

»Bedeutung zu schaffen ist ein gemeinsamer Akt zwischen Text und Leser«  
(Naṣr Ḥāmid Abū Zayd) – Zur Hermeneutik heiliger Schriften \*

Hans Zirker

Zu den Büchern der islamischen Kultur, die in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit erlangt und zu erregten Auseinandersetzungen geführt haben – und dies heißt leider auch zu lebensbedrohenden Angriffen auf den Autor – gehört das Werk des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zayd „*Das Konzept des Textes. Eine Studie in den Koranwissenschaften*“<sup>1</sup>. Sein Plädoyer für ein Verständnis des Koran aus den kulturellen Bedingungen seiner Verkündigung und Rezeption ist auch für christliche Theologie beachtenswert, nicht allein dort, wo sie sich ausdrücklich dem Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen widmet. Wie die Tradition des „Wortes Gottes“ in Kontinuität und Wandel, in Verpflichtung und Freiheit begriffen werden kann – als geschichtliches Erbe in unverfügbar offener Bedeutung –, ist für beide Religionen eine brisante, ja lebenswichtige Frage. Gewiss stellt sie sich dem Christentum, insbesondere unter den institutionellen Voraussetzungen der römisch-katholischen Kirche, in eigener Weise. Der Islam kennt kein verbindliches Lehramt und keine rechtlich fixierten Verfahren von Glaubensentscheidungen; deshalb ist er von vornherein einem freieren Kräftespiel widerstreitender Positionen ausgesetzt. Hinzukommt andererseits, dass das Christentum in schwierigen und konfliktreichen Lernprozessen (die bei weitem noch nicht abgeschlossen sein müssen) erkannte, dass seine Heilige Schrift trotz ihrer Geltung als Urkunde göttlicher Offenbarung zugleich auch als ein Zeugnis menschlicher Kultur zu sehen ist. Doch reichen die Probleme, die sich daraus ergeben, weit über historisch-kritische Bedenken, an die sich christliche Theologie einigermaßen gewohnt hat, hinaus.

Letztlich geht es um die Glaubwürdigkeit und Verpflichtungskraft der religiösen Tradition, sobald ihre Offenbarungsgrundlage nicht mehr allseits selbstverständlich und unmittelbar

---

\* Erstveröffentlichung in: Günter Riße u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996 (FS Hans Waldenfels), 587–599; für die Online-Publikation in Geringfügigem korrigiert und ergänzt.

<sup>1</sup> *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān*, Kairo 1990 (zit.: *Mafhūm*, in eigener Übers.). Diese Studie hat Abū Zayd fortgeführt und ergänzt, vor allem im Blick auf den Zusammenhang von traditionalistischem *Schriftverständnis* und politischem *Herrschaftsanspruch* (mit der Berufung auf den „Text“ und die „Souveränität [*ḥākimiyya*]“ Gottes): *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Kairo 1992 (zit.: *Naqd*, in eigener Übers.; eine etwas gekürzte dt. Ausgabe erschien nach Fertigstellung des Aufsatzes: *Nasr Hamid Abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt a. M. 1996). Von den neueren Publikationen sei für unseren Zusammenhang hervorgehoben *Rethinking the Qur’an. Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht 2004. – Vgl. *Andreas Meier*, Gotteswort in Knechtsgestalt – ein islamischer Luther in Ägypten? N. H. Abu Zaid’s provokante Koranexegese als säkulare Reform des Islam, in: Hans-Christoph Goßmann (Hg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Islam*, Ammersbek 1994, 57–73; *ders. (Hg.)*, *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*, Wuppertal 1994, 540–553 (545–553: ein übersetzter Auszug der Einleitung von *Mafhūm*); *Stefan Wild*, Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und der Koran, in: *Die Welt des Islams* 33, 1993, 256–261; vgl. dazu *Navid Kermani*, Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds *Mafhūm an-naṣṣ*, Frankfurt a.M. 1996.

auf Gott zurückgeführt wird. Dann werden die Kontexte, aus denen heilige Schrift ihre Bedeutung gewinnt, prinzipiell unabsehbar. Es kommt nicht nur die Funktion menschlicher Kultur allgemein in den Blick, sondern die der einzelnen Menschen mit ihren jeweiligen Bedürfnissen, Fragen, Vorstellungsvermögen und Überzeugungen. Je stärker im Gegensatz dazu die Erwartungen sind, dass die religiösen Geltungen dem persönlichen Urteil entzogen sein müssten, da eine Vielfalt von Positionen gegenüber dem „Wort Gottes“ eine Folge menschlicher Willkür und Anmaßung sei, desto größer werden die Irritationen, gar Empörungen sein, wenn hermeneutische Einsichten dem Hörer und Leser des Wortes seine eigene Kompetenz zusprechen.

„Der Text ist das Richtmaß seiner selbst“

Als ein Prinzip, in dem die theologischen Interpreten des Koran „bei all ihren ideologischen Unterschieden“ übereinkommen, gilt: „Die Teile des Textes erläutern einander“<sup>2</sup>. Dementsprechend „ist vom Exegeten nicht verlangt, dass er zu Kriterien Zuflucht nimmt, die dem Text äußerlich sind, um die dunkeln Stellen des Textes zu erschließen und ihre Bedeutung zu erhellen.“<sup>3</sup> Dem stimmt Abū Zayd als Literaturwissenschaftler zunächst ausdrücklich zu: „Diesen Grundsatz kann man auch in der Sprache der Literaturkritik aufstellen und sagen, dass der Text Teile enthält, die man als ‚Schlüssel‘ der Bedeutung ansehen kann: sie befähigen den Leser, in die Welt des Textes einzudringen und seine Geheimnisse und seine Dunkel aufzudecken.“<sup>4</sup> Die gläubige Überzeugung, dass Gott sein Wort hinreichend verständlich mitteilt und dass es sich deshalb selbst genügen muss, trifft sich hier also mit dem literaturwissenschaftlichen Prinzip, nach dem das kulturelle Zeugnis in seiner Eigenständigkeit erschlossen und gewürdigt werden soll. Über alle Differenzen hinweg gilt also, „dass der Text das Richtmaß seiner selbst ist“<sup>5</sup>.

