die rabbinischen Juden haben die Heilige Schrift; sie zitieren sie und schreiben sie wieder ab, aber sie verkünden nicht mehr die reine Lehre der Thora. Wie Stephanus vor dem Hohen Rat wirft der Verfasser des Koran den Juden ihre immer wiederkehrende Treulosigkeit vor – nach, während und vor Jesus, und ruft sie ihnen ins Gedächtnis. »Gewiß haben Wir einen Bund mit den Söhnen Israels geschlossen und ihnen Gesandte geschickt. Doch jedesmal, wenn ein solcher Gesandter ihnen etwas, was ihre Seele nicht wünschte, gebracht hat, haben sie sie zum Teil als Betrüger hingestellt, zum anderen Teil getötet« (V, 70). »Aber wie? Mußte denn jedes Mal, daß sie einen Bund (mit Mir) geschlossen haben, dieser von einem Teil von ihnen gebrochen werden? Nein, die Mehrzahl von ihnen glaubt nicht!« Diese hat »die Heilige Schrift hinter sich geworfen« (II, 87–91). Und so wollen sie auch die Mission unter den Arabern unterbinden und ihr ausschließendes Eigentumsrecht, Inhaber des Thora-Glaubens zu sein, nicht aufgeben.

Die Bekehrung von der Vielgötterei

Die Araber, die der Verfasser des Koran bei seiner Verkündigung vor sich hat und missionieren will, sind größtenteils Götzendiener, und das erkennt und verschweigt er nicht. Sie haben den Glauben Abrahams schuldhaft verloren. Es stellt sich somit die Frage, wie diese Polytheisten im Koran angesehen und von ihm eingeschätzt werden. Am häufigsten trifft man auf die verachtungsvolle Feststellung, sie beteten tote Steine an. Das entspricht nun zwar der Polemik der Thora gegen die Heiden; es wäre aber ganz falsch, wollte man annehmen, daß sie im Verständnis des Verfassers des Koran nur das gewesen seien. Einzelne Stellen im Koran verraten, daß sein Wissen von diesem Polytheismus viel weiter ging. Einmal macht er eine Beteuerung »beim Abendstern« und erhebt sofort darauf die Frage: »Was aber könnte dich lehren, wer Ischtar ist?« (LXXXVI, 1–2. Vgl. auch VI, 75–76). Der Vielgötterei der Araber liegt verborgen, wie heruntergekommen ihr Glaube auch im siebenten Jahrhundert gewesen sein mag, das System des altbabylonischen Gestirns- und Götterglaubens zugrunde. Dieser ist ausgezeichnet durch eine überragende Kenntnis der Gesetzmäßigkeit des Umlaufs des Mondes, der Sonne und der Planeten um die Erde, die mit mathematischen Berechnungen sehr genau erfaßt ist. Die Babylonier kannten sogar schon die Ekliptik und die von dieser aus errechenbare Präzession des Planeten-Systems mit Bezug auf den Fixsternhimmel. Die Umlaufzeiten waren exakt gegeneinander und mit dem Wechsel der Jahreszeiten und Tageszeiten verrechnet, weit besser als nachher bei den Griechen und Römern. Den Gestirnen, die in diesem System Götter waren, wurden bestimmte qualitative Kräfte und Einflüsse zugeschrieben, vor allem aber bildeten sie zusammen ein hierarchisches System, in welchem übrigens in der ältesten Phase dieses Glaubens alle Gestirne einschließlich der Sonne dem Monde untergeordnet waren. Es kann an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen werden. Es ist aber unmöglich, daß dem Verfasser des Koran, der sich sonst so versiert zeigt, nicht einiges davon bekannt gewesen wäre. Ja, es läßt sich dies in einigen Fällen, z. B. bei der Auffassung

von der Lage des Gotteshauses, auch nachweisen. Es fehlt meines Wissens bislang noch an einer systematischen Studie über das Verhältnis des Koran-Glaubens zu dieser durchverstandenen babylonischen Auffassung; aber durch Theorie und Praxis des Islam blickt hindurch, daß mehr, als man vermuten sollte, von dieser alt-babylonischen Weltansicht in die neue Religion übergegangen ist.

Der Jahwe-Glaube

Der Glaube an den schlechthin Einen und Einzigen Gott hatte sich nun gerade gegen dieses System einer geschlossenen immanenten Weltordnung erhoben, und er hat es schließlich überwunden. Das war nicht einfach dadurch geschehen, daß sich der Stammesgott der Hebräer und Israeliten als mächtiger erwies als die anderen Götter. Auch daß sich Gott am Sinai als »Jahwe« offenbarte, erklärt noch nicht alles. Dieser Gottesname ist zweifellos dadurch auffallend, daß in ihm zum ersten Mal ein abstrakter Gedanke (»ich bin (unerschütterlich), der ich bin«) an die Stelle eines konkreten Namens tritt.

Man hat darüber Spekulationen angestellt, ob hierbei der Re-Kult in Ägypten eine Rolle gespielt hat; in Moses verbindet sich ja zum ersten Male mesopotamische und ägyptische Geistigkeit. Aber ein bloßer abstrakter Monotheismus konnte so sinnlich-unmittelbaren Menschen, wie die Israeliten waren, nicht viel bedeuten. Die Griechen suchen »abstrakte Weisheit«, doch die Juden verlangen »konkrete Zeichen«, wie Paulus sagt (1 Cor. I, 22). Als Jesus angesichts der ihn umdrängenden Menschen die Apostel fragte, wie man sie sättigen könne, antwortet der Apostel (mit dem griechischen Namen) Philippus, daß man allenfalls mit 200 Denaren Brot kaufen könne; Andreas hingegen weist darauf hin, daß man einige Brote und Fische habe, und diese Antwort entspricht dem Geiste und dem konkret-unmittelbarem Sinn der Israeliten. Der Gottes-Glaube der Thora geht auf eine Zeit weit vor Moses zurück, wie ebendiese Thora auch selbst vielfach bezeugt; und wir werden im folgenden zu eruieren haben, wo er seine Wurzel hat. Gott im Alten Bunde ist völlig andersartig als die Götter und auch der

›höchste Gott‹ der Heiden. Wir müssen zunächst festmachen, worin diese Einzigartigkeit besteht und ob der Verfasser des Koran, der sie ja leidenschaftlich bekennt, ihr Fundament gekannt und Gott in diesem Sinne verkündet hat.

Die heidnische Ordnung, gegen die der Glaube an den Einen Gott sich erhebt, war eine immanente Naturordnung. So etwas wie Übernatur ist in ihr gar nicht angesetzt. Das heißt aber, daß das Geschlechtlich-Sinnliche in ihr alles, auch das Göttliche, durchtränkt. Wenn man heutigen Tages von Benares nach Sarnath kommt, kann man den Unterschied zwischen einer solchen fundamental natürlich-sinnlichen Ordnung und einer Auffassung, die ein Übersinnliches kennt, eindrucksvoll erleben. Im hinduistischen Benares streut man einem Guru zum Dank für seine Belehrung Blumen auf die Geschlechtsgegend; in Sarnath, wo Buddha zur Erleuchtung kam, herrscht eine asketische Trennung des Geistigen vom Sinnlichen.

Das quälendste Problem, das die Menschen in einer völlig geschlossenen Naturordnung belastete, war der Tod. Die ägyptischen Pyramiden ebenso wie das Gilgamesch-Epos sind bleibende Zeugnisse, wie sehr der ihnen drohende Tod die Menschen beschäftigt hat, ohne daß sie zu einer befriedigenden Lösung kommen konnten. Der Glaube an den Einen Gott wurde demgegenüber dadurch ermöglicht, daß das Verhältnis zum Tode sich grundlegend wandelte. Dies ergibt freilich nur die negative Seite: die Allmacht der Natur wird prinzipiell überwunden; der natürliche Tod konstellierte nicht alles. Doch soweit genommen ersehen wir, philosophisch gesprochen, nur das formal Negative des neuen Prinzips; es fragt sich aber noch, was das Positive und Qualitative desselben ist.

Fänden wir hier nur die Negation des Naturlebens als des Höchsten, so wäre die Entwicklung nicht weiter gegangen als die zum Buddhismus, der auf der anderen Seite nur das Nichts ansetzen konnte (das Nirvana – immer nach dem zutreffenden Verständnis des Hinayana-Buddhismus): die Losgelöstheit von der Verhaftetheit an die natürliche Realität. Eine solche abstrakte Ablösung von der sinnlichen Immanenz erschöpft jedoch den Glauben an den Einen und Einzigen Gott nicht.

