

# Der Koran

## Gottes Wort im Leben der Gemeinde

### Muhammad Salim Abdullah

© 2006 United Methodist Church – Central Conference of Central and Southern Europe

»Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.

Wir haben ihn (*den Koran*) in der Nacht der Bestimmung hinab gesandt. Woher sollst du wissen, was die Nacht der Bestimmung ist? Die Nacht der Bestimmung ist besser als tausend Monate. Die Engel und der Geist kommen in ihr mit der Erlaubnis ihres Herrn herab mit jedem Anliegen. (Voller) Frieden ist sie bis zum Aufgang der Morgenröte. «

Mit diesen Worten berichtet die 97. Sure des Korans (1–5) von der ersten Offenbarung, die Muhammad im Alter von vierzig Jahren, am 27. Ramadantage des Jahres 610 n. Chr. (jul. Zeitrechnung) empfing und durch die er nach islamischem Glauben zum »khātām al-nabiyyīn«, zum »Siegel der Propheten« (Sure 33,40), berufen wurde.

Bei dem Wort »Koran«, arabisch Qurʾān, handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Aramäischen mit der Bedeutung: Lesung, Vortrag, von qaraʾa = lesen, rezitieren. Von den Muslimen wird der Koran häufig schlicht als »Das Buch« (al-kitāb) bezeichnet, das die Gesamtheit der göttlichen Botschaften enthält, die der Prophet im Laufe von zwei Jahrzehnten empfing, wie sie in dem vor Anbeginn der Welt geschaffenen Urbild, der »Mutter des Buches« (umm al-kitāb), verzeichnet stehen. Im Koran selbst heißt es dazu: »Nein, es ist ein glorreicher Koran auf einer wohlverwahrten Tafel« (85,21–22); und: »Er ist aufgezeichnet in der Urnorm des Buches bei Uns, erhaben und weise« (43,4). Der Koran ist also das Wort Gottes, und der Gläubige leitet ein Zitat aus ihm daher folgerichtig stets ein mit der Formel: qāla llāh (Gott hat gesagt).

Zwar bekennen sich heute nahezu 1,2 Milliarden Menschen zu den Lehren des Islams, und kein anderes Buch wird bis in unsere Tage gleich viel gelesen, zitiert und memoriert oder hat in gleichem Maße das Leben des einzelnen, der Familie und der Gesellschaft so sehr geprägt wie der Koran, dennoch ist das Urteil der nichtislamischen Welt über ihn geteilt. Schon Goethe schrieb in seinem *Westöstlichen Diwan*: »Grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, sooft wir auch darangehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt.« Der Stil des Korans sei seinem Inhalt und Zweck gemäß streng, groß, furchtbar, stellenweise wahrhaft erhaben: »So treibt ein Keil den anderen, und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern. Weshalb es denn auch von den echten Verehrern für unerschaffen und „mit Gott gleich ewig“ erklärt wurde.

Das schönste Urteil über die heilige Schrift des Islams hat Emile Dermenghem in seinem Buch *Mohammed* (Reinbek 1960) gefällt. Er schreibt: »Das heilige Buch des Islams kann nicht als ein literarisches Werk, dessen Verfasser Mohammad wäre, aufgefasst werden. Sein Wert und auch seine Schönheit gehen über das Literarische hinaus und spiegeln seinen Ursprung und die ihm zugesprochene Natur wider. Die erschöpfende Wirksamkeit eines Kunstwerkes, und eben dieses im Besonderen, ist das Ergebnis eines engen Verkehrs des ausstrahlenden und des empfangenden Geistes. Der Koran ist ein „inspiriertes“ Buch schon deshalb, weil er nicht allein die Frucht der bewusst denkenden Vernunft ist, und weil das Bewusstsein dessen, der ihn in klar erkennbaren Trancezuständen verkündete, ohne vielleicht die Unbewussten Tiefen seiner Persönlichkeit immer zu verlassen, offenbar in eine Wirklichkeit eingetaucht war, welche die Welt des Scheins überragt.« Andererseits zwingt die Tatsache, dass der Koran als ungeschaffenes Wort betrachtet werde, das man im Gebet rezitiert, also dazu diene, zum Ewigen zu gelangen (vgl. Koran 5,35), dieses Buch anders als wie irgendeine Dichtung zu behandeln. Dermenghem: »Ohne festen Plan, explosiv, in Verbindung mit zufälligen Umständen entstanden, nicht widerspruchlos — so steht dieses lebenskräftige, dynamische Buch vor uns.«

## 1. Die Stellung des Korans in der Gemeinde

Der Koran vermittelt ein das ganze Leben des Menschen umfassendes und bestimmendes Gefüge religiöser Traditionen, gesellschaftlicher Ordnungen und politischer Bindungen. Er ist für die Muslime die Urnorm des Gesetzes, die primäre Wirklichkeit des Islams. Er ist nicht nur die Verdichtung aller Lehren des Propheten, aus der ein breiter Strom von Traditionen gespeist wird, sondern vor allem die letztgültige Autorität, das Wort Gottes durch den Mund des Propheten, das den Islam begründet. Der Koran ist zwar eine verbalinspirierte Offenbarungsurkunde, also Wort für Wort an Muhammad diktiert, aber seine Autorität beruht nicht in erster Linie auf dieser Überlieferungsweise, sondern liegt eine Schicht tiefer. Für den Muslim ist der Koran, wie bereits erwähnt, das Abbild einer ewigen, übergeschichtlichen Urschrift der Offenbarung, die bei Gott aufbewahrt wird. Das wird aus folgenden Abschnitten des ehrwürdigen Buches deutlich:

- »Beim deutlichen Buch! Wir haben es in einer gesegneten Nacht hinab gesandt - Wir haben ja (die Menschen) immer wieder gewarnt -, in der jede weise Angelegenheit einzeln entschieden wird als eine Angelegenheit von unserer Seite — ja, Wir haben immer wieder (Warner) gesandt...« (al-Dukhān 44, 2–5)
- »Wir sind es, die die Ermahnung hinab gesandt haben, und Wir sind es, die sie bewahren« (al-Hidjr 15,9).
- »Betrachten sie denn nicht sorgfältig den Koran? Wenn er von einem anderen als Gott wäre, würden sie in ihm viel Widerspruch finden« (al-Nisā' 4,82).
- »Dies ist das Buch, an ihm ist kein Zweifel möglich... « (al-Baqara 2,2)
- »Wenn die Menschen und die Djinn zusammenkämen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich wäre, sie brächten nicht seinesgleichen bei, auch wenn sie einander helfen würden. Und Wir haben den Menschen in diesem Koran verschiedene Gleichnisse dargelegt. Doch bestehen die meisten Menschen auf dem Unglauben« (al-Isrā' 17,88-89).

