

Arbeit am Text – Thora, Bibel, Koran: Einführende Bemerkungen und Fragehorizonte

Iris Fleßenkämper (Universität Münster)

„Im Anfang war das Wort“: So heißt es zu Beginn des Prologes im Johannesevangelium. „Alle Dinge sind durch das Wort geworden, und ohne dasselbe ward nichts, was geworden ist.“¹ Vor dem Hintergrund, dass das göttliche Wort als Ursprung aller Schöpfung und allen Lebens gilt, verwundert es nicht, dass die Ausdeutung des Wortes, die textliche Sinnsuche, seit jeher grundlegend für die christliche Glaubenslehre war. Bereits in der Spätantike gab es „keine wichtigere kulturelle Aufgabe, als die heiligen Schriften der Juden und Christen sowie die klassischen Texte der griechischen und römischen Literatur richtig zu übersetzen, auszulegen und zu verstehen“². Die jüdisch-christliche Tradition sei daher gekennzeichnet durch eine „besondere Besessenheit von der Sprache im Allgemeinen und dem richtigen Verstehen im Besonderen“, so der Historiker Wolfgang Reinhard.³ Dies trifft jedoch nicht weniger auf die islamische Religionskultur zu, die seit ihren Ursprüngen ebenfalls das Ziel verfolgte, den Koran und andere frühislamische Schriften richtig zu verstehen und auszulegen. Die Nahost-Historikerin und Islamwissenschaftlerin Birgit Schäbler hat kürzlich herausgestellt, dass für den Westen inzwischen keine andere Kultur „mehr textbezogen, ja geradezu textfixiert zu sein [scheine] als die islamische“.⁴

Der Stellenwert von Text und Textauslegung und ihre Folgen in den Schriftreligionen Judentum, Christentum und Islam kann selbstredend nicht im Rahmen einer Podiumsdiskussion in all seinen unterschiedlichen Facetten ausgeleuchtet werden. Die Spannbreite der unterschiedlichen Textzugänge sei hier nur am Beispiel der christlichen Theologien angedeutet, die sich den biblischen Texten mit historisch-kritischer Exegese und Erzähltheorien ebenso nähern wie mit dogmatischer Bibelauslegung, die aus den Texten die Fundamente der Glaubenslehre schöpft. Zwar steht, wie Karl Barth gesagt hat, „das Wort Gottes über dem Dogma wie der Himmel über der Erde.“⁵ Von einem widerspruchsfreien Verständnis der Worte Gottes sind wir jedoch noch immer weit entfernt.

¹ Joh. 1, 1; Joh. 1, 3.

² Wolfgang Reinhard: Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes. In: Ders. (Hrsg.): Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen. München 2009, S. 68-119, hier S. 68.

³ Ebd.

⁴ Birgit Schäbler: Exegetische Kultur, Alltagspraxis und das Prinzip der Beratung im (politischen) Islam: Der Koran als Text und Praxis. In: Wolfgang Reinhard (Hrsg.): Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen. München 2009, S. 120-152, hier S. 120.

⁵ Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Zürich 1964, S. 282.