Der positive Inhalt des Gottes-Glaubens

Dringt man weiter in den Jahwe-Glauben vor, so stößt man auf das »Gesetz«, den Dekalog. Man kann diesen inhaltlich in zwei unterschiedliche Teile zergliedern. Die ersten drei Gebote betreffen Gott, Seine Herrschaft, Seinen Namen und Seine Verehrung; die letzten sechs betreffen das zwischenmenschliche Verhältnis. (Das Gebot, die Eltern zu ehren, nimmt, ähnlich wie die Bitte um das »tägliche Brot« im Vaterunser, eine Mittelstellung ein.) Es ist jedoch für diese Gebote charakteristisch, daß sie durchgängig Verbote sind; selbst die beiden positiv formulierten Gebote (das dritte und vierte) werden in den Ausführungsbestimmungen von Verboten begleitet und in Verboten expliziert. Es wird gesagt, was man in keinem Fall tun darf bzw. was unter keinen Umständen unterlassen werden darf. Das bedeutet, daß sie im wesentlichen nur die elementare Moral statuieren, nicht die höhere (wovon im folgenden). Sie bestimmen, daß Gott unter Abweisung alles Polytheismus anerkannt und verehrt werden soll und was zu verwirklichen ist, damit die Menschen (zuerst nur die Israeliten) wahrhaft als Menschen respektiert werden; welches alles erst die Voraussetzung dafür ist, daß und wie weit sich darauf die höhere Moral aufbaut, das Gute zu tun, und es, *wieweit es im Vermögen steht*, zu verwirklichen. Die nur im Deuteronomium zu findende Forderung der Gottes- und Nächstenliebe aus allen zur Verfügung stehenden Kräften ergänzt, wenn auch nicht vollkommen, diesen Mangel. Auch heben die ersten drei Gebote zwar die Einzigartigkeit Gottes und des ihm Gebührenden hervor, geben aber keinen Aufschluß darüber, was qualitativ-inhaltlich unter Gott gedacht wird.

Allen zehn Geboten aber ist eins gemeinsam: Von Gott ergehend als Sein sich manifestierender Wille stellen sie dem faktischen Sein, Begehren und Wirken etwas grundlegend anderes gegenüber: das absolute Soll. »Höre, Israel, der Herr Dein Gott ist ein Einziger: du sollst ...«. Die heidnische Welt konnte wohl ihr empirisches Wollen und Wünschen formulieren; aber dieses ging nach ihrer Grundüberzeugung aus der Konstellation der empirischen Kräfte hervor und

führte auch wieder in das natürliche All (einschließlich der Götter) zurück. Das kategorische Soll hingegen eröffnet eine Wirklichkeit, die allem, was nur faktisch ist, als ein Höheres, nämlich als absolute Intention, entgegentritt. Das eben zeichnet die mosaische Grundlegung ganz spezifisch aus, daß in ihr dieses absolute Sollen in seiner Andersheit gegenüber dem hypothetischen Begehren und dem faktischen Sein aufs äußerste herausgearbeitet in Erscheinung tritt.

Das Soll manifestiert sich, indem es in Erscheinung tritt, in zweierlei Rücksicht: Gegenüber dem sinnlich Waltenden und in Bezug auf dieses ist es Gebot und Verbot. Mit Bezug auf das, was sich im Opfer Abrahams erstmals schöpferisch manifestierte, ist es die Erscheinung der tragenden Grundintention: positives Wollen *aus sich*, vor aller Rücksicht auf die Empirie.

Mit der Gesetzgebung am Sinai wird das israelitische Volk auf eine ganz neue Ebene erhoben und dadurch ein schlechthin anderes als alle anderen Völker. Es kennt und bejaht den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem, was bedingungslos sein soll, und dem, was nur faktisch ist. Das, was sein soll, ist in dieser neuen Ordnung nicht mehr das frühere kosmische Gesetz, weder als Gesetz der Natur, noch als, auf zwischenmenschlicher Ebene, Gesetz der Gemeinde (griechisch gesagt: νομος πολιτικός). Vielmehr kann die Natur (in beiderlei Formen) es gar nicht bestimmen; sondern es ist in bezug auf diese Natur ein souverän Bestimmendes. Weder die Babylonier noch die Ägypter haben diese Stufe erreicht; und die Griechen haben, als Sophokles mit der Berufung auf den ἀρχαίος νομος dazu einen Ansatz machte, diesen abgewiesen. Platons Gerechtigkeit, wohl der höchste Gedanke der griechischen Ethik, ist nur das harmonische Verhältnis der drei natürlichen Tugenden Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Sittlich wertvoll ist für den späten Platon und hernach für Cicero derjenige Wille, der diese Gerechtigkeit verwirklichen will.

Der Koran vertritt diese kategorische und von aller Natur freie Gesetzgebung peremptorisch. Sie, als der Ausdruck des Willens Allahs, ist mit der Heraushebung der Einzigkeit Gottes sein hervorstechendes Kennzeichen.

Der Gott Abrahams

Die Frage, die wir uns nach dieser Erkenntnis stellen müssen, ist: Wo kommt diese Moral, wie sie sich im Dekalog ausspricht, her? Hier gilt es nun zu beachten, daß Gott auf dem Sinai ja nicht nur seinen unsinnlichen Namen kundtat, sondern sich im brennenden Dornbusche ausdrücklich als der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« zu erkennen gegeben hat. Moses war von frühester Jugend auf ägyptisch erzogen und gebildet worden. Er war eben erst zu seinem Volke zurückgekehrt, als er wegen der Tötung eines Ägypters nach Madian fliehen mußte. Der Mann, zu dem er dort ging, Jethro, war ein Priester! Man möchte zunächst meinen, er sei Götzenpriester, also Priester im heidnischen Sinne gewesen. Das ist aber falsch! Jethro war genauso wie Moses Nachkomme Abrahams, nur nicht über Isaak und Jakob, auch nicht über Ismael, sondern von Ketura, der letzten Frau Abrahams her. Die Thora, die ganz auf der Linie Isaak-Jakob fortbaut, hatte natürlich keinen besonderen Grund, die ganze Bedeutung dieser Abkunft von der Ketura herauszustellen (und auch der Koran gibt ihr nicht den gebührenden Rang, weil er die Linie Abraham-Ismael hervorhebt). Aber das Zusammenleben des Moses mit Jethro wird erst recht verständlich, wenn man beachtet, daß Jethro und die Seinen als Nachkommen Abrahams eine von der heidnischen verschiedene Religion hatten. Nur auf der Grundlage dieser Gemeinschaft konnte Moses Jethro dienen und dessen Tochter Sephora zur Frau wählen.

Für unsere Untersuchung ist zunächst einmal wichtig, daß Moses demnach Jahwe, den gegenüber allen heidnischen Göttern ganz anderen, zugleich als Gott Abrahams faßte. Ebendies führt uns auf den positiv-qualitativen Gehalt des absolut Gesollten. Moses hat auf dem Sinai den Israeliten mit den zehn Geboten und den damit im Zusammenhang stehenden Bestimmungen eine *Verfassung*, d.i. eine feste Ordnung für die verschiedensten Bereiche des Lebens gegeben.⁵ Und damit stoßen wir auf ein weiteres Moment, das durchgreifende Bedeu-

⁵ Auch die Idee der Verfassung verdankt Moses mindestens teilweise Jethro. Vgl. Ex. XVIII, 13–27.

tung für den Verfasser des Koran gewann: auch der Koran gibt den Arabern und darüber hinaus allen später zum Islam Bekehrten eine Verfassung. Diese Verfassung ist ebenso wie die mosaische eine primär religiöse, keine eigentlich politische Verfassung. Daher die prekäre Situation der Israeliten nach dem Tode Josues, und daher sah sich der Prophet Samuel später gezwungen, den Israeliten eine Königsherrschaft zuzugestehen! Genauso ist auch die eigentlich politische Verfassung für die Muslime im Koran nicht festgelegt. Dennoch bezieht sich die islamische Verfassung (ganz wie die mosaische) auch auf Verhältnisse, die zugleich in den Bereich des Politischen gehören. Vergleicht man den Zustand der polytheistischen Araber mit dem, in den sie durch den Koran versetzt wurden, so fällt in die Augen, wie sehr die Erhebung in die Verfaßtheit für ihr weiteres Schicksal wesentlich geworden ist. Diese erst machte die unglaublichen militärischen und politischen Erfolge der sich sogleich anschließenden Zeit möglich. Sie bildet sozusagen das Korsett der islamischen Existenz.

Nun bedeutet die Überführung der Dinge in eine gesetzliche Verfassung aber nicht, daß Moses das, was er in Regeln brachte, auch inhaltlich generiert hätte. Würde man heute ohne Vorerklärung vom ›Opfer Mosis‹ sprechen, so riefte das gewiß Staunen und Unverständnis hervor. Ebenso kann man nicht ohne weiteres vom ›Gesetze Abrahams‹ sprechen. Bei Abraham steht das Isaak-Opfer im Mittelpunkt dessen, was ihn auszeichnet. Moses dagegen ist primär nicht der Opfernde, sondern der Gesetzgeber, auch der Gesetzgeber des Opfers – aber eben eines schon bestehenden Opfers, dessen Vollzug er ordnet. Als Moses die Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten in das Land Madian führt und dort erfährt, daß sein Schwiegervater Jethro mit Sephora zu ihm ins Lager kommen will, eilt er Jethro entgegen und erweist ihm die Ehren, die man einem Höherstehenden schuldet. Und verblüffenderweise ist es dann Jethro, und sind es nicht Moses und Aaron, der für die Israeliten – zum ersten Male nach dem Exodus aus Ägypten – auf einem dazu errichteten Altar Gott ein Opfer darbringt (Ex. XVIII, 12). Das besagt, daß Moses und Aaron ihn als den durch Gott bestimmten Opferpriester ansahen.