So warnt der Koran auch eindringlich vor leichtfertigen Ausdeutungen seiner Verse, etwa in der Sure Al 'Imrān (3,7): »Er ist es, der das Buch auf dich herab gesandt hat. In ihm gibt es eindeutig festgelegte Zeichen, sie sind die Urnorm des Buches - und andere, mehrdeutige. Diejenigen, in deren Herzen Abweichen von der Wahrheit steckt, folgen dem, was in ihm mehrdeutig ist, im Trachten danach, (die Menschen) zu verführen, und im Trachten danach, es (eigener) Deutung zu unterziehen. Um seine Deutung aber weiß niemand außer Gott. Diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind, sagen: „Wir glauben; das eine und das andere ist von unserem Herrn.“ Jedoch bedenken es nur die Einsichtigen. «

Der Muslim versucht also, sein heiliges Buch auf eine andere Weise zu verstehen, nämlich in laut vorgetragener Rezitation. Er macht sich den Koran innerlich zu eigen. Folglich benutzt er auch im profanen Leben koranische Formulierungen und eignet sich eine koranische Denkweise an, die sein Weltbild prägt. Daher ist die heilige Schrift des Islams kein abstraktes Buch, das als Objekt für sich besteht. Der Koran existiert als Anrede, die Antwort erwartet, die den Hörer mit einbezieht. Islam heißt ja auch unter anderem Hingabe, und Muslim der sich Hingebende. Der Koran schafft sich also eine Gruppe von Nachfolgern, die islamische Gemeinde. Sie – die Muslime – leben in und nach ihm, und er – der Koran – lebt umgekehrt in, mit und unter der Rezitation und Antwort des Glaubens weiter. Der »Christus des Islams« ist also der Koran und nicht der Prophet, durch dessen Mund er offenbart wurde. Im Christentum wurde das Wort Fleisch, im Islam zum Buchstaben zu einem Buch, dem Koran.

In seinem *Buch der Ewigkeit* singt der 1938 verstorbene muslimische Dichter Sir Muhammad Iqbal:

Willst du ein Herz als rechter Moslem haben,  
Blick auf dein Innres und in den Koran!  
In seinen Versen hundert neue Welten  
Jahrhunderte in seinem Wort enthalten.  
Der Welten eine reicht für unsere Ära;  
Es fasst sie, wessen Herz den Sinn erfasst.

Ein Gläubiger ist selbst ein Gottesvers,  
Er zieht die Welten an so wie ein Kleid.  
Wenn eine Welt in seiner Brust veraltet,  
Ist's der Koran, der eine neu entfaltet!

Er ist, wie Gott, verborgen und doch klar,  
Lebendig und beständig, voll Verkündigung.  
In ihm liegt das Geschick von West und Osten –  
Nun zeige der Gedanken Blitzesschnelle!  
Er spricht zum Moslem: Gib die Seele hin!  
Was du mehr hast als nötig, gib es hin!  
Du schufst ein neu Gesetz und neue Riten!  
Betrachte sie im Lichte des Korans!  
Erkenn des Lebens Höhen und die Tiefen,  
Erkenne die Bestimmung auch des Lebens!

Unsre Versammlung hat nicht Wein noch Schenken,  
Die Laute des Korans hat ew'ge Lieder!  
Mag unser Schlag auch ohne Wirkung sein –  
Im Himmel gibt es tausend gute Spieler!  
Das Gottgedenken braucht nicht Nationen,  
Und es bedarf der Zeiten nicht, des Raums.

## **2. Die Entstehungsgeschichte des Korans und die Sicherung des Textes**

Wenn man um diese zentrale Bedeutung des Korans für die islamische Gemeinde weiß, wird leicht verständlich, dass die 'Ulamā' (Gelehrten) geradezu eifersüchtig über die Reinheit des Textes wachen.

Der Prophet Muhammad selbst lernte alle ihm zukommenden Offenbarungen auswendig und memorierte sie regelmäßig, so dass ihm der Text stets gegenwärtig blieb. Außerdem traf er eine Reihe von Vorkehrungen zur Sicherung und Erhaltung der Texte. Man weiß, dass er eine Anzahl Personen eigens dazu angestellt hatte, um ihnen jede empfangene Offenbarung sofort in die Feder zu diktieren. Fünfzehn Namen von Sekretären des Propheten sind überliefert, darunter auch die späteren Kalifen Abu Bakr, 'Umar, 'Uthmān und 'Ali, der Schwiegersohn des Propheten.

Als in der frühislamischen Gemeinde das Verlangen wuchs, die heiligen Texte auswendig zu lernen, bildete Muhammad selbst vier Männer, deren Namen uns mit 'Abdullāh ibn Mas'ūd, Sālim Maulā Abī Hudhayfa, Mu'ādh ibn Djabal und Ubayy ibn Ka'b überliefert sind, zu Schriftgelehrten aus und übertrug ihnen die Vermittlung des Korans. 'Abdullāh, ein Landarbeiter, und Salim, ein befreiter Sklave, stammten aus Mekka und waren nach Medina ausgewandert. Mu'ādh und Ubayy gehörten zu den Notabeln von Medina. Indem Muhammad die ersten Schriftgelehrten des Islams aus verschiedenen Volksschichten berief, schuf er jedermann den ihm gemäßen Zugang zu den Quellen der Schrift.

Neben diesen vier vom Propheten selbst geschulten Koranlehrern oder Schriftgelehrten sind uns die Namen von dreißig männlichen und drei weiblichen Koran-Rezitatoren überliefert, darunter auch der Sekretär des Propheten, Zayd ibn Thābit. Im Jahre 4 nach der Hidjra (626 n. Chr.) sandte Muhammad siebzig seiner Gefährten als Koranlehrer zu verschiedenen arabischen Stämmen. Jeder von ihnen konnte den Koran auswendig rezitieren.

Noch zu Lebzeiten des Propheten hatten Tausende von Muslimen auf diese Weise den Koran ihrem Gedächtnis anvertraut.

