

# Interdependente Interpretation biblisch-koranischer Motive \*

Hans Zirker

Christen und Muslime bilden mit ihrer Heiligen Schrift zunächst *gesonderte Lesegemeinschaften*. Dabei sind sie voneinander weit distanzierter als Juden und Christen, die einen gemeinsamen Textbestand von erheblichem Umfang haben. Zwar sind auch Islam und Christentum trotz ihrer unterschiedlichen Bücher und gerade in ihnen unübersehbar durch gemeinsame Traditionen verbunden; aber die Gemeinsamkeit wird auf muslimischer und christlicher Seite jeweils wesentlich anders interpretiert. Das hat Konsequenzen für unsere Frage nach einer möglichen interdependenten Lektüre.

## 1. Kontextuelle Koraninterpretation in islamischer Sicht

### *a. Das traditionell begrenzte Interesse an der Bibel*

Im christlichen (und islamwissenschaftlichen) Koranverständnis liegt es nahe, nach der Herkunft bestimmter Elemente des Korans aus biblischen Traditionen Ausschau zu halten; aber ein solches Interesse entspricht nicht dem islamischen Verständnis des Korans als eines Werkes, das unmittelbar und ausschließlich Gott als Autor hat und dessen Offenbarung umfassend enthält. *Die Koranlektüre genügt sich selbst* (wenn auch geleitet von der Sunna, den Überlieferungen des Propheten). Tora und Evangelium werden zwar prinzipiell als gültige Offenbarung Gottes anerkannt; die Mohammed aufgetragene Verkündigung gilt sogar als ausdrückliche „*Bestätigung (taṣdīq<sup>1</sup>)*“ der früheren

Schriften; dennoch sieht die islamische Theologie keinen Anlass, die Lektüre des Korans durch die der Bibel zu bereichern, da in ihm die Offenbarung zu ihrer endgültigen, universalen und unverderblichen Gestalt gefunden hat<sup>2</sup>, von den vorhergehenden Prophetien abgehoben durch ihre sprachliche Unnachahmbarkeit (*i'ğāz*)<sup>3</sup>.

---

\* Erstveröffentlichung in: Hans-Martin Barth / Christoph Elsas (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog. Rudolph-Otto-Symposion 1996*, Hamburg 1997, 113–126; für die digitale Publikation korrigiert und geringfügig überarbeitet.

<sup>1</sup> Sure 10,37; 12,111; vgl. *muṣaddiqan*: 2,41 u.ö.

<sup>2</sup> Zu dieser dreifachen Besonderheit des Korans vgl. Hans Zirker, *Christentum und Islam. Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1992 (überarbeitete u. erweiterte Ausgabe verfügbar in der „Duisburg-Essen Publications online“ <http://duepublico.uni-essen.de/>), 55–93: Das Selbstbewusstsein der Endgültigkeit; bes. 78–85.

<sup>3</sup> Vgl. Heinz Grotzfeld, *Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung*, in: *Archiv f. Begriffsgesch.* 13, 1969, 58–72; Angelika Neuwirth, *Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht*, in: *Der Islam* 60, 1983, 166–183; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān* [Das Konzept des Textes. Eine Studie in den Koranwissenschaften], Kairo 1990, 155–178 (im Versuch der Grundlegung eines modernen literaturwissenschaftlichen Koranverständnisses).

Faktisch gibt es jedoch *drei Ausnahmen* des muslimischen Desinteresses an den biblischen Schriften;

zunächst zwei aus apologetischen Gründen, in Konfrontation zum christlichen und jüdischen Glauben:

1. die Suche nach biblischen Voraussagen des künftigen Propheten Mohammed<sup>4</sup> und

2. den Nachweis der Verfälschung (*tahrīf*<sup>5</sup>) der biblischen Überlieferungen;

darüber hinaus eine weitere, die auch aus jüdisch-christlicher Sicht nahe liegt, aus islamischer dagegen manchmal ausdrücklich abgewehrt wird, aber dennoch verbreitet ist:

3. die Ergänzungen der im Koran meistens nur angedeuteten oder knapp skizzierten Prophetengeschichten durch biblische (oder sonstige jüdische) Überlieferungen, abwertend meist als „*isrā ʿilīyyāt*“ bezeichnet<sup>6</sup>.

Wer dem Gemeinsamen von Bibel und Koran nachgeht, wird in vielem fündig. Freilich bleibt die Frage, was es theologisch bringen soll, die wechselseitigen Beziehungen in atomisierten Motiven oder auch größeren Textstücken<sup>7</sup> zu suchen. Obendrein stößt man dabei immer wieder auf die jeweils unterschiedlichen Verständnisvoraussetzungen. Dem nachzugehen ist theologisch schon aufschlussreicher; aber auch dies soll im folgenden nicht das eigentliche Thema sein. Hier geht es um das mögliche *wechselseitige Lernen*, die mögliche *Bereicherung der Lektüre der jeweils eigenen Heiligen Schrift durch den Kontext der anderen*; also um eine *Hermeneutik der Herausforderung und des Austauschs*.

Dass dies auch für christliche Tradition kein genuines Problem ist, es sei denn apologetisch<sup>8</sup>, liegt nahe.

### *b. Der unabdingbare Kontext islamischer Koranlektüre*

Für die traditionelle muslimische Koranexegese ist im eigentlichen Sinn nur *dreierlei Kontext* theologisch belangvoll:

1. der *innertextuelle* nach dem Grundsatz „*Im Koran erläutert ein Teil den anderen (al-qurʿān yufassir baʿduhū baʿdan)*“<sup>9</sup>,

<sup>4</sup> Vgl. Hermann Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 21983, 537–567: Vierter Sendungsbeweis: Die Muhammed-Prophetien.

<sup>5</sup> Vgl. Jean-Marie Gaudeul / Robert Caspar, Textes de la Tradition musulmane concernant le tahrīf (falsification) des Ecritures, in: Islamochristiana 6, 1980, 61–104; Andrew Rippin, Interpreting the Bible through the Qurʿān, in: G. R. Hawting / Abdul-Kader A. Shareef (Hg.), Approaches to the Qurʿān, London / New York 1993, 249–259, bes. 253–256; W. Montgomery Watt, Early Islam, Edinburgh 1990, 77–85: The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible.

<sup>6</sup> Vgl. Louis Gardet / M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris 1970, 30 f (innerhalb eines Kapitels über „La théologie musulmane (kalām) dans son contexte historique“; Rippin (s. Anm. 5), 252 f; G. Vaida, Isrāʿīliyyāt, in: EI<sup>2</sup> 4, 211 f.

<sup>7</sup> Vgl. Johann-Dietrich Thyen, Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln 21993

<sup>8</sup> Vgl. als klassisches Beispiel Nikolaus von Kues, Cribratio Alkorani Sichtung des Korans, hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleis, Erstes bis drittes Buch, Hamburg 1989 / 1990 / 1993 (Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 420 a–c).

2. der außertextuell-situative im Blick auf die „Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*)“<sup>10</sup>,

3. der *intertextuelle* im fundamental normativen Korankommentar der *Hadithe* – pointiert bewertet in dem von Mohammed überlieferten hermeneutischen Grundsatz: „*Die Sunna richtet über den Koran, nicht der Koran über die Sunna (as-sunna qāḍiya ‘alā l-qur’ān wa-laysa l-qur’ān bi-qāḍin ‘alā s-sunna)*“<sup>11</sup>.

Wer die Determinanten der Koranlektüre derart auf die Heilige Schrift selbst, ihre ursprünglichen Mitteilungssituationen und ihren Vermittler beschränkt sieht, für den kann es keinen weiteren hermeneutischen Spielraum geben. Dennoch wird vereinzelt auch unter islamischen Voraussetzungen ein zusätzlicher Kontext für legitim, ja sogar für notwendig erachtet:

4. der *intersubjektive im Diskurs der Leser und Hörer*, dessen Ergebnisse nicht schon von der geschichtlichen Vorgabe her bestimmt sein können.

### c. Offene Relecture?

Im Anschluss an heutige Textsemantik betont *Mohammed Arkoun*, dass auch „der Koran für die verschiedensten Kontexte offen ist, die jede Lektüre mit sich bringt und auf-erlegt“: „Der Text des Korans sagt etwas, stiftet eine Kommunikation, gibt zu denken, was die Rede-Situation sei, in der sich der Leser befindet.“<sup>12</sup> Daraus folgt für Arkoun die

<sup>9</sup> Vgl. M. A. S. Abdel Haleem, Context and internal relationships: keys to quranic exegesis. A Study of Sūrat al-Raḥmān (Qur’ān chapter 55), in: Hawting / Shareef (s. Anm. 5), 71–98, hier 71; Abū Zayd, Maḥūm an-naṣṣ (s. Anm. 3), 201: „inna aǧzā’ an-naṣṣ yufassir ba’duhū ba’dan (Die Teile des Textes erläutern einander)“.

<sup>10</sup> Die grundlegenden Werke der Tradition sind: ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī (gest. 1075), *Asbāb an-nuzūl*, und Ġalāl ad-dīn as-Suyūṭī (gest. 1505), *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl* (Die Quintessenz der Überlieferungen über die Offenbarungsanlässe); vgl. dazu Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, bearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Teil, Leipzig 1919 (Nachdr. Hildesheim 1970), 182–184. Darüber hinaus Abū Zayd, *Maḥūm an-naṣṣ* (s. Anm. 3), 109–130: *Asbāb an-nuzūl*.

<sup>11</sup> Ad-Dārimī, *Kitāb as-sunan*. Muqaddima, Nr. 49 (Arent Jan Wensinck u. a., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 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* (FS A. Schimmel), Frankfurt a. M. 1994, 209–226, hier 214. Vgl. Hans Zirker, *Christentum und Islam* (s. Anm. 2), 101–104: Die *Hadithe* als Auslegung des Korans und zusätzliche Quelle des Rechts.

<sup>12</sup> Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris 1982, 44 (innerhalb des Beitrags „Lecture de la Fātiḥa“, 41–67; übers.); vgl. auch ebd. 1–26: *Comment lire le Qoran?* – Ebenfalls mit Berufung auf moderne Textlinguistik begründet Abū Zayd, *Maḥūm an-naṣṣ* (s. Anm. 3), dass die Koraninterpretation die kulturellen Bedingungen der Offenbarungsempfänger und „die Dialektik von Text und Realität“ (84: ḡadaliyyat an-naṣṣ wa-l-wāqi’) würdigen müsse, wenn sie über ein „religiös-ideologisches Verständnis“ des Korans hinauskommen wolle; s. bes. 67–84: „Der erste Empfänger des Textes“; 109–130: „Die Offenbarungsanlässe“; 247–273: „Kommentar und Interpretation“ (übers.); vgl. Stefan Wild, *Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥamid Abū Zayd und der Koran*, in: *Die Welt des Islams* 33, 1993, 256–261; Hans Zirker, »Bedeutung zu schaffen ist ein gemeinsamer Akt zwischen Text und Leser, in: Günter Riße u. a. (Hg.), *Wege der Theologie ins 3. Jahrtausend* (FS H. Waldenfels), Bonn 1996, 587–599 (verfügbar in der „Duisburg-Essen Publications online“ <http://dupublico.uni-essen.de/>); vgl. Rotraud Wielandt, *Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik*, in: *Die Welt des Islams* 22, 1982, 117–133, hier 127 f über Muḥammad Sa’īd al-‘Aṣmāwī (*Ḥiṣād al-‘aql fī ittiḥāhāt al-maṣīr al-insānī*, Beirut 1974) und Ġamāl ad-dīn Muḥammad Maḥmūd (*Qaḍīyyat al-‘awda ilā l-islām fī d-dawla wa-l-muḡtama’*, Kairo 1976). Vgl. auch Muslim-Christian Research Group, *The Challenge of the Scriptures. The Bible and the Qur’ān*. Faith Meets Faith Series, Maryknoll, NY 1989 (orig.: Groupe de Recherches Islamo-Chrétien [GRIC], Ces

Legitimität einer „*relecture totalisante*“<sup>13</sup>, bei der nie ein für allemal absehbar sein kann, welche Bedeutungen der Text für den Leser schließlich behält oder neu eröffnet. Dies gilt erst recht, wenn man – wiederum mit Arkoun – davon ausgeht, dass „Koran, Bibel und Evangelien gleicherweise“ in einem „*esprit de recherche*“ gelesen werden sollten, „weil sie entscheidende Fortschritte in der Kenntnis des Menschen fördern können“<sup>14</sup>.

Selbstverständlich bedeutet die Bereitschaft, die Lektüre derart durch Beziehungen bereichern zu lassen, die nicht schon in der kanonisierten Sacra Scriptura selbst grundgelegt sind, für diese eine Relativierung. Den Kritikern, die darin nur „eine Reduktion des Wortes Gottes“ sehen, hält Arkoun jedoch – „um sich nicht von vornherein in Diskussionen zu verlieren“ – den Grundsatz entgegen, „dass der Baum nach seinen Früchten beurteilt werden sollte“.<sup>15</sup> Es liegt nahe, dass auch dieses Kriterium zu keinen einhelligen Bewertungen führen kann, sondern die Lektüre offen und plural belässt.

## 2. Interdependente Lektüre von Bibel und Koran

Gegenüber den vorausgehenden grundsätzlichen Überlegungen bleibt der folgende Versuch, einige Stellen der beiden Heiligen Schriften zusammenzulesen, bescheiden<sup>16</sup>; vielleicht mag er sogar gegenüber dem prinzipiellen Problem harmlos erscheinen. Im thematischen Ansatz ist er dies gewiss nicht; denn es geht dabei grundlegend um das jeweilige Verständnis von Offenbarung. Im Blick stehen zwei Motive, unter denen sich die beiden Glaubensweisen von Bibel und Koran voneinander unterscheiden, also auch wechselseitig herausfordern können, die zum andern aber auch schon innerhalb der beiden Religionen spannungsvoll angelegt sind, so dass die Herausforderungen nicht schlechthin von außen, vom Fremden her erfolgen: Die Offenbarung wird verstanden

1. als Aufruf zur einfachen Grundordnung menschlichen Lebens, „*das Gute zu tun*“, und

2. als Mitteilung von „*Geheimnis*“.

Die erste Sicht von Offenbarung ist ein bezeichnendes Moment des Korans, in der Bibel – insbesondere neutestamentlich – nicht gleichermaßen dominant; die zweite ist die Sinnspitze des biblischen Offenbarungsglaubens, im Koran verhaltener und auf eigene Weise angesprochen, in der islamischen Mystik dagegen intensiv entfaltet.

écritures qui nous questionnent: La Bible et le Coran, Paris 1987), über „the ability to launch a renewed relationship with the text and its readings“ (23): „even if the text of our scriptures is ‘closed’, their ‘reading’ or meaning for us is not closed as long as we live, as long as the world continues“ (46).

<sup>13</sup> Lectures du Coran (s. Anm. 12), 45.

<sup>14</sup> Ebd. 48 (übers.). – Eine solche Relecture, die in ihrer Offenheit vom Leser her begründet wird, ist grundsätzlich anders angelegt als die ebenfalls positiv gewürdigte, aber dogmatisch von Gott her begründete Korrelation von Koran und Bibel bei Giulio Basetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ. An essay towards a Christian interpretation of the sacred book of Islam*, Chicago 1977.

<sup>15</sup> Lectures du Coran (s. Anm. 12), 41 (übers.).

<sup>16</sup> Über die Korrelation von Koran und Bibel hinaus geht meine interdependente Lektüre in: *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 204–220: »Er wird nicht befragt«.

*a. Offenbarung als Aufruf, einfach „das Gute“ zu tun*

Der Koran ist durch und durch darauf ausgerichtet, dass die Gläubigen „die guten Werke tun“<sup>17</sup> und – soweit sie die Möglichkeit haben – „das Rechte gebieten und das Verwerfliche untersagen“ (3,104 u.ö.<sup>18</sup>). Diese grundsätzlich pragmatische Orientierung fasst er immer wieder in „Kurzformeln“ des gläubigen Lebens, um das, was von den Menschen erwartet wird, als eine einfache Sache festzuhalten: „Die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen sind untereinander Freunde. Sie gebieten das Rechte und untersagen das Verwerfliche, verrichten das Gebet, leisten die Abgabe und gehorchen Gott und seinem Gesandten.“ (9,71) – „Die Gläubigen, das sind die, die an Gott und seinen Gesandten glauben, dann nicht zweifeln und sich mit ihrem Vermögen und Leben auf Gottes Weg einsetzen. Das sind die Wahrhaftigen.“ (49,15) Spiritualität und Handeln, Gottesdienst und soziale Aufgabe werden in solchen „Kurzformeln“ eng zusammengeschlossen: „Die Gläubigen, das sind diejenigen, deren Herz sich fürchtet, wenn Gottes gedacht wird, denen es den Glauben mehrt, wenn ihnen seine Zeichen vorgetragen werden, die auf ihren Herrn vertrauen, das Gebet verrichten und von dem spenden, womit wir sie versorgt haben. Das sind die wirklich Gläubigen.“ (8,2–4).<sup>19</sup>

In diesem Sinn soll sich Mohammed auch an Juden und Christen richten: „Sag: ‚Ihr Leute der Schrift, kommt zu einem zwischen uns und euch gemeinsamen Wort: dass wir nur Gott dienen und ihm nichts zum Partner geben und dass nicht außer Gott noch einander zu Herren nehmen.‘“ (3,64) Dies soll für Juden und Christen keine fremde Botschaft sein; in derselben Sure wird ihnen zugestanden: „Sie glauben an Gott und den Jüngsten Tag, gebieten das Rechte, untersagen das Verwerfliche und eifern um die guten Dinge. Die gehören zu den Rechtschaffenen.“ (3,114) Schließlich standen alle Menschen von Anfang an unter den gleichen einfachen Bedingungen: „Sie waren nur geheißen worden, Gott zu dienen, ihm ergeben in reiner Religion, als aus innerstem Wesen Glaubende (*ḥunafā* <sup>a</sup><sup>20</sup>) –, das Gebet zu verrichten und die Abgabe zu leisten. Das ist die rechte Religion.“ (98,5)

<sup>17</sup> Diese Wendung *‘amila ṣ-ṣāliḥāti* verzeichnet die Korankonkordanz 56-mal (in 21,73 mit gleicher Bedeutung *fa‘ala l-ḥayrāti*), davon 51-mal in der Formel „glauben und die guten Werke tun (*āmana wa-...*)“; 6-mal ist sie anders mit „glauben“ verbunden, einmal (11,11) in der Formel „standhaft sein und die guten Werke tun (*ṣabara wa-‘amila ṣ-ṣāliḥāti*)“. Hinzu kommt 3-mal die Formulierung „von den guten Werken tun (*‘amila mina ṣ-ṣāliḥāti*)“. Die Verbindung mit dem indeterminierten Objekt „Gutes tun (*‘amila ṣāliḥan*)“ steht 12-mal zusammen mit einer Form von „glauben (*āmana*)“.

<sup>18</sup> Insgesamt kommt die Formel „*amara bi-l-ma‘rūfi wa-nahā ‘ani l-munkari*“ im Koran 8-mal vor, außerdem einmal (9,67) in der Umkehrung, dass „die Heuchler das Verwerfliche gebieten und das Rechte untersagen“. Verständlicherweise gehören diese Stellen fast ausschließlich (oder insgesamt) medinensischen Teilen des Korans an (unsicher ist nach den verschiedenen Datierungsversuchen allein 31,17, die letzte dieser Stellen in der numerischen Reihenfolge der Suren).

<sup>19</sup> Die Bedeutung der Kurzformeln des Glaubens für den Islam stellte schon Goethe fest: „Der ganze Inhalt des Korans, um mit wenigem viel zu sagen, findet sich zu Anfang der zweiten Sura“ (Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans, in: Goethes Werke, hg. von Erich Trunz, Bd. 2, Hamburg 1949, 126–267, hier: 143). Goethe zitiert dabei die Verse 2–7.

<sup>20</sup> Die Bedeutung von „*ḥanīf*“ im Koran ergibt sich vor allem aus der entsprechenden Benennung Abrahams (3,67 u.ö.): Sein Glaube ist der schöpfungsgemäß ursprüngliche, dem menschlichen Wesen ge-

Vergleichbar knapp ist die *Weisung des biblischen Propheten* gehalten: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als Recht zu tun, Güte zu lieben und demütig zu gehen mit deinem Gott.“ (Mi 6,8) Gewiss ließe sich dabei auch eine Reihe von Unterschieden zu dem vorhergehenden Wort des Korans aufdecken (vor allem ist dieses mit dem Hinweis auf das liturgisch-rituelle Gebet – *ṣalāt* – und die Sozialabgabe – *zakāt* – formal deutlicher an institutionellen Verpflichtungen orientiert); doch entscheidender ist hier die gemeinsame Beschränkung auf wenige, nachdrücklich selbstverständliche Prinzipien. Was ein Kommentar zu diesem biblischen Wort sagt, gilt auch für das des Korans: „dass hier die Forderung Gottes nicht in kasuistischen Einzelgeboten aufgespalten, sondern in ihren allgemeinen Grundlinien gesehen und aufgezeigt wird. Damit ist eine ganz grundsätzliche ethisch religiöse Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, die ... in der religiös sittlichen *Grundhaltung* des Menschen die *Voraussetzung* zu allem ethischen Handeln sieht.“<sup>21</sup>

Weitere biblische Beispiele mit ähnlicher Funktion liegen nahe: der *Dekalog* (Ex 20,1–17; Dtn 5,1–21; vgl. den Pflichtenkodex des Korans in Sure 17,22–39), die Weisungen der *Bergpredigt* (Mt 5,1–7,29), darunter vor allem die „*Goldene Regel*“ als Zusammenfassung von „Gesetz und Propheten“ (Mt 7,12)<sup>22</sup>, die „*Haustafeln*“ in neutestamentlichen Briefen (z. B. Kol 3,18–4,1)<sup>23</sup> und anderes mehr. (Spannungsvoll dazu steht der Tatbestand, dass sich die Moral keiner der Religionen allein auf derart knappe Grundsätze und Summarien beschränken kann, sondern in vieler Hinsicht differenzierter und konkreter bestimmt sein muss. Doch dem ist hier nicht weiter nachzugehen.)

Trotz dieser Entsprechungen von Bibel und Koran ist der grundsätzliche Unterschied unübersehbar: Die christlichen Bekenntnisformeln konzentrieren sich schon in den frühesten neutestamentlichen Ansätzen auf das Handeln Gottes an Jesus Christus und dessen Bedeutung für die Menschen.<sup>24</sup> Damit nehmen sie die pragmatisch-ethische Komponente zurück und orientieren sich nicht an Kriterien des sozialen Verhaltens, wie sie etwa die Gerichtspredigt Jesu von Mt 25,31–46 aufstellt, wenn sie „die zur Rechten“ und „die zur Linken“ scheidet. Im Koran dagegen behalten die Kurzfassungen des Glaubens intensiv das geforderte Handeln im Blick: „Die Befreiung eines Sklaven oder am Tag der Hungersnot die Speisung einer verwandten Waise oder eines Armen im E-land, dann dass man dann zu denen gehört, die glauben, einander zur Standhaftigkeit

---

mäße; deshalb kann Abraham nicht einer einzelnen Religionsgemeinschaft wie der von Juden oder Christen zugerechnet werden. Vgl. William M. Watt, ·anīf, in: EI<sup>2</sup> 3, 165 f.

<sup>21</sup> Artur Weiser, *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24), Göttingen 1974, 282.

<sup>22</sup> Muslimische Entsprechungen dazu findet man nicht im Koran, aber in Hadithen: „Zum Glauben gehört es, dass man seinem Bruder das wünscht, was man für sich selbst wünscht.“ (Wensinck – s. Anm. 11 –, Bd. 1, 1935, 35; vgl. Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, Stuttgart 1991, 34 f). – Von der neutestamentlichen Fassung unterscheidet sich diese durch die Beziehung auf den „(Glaubens-)Bruder“ statt auf „die Menschen“ und auf das „Wünschen“ statt auf das „Tun“.

<sup>23</sup> Vgl. Joachim Gnilka, *Der Kolosserbrief* (HThK X 1), Freiburg 1980, 205–216.

<sup>24</sup> Vgl. Klaus Wengst, *Glaubensbekenntnis(se) IV. Neues Testament*, in: TRE 13, 392–399.

mahnen und zur Barmherzigkeit: Das sind die zur Rechten.“ (90,13–18). In solchem Zusammenhang betont der Koran schließlich mehrfach, dass er „das Leichte“ will, „nicht das Schwere“ (2,185; vgl. 5,6; 22,78<sup>25</sup>); dass er „leicht zu bedenken“ sei (54,17.22.32.40<sup>26</sup>); dass jedem nur aufgetragen wird, „was er vermag“ (2,233.286; 7,42; 23,62; vgl. 65,7).

Der Aufruf zum Glauben ist für den Koran zugleich der *Rückruf zur schöpfungsgemäßen Ordnung*, die als grundlegende auch einfach begreifbar sein soll. Deshalb stellt der Koran die urzeitliche Verpflichtung aller Menschen in einer äußerst knappen Wechselrede vor. Auf die Frage Gottes: „Bin ich nicht euer Herr?“ antworten sie: „Gewiss doch, wir bezeugen es.“ (7,172) Damit bekennen sie „die rechte Religion (*ad-dīnu l-qayyimu*)“, „gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat“ und „nicht geändert werden kann“ (30,30 – *fiṭrata llāh*). Ihr gegenüber sind alle späteren Varianten, Weiterungen und Komplikationen sekundär.

Dass sich die geschichtliche Realität auch für den Islam vielfach anders ausnimmt, ja der Koran selbst schon in dieser Hinsicht reichlich Probleme bereiten kann, gehört zu den schwierigen Erfahrungen, die sich bei der Lektüre der Texte einstellen, Widerstand leisten und mitbedacht werden müssen. Für den christlichen Glauben aber sind die Kurzformeln des Korans Anfragen, wie es um seine eigene Fähigkeit bestellt ist, sich *einfach, handlungsbezogen und wirksam* mitzuteilen.

### *b. Offenbarung als Mitteilung von „Geheimnis“*

Offenbarung Gottes bedeutet nach christlichem Glauben letztlich Gottes Kundgabe und Mitteilung *seiner selbst*.<sup>27</sup> Dieses Verständnis ist mit dem des Korans nicht vermittelbar<sup>28</sup>, besonders in der christologischen Konkretion, nach der Gott „zu den Vätern einst auf vielerlei Weise durch die Propheten gesprochen hat“, jetzt aber, „in dieser Endzeit“, „durch den Sohn“, der „Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens“ ist und „sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat“ (Hebr 1,1–4).<sup>29</sup> Dennoch soll hier in einem bescheidenen Ansatz, Gemeinsames in der Differenz und die Differenz wiederum im Gemeinsamen gesucht werden.

<sup>25</sup> Dass in Sure 73,5 Gott zu Mohammed auch sagt: „Wir werden dir schwer lastendes Wort übergeben“, gehört in einen anderen Kontext.

<sup>26</sup> Dass der Koran „leicht gemacht“ ist, wird gelegentlich auch im Blick darauf gesagt, dass er „in deiner Sprache“ – arabisch – zu vernehmen ist (19,97; 44,58); aber auf diesen Gesichtspunkt kann die pragmatische Qualifikation nicht beschränkt werden.

<sup>27</sup> Vgl. Max Seckler, Der Begriff Offenbarung, in: HFth 2, 60–83, bes. 66 f; Wolfhart Pannenberg, Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte, ebd. 85–107, bes. 102–106.

<sup>28</sup> Zu dieser Differenz des christlichen und muslimischen Offenbarungsverständnisses vgl. Louis Gardet, Islam, Köln 1968 (orig: L'Islam, religion et communauté, Paris 1967), 195. Zu Konsequenzen im Glaubensverständnis vgl. ders., Dieu et la destinée de l'homme, Paris 1967, 23. 172; ders. / Anawati (s. Anm. 6), 90. 410 f.

<sup>29</sup> Zum unüberbückbaren Kontrast vgl. insbesondere Sure 17,111: „Sag: Das Lob gebührt Gott, der sich kein Kind genommen hat [vs. ‚Sohn Gottes‘], der keinen Partner in der Herrschaft hat [vs. Mk 16,19; Hebr 1,3 und Apostolisches Glaubensbekenntnis: ‚Sitzten zur Rechten des Vaters‘], keinen Beistand gegen Erniedrigung [oder „aus der Erniedrigung“? – vs. Phil 2,7 f].“

Gottes Wort transzendiert nach muslimischem Verständnis seinem Wesen nach die Begrenzung des geschichtlichen Korans; es lässt sich nie hinreichend in einem gegenständlichen Text fassen: „Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, ginge es zu Ende, bevor die Worte meines Herrn zu Ende gingen, selbst wenn wir noch einmal so viel hinzubrächten.“ (18,109) Und an anderer Stelle erscheint das Bild quantitativ gesteigert: „Wäre alles, was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre und kämen nach dem Meer (als Tinte) noch sieben weitere dazu, gingen Gottes Worte nicht zu Ende.“ (31,27). Dies erinnert an den Schluss des Johannesevangeliums, wo es heißt: „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn dies im einzelnen aufgeschrieben würde, so könnte, meine ich, die Welt die Bücher nicht fassen, die dann zu schreiben wären.“ (Joh 21,25)<sup>30</sup> In der Entsprechung bezeichnend ist freilich der Unterschied: Die johanneische Aussage bezieht sich nicht wie die des Korans auf die *Rede Gottes*, sondern auf die *Werke Jesu*, die Offenbarungsschrift wird hier nicht im Blick auf *himmlische Worte* hin relativiert, sondern im Blick auf *irdische Taten*. Gerade das unter den Menschen Erfahrbare gilt als unausschöpfbar, nicht das jenseitig Ferne. Doch im einen wie im anderen Fall wird das den Menschen gegebene Buch zunächst nur der Quantität nach überboten gesehen durch die größere Fülle dessen, was noch gesagt werden könnte.

Die Unauslotbarkeit der Worte Gottes besteht aber nach dem großen Mystiker und Theologen des Mittelalters *al-Ghazālī* nicht nur in Geheimnissen jenseits des Korans, von denen die Menschen nicht berührt würden und die sie nichts angingen; vielmehr ragt das offenbarte Wort selbst in die unergründliche Geheimnishaftigkeit Gottes hinein. Deshalb schärft *al-Ghazālī* den hermeneutischen Grundsatz ein: „Man nehme zur Kenntnis: Wenn jemand behauptet, dass der Koran keinen anderen Sinn hat als den, welchen der äußere Teil der Exegese zum Ausdruck bringt, so bekundet er dadurch seine eigene Grenze“.<sup>31</sup> Dieses Prinzip verstärkt er noch durch das Bild einer numerisch uneinholbaren Menge von Bedeutungen jedes Satzes des Korans: „Nach Meinung einiger Gelehrter sei jeder Vers auf sechzigtausend Arten zu verstehen. Und was dann noch unausgeschöpft bleibe, sei noch zahlreicher.“<sup>32</sup> In dieser Sicht übersteigt schon

---

<sup>30</sup> Vgl. Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München 1956, 587, die überlieferte Aussage von Rabban Jochanan ben Zakkai (gest. ca. 80): „Wenn alle Himmel Pergamente und alle Bäume Schreibrohre und alle Meere Tinte wären, so würde das nicht genügen, meine Weisheit aufzuschreiben, die ich von meinem Lehrer gelernt habe; und doch habe ich von der Weisheit der Weisen nur so viel genossen, wie eine Fliege, die in das Weltmeer taucht, von diesem wegnimmt.“ (Ähnlich ebd. R. Eli'ezer ben Hyrkanos, Aboth RN 25, mit Bezug auf das von „Schrift und Traditionswissenschaft“ Gelernte).

<sup>31</sup> Zit. aus Abū Hāmid Muḥammad al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Istanbul 1318–1322 [=1900–1904], I, 268 ff bei Helmut Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich / Stuttgart 1971, 299. – Zur fragwürdigen Seite von al- al-Ghazālīs („dualistischem“) Interpretationsverständnis vgl. N. H. Abū Zayd, *Mafḥūm an-naṣṣ*, 275–337: Die Änderung des Begriffs und der Funktion des Textes (übers.).

<sup>32</sup> Al-Ġazālī, nach Gätje, ebd. 300. Außerdem: „Andere haben behauptet, der Koran enthalte siebenund-siebzigttausendzweihundert (Arten von) Wissen, da jedes Wort ein(e Art von) Wissen bilde. Dies vervierfache sich dann, da jedes Wort ein Äußeres und ein Inneres sowie einen Bedeutungsbereich und einen Punkt habe, von dem aus man diesen verstehen kann ...“.

das von Gott vernommene Wort alles menschliche Verstehen, nicht erst die Fülle dessen, was außerdem noch hätte gesagt werden können. Das verstehbar Mitgeteilte ist zugleich das Geheimnis, nicht das allem Vernehmen Entzogene.

Dies kommt dem biblischen Verständnis von „Geheimnis“ entgegen, etwa nach der Formulierung des ersten Timotheusbriefs: „Anerkanntermaßen groß ist das Geheimnis der Frömmigkeit“ (1 Tim 3,16; nach der Einheitsübersetzung „das Geheimnis des Glaubens“; nach Luther „das gottselige Geheimnis“: το της ευσεβειας μυστηριον). Hier ist „mit »μυστηριον« das bezeichnet, was Gott für die Welt und die Menschen bestimmt hat. Die Besonderheit dieser »Geheimnisse« ist nicht ihre absolute Verborgenheit, sondern ihre Funktion: dass Gott sich darin den Menschen zeigt und offenbart; es wird „geradezu als das Wesen dieses Geheimnisses angesehen, dass es von Gott enthüllt und offenbart worden ist.“<sup>33</sup> Das Mysterium lässt das Unermessliche aufleuchten und weist so zeichenhaft über sich hinaus auf die abgründige Wirklichkeit.<sup>34</sup> Dies verkennt muslimische Theologie, wenn sie – häufig auch in populären apologetischen Schriften – dem Christentum vorwirft, dass es sich immer wieder auf das „Geheimnis“ seines Glaubens berufe und ihn damit „ganz einfach zu einem Mysterium, das der Mensch blind glauben muss“, verkehre.<sup>35</sup> In solcher Sicht wird das „Geheimnis“ nur verstanden als das „Geheime“ und „Verborgene“, von dem man keine Kenntnis hat.

In diesem Sinn freilich ist im Koran durchweg von „*sirr*“ und „*ġayb*“ die Rede: „Das Geheimnis (*as-sirr*)“ und „das Verborgene (*al-ġayb*)“ haben dieselbe Bedeutung<sup>36</sup>; „das Verborgene“ und „das Offenbare (*šahāda* oder *ġahr*)“ dagegen sind einander ausschließende Gegensätze, die nur Gott in seinem Wissen umgreift.<sup>37</sup> Er kann jedoch einige „der Geschichten vom Verborgenen (*min an-bā i l-ġayb*)“, über die Mohammed nicht Bescheid wusste, „offenbaren“ – der Koran nennt ausdrücklich die von Maria (3,44), die von Noach (11,49) und die von Joseph (12,102) – ; dadurch aber wurden sie für Mohammed und die Hörer des Korans eine bekannte Sache und sind ihnen gerade nicht mehr „*ġayb*“.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Lorenz Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief (HThK XI 2/1) Freiburg 1994, 161. – Es geht also in biblischer Theologie wieder, anders als in den zitierten islamischen Aussagen, nicht um eine Geheimnis-Dimension des Offenbarungstextes.

<sup>34</sup> Vgl. Karl Rahner, Geheimnis II. In der systematischen Theologie, in: LThK<sup>2</sup> 4, 593–597; ders., Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1962, 51–99.

<sup>35</sup> So etwa die weit verbreitete populäre Kleinschrift von Ulfat Aziz-us-Samad, Islam und Christentum, Beirut 1404 / 1084, 60. Zwar trifft dies auf eine pädagogische Tendenz christlicher Lehre zu; doch wird sie weder biblischer Theologie noch christlicher Dogmatik gerecht.

<sup>36</sup> Vgl. die in der Bedeutung identischen Formeln „das Verborgene (*ġayb*) der Himmel und der Erde“ (2,33; 11,123; 16,77; 18,26; 35,38; 49,18) und „das Geheimnis (*as-sirr*) in den Himmeln und auf der Erde“ (nur 25,6).

<sup>37</sup> Sure 6,73 u.ö.: „Gott kennt das Verborgene und das Offenbare (‘*ālimu l-ġaybi wa-š-šahādati*)“. Vgl. auch die semantischen Oppositionen und Parallelen *sirr* – *ġahr* (6,3); *sirr* – *ġuyūb* (9,78). Vgl. Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran. Semantics of Koranic Weltanschauung, Tokio 1964, 82–85: The Unseen and the Visible.

<sup>38</sup> Missverständlich ist demgegenüber die Aussage, „that the *ġayb* of the *Ḳurʿān* is ‘sometimes the Revelation, sometimes the Unknowable, sometimes both together’“ (D. B. MacDonald – [Louis Gardet], Al-

Dieselbe Bedeutung hat dieses Wort schließlich auch dort, wo der Koran diejenigen „gottesfürchtig“ heißt, „die an das Verborgene glauben“ (2,3<sup>39</sup>); denn sie rechnen fest mit dem, was sie jetzt noch nicht kennen, was ihnen aber angekündigt ist und künftig offenbar werden wird. „Sag: Der Tod, vor dem ihr flieht, der erreicht euch. Dann werdet ihr zu dem zurückgebracht, der das Verborgene und das Offenbare kennt. Da tut er euch kund, was ihr stets getan habt.“ (62,8). Auch hier verschwindet also das Verborgene, indem es offengelegt wird.

Eine veränderte Bedeutung erfährt „das Geheimnis“ freilich in der islamischen Mystik. Hier geht es nicht einfach um die Alternative „verborgen“ oder „offenbar“, sondern um einen *Weg der Annäherung* an Gottes Wirklichkeit. Wo *al-Ghazālī* in „die Geheimnisse der göttlichen Lichte (*asrār al-anwār al-ilāhiyya*)“ einzuführen verspricht<sup>40</sup>, geht es ihm um „das Voranschreiten zu der göttlichen Präsenz und die Erlangung der Nähe des erhabenen Gottes“<sup>41</sup>. Die „Geheimnisse der Gottheit (*sirr ar-rubūbiyya*)“ auszubreiten, wäre Unglaube: „man muss die Geheimnisse als Geheimnisse bewahren“<sup>42</sup>. Und dennoch gibt es „Kenntnisse über das Verborgene (*‘ulūm al-ġayb*)“<sup>43</sup>; denn es gibt einen „Aufstieg (*taraqqin*)“<sup>44</sup>: „die Tür der Einsicht“ kann sich öffnen<sup>45</sup>.

In solcher Sicht der Mystiker kann „*sirr*“, das „Geheimnis“, zugleich den „innersten Herzenskern“ meinen<sup>46</sup>, in dem der Mensch seine höchste Ruhe in der Nähe, gar Vereinigung mit Gott findet: Auf dem Weg der „Enthüllungen (*kaōf*)“ kommen Wissen und Geheimnis in reinsten Form zueinander; keines mindert das andere. Dieses Ziel stellt der Mystiker *Farīduddīn ‘Attār* (gest. 1220) in seinen berühmten „Vogelgesprächen“ denen in Aussicht, die fest „in der Liebe verankert“ sind: „Dann werdet ihr der Geheimnisse würdig sein - es ist der einzige Weg, sie zu ergründen.“<sup>47</sup>

Gewiss geht dieses Denken über die Perspektive und die Sprache des Korans, der rationalen Theologie (*kalām*) und der „normalen religiösen Bedeutung“ des „Verborge-

*ghayb*, in: EI<sup>2</sup> 2, 1025 f, hier 1025, zit. [M.] Gaudefroy-Demombynes, Les sens du substantif *Ghayb* dans le Coran,

<sup>39</sup> Rudi Paret, Der Koran, Stuttgart 1979, übersetzt „die an das Übersinnliche glauben“, lässt damit aber gerade nicht erkennen, dass das „Übersinnliche“ wie in der näherliegenden Übersetzung das zunächst „Verborgene“ ist.

<sup>40</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, Die Nische der Lichte *Miškāt al-anwār*, Hamburg 1987 (Philosophische Bibliothek 390), 3 (A 39). Die arabischen Begriffe sind hier und im folgenden dem Index, 103–146, entnommen.

<sup>41</sup> Ebd. 34 (A 66)

<sup>42</sup> Ebd. 4 (A 39).

<sup>43</sup> Ebd. 17 (A 51).

<sup>44</sup> Ebd. 35 (A 67).

<sup>45</sup> Ebd. 36 (A 67).

<sup>46</sup> Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 274 f.

<sup>47</sup> Farīd ud-dīn Attar, *Vogelgespräche*, Interlaken 1993, 47 (Kap. 14). Dabei ist freilich die Radikalität dieser Mystik nicht zu übersehen: „Wer fest in der Liebe verankert ist, der entsagt dem Glauben, der Religion und dem Unglauben ... Wenn es weder Unglaube noch Religion mehr gibt, werden euer Körper und eure Seele verschwinden. Dann werdet ihr der Geheimnisse würdig sein – es ist der einzige Weg, sie zu ergründen.“

nen“<sup>48</sup> hinaus und kommt offensichtlich christlicher Theologie und Anthropologie besonders nahe.<sup>49</sup> Darin kann sie nicht für den Islam schlechthin repräsentativ sein. Doch bezieht sie sich selbst intensiv auf den Koran zurück und begreift sich als eine vertiefte Interpretation der prophetischen Offenbarung. Deshalb bildet sie eine hermeneutische Brücke bei der interreligiösen Verständigung über „das Geheimnis“ des Glaubens.

Schließlich hat aber auch die rationale Theologie des Islam mit ihrem Problem, ob der Koran „*geschaffen*“ oder „*ungeschaffen*“ sei, eine Verschränkung von innerweltlicher Realität und göttlicher Transzendenz gedacht, die dem christlichen Begriff des Mysteriums nahe kommt. Das offenbarte Wort, akustisch vernehmbar und materiell schriftlich fixiert, vergegenwärtigt in dieser dinglichen Konkretion („geschaffen“) ist zugleich die absolut jenseitige Wirklichkeit Gottes („ungeschaffen“). Hier hat die christologische „Zwei-Naturen-Lehre“ ihre islamische Entsprechung.<sup>50</sup> Das wesenhaft göttliche Wort geht in die Welt der Menschen ein; als das irdisch Offenbare (Koran) stellt es den Menschen vor Gottes „essential mystery (*as-sirr ad-dātī*)“<sup>51</sup>. Gewiss bleibt dabei zwischen den Religionen die unüberbrückbare Differenz: Für Christen geschieht dies in Jesus von Nazaret, für Muslime im Koran. Dennoch könnten beide Seiten vielleicht sich selbst und einander besser begreifen, wenn sie diese Analogie mehr bedächten.

Bei all dem dürfte christliche Theologie die islamische in erster Linie fragen, wie Gott als das absolute „*Geheimnis*“ mit „*Offenbarung*“ zusammengedacht werden kann<sup>52</sup>, während umgekehrt die islamische Theologie der christlichen vor allem zu bedenken gibt, wie „*Offenbarung*“ als „*Selbstmitteilung Gottes*“ auf die einfachen biblischen Weisungen zurückverweisen könnte, *das Gute zu tun*. Solche Erörterungen führen freilich weit über die Wahrnehmung des einzelnen biblisch-koranischen Motivs hinaus, von

---

<sup>48</sup> Vgl. die drei Bedeutungsebenen nach MacDonald – [Gardet] (s. Anm. 38), 1025 f.: „1) Normal religious sense: the mystery of the Divine Decree, unknowable in itself, partially revealed in the Qurʾān. – 2) The invisible world which magic, occultism and astrology try to penetrate (... committing a sin). – 3) In Ṣūfisme, al-ghayb means, according to context, the reality of the world beyond the senses and beyond discursive reason which gnosis (maʿrifa) experiences ... and even the world of the Divine Essence.”

<sup>49</sup> Vgl. etwa die Hinweise auf die Diskussion des Verhältnisses von al-Ḥallāḡ zum Christentum bei Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (s. Anm. 46), 100 f.

<sup>50</sup> Vgl. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Kairo 1992 (dt. – etwas gekürzt –: Naṣr Hamid Abu Zaid, *Islam und Politik, Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt 1996), 195 f. (dt. 162–164), zur Gleichheit der religiösen Struktur (al-binya ad-dīniyya) von Menschwerdung (taʿannus) oder Inkarnation (taḡassud) bei Christen im Blick auf Jesus und bei Muslimen im Blick auf den Koran sowie zu den entsprechenden Vermittlungsfunktionen von Maria einerseits und Mohammed andererseits. Vgl. auch Annemarie Schimmel, *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1990, 66, zu „Inlibration“ und „Inkarnation“ (in Anlehnung an Harry A. Wolfson). Demgegenüber plädiert Abū Zayd für die (auch islamisch verantwortbare) Menschlichkeit der Texte (baṣariyyat an-nuṣuṣ) (a.a.O. arab. 197 f; dt. 164 f). Vgl. auch Smail Balić, *Worüber können wir sprechen? Theologische Inhalte eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen*, in: *DialRel* 1, 1991, 57–73, hier 64, der die christlich-islamische Analogie zu Unrecht apologetisch leugnet: „Diese Annahme kann aber schwerlich als islamisch bezeichnet werden. Sie ist eher eine reine Spekulation einzelner Theologen, die auch im Islam eine Trinitätslehre finden wollen.“

<sup>51</sup> MacDonald – [Gardet] (s. Anm. 38), 1025.

<sup>52</sup> Vgl. etwa die Anfragen zur „Differenz zwischen Gott selbst und Gott in seinem Offenbarsein“, zum „Verhältnis von Gott und Koran“ bei Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 42–44; 136 f.

dem sie ihren Ausgang genommen haben. Doch daran zeigt sich, in welchem Maß eine „interdependente Interpretation“ theologisch fruchtbar sein kