

## Die Bibel, eine Brücke zwischen Judentum, Christentum und Islam?<sup>1</sup>

Eine Brücke verbindet getrennte Ufer. Menschen schreiten über sie aufeinander zu und begegnen einander. Gemeinsam blicken sie auf die Landschaft rundum, auf den lebendigen Strom unter der Brücke und zum strahlenden Himmel über ihnen. So könnte ein Bild unseres Themas aussehen, wenn wir die Bibel zur Brücke zwischen zuvor getrennten Menschen idealisieren. Durch den Strom unter der Brücke scheint dann der Strom des allen von dem einen Gott geschenkten Lebens auf. Die Landschaft rundum beheimatet Menschen verschiedener religiöser Herkunft, denen die Bibel hilft, aufeinander zuzugehen. Das Strahlen des Himmels entbirgt den Glanz des einen Gottes über ihnen.

Ein solches Bild beeindruckt, und wir dürfen zurückstellen, dass die Brücke nur in der Kunst ein altes Thema bildet, nicht in den Religionen.<sup>2</sup> Stellen müssen wir allerdings die Frage nach der Sache: Taugt die Bibel zu einem solchen Bild? Trägt und bestätigt sie die Hoffnung, dass sich Menschen jüdischer, muslimischer und christlicher Prägung über ihr finden können?

Unsere Neigung wünscht die Antwort ja. Die Bibel sei – behauptet unsere Überschrift, gelesen als positive Aussage – eine tragfähige Brücke. Sie erlaube und fördere die Begegnung. Eine bedachte, genauere Erörterung benötigt hingegen ein Fragezeichen. Das Bild ist – sei gleich gesagt – gewagt, und es ist vielschichtig. Unter einer Brücke kann sich schließlich auch eine Kluft befinden oder neben ihr ein Bergrutsch auf tun.

Stellen wir also die Frage: Bildet die Bibel eine Brücke zwischen den Religionen, und inwiefern tut sie das? Welche Chancen und welche Beschwernisse tun sich auf? Ich formuliere die Schritte der Antwort im Folgenden als kurze Thesen.

<sup>1</sup> Erwachsen aus einem Vortrag an der katholischen Akademie Stuttgart.

<sup>2</sup> In keinem der Grunddokumente von Judentum, Christentum und Islam spielt die Brücke eine besondere Rolle. Das Altebräische kennt nicht einmal ein Wort dafür.

## 1 Schrift verbindet

Keineswegs alle Religionen geben der Schrift Bedeutung und noch weniger sehen in einzelnen Schriften ihre Grundlagenwerke. Deshalb stechen Judentum, Christentum und Islam durch ihre Orientierung an heiligen Schriften unter den Religionen hervor. Mehr noch, ihre grundlegenden Schriften beziehen sich aufeinander:

Das Christentum sieht in den Schriften des Judentums, die ihm über eine griechische und eine hebräische jüdische Sammlung als maßgebliche Texte Israels überkamen, seine Basis.

Das begann, als die ersten Christen postulierten, selbst ihre neue Christuserfahrung erfolge »nach den Schriften« Israels (1Kor 15,3f), und setzte sich fort, als sie im 2. Jh. für ihre neuen Schriften den Namen »neue Bestimmung«, »Neues Testament« des einen Gottes, prägten. Denn die älteren Schriften Israels wurden dadurch, wie sich nach kurzer Diskussion<sup>3</sup> klärte, nicht abgewiesen, sondern zum »Alten«, wegen seines Alters besonders zu ehrenden Testament (in der Antike wog nicht wie heute das Jüngere, sondern das Ältere mehr).<sup>4</sup> Seither sind alle Erwägungen eines Christentums ohne Altes Testament, obwohl es sie gelegentlich gab, kanongeschichtlich ausgeschlossen.<sup>5</sup>

Die päpstliche Bibelkommission formuliert das in der Verlautbarung des Apostolischen Stuhls über »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel« 2001 geradezu emphatisch: »Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.«<sup>6</sup>

In etwas anderer Sprache bieten evangelische Verlautbarungen denselben Tenor.<sup>7</sup>

Der Koran integriert die Schriften von Judentum und Christentum nicht gleichermaßen. Indessen würdigt Sure 5 beide. Sie vermeidet dabei, für die Schriften des Judentums den christlichen Namen »Altes

<sup>3</sup> Und Entscheidung gegen Markion, der den Begriff »Neues Testament« wohl erstmals in Richtung auf eine christliche Schriftsammlung gebrauchte: s. *Wolfram Kinzig*, The Titel of the New Testament in the 2nd and 3rd centuries, *JThS* 45, 1994, 519–544.

<sup>4</sup> Erster Beleg für »Altes Testament« bei Melito (zitiert bei Euseb, h. e. IV 26, 13–14). Die Doppelbezeichnung »Altes und Neues Testament« folgt um 200 n.Chr. bei Clemens Alex., *strom.* V 85,1.

<sup>5</sup> Ungeachtet der berühmten jüngeren Debatte, die *Adolf Harnack*, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921 auslöste bzw. beförderte.

<sup>6</sup> Päpstliche Bibelkommission, »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn, 24.5.2001.

<sup>7</sup> Z.B. *Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2., Dokumente von 1986–2000, Gütersloh 2001, 728.

Testament« zu gebrauchen, und achtet sie in der eigenen jüdischen Linie um das Zentrum der Tora. Für das Christentum entfällt komplementär der Ausdruck »Neues Testament«; der Begriff des Evangeliums tritt an seine Stelle. Ich zitiere die Passage im Ausschnitt (nach der Übersetzung Paret's):

»44 Wir [scl. Gott] haben (seinerzeit den Kindern Israels) die Thora herabgesandt, die (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit die Propheten, die sich (Gott) ergeben haben, für diejenigen, die dem Judentum angehören, danach entscheiden, und (damit) die Rabbiner und Gelehrten nach der Schrift Gottes entscheiden [...] (oder: und die Rabbiner und Gelehrten (ebenso. Sie alle sollten entscheiden) nach der Schrift Gottes, soweit sie ihrer Obhut anvertraut worden ist). [...] 46 Und wir ließen hinter ihnen (d.h. den Gottesmännern der Kinder Israels) her Jesus, den Sohn der Maria, folgen, daß er bestätige, was von der Thora vor ihm da war (oder: was vor ihm da war, nämlich die Thora (?). Und wir gaben ihm das Evangelium, das (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit es bestätige, was von der Thora vor ihm da war (oder: was vor ihm da war, nämlich die Thora?), und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. 47 Die Leute des Evangeliums [...] sollen (nun) nach dem entscheiden, was Gott darin herabgesandt hat.«<sup>8</sup>

Die Syntax der Verse bereitet Schwierigkeiten. Doch wie immer wir sie auflösen, ergibt sich: Die Juden haben Rechtleitung und Licht in der Tora, die Christen Rechtleitung und Licht in der Tora und dem (die Tora ergänzenden und bestätigenden) Evangelium Jesu. Sie sind als Besitzer von Schrift jenseits der islamischen Gesellschaft und in ihr anzuerkennen.