Diese Ablehnung der äußeren Maßstäbe scheint zunächst all diejenigen zu unterstützen, die die Bedeutung der Heiligen Schrift für eine an sich schlechthin entschiedene Sache halten: Wer nur den Text gründlich liest und als ganzen gelten lässt, müsste ihm auch entnehmen können, was er sagt. Die Grenzen seiner Mitteilung sind in solcher Sicht völlig durch ihn selbst abgesteckt. Über seine Vorgaben hinaus könnten nur Eigenmächtigkeit und Willkür reichen. Das Lesen der Heiligen Schrift wäre so der extreme Fall einer asymmetrischen Kommunikation, bei der nur die eine Seite – der Text und der hinter ihm stehende Autor – das Sagen hat. Wie in seinem äußeren sprachlichen Bestand wäre der Text demnach auch in seiner Bedeutung vollkommen fertiggestellt; die Mitteilung läge schwarz auf weiß vor; wir hätten – nach der technischen Ausdrucksweise der Kommunikationstheoretiker – ein völlig einbahniges Verhältnis von „Sender“ und „Empfänger“. Der Leser er-

<sup>2</sup> *Maḥmūd*, 201: *inna aǧzāʾ an-naṣṣ yufassir baʿduhū baʿḍan*; vgl. M. A. S. Abdel Haleem, Context and internal relationships: keys to quranic exegesis. A Study of Sûrat al-Raḥmān (Qurʾān chapter 55), in: G. R. Hawting / Abdul-Kader A. Shareef (Hg.), *Approaches to the Qurʾān*, London / New York 1993, 71–98, hier 71.

<sup>3</sup> *Maḥmūd*, ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

scheint dabei in ganz fremdbestimmter Position. Wo es um Gottes Offenbarung geht, liegt es nahe, dass dieses Verhältnis theologisch auch als unausweichlich und höchst angemessen ausgegeben wird.

Obwohl Abū Zayd das grundlegende Prinzip der Koraninterpretation – die Eigenständigkeit des offenbarten Textes – anerkennt, kommt er als Literaturwissenschaftler zu Konsequenzen, die der theologischen Tradition in manchem kräftig entgegenstehen. Dies macht den Widerstand gegen ihn begreiflich. Er berührt ein Glaubensverständnis am Nerv, das nicht nur im Islam tief verwurzelt ist. Wenn im Folgenden der Blick manchmal unvermittelt von den muslimischen zu den christlichen Verhältnissen geht, sollen die vielfältigen Unterschiede im Begriff von Offenbarung, Schrift und Überlieferung nicht geleugnet, aber gemeinsame Momente auch nicht ganz außer Acht gelassen werden.

### Fügsames Lesen und zwiespältige Lektüre

Wo Gott spricht, ist der Gläubige zu vorbehaltloser Zustimmung aufgerufen. „Hört und gehorcht!“ lautet die Forderung im bezeichnenden Parallelismus ihrer Imperative (Sure 64,16). So sieht auch Paulus die Christen dem Wort Gottes gegenüber zum „Gehorsam des Glaubens“ verpflichtet (Röm 1,5). Dabei nimmt er selbst an Gottes Autorität teil, denn bei seinen Adressaten diesen „Gehorsam“ zu erreichen ist seine Aufgabe aufgrund seiner „Berufung zum Gesandten“ (ἀποστολήν εἰς ὑπακοήν πίστεως). Entsprechend fordert der Koran immer wieder auf: „Gehorcht Gott und dem Gesandten!“ (z.B. 3,32), und betont als Konsequenz: „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott.“ (4,80). Damit ist das verkündete „Wort Gottes“ trotz seiner eigenständigen Macht zugleich einer maßgeblichen menschlichen Instanz anvertraut. Dass diese nicht nur im ersten Hörer und Verkündiger des Wortes gegeben sein kann, sondern über ihn hinausreicht, deutet der Koran in einer Erweiterung des zitierten Imperativs an: „Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott, dem Gesandten *und denen unter euch, die die Weisungsgewalt haben.*“ (Sure 4,59). Und im Neuen Testament wird Timotheus aufgefordert, in der Abwesenheit des Paulus dessen Rolle zu übernehmen: „Lies ihnen eifrig vor, ermahne und belehre sie, bis ich komme.“ (1 Tim 4,13).

Doch im Christentum wie im Islam liegen von vornherein massive Belege dafür auf der Hand, wie schwer es ist, die Gläubigen als eine homogene Lesegemeinschaft zusammenzuhalten. So schreibt schon in frühchristlicher Zeit der Autor des Zweiten Petrusbriefs, bekümmert über das, was „unser geliebter Bruder Paulus mit der ihm geschenkten Weisheit geschrieben“ hat: In seinem Briefen „ist manches schwer zu verstehen, und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, verdrehen diese Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben“ (3,15f). Dass das Bedauern hier in die Drohung mündet, ist ein bezeichnendes Symptom für die Angst, der heilige Text könne seine monokratische Stellung verlieren und die Leser zur Eigenmächtigkeit verführen. In solcher Sorge mahnt dieser Brief schon an früherer Stelle eindringlich: „Erkennt vor allem, dass jegliche prophetische Schrift nicht nach eigener Deutung ausgelegt werden darf.“ (2 Petr 1,20). Ähnlich warnt auch der Koran vor eigenmächtigem und eigenwilligem Verständnis, vor allem an-

gesichts des Tatbestands, dass Gottes Schrift nicht in all ihren Stücken einhellig gesicherte Bedeutung gewährt: „Die, in deren Herzen Verkehrtheit ist, folgen dem, was von ihr mehrdeutig ist, indem sie nach Unruhe trachten und Deutung.“ (Sure 3,7)

