

Felix Körner, Serdar Kurnaz,  
Angelika Neuwirth, Ömer Özsoy  
Christlich-islamische Interaktion

# Jerusalemmer Religionsgespräche

Felix Körner, Serdar Kurnaz,  
Angelika Neuwirth, Ömer Özsoy

# Christlich-islamische Interaktion

Theologische  
Grundlegung



FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39513-0

# Inhalt

|  |    |
|--|----|
| Vorwort . . . . .  | 9  |
| 1. Ömer Özsoy   Die koranische Verkündigung  |    |
| Eine theologische Einführung . . . . .   | 13 |
| 1.1 Zum Anlass . . . . .   | 13 |
| 1.2 Zur Offenbarung . . . . .  | 14 |
| 1.3 Zur Verkündigung . . . . .   | 22 |
| 1.4 Zur Kanonisierung . . . . .  | 30 |
| 1.5 Zur Auslegung . . . . .  | 40 |
| 1.6 Zum Schluss . . . . .  | 49 |
| 2. Angelika Neuwirth   Der Koran –   |    |
| Eine hermeneutische Revolution in der Spätantike . . .   | 51 |
| 2.1 Positionen: Bruch oder Kontinuität? . . . . .  | 51 |
| 2.2 Spätantike . . . . .   | 54 |
| 2.3 Zugänge und Holzwege: Eine »historisch-<br>literaturwissenschaftliche« Lektüre des Korans . .                                  | 56 |
| 2.4 Drohszenarien – rational durchleuchtet:<br>Die Abstoßung apokalyptischer Ideologien<br>in Frühmekka . . . . .                  | 61 |
| 2.5 Der »Sitz im Leben«, die Entdeckung des<br>»epistemischen Übels«: Eine neue Schöpfungs-<br>geschichte in Mittelmekka . . . . . | 68 |
| 2.6 Nicht Text allein, sondern Ereignis . . . . .  | 74 |

|       |  |     |
|-------|--|-----|
| 2.7   | Die Entdeckung der »Schrift«: Ein Entwicklungssprung in der Gemeindeentwicklung . . . . .  | 76  |
| 2.8   | Spirituelle Nähe zu einer Kriegspartei?<br>Die byzantinisch-liturgische Prägung des Korans | 79  |
| 2.9   | Sure 19: Ein Marienhymnus? . . . . .   | 83  |
| 2.10  | Zwei Exoduserfahrungen: Entrückung nach<br>Jerusalem und Auswanderung nach Medina . . .    | 85  |
| 2.11  | Die medinische Neuorientierung . . . . .   | 86  |
| 2.12  | Arabizität: Eine nicht auslöschbare Prägung? . .   | 89  |
| 2.13  | Welche hermeneutische Revolution? . . . . .  | 90  |
|       | Literaturverzeichnis . . . . .   | 92  |
| 3.    | Serdar Kurnaz   <i>al-‘Ulūm al-islāmīya</i> :<br>Islamische Selbstreflexion . . . . .      | 97  |
| 3.1   | Entstehung der »religiösen Wissenschaften« . . . .   | 98  |
| 3.2   | Systematisierung bzw. Taxonomien der<br>Wissenschaften . . . . .                           | 115 |
| 3.3   | Erkenntnislehre und Selbstreflexion . . . . .  | 121 |
| 3.4   | Theologische Forschung an deutschsprachigen<br>Universitäten – ein Ausblick . . . . .      | 123 |
| 4.    | Felix Körner SJ   Der Begriff der Theologie –<br>Christliche Erkenntnislehre . . . . .     | 131 |
| 4.1   | These 1: Theologie ist der rationale Diskurs<br>einer Religion. . . . .                    | 132 |
| 4.1.1 | Diskurs – Religion – Rationalität . . . . .  | 132 |
| 4.1.2 | Drei theologische Agenden . . . . .  | 133 |
| 4.1.3 | Zehn Redeformen in Spannung . . . . .  | 134 |