Schrift verbindet, das bestätigt sich demnach auf dem Weg der grundsätzlichen Anerkennung der je vorangehenden Schriftsammlungen in der Geschichte von Judentum, Christentum und Islam.<sup>9</sup> Es bestätigt sich darüber hinaus im Sprach- und Kulturkreis. Der Koran gehört – das muss gegen heutige Thesen vom Konflikt der Kulturen<sup>10</sup> gesagt werden – sprachgeschichtlich keiner anderen Kultur als die Bibel an, sondern steht im Strom der westsemitischen Sprachen wie vorab unsere »Hebräische Bibel«, das Alte Testament. Der Name Koran etwa erinnert an das hebräische קרא, »rufen«; er ist zu rufendes Gotteswort. Und in der Bezeichnung für die Besitzer von Schrift »al-kitāb« – wie Muḥammad Juden und Christen nennt –, klingt der Stamm des hebräischen כתב, »schreiben«, an.

<sup>8</sup> Übersetzung *Rudi Paret*, *Der Koran*. Übersetzung, Stuttgart usw. 1979, 84.

<sup>9</sup> Den Gipfel im Islam bildet der *Hadith Muḥammads*, »Wer einem Juden oder Christen Unrecht tut, gegen den trete ich selbst als Ankläger auf am Tage des Gerichtes« (Übersetzung nach Adolf Denz, *Schriftbesitzer*, *Lexikon der islamischen Welt* [Hg. K. Kreiser/R. Wielandt], Stuttgart 1992, 250).

<sup>10</sup> Beliebt seit *Samuel Huntington*, *The Clash of Civilizations?*, Washington: American Enterprise Institute, 1992 und Beiträge seitdem.

Halten wir also als ein erstes Zwischenergebnis fest: Tora, Evangelium und herausgerufenes Gotteswort des Korans sind gleichermaßen Schrift geworden. Wir vermögen sie je als Schrift zu achten.

Ein aufgeklärter Zeitgenosse mag noch hinzufügen: Schrift lässt sich auch in der Distanz lesen. Sie erlaubt einen Vergleich anhand von Dokumenten und ein kritisches Urteil. Schrift schlägt insofern Brücken zu Leserinnen und Lesern in den Religionen und jenseits ihrer. Ihre Ausstrahlung und Erörterung verbindet Menschen über die Religionen hinaus.

Allerdings lässt sich all dies nur in einer merkwürdigen Spannung behaupten. Denn nicht minder als die These, Schrift verbinde, gilt

## 2 Schrift und der Weg der Schriften trennt

Schrift erlaubt – sagten wir gerade – Distanz. Sie verwehrt sie aber ebenso. Das macht biblisch die Szene von den Tafeln Gottes am Sinai plastisch. Denn diese Tafeln mit den 10 Geboten seien, lesen wir in der Tora, von Gott selbst geschrieben. Mose nimmt auf ihnen »Schrift Gottes«<sup>11</sup> mit zu seinem Volk. Das Volk hat das dort Geschriebene deshalb unverbrüchlich zu befolgen. Das Geschriebene ist unverrückbar.

In der Geschichte der Bibel tritt aus diesem Ansatz die so genannte Kanonformel in unsere Texte: Verbindlich sei und fest stehe das Geschriebene.<sup>12</sup> In der hebräischen Bibel beschränkt sie sich auf die Weisungen Gottes. Diese sind *im Handeln* zu wahren, indem ihnen nichts hinzugefügt noch weggenommen wird, lesen wir Dtn 4,2; 13,1. Noch konzentriert sich die Wahrung mithin auf die Bekräftigung und Umsetzung ethischer Weisung in der Tat.<sup>13</sup> Doch bis zur Zeitenwende zeichnet sich ab, dass um der rechten Tat willen auch der Buchstabe des Gesetzes wird gesichert werden müssen (gespiegelt in Mt 5,18).

Die frühchristliche Johannesoffenbarung geht darauf über die Wahrung der Ethik hinaus. Verbindlich werden, erfahren wir 22,18f, die Worte der Gotteskündigung eines ganzen Buches, eben der Apokalypse. Wer ihnen etwas hinzufügt oder wegnimmt, soll von schrecklichen

<sup>11</sup> מכתב אלהים Ex 32,16 bzw. γραφή θεοῦ, wie es in der Septuaginta heißt.

<sup>12</sup> Sie hat antike Vorläufer bis ins 14. Jh. zurück: s. H. Cancik, Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I, in: »Wie gut sind deine Zelte, Jaakow ...«. FS R. Mayer, hg. v. E.L. Ehrlich / B. Klappert, Gerlingen 1986, 41–62, hier 54f. Die wichtigste Erschließung legte W.C. van Unnik, De la règle 41–62, hier 54f. Die wichtigste Erschließung legte W.C. van Unnik, De la règle 41–62, hier 54f. Die wichtigste Erschließung legte W.C. van Unnik, De la règle 41–62, hier 54f. Die wichtigste Erschließung legte W.C. van Unnik, De la règle 41–62, hier 54f. Die wichtigste Erschließung legte W.C. van Unnik, De la règle 41–62, hier 54f.

<sup>13</sup> Näheres samt notwendigen Differenzierungen bei Christoph Dohmen / Manfred Oeming, Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg usw. 1992, 68–89; dort auch weitere Belegstellen (zum Alten Testament MT und LXX).

Plagen geschlagen werden. Überschätzen dürfen wir die Wirkung und Bedeutung der Formel dabei nicht: Sie war auch am Ende des 1. Jh. noch im weiten Sinne einer Wahrung der Sache ohne Eingriffe (nicht Wahrung des Buchstabens) verstehbar<sup>14</sup> und beförderte den Streit, ob die Apokalypse mit ihrem extremem Anspruch in der Kirche verbindlich werden dürfe, eher als dass sie ihn bremste. Die Apk musste sich trotz der Einschärfung ihrer Worte nach vorübergehender hoher Achtung überaus mühsam im Kanon durchsetzen.

Theologisch ist zudem an die Distanz des irdischen Jesus zur Verschriftung seiner Worte zu erinnern. Er schrieb nicht, halten all unsere Quellen übereinstimmend fest. Allenfalls kritzelte er einmal in den Staub, wo der Buchstabe nicht bewahrt, sondern zertreten wird (Joh 8,6). Offenkundig widersetzte Jesus sich also für sein eigenes Reden einer Schriftform, der nichts hinzuzufügen und wegzunehmen sei. Er übergab sein Wort in die Freiheit eines Redens von Mund zu Mund und duldete um solcher Freiheit willen sogar die Möglichkeit, es zu zer-sagen und zu zer-treten. (Die Konsequenz, dass sich sein ursprüngliches Wort nur mit äußerster Mühe und unter Zweifeln aus dem weitergegebenen Wort kristallisiert, beschäftigt uns bis heute).