Mit der Ausbildung seines Kanons heiliger Schriften schuf das Christentum eine gespaltene Lesekultur: Auf der einen Seite steht in unvergleichlicher Auszeichnung „das Buch“ schlechthin (bezeichnenderweise wurde aus dem griechischen Plural „τὰ βιβλία“, der lateinische Singular „biblia“, „die Bibel“) – auf der anderen Seite steht alles übrige, was man noch an Geschriebenem finden mag. Doch weit radikaler zog der Islam die Grenze zwischen Gottes Wort und den Zeugnissen menschlicher Herkunft. Der Koran hat nur einen Autor, und hinter allen Offenbarungsurkunden Gottes steht letztlich die eine Grundschrift: „die Mutter des Buchs“ (Sure 3,7; 43,4), verzeichnet auf „einer wohlbewahrten Tafel“ (Sure 85,22), himmlisches Urbild auch des Koran als der endgültigen irdischen Fassung.<sup>6</sup> An ihr hat nach traditioneller islamischer Überzeugung Mohammed keinerlei eigenständigen Anteil, noch nicht einmal im Blick auf die arabische Sprachgestalt; er ist nicht mehr als das Schreibwerkzeug. Wie Gott über den Menschen steht, so steht dieses Buch über allen übrigen Büchern; wie Gott die Fülle der Wahrheit ist und nicht von menschlichem Sinnen und Dichten bereichert werden kann, so ist auch im Grunde mit diesem Buch alles Notwendige gesagt. In diesem Sinn jedenfalls versteht die exegetische Tradition weithin die Aussage Gottes: „Wir haben in der Schrift nichts außer Acht gelassen.“ (6,38).

Für das islamische Schriftverständnis besonders aufschlussreich ist der Streit, der im 9. Jahrhundert unter dem Kalifen al-Ma'mūn über die Frage ausbrach, ob der Koran an der *Absolutheit Gottes* teilhabe – also wie der Schöpfer selbst „*unerschaffen*“ sei – oder ob er – „*geschaffen*“ – auf die Seite der kontingenten Welt gehöre. Der Kampf, der dabei entbrannte, wäre als Ausdruck eines bloß theologischen Konflikts in seiner Heftigkeit nicht verständlich. Letztlich ging es aber um die Macht der Interpretationsinstanzen: Wer sich dazu bekannte, dass der Koran geschaffen sei, sagte damit zugleich, dass er aus dem Willen Gottes hervorging, der ihn grundsätzlich auch hätte anders verfassen können und dem es sogar zukäme, ihn noch nachträglich zu modifizieren. Für diese Sicht traten die Sekretäre und Parteigänger des Kalifen ein, da so ein größerer Spielraum blieb für die von Gott verliehene charismatische Macht des Herrschers. Auf der Gegenseite betonten die Koranglehrten, dass der Koran ungeschaffen sei und damit gleichermaßen absolutes Wort wie Gott selbst. Dies stärkte ihre Rolle als die Interpreten des heiligen Textes.<sup>7</sup> Schließlich setzte sich die Auffassung durch, die – in Analogie zur christologischen Zwei-Naturen-Lehre – den Koran einerseits als akustisch vernehmbares und materiell schriftlich

<sup>6</sup> Zu den theologischen Theorien der Umsetzung des himmlischen Offenbarungsbuchs in den irdischen Koran vgl. ebd. 45–59. Zu den unterschiedlichen Bedeutungen von „Mutter der Schrift (ummu l-kitāb)“ vgl. Der Koran, Kommentar und Konkordanz von *Rudi Paret*, Stuttgart<sup>2</sup> 1981, 264f (zu Sure 13,39).

<sup>7</sup> Vgl. Bell's Introduction to the Qur'ān, completely revised and enlarged by *W. Montgomery Watt*, Edinburgh 1970, 171f.

fixiertes Buch für „geschaffen“ erklärte, andererseits als Vergegenwärtigung des absolut jenseitigen Wortes Gottes für „ungeschaffen“.<sup>8</sup>

Unter dem Gesichtspunkt der literarischen Kommunikation sieht Abū Zayd darin eine bedenkliche Verschiebung der Perspektive: Solange der Koran in erster Linie als Mitteilungsakt Gottes gesehen wird und damit im Bezug auf die *Empfänger*, sind deren geschichtliche und gesellschaftliche Rezeptionsbedingungen im Blick; im andern Fall aber ist der Koran in erster Linie ein Moment Gottes selbst: „*Attribut seines Wesens*“<sup>9</sup>: Dies bereitet den Boden dafür, dass die Lektüre der Heiligen Schrift von „der dualistischen Vorstellung der Beziehung von Diesseits und Jenseits“<sup>10</sup> dominiert wird, wonach der eigentliche Sinn des Buchs in seiner jenseitigen, zeitlosen Bedeutung liegt. So wird der heilige Text gespalten in das „äußerlich Sichtbare (*zāhir*)“ der sprachliche Gestalt mit ihrer oberflächlichen Bedeutung – den Text als „Hülle (*ġiṭāʾ*)“, „Decke (*kiswa*)“, „Schale (*qiṣra*)“, „Muschel (*ṣadaf*)“ – und den tieferen Sinn seines „verborgen Inneren (*bāṭin*)“ – das „Mark (*lubāb*)“, das „Wesentliche (*ġawhar*)“, die „Perlen (*durar*)“<sup>11</sup>.