Nehmen wir an dieser Stelle noch ein Weiteres gleich mit hinzu! Moses ging am Ende seiner ersten Flucht mit Zustimmung Jethros nach Ägypten zurück. Seine Frau Sephora begleitete ihn mit ihrem Knaben noch ein Stück des Wegs. In der Nacht, bevor sich Moses von ihr trennt, droht Gott ihn zu töten. Was geschieht? Sephora beschneidet eilends ihren gemeinsamen Sohn – er war also noch nicht beschnitten! – und überträgt das dabei fließende Blut auf das Geschlecht des Moses (Ex. IV, 24–26). Wohlgemerkt! nicht Moses, sondern Sephora beschneidet! Man vermutet nicht zu Unrecht, daß Moses selbst noch nicht beschnitten war. Jedenfalls hatte er die Beschneidung seines Sohnes *nicht* vollzogen. Man muß den Sinn der Handlung Sephoras hier richtig verstehen. Nach dem uralten Opferverständnis erhöht das Blut (= Leben) des Geopferten die Lebenskraft dessen, für den es vergossen wird bzw. dessen, auf den es übertragen wird. Sie empfangen sein Leben. Als Maria das Reinigungsopfer von zwei Turteltauben darbrachte, erfolgte das so: die eine Taube wurde getötet, die andere aber in das Blut der getöteten getaucht und freigelassen. Dem entspricht, daß Abraham (Gen. XV) auf Geheiß Gottes ein Kalb, eine Ziege und einen Widder opfert und die Opferteile einander gegenüber legt, die beiden Vögel jedoch, eine Turteltaube und ein junges Täubchen, die Gott mit zum Opfer vorgeschrieben hatte, nicht tötet. Nach der Deutung des Koran flogen diese Vögel (offenbar ins Opferblut der anderen Opfer getaucht und dadurch mit deren Lebenskraft gestärkt) nach Arabien und kamen nachher, von Gott dazu aufgerufen, zurück (II, 260). Nun beachte man dabei, daß die Frau des Moses Sephora, zu deutsch: Vogel, heißt. Das würde heißen, daß Moses durch diese Sephora (aus Arabien!) mit dem übertragenen Beschneidungsblut übernatürlich gestärkt wurde, d.i. seine Beschneidung in höherer Potenz empfing.

Wie dem auch sei, so erweist alles Referierte die Bedeutung, die Abraham, dessen Gott Moses begegnet war, für ebendiesen Moses erhalten hat. Auch realisiert Moses mit dem von ihm ermöglichten und durchgeführten Auszug aus Ägypten nur die Anweisung Gottes an Abraham, dessen Nachkommen betreffend. Denn genau für diese Er-

rettung aus dem Sklavenhaus Ägypten war das zuvor erwähnte Opfer von Abraham dargebracht worden (Gen. XV). Es zeichnet sich ab, welche Rolle der abrahamitische Einschlag in Moses' Lebenswerk spielte. Opfer und Beschneidung sind Moses von Abraham zugekommen; er hat sie nur in die Gesetzesform gebracht. *Sein* Eigenstes bleibt, daß er den Israeliten von Gott das absolute *Gesetz* und die Heilige *Schrift* gebracht hat. Die Schrift hängt hierbei eng mit dem Gesetz zusammen; denn Moses gab mit letzterem ja dem Volke eine bleibende Verfassung, die dazu einer bleibenden Fixierung bedurfte.

Zu dem Aufgeführten hinzu kommen nun noch die Verdienste, die Moses als Führer des Volkes durch die Wüste und durch Transjordanien zufallen. Auch in dieser Rolle hat er im Propheten des Koran einen Nachfolger gefunden. Hierher gehören die Aufrufe zum Kampf mit der Waffe für den Islam, ja sogar, zu wiederholten Malen, zur Tötung des Feindes (bis zur Vernichtung). (Christus hätte das niemals getan; er kannte das Gesetz des Schwertes und wußte, daß das Schwert im Bereich des Geistigen nichts zu lösen vermag.) Diese Initiative hat in der Folge den Mohammedanismus wesentlich mitgeprägt. Zu beachten bleibt, daß aber selbst in dieser Rolle Moses im Wesentlichen nur das Programm Abrahams ausführt, das dann Josue nach ihm mit der Eroberung Kanaans als des verheißenen Wohnsitzes der Israeliten vollständig erfüllt.

Der Legalismus

Man muß nun aber auch sehen, daß die gesetzliche Fixierung der Religion die große Gefahr des Legalismus mit sich brachte, dem in der Folge vor allem die Juden (hier im Gegensatz zu den Israeliten genommen) verfallen sind. Zur Zeit Jesu sind für die Judäer der Tempeldienst, das Gesetz und der Sanhedrin von ganz überwiegender Bedeutung; dem Messianismus stehen sie mit großem Vorbehalt gegenüber. Im Gegenteil kommen die bedeutendsten Propheten vorrangig aus Israel. So muß man auch das Wirken Jesu in Jerusalem verstehen: er

und seine Jünger sind als »Galiläer« abgestempelt. Johannes der Täufer war zwar selbst kein Galiläer, aber der Exponent einer anders denkenden Minderheit unter den Tempelpriestern, die die redemptorische Prophetie aufgenommen hatte, aber auch bezeichnenderweise eben darum keine durchgreifende Zustimmung bei den Judäern fand, die vielmehr im Messianismus eine Gefahr für den Bestand der gesetzlichen Herrschaft sahen. Noch dazu hatte man zumindest atmosphärisch erfaßt, daß Jesus das Ende des Tempeldienstes für gekommen erklärte. Die jüdischen Hellenisten, von denen die ägyptischen sogar ihren eignen, von Jerusalem ungern geduldeten Tempel hatten, scheinen in der Auseinandersetzung des für einen Propheten gehaltenen Jesus mit den legalistischen Juden (zunächst) eine inner›hebräische‹ Angelegenheit gesehen zu haben. Sie treten in den Evangelien nirgendwo als dritte Partei in Erscheinung. Erst beim letzten Einzug Jesu in Jerusalem wünscht eine Gruppe »gottesfürchtiger« Hellenen ihn zu sprechen.

Der Legalismus mußte fast zwangsläufig zur Folge haben, daß das Opfer von einem unmittelbaren Lebensakt zu einer formalen religiösen Pflichthandlung degenerierte und damit die Opfernden sogar vom Sinn des Opfers abführte. So wird die Forderung Gottes durch den Mund der Propheten verständlich: »Barmherzigkeit will ich, und keine Brandopfer!« (z. B. Os. VI, 6; Matth. IX, 13). Mit der gesetzlichen Festlegung des Opfers verband sich dann ein Legalismus im Moralischen, der, verstärkt durch den überwiegenden Verbotscharakter, zu einem immer höher wachsenden Formalismus führte. Mit der negativen Fassung des Gebots wurde die Sittlichkeit weitgehend als Unterdrückung der Sinnlichkeit verstanden, wogegen der Kampf mit Verboten geradezu aussichtslos wurde. (Paulus legt darauf im Römerbrief seinen Finger.)

Dazu kam nun aber noch ein zweiter, viel schwerer wiegender Fehlgedanke, der ebenfalls in der Kategorizität der Verbotsethik seine Wurzel hat. Die unbedingte Forderung wurde als ein Verbot jedes plus ultra interpretiert. Mit der mosaischen Gesetzgebung und deren Ausführung sei alles getan; es komme nur darauf an, sie peinlich ge-

nau zu beobachten. Man dürfe nicht zulassen, was darüber hinausgehe. Jesu Auseinandersetzung mit den Juden über den Sabbat hat genau das zum Gegenstande. Mit der peinlichen Erfüllung des Gesetzes (und der Vorschriften der Ältesten) war für diese Juden alles getan, wie ja auch Gott nach dem Sechstageswerk am siebenten Tage nunmehr ruhe. Jesu Einsatz für die Erlösung durfte die Sabbatruhe nicht verletzen. Jesu erstes Wort in Jerusalem, als sie ihn wegen Sabbatverletzung zur Rede stellten: »Mein Vater wirkt bis jetzt, und so wirke auch ich« (Io. V, 17). muß auf sie wie ein Keulenschlag gewirkt haben. Nach ihm hatte die höhere Erfüllung des an Abraham ergangenen Gebotes den Vorrang. Jesus hat, wie aus diesem Wort ersichtlich, die Schöpfung viel tiefer als die Pharisäer gefaßt; sie setzt sich im Erlösungswerk fort. Das Sabbatgebot bestimmte ein Verhalten, indem es ineins Gottes Anrecht und eine Einrichtung für die Menschen betraf; darum entzündete sich gerade an ihm zuerst der Streit. In der letzten Folge führte dann die strikte Abgrenzung des durch Moses Gebotenen dazu, daß die von den Propheten eröffnete Entwicklungslinie abgeschnitten wurde. Das Wort, mit dem die Hohenpriester Jesu Hinrichtung durchzusetzen versuchen: »Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetze muß er sterben« (Io. XIX, 7) stellt die letzte und äußerste Konsequenz aus der legalistischen Einschnürung des Gesetzes dar.

Das Opfer Abrahams

Kehren wir von hier zu Abraham zurück und bedenken wir die tiefere Bedeutung seines Opfers, das ja Moses schon vorgegeben war. Im Lande Kanaan, in dem es dargebracht wurde, war der größte Teil der dort lebenden Völker so entartet, daß man häufig die eigenen Kinder »durchs Feuer gehen« ließ, d.i. den Götzen opferte (Sure VI, 137), wo hinzu noch kommt, daß das blutige Opfer für die Opfernden in der Zeit der Vielgötterei mit einem wahren Blutrausch verbunden war. »Wenn du in das Land gelangt sein wirst«, sprach Gott durch Moses, »das der Herr dein Gott dir geben wird, so hüte dich davor, die glei-

chen Abscheulichkeiten verüben zu wollen wie diese Völker. Niemand werde in dir befunden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, der Wahrsagerei, Beschwörung, Mantik oder Magie praktiziert, niemand, der Zauber ausübt, der Gespenster oder Geister befragt oder Tote beschwört. Denn wer immer das tut, den verabscheut Gott; und eben wegen dieser Abscheulichkeiten vertreibt Gott dein Herr diese Völker vor dir.« (Deut. XVIII, 9–12). Diese Greuel der Kanaaniter waren ja der Hauptgrund, warum die Israeliten den Bann an ihnen vollzogen, als sie das gelobte Land eroberten. Eine Vermischung mit diesen Entarteten mußte, wie auch die spätere Geschichte immer wieder gezeigt hat, zwangsläufig die schlimmsten Folgen nach sich ziehen. (Man denke an Jezabel und Athalie.)

Abraham war dieser Götzenkult der Kanaanäer ein Greuel. Seine Frau Sara (damals noch: Sarai) war aus dem Zweistromland. Als er wegen ihrer Unfruchtbarkeit eine Nebenfrau nahm, wählten Sara und er eine Ägypterin, von der er Ismael als Nachkommen erhielt. Er wollte auf keinen Fall, daß sein Sohn Isaak »eine Frau aus den Töchtern Kanaans« wählte und schickte darum einen Diener zu seiner Verwandtschaft im Herkunftsland, der Rebekka gewann (Gen. XXIV, 3–4). Noch Isaak und Rebekka wollen nicht, daß ihr Sohn Jakob eine »Tochter Kanaans« heirate, und schicken ihn zu seinem Großvater in Mesopotamien (bzw. Aram), um bei diesem zu heiraten.

Für Abraham muß die Forderung Gottes, sein eigenes Kind zu opfern, ein furchtbares Problem gewesen sein. Es muß von Einer Seite so ausgesehen haben, als erweise sich Gott nicht anders als die kanaanäischen Götzen, um so mehr noch dazu, als dieser Sohn als Kind der Verheißung geschenkt worden war. Von der anderen Seite muß sich hingegen in Abraham ein nicht auszudenkender geistiger Akt des Erfassens eines Höheren vollzogen haben, den Gott dann durch sein verhinderndes Eingreifen krönte. In diesem Augenblick vollzog sich der entscheidende Sprung: der Sinn des Lebens wurde ein anderer und höherer; ein Opfer wie das der Kanaanäer durfte und sollte nicht stattfinden. Abraham ist gehorsam und setzt zum Opfer an; Abraham wird ebenda durch Gott eine höhere Erkenntnis zuteil, durch die das Opfer im na-

turalistischen Sinne verworfen wird. Der Sinn seines Opfers, das ja doch intentional vollbracht wurde, wird ein ganz anderer: das physische Leben, im Gehorsam in Gottes Hand gegeben, wird zu einem höheren geistigen Leben erhoben und Abrahams Obhut übergeben. Von diesem Augenblick an sind Abraham und Isaak aus der geschlossenen Naturordnung der Heiden herausgehoben; sie sind nicht mehr Söhne der natürlichen Geburt (dies bleiben sie auch), sondern im Sinne einer übernatürlichen Annahme: filii adoptionis. Das äußere Merkmal dieser Annahme ist die Beschneidung; das innere Merkmal ist das unbedingte Wandelwollen im Sinne Gottes.

Gott hatte Abraham schon zuvor eine unzählbare Nachkommenschaft verheißen, die einen Vorrang vor allen anderen Völkern haben sollte; er hatte ihm das Land Kanaan als seinen künftigen Besitz, und durch Melchisedek den Sieg über alle seine Feinde versprochen. Als Abraham sich nach der Besiegung Kedor-Laomers bei Gott beklagt, daß er infolge der Unfruchtbarkeit Saras keinen leiblichen Sohn haben, also nur in der Vermehrung seiner Zeltgenossen weiterleben werde, verspricht ihm Gott, er werde einen »Erben aus eigenem Blute« erhalten. (Man beachte, daß die gottgewollte Unfruchtbarkeit Saras Abraham helfen mußte, sich vom Prinzip der Ausschließlichkeit der leiblichen Nachkommenschaft zu lösen.) Auf Wunsch Saras nimmt Abraham die Ägypterin Hagar zur Nebenfrau, damit sie ihm aus ihrem Schoße, stellvertretend für Sara, einen Sohn gebäre. Als die eifersüchtig gewordene Sara dann mit Abrahams Zustimmung Hagar mißhandeln darf und zur Flucht veranlaßt, nimmt sich *Gott selber* dieser an. Sein Engel befiehlt Hagar auf dem Wege nach Shur, zurückzukehren und Sara zu gehorchen: »Du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären, und du wirst ihm den Namen Ismael geben, denn Gott hat deinen Jammer vernommen!« (Gen. XVII, 11). Hagar kehrt zurück und gebiert ein Kind, dem Abraham eben diesen von Gott bestimmten Namen gibt. Jetzt hatte Abraham einen leiblichen Nachkommen.

Gottes Gebot: Sei vollkommen!

Und nun vollzieht sich etwas Entscheidendes, das auf Jahrtausende hin das Weitere bestimmen sollte. Gott erscheint Abraham erneut und spricht: »Ich bin El-Shaddai (der Übermächtige)! *Wandle vor meinem Angesichte und sei vollkommen!*« Der Verfasser des Koran hat den Sinn und das Ausmaß dieser Forderung voll erkannt. Das griechische Wort *τελεως* gibt ebensowenig wie das lateinische Wort »perfectus« den entscheidenden Sinn dieses »vollkommen« wieder, verstellt ihn vielmehr. Es handelt sich nicht einzig darum, daß Abraham das ihm gewiesene Ziel verwirklichen bzw. daß es in ihm verwirklicht werden soll. Gott fordert: sei ein muslim, d. i. sei im vollen und tiefsten Frieden (*salâm*) mit und in Gott, nämlich dadurch, daß du durch dein Handeln in diesen Frieden eintrittst, indem du zugleich damit von Gott in diesen Frieden gebracht wirst: *musillama*. (*s-l-m*; das vorausgesetzte *mu* bezeichnet das Passivum). Der Koran, der ausgiebig mit Wortassonanzen arbeitet, spielt hier ineins auf das Wort *sallama an*, das »Schuld begleichen« bedeutet. Zuvor waren im Buche Genesis schon Henoah und Noe »vollkommen« genannt worden.

Die Aufforderung »Sei vollkommen!« bezeichnet ein Äußerstes des Gesollten: »*id quo melius cogitari nequit*«, um es mit einem philosophischen Terminus (mit Anselm) auszudrücken. Genau dieser Gedanke der »Vollkommenheit« in diesem höchsten geistigen Sinne fehlt dem mosaischen Gesetze. Das Gesetz, eben weil es Gesetz ist, generalisiert. Die Aufforderung zum vollkommenen Frieden in Gott aber verlangt ein Äußerstes. Wie Fichte einmal mit Bezug auf das Kantische Sittengesetz, darüber hinausgehend, formuliert hat: »Du sollst [sittlich verwirklichen], was du kannst!« Mit diesem Vollkommenheitsgebot ist die Stufe der höheren Moral betreten.

Diese Aufforderung Gottes leitet Seinen Bundesschluß mit Abraham und dessen Nachkommen ein. Das Bündnis bezieht sich aber im strikten Sinne nicht mehr auf die leibliche Nachkommenschaft durch Geburt, sondern auf die Sohnschaft durch Annahme; und das äußere Zeichen, durch das sich diese Adoptionskindschaft von der natürlich-

geschlechtlichen unterscheiden läßt, wird die Beschneidung sein. »Mein Bund erhält ein Zeichen in eurem Fleische.« (Gen. XVII, 13). Der, der beschnitten wird, gehört dem Bunde an: so der Fremde, auch wenn er nicht vom natürlichen Geschlechte Abrahams ist; während das nichtbeschnittene Familienmitglied aus der Nachkommenschaft ausgeschieden wird. Es nimmt danach nicht wunder, daß Abraham nicht glauben kann, daß der Sohn, den Sara ihm nach Gottes Wort noch gebären wird, der Träger der vollen Verheißung sein wird, und daß er der irrümlichen Meinung ist, Gott denke an Ismael (Gen. XVII, 18), der ja als Erstbeschnittener alle Voraussetzungen erfüllen konnte.

Es versteht sich, daß Abraham und seine Nachkommen in der Beschneidung diesen außerordentlichen Gedankengehalt nicht sogleich auf den Begriff bringen konnten; aber der Auftrag zu dieser »Vollkommenheit« wurde von da an ihr Lebensprinzip. Erst nachdem das in Abraham geschehen ist, erfüllt Gott ihm auch den Wunsch nach einer vollgültigen leiblichen Nachkommenschaft.

Was, in vollkommenen Frieden zu treten, qualitativ einschloß, erfährt Abraham erst ganz, als Gott das Opfer Isaaks von ihm annimmt. Abraham opfert sein irdisches Leben in Isaak; somit konnte kein natürliches Begehren mehr seinen Willen bestimmen, Gott zu gehorchen. Doch wäre es ungenügend zu sagen, (nur) in diesem vollkommenen Gehorsam habe sich das Inhaltliche des Vollkommenheitsgebotes erschöpft; denn dieser Gehorsam vollzieht sich in einem vollkommenen Opfer. Ein Gehorsam, der sich im Unverständnis des Geforderten vollzöge, bliebe blind.

Das Opfer

Das Opfer ist so alt wie die zum Bewußtsein erwachte Menschheit. Es ist kein bloßes Blutvergießen; dieses wäre nur eine Schlachtung oder Tötung. Vielmehr wird das Blut des Geopferten, das dem Leben gleichgesetzt ist, jemandem für etwas hingegeben, der damit dieses Leben empfängt. Es ist die Darbringung der Lebenskraft des Geopferten.

Aber immer blieb bei diesem Opfer etwas unzureichend. Der oder das Geopferte soll das Opfer des Opfernden sein, der ja aber sein eigenes Blut (Leben) *nicht* hingibt, sondern stellvertretend das Blut (Leben) des Geopferten. Wenn er selbst mit diesem Blut sühnt, so sühnt er nicht mit seinem eigenen Blute (Leben) – und das ist das zweite Defizit. Weil aber der oder das Geopferte *stellvertretend* sein Blut (Leben) gibt, zahlt er bzw. es *insofern* ungeschuldet. Schon bei den primitiven Völkern kann man ein Bewußtsein dieses Tatbestandes finden. Um nicht durch das Opfer unschuldigen Blutes sich zu verschulden, versuchte man den Tod des Geopferten dadurch aufzuheben, daß man dieses Blut auf sein Bild übertrug. Man muß dabei berücksichtigen, daß in der ersten Zeit der Bewußtseinsbildung das Bild die gleiche, ja manchmal sogar eine größere Realität hatte, als die Realität des Realen selbst. Übertrug man das geopfert Blut auf das Bild des Geopferten, so erhielt man diesem das Leben – so war der Gedanke.

Das Opfer war um so wertvoller, je vollkommener das Opfertier bzw. der geopfert Mensch war. War es ein weibliches Wesen, so mußte es eine Jungfrau sein; war es ein Tier, so ein reines und makelloses Tier. Der Wert des Opfers steht stellvertretend für die Höhe und Reinheit des Opferwillens der Opfernden. So opferte Abraham in Isaak das Äußerste und Höchste, was er opfern konnte: seines Geschlechtes Leben – Leben hier nicht im sinnlichen, sondern im übersinnlichen Sinne: ein Opfer für den Einen Gott, und in dessen Sinne dargebracht. Das setzt eine reine Motivation voraus, die der Heide nicht haben konnte.

Indes war das Opfer Isaaks noch kein schlechthin vollkommenes, sondern es war nur erst ein vor-bildendes Opfer. Abraham opferte nur im Gehorsam, nicht aus vollkommen frei schenkender Liebe (wie hernach Jesus). Sein Opfer war auch nicht ein Opfer der stellvertretenden Sühne für die Vielen, die, schuldig geworden, eben deshalb von sich allein die Schuld nicht mehr zureichend sühnen können. Eben darum mußte Abraham beim Vollzug des Opfers auch nicht durch die äußerste Erniedrigung hindurchgehen, eben weil er noch keine stellvertretende Sühne für das Vergehen der Menschen gegen Gott leistete. Jesus

hingegen identifiziert sich – und nicht nur im Modus des ›als ob‹ – mit der Sünde des Schuldigen: »Er, der keine Sünde kannte, wurde für uns zur Sünde, auf daß wir in ihm Gottes Gerechtigkeit vollzögen.« (1 Cor. V, 21). Dem Abgrund dieser zu sühnenden Sünde entspricht der Abgrund der Erniedrigung und Vernichtung.

Die moralische Qualität des Opfers

Abrahams Opfer, obgleich noch unvollkommen, erfüllte, soweit dies ihm überhaupt möglich war, die Aufforderung Gottes »Sei vollkommen!«, und insofern war es der möglichen Leistung nach vollkommen. Gott ist von dem Augenblick an, wo der Todesstoß Abrahams sich in erhöhtes Leben des Isaak verwandelt, nicht mehr in erster Linie der faktisch Übermächtige; er ist jetzt das Prinzip eines geistigen Lebens; er ist der Heilige (kadosch). Philosophisch gesprochen: an die Stelle eines faktischen Prinzips als höchsten tritt das doxische, nicht nur bestimmende, sondern ineins sich, aus seinem Wesen, der Güte, rechtfertigende.

Dies mußte das Bewußtsein erst unter großen Anstrengungen fassen, und es hat bis zum Trishagion des Isaias gedauert, daß die unterscheidende Wertung in Sprache ausbrechen konnte. Die Propheten haben sich durch viele Jahrhunderte hindurch des Verständnisses der dem Isaak-Opfer eigentümlichen Werthaltung erst bemächtigen müssen, bevor sie an das tatsächlich vollkommene Opfer, das Opfer Jesu, heranführen konnten. Die Idee des Gottesknechtes bei Isaias oder das Verständnis des Opfertodes im XXI. Psalm kommen ihm am nächsten.

Das vollkommene Opfer Jesu

Doch gerade die zuletzt gekennzeichnete Sinngebung des Opfers durch die Propheten faßt der Verfasser des Koran nicht. Wir müssen deshalb das Wort Messianismus präzisieren und im weiteren von dem

spezifisch *redemptorischen* Messianismus der Propheten sprechen. Dieser ist es, den der Koran ausklammert.

Daß Abraham Isaak in einer Weise geopfert hatte, die vorbildend für ein erwartetes vollkommenes Opfer war, sieht der Koran nicht, und so mißt er diesem Opfer keine besondere Bedeutung bei. Indem sich im Augenblick des anhebenden Vollzugs des Isaak-Opfers offenbarte, daß es ein *geistiges* Leben eröffnete, bekam die Absicht dieses Opfers ebenfalls einen geistigen (moralischen) Sinn. An die Stelle des physischen Todes tritt die Möglichkeit des geistigen Todes, und wie jener abgewendet werden sollte, so nun dieser. Der geistige Tod besteht in der sittlichen Verschuldung, in der äußersten Form in der Sünde »wider den Heiligen Geist«, d.i. wider *das* Prinzip des geistigen Lebens. Dementsprechend erhöht sich auch der Gedanke der Sühne; sie soll nun Aufhebung des Bösen, d.i. Wiedergutmachung dessen sein, was in der Welt Böses begangen wird.

In Jesu Tode wird diese Sühne im höheren Sinne der vollkommenen Wiedergutmachung vollzogen (1 Cor. I). Da Er sich selbst opfert, ist sein Opfer ein solches ohne verbleibenden ungeleisteten Rest. Er ist vom Anfang an bewußt in diesen Sühnetod gegangen, aus vollem freien Willen. Er wachte nicht über seine göttliche Majestät wie über einen Raub (Phil. II, 6), sondern nahm ohne jede Rückversicherung die äußerste Erniedrigung an. Es ist gar keine Beleidigung und Verletzung denkbar, die Er nicht erlitten hätte; und damit kaufte er die, welche es annehmen wollen, vom geistigen Tode los.

Nach dem Johannes-Evangelium war Jesu letztes Wort am Kreuze: »Es ist vollbracht« (τετελεσται). Ganz richtig übersetzte Hieronymus diesen unzureichenden griechischen Ausdruck in den lateinischen: consumatum est. »Vollbracht« bedeutet nämlich hier genau das, was das Alte Testament in der Geschichte Abrahams als »vollkommen« meint: musillama, um den Ausdruck des Koran zu benutzen. Mit der sühnenden Wiedergutmachung war die Wirklichkeit in den vollkommenen Frieden mit und in Gott gebracht. Eben darum lautet auch das erste Wort, das der Auferstandene am Osterabend an die elf Apostel richtet: Shalom! Die Sünde der Welt ist aufgehoben.

Das Opfer im Verständnis der Koran.

Überprüfen wir die Auffassung des Koran vom Sühnopfer an der für diese Frage wohl wichtigsten Ausführung in der II. Sure, v. 67–73. Nachdem die Israeliten wieder in den Götzendienst zurückgefallen waren und das goldene Kalb angebetet hatten, sagt ihnen der vom Sinai herabkommende Moses, Gott gebiete ihnen, Ihm eine Kuh zu opfern. Die Israeliten erwidern; ob sie sich lächerlich machen sollten (wobei der Verfasser des Koran homiothetisch an seine Zeitgenossen denkt)? Moses fährt fort: Gott verlange, daß es kein unreines Tier sei; dieser Anspruch erkläre sich aus (dem Ausmaß) ihrer Sünde. Die Kuh dürfe auch nicht durch vieles Wegesuchen und Bewässerungsarbeiten erschöpft sein, und sie dürfe keinen körperlichen Fehler haben; mit Einem Wort, sie müsse ein vollkommenes (*musillama*) und reines Opfer sein. Nach der Tötung solle diese Kuh erhöht werden, damit die Israeliten sie »als gestraft für die (Sünden derer), welche auf sie schauen werden«, erkennen. (Vgl. dazu Io. XIX, 37: »Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben.« Bezugnahme auf Za. XII, 10.) Die Israeliten antworten Moses, daß er ihnen mit dieser Erklärung »Einsicht« in das Gesetz gegeben habe, und opfern nun die Kuh, was sie doch vorher verweigert hatten. Der Prophet sagt darauf: »Wenn ihr dies Leben getötet habt, so habt ihr einander in ihm geweiht, und Gott reinigt euch von dem Schmutze, mit dem ihr euch bedeckt habt.«

Der Verfasser des Koran sieht also, daß der Wert des Opfers dem Ausmaß der Sünde entsprechen müsse; nur dann werde das Opfer »vollkommen« sein. Das Geopferte erduldet die Strafe für die Sünden anderer, nämlich derjenigen, die es opferten, und in deren Augen trägt es ihre Schuld. Der Anblick des geschlachteten Opfertiers, d. i. der vollzogenen Sühne, reinigt die, welche geopfert haben bzw. für die geopfert worden ist.