Die unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten ‚heiliger‘ Texte haben seit den Ursprüngen der Schriftgläubigkeit die Herstellungs- und Abgrenzungsprozesse religiöser Gruppen entscheidend geprägt. Zahlreiche Beispiele aus der Vergangenheit und Gegenwart belegen, dass die mehrdeutige Beschaffenheit religiöser Texte mitunter divergierende Ansprüche auf Deutungshoheit hervorruft, die nicht selten gewaltsame Auseinandersetzungen innerhalb und zwischen Religionsgemeinschaften zur Folge haben. Als Beispiel seien an dieser Stelle nur die Auslegungsdifferenzen über die Nachfolge Muhammads erwähnt, die zur frühen Spaltung der islamischen Gemeinschaft unter anderem in die Gruppierungen der Sunniten und Schiiten führten. Diese Spaltung wirkt sich heute etwa auf die Rivalität zwischen Saudi-Arabien und Iran aus, die als ‚Schutzmächte‘ der Sunniten respektive Schiiten mittels militärischer Interventionen (etwa in Syrien oder im Jemen) um die Vorherrschaft im Nahen Osten konkurrieren. Im frühneuzeitlichen Europa ging das neue Schriftverständnis reformatorischer Gelehrter mit einer Radikalkritik an traditionellen theologischen Dogmen und Frömmigkeitspraktiken der katholischen Kirche einher, die in jahrzehntelangen Glaubenskriegen und schließlich in der Spaltung der westlichen Christenheit mündeten. Nicht zuletzt ging aus der Kritik Jesu an überlieferten jüdischen Geboten, aus ihrer Umdeutung und Neuauslegung das Christentum selbst hervor.

Das Phänomen textueller Mehrdeutigkeit ist jedoch nicht zwingend mit sozialen Abgrenzungs- und Selbstbehauptungskonflikten verbunden, die um die eine, ‚richtige‘ Auslegung kreisen. Vielmehr kann die Mehrdeutigkeit religiöser Texte, Gesetze und Gebote durch „Vermeidung allzu eindeutiger Positionen“ auch dazu beitragen, delikate Fragen in der Schwebe zu lassen, und potentielle Konflikte zu umgehen.⁶ Das Nebeneinander unterschiedlicher Ausdeutungen wurde und wird zudem von verschiedenen Religionsgemeinschaften durchaus toleriert. Bereits die Gelehrten des rabbinischen Judentums etwa waren geradezu „süchtig“ nach mehrdeutigen Thorapassagen, da sie davon ausgingen, dass ihre multiplen Sinndeutungen zwingend die verborgene Offenbarung freilegen mussten: Mit der Zahl der Auslegungen erhöhte sich gleichsam das Enträtselungspotential.⁷ Die „gewünschte Pluralität der Auslegungen“ erleichterte schließlich auch die Anpassung „der jüdischen Traditionen an die regional vorgefundenen nicht-jüdischen Kulturen.“⁸ Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer hat dieses Phänomen im Kontext seiner Forschungen zum klassischen Islam mit dem Begriff der

⁶ Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011, S. 41. Bauer orientiert sich hier an den Thesen des Soziologen Donald N. Levine (*The Flight from Ambiguity*).

⁷ Ottfried Fraisse: Das Schrift-Wort im Judentum, S. 2. **Siehe Vortragstext.**

⁸ Ebd., S. 4.

„Ambiguitätstoleranz“ umschrieben: In islamischen Kulturen der Vormoderne sei im Unterschied zur Moderne eine „relativ hohe Toleranz [...] gegenüber allen Phänomenen der Vieldeutigkeit und Pluralität“ etwa in der islamischen Theologie und im islamischen Recht zu beobachten.⁹ So konnten islamische Gelehrte schwer verständliche Verse des Korans unterschiedlich interpretieren und dabei wiederum auf zahlreiche Deutungsangebote zurückgreifen, die andere Gelehrte bereits vor ihnen vorgeschlagen hatten. Entscheidend dabei ist, dass die verschiedenen Deutungsdiskurse nebeneinander existieren durften, „dass dieses Nebeneinander von vielen akzeptiert wird, auch wenn es einzelne gibt [...], die dieses Nebeneinander ablehnen und die vollständige Herrschaft eines dieser Diskurse vorziehen würden.“¹⁰ Die Gewaltbereitschaft von Religionsgemeinschaften in der Geschichte und Gegenwart gehe vor diesem Hintergrund primär aus einem „Verlust an Ambiguitätstoleranz“¹¹ hervor: Der Zwang zur Vereindeutigung religiöser Botschaften trage ebenso wie der Anspruch auf Allgemeingültigkeit spezifischer Deutungsdiskurse und Auslegungspraktiken zur Verschärfung religiöser Konflikte maßgeblich bei. Der Umgang von Religionsgemeinschaften mit Phänomenen von Mehrdeutigkeit, Vagheit und Widersprüchlichkeit sage daher mehr über ihre grundsätzliche Gewalt- und Repressionsbereitschaft aus als der poly- oder monotheistische Charakter von Religionen.¹²