Das christliche Schriftverständnis ist im Blick auf die Autorschaft differenzierter als das islamische; aber auch die biblischen Texte gelten als „von Gott eingegeben“ (2 Tim 3,16), so dass auch hier die semantische Bedeutung wie der pragmatische Wert dessen, was man in ihnen lesen kann, von ihm her bereits endgültig gewährt scheint: Er ist in absoluter Überlegenheit der sinnstiftende Autor; durch ihn müsste demnach auch schon für alle Zeiten das richtige Verständnis der Texte ausgemacht sein, das es nachträglich höchstens noch zu ermitteln gilt. Auch der christlichen Hermeneutik ist dabei (im Blick auf die Interpretation der Bibel wie der Dogmen) die Dualität von äußerer „Schale“ und innerem „Kern“ geläufig – als „Formeln, deren oft sehr wunderlicher Gebrauch aus den Wirren helfen soll“.<sup>12</sup>

Kräftiger als die Geschichte des Islam belegt die Kirchengeschichte, wie sich die Ehrerbietung gegenüber dem *sakralen Text* mit dem Geltungsanspruch der *ihn verwaltenden Institutionen* verbindet, ob diese ausdrücklich als Lehramt, gar als unfehlbares, realisiert sind oder als irgendwie gruppierte Theologenschaft; im einen wie im andern Fall gibt es

<sup>8</sup> Vgl. *Naqd*, 195f (dt. Ausg. 163f), zur Gleichheit der religiösen Struktur (*al-binya ad-dīniyya*) von „Menschwerdung (*taʾannus*)“ oder „Inkarnation (*taġassud*)“ bei Christen im Blick auf Jesus und bei Muslimen im Blick auf den Koran. Dem setzt Abū Zayd eine auch islamisch vertretbare Sicht „der Menschlichkeit der Texte (*baṣariyyat an-nuṣūṣ*)“ (197) entgegen. Vgl. *Smail Balić*, *Worüber können wir sprechen? Theologische Inhalte eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen*, in: *Dialog der Religionen* 1, 1991, 57–73, hier 64; er hält allerdings die christlich-islamische Analogie zu Unrecht für „eine reine Spekulation einzelner Theologen, die auch im Islam eine Trinitätslehre finden wollen“.

<sup>9</sup> *Maḥūm*, 277.

<sup>10</sup> Ebd. 280: *at-taṣawwur at-tunāʾī li-ʿalāqat ad-dunyā bi-l-āḥira*.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 280–284: Die Wissenschaften von der Schale und der Muschel; 239–303: Die Wissenschaften vom Mark (in der Kritik von *al-Ġazālīs Koranhermeneutik*); 313: „*Der Koran ist ein Meer; sein Gestade sind die Wissenschaften der Schale und der Muschel [= tafsīr], seine Tiefen die höhere Klasse der Wissenschaften des inneren Kerns [= taʾwīl]*. Auf dem Gestade liegen nur einige leere Muscheln und der Sand; während das Meer voll ist der Juwelen (*al-ġawāhir*) und (*al-laʾālīʾ wa-d-durar*).“

<sup>12</sup> *Ernst Troeltsch*, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902 / 1912), *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 5, ed. by Trutz Rendtorff (Berlin 1998), 145.

die soziologisch greifbaren „exemplarischen Leser“<sup>13</sup>, die um so deutlicher in Erscheinung treten, je kräftiger sie sich in Konkurrenz zu anderen behaupten müssen. Das Motto „Sola scriptura“ ist zwar als programmatische Vokabel in polemischer Situation verständlich; doch wäre es naiv anzunehmen, damit würde jede Bindung der biblischen Lektüre an institutionelle „Vor-Leser“ völlig aufgehoben. Freilich können die Normierungen im Laufe der Geschichte und von Kirche zu Kirche, von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich rigoros sein und mehr oder minder aufdringlich als beengende Reglementierung erfahren werden. Besonders aufschlussreich sind die angstgeleiteten Maßnahmen, etwa bei der *Beschränkung der Bibellektüre*, sei es durch Verdächtigung der entsprechende Lesekonventikel<sup>14</sup> oder durch Kontrolle und Erschwerung der Übersetzungen in die Volkssprache<sup>15</sup>, aber auch bei der *Restriktion der möglichen literarischen Kontexte*, etwa durch einen „Index“ der zu lesen verbotenen Bücher<sup>16</sup> oder – besonders aggressiv – durch deren Verbrennung<sup>17</sup>. Zwangsweise sollte so eine Harmonie von verfügbarer und fügsamer Rezeption des rechten Glaubens erreicht werden.

Ein Text, der Gott als „absoluten Autor“ hat, legt nahe, dass man nach einer „absoluten Lesart“ Ausschau hält und danach, wo es unter den Menschen den „absoluten Leser“ geben könne<sup>18</sup>, den „unfehlbaren Vor-Leser“<sup>19</sup>, die Instanz, die die andrängenden Vieldeutigkeiten abwehrt und die Eindeutigkeit sichert. Das monotheistische Gebot, das eifersüchtig auf die Anerkennung des einen Gottes bedacht ist, erhält dann seine Entsprechung im Blick auf die normative Lektüre der Heiligen Schrift: „Du sollst keine anderen Lesarten neben mir haben!“ Das geschriebene Wort soll aller menschlichen Verfügung entzogen sein

<sup>13</sup> Walter Magaß, Der symbolproduktive Glaube, in: LingBib 38, 1976, 1–48, hier 3. Bei der Darstellung unterschiedlicher Lektüre-Konstellationen greife ich wie hier gelegentlich zurück auf meinen Aufsatz „Die Freiheit des Lesers“, in: Hans-Günter Heimbrock (Hg.), Spiel-Räume ... Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1983, 34–45; online verfügbar über: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10655>.