Wir haben somit hier die tragenden Gedanken auch des heidnischen Sühnopfers, aber man sieht auch den ganzen Abstand, der dieses nach dem Koran dem Gesetze entsprechende Opfer vom wahrhaft vollkommenen Opfer trennt. Es erspart dem Opfernden die eigene

Leistung der völligen Wiedergutmachung, und im übrigen wird es für die eigene Sünde, und nicht für die nichtverschuldete fremde Sünde dargebracht.

Wir können dahingestellt sein lassen, ob der Verfasser des Koran bei dieser Beschreibung und Erklärung des Opfers an eine möglicherweise nahe bevorstehende erneute Opferhandlung im Tempel von Jerusalem gedacht hat oder bei der Kaaba in Mekka.

Wir ersehen jedenfalls deutlich, daß der Verfasser des Koran den tiefsten Sinn des Opfers nicht gefaßt hat. Daß Gott Fleisch annehmen und durch die tiefsten Tiefen der Erniedrigung gehen könnte, hält er mit der erhabenen Größe Gottes für unvereinbar und nimmt es nicht an. Auch faßt er die sühnende Liebe (Jesu) nicht. Wenn er von Gott als dem Barmherzigen (ar-rahmân) spricht, so hat diese Eigenschaft bei ihm nicht dieselbe Bedeutung wie bei Jesus. Barmherzig ist Gott für den Koran in dem Sinne, daß er die Sünden großmütig nachsieht, nachläßt und (obwohl nicht eigentlich gesühnt) nicht mehr anrechnet. Auch das nur im Fünften Buch Moses' formulierte Gebot: »Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben [...] und deinen Nächsten wie dich selbst« drückt übrigens durchaus noch nicht die Liebe im Sinne Christi aus. »Lieben« heißt da: aus ganzem Gemüt bejahen. (Und der Nächste ist hier nur der Angehörige des Volkes Israel.) Den qualitativen Inhalt dieses höchsten Gesetzes hat Jesus erst durch den Zusatz enthüllt: »Ihr sollt Gott und einander lieben – *wie Ich euch geliebt habe*.«

Der Verlust des kultischen Opfers

Mit seinem Nichtverständnis des Opfers im Sinne Jesu verbleibt der Verfasser des Koran in dem engeren Bereich der Thora. In dem Opfer Abrahams ist nicht der Keim, der die Frucht einschloß, erfaßt; Gott hat in Jesus nicht die geistige Schuld gesühnt.

Was mußte das für Folgen haben? Das Opfer kann dann bestenfalls nur noch reduzierend im mosaischen Sinne verstanden werden. Aber selbst das setzte voraus, daß eine Opferstätte vorhanden wäre – und Je-

rusalem war (erneut) in der Hand der Oströmer; Kaiser Heraklios hatte die Stadt zurückerobert und das heilige Kreuz aus Persien zurückgetragen. Als dann die Kaaba in Mekka zum Heiligen Ort der Muslime bestimmt wurde, war eine Erneuerung des Tieropfers keine Selbstverständlichkeit. Aus nun noch darzulegenden Gründen wurde die Masjîd ein reines Gebetshaus.

Wo ist der Tempel Gottes?

Wir müssen an dieser Stelle noch einmal auf das Opfer Jesu zurückkommen. Jesus vollzog das vollkommene Opfer mit seinem Kreuzestod durch sich selbst und an sich selbst, und damit war das unvollkommen sühnende Opfer im Tempel unzureichend geworden und in der Konsequenz aufgehoben.

Daß dies der Gedanke, der Wille und die Tat Jesu von Anfang an gewesen ist, bezeugen die Evangelien. Als Jesus vierzig Tage in der Wüste gefastet und bei der Versuchung durch Satan alle Beanspruchung übernatürlicher faktischer Hilfe für sich von sich gewiesen hatte, traten, wie Marcus berichtet, die Engel hinzu und dienten ihm. Als Jesus danach an den Jordan zurückkehrt und sich die ersten Jünger ihm anschließen, nimmt er auf diesen Engelsdienst Bezug: »Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes aufsteigen und auf den Menschensohn herabsteigen sehen.« (Io. I, 51). Diese Aussage hat eine sehr tiefe Bedeutung, die meist nicht erkannt wird, und um sie zu verstehen, müssen wir noch einmal auf das Alte Testament zurückgreifen. Als Isaak seinen Sohn Jakob zu seinem Verwandten Laban jenseits des Euphrats schickte, damit er sich dort eine Frau erwähle, tat er, was auch sein Vater Abraham getan hatte; er wollte keine kanaanäische Schwiegertochter, sondern eine solche aus dem Geschlecht, aus dem er abkünftig war. Das aber kam aus Ur, der Gottesstadt der Sumerer. Sie kannten sonach auch sicherlich den Kult der Babylonier und Sumerer. »Als die Menschen sich gegen Osten ausbreiteten, fanden sie im Lande Shinear eine Ebene und richteten sich dort ein. Sie sagten

zueinander: [...] Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, der in den Himmel reicht.« (Gen. XI, 2–4). Der hier erwähnte Turm ist der Tempelberg. Nach babylonischer Vorstellung war die Ebene, in der sie Stadt und Tempel errichteten, die irdische Entsprechung einer himmlischen Konstellation. Nimmt man die Kulminationspunkte von Sonne und Mond in ihrem jährlichen ›Umlauf‹ und betrachtet man das Feld zwischen diesen als eine Art Tal, so entspricht dem, daß die Euphratebene zwischen dem syrischen und dem elamitischen Bergland liegt, also ein Abbild der himmlischen Ordnung ist. Die heilige Stadt mit ihrem Tempel liegt in der Mitte dieser Höhenzüge und ist der Nabel der Welt. Der Verfasser des Koran weiß das genau, spricht er doch von dieser Ebene als der bakka (III, 96). (Entsprechend liegt die Bekaa-Ebene zwischen den beiden Höhenzügen des Libanon und Antilibanon.) Der Tempel (die Zikkurat) stand seinerseits im Mittelpunkt der Stadt, welcher er auch den Namen gab: er wurde Bab-El, Stufenleiter zu Gott, genannt, und er war die Stelle, wo die Irdischen den (Sternen)Himmel berührten. Gott hatte Abraham das Land Kanaan zum künftigen Besitztume versprochen; aber noch war Abraham unstet und er hatte nur sporadisch an verschiedenen Orten einen Altar errichtet und Gott geopfert. Auf dem Wege ins Euphratland kommt Jakob an einen bestimmten Ort, wo er sich zum Schläfe niederlegt. Hier nun sah er im Traum die Engel auf einer Leiter zum Himmel auf- und niedersteigen. In diesem Traum erneuerte Gott auch die schon Abraham gegebene Verheißung. Als Jakob erwacht, ruft er voll Verwunderung aus: »Wahrlich, hier ist Gott, und ich wußte es nicht.« Er fürchtete sich und sprach: »Wie furchtbar ist dieser Ort; hier ist nichts geringeres als das Haus Gottes und die Pforte des Himmels.« Er nahm den Stein, auf dem sein Kopf während des Traumes geruht hatte, errichtete ihn als Stele und salbte seine Spitze mit Öl. »Diesem Ort gab er den Namen Beth-El. Dieser Stein, den ich gleich einer Stele aufgerichtet habe, werde das Haus Gottes sein« (Gen. XXVIII, 10–22).

Hier »empört« sich der Mensch nicht bis zum Himmel; sondern Gott kommt zu ihm herab und nimmt bei ihm bleibenden Wohnsitz.

Damit wird aus dem bis dahin unstillen Zelt eine bleibende Wohnstätte Gottes, in der dieser unter den Kindern Abrahams wohnt.

Hat man dies verstanden, so sieht man auch, was das Auf- und Niedersteigen der Engel auf den Menschensohn nach dem Ende der Versuchungen bedeutet: Jesus selbst ist nun das Beth-el, der Tempel Gottes. »Brecht diesen Tempel ab«, sagt er kurz darauf den Juden im Tempel zu Jerusalem, »und ich werde ihn in drei Tagen wiederaufbauen«, »Er sprach aber von dem Heiligtum seines Leibes.« (Io. II, 19–21). Entsprechend reißt nach Jesu Sühnetod der Vorhang des Allerheiligsten im Tempel entzwei: Gott kann im Tempel nicht mehr geopfert werden; das Opfer vollzieht sich bleibend im Geiste und Leibe Jesu.