Der Überlieferung zufolge fielen im Kampf gegen Musaylima, der sich nach dem Tode des Propheten, im Jahre 632, gegen die Gemeinde erhoben hatte, allein 500 von 3000 Koran-Rezitatoren. So beauftragte der Kalif Abū Bakr auf 'Umars Vorschlag hin den bereits erwähnten Zayd ibn Thābit, alle schriftlich vorhandenen Fragmente (Zettel, Palmblätter, Steine, Knochen, Leder und Holzstücke) zu sammeln, sie durch mündlich verbürgte Überlieferungen der Koran-Rezitatoren zu ergänzen und die Texte dann auf geordnete Blätter (suhuf) zu übertragen. Nachdem der so entstandene Text von einer Rezitatoren-Kommission überprüft und gebilligt worden war, wurde er zu einem Buch zusammengefasst und im Laufe des Monats Ramadān des Jahres 633 n. Chr. von Anfang bis zum Ende in den Gebetsversammlungen der Gemeinde vorgetragen und von dieser schließlich als authentisch anerkannt.

Neben diesem ersten Koran-Exemplar, das schließlich in den Besitz von 'Umars Tochter, der Prophetenwitwe Hafsa kam, existierten vier andere Rezensionen in den Provinzen. Verfasser dieser Aufzeichnungen waren, neben den bereits erwähnten Schriftgelehrten `Abdullāh ibn Mas`ud und Ubayy ibn Ka`b, der langjährige Diener des Propheten Abū Mūsā `Abdullāh al-Ash`arī und Miqdād ibn `Amr, einer der frühesten Anhänger des Islams. Die Aufzeichnungen dieser vier Männer unterschieden sich vom Hafsa-Exemplar, wie wir heute wissen, lediglich in der Anordnung der Suren und in einigen unbedeutenden textlichen Varianten. Es blieb dem Kalifen `Uthmān vorbehalten, den Text im Jahre 653, also 21 Jahre nach dem Tode des Propheten, zu kanonisieren. Vorlage zu dem so genannten medinischen Musterkodex (al-imām) war der Hafsa-Koran, und Vorsitzender der Redaktionskommission wieder Zayd ibn Thābit, der auch die erste Sammlung vorgenommen hatte.

Von diesem Musterkodex wurden sieben Abschriften in die seinerzeitigen Metropolen geschickt, unter anderem nach Mekka, Kūfa, Basra und Damaskus, mit der gleichzeitigen Verordnung, daß künftig keinerlei Abweichungen vom Standardtext mehr erlaubt seien, auch wenn es sich nur um die Aussprache der Konsonanten handele. Als Folge wurden alle abweichenden Abschriften vernichtet. Seither gibt es nur noch die so genannte *'uthmān'sche Rezension*, die auf Zayd ibn Thābit zurückgeht und deren Text noch heute gültig und vorhanden ist.

Der Textsicherung dienten aber auch die sich fünfmal täglich wiederholenden Gebete, während derer der Koran rezitiert wurde, sodann die Rechtsprechung, die auf Texten des Korans basierte. Weiter wurden blindgeborene Kinder angehalten, den Koran auswendig zu lernen, aus der Überlegung heraus, dass ein Blinder, nicht fähig, einer gewöhnlichen Beschäftigung nachzugehen, wohl imstande sei, Wächter des unverfälschten Korantextes zu werden. Sie erhielten für diesen Dienst den Ehrentitel eines »Hāfiz«, eines »Wächters der Schrift«. Wenn während des Monats Ramadān in den Moscheen der gesamten Welt der Koran vorgetragen wird, steht hinter dem Imam in der Regel ein Hāfiz und wacht über den genauen Vortrag des Vorbeters.

Der britische Orientalist Sir William Muir fasst in seinem Werk *Das Leben Muhammads* seine Betrachtungen über die Authentizität des Korans wie folgt zusammen: »Was wir haben, obschon wahrscheinlich nicht von ihm selbst korrigiert, ist doch sein eigenes ... Wir dürfen, auf die stärksten Beweise hin, feststellen, dass jeder Spruch des Korans die echte und unverfälschte Fassung von Muhammad selbst ist ... Es besteht andererseits jede Gewähr, innerlich und äußerlich, dass wir den Text besitzen, den Muhammad selbst ausgab und gebrauchte... und wir glauben, dass der Koran so sicher das Wort Muhammads ist, als die Muslime glauben, dass er das Wort Gottes ist« (S. 28). Und der deutsche Islam und Koran-Forscher Theodor Nöldeke meint: »Kleine Schreibfehler können vorhanden sein, aber der Koran 'Uthmāns enthält nur echte Bestandteile, obwohl manchmal in sehr merkwürdiger Reihenfolge. Die Bemühungen europäischer Gelehrter, die Existenz späterer Änderungen im Koran zu beweisen, sind gescheitert« (Encyclopaedia Britannica, 9. Ausgabe, unter dem Stichwort »Qur`ān«).

### **3. Aufbau und Inhalt des Korans**

Der Koran ist eingeteilt in 114 Kapitel (Suren), die bis auf die neunte Sure sämtlich mit der Formel: Bismi llāhi r-rahmāni r-rahīm (Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen) eingeleitet werden. Die Suren umfassen insgesamt 6348 Verse, die man āyāt, d. h. Zeichen, oder āyāt Allāh, d. h. Zeichen Gottes, nennt. Zum Zwecke der Rezitation wurde der Koran überdies in 30 Teile gegliedert, die wiederum für die einzelnen Gebete in Rukū' unterteilt sind.

Für den Koran werden auch noch andere Bezeichnungen benutzt, die den Inhalt signalisieren: al-kitāb (das Buch); al-nūr (das Licht); al-hudā (die Rechtleitung); al-dhikr (die Ermahnung, die Erinnerung) und al-furqān (die Unterscheidungsnorm). Der Koran ist die Warnung und das göttliche und göttlich offenbarte Gesetz (al-shar'),

das dem vernunftbegabten Geschöpf Pflichten auferlegt, die es erfüllen muss (taklīf). Der Koran legt die »arkān al-dīn« (die Grundpflichten des Islams: Glaubenszeugnis, Gebet, Mildtätigkeit, Fasten, Pilgerfahrt) fest, und er ist »al-sirāt al-mustaqīm« (der gerade Weg), die Richtschnur zum Heil. Mit jedem Gebet fleht der Muslim Gott um Rechtleitung an: »Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, die du begnadet hast, die nicht dem Zorn verfallen und nicht irregehen« (al-Fatiha 1,6—7). Der Inhalt des Korans will daher vornehmlich als Richtschnur, als Weg zum Heil aufgefasst werden, als »Mittel, zu Gott zu gelangen« (al-Mā'ida 5,35) als dem eigentlichen Ziel des irdischen Daseins.