<sup>14</sup> Vgl. etwa die Beanstandung des Konventikelwesens im Brief von Innozenz III. an die Diözese Metz (1199) mit der Begründung, dass zwar „im Allgemeinen die Sehnsucht nach dem Lesen der Heiligen Schrift etwas Löbliches sei, dass es aber auch gefährlich sei, wenn einfältige und ungelehrte Menschen die Tiefen der Heiligen Schrift, welche selbst für Gelehrte voller Geheimnisse sei, zu ergründen suchen“ (Otto Schmid, Bibellektüre der Laien, in: WWKL 2, 679–691, hier 680; vgl. Heinrich Karpp, Bibel IV, in: TRE 6, 48–93, hier 66).

<sup>15</sup> Schon Gregor VII. untersagte Gottesdienste in slawonischer Sprache, „weil die z.T. geheimnisvolle Schrift nach Gottes Willen vor Geringschätzung und Missverständnissen durch Ungebildete bewahrt werden müsse“ (H. Karpp, ebd.).

<sup>16</sup> Die 1559 eingeführte päpstliche Bücherzensur für die Gesamtkirche wurde 1975 durch SC Doctrinae, Decretum de Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros, in: AAS 67, 1975, 281–284 abgeschafft; die Erteilung des „Imprimatur“ ist nur noch für Lehrbücher vorgeschrieben.

<sup>17</sup> Vgl. Hermann Rafetseder, Bücherverbrennungen – Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel, Wien 1988. Vgl. schon Apg 19,19.

<sup>18</sup> Über die Notwendigkeit eines „nicht absoluten Texts“ und eines „nicht absoluten Lesers“ nach den „Tödllichkeitserfahrungen des hermeneutischen Bürgerkriegs um den absoluten Text“ vgl. Odo Marquard, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117–146, hier z.B. 130.

<sup>19</sup> Vgl. den Hinweis in *Mafhūm*, 265, auf „den unfehlbaren Imām (*al-imām al-maʿšūm*)“, der Schia, der allein „den Code“ der Schrift verlässlich auslegen kann, und auf sufische Tendenzen, das Dechiffrieren der Schrift denen vorzubehalten, die dazu „mit besonderer göttlicher Kraft“ begabt wurden (so Naqd, 197).

und somit unveränderliche Maßstäbe gewähren: „Es gibt kein Bemühen um ein eigenständiges Urteil (iğtihād) in einer Sache, über die ein Text vorliegt.“<sup>20</sup>

In der elementarsten Form geschieht die Reglementierung der Schriftlektüre – im Islam wie im Christentum – durch den Verweis auf die *unabänderliche Gültigkeit der Tradition*. Die „Auslegung der ersten Generation“ soll dabei die unverbrüchliche Norm des rechten Schriftverständnisses und damit des Glaubens verbürgen; in der „Bindung von Sinn und Bedeutung des Textes an das goldene Zeitalter“ soll die Gewähr „endgültiger Wahrheiten“ gegeben sein.<sup>21</sup> Im Hintergrund solchen Denkens steht im Islam die rigorose Aussage eines Hadith, dass „jede Neuerung ein Irregehen“ ist<sup>22</sup>. Ihr geistig verwandt ist das Traditionsprinzip, das in christlicher Theologie vom 5. Jahrhundert an gelehrt wird: Als rechter Glaube gilt, was von Anfang an „in demselben Sinn und in immer derselben Bedeutung bis auf uns überliefert“<sup>23</sup> worden ist. Das Verständnis der Offenbarung Gottes soll so dem Wandel der Zeiten entzogen sein. Damit aber „zieht man den Text von dem Kontext seiner objektiven geschichtlichen Bedingungen ab [...] und macht ihn zu einer Sache, die sich vor allem durch ihre Heiligkeit auszeichnet“<sup>24</sup>.

Die geschichtliche Realität fügt sich solchen Grundsätzen und Wertungen nur sehr begrenzt. Aber auch in der Theorie werden sie dem Verständnis von Schrift und Überlieferung, von Buch und Leser nicht gerecht.

## Die Kompetenz des Lesers

Sobald ein Autor sein Werk aus der Hand gegeben hat, kann er nicht mehr darüber verfügen, was der Leser daraus macht. Dabei braucht man nicht allein an die immer anstehende Möglichkeit von Missverständnissen zu denken. Jeder Text ist vielmehr für sich allein nur eine Gelegenheit zum Aufbau von Bedeutungen, selbst noch nicht zureichend, auch wenn er schon unumgängliche Elemente und Strukturen vorgibt. „Lesen ist gelenktes Schaffen.“<sup>25</sup> Der Leser muss Eigenes hinzutun, wenn er verstehen will; die Aufforderung, „sich ans Wort zu halten“, trägt oft nicht weit; unweigerlich bekommt man immer wieder zu spüren, dass „die Regeln der Lektüre nicht die der Buchstäblichkeit, sondern die der Anspielung“ sind.<sup>26</sup> Nur wenn Autor und Leser genau unter denselben Voraussetzungen

<sup>20</sup> Als theologischer Grundsatz erörtert in *Naqd*, 84–94 (dt. Ausg. 83ff): *Lā iğtihād fīmā fihi naṣṣ*. Vgl. ebd. 86 (dt. Ausg. 84): „Wo es einen Text gibt, da ist der Text entscheidend; wo es keinen Text gibt, da kommt das Bemühen um ein eigenständiges Urteil ins Spiel.“ (Zit. aus: *Sayyid Quṭb, Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq* [Wegzeichen], Kairo 1968, 96.)

<sup>21</sup> *Mafhūm*, 251f.

<sup>22</sup> Belege bei *Arent Jan Wensinck u.a.*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Bd. 1, Leiden 1936, 152. Den Gesamttext deutsch und arabisch bei *Al-Nawawi*, *Vierzig Ḥadīṭe*, Kuwait o. J., 82–85. Zum theologischen Begriff der „Neuerung“ im Islam vgl. *J. Robson*, *Bid‘a*, in: *El*<sup>2</sup> I, 1199.