|   |     |
|---|-----|
| 4.2 These 2: Christliche Theologie vermittelt das Christuszeugnis. . . . .  | 135 |
| 4.2.1 Bezeugtes Zeugnis . . . . .   | 135 |
| 4.2.2 Geschichtszeugnis: Der christliche Glaube ist ›kommemorativ‹ . . . . .  | 136 |
| 4.2.3 Christuszeugnis (I):<br>Wie Jesus gesprochen hat . . . . .  | 138 |
| 4.2.4 Gottesreich und Osterereignisse . . . . .   | 138 |
| 4.2.5 Der Geschichtssinn . . . . .  | 140 |
| 4.2.6 Christuszeugnis (II): Sprechen wie Jesus? . . .   | 141 |
| 4.2.7 Zwischenergebnis . . . . .  | 160 |
| 4.3 These 3: Christliche Theologie ist die lebendige Tradition der Kirche und damit ständig ›reformativ‹, als unabgeschlossener interner und externer Dialogprozess zwischen Schrift, Amt und Glaubenssinn. . . . . | 163 |
| 4.4 These 4: Das Besondere der römisch-katholischen Theologie ist ihre bewusste Kirchlichkeit. . . . .  | 167 |
| 4.4.1 Sanktionierende Autorität . . . . .   | 168 |
| 4.4.2 Tolerierte Ambiguität . . . . .   | 169 |
| 4.4.3 Interkulturalität . . . . .   | 170 |
| 4.4.4 Scholastische Rationalität . . . . .  | 170 |
| 4.4.5 Reflektierte Spiritualität . . . . .  | 171 |
| 4.4.6 Anerkannte Volksreligiosität . . . . .  | 171 |
| 4.4.7 Thematisierte Institutionalität . . . . .   | 172 |
| 4.5 Ergebnis . . . . .  | 172 |





## Vorwort

Sie halten ein Stück Jerusalem in Händen. Wenn Sie unsere *Jerusalemer Religionsgespräche* lesen, sollten Sie auch deren Hintergrund mithören können: Vom Turm der Dormitio-Abtei auf dem Zionsberg schlagen die Glocken, teilen den Tag ein, rufen zum Gebet. Aus den Fenstern der Torahschule nebenan klingen jüdische Gesänge. Von Ferne schallt das *Allāhu akbar* des Muezzin: »Gott ist immer größer«. Am Anfang der letzten Vorlesung hatte eine muslimische Studentin Koran kantilliert: »Führe uns den geraden Weg!«. In der Mittagshore haben einige Studierende mit den Mönchen mehrstimmig gesungen: »Lobsinge, Zion, deinem Gott!«.

Wenn man im *Theologischen Studienjahr* unterrichtet, hat man das Trappeln eiliger Schritte aus der Jerusalemer Altstadt im Ohr; das vielsprachige Grüßen der Händler, einen zornigen Ruf im Gedrängel vielleicht. Wir Kollegen hatten am Vorabend eines der zahlreichen Heiligtümer des griechisch-orthodoxen Patriarchats besucht. In uns klingt noch ein Hymnus nach. Alle hatten sich mit einem Mal erhoben, um Maria zu preisen: »Sei begrüßt, du Raum Dessen, den kein Raum fassen kann!« Dann, als wir in einem arabischen Café saßen, hatten wir einen lauten Knall gehört: Anschlag? Nein: Festfreude auf einer Hochzeit!

Immerzu hört man das Miteinander der verschiedenen Lebensformen. Hier pulsiert nicht nur die irdische Ordnung. Hier erinnern uns die Klänge der Gebete und Feiern: Es gibt noch eine andere Geschichte, in der wir stehen: mitten in der spirituellen Zeit. Unterschiedliche Gotteszeugnisse überlagern und durchdringen sich – die Lebenseinteilungen der

Feste, der Kalender und Tagesrhythmen. All das bildet den Klangraum Jerusalem.