Was heißt das? Christliche Theologie darf den Rang der Schrift gegenüber der Äußerung des Wortes von Angesicht zu Angesicht (face to face) nicht überschätzen. Dennoch entsteht ein eigentümliches Bild, als sich das Neue Testament in der heutigen Gestalt verfestigt. Denn die Johannesoffenbarung tritt in dieser Gestalt an sein Ende und mit ihr unsere Kanonformel. Eine Leserin oder ein Leser konnte im Neuen Testament ab dem 4./5.Jh. eine große Linie von Mt 1,1 – »Buch (βίβλος) des Werdens Jesu Christi...« – zu Offb 22,18–21 – »Worte der Prophetie dieses Buches (βιβλίον) – entwickeln. Die Formel, was im »Buch« stehe, gelte unverrückbar, weitete sich in der Tendenz auf das ganze Neue Testament aus.

Vollziehen wir nun noch einen kleinen weiteren Schritt. Die Offb schloss ursprünglich nach der Kanonformel mit dem weitesten, großzügigsten Gnadenwunsch des Neuen Testaments: »Die Gnade des Herrn Jesus sei – oder sogar: ist<sup>15</sup> – mit allen«, allen Menschen schlechthin.<sup>16</sup> Indessen verengten viele Christen das ab dem 4. Jh. Sie konkretisierten »Die Gnade des Herrn Jesus sei – oder: ist – mit allen Heiligen« bzw. »mit uns allen«. <sup>17</sup> Das letzte Wort des Neue Testament

<sup>14</sup> Das zeigt der ungefähr gleichzeitige Gebrauch bei Josephus; dazu *Christine Gerber*, Die Heiligen Schriften des Judentums nach Flavius Josephus, in: *Martin Hengel / Hermut Löhr*, Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 91–113, hier 102f (Lit.).

<sup>15</sup> Griechisch entfällt die Kopula. Sie lässt sich daher nicht nur, wie heute geläufig, als Wunsch, sondern ebenso als Zusage ergänzen.

<sup>16</sup> Diesen Universalismus bezeugt ihre bedeutendste Handschrift, der Codex Alexandrinus aus dem 5. Jh.

<sup>17</sup> Codex Sinaiticus und viele andere.

wandelte sich zur konkreteren, aber auch engeren Zusage der Gnade an die Gemeinde.

Diese Textfassung bestimmte weite Teile des Mittelalters (interessanterweise nicht die Vulgata) und danach die griechische Textausgabe Erasmus' sowie aufgrund ihrer die Übersetzung Martin Luthers, so dass unsere deutschen Bibelübersetzungen erst in jüngster Zeit zum universalen Wunsch zurückkehren.

Verlassen wir das Detail. Muḥammad kannte es wahrscheinlich nicht; allen Indizien nach besaß und benützte er keine Bibelhandschrift. Aber der entstehende Tenor, das Neue Testament – bzw. in seiner Sprache: das Evangelium – sei eine Schrift der Weisung und der Gnade speziell für die christliche Gemeinde, war ihm bekannt. Dieser Tenor spiegelt sich ebenso in der Sure 5 des Koran und führt zu einer bemerkenswerten Pointe: Die Sure ehrt, wie wir hörten, Tora und Evangelium als Rechtleitung und Licht *für Juden und Christen*. Eine Lektüre im Islam dagegen sieht sie nicht vor. Für Muslime – und von ihnen aus im Grundsatz für alle Adamskinder<sup>18</sup> – gilt vielmehr, was die Eröffnung des Koran in Sure 2 einschärft: »Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes [...] 2 Dies [scl. der Koran] ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, 3 die an das Übersinnliche glauben, das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen (an Gut) beschert haben, Spenden geben« usw.<sup>19</sup> In der Kurzbeschreibung des Islam mit seiner Orientierung am einen, barmherzigen Gott und mit seinen Lebenszentren beim Gebet und der Barmherzigkeit der Menschen untereinander erhält nicht die Bibel, sondern allein der Koran ausschlaggebenden Rang. Alias:

Der Islam tritt bei aller Anerkennung der Schriftreligionen vor ihm in Konkurrenz zu ihnen, und in dieser Konkurrenz kulminieren die in der Geschichte der Schriftbildung lange angelegten Spannungen. Denn an den Worten des Koran ist laut dessen eigenem Zeugnis grundsätzlich nicht zu zweifeln. Das ist in dieser Entschiedenheit für Juden, Christen und außenstehende Dritte nicht nachvollziehbar. Paradigmatisch zeigt sich: Die Verpflichtung an grundlegende Schriften, die die drei monotheistischen Religionen verbindet, trennt sie gleichermaßen.

### 3 Die Spannung der Schriften verlangt nach persönlicher Begegnung

Wie ist mit der Spannung umzugehen, dass gerade das Verbindende, die Verpflichtung auf Grundlagen-Schriften, die monotheistischen Religionen trotz gemeinsamer Bezugspunkte trennt?

<sup>18</sup> Vgl. Sure 30,30; 36,60f.

<sup>19</sup> Übersetzung Paret, a.a.O. (s. Anm. 8), 13.

Den nächstliegenden Weg in unserer nachaufklärerischen Gesellschaft bildet eine Begegnung im Austausch von Schriften und das gemeinsame Studium der Schriften mit der Bereitschaft zu kritischer Selbstdistanz. Denn das macht die Jahrhunderte lange Erfahrung unserer Gesellschaft in der Analyse von Schriften und im problemorientierten Gespräch fruchtbar, und es schafft eine Kommunikationsfähigkeit zu Menschen, die keiner der Religionen zugehören; auch sie können Schrift studieren und reflektieren.

Tatsächlich gibt es eine entsprechende, grundlegende Erfahrung zwischen Christentum und Judentum. In einem zunächst mühsamen, dann eifrigen Prozess lernten die Christen in vielen Teilen der Welt nach 1945 von jüdischen Gelehrten, die die Schriften des Christentums trotz des Holocaust über die eigenen Schriften hinaus in die Hand nahmen und untersuchten.<sup>20</sup> Die Erneuerung erhielt in den letzten Jahren ein Wort aus der gemeinsamen Schriftbasis für Judentum und Christentum, aus der Tora, Dtn 32,43 zum Ziel. Paulus bietet es in Röm 15,10 griechisch, damit in der Sprache des griechischen Judentums (der Septuaginta): »Freut euch, Völker, mit seinem Volk«. <sup>21</sup> Nicht irgendeine Begegnung, eine Begegnung der Freude ist über das Studium der Schrift zu suchen.