<sup>23</sup> So die Formulierung im „*Antimodernisteneid*“ von 1910 (DH 3541) im Rückgriff auf *Vinzenz von Lerin*, *Commonitorium* 23, 1–4; PL 50, 667f.

<sup>24</sup> *Mafhūm*, 14; vgl. *Naqd*, 83, über „die Heiligkeit der grundlegenden Texte“ und „die Unfähigkeit, mit den geschichtlichen Faktoren zusammenzuwirken“.

<sup>25</sup> *Jean-Paul Sartre*, *Was ist Literatur?*, Reinbek 1958 (orig. Paris 1948), 28f; vgl. ebd. 30f: Appell an die Freiheit des Lesers; 31f: Aktivierung des Lesers; *Wolfgang Iser*, *Der Akt des Lesens*, München 1976, bes. 257–267: Bedingungen der Interaktion.

<sup>26</sup> *Roland Barthes*, *Kritik und Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1967 (orig. Paris 1966), 64.

stunden, wenn ihnen dasselbe gut und schlecht, schön und hässlich, nützlich und wertlos, wahrscheinlich, notwendig, möglich und unmöglich erschiene, nur wenn ihre Interessen dieselbe Richtung nähmen und ihre Aufmerksamkeit dieselbe Perspektive hätte, nur wenn das Repertoire ihrer Kenntnisse gleichermaßen aufgebaut wäre und dieselben Assoziationen nahe legte, dann könnte man erwarten, dass ein Text so aufgenommen würde, wie er verfasst worden ist. Aber schon immer war man sich bei der Lektüre von Bibel und Koran bewusst, dass ihre Texte von sich aus „Unbestimmtheiten“<sup>27</sup> haben und der Leser aufgerufen ist, Verschiedenes zusammenzusehen, um den Sinn auszumachen. Dies gerade ist nach Abū Zayd die Voraussetzung, aufgrund der „sich der Akt des Lesens in einen positiven Akt wandelt, der daran teilhat, die Bedeutung des Textes schaffen. Die Bedeutung zu schaffen ist somit ein gemeinsamer Akt zwischen Text und Leser.“<sup>28</sup>

Einen unmittelbaren Beleg dafür, dass die Koranlektüre solche Unbestimmtheit zu verarbeiten hat, sieht Abū Zayd in den sogenannten „mehrdeutigen Stellen“, die einer über die *Exegese des Textbestandes (tafsīr)* hinausgehenden *tieferen Deutung (taʿwīl)* bedürfen, wenn ihr Sinn dem menschlichen Verständnis nicht verwehrt bleiben soll.<sup>29</sup> Aber die Erörterungen „des Dunklen und des Klaren“<sup>30</sup> in der islamischen Exegese reichen weiter. Schließlich verarbeitet der Koran nicht selbst schon seine eigene Vielstimmigkeit, sondern mutet dies den Lesern zu. Am bezeichnendsten dafür ist das Phänomen der Abrogation (*nash*): die Aufhebung der Gültigkeit bestimmter Koranverse durch neue, ohne dass die überholten aus dem Koran getilgt sind oder auch nur ausdrücklich als abrogierte gekennzeichnet sein müssten.<sup>31</sup> So bleibt die Entscheidung darüber, was im Koran verbindlich ist, in dieser Hinsicht der Interpretation überlassen, die – vom Textbestand her – ihre Ermessensspielräume hat. Dementsprechend lautet ein von Mohammed überlieferter Grundsatz: „Die Sunna richtet über den Koran, nicht der Koran über die Sunna (*as-sunna qāḍiya ʿalā l-qurʾān wa-laysa l-qurʾān bi-qāḍin ʿalā s-sunna*)“<sup>32</sup>.

Über die Bewältigung derartiger Einzelprobleme hinaus<sup>33</sup> ist es die grundsätzliche Aufgabe des Interpreten, dass er dem Koran, wenn dieser als ein einziges, in sich stimmiges

<sup>27</sup> Vgl. W. Iser (s. Anm. 25), 284–301: Die Leerstelle als ausgesparte Anschließbarkeit.

<sup>28</sup> *Mafhūm*, 201.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 200f und 261f zu den „gesicherten Verse (*ayātun muḥkamātun*)“ und den „anderen, mehrdeutigen (*mutašābihātun*)“ in Sure 3,7 sowie zur unterschiedlichen Beurteilung des *taʿwīl* in diesem Zusammenhang durch die islamische Tradition.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 199–220: *al-ġumūd wa-l-wuḍūḥ*.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 131–152: *an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*.

<sup>32</sup> *Ad-Dārimī*, Kitāb as-sunan, muqaddima, Nr. 49 (A. J. Wensinck u.a. – s. Anm. 22 –, Bd. 5, Leiden 1965, 418); s. William A. Graham, Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht, in: Alma Giese / Johann Christoph Bürgel (Hg.), Gott ist schön und Er liebt die Schönheit, Frankfurt a. M. 1994, 209–226, hier 214. Vgl. Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989, 101–104: Die Hadithe als Auslegung des Korans und zusätzliche Quelle des Rechts (online verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10713>, 85–88).

<sup>33</sup> Vgl. etwa noch die Zuordnungen der Suren und Surenabschnitte zur *mekkanischen oder medinensischen Epoche* (ebd. 58–108), die Entscheidungen über die „Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*)“ der einzelnen Texte (ebd. 109–130), die Identifizierung der „Unnachahmlichkeit (*iʿġāz*)“ des Koran (ebd. 155–178), die Bestimmung dessen, was als „das allgemein und das begrenzt Gültige (*al-ʿāmm wa-l-ḥāṣṣ*)“ zu verstehen ist (221–246).