Das Problem der Ausdeutung religiöser Botschaften geht ebenso wie die Hermeneutik als Lehre des Verstehens auf die schriftliche Fixierung und Kanonbildung sakraler oder normativer Texte zurück. Mit der Kanonisierung religiöser Texte, die die Möglichkeiten der Fortschreibung von Texten und der Erweiterung von Textcorpora stark einschränkte, stellte sich überhaupt erst ein Bedürfnis nach dem ‚richtigen‘ Verstehen ein.¹³ Aufgrund der Mehrdeutigkeit von Sprache ging die Praxis der Texterschließung wiederum mit einer Vielzahl an unterschiedlichen, auch gegenläufigen Auslegungsmöglichkeiten einher. Die Entwicklung der Schriftauslegung hängt daher zunächst von Prozessen der Kanonisierung – der verbindlichen Begrenzung und Festschreibung – sakraler und normativer Zentraltex-te ab. Diese Prozesse sind jedoch historisch nur schwer zu fassen, zumal die Kanonbildung selbst darüber legitimiert wird, dass sie primär Texte göttlichen (und nicht menschlichen) Ursprungs zusammenstelle. Eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte sakraler Texte wird vor allem dann zum Problem, wenn prinzipiell von

⁹ Bauer: Kultur der Ambiguität, S. 15.

¹⁰ Ebd., S. 42.

¹¹ Ebd., S. 314.

¹² Über den Zusammenhang von Monotheismus und Gewaltbereitschaft siehe Jan Assmann: Monotheismus. In: Jürgen Manemann (Hrsg.): Monotheismus. Münster 2005², S. 122-132.

¹³ Reinhard: Hermeneutische Lebensform, S. 72.

ihrer Nichtgeschaffenheit und Zeitlosigkeit ausgegangen wird.¹⁴ Diese Prämissen werfen letztlich auch die Frage auf, wie mit Übersetzungen ‚heiliger‘ Texte umzugehen ist. Die Ursprungstexte der Religionen sind in Sprachen überliefert, die durch Übersetzung verständlich gemacht werden mussten. Der Koran zum Beispiel war ursprünglich ein Konsonantentext, der „zunächst in die gesprochene Sprache [...] ‚übersetzt‘ werden [musste]. Einzelne Stellen konnten dabei, je nach Lesart, völlig unterschiedlich interpretiert werden“.¹⁵ Werden sakrale Texte jedoch als geoffenbartes Wort Gottes, als in sich geschlossene und „vollkommene“ Texte betrachtet, stand die Übersetzungsbedürftigkeit der theologisch gelehrten Elite dann nicht im Widerspruch zur vermeintlichen Originalität und Unnachahmbarkeit ‚heiliger‘ Schriften?¹⁶ Diese Frage betrifft vor allem die Legitimation von Übersetzungen, die nachweislich den Sinn des Urtextes verändert haben. Zu denken wäre hier etwa an Martin Luther, der den Vers im Römerbrief des Apostels Paulus „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben“ eigenmächtig in den Satz „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, *allein* durch den Glauben“ verwandelt hat.¹⁷ Der Einschub des Wortes „allein“ begründete Luthers Rechtfertigungslehre, nach der der Mensch allein aus dem Glauben und aus der Gnade Gottes jene Gerechtigkeit erfährt, „die vor Gott ‚gilt‘ und die ihn vor diesem als ‚gerecht‘ erscheinen lässt“¹⁸. Diese Umdeutung stützte nicht nur seine grundlegende Kritik an der traditionellen Theologie der Werkgerechtigkeit, sie sollte den Menschen auch die Vorstellung von Gott als gnädigem Retter nahebringen.