Vergessen wir freilich nicht, wie viele misslungene Religionsgespräche und welche Untaten dem Wandel der letzten Jahrzehnte vorausgingen, und dass eine entscheidende Bewährungsprobe noch bevorsteht. In Europa und namentlich in Deutschland, das die jüdischen Wurzeln am schlimmsten vergaß, findet erst in den letzten Jahren wieder eine größere Zahl von Juden Heimat. Die gemeinsame oder austauschende Lektüre von Schrift, von der ich gerade sprach, musste sich deshalb in den letzten Jahrzehnten auf kleine Kreise beschränken. Jetzt erst hat sie die Chance, vor Ort auszugreifen. Wird das gelingen? Wenn ja, dann würde die Bibel wirklich zwischen Christentum und Judentum eine Brücke von Mensch zu Mensch.

Komplizierter stellt sich der Sachverhalt in der Begegnung mit dem Islam dar. Denn trotz Anerkennung der »Schriftbesitzer« (Juden und Christen) gibt es zum Islam hin anders als zwischen Juden und Christen keine unmittelbar gemeinsame Schriftbasis. Die zitierten Verse des

<sup>20</sup> Dank Gelehrten wie David Flusser, Geza Vermes und vielen anderen wurde dem Christentum – und der nichtchristlichen Öffentlichkeit – bewusst, wie viel sie dem Judentum Jesu verdanken und wie viel sie davon mit bitteren Folgen vergessen hatten. Das Studium und der Austausch über der Schrift trugen insofern wesentlich zu der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden bei, die allmählich wächst.

<sup>21</sup> Das bisher produktivste Wort in Kirche-Israel-Erklärungen (z.B. *Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus* [Hg.], *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 2. Dokumente von 1986–2000, Gütersloh 2001, 848).

Korans nehmen Tora und Evangelium ja, wie beschrieben, nicht in den Lektürekanon für die durch den Koran recht Geleiteten auf.

Überbewerten wir die Grenze nicht. Die Schriften Israels und der Christen bleiben hoch geachtet, und viele, besonders Reform-Muslime sehen keine Schwierigkeit, Bibeln in die Hand zu nehmen und Bibeltexte selbständig zu lesen. Die Mehrheit der Muslime jedoch zögert. Sie gewahrt in dem in der Bibel angelegten Anspruch, ihr sei nichts hinzuzufügen und nichts wegzunehmen, eine Abweisung des Korans, und zögert darauf, die Bibel überhaupt in die Hand zu nehmen.

Um das Problem zuzuspitzen, brauchen wir uns, wenn wir unserer Presse folgen, nicht in Regionen eines islamischen Fundamentalismus zu begeben. Ich zitiere ein deutsches – allerdings evtl. legendarisches – Beispiel aus der Wochenzeitung »Die Zeit« (vom 29.5.2002). »Der Bischof von Hildesheim« – heißt es dort – »suchte den Imam einer Moschee auf, um eine christlich-islamische Begegnung herbeizuführen. Der Imam empfing den Bischof höflich und überreichte ihm ein Exemplar des heiligen Buches der Muslime. Der Bischof nahm den Koran dankend entgegen und wollte dem Imam als Gegengabe die Bibel schenken. Doch der sah ihn entsetzt an und lehnte es ab, das Buch auch nur anzufassen.« Der Autor des Artikels, der kritische Muslim Bassam Tibi, kommentiert: »Wenn ein Imam einem Bischof den Koran schenkt, dann ist das für ihn ein Akt des Da'wa (Aufruf zum Islam), gemäß dem Koranvers: ›Und sprich ... zu den Ungelehrten: Werdet ihr nun Muslime werden?‹ (Sure Al-Imram<sup>22</sup>, Vers 20). Etwas anderes ist für ihn die Schenkung einer Bibel; das kommt für ihn einem Akt christlicher Missionierung gleich, die er natürlich ablehnt.«<sup>23</sup> Zerbricht hier die Brücke der Schrift, weil sie schlicht nicht betreten wird? Hüten wir uns vor einem so scharfen Urteil und besinnen uns stattdessen auf die Chance des gelebten Wortes. Denn auf das gelebte, besonders das ethisch gelebte Wort, nicht das geschriebene Wort in sich verweist – sagte ich – der Ursprung der so genannten Kanonformel in der Tora, und das gelebte Wort provoziert Jesus durch seinen Verzicht aufs Schreiben. Es beeinträchtigt daher Judentum und Christentum nicht, wenn eine Religionsbegegnung beim gelebten Wort – der rechten Tat – und beim gesprochenen Wort – dem mündlichen Austausch – einsetzt.

Wo die unmittelbare Benützung der Schrift scheitert, ist also nicht einer Enttäuschung Raum zu geben, sondern darf, ja muss die unmittelbare Begegnung von Mensch zu Mensch im Wort einsetzen. Die Praxis der Religionsbegegnung, die sich in den letzten Jahren vielerorts in Deutschland ausbildet, verdeutlicht das Gemeinte: Etliche Menschen heute werden runde Tische, Begegnungen von örtlichen Gruppen der

<sup>22</sup> Sure 3.

<sup>23</sup> Zeit Nr. 23, 2002, 9.

Weltkonferenz der Religionen für den Frieden oder Treffen zwischen Kirchengemeinde und Moschee kennen. Das persönliche Zeugnis dominiert dort und schließt das Sprechen über zentrale biblische Gestalten von Adam über Abraham bis Jesus ein. Es tut das nach dem Gesagten zu Recht. Denn Inhalte werden von Angesicht zu Angesicht lebendig.

Die Vorbereitungen für den islamischen Religionsunterricht, die in einigen Bundesländern laufen, fügen sich dazu. Es wird in diesem Religionsunterricht – das lässt sich trotz einzelner Lehrbuchentwürfe im Reform-Islam vorhersehen – kaum gelingen, einen Ort für die direkte Benützung biblischer Texte vorzusehen. Der Lehrplan liegt in der Verantwortung der Vertreter der muslimischen Religionsgemeinschaft, und in seine innere Gestaltung ist nicht einzugreifen, wie sich paradigmatisch in den gegenwärtigen Kommissionsarbeiten Baden-Württembergs zeigt.<sup>24</sup> Andererseits wird auch im islamischen Religionsunterricht über die anderen Religionen informiert werden, und das kann im Gespräch anhand biblischer Szenen und Inhalte erfolgen – nicht grundlegend anders, als bislang in der Regel im christlichen Religionsunterricht der Koran einbezogen wird.