Werk genommen werden soll, selbst erst „seine Einheit auf der Grundlage vielfältiger und unterschiedlicher Beziehungen verschafft“<sup>34</sup>, wobei „diese Beziehungen nicht ‚objektiv‘ gegeben sind, unabhängig vom Denken des Lesers und Interpreten, sondern der Auseinandersetzung des Lesers mit dem Text im Akt des Lesens entspringen.“<sup>35</sup>

Darin gründet aber zugleich auch die Möglichkeit vielfältiger, selbst widersprüchlicher Lesarten. Mit diesen ist vor allem dann zu rechnen, wenn die kulturellen Voraussetzungen von Textproduktion und -rezeption je recht unterschiedliche sind. Dies gilt heute für „heilige Schriften“ sicher in hohem Maß. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Unbestimmtheit und Interpretationsbedürftigkeit sind sie der poetischen Literatur nahegerückt. Es reicht für das Lesen weniger als je hin, sich an das zu halten, was schwarz auf weiß geschrieben steht. Zwei einfache, aber entscheidende Fragen, die notwendigerweise immer dem Leser überlassen bleiben, drängen sich in den Vordergrund: „*Was sagt mir das?*“ und „*Was sage ich dazu?*“<sup>36</sup> Dementsprechend betont Abū Zayd auch für die Koranlektüre, dass sie „Neuerungen mit sich bringt sowohl durch die Vielheit der Leser einerseits wie durch die Unterschiede der Lesebedingungen andererseits“<sup>37</sup>. Wer dem entgegenhält, dass nur diejenige Lektüre verantwortet werden könne, die „vernünftig“ mit dem Text übereinstimme, muss sich sagen lassen, dass „das ‚Vernünftige‘ ... unterschiedlich ist von Gruppe zu Gruppe innerhalb einer einzigen Epoche einer einzigen Gesellschaft und noch weit kräftigere Unterschiede aufweist mit dem Wechsel der Epoche, dem Fortgang der Zeit und der Entwicklung der Gesellschaften.“<sup>38</sup> Denn: „Die Texte sind stabil im ‚Wortlaut‘, aber sie sind wandelbar und veränderlich in der ‚Bedeutung‘.“<sup>39</sup>

Somit gewinnt für Abū Zayd der Koran seine Bedeutung aus der „*Dialektik von Text und Wirklichkeit*“<sup>40</sup>, die der Leser vermittelt „in der schnellen Bewegung ‚eines Weberschiffchens‘ zwischen dem Inneren und dem Äußeren“<sup>41</sup>. Der Musterfall dieser Realitätsbeziehung ist für Abū Zayd „die Weisheit im Fortschritt der Gesetzgebung“, wie sie schon innerhalb des Koran festzustellen ist.<sup>42</sup> Solche Änderungen der Geltungsbedingungen können aber nicht mit dem Tod Mohammeds und dem Ende seiner Prophetie abgeschlossen sein. Da Wirklichkeit und Kultur für uns plural und unabgeschlossen sind, wandelt sich auch die

<sup>34</sup> Ebd. 189 innerhalb des Kapitels über „*Die Entsprechung zwischen den Versen und Suren*“ (179–197). Man vergleiche in christlicher Theologie das Verständnis der Schrift aus der Entsprechung ihrer Teile (vor allem der beiden Testamente) und die dabei gegebene Rolle der lesenden Gemeinschaft – katholisch unter dem Lehramt: Karl-Heinz Menke, *Analogia fidei*, in: LThK<sup>3</sup> 1, 574–577; *Zweites Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 13: „(...) erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, dass man (...) auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“.

<sup>35</sup> *Mafhūm*, 189.

<sup>36</sup> Uwe Japp, Über Kontext und Kritik, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Text und Applikation*, München 1981, 547–549, hier 548.

<sup>37</sup> *Mafhūm*, 201.

<sup>38</sup> Ebd. 211.

<sup>39</sup> Naqd, 84: *fa-n-nuṣūṣ t̄ābita fī l-»manṭūq« mutaḥarrīka mutaḡayyira fī l-»mafhūm«*.

<sup>40</sup> *Mafhūm*, ebd. u.ö.: *ḡadaliyyat an-naṣṣ wa-l-wāqīʿ*.

<sup>41</sup> Ebd. 126: *fī ḥaraka »makūkiyya« sarīʿa bayn ad-dāḥil wa-l-ḥārīḡ*.

<sup>42</sup> Ebd. 117: „besonders im Bereich der Speisen und Getränke“.

Lektüre, die über die Bedeutung des Textes befindet, und bleibt schließlich immer der Zukunft weiter anheimgestellt<sup>43</sup>; denn notwendigerweise bringen die Leser ihr eigenes Inventar an Bedürfnissen, Fragen, Vorwissen, Überzeugungen, Erfahrungen usw. in ihr Verständnis des Koran ein. Seine Anerkennung ist insgesamt und im einzelnen auf soziale Plausibilität angewiesen: „Textanalytisch gesehen entspringt die Glaubwürdigkeit des Textes nicht einem äußeren Beweis, sondern daraus, dass die Kultur ihn annimmt und begrüßt ... Die Glaubwürdigkeit des Textes entspringt aus seiner Rolle in der Kultur.“<sup>44</sup> Pointiert formuliert Abū Zayd: „Der Akt des Lesens – und damit der Deutung – beginnt nicht erst mit den sprachlichen Gegebenheiten des Textes, d.h. nicht mit dem Wortlaut, sondern er beginnt schon vorher: mit dem kulturellen Rahmen als dem Horizont des Lesers, der sich der Lektüre des Textes zuwendet.“<sup>45</sup> Damit gibt Abū Zayd gleichzeitig zu erkennen, dass er die Rolle, die er dem Leser zuspricht, nicht individualistisch missverstanden wissen will. Der Leser hat „keine absolut freie Rolle, in der er sich deutend hin- und herwenden könnte, bis er den Text seinen eigenen Bedürfnissen unterworfen hätte“<sup>46</sup>, „den persönlichen und ideologischen Neigungen des Interpreten“<sup>47</sup>; die Bedeutung, die er dem Text gibt, muss auch für diesen „annehmbar“ sein<sup>48</sup>. Es gibt keine „ungebundene Lektüre“<sup>49</sup>: Das „Zusammenwirken mit den Texten“ verlangt von den Lesern, dass sie zugleich „den Blickwinkel der Geschichte“ und den „des gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontextes“ beachten<sup>50</sup>; andernfalls erreichen sie nicht mehr als eine „tendenziöse Lektüre“<sup>51</sup>.