Jetzt aber sind alle im Vorlesungssaal versammelt: junge Menschen aus Österreich, der Schweiz und Deutschland. Alle studieren daheim Theologie, katholische, evangelische und islamische: alle sind sie jetzt jedoch in ein und demselben Vorlesungssaal mit ein und demselben Gegenstand befasst. Die Tastaturen der Laptops klacken, wenn wir sprechen. Es ist dieser Hintergrund, vor dem sich unsere Gedanken entwickeln. Manche Herausforderung unserer Zuhörerinnen und Zuhörer klingt ebenfalls noch in uns nach: Die Kopftuchträgerinnen schildern, dass sie – jede von ihnen! – in ihrer Heimatstadt, ob Wien oder Frankfurt, schon einmal angepöbelt wurden, weil sie als Glaubenszeugnis ein Kleidungsstück tragen, das anstößig wirken kann. Studierende mit türkischem oder arabischem Namen erzählen, dass sie von der Grundschullehrerin keine Gymnasialempfehlung bekamen, obwohl sie zu den Klassenbesten zählten. Die eigenen Eltern aber hatten die Begabung des Kindes erkannt – und jetzt, in den Debatten unserer Jerusalemer Religionsgespräche, zeigt sich, wie recht sie hatten. Auch die christlichen Studierenden können Erstaunliches von Zuhause berichten: Ein Kommilitone reagiert auf die Auskunft »Ich studiere Theologie« mit der Bemerkung: »Ich hatte dich für intelligenter gehalten.« Aber immerhin werden sie nicht diskriminiert. Manche können sich gut vorstellen, Pfarrerin oder Professorin zu werden. Andere wollen mit ihrer theologischen Kompetenz lieber außerhalb ihrer Kirche arbeiten: Weil sie gläubiges Denken in der Öffentlichkeit verständlich machen wollen – oder weil sie die Kirche enttäuscht hat.

Wenn wir unsere Vorlesungen halten, hören wir »Jerusalem«. Jerusalem, das heißt: die anderen sind immer dabei. Im Vorlesungssaal bedeutet dies für uns: die Stadt um uns herum in ihrer Verschiedenheit; und die Studierenden hier vor uns

in *ihrer* Verschiedenheit. Zweimal Menschen mit Fragen und Verletzungen, mit Geschichten aus Missverständnissen, mit einer Fähigkeit zum Staunen und Weitersuchen, mit eigenen unterschiedlichen Lebensordnungen und mit der Hoffnung auf ein doch noch glückendes Zusammenleben bei allen Unterschieden.

Wenn wir unsere Vorlesungen halten, hören wir aber auch noch ein drittes »Jerusalem« mit: Wir sind ja ein internationales, interreligiöses und interdisziplinäres Team: die griechisch-orthodoxe Koranwissenschaftlerin Angelika Neuwirth, die mitten in der Altstadt wohnt, der Frankfurter Koranexeget Ömer Özsoy und zwei Berliner, der Experte für islamisches Recht Serdar Kurnaz sowie der katholische Theologe und Islamwissenschaftler Felix Körner. Wer gerade spricht, hört die Stimmen der anderen drei immer mit: was man gerade noch beim Cappuccino in der Abtei-Cafeteria gesagt hat oder in der letzten Vorlesung, die mit einer Steilvorlage endete, einer provokanten These oder spitzen Frage. Und manchmal glauben wir auch schon mithören zu können, was als Einwand gerade im Kopf der anderen entsteht. Dieses dreifache Jerusalem – die Stadt, die Studierenden, die Kollegen – ist unser Lernort zum Weiterdenken, Weiterforschen und Weiterkommen.

Uns interessiert, was die anderen sagen. Das könnte bloße Neugier sein. Neugierig belauscht man die anderen, aber es ändert sich nichts. Was die anderen sagen, kann uns aber auch verändern. Nur: Wenn wir Theologie treiben, dann kann das doch nicht gelten. Dann kann uns das andere doch nicht verändern; könnte man zumindest meinen. Muss in der Theologie alles beim Alten bleiben?

Tatsächlich ist die Theologie grundsätzlich in einer besonders spannenden Lage. Sie möchte ja vermitteln: zwischen der Religionsgemeinschaft, zu der sie gehören will, und deren Herausforderungen. Die Theologie wird daher nicht bloß pri-

vate Einsichten vertreten, sondern versuchen, von der eigenen Gemeinschaft zu lernen, von ihrer Tradition, ihrer Schrift, ihrem Lebensrhythmus, auch aus ihrer Schuldgeschichte. Ja, die Theologie will selbstverständlich beim Alten bleiben: aus Treue, aus Verantwortung und Gemeinschaftssinn, aus Freundschaft, aber auch aus der Überzeugung, dass im Alten noch mehr steckt als alles, was man bisher gesehen hat.

So ist Jerusalem für uns geradezu *locus theologicus* geworden: ein »theologischer Ort«. Was wir vertreten, sagen wir immer auch, um mit der eigenen Religionsgemeinschaft zu sprechen: um ihre Stimme einzubringen, verständlich zu machen und für andere zur Inspiration werden zu lassen – aber ebenso, um unsere eigenen Religionstraditionen aus unserer Forschung und Erkenntnis heraus weiterzubegleiten und weiterzuführen.

Von diesem Jerusalem aus erklären wir in diesem Einführungsband die Grundlagen unserer Disziplinen: Was ist und wie betreibt man muslimische Koranexegese, historische Koranforschung, islamische Rechtswissenschaft und christliche Theologie?

Sie halten ein Stück Jerusalem in Händen. Wenn Sie das mitempfinden, sind sie schon unterwegs zu diesem »theologischen Ort«. In Jerusalem geschieht Neues.

*NB: Die autorenspezifisch variierenden Transkriptions- und Zitationsstile haben wir beibehalten.*

# 1. Ömer Özsoy | Die koranische Verkündigung

## Eine theologische Einführung

### 1.1 Zum Anlass

Seit zehn Jahren habe ich die ehrende Freude, zusammen mit meinem hochgeschätzten Kollegen Felix Körner im Theologischen Studienjahr Jerusalem ein gemeinsames Seminar zu Koran und Islam abzuhalten. Im Jahr 2019 stieß zu unserem eingespielten Team Serdar Kurnaz, wofür wir ihm sehr dankbar sind. Gleichzeitig konzipierte Professor Körner, dem es an Kreativität nicht mangelt, die Buchreihe, zu der auch dieses Büchlein gehört. Bisher war es mir aus Zeitgründen leider nicht möglich, zu dieser sinnvollen Publikationsarbeit mit eigens verfassten Texten beizutragen. Diesmal wollte ich die Gelegenheit ergreifen und wagte, mich mit dem vorliegenden Text daran zu beteiligen. Dieser bescheidene Beitrag versteht sich als Zusammenfassung meiner Positionen und Forschungsergebnisse zu koranbezogenen Themenfeldern, die meinen Seminaren – auch in Jerusalem – zugrunde liegen und teilweise bereits veröffentlicht wurden.<sup>1</sup> Zum Entste-

---

<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang sei insbesondere auf zwei Publikationen hingewiesen: »Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen«, in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 1 (2014), S. 29–68; »Die Koranexegese im Spannungsfeld zwischen Kompositionalität und Kontextualität. Text, Geschichte und Erfahrung«, in: Dirk Ansorge, Bernhard Knorn (Hg.), *Zwischen Dogma und Erfahrung. Figuren der Glaubensbegründung im Dialog der Religionen*, Münster: Aschendorff 2021, S. 153–166.

## 1. Die koranische Verkündigung

hungskontext meines Beitrags gehört aber vor allem unsere gemeinsame Beobachtung, dass islamische und nichtislamische Sichtweisen auf den Koran nicht nur von divergenten Fragen und Interessen motiviert sind, sondern auch nicht selten zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Nicht zuletzt deshalb erschien es uns sinnvoll, eine islamisch-theologische Sicht auf den Koran aus der Warte eines muslimischen Exegeten zu Wort kommen zu lassen.

### 1.2 Zur Offenbarung

Das Wort »Koran« (*qurʿān*) bedeutet Lesung, Rezitation, Vortrag, Rede, Anrede, also etwas mündlich Vorgetragenes, und wird im Koran als Selbstbezeichnung verwendet. Die islamische Kultur hat sich an diese Nomenklatur gehalten. Es entwickelte sich in der muslimischen Gelehrsamkeitstradition eine gewisse Zurückhaltung, den Koran eine »heilige Schrift« zu nennen. Stattdessen werden andächtige Ausdrücke wie etwa »edler Koran« (*al-Qurʿān al-karīm*) oder »erhabener Koran« (*al-Qurʿān al-ʿazīm*) verwendet, die wiederum dem koranischen Sprachgebrauch entlehnt sind (56:77; 15:87). Nach seinem Selbstverständnis stellt der Koran das Wort Gottes dar, das in arabischer Sprache auf den Gesandten Muhammad herabgesandt wurde (12:2; 20:113; 29:51; 39:41; 43:1–4). Somit schloss sich der Koran im henotheistisch geprägten Hedschas-Gebiet bewusst der theistischen Grundüberzeugung an, »dass Gott sich an seine Geschöpfe wendet und seine Geschöpfe sich an ihn wenden dürfen«.<sup>2</sup> Dieses Grund-

---

<sup>2</sup> Zur Vorstellung von dem kommunizierenden Gott und dem damit einhergehenden hermeneutischen Problem der Offenbarung Gottes siehe: Francesca Yardenit Albertini, Stefan Alkier, Ömer Özsoy, »Gott hat gesprochen – aber zu wem? Das Forschungsprojekt ›Hermeneutik,

bekenntnis war bereits über jüdische und christliche Gruppierungen in der Umgebung vertreten, aber gemäß der koranischen Darstellung vor allem durch die Ḥanifen vor Ort verkörpert, also von Personen, die an den einen Gott glaubten, ohne einer etablierten Religionstradition zuzugehören.

So erkannte der Koran einerseits die heiligen Schriften von Juden, *at-Tawrāt*, und Christen, *al-Inğīl*, sowie die früheren Bücher von Abraham und David als Offenbarungsbücher an, deren Tradition er anzugehören behauptete (4:163–165; 42:3). Andererseits implizierte er, dass sie auf Text- bzw. Auslegungsebene verzerrt wurden, weshalb er sich selbst zwei diesbezügliche Rollen zuwies: Bestätigung und Korrektur bestehender Offenbarungsschriften bzw. ihrer Auslegung (3:3–4; 4:163; 12:111; 35:31; 46:12). Die Idee von der Einheit der Offenbarung(en) ist im Koran zentral und bildet eine grundlegende Säule der koranischen Strategie, sich durch eine homoprophetische Rahmung der Geschichte von Heilsgeschichten zu emanzipieren.<sup>3</sup> Demnach haben alle Propheten von Beginn an dasselbe Bekenntnis verkündet, nämlich die »Gottergebenheit« (*islām*: 3:19; 67:83–85), die in der menschlichen Natur (*fiṭrat Allāh*)<sup>4</sup> begründet ist:

So richte dein Antlitz konfessionsrein (ḥanīfan) zur Religion hin – gemäß der natürlichen Anlage Gottes (*fiṭrat Allāh*), in der er die Menschen erschuf. Es gibt keine Abänderung für die Schöpfung

---

Ethik und Kritik Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam«, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 13/26 (2010), S. 30–31.

<sup>3</sup> Zur Homoprophetie siehe: Felix Körner, »Vernunft und Glaube in Christentum und Islam. Problemskizze und Begriffsvorschlag«, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013), S. 227–236: 227 f.

<sup>4</sup> Ar-Rāğib al-Iṣfahānī (gest. 1108) erklärt das Wort *fiṭra* mit dem angeborenen Potenzial des Menschen zum Gottesbekenntnis: *al-Mufradāt fī ǧarīb al-qurʿān* (Hg. Muḥammad Sayyid Kilānī), Beirut: Dār al-Maʿrifa o. J., S. 381.

## 1. Die koranische Verkündigung

Gottes. Das ist die beständige Religion, aber die meisten dieser Menschen wissen nicht. (30:30)<sup>5</sup>

Die angeborene Fähigkeit des Menschen zum Gottesbekenntnis wird von der Mehrheit der Gelehrten mit einer prähistorisch ergangenen »Uroffenbarung«<sup>6</sup> in Verbindung gebracht, durch die Gott alle Menschen vor ihrer irdischen Existenz ansprach und sie zu Zeugen seiner Existenz machte:

Als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst bezeugen ließ »Bin ich nicht euer Herr?«, sagten sie, »Doch, wir bezeugen (es)«. (Das geschah,) damit ihr am Tag der Auferstehung nicht sagt: »Das war uns nicht bewusst.« (7:172)

Die Kommunikation Gottes mit allen Menschen im präexistenten Zustand kann als eine korrektive Reaktion auf die vorhandenen Offenbarungstheologien und somit als ein Novum im spätantiken Kontext betrachtet werden. Da der Mensch von seiner Schöpfung her mit der Fähigkeit zum Gottesbekenntnis ausgestattet ist, ohne auf eine offenbarte Mitteilung bzw. äußere Rechtleitung angewiesen zu sein (41:53), kann sich kein Mensch diesem Grundbekenntnis unschuldig entziehen. Deshalb gilt das Gottesbekenntnis geschichts- und gemeinschaftsübergreifend universell. Damit wird beteuert, dass Gott nicht aus der Notwendigkeit der Gerechtigkeit heraus Propheten entsandt hat, sondern lediglich aufgrund seiner Barmherzigkeit. Die zusätzliche Adressierung der Menschen in der Zeitgeschichte gilt somit nicht als erstmalige Offenbarung, sondern als eine Erinnerung an die Uroffenbarung und den Urvertrag. Die Propheten verkünden also

---

<sup>5</sup> Die Koranzitate entstammen der Koranübersetzung von Rudi Paret und wurden nötigenfalls überarbeitet.

<sup>6</sup> Vgl.: Hans Zirker, »Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben«, in: *Lebendiges Zeugnis* 54 (1999), S. 35.



keine geheimnisvolle Botschaft, die sonst den Menschen unvertraut bliebe. Ferner dürfe die Offenbarung Gottes auf keine bestimmte heilige Schrift eingeschränkt werden. Mit anderen Worten: Für keine Offenbarungsschrift darf beansprucht werden, das einzig wahre Wort Gottes zu sein. Das wiederum heißt, dass keine Religionsgemeinschaft Monopolanspruch auf die religiöse Wahrheit und somit auf das jenseitige Heil erheben darf (2:111–113.120). Was es bedeutet, wenn Sure 33:40 Muhammad als Siegel der Propheten und somit den Koran – nach der gängigen Interpretation – als die letzte Offenbarung darstellt, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Mit dem Ende der Entsendung von Propheten wurde die Mündigkeit des Menschen angekündigt, mit der er nun die Welt autonom ergründen kann, ja sogar soll. Gott hat also mit dem Abschluss der Offenbarung den Menschen weder allein noch im Stich gelassen: Er ist sowohl im Himmel als auch auf der Erde Gott (6:3). Er ist dem menschlichen Individuum näher als dessen Halsschlagader (50:16). Nicht zuletzt ist der Mensch von seiner Schöpfung her in der Lage, Gott zu erkennen und dementsprechend verantwortungsvoll zu leben.

Im Einklang mit dieser offenbarungs- und schöpfungstheologischen Grundlegung liefert der Koran ein neues Weltbild, wo die Ereignisse in Geschichte und Natur gemäß von Gott bestimmten Gesetzen geschehen. Diese Gesetze sind das von Gott selbst einzuhaltende und von Menschen zu berücksichtigende Wort bzw. Versprechen Gottes (42:14; 20:129). Dementsprechend werden die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte im Koran als »Verhaltensweise Gottes« (*sunnat Allāh*)<sup>7</sup> und die Naturgesetze als seine »Bestimmung«

---

<sup>7</sup> Siehe: 33:38, 62; 35:43; 40:85; 48:23; vgl. 8:38; 15:13; 17:77; 18:55; 35:43.

(*taqḍīr*)<sup>8</sup> bezeichnet. Menschen haben die Sicherheit, dass diese Gesetze nicht zu ihren Ungunsten geändert werden, dürfen aber auch nicht die Erwartungshaltung einnehmen, dass sie zu ihren Gunsten geändert werden. Gott wird weder in den Verlauf der Natur eingreifen, um dem Propheten ein Wunder zu geben, noch in den Verlauf der Geschichte, um den Gläubigen zu helfen (17:59; 90–93; 29:50–51). Denn die Ordnung der Natur selbst ist das klarste Wunder, das Gottes Existenz und Macht beweisen soll, und die klarste Hilfe Gottes ist die Gesetzmäßigkeit im Verlauf der Geschichte (2:164). Der Koran verkündet somit eine offene, nicht vorherbestimmte, riskante Weltauffassung, in der die guten und bösen Handlungen der Menschen mitbestimmen, wie die Geschichte weiterläuft (13:11). Daher ist die Welt ein Prüfstand (76:2–3). Angesichts des spätantiken Denkhorizonts ist die Idee der Gesetzmäßigkeiten, denen die Ereignisse und Abläufe zu folgen haben, eine durchaus entsakralisierte, neue Weltsicht. Gemäß dieser skizzierten Vorstellung braucht der Mensch weder in der Erwartung des Kommens des jüdischen Messias zu leben noch an die eschatologische Bestimmung der Zeit durch die Jesus-Christus-Geschichte zu glauben.<sup>9</sup>

Der Koran ergänzt diese neue Weltsicht um ein spezifisches Offenbarungsmodell, das einem weiteren, angesichts der vorgefundenen theologischen Vorstellungen nachvollziehbaren zentralen Anliegen dient, nämlich eine unmittelbare Kommunikation Gottes mit einem Menschen katego-

---

<sup>8</sup> Siehe: 6:96; 25:2; 36:38; 41:12.

<sup>9</sup> Zur Umwandlung des christologischen Jesusbilds durch die koranische Offenbarung siehe: Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001. Für eine vergleichende Studie zu Jesus im Koran aus christlicher und islamischer Sicht siehe: Mouhanad Khorchide, Klaus von Stosch, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg: Herder 2018.

risch auszuschließen, um seine Alterität zu bewahren.<sup>10</sup> Diese Vorstellung lässt sich vereinfacht wie folgt beschreiben: Wenn weder Gott eine menschliche Sprache spricht noch der Mensch der göttlichen Sprache mächtig ist, bedarf es eines Vermittlers, um zu verhindern, dass Gott menschlich oder der Mensch göttlich werden muss, damit die Offenbarung erfolgen kann. Die Kommunikation Gottes mit einem Menschen kann deshalb nur über drei mittelbare Wege geschehen: Über Inspiration, »hinter einem Vorhang« oder durch Offenbarungsendel (42:51). Der erste Weg ist eine Art nonverbaler Kommunikation. Der zweite Weg ist das Medium, durch das Gott zu Moses sprach, der brennende Dornbusch. Beim dritten Weg hat der Offenbarungsendel die Aufgabe, das Wort Gottes an den Gesandten zu übermitteln. Die Offenbarung des Korans entspricht vornehmlich dem dritten Weg, in dem die Vermittlerrolle dem Engel Gabriel als dem Heiligen Geist zukommt. Der treue Geist formt das Göttliche ins Menschliche bzw. das Transzendente ins Immanente um und gibt es auf Gottes Befehl hin dem Menschen Muhammad in seiner Sprache, dem Arabischen, ein (26:193–195). Die arabische Formulierung des Wortes Gottes geht somit auf Gabriel zurück, nicht etwa, wie die Mehrheit der Gelehrten vertreten, auf Gott oder, wie von einigen zeitgenössischen Denkern präferiert, auf den Gesandten Muhammad (81:19–20; 69:40–48; 26:192). Die muslimische Überzeugung von Verbalinspiration des Korans ist im Rahmen dieses genuin koranischen Offenbarungsmodells zu verstehen: Die Worte des Korans hat also nicht der Prophet zu verantworten (69:43–47).

---

<sup>10</sup> Für eine analytische Darstellung des Zusammenhangs von Sprache und Offenbarung im Koran und in der islamischen Theologie siehe: Tobias Specker, *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Korans*, Zürich: TVZ 2021.