Ein weitergehendes Modell entsteht derzeit in einem Lehrversuch an einem Berufskolleg Wuppertals.<sup>25</sup> Es sieht vor, einige Phasen des Religionsunterrichts interreligiös zu gestalten. D.h. Klassen werden für Einheiten, die Vertreter von Judentum und Islam authentisch gestalten, zusammengeführt. So lernen die Schülerinnen und Schüler die benachbarten Schriftreligionen in der persönlichen Begegnung kennen. Ob jeweilige Schrifttexte unmittelbar einbezogen werden, ergibt sich aus der Unterrichtssituation. Das Modell läuft gerade erst an. Die Erfahrungen mit dem Vollzug sind abzuwarten, und die Intensität des Modells wird die allgemeine Einführung nicht erleichtern; schließlich benötigt es ein Plus an unterrichtenden Personen gegenüber dem bisherigen Unterricht. Dennoch scheint es mir besonders verheißungsvoll, weil es die Begegnung im Gespräch zur Mitte macht.

Halten wir damit für ein weiteres Zwischenergebnis inne: Wer die Bibel als niedergeschriebene Schrift zur Brücke zwischen den Religionen machen will, lädt ihr eine ungeheure Last auf, und in der Begegnung mit dem Islam wird diese Last zu groß. Zur Brücke zwischen den Religionen eignet sich die Bibel aber, wenn sich ihr Wort durch die persönliche Begegnung verlebendigt.

#### 4 Die Spuren der Schrift führen zu einem doppelten Ausgang in Judentum und Christentum

Unser Bild der Brücke ändert sich. Sie hat nicht nur eine Mitte, auf der sich Menschen begegnen. Auf ihr verlaufen auch umgekehrt tiefe Spu-

<sup>24</sup> Nähere Auskünfte kann das Kultusministerium Baden-Württemberg ([www.kultusministerium.baden-wuerttemberg.de](http://www.kultusministerium.baden-wuerttemberg.de)) vermitteln. Eine wichtige Aufgabe in der Kommission nimmt der Neutestamentler Peter Müller wahr.

<sup>25</sup> Unter Federführung von Andreas Obermann, der das Projekt auch wissenschaftlich auswertet.

ren zu Abfahrten in verschiedene Richtung. Wege laufen zur Brücke und von ihr weg.

Dieses neue, verschobene Bild ist für das Verständnis der Bibel zwischen den Religionen nicht minder wichtig als das Bild, bei dem wir begannen. Erläutern wir das für Christentum und Judentum:

#### 4.1 Die Entscheidung der westlichen Christenheit, der hebräischen Bibel besonderes Gewicht zu geben, erleichtert die Begegnung

Im heutigen Allgemeinbewusstsein erscheint die Bibel als klares, fest umrissenes Schriftencorpus. Das Alte Testament reicht von der Genesis bis Maleachi, das Neue Testament von Matthäus bis zur Offenbarung. Das war nicht immer so. Der Bestand der Schriften und ihre Anordnung mussten sich mühsam durchsetzen, und das für beide Testamente. Spuren entdecken wir in den Bibelausgaben bis heute. In der Lutherbibel steht der 1Petr an anderer Stelle als in der Einheitsübersetzung, und was das Alte Testament angeht, teilen beide Übersetzungen zwar den Gang von Genesis bis Maleachi, umfasst die Einheitsübersetzung aber eine ganze Reihe zusätzlicher Schriften zu den heutigen Lutherbibeln<sup>26</sup> (Makkabäerbücher, Weisheit Salomos usw.). Die Bibel, breite gemeinsame Brücke zwischen den Konfessionen, enthält in sich tiefe Spuren.

Wie kommt es dazu? Stellen wir das Neue Testament zurück – dort rückte Luther den 1Petr nach vorn, weil er ihn für so wichtig hielt wie die Paulinen<sup>27</sup> – und konzentrieren uns aufs Alte. Dessen Basis bilden jüdische Schriften. Sie aber gab es zur Entstehungszeit des Christentums in hebräischer und in umfangreicherer griechischer Fassung, der so genannten Septuaginta, die uns schon begegnete. Die Mehrheit des Judentums sprach griechisch. Allerdings hatte eine textliche Rückorientierung zum Hebräischen schon im 1. Jh. v.Chr. begonnen. Sie setzte sich in der Selbstbesinnung gegen Rom strikt durch. Allmählich verdrängte zwischen erstem und drittem Jahrhundert n.Chr. die Sammlung der hebräischen Schriften – jüdisch im Nachhinein Tanach genannt – die griechische Sammlung.

Für das frühe Christentum ergab sich eine komplizierte Situation. Die Verständigungssprache zwischen den weit verstreuten Gemeinden war Griechisch, und das sprach für eine fortdauernde Orientierung an der Septuaginta gegen die jüdische Entwicklung. Andererseits wussten Philologen, dass die ursprünglichere Sprache der Schriften Hebräisch war. Hieronymus entschied sich darum, was die Zweitübersetzung ins Lateinische anging, für einen Vorrang des Hebräischen. Er gab dem kirchlichen Westen eine grundlegende Tendenz zum Hebräischen, wenn auch nicht konsequent. Denn die Vulgata integrierte zusätzlich die allein grie-

<sup>26</sup> Ältere Lutherbibeln nahmen die Apokryphen/Pseudepigraphen noch auf.

<sup>27</sup> Luthers Wertschätzung des 1Petr kommt besonders deutlich in WA 12,259f zum Ausdruck.

chisch überkommenen Schriften der Septuaginta, und viele Stellen entschieden sich für eine Mischung zwischen hebräischem und griechischem Ausgangstext.

Eine solche Quellenmischung strahlt in der Einheitsübersetzung bis heute aus. In der Regel übersetzt sie den hebräischen Text, aber in Einzelfällen wählt sie die Septuaginta-Basis. Ich nenne als politisch relevantes Beispiel Ri 1,18. Der hebräische Text bietet dort, das Israel der Richterzeit habe Gaza erobert. Historisch trifft das nicht zu, und die Septuaginta korrigiert,<sup>28</sup> Israel habe Gaza *nicht* erobert. Die Einheitsübersetzung<sup>29</sup> gibt der historischen Analyse und deshalb der Septuaginta den Vorrang, obwohl die kirchenamtliche Vulgata nach Hieronymus für das Hebräische optierte. Das heutige Judentum mit seiner Liebe zum Hebräischen wird hier die gemeinsame Schrift nicht entdecken (ganz abgesehen von der politischen Option in der Gaza-Frage).

Luther verfuhr konsequenter. Dank seiner Begegnung mit den Humanisten erhielt er die hebräische Textfassung der Synagoge und übertrug sie strikt (also etwa bei Ri 1,18 mit der Eroberung Gazas). Die innerchristlichen Kosten waren hoch. Die allein griechisch durch die Septuaginta erhaltenen Schriften Israels rückten im Protestantismus an den Rand und gingen im 20. Jh. sogar in Bibelausgaben verloren, der Grund für den geringeren Umfang der Lutherbibeln gegenüber der Einheitsübersetzung. Umgekehrt haben wir heute dank seiner Entscheidung und der Weichenstellung des Hieronymus in Katholizismus und Protestantismus ein weit verbreitetes Bewusstsein für die hebräische Bibel als gemeinsame Basis von Judentum und Christentum. Die Entscheidung für die hebräische Bibel wurde und blieb bis heute eine Basis der jüdisch-christlichen Begegnung und Reflexion.

Schwierige Erörterungen erspart das nicht. Etwa in der Frage, ob Gaza einst zu Israel gehörte und das Relevanz für heute habe, muss sich nun theologische Sachkritik mit historischer Analyse vereinen (und nebenbei zeigt sich, wie unabdingbar für die Theologie eine Kenntnis der alten Sprachen ist). Außerdem verfuhr auch Luther an einer Stelle nicht konsequent: Er hielt gegen die hebräischen Handschriften an der herkömmlichen kirchlichen Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften fest. Der Tanach Israels schließt nämlich nicht mit Maleachi, sondern mit dem Zweiten Chronikbuch und damit dem bis heute zum Begreifen Israels überaus wichtigen Wort des Kyrus zum Ende des Exils aus dem 6. Jh. v.Chr.: »Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – der Herr, sein Gott, sei mit ihm –, der soll hinaufziehen« nach Jerusalem (2Chr 36,23).<sup>30</sup>

Angesichts dessen sollten wir unser christliches Altes Testament nur mit Zurückhaltung hebräische Bibel nennen. Das Bewusstsein, dass

<sup>28</sup> In A wie B-Text.

<sup>29</sup> Und ähnlich die Lutherrevision von 1984 gegen Luther 1912.

<sup>30</sup> Übertragung nach der Einheitsübersetzung.

selbst die hebräische Bibel zwischen Judentum und Christentum tiefe Rillen enthält, darf nicht verloren gehen. Nebenbei bietet übrigens auch »Erstes Testament« keine bessere Option.<sup>31</sup> In unserem Rechtswesen ersetzt ein zweites, neueres Testament das erste. Der Vorwurf, sie mindere den Tanach, vor dem Neuen Testament, ist deshalb dieser Wendung weit stärker zu machen als dem herkömmlichen »Altes Testament«, zu dessen rechtem Verständnis wir nur die Ehrung des Alters klarlegen müssen.

#### 4.2 Die Brücke zum Judentum ist durch die Erschließung des griechischen Alten Testaments (der Septuaginta) zu verbreitern

Der kirchliche Osten vollzog die Entscheidung des Hieronymus nicht mit. Er sprach griechisch und blieb bei der Septuaginta. In der Folge fußen alle orthodoxen Kirchen bis heute nicht auf dem hebräischen, sondern dem griechischen Alten Testament. Soll die Schriftbrücke zu Israel tragen, darf sie sich darum nicht auf die hebräischen Schriften beschränken.

Das Bewusstsein für den größeren Umfang maßgeblicher Schriften in Israel um die Zeitenwende, das in großen Teilen des Christentums und des Judentums verloren ging, muss neu wachsen. Man vergesse nicht, dass auch die griechische Übersetzung, die in der Orthodoxie benützt wird, samt den allein griechisch erhaltenen Schriften (den so genannten Apokryphen) ihre Ursprünge in Israel hat.

Groß angelegte, in der Öffentlichkeit freilich noch wenig wahrgenommene Projekte dienen derzeit dieser Erweiterung der Wahrnehmung. Allem voran wird die Septuaginta endlich im Gesamtumfang in die modernen Sprachen übersetzt und dadurch der Allgemeinheit zugänglich. Der Radius der Übersetzungen reicht dabei vom Ivrit (erstellt durch Moshe Zipor, einen orthodox jüdischen Gelehrten) bis zum Englischen (NETS-Projekt)<sup>32</sup> und Deutschen (Septuaginta deutsch, geleitet u.a. vom Vortragenden).<sup>33</sup> Den Vorgang ergänzt eine neue Aufmerksamkeit für Varianten im Hebräischen, die durch die Qumranfunde zutage kamen. Der jüdisch verbindliche hebräische, so genannte masoretische Text ändert sich dadurch nicht. Doch die Diskussion erhält mehr Raum. Theologische und historische Debatten werden bereichert und manchmal vielleicht erleichtert.

Die wichtigste Folge ist indes eine dritte:

Unsere Bibel muss die Starrheit verlieren, die ihr ein vereinfachtes »das steht geschrieben« unterschieben könnte. Nicht erst das Gespräch über die Bibel, schon ihr Text lebt. Die Vielfalt der Schrift verlangt weniger nach der starren Fixierung eines (scheinbar) ursprünglichen, überzeitlich gültigen Buchstabens als nach der lebendigen Befassung. Kurz, unsere Neuentdeckung der Vielfalt in der Schrift korrespondiert

<sup>31</sup> Trotz *Erich Zenger* [u.a.], Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>4</sup>2001, 14–16 u.v.a.

<sup>32</sup> <http://ccat.sas.upenn.edu/nets>.

<sup>33</sup> <http://www.septuaginta-deutsch.de>.

dem Gewicht, das wir der Verlebendigung des Wortes in der Gegenwart gaben.

#### 4.3 Über alledem hat die gemeinsame Schrift einen bleibend doppelten Ausgang in Judentum und Christentum

Der Reichtum der Schrift darf freilich nicht darüber hinweg täuschen, dass Judentum und Christentum in der Rezeption der alten Schriften Israels unterschiedliche Schwerpunkte entwickelten. Im Judentum setzte sich – sagte ich – der hebräische Schriftumfang durch. Das Neue Testament hingegen zitiert fast ausschließlich aus den griechischen Schriften Israels. Das verschiebt Deutungen und Wahrnehmungen. Wieder genüge ein Beispiel. Im hebräischen Text läuft Am 9,11f darauf zu, Gott richte die zerfallene Hütte Davids auf, damit die Seinen den Rest Edoms und alle Völker unterwürfen, über denen Gottes Name ausgerufen werde. In der Septuaginta dagegen schwindet die Unterwerfung der Völker. An ihre Stelle tritt die Verheißung, die Völker würden dereinst die Hütte Davids suchen – eine hervorragende, völkerzugewandte Theologie Israels. Sie nun macht die Apg zur Basis der Völkermission und führt nochmals einen Schritt weiter. Die Suche der Völker nach David und dadurch nach der Zugehörigkeit zum einen Volk Gottes erfüllt sich nämlich nunmehr in der Verbreitung des Christentums (Apg 15,14-17 nach Am 9,11f LXX). Letzteres ist eine reiche Israeltheologie und dennoch eine Theologie allein des christlichen Zweiges, der aus Israels Schriften hervorgeht.