Da aber das eine, die Text- und Wirklichkeitstreue, vom anderen, der Eigenwilligkeit, nicht objektiv und eindeutig geschieden werden kann, sondern letztlich auch wieder vom Leser verantwortet werden muss, bleibt das Verständnis der Schrift ein „Experiment“<sup>52</sup> und behält immer etwas von „Traumdeutung“<sup>53</sup> an sich. Wer die Religion von solchen Momenten der Unsicherheit abschirmen will und sie auf das unangefochten ewig Gültige verpflichtet, hält sie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit ab und „verwandelt sie in Gefabel und Gerede“<sup>54</sup>.

Abū Zayd hat bei all dem die „Männer der Religion“, die „Koranglehrten“ seines muslimischen Kulturkreises, im Blick. Ihnen hält er vor, dass sie „den Begriff des Wissenschaft-

<sup>43</sup> Vgl. auch *Mohammed Arkoun*, *Lectures du Coran*, Paris 1982, 45 über die „relecture totalisante“, „d'une créativité qu'on peut dire ... infinie“.

<sup>44</sup> *Mafhūm*, 30f.

<sup>45</sup> Ebd. 205.

<sup>46</sup> Ebd. 264.

<sup>47</sup> Ebd. 265.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> *Naqd*, 113: *qirā'a barī'a*.

<sup>50</sup> Ebd. 114.

<sup>51</sup> Ebd. 113–115: *al-qirā'a al-muǧriḍa*.

<sup>52</sup> *Mafhūm*, 251: *taǧriḍa*. Vgl. *M. Arkoun* (s. Anm. 43), 48: „que le Coran, comme la Bible et les Evangiles sont des textes qui doivent être lus dans un *esprit de recherche*“.

<sup>53</sup> *Mafhūm*, 260.

<sup>54</sup> Ebd. 251: *ḥurafāt wa-ḥuza'balāt*.

lers mit dem des Predigers und geistlichen Mahners durcheinanderbringen“<sup>55</sup>. Dabei ist er in seiner Argumentation und seinem Ton zwar ganz auf die kulturelle Situation der islamischen Welt abgestellt, aber das wissenschaftstheoretische Problem reicht weit darüber hinaus: Wie kann Theologie dann noch als dogmatische angelegt sein, wenn das Verständnis der Schrift (und gleichermaßen der Tradition) aufgrund der prinzipiellen Rolle der Leser und der faktischen Pluralität der jeweiligen Religion (christlich auch der einzelnen Kirchen) nicht einheitlich ausfällt? Unter dieser doppelten Voraussetzung bieten sich mehrere mögliche Antworten an (die einander nicht ausschließen; die gegenwärtigen Publikationen christlicher Theologie zeigen die ganze Bandbreite an Mischformen): 1. Theologie ist als inhaltlich-normative nur noch für relativ kleine, im Glaubensverständnis einigermaßen homogene Gruppen realisierbar – christlich gesehen also nicht mehr gesamtkirchlich. (Auch die Berufung auf das verbindliche Lehramt weist hier keinen Ausweg, sondern führt nur zu einem bestimmten Fall dieser Art gruppenspezifischer Theologie.) 2. Theologie bemüht sich, das nach wie vor über alle Pluralität hinaus dogmatisch Gemeinsame und Verbindliche zu ermitteln – mit der Komplikation, dass auch dabei die wissenschaftlichen Verfahren schnell an ihre Grenzen stoßen, dass positionelle Vielfalt andrängt, die Theologie ihre methodische Schranken pastoral-rhetorisch überspielt und die Theologen somit in die Rolle von Predigern und Mahnern verfallen. 3. Theologie sieht ihre systematische Aufgabe vorrangig darin, die Verständnis- und Verständigungsbedingungen des Glaubens darzulegen – im Blick auf die Verantwortung gegenüber Schrift und Tradition, auf die Verbundenheit der Gemeinschaft, aber auch auf die Handlungs- und Überzeugungsfähigkeit und schließlich die unumgängliche Subjektivität und Pluralität von Religion und Glauben.

In dem Maß, in dem die Theologie die letztgenannte Möglichkeit wählt, ermächtigt sie die Gläubigen zur Selbstverantwortung ihres Glaubens und wirkt damit „der Trennung zwischen Text und Wirklichkeit ... in unserer modernen Kultur und besonders im religiösen Diskurs“<sup>56</sup> entgegen. Islam und Christentum sind von den sogenannten „fundamentalistischen“ Tendenzen auf je eigene und doch auch gemeinsame Weise betroffen. Abū Zayd weist die textlinguistischen Voraussetzungen auf, von denen beide Religionen nicht absehen können, wenn sie sich solchen Strömungen widersetzen wollen. Dabei ist nicht zu erwarten, dass er als Literaturwissenschaftler zugleich die ganzen Ausmaße des theologischen Problems im Blick habe.

<sup>55</sup> Ebd. 29: *iḥtilāt mafhūm »al-ʿālim« bi-mafhūm »al-wāʿ iz« wa-»l-ḥaṭīb«*.

<sup>56</sup> Ebd. 112.