Die Übersetzungs- und Auslegungspraxis hatte daher nicht nur die Funktion, uneindeutige Textpassagen für die Gläubigen verständlich zu machen. In der Geschichte des Judentums, Christentums und Islams erfüllte sie auch den Zweck, den „kanonisierten Ursprungstext veränderten Gegebenheiten anpassen zu können“, die „maßgeblich [auf] ein gewandeltes Rechtsempfinden, neue sozio-politische Umstände sowie religiös-liturgische Veränderungen“ zurückzuführen sind.¹⁹ Im Laufe der Jahrhunderte nahm daher nicht nur die Kommentarliteratur rapide zu, sondern auch die Menge an Auslegungsmethoden. Während in der biblischen Hermeneutik bis zum späten Mittelalter bereits von einem vierfachen Schriftsinn ausgegangen wurde, können Theologen heute auf ein sehr viel breiteres Arsenal an methodischen

¹⁴ Aus diesem Grund haben sich etwa die rabbinischen Gelehrten über den Kanonisierungsprozess der Thora „ausgeschwiegen“. Vgl. Gabrielle Oberhänsli-Widmer: Eine Halacha des Mose vom Sinai. Auslegungskultur als Lebensweg im talmudischen Judentum. In: Wolfgang Reinhard (Hrsg.): Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen. München 2009, S. 27-67, hier S. 37.

¹⁵ Schäbler: Exegetische Kultur, S. 122f.

¹⁶ Zum Dogma der Unnachahmbarkeit des Korans vgl. ebd., S. 123f.

¹⁷ Röm. 3, 28.

¹⁸ Thomas Kaufmann: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. München 2017², S. 103.

¹⁹ Oberhänsli-Widmer: Halacha, S. 35.

Auslegungsmöglichkeiten zurückgreifen, das von der historisch-kritischen Methode über kontextuelle, sozialwissenschaftlich inspirierte sowie literatur- und sprachwissenschaftlich orientierte Methoden bis hin zu einer dogmatischen und fundamentalistischen Exegese reicht. Diese unterschiedlichen Zugänge zum Text dienen einerseits dazu, den Deutungsüberschuss in methodische Bahnen zu lenken und durch die Fixierung auf spezifische Lesarten zu reduzieren. Zum anderen aber stellt sich die Frage, ob die Diversität an Auslegungsmethoden als Ausdruck nicht nur von geistiger Vielfalt, sondern auch von „denkerischer Beliebigkeit“ die Autorität des ‚heiligen‘ Textes einschränkt.²⁰ Luthers Präferenz für den wörtlichen Schriftsinn könnte vor diesem Hintergrund auch als Bedürfnis nach Reduktion der vielfältigen Auslegungsvarianten seiner Zeit verstanden werden, die den ursprünglichen und ‚wahren‘ Geist der biblischen Schriften verschleierten.²¹ Eine ähnliche Interpretation – Rückbesinnung auf Corpus und Wortlaut der Urtexte als exegetische Komplexitätsreduktion – ließe sich auch auf den Reformislam und das Reformjudentum im ausgehenden 19. Jahrhundert anwenden, die nach einem erneuerten Zugang zur Tradition suchten.

Die Methoden gelehrter Textinterpretation hatten darüber hinaus einen unmittelbaren Einfluss auf die Frage, wie Religion liturgisch gestaltet und Frömmigkeit praktiziert werden sollte. Luthers Vorliebe für den wörtlichen Schriftsinn resultierte aus seiner Überzeugung, dass sich die göttliche Gnade (*sola gratia*) ausschließlich aus dem Glauben (*sola fide*), und der Glauben sich ausschließlich aus der Heiligen Schrift ableiten lasse (*sola scriptura*). Nicht liturgische Rituale oder kirchliche Dogmen, sondern allein die Schrift sollte von nun an die wesentliche Glaubensquelle bilden: „Überal ist [Gott], er will aber nicht, dass du ublich nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu yhn recht.“²² Seine Fixierung auf die Schrift hatte zur Folge, dass der Predigt im Gottesdienst als Verkündung des Wortes ein zentraler Stellenwert eingeräumt wurde. Auch die Reformierung des Messkanons, die Abschaffung der „Winkelmesse“ und die Einführung und Verbreitung des Gottesdienstes in deutscher Sprache gehen auf das protestantische Prinzip strenger Schriftgläubigkeit zurück. Über die liturgische Praxis hinaus trug die protestantische Bibelexegese schließlich auch zur Legitimation einer gemeindlichen Sittenzucht bei, die die Moralvorstellungen und das Alltagshandeln der Menschen in der Frühen Neuzeit nicht unwesentlich geprägt hat.²³ Vorstellungen über die Frage nach der Gestalt des Gottesdienstes und der ‚rechten‘

²⁰ Vgl. ebd., S. 54.

²¹ Zur Präferenz Luthers für die wörtliche Textauslegung siehe Reinhard: Hermeneutische Lebensform, S. 82.

²² Martin Luther: Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister (1526). WA 19, Weimar 1897, S. 492, 22-24.

²³ Siehe die protestantische Auslegung der Bibelstelle Mt 18, 15-17.

Lebensführung finden sich selbstredend auch in den Auslegungen des Koran und der Thora, mehr noch in den Interpretationen der Sunna und des Talmuds.

Die Methoden der Schriftauslegung verändern nicht nur den Blick auf die religiöse Tradition und soziale Praxis, sie sind auch das Ergebnis eines veränderten Blicks auf die Welt. Max Weber hat 1919 die inzwischen prominente These aufgestellt, dass der Glaube an „geheimnisvolle, unberechenbare Mächte“ in der von „Intellektualisierung und Rationalisierung“ geprägten Moderne zunehmend von einem Glauben an den technischen Fortschritt verdrängt wurde.²⁴ Die Säkularisierung der Religion, die Weber auch als „Entzauberung der Welt“ bezeichnete,²⁵ schuf nicht zuletzt die Grundlagen für die Etablierung der historisch-kritischen Methode in den Bibelwissenschaften. Als dezidiert wissenschaftliche Arbeitsweise, die eine Untersuchung biblischer Texte nach quellen-, literar- und formkritischen Analysekriterien erlaubt, hat die historisch-kritische Methode die Geschichte der katholischen und evangelischen Theologie tiefgreifend verändert. Ernst Troeltsch stellte bereits 1900 die Prognose auf, dass „die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt,“ ein „Sauerteig“ sei, „der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt.“²⁶ In den jüdischen und auch christlichen Theologien war die Methode zunächst nicht unumstritten, implizierte sie doch, dass der Sinn biblischer Texte sowohl gesellschaftlichen Veränderungen als auch menschlichen Bedeutungszuschreibungen unterworfen ist. Die Prozesse der Intellektualisierung und Rationalisierung, von denen Weber spricht, finden demnach vor allem in der übergreifenden Historisierung und Entmystifizierung der ‚Heiligen‘ Schrift ihren Niederschlag: „Nicht mehr die aktuelle Welterfahrung muss zur Bibel, sondern umgekehrt die Bibel zur empirischen Welterfahrung passen. [...] Vernunft und Wissenschaft werden zum universalen, ‚objektiven‘ Fundament der Welterkenntnis, zu einer neuen ‚Meta-Erzählung‘, an deren Maßstäben auch die Bibel ihre Wahrheit zu gewinnen hat.“²⁷ Im Islam hingegen habe sich diese Form der „Entzauberung“ noch nicht durchgesetzt, vielmehr sei „die transzendente Einbettung der Welt hier immer noch Quelle der spirituellen Erfüllung der Gläubigen“.²⁸ Obwohl Schriftgelehrte des Islam seit seinen Anfängen bereits „Elemente von Reflexivität im Sinne einer

²⁴ Max Weber: Wissenschaft als Beruf. Berlin 2016 [München 1919], S. 13f.