Die Verzweigung des Grundtextes signalisiert darüber hinaus größere Zweige oder – um im Bild der Brücke zu bleiben – breitere und verzweigtere Straßen, die von der gemeinsamen Mitte zu je Eigenem führen. Im Christentum schließen an das Alte Testament das Neue Testament, die Bekenntnisse und die weite christliche Literatur an. Im Judentum folgen auf den Tanach mit hoher Verbindlichkeit die Texte der Rabbinen, der Mystik und die liturgischen Gesänge.

Der evangelische Gelehrte Rolf Rendtorff fasst diese Entwicklung in die These vom doppelten Ausgang der gemeinsamen heiligen Schrift (des hebräischen Kanons) in Judentum und Christentum.<sup>34</sup> Joseph Kardinal Ratzinger spricht im Vorwort zum genannten Dokument der päpstlichen Bibelkommission von der unterschiedlichen jüdischen und christlichen Hermeneutik, die beide Sinne beleben, die im Ausgangstext der Schrift vorhanden seien (und hält über diese Differenzierung auch an der christologischen Lektüre des Alten Testaments fest).<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Zuletzt entfaltet in: *Rolf Rendtorff*, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, 2 Bde, Neukirchen 1999–2001.

<sup>35</sup> S. bes. Päpstliche Bibelkommission, a.a.O. (Anm. 6), 7.

Alles in allem: Der Rang des Alten Testaments im Christentum zwingt das Christentum zur steten Besinnung auf seine Wurzeln und zur Begegnung mit Israel in Liebe.<sup>36</sup> Aber der doppelte Ausgang der Schriften Israels verwehrt, die Begegnung allein darauf zu fixieren, man gehe auf der Brücke der Schrift aufeinander zu und treffe sich in ihrer Mitte. Dieselben vielfältigen Spuren geleiten vielmehr von den Ufern auf die Brücke und von der Brücke zu unterschiedlichen Ufern.

## 5 Die Begegnung mit dem Islam nötigt zu einem nochmals vertieften Ringen um das Verständnis der Bibel

Schauen wir zum Islam, verkompliziert sich das Bild nochmals. Die Spurrillen der Schrift führen – wie angesprochen – zu Abstürzen, Verwerfungen und scharfen Bögen. Die Würdigung der Schriftbesitzer im Koran (Sure 5,44–48) baut einen Weg zur Brücke, der der Befestigung und vorsichtigen Erkundung bedarf.

Vielerlei erleichtert diese Erkundung. So können gesprächsinteressierte Muslime in Sure 3,64 des Korans »Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (?) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) daß wir Gott allein dienen und ihm nichts [...] beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen«<sup>37</sup> eine konstruktive Aufforderung zum Dialog sehen.<sup>38</sup> Umgekehrt vermögen Christen wie Juden (soweit ich das als Christ für den Nachbarn sagen darf) die fundamentalen Aussagen der Sure 1 des Korans in der Sache mitsprechen (ich zitiere im Ausschnitt): »2 Lob sei Gott, dem Barmherzigen und Gnädigen, 4 der am Tag des Gerichts regiert! 5 Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe. 6 Führe uns den geraden Weg ...«.<sup>39</sup> Denn dieser Anfang des Korans nimmt das große Motiv des Erbarmens Gottes auf, und das noch dazu im selben Wortstamm wie die gemeinsame hebräische Schrift von Juden und Christen (nach hebräisch רחמים).

Die Begegnung gewinnt insofern eine gute Basis. Der Bezug aller drei Religionen auf Abraham und vieles andere unterstreichen das. Dennoch gelang bislang nicht, überaus diffizile Vorfragen für die Begegnung zwischen Bibel und Koran zu klären. Ich nenne nur die m.E. wichtigste:<sup>40</sup> Vermögen die »Besitzer der Schrift« in Muhammad einen

<sup>36</sup> Vgl. Päpstliche Bibelkommission, a.a.O. (Anm. 6), 165.

<sup>37</sup> Übersetzung Paret, a.a.O. (s. Anm. 7), 48.

<sup>38</sup> Gegen andere Muslime mit exklusiver Religionstheologie: s. *Martin Bauschke*, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, KVRG 29, Köln 2000, 88f.

<sup>39</sup> Übersetzung Paret, a.a.O. (s. Anm. 8), 13.

<sup>40</sup> Neben der Frage nach der Einheit Gottes zwischen Islam und Christentum; dazu z.B. *Risto Jukko*, *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters*:

herausragenden Verkünder des einen gemeinsamen Gottes zu erkennen, ihn mithin in einer gewissen Öffnung zum Koran als Propheten zu würdigen, der eine Offenbarung des einen, gemeinsamen Gottes empfangen? Viele Muslime erachten das als Voraussetzung für einen echten, dem Gespräch zwischen Christentum und Judentum vergleichbaren Dialog und sehen es zudem durch einen Brückenschlag der Schrift grundiert, der in unser Thema gehört.

Sure 61 des Korans beruft sich dafür nämlich auf ein Jesuswort. Jesus habe, formuliert Vers 6, gesagt, er sei gesandt, um einen Gesandten nach ihm anzukündigen. Dieses Wort steht so nicht in der Bibel.

Es ist nach unseren Kategorien ein Agraphon, ein nicht in den Anfangszeiten niedergeschriebenes Jesuswort. Wie auch sonst im Koran, bildet ein indirekter Reflex biblischer Tradition, nicht eine unmittelbare Bibelbenützung den Hintergrund.

Allerdings stellen islamische Gelehrte seit dem 17. Jh. einen engeren biblischen Bezug her:<sup>41</sup> Der Koran nennt die angesagte Person Ahmad, was sich als Name mit der Bedeutung »Hochgelobter« verstehen lässt. Bei Rückübersetzung ins Griechische gelangen wir (als eine Möglichkeit) zu »perikleitos/periklytos«, das sich wiederum als zersagte Nebengestalt zu »paraklētōs« aus den berühmten Worten Jesu über den Geist im Johannesevangelium erklären könnte. Jesus sagt dort an, er verlasse seine Jünger, doch der Geist komme ihnen zum Beistand, als »Paraklet« (Joh 14,25ff usw.). Der Kreis schließt sich. Das Jesuswort des Koran geht nach dieser Deutung auf ein Jesuswort des Evangeliums zurück und konkretisiert den von Jesus für die Seinen angesagten Beistand auf Muhammad, den überragenden Gesandten Gottes.

Schon die philologische Basis dieser Deutung ist kompliziert und umstritten. Sachlich erlaubt der neutestamentliche Text keinesfalls die Fortschreibung vom Geist zu einem irdischen Gesandten nach Jesus. Der Koran stützt sich also – exegetisch gesagt – auf ein apokryphes Jesuswort in Verschiebung gegenüber dem Neuen Testament. Das macht eine Verständigung außerordentlich schwierig.

Auch ob ein anderes Jesuswort indirekt helfen wird, ist schwer zu ermesen: Laut Mk 9,38–41 verwehrte Jesus den Jüngern, jemand zu behindern, der sich auf seinen Namen berief, ohne ihm nachzufolgen. Mt 10,40 erweiterte, laut Jesus empfangen grundsätzlich Lohn, wer einen Propheten aufnehme. Das bahnt die Möglichkeit an, einen Propheten nach Jesus jenseits seiner Gemeinde positiv zu würdigen. Indes

Theological Foundations of the work of the French Roman Catholic Church's Secretariat for Relations with Islam, PLAS A 50, Helsinki 2001.

<sup>41</sup> Näheres in *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u.a. <sup>2</sup>1981, 476; *H. Stieglecker*, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn <sup>2</sup>1983, 557–567 und *Adel Theodor Houry*, *Der Koran. Arabisch-Deutsch*, Gütersloh 2004, z.St. 694.

zieht das Neue Testament eindeutig die Grenze, kein Prophet reiche an Jesus heran (Mt 11,9 usw.), eine Grenze, die der Islam wiederum so nicht vollziehen wird.

Eine Verständigung über die Würdigung Muḥammads betritt alles in allem einen überaus schwierigen Grat und besitzt noch keine für beide Seiten befestigte Brücke. Verständlich wird, warum das zweite Vatikanum die Frage trotz seiner großen religionstheologischen Öffnung ausklammerte<sup>42</sup> und der Ökumenische Rat sie bis in die 1990er Jahren nur als zu bearbeitendes Problem markierte.<sup>43</sup> Eine Reihe von Theologen schlägt inzwischen vor, sich auf ein Verständnis Muḥammads als Prophet hin zu bewegen.<sup>44</sup> Doch ein Konsens steht in weiter Ferne. Der Dialog braucht in Suche und Kontroverse Zeit.

Gleichzeitig ist die Herausforderung des Korans für die Erkundung der Schrift weit über die Bewertung der Prophetie hinaus ernst zu nehmen. Ich nenne stichwortartig wenigstens zwei Beispiele aus der Darstellung Jesu: Der Koran legt größtes Gewicht auf Jesu Geburt aus einer Jungfrau<sup>45</sup> und auf Jesu Wunder,<sup>46</sup> während die christlichen Kirchen zumindest den Topos der Jungfrauengeburt aus Matthäus- und Lukasevangelium<sup>47</sup> weithin klein zu schreiben versuchen. Wird hier der Dialog der Religionen eine vertiefte christliche Reflexion erzwingen?

Umgekehrt entschärft der Koran aus christlicher Sicht namentlich den Tod Jesu. Nicht einmal ob Jesus wirklich am Kreuz starb, ist in seiner Formulierung eindeutig (Sure 4,157f). Wieweit werden an dieser Stelle muslimische Gesprächspartner/innen im Gespräch auf eine Theologie des Kreuzes und rettenden, nicht allein verkündenden Handelns Gottes in Jesus eingehen können? Je offener sich die Erwartungen halten, umso unbelasteter verläuft das Gespräch.

Mit offenen Fragen gelangen wir so zum Ende. Ich formuliere als Fazit:

## 6 Fazit

Auf dem Weg der Erörterung zerbrach die anfängliche Idylle. Wir überlasten die Bibel, wenn wir sie zu einer festen, vorhandenen Brücke machen, auf deren Mitte sich die Menschen verschiedener Religionen

<sup>42</sup> Es schwieg von Muḥammad und dem Koran; dazu *Bauschke*, a.a.O. (s. Anm. 38), 87.

<sup>43</sup> *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), *Beziehungen zwischen Christen und Muslimen: Ökumenische Überlegungen*, CIBEDO 7, 1993, 65–75, hier 67.

<sup>44</sup> Das bereitete ein Kongress in Cordoba 1977 vor: s. *Emilio Galindo Aguliar*, *The Second International Muslim-Christian Congress of Cordoba*, *IslChr* 3, 1977, 207–228. Deutschsprachig setzte *Notker Füglistner*, *Die Propheten. Berufung – Sendung – Kriterien*, in: *Andreas Bsteh* (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel, Studien zur Religionstheologie 2*, Mödling 1996, 11–29 einen wichtigen Impuls (eine arabische Übersetzung erschien 2002).

<sup>45</sup> Sure 3,45–47.

<sup>46</sup> Sure 3, 49. Vgl. *Kindheitsevangelium des Thomas* 2,2–4.

<sup>47</sup> Mt 1,18.23; Lk 1,31–35.

zu begegnen vermögen. Denn ebenso wichtig wie die Mitte der Brücke sind ihre unterschiedlichen Ausgänge und die Wege mitsamt den weiteren Brücken, die von ihr abführen. Ohne Bild gesagt: Die Bibel nimmt einen doppelten Ausgang in Judentum und Christentum und erreicht die muslimischen Gemeinschaften nicht als selbständiges Schriftwerk, sondern stets verwoben mit dem Blickwinkel des Koran. Deshalb tut sich in der Begegnung der Religionen ein kompliziertes, nicht einfach zu begehendes Gelände auf.

Die Begehung indes bleibt überaus reizvoll und wichtig. Achten wir die Weite des Raums, entwickelt die Bibel nämlich gerade dann ihre Tragweite, wenn wir ihre unterschiedlichen Ausgänge samt Abbrüchen und Kontroversen achten. Eine Gemeinsamkeit erwächst dann ohne Aufgabe der Differenzen. Unter Anlehnung an ein Stück großer Literatur lässt sich das auch so ausdrücken:<sup>48</sup>

Ist es möglich, dass es Leute gibt, welche »Gott« und »Schrift« sagen und meinen, das wäre etwas Gemeinsames? – Sieh nur zwei Schulkinder: Es kauft sich der eine ein Taschenmesser, und sein Nachbar kauft sich ein ganz gleiches am selben Tag. Und sie zeigen einander nach einer Woche die beiden Messer, und es ergibt sich, dass sie sich nur noch ganz entfernt ähnlich sehen, – so verschieden haben sie sich in verschiedenen Händen entwickelt. Ja, sagt des einen Mutter dazu: wenn ihr auch gleich immer alles abnutzen müsst. – Ach so: Ist es möglich, zu glauben, man könne einen Gott und eine Schrift haben, ohne sie zu gebrauchen?

<sup>48</sup> Der folgende Text nach *Rainer Maria Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Frankfurt a.M. 1999 (nach 1910), 24. Rilke spricht dort nur von der zu differenzierenden Gemeinsamkeit Gottes. Ich erweitere seine Szene auf Gott und Schrift, greife sprachlich leicht ein und normalisiere die Rechtschreibung.