Für den Verfasser des Koran ist ein zentrales beith-Allah entsprechend seinem Thora-Verständnis ein wesentliches Anliegen. Die Anordnungen Mosis zur Einrichtung des Tempels nehmen eine Mittelstellung zwischen der wortwörtlichen Offenbarung Gottes und den Ausführungsbestimmungen Mosis ein. Gott zeigte ihm nämlich das himmlische Modell in Gesichten. Nach dem erneuten Verlust Jerusalems aber wählte der Islam als Stätte Gottes die Kaaba in Mekka. Für diese Umstellung gibt der Verfasser des Koran eine Begründung: Abraham sei auf seinen Streifzügen auch an die Stelle der nachmaligen Stadt Mekka gekommen, habe dort einen Altar errichtet und damit die Stelle für alle Zeit geweiht. (Wir haben keinen zureichenden Grund, dies als eine Erfindung des Verfassers des Koran anzusehen, nachdem so manches, was zunächst für reine Erfindung angesehen wurde, nachher in der rabbinischen und anderer Überlieferung nachgewiesen werden konnte!)⁶ Auch Beth-El blieb bei den Israeliten nicht das beständige Haus Gottes, sondern Salomon errichtete den Tempel später in Jerusalem an der Stelle, an der Abraham den Isaak hatte opfern wollen. Mit dem Abweichen der Juden seit ihrer Opposition gegen Jesus vom wahren Thora-Glauben hat Gott nach dem Koran den Verheißungsauftrag auf Ismael übertragen, so daß den Ismaeliten auch die Bestimmung *des Ortes* des »glorreichen Heiligtums« zu-

⁶ Es gibt Spuren, die darauf verweisen, daß Mekka eine aramäische Ansiedlung gewesen war. Vergl. Luxenberg, Christoph: *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin 2000.

kommt. Allerdings wurde es nun ein Haus des Wortgottesdienstes. Dadurch ist nun dem Islam das Rituelle Opfer ebenso wie dem rabbinischen Judentum verlorengegangen. Zwar bringen nach zuverlässigen Berichten die Mekkapilger auch heute noch Jahr für Jahr hunderttausende ›Opfer‹ bei der Kaaba dar, aber nicht auf einem Altar (vgl. XXII, 28). Es ist ein erschütternder Ausdruck des Verlangens des religiösen Menschen, das keine Erfüllung findet. Nur die (im Sinne des Ersten Konzils:) katholischen Christen haben das Opfer bewahrt. Aber wie viele sog. Katholiken dies gar nicht mehr nach seinem höchsten Werte schätzen, dokumentiert der sog. »novus ordo« der römischen Reform-›Katholiken«.

Die Kette der Propheten

Wenn der Verfasser des Koran nun nach Jonas auch Johannes den Täufer und Jesus Christus zu den authentischen Propheten zählt, auf welche nicht gehört zu haben den Juden derart zur Schuld angerechnet wird, daß sie seitdem als Sekte anzusehen sind, so heißt das doch andererseits durchaus nicht, daß Jesu vollkommenes Opfer bejaht oder auch nur gesehen ist. Johannes und Jesus waren zunächst einmal Propheten wie andere Propheten auch. Der Koran behauptet wie das Evangelium, daß Jesus von Maria jungfräulich geboren wurde und daß er der verheißene Messias (Christus) war; aber er ist nicht Gottes Sohn, geschweige denn Gott. Jesus hat vielmehr auf *den* kommenden Propheten weissagend hingewiesen, den Moses (Deut. XVIII, 15) verheißt hat, und der nun im Koran spricht: »Jahwe dein Gott wird dir aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern einen Propheten wie mich erwecken, auf den du hören wirst.« Der Verfasser des Koran legt diese Weissagung *des* kommenden Propheten, Jesus direkt in den Mund: »Oh Söhne Israels, sagt Jesus; ich bin ein zu euch gesandter Prophet Gottes, der die Wahrheit dessen, was in der Thora vor mir verkündet worden ist, bezeugt, worin Er (Gott) einen Gesandten ankündigt, der nach mir kommen wird, dessen Namen sein wird: ›Gebenedeiter‹« (LXI, 6).

Für das rabbinische Judentum war der Glaube an und die Hoffnung auf den im Gesetz und den Propheten verheißenen Messias mit dem definitiven Verlust des Tempels und Jerusalems (im Jahre 537) unmöglich geworden, wenn es auch diese Möglichkeit unter Verletzung des Satzes vom Widerspruch umzudeuten bemüht blieb. Seit Malachias, also schon seit 1100 Jahren war kein Prophet mehr erstanden. Für den Autor des Koran sieht dies aber ganz anders aus. Indem er Sacharja, Johannes den Täufer und Jesus als wahre Propheten anerkennt, erscheint die Kette der Propheten (seit Moses und David) nicht abgerissen; der Abstand von Malachias zu Jesus ist nicht größer als der von Jesus zum Propheten des Koran. Mit dieser Sicht gewinnt der Verfasser des Koran ein Großes: die Linie der Propheten (wohlverstanden: im nichtredemptorischen Sinne) hat nicht ergebnislos ihr Ende gefunden; die Heilige Schrift hat nicht gelogen; Gott hat fortlaufend die, welche an ihn wahrhaft glauben, durch nachkommende Propheten im rechten Glauben erhalten. Ja, die Kette der Propheten findet im Verkünder des Koran ihr letztes, die Verheißung erfüllendes Glied. Mit Einem Schlage ist die unerträgliche Qual des rabbinischen Judentums behoben, und das in einer Epoche, in der das homoiothetische Verständnis der Bibel noch ganz lebendig ist und zu überzeugen vermag. Der Muslim kann ohne inneren Widerspruch glauben; der Jude kann es *bona fide* nicht mehr.

Die Deutung Jesu

Für die Christen ist mit Jesus der höchste Punkt der Religion erreicht; sie können nach seinem Tod und seiner Auferstehung bis zum endzeitlichen Gericht nur noch Seine Wahrheit *bezeugen*. Für den Koran ist Jesus der unter den Propheten, der seinerseits, wie Johannes auf ihn, so er auf den Propheten des Koran weiterverwiesen hat. »Diejenigen, die sagen, ›Gott ist Christus, der Sohn Mariens‹, sind Gottlose. Vielmehr hat Jesus gesagt: ›Oh Söhne Israels, betet Gott, meinen Herrn und euren Herrn, an!‹« (V, 72). »Christus, der Sohn Mariens,

war nur ein Prophet; ihm sind andere Propheten vorgegangen.« (V, 75). »Die, welche unter den Söhnen Israels ungläubig waren, wurden durch den Mund [...] Jesu, des Sohnes Mariens, verurteilt, weil sie Rebellen und Übertreter (des Gesetzes) waren.« Rabbinische Juden und (an Jesus als Gott glaubende) Christen »verbieten sich jeweils nicht die tadelnswerten Handlungen, die sie begangen haben. – Wie abscheulich waren doch diese Handlungen! – Du wirst sehen, daß eine große Zahl von ihnen sich mit den Gottlosen verbünden wird.« (V, 78–80).

Jesus hat, wie alle Propheten, nur den reinen Thora-Glauben verkündet; er hatte die wahre »Einsicht« in das, was dieser Glaube besagt. »Einst haben Wir (cf. Gott) Moses die Schrift gegeben. Danach aber haben Wir durch den Engel des Geheimnisses (rasûl) Jesus [...] das Verständnis gegeben und ihn durch heiligen Geist unterstützt« (II, 87); ebendieses Verständnis besitzt auch der Verkünder des Koran (II, 101).

Für Christen ist angesichts dieser Einschätzung zunächst überraschend und erstaunlich, daß der Verfasser des Koran mit den Doketisten die Ansicht teilt, daß Jesus in Wahrheit und Wirklichkeit nicht am Kreuze gelitten hat. Gott hat vielmehr die Feinde Jesu unter den Juden verblendet, daß sie das zu sehen glaubten, während Gott es so fügte, daß ein anderer an Jesu Stelle die Passion erlitt. »Wir haben diese (Feinde Jesu) für ihren Unglauben bestraft, [...] dieweil sie gesagt haben: ›Wir haben diesen Messias, Jesus, den Sohn Mariens, den Propheten Gottes getötet‹, während sie ihn doch nicht getötet und nicht gekreuzigt haben, sondern ihm vor ihren Augen ein ihm Ähnlicher substituiert wurde. Die ihm widerstritten, müssen deshalb im Zweifel verbleiben; sie halten sich nur an Vermutungen, haben ihn aber in Wahrheit nicht getötet. Vielmehr hat ihn Gott zu sich aufgenommen.« (IV, 155–158). Man kann meines Erachtens denjenigen Koranologen nicht zustimmen, die meinen, der Verfasser des Koran habe dieses Verständnis des Todes Jesu nur beiläufig von christlichen Doketen aufgegriffen. Vielmehr drückt sich in ihm seine Grundhaltung gegenüber dem »Fleische« aus. Es war ihm unerträglich, eine solche Erniedrigung im Fleische an einem Propheten anzunehmen. Daß »die Materie und der materielle Leib, weil sie von Gott selbst geschaffen sind, nichts an

sich Unehrenhaftes sein können«, wie später Johannes von Damaskus dem Islam entgegengehalten hat, sieht der Verfasser des Koran nicht. Damit hängt eng seine schwächste Seite zusammen, daß er nämlich in der geschlechtlichen Vereinigung etwas unauflösbar Schmutziges sieht, das Gott, weil er uns als Menschen geschaffen hat, nur großmütig übersehen und nachsehen kann. Nur so erklärt sich auch die ja in schroffem Gegensatz zu dem Glauben an den Einen und Einzigen Gott stehende Erlaubnis für die Gläubigen, bis zu vier Frauen legal zu besitzen. Meines Erachtens beweist all das, daß der Verfasser des Koran nicht wider besseres Wissen Christi Inkarnation geleugnet hat, und daß er nicht aus Laxheit die Vielweiberei (ebenso wie übrigens die Thora) zuließ. Sein Verständnis des Fleisches hinderte ihn! Aus der vehementen Ablehnung der Geburt des Sohnes Gottes durch Maria – von der er sich nur vorstellen kann, daß der Akt der Empfängnis ein sinnlicher (und das ist schmutziger) gewesen sein müßte – spricht die Abscheu vor dem Gedanken, Gott könne mit etwas so Unreinem wie dem Fleische, in unmittelbarer Berührung stehen. Auch die Nestorianer unter den Christen in Syrien und Arabien lehnten ja aus einem ähnlichen Empfinden ab, daß Maria *Gottes*gebärerin genannt werde. Mit dieser Einschätzung des Fleisches hängt dann aufs Engste zusammen, daß es dem Verfasser des Koran verwehrt ist, die willentliche Erniedrigung Gottes in der zweiten göttlichen Person anzunehmen und in Gedanken mit zu vollziehen.

*Der Hebräerbrief:
eine Bestimmung der Position des Koran ante litteram*

Hat man alles zuvor Ausgeführte richtig erwogen und gewürdigt, so liest sich der Hebräerbrief wie eine geschlüsselte Antwort *ante litteram* auf die definitive Position des Koran. Der Verfasser des Hebräerbriefes gehörte vermutlich zu denjenigen Priestern, von denen eine Anzahl noch vor der Steinigung des hl. Stephanus den christlichen Glauben annahm (Act. VI, 7). Er besaß dann schon von Berufs wegen eine höhere Kenntnis des Opfers.

Der Hebräerbrief bezieht sich zunächst (und hier in Übereinstimmung mit dem Verfasser des Koran) auf die Aussage des Buches Exodus, daß Moses die Anweisungen für den Tempel und das Opfer »nach dem ihm auf dem Berge (Sinai) gezeigten Vorbild« (Ex. XXV, 40) gegeben hat. Sie entsprechen also dem, was sich im himmlischen Jerusalem und im himmlischen Tempel zeitlos vollzieht. Aber Moses faßte das Opfer nur gesetzlich. Die Bibel erläutere dieses am Opfer Melchisedeks, dem Abraham den Zehnten darbrachte, und der vorbildend Wein und Brot darbrachte. »Dadurch finden wir die Vorschrift, die vorher [cf. vor Christus, im Gesetz] gegeben worden war, aufgehoben«, »denn das Gesetz hat nichts zur Vollkommenheit geführt [musillama!].« Das Opfer Melchisedeks hat in uns vielmehr eine höhere Hoffnung geweckt, »mit der wir uns Gott nähern« (Hebr. VII, 15–19). Nach dem Gesetz »brachte man Gaben und Opfer dar, die nicht die Kraft haben, denjenigen, der damit Gott dient, vollkommen zu machen.« (IX, 9) Richtig sage zwar das Gesetz, daß es nur im vergossenen Blute eine Freisprechung geben könne. »Das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh, womit man die Unreinen besprengte« (IX, 13), vermochten keine vollkommene Reinigung zu bewirken. »Christus hingegen [...] trat in das größere und vollkommene Zelt ein, das nicht von Menschenhand gemacht (acheiropueton) und gar nicht von dieser Welt ist. Er ging nicht mit dem Blute von Böcken und Rindern, sondern mit seinem eigenen Blute ein für allemal in das Allerheiligste hinein, er, der eine ewig gültige Erlösung bewirkt hat; [...] der sich selbst in der Kraft des ewigen Geistes als makelloses Opfer Gott dargebracht hat« (IX, 12–14). »Deshalb braucht er sich nicht immer wieder zum Opfer darzubringen, wie der Hohepriester Jahr für Jahr mit fremdem Blut in das Allerheiligste eintritt.« (IX, 25). »Jeder Priester [cf. des Alten Bundes] steht Tag für Tag im Dienste und bringt oftmals die nämlichen Opfer dar, die doch niemals die Kraft haben, die Sünden zu tilgen. Dieser aber hat nur ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht [...]. Denn durch sein einzigartiges Opfer hat er ein für allemal die zur Vollendung geführt [musillama!], die er heiligt.« (X, 11–15).

Der Verfasser des Hebräerbriefs krönt aber diesen Gedanken des vollkommenen Opfers durch einen Vergleich der höchsten Bedeutung der Reinigung im Opferblute im Allerheiligsten des irdischen und in dem des himmlischen Tempels. Nach dem Gesetze durfte der Hohepriester nur einmal im Jahr ins Allerheiligste eintreten, um mit Opferblut seine und des Bundesvolkes Sünden zu sühnen. »Es war also notwendig, daß zum einen die Abbilder der himmlischen Realitäten auf diese Weise gereinigt wurden; zum anderen aber ist es somit notwendig, daß das auch die himmlischen Realitäten selbst werden, aber durch ein vollkommeneres Opfer als die irdischen. Christus ist wahrlich nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum eingetreten, sondern in den Himmel selbst.« (IX, 23–24). »Gottes Schwur hat – *nach* dem Gesetze! – Seinen Sohn als den Hohenpriester gesetzt, als in Ewigkeit vollkommen [muslim!].« (VII, 28). Da das vollkommene Opfer Jesu ein ewiges ist, so bedeutet das, daß es für alle Ewigkeit (vorwärts gleicherweise wie rückwärts) vollzogen ist. In diesem Sinne ist sogar das Wort »Wiedergutmachung«, das doch mehr ausdrückt als das Wort »Satisfaktion«, noch zu schwach. Es ist eine Blasphemie, von der Notwendigkeit einer Theodizee zu sprechen. Durch die Übergüte Gottes (wie Anselm es zurecht genannt hat) ist alles, was ist, vollkommen; denn das gottwidrige Böse ist immer schon aufgehoben in der vollkommenen Liebe und durch sie.

Fazit

Der Koran steht unwandelbar auf dem Thora-Glauben. Diesen verkündet und erklärt er. Er kennt keinen Neuen Bund. Aber im Gegensatz zum rabbinischen Judentum zielt diese Verkündigung von Anfang an mit vollem Willen und Bewußtsein auf die Ausweitung desselben auf alle Nachkommen Abrahams und darüber hinaus auf alle Menschen. Dies war nur möglich, und auch darüber war sich der Verfasser des Koran völlig im klaren, wenn die von Moses selbst aufgestellte Unterscheidung des wortwörtlichen göttlichen Kerns der Of-

fenbarung von dem dem Propheten überlassenen Anwendungsbereich benutzt und letzterer zur Adaptation des unangetasteten Gesetzes an die nun zu gewinnenden Gläubigen abgeändert wurde. Man kann also nicht von dieser Veränderung der Ausführungsbestimmungen auf eine Modifikation des eigentlichen Gesetzesglaubens schließen. In gewisser Hinsicht (nämlich insoweit die Anwendungsbestimmungen unvollständig oder notwendig zu modifizieren waren) unternimmt der Verfasser des Koran ebendas, was Paulus für den Neuen Bund getan hatte. Da aber der Koran das sublime Ganzopfer Jesu in seiner Vollkommenheit nicht faßt, bedeutet *dieser* Thora-Glaube in Wahrheit einen Rückschritt hinter Jesus Christus. Nichtsdestoweniger kommt dem Islam das Verdienst zu, große Teile der Menschheit aus dem Heidentum, in dem sie auch sechshundert Jahre nach Christi Tod und Auferstehung immer noch standen, auf die Stufe des Gottesglaubens, wie er von Moses zu Gesetz und Verfassung erhöht worden war, erhoben zu haben. Indem dieser Schritt vollzogen worden ist und weltgeschichtliche Auswirkungen gezeitigt hat, ist es für die Muslime unmöglich, zum jüdischen Glauben, der den Thora-Glauben als sein *ausschließendes* Eigentum verteidigt, zurückzukehren. Der Glaube des Koran steht demnach in einem unaufhebbaren Widerstreit gegen das Judentum. Und seitdem die Juden in ihrer überwiegenden Mehrheit mit dem Zionismus und auch außerhalb seiner vom Glauben des Moses abgefallen sind (wie der Verfasser des Koran NB. ihnen vorhergesagt hat), stehen sie paradoxerweise als *Atheisten gegen den fortlebenden Thora-Glauben* im Islam.

Auf der anderen Seite hat merkwürdigerweise die Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem Islam kaum erst begonnen. Es ist unglaublich, aber historisch wahr, daß trotz 1300-jähriger Konfrontation um ein zureichendes Verständnis des Koran von Seiten der Christen erst seit etwa 150 Jahren gerungen wird, wobei man sich noch viel mehr, als zunächst zu vermuten, von der mohammedanischen Auslegung befangen zeigt. Die Auseinandersetzung zwischen Christenglauben und Islam – und diese nicht etwa nur auf wissenschaftlicher Ebene – muß jetzt, wo die Abschnürung des Westens vom Osten

durch die Türken ein Ende genommen hat, notwendig erfolgen, – dies aber in einem Zeitpunkt, wo sich die Christen ihren allem überlegenen Glauben durch die moderne Form der Vielgötterei weithin aus dem Verständnis und entsprechenden Leben haben nehmen lassen. Die Vorbedingung wird sein, daß Christen ihren wahren Glauben, und das ist ihren (im Sinne des Ersten Konzils) katholischen Glauben wieder in seiner Tiefe durchdringen und leben werden. Der Islam, umgekehrt, muß erst lernen, seinen Glauben auch gegenüber der modernen, szientifisch verkleideten, atheistischen Wissenschaftskritik zu rechtfertigen, um nach einem solchen neuen Selbstverständnis auf die These des Christentums genugtuend zu antworten. Mit dem Herunterspielen der Auseinandersetzung auf die Diskussion des Wertes sekundärer Aspekte dieser Konfessionen ist überhaupt nichts getan, und noch verwerflicher ist es, wenn man den Gegner von Anfang an, ohne Rechtsgrund dazu, verdächtigt. Die Sache selber, in dem, was sie im höchstmöglichen Verständnis ist, muß sprechen.