Der Koran führt den Menschen durch verschiedene Entwicklungsphasen diesem hohen Ziel entgegen. Zunächst lehrt er den Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, um ihn zur sittlichen Reife zu führen. Das heilige Buch gibt die Normen an, die nötig sind, um diese Entwicklungsstufe zu erreichen: Der Gläubige soll alle guten Eigenschaften in sich vereinigen.

Er soll nicht nur die Wahrheit lieben, sondern er muss auch wissen, was dazugehört. So soll er unter anderem friedliebend sein, versöhnungsbereit, verträglich, treu, mäßig, geduldig, mitleidig. Ebenso soll er wissen, dass alle guten Eigenschaften ihren Wert verlieren, wenn sie nicht zur rechten Zeit und am richtigen Ort auf die rechte Art angewandt werden.

Wenn der Mensch diese Stufe der Sittlichkeit erreicht hat, wird er in das geistige Stadium weitergeführt. Das geschieht, indem der Koran ihm eröffnet, dass er für ein höheres Ziel erschaffen ist und dass er auf dieses Ziel ausgerichtet bleiben muss. Der Gläubige lernt, dass Absicht und innere Gesinnung den Wert und die Würde einer Tat bestimmen. Deshalb soll er stets darüber wachen, dass die Absicht, die einer Tat oder einem Werk zugrunde liegt, lauter bleibt. Der Gläubige soll daher in jeder Situation seines Lebens um Gottes willen handeln.

Die Haltung, die der Muslim gegenüber dem Nächsten einnimmt, ist in jeder der aufgeführten Entwicklungsphasen anders. Am Anfang handelt der Mensch nach dem Naturgesetz: Er erweist dem Nächsten Gutes und erwartet, dass der andere seine Güte mit Dankbarkeit beantwortet. Der reifere Gläubige tut Gutes, ohne zu erwarten, dass seine Tat mit Güte erwidert wird, hört aber auf, Gutes zu tun, wenn der andere seinem Tun Böses entgegensetzt. In einem noch höheren Entwicklungsstadium ist der Gläubige gut zu seinem Nächsten, selbst wenn ihm mit Bösem vergolten wird.

Der Koran drückt dies so aus: »Gott gebietet, Gerechtigkeit ('adl) zu üben, Gutes zu tun (ihsān) und die Verwandten zu beschenken (itā' dhī l-qurbā) (al-Nahl 16,90).

Das Wort adl bedeutet: Gutes gegen Gutes; ihsan ist: Gutes tun, ohne dass der andere etwas zurückerstattet; itā' dhī l-qurbā aber bedeutet: das Geben wie an Verwandte – wie Eltern ihren Kindern etwas geben.

Der Gläubige muss über der Vergeltung (Böses mit Bösem) stehen. Solange er nicht imstande ist, davon abzugehen, wird er noch von natürlichen Trieben beherrscht und ist noch nicht vollkommen in den Zustand »Islam« eingetreten. Der Koran sagt, man müsse dem Übeltäter vergeben können. Daher wird der fortgeschrittene Gläubige weder Vergebung noch Vergeltung dem Drang seiner natürlichen Triebe überlassen. Ihm liegt vielmehr die Besserung des Übeltäters am Herzen. So lesen wir es im Koran: »Eine böse Tat soll mit etwas gleich Bösem vergolten werden. Wer aber verzeiht und Besserung schafft, dessen Lohn obliegt Gott. Er liebt ja die nicht, die Unrecht tun« (al-Shūrā 42,40). Der wahrhaft geistliche Mensch soll durch seine Vergebung und Vergeltung nach der Besserung des Übeltäters streben. Für den, der sich auf den Weg der geistlichen Entwicklung begibt, bedeutet Glauben im Anfang einfach annehmen, auf das vertrauen, was man als Wahrheit erkannt hat. In diesem Stadium, auf dieser Entwicklungsstufe gelten für ihn die geistlichen Gesetze (sharī'a) als Vorschriften, die für die Gesundung von Körper und Geist notwendig sind. Je weiter er nun auf seinem Weg fortschreitet, umso tiefer werden seine Einsichten in die Wahrheit. So wird sein Glaube (īmān) zum Wissen ('irfān), und die sharī'a wird für ihn zur tarīqa (zum Lebensweg). Die Weisungen der Religion werden zum Weg, der ans Endziel führt.

Diesem Weg folgt er weder aus Furcht vor Strafe, noch weil er auf Belohnung hofft. Zu einem solchen Gläubigen sagt der Koran: Was immer du auch tust, Gott hat dir alles vergeben (vgl. 4,110; 39,53).

In der letzten Entwicklungsphase schließlich erhält der Gläubige die Sicherheit des Glaubens. Sharī'a wird haqīqa (Wirklichkeit). Er entdeckt, dass alles, was von außen her an ihn herangetragen wurde, nichts anderes als die Stimme seines tiefsten Wesens ist: Er selbst ist also eigentlich der Weg. Sein Wille wird eins mit dem Willen des Schöpfers; was ihm geschenkt wurde, gibt er zurück mit den Worten des Korans: »Mein Gebet und meine Kulthandlung, mein Leben und mein Sterben gehören Gott, dem Herrn der Welten« (al-An'ām 6,162). Das war von Anfang an auch sein Gelöbnis: Lā ilāha illā llāh. Ich bezeuge, dass niemand der Anbetung würdig ist außer Gott, und daß es keinen Gegenstand der Liebe und des Verlangens gibt außer Gott.

Gewöhnlich wird das Gesetz des Korans in vier Hauptkategorien eingeteilt: 1. die Glaubensüberzeugungen ('aqā'id); 2. die Kultvorschriften ('ibādāt); 3. die Vorschriften für das Handeln des Menschen in seiner sittlichen Finalität (akhlāq) und 4. die Vorschriften für die zwischenmenschlichen Beziehungen (mu'āmalāt).