²⁵ Ebd., S. 14.

²⁶ Ernst Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 2, Tübingen 1913, S. 729-753, hier S. 730.

²⁷ Wolfgang Stegemann: Die historische Jesusfrage – auch ein *religious turn*. Bemerkungen zu einem christologischen Konzept der Moderne. In: Andreas Nehring/Joachim Valentin (Hrsg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart 2008, S. 179-206, hier S. 179.

²⁸ Angelika Neuwirth: Arbeit am Koran, S. 4. (siehe Vortragstext)

geschichtlichen Rückfrage“ in ihre exegetischen Arbeiten integrierten,²⁹ ist die historisch-kritische Methode heute unter muslimischen Gelehrten umstritten. Ein wichtiger Diskussionspunkt unter Islamwissenschaftlern in Deutschland bleibt, ob die Methode als Errungenschaft der europäischen Aufklärung unverändert auf die Schriftkultur des Islams übertragen werden kann bzw. sollte. Vor dem Hintergrund der Debatten um die politische und wissenschaftliche Kursrichtung der jüngst eingerichteten islamischen Theologie an deutschen Universitäten üben Experten Kritik an der weit verbreiteten Erwartung, die historisch-kritische Methode zugunsten einer „Modernisierung“ des Islams in den Methodenapparat der islamischen Theologie ohne Modifikationen integrieren zu können. Vielmehr plädieren sie für eine historische Koranexegese, die „aus dem Ideal heraus motiviert [ist], den ursprünglichen Sinn des Korans in seinem eigenen Bedeutungskosmos zu begreifen, um ihn dann in neueren Kontexten zum Sprechen zu bringen.“³⁰ Erkenntnisse, die aus der Entstehungsgeschichte des Koran gewonnen werden, sollen auf diese Weise mit gegenwärtigen lebensweltlichen „Dimensionen“ und Erfahrungen in Beziehung gesetzt werden.³¹

Die skizzierten Problemfelder sollten einen ersten Eindruck über die Vielschichtigkeit und Komplexität vermitteln, die mit dem Thema Hermeneutik und Rezeption sakraler Texte verbunden sind. Zentrale Fragen zur Entstehung und Entwicklung der Textauslegung und ihrem Verhältnis zur sozialen und liturgischen Praxis konnten nur angerissen werden. Das Thema bietet darüber hinaus Potential für zahlreiche weitere Fragen, etwa zur gegenseitigen Beeinflussung und transkulturellen Verflechtung exegetischer Traditionen, zu den Autoritäten und Verfahren der Festlegung verbindlicher Auslegungen sowie zu den Ursprüngen und Voraussetzungen von religiösen Wahrheitsansprüchen und dem Glauben an Irrtumslosigkeit. Neue Erkenntnisse ließe hier vor allem eine gesteigerte Bereitschaft erhoffen, sich vorbehaltlos auf historische und religionsvergleichende Untersuchungen einzulassen.

²⁹ So die Beschreibung des Forschungsschwerpunktes „Islamische Theologie“ im Programm des Frankfurter Graduiertenkollegs „Theologie als Wissenschaft“: <http://www.theologie-als-wissenschaft.de/29-0-Islamische-Theologie-.html> (aufgerufen am 31.08.2017).

³⁰ Ömer Özsoy, Ertuğrul Şahin: Fundamente der islamischen Theologie in Deutschland. In: Mathias Rohe/ Havva Engin/ Mouhanad Khorchide u.a. (Hrsg): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. Band 1, Freiburg i. Br. 2014, S. 422-434, hier S. 428.

³¹ Ebd.