Zusammenfassend bleibt hier festzustellen, dass der Koran für den Gläubigen zum einen die Gesamtheit der Wahrheit darstellt, von der er vor Gott und den Menschen Zeugnis ablegen muss – der Muslim ist ja in erster Linie mu'min, d. h. Zeuge Gottes –, und zum anderen das Gesetz für das Leben in der weltlichen Gemeinschaft aufstellt.

Der Schweizer Ernst Zbinden, der an mehreren Koran-Übersetzungen mitgewirkt hat, schreibt über die heilige Schrift: »Das Große am Koran ist die unerhörte Bestimmtheit und Hartnäckigkeit, mit der die Einzigkeit Gottes verkündet wird, ist das Drängen auf ethische Betätigung in der Gemeinde der Gläubigen, ist das Pochen auf den Ernst des letzten Gerichts: da findet man Perlen der religiösen Geistigkeit, getragen von der ursprünglichen Glut des offenbarenden Erlebnisses.«

Abschließen möchte ich mit einem Gedicht auf den Koran aus der Feder eines europäischen Muslims, des bosnischen Dichters Musa Casim Catic (1878 – 1914):

### **Koran**

Himmliches Buch! Du hast in meinem Herzen  
Des Glaubens Flam' entzündet durch dein Wort—  
Durch deinen Garten schlingt sich der Gedanke fort.  
Ich pflückt' dein blumig Versspiel, da entwichen meine Schmerzen.

Und Meere und Erd' im Schein der Himmelskerzen  
Bezeugten: Ewig bleibt bestehen Gottes Wort!  
Wo sich die Wahrheit deiner Lehr' verströmet, dort  
Beugen vor deiner Hoheit sich die Sünderherzen.

Auch dein unwürd'ger Sänger wähnt, der Entrückte,  
Daß ihm dein heil'ger Mund durch einen Kuss beglückte!  
Des Gottes Mund, aus welchem seine Lehre floß,  
Aus dem der Honig seiner Worte sich ergoss,  
Im ganzen Weltenall als Fackel tief verehrt,  
O ew'ge Wahrheit! Überall als Gottes Wort gelehrt!

## **4. Schriftverständnis**

In der islamischen Theologie ist es schon recht früh zu tiefgehenden Divergenzen um das rechte Schriftverständnis gekommen. Vor allem ging es dabei um den Fragenkomplex: Ist der Koran *Gottes Werk*, also von ihm geschaffen, oder *Gottes Wort*, also ungeschaffen von aller Ewigkeit her, der göttlichen Wesenheit immanent gleich den anderen Attributen Gottes?

Um es vorweg zu sagen: Für die Mehrheitstheologie aller Rechtsschulen steht unzweifelhaft fest, dass der Koran eine verbal-, nicht eine realinspierte Offenbarungsurkunde ist.

Religionsgeschichtlich betrachtet wurde der theologische Streit zwischen zwei Denkrichtungen, den Mu'taziliten und den Ash'ariten (von 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, 874— 955), ausgetragen. Die mu'tazilitische Schule geht auf die Theologen Wāsil ibn 'Atā' (699–748) und 'Amr ibn 'Ubayd (699–761) zurück. Die Mu'taziliten suchten den Koran rationalistisch zu deuten und stützten sich dabei vornehmlich auf die Philologie. Sie vertraten zwar auch einen strengen, die Einheit Gottes absolut betonenden Monotheismus, aber ebenso den Standpunkt, dass der

Koran Gottes Werk, also realinspiert, geschaffen sei. Unter ihnen fand eine Art *islamischer Aufklärung* statt, in deren Mittelpunkt die Doktrin von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen stand.

Die Mu'tazila setzte sich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts schließlich durch, als die These vom *Geschaffensein des Korans* zum Staatsdogma erhoben wurde und die Kalifen, wie etwa al-Mu'tasim (833–842), versuchten, diesem Dogma mit den Mitteln der Inquisition Allgemeingültigkeit zu verschaffen.

Dass die Mu'tazila – ihr letzter großer Theologe war al-Zamakh-sharī (gestorben 1144) – schließlich scheiterte, ist dem orthodoxen Theologen Ahmad ibn Hanbal (780–855) zuzuschreiben, dem Gründer der hanbalitischen Rechtsschule des sunnitischen Islams. Zwar wird die Lehre der Mu'tazila auch heute von zahlreichen Theologen als möglicher Denkansatz und als Hilfsmittel vorsichtig angewandt, aber als Denkschule ist sie verschwunden bzw. als Häresie verpönt.

Die Lehre Ibn Hanbals wurde dagegen in der Folgezeit von den Vertretern der Orthodoxie als unveräußerliches Glaubensgut dogmatisiert und weitervererbt. Davon zeugt seither jedes Glaubensbekenntnis und jede auch nur einigermaßen umfassende theologische Abhandlung, beginnend mit Ash'arī bis hin zu dem großen Reformator Muhammad 'Abduh (gestorben 1905).

Ash'arīs Denkschule wählte den *Mittelweg* zwischen dem unbeugsamen Dogmatismus der einen und der rationalistischen Konzeption der anderen Seite. Seine Theologie – die heute die Mehrheitstheologie darstellt – entschied sich für die zeitlose Existenz des Korans, der, von Menschenmund nachgesprochen, über den Begriffsbereichen von Geschaffen und Ungeschaffen steht. Sie geht vom Prinzip der »gläubigen Aufnahme« aus. Dazu ein typisches ash'aritisches Glaubenszeugnis aus dem 9. Jahrhundert, das heute noch Gültigkeit besitzt:

Darin heißt es vom Koran als dem ungeschaffenen Wort Gottes, er sei »geschrieben in den Codices, rezitiert mit der Zunge der Menschen und bewahrt in der Brust der Menschen, ohne darin selbst Platz zu nehmen. Tinte, Papier und Schrift sind geschaffen, denn sie sind das Werk von Menschen. Aber das Wort Gottes als solches ist nicht geschaffen. Die Schrift, die Buchstaben, Worte und Verse sind ein Hinweis des Korans, weil die Menschen dieser Hinweise bedürfen. Doch das Wort Gottes selbst ruht in seinem Wesen, und sein Sinngehalt wird nur durch diese Dinge den Menschen verständlich.«

Dass man in jener Zeit jedoch auch schon relativieren konnte, erfuhr die islamische Welt im Jahre 1950, als erstmals eine Bekenntnisschrift aus dem frühen 11. Jahrhundert veröffentlicht wurde. Sie stammt von dem 1013 verstorbenen Theologen al-Bāqillānī. Auch für Bāqillānī ist das Wort Gottes von Ewigkeit existent und somit nicht geschaffen. Aber diese dogmatische Feststellung gilt für ihn nur für den Koran als das eigentliche Wort Gottes, während die den Menschen vorliegende schriftliche oder mündliche Wiedergabe des Korans zeitgebunden und damit der Sphäre des Irdischen zuzuordnen ist. Ihm zufolge gehören die Buchstaben und Laute in den Bereich der menschlichen Textwiedergabe und nicht zum Text selbst. Nicht einmal die Sprache gehöre zum eigentlichen Wort Gottes. Wenn es im Koran etwa heiße, das Wort Gottes sei auf das Herz des Propheten herab gesandt, so sei zunächst festzuhalten, dass der Ausdruck »herab gesandt« nicht räumlich verstanden werden dürfe, sondern im übertragenen Sinn als »mitteilen« zu verstehen sei. Außerdem müsse man unterscheiden zwischen dem, der herab sendet – Gott –, dem, was herab gesandt wurde – das ewige Wort Gottes –, und schließlich dem, womit herab gesandt wurde – die arabische Sprache, »mit der Gabriel den Koran dem Propheten vorgelesen hat, und mit der wir ihn vorlesen werden, bis zum Tag der Auferstehung«.

Mit anderen Worten: Bāqillānī erhebt den eigentlichen Koran zurück in die Transzendenz. Den Menschen ist er nur mittelbar zugänglich und verständlich, nämlich in einer durch die jeweilige Umwelt bedingten sprachlichen Umschreibung.

## **5. Schriftgebrauch**

5.1 Die frühe Dogmatisierung des Korans als ungeschaffenes Wort Gottes hatte unter anderem zur Folge, dass diese erste und wichtigste Erkenntnisquelle islamischen Glaubens sich nahezu vollständig einer *Exegese* entzog. Sie verbot sich gewissermaßen von selbst, ein Umstand, der theologiegeschichtlich umso bedeutsamer wird, wenn man sich einmal das heutige Verständnis von christlicher Exegese und Textkritik vergegenwärtigt.

Die Herausnahme des Korans aus dem theologischen Entwicklungsprozess hat es mit sich gebracht, dass die Sunna und die Institution des Idjmā' (Übereinstimmung der Gemeinschaft) schon recht früh in den Mittelpunkt theologischer Bemühungen rückten und damit auch die Entwicklung des islamischen Schriftverständnisses prägten. Auch die zwischen dem 7. und II. Jahrhundert entstandenen Korankommentare (tafsīr) gehen auf die

Auslegungen durch den Propheten selbst zurück, die von den Prophetengefährten und ihren Nachfolgern übermittelt und in der Sunna festgehalten wurden.

Das arabische Wort *Sunna*, gemeinhin mit Tradition übersetzt, heißt soviel wie: gewohnte Handlungsweise, Brauch, der Weg, den man beschreitet, Lebensführung. In der islamischen Terminologie versteht man darunter primär die Handlungsweise, das Vorbild des Propheten, dem der gläubige Muslim nacheifern soll. Über die Verbindlichkeit der Sunna heißt es im Koran:

- »Sprich: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, so wird Gott euch lieben und euch eure Sünden vergeben. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig« (3,31).
- »Wer dem Gesandten gehorcht, gehorcht Gott. Und wenn jemand sich abkehrt—siehe, Wir haben dich nicht als Hüter über sie gesandt« (4,80).
- »... Und was der Gesandte euch zukommen lässt, das sollt ihr nehmen. Und was er euch verwehrt, davon sollt ihr euch fernhalten. Und fürchtet Gott. Gott verhängt eine harte Strafe« (59,7)

Dennoch unterscheiden sich Koran und Sunna in ihrer Wertigkeit. Was als Überlieferung von Muhammad her gilt, wurde dem Propheten nicht wie beim Koran Wort für Wort, sondern dem Inhalt nach eingegeben, und es blieb ihm überlassen, die Gedanken so in Worte zu kleiden wie es seiner Sprachgewohnheit entgegenkam. Die Rezitation des Korans ist, ob der Gläubige den Sinn erfasst oder nicht, ein Stück Ritus. Das ist bei der schriftlich fixierten Sunna, dem Hadīth, anders. Er ist eine realinspirierte Urkunde und dient somit lediglich als Hilfsmittel für den Fortschritt im religiösen Leben.

Der Koran ist zudem das Beglaubigungswunder des Propheten. Diese Auszeichnung kommt dem Hadīth nicht zu. Der Hadīth enthält nicht das Wort Gottes, sondern die von Gott inspirierten Auslegungen des Propheten.

Der *Idjmā'* setzt die Tradition und damit auch die Theologie des Hadīth fort. Es handelt sich bei ihm um die übereinstimmende Überzeugung der islamischen Gemeinschaft.

Wenn Fragen auftauchen, zu deren Lösung oder Beantwortung weder der Koran noch die Sunna herangezogen werden können, ist der Muslim verpflichtet, sich ein eigenes Urteil anhand von analogen Fällen im Koran bzw. im Hadīth zu bilden. Dieses Verfahren nennt man *Idjtihād* (von *idjtahada* = sich bemühen, sich anstrengen, allen Ernstes nach etwas streben). In der heutigen islamischen Theologie versteht man darunter folgerichtig das Bemühen um die Lösung theologischer Fragen, für die es weder im Koran noch in den Sunnatexten eine unmittelbare Auskunft gibt. Der Oberbegriff für dieses Verfahren, insbesondere bei der Rechtsfindung, ist *Qiyās* (Analogieschluss). Der *Qiyās* gilt allerdings nicht als unumstößliche Wahrheit. Er wird vielmehr lediglich als mehr oder weniger sichere Meinung, also als Theorie gewertet. Nur dann, wenn die gesamte Gelehrten-gemeinschaft, die 'Ulamā', eine bestimmte theologische Frage in völliger Einhelligkeit beantwortet, ist die auf diesem Wege herbeigeführte Entscheidung »unfehlbar richtig«. Diese Entscheidung nennt man dann *Idjmā'* d. h. die Übereinstimmung der islamischen Gemeinschaft, wobei heute die Übereinstimmung der 'Ulamā' stellvertretend als Übereinstimmung aller Muslime gewertet und anerkannt wird.

Im Hinblick auf dieses Verfahren hat der Prophet Muhammad einmal gesagt, dass seine Gemeinschaft »nie in einem Irrtum übereinstimmen« werde und dass die Meinungsverschiedenheiten unter den Muslimen »ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit« seien.

5.2 Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bemühten sich islamische Denker um eine Neuinterpretation des Glaubensgutes. Damit einher ging der Versuch, die Religion von allen Formen des Aberglaubens und allen materiellen Beweggründen entspringenden Auswüchsen zu reinigen. Diese Wiederherstellung des reinen Glaubens sollte als das leitende Prinzip in religiösen wie in weltlichen Belangen gelten, für den einzelnen ebenso wie für die Gesellschaft, für den Staat ebenso wie für die islamische Gemeinschaft. Diese Bewegung wird als *Salafiyya* bezeichnet, abgeleitet von *salaf* = die Vorgänger im Glauben.

Das grundlegende Postulat dieser Bewegung lautet: Der Islam ist berufen, das Glück des Menschen nicht erst im Jenseits zu verwirklichen, sondern schon auf Erden. Er ist somit berufen, alle wissenschaftlichen oder technischen Entwicklungen mit einzubeziehen. Um dieses Ziel zu erreichen, muss sich der Islam nach Auffassung der Reformisten vom Ballast der im Laufe der Jahrhunderte eingeführten Gebräuche und Einrichtungen befreien, soweit diese nicht ihrem Wesen nach mit den grundlegenden Glaubenssätzen verbunden sind. Zurückgreifend auf die Quellen, muss der Glaube im Hinblick auf die heutigen Probleme neu überdacht werden, d. h., die verschlossene Pforte des *Idjtihād*, der persönlichen Anstrengung, muss auf der

Grundlage von Koran und Sunna wieder geöffnet werden, und zwar jenseits der Unterschiede der vier klassischen Rechtsschulen.

In dieser neuen Tradition standen sicherlich schon der Reformator Ibn'Abd al-Wahhāb (1720–1792) und Djamāl al-Dīn al-Afghānī (1839–1897). Der eigentliche Gründer der Reformbewegung ist jedoch *Muhammad'Abduh* (1848–1905), ein Schüler Afghānīs. Er sollte später »der Reformator des Jahrhunderts« genannt werden.

'Abduh, später Shaykh al-Azhar und Großmufti von Ägypten, prägte den heute noch gültigen Lehrsatz, dass eine Rückbesinnung auf den ursprünglichen Islam von einer Neuinterpretation des Glaubenserbes und einer Anpassung an die Gepflogenheiten der modernen Entwicklung abhängig sei. Er lehrte, dass das richtige Verständnis des Korans letztlich vom richtigen Verständnis der Welt abhängt. Wie Djamāl al-Dīn al-Afghānī hatte sich auch Muhammad'Abduh intensiv mit westeuropäischer Philosophie und Politik beschäftigt. Der Rationalismus und die Französische Revolution beeindruckten ihn tief. Andererseits sah er mit scharfem Blick die Schwächen der westlichen Kultur. Vom Christentum meinte er, dass es der modernen Vernunftskritik nicht gewachsen sei. So trieb ihn die Erfahrung eines säkularisierten Europas zum väterlichen Islam zurück, dem er freilich sehr kritisch gegenübertrat: Auch der Islam ist krank und muss erneuert werden. Seine Doppeldiagnose der tief sitzenden, aber keineswegs tödlichen Krankheit lautete: Die Tradition von zwölf Jahrhunderten hat den einfachen und kraftvollen Islam des Propheten überwuchert; die positive Beziehung zwischen Offenbarung und Vernunft ist verloren gegangen. 'Abduhs Rezept: Die Rückkehr zum ursprünglichen Islam – zum Koran – bringt die Lösung für beide Konflikte.

Vor allem ist 'Abduh davon überzeugt, dass sich Vernunft und Offenbarung im Islam nicht ausschließen, sondern ergänzen. Die geoffenbarte Religion dient der moralischen Entwicklung der Menschheit, während die Wissenschaft alle der Vernunft zugänglichen Bereiche der Welt dirigiert und entwickelt.

Weil Gott selbst nun der Urheber der Vernunft ist, kann sie der Mensch auch völlig frei im Rahmen der geoffenbarten Wahrheit benutzen. Wo ein scheinbarer Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung entsteht, muss der Mensch zunächst davon ausgehen, dass er einem Missverständnis zum Opfer gefallen ist. Im Zweifelsfall soll ein Konflikt zugunsten der Vernunft entschieden werden.

Diese Theologie signalisierte zweifellos ein neu erwachtes islamisches Selbstbewusstsein, die Zuversicht, die von der Vernunft vorangetriebenen Strömungen der Modernisierung in den Islam voll integrieren zu können. Das Beispiel der Reformtheologie 'Abduhs zeigt deutlich, dass eine theologische Erneuerung begonnen hat. Und in der Tat ist seinerzeit ein Prozess der Neuinterpretation des Glaubenserbes für eine veränderte Gegenwart und Zukunft in Gang gesetzt worden, wenngleich man natürlich nicht übersehen darf, dass sich diese Entwicklung an der Peripherie des Islams abspielt. Die Gruppe der Reformtheologen ist noch relativ klein; sie wird von der Mehrheit der Muslime und vom religiösen Establishment bislang weder voll akzeptiert noch hinreichend zur Kenntnis genommen. Aber darauf kommt es nach Meinung vieler Beobachter vorläufig auch gar nicht an. Entscheidend ist, dass einige bekennende Muslime, die sich der Zukunft ihres Glaubens fest verpflichtet fühlen, eine Neuinterpretation faktisch in Angriff genommen haben und damit den Beweis erbringen dass sie im Rahmen des Islams möglich ist. Aber: So unwiderruflich diese Entwicklung auch sein mag, die Interpretationsfrage – sie dürfte der Angelpunkt für die Zukunft der islamischen Ökumene sein – bleibt zunächst ein kritisches Thema, gerade heute, da der Islam politisch erstarkt und mehr und mehr nostalgischen Denkweisen verfällt.

Eine weitere Frage zielt auf die Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte. Ist die koranische Offenbarung so endgültig und verbindlich fixiert, dass sie sich kritiklos und unveränderbar außerhalb der geschichtlichen Entwicklung befindet? In dieser Frage laufen die Probleme der Koraninterpretation wie der Offenheit gegenüber einer neuen gesellschaftlichen Situation in einem Riesenknoten zusammen. Hier kann man ablesen, wie viel theologischen Spielraum der Islam besitzt, um sich den neuen geschichtlichen Entwicklungen anzupassen, ohne in einen Frontalzusammenstoß mit seinem eigenen Ausgangspunkt – der Absolutheit der göttlichen Offenbarung im Koran – zu geraten. Muhammad'Abduh glaubt, die Widersprüche zwischen der religiösen Offenbarung und dem in der Vernunft begründeten Realitätsverständnis der Gegenwart durch eine Rückbesinnung auf den ursprünglichen Islam des Propheten lösen zu können. Diese Hoffnung beruht allerdings zweifellos auf einem aufklärerischen Geschichtsverständnis: Geschichte ist die progressive und kontinuierliche Entwicklung von Ideen. Wenn Muslime heute ihr Handeln verändern und ihren Glauben neu interpretieren, dann geschieht das als Weiterentwicklung desselben ursprünglichen Islams.

Diese und ähnliche – auch weitergehende – Ansichten wurden seither von einer Reihe von islamischen Denkern vertreten und vertieft. Hier einige Beispiele:

Asaf Fayzee (Indien): »Ich glaube, dass der Koran eine Botschaft Gottes ist. Er ist die Stimme Gottes, wie sie von Muhammad gehört wurde, in der Redeweise Muhammads, der arabischen Sprache. Muhammad gab sie in Muhammads Worten wieder. Ich glaube, dass diese Worte in jedem Zeitalter von neuem interpretiert und neu verstanden werden müssen. Ich glaube, dass es die Pflicht jedes Muslims ist, die Botschaft für sich zu verstehen.«

Hasan Saab (Beirut) versteht die koranische Botschaft als einen »nie endenden Dialog zwischen Gott und Mensch«.

Ibn Milad (Tunis) spricht von einer Wechselwirkung zwischen geoffenbarter Wahrheit und jeweiliger menschlicher Wirklichkeit.

Mohammad Aziz Lahbabi (Marokko) tastet sich in eine ähnliche Richtung vor: »Eine nur abstrakte Wahrheit, die sich nicht auf einen konkreten Kontext bezieht, keine Beziehung zur lebendigen zeitgenössischen Wirklichkeit hat, die ist buchstäblich nicht wahr ...«

Zwei wichtige exegetische Instrumente seien hier noch erwähnt, von denen eines dem Bereich der *Koranselbstinterpretation* zuzuordnen ist, leider aber zu selten herangezogen wird, wenn es um Möglichkeiten einer zeitgemäßen Interpretation der Offenbarung geht, also um ein neues, zeitgemäßes Schriftverständnis. Der Inhalt der islamischen Offenbarungsschrift kann beispielsweise in drei Ebenen eingeordnet werden, die sich sowohl in ihrer Gewichtung unterscheiden, wie sie sich andererseits auch ergänzen. Sie liefern gewissermaßen den Schlüssel zum rechten Koranverständnis und sind auf diese Weise auch ein unverzichtbares Hilfsmittel, um islamische Existenz in einer für den Islam atypischen Umwelt verwirklichen zu können. Diese drei Ebenen sind: (a) die Ebene des Glaubens; (b) die Ebene des Brauchtums und (c) die Ebene des Verfahrens. Die Anwendung ist entweder informatorischer, erneuernder oder kritischer Natur.

Praktisch bedeutet das, dass die Glaubensartikel (Ebene des Glaubens) unveränderbar und ewiggültig sind. Dazu gehören ewige Wahrheiten wie die Einheit Gottes, die göttliche Offenbarung durch den Mund des Propheten, Auferstehung, Jüngstes Gericht, Erlösung, Bestrafung unter anderem. Dieser Teilaspekt des Inhalts der Offenbarung ist informatorischer Natur und kann vom Menschen weder interpretiert oder hinterfragt werden.

Das ist beim Brauchtum (Ebene des Brauchtums) anders. So sind beispielsweise Gebet und Fasten ein Brauch, der von Gott festgelegt worden ist. Die Menschen sind angewiesen, ihn einzuhalten. Bräuche sind aber keine offenbarten Wahrheiten, sie sind vielmehr auf Geheiß Gottes eingeführt worden. Dem Brauchtum liegt das Prinzip zugrunde, dass es nur dann eingeführt worden ist oder wird, nachdem Gott den Befehl dazu gegeben hat.

Die Ebene des Verfahrens hingegen trifft den »weltlichen Teil« der islamischen Lehre, z. B. den rechtlichen Bereich, den Handel, den gesellschaftlichen Teil des Lebens. Hier gilt die Regel, dass alle Transaktionen frei und erlaubt sind, so nicht ein ausdrückliches Gebot oder Verbot vorliegt.

Als weiteres Hilfsmittel für die historische Exegese bietet sich die Lebensgeschichte des Propheten an, die durch die Offenbarungen zeitlich gegliedert und bestimmten Lebensdaten und Ereignissen in der Prophetengeschichte zugeordnet werden. Dadurch wird dem Leser ermöglicht, das historische Umfeld kennen zu lernen, in das jeweils offenbart wurde. Von hieraus ist es möglich, zu einem besseren Verständnis des Korans oder bestimmter Teile der Offenbarungsurkunde zu gelangen und damit zu einem veränderten Schriftverständnis.

Wie man auch zu den neuen Ansätzen stehen mag: sie sind nicht islamfeindlich. Sie bauen im Gegenteil auf ein altes Traditionselement auf. Die islamische Gemeinde ist eben nicht nur Empfänger und Objekt der Offenbarung. Sie ist vielmehr gleichzeitig aufgerufen, das Gotteswort durch die Geschichte zu tragen und es jeweils im Lichte ihrer Erfahrungen und Bedürfnisse neu zu interpretieren.

Soest, im Februar 1987

## ***Literaturangaben***

Muhammad Salim Abdullah: Islam. Für das Gespräch mit Christen, Altenberge 1984.

Hermann Stieglecker: Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 1962, 2. Aufl. 1983.

Mohammad Iqbal: Buch der Ewigkeit (übersetzt von Annemarie Schimmel), München 1957.

Ernst Zbinden: Aus dem Koran. Die Offenbarungen des Propheten Mohammed ibn Abdallah (nach der Übersetzung von Friedrich Rückert), Zürich 1953.

Muslimische Bibliothek: Muhammeds Geburt (Buch 6), Wien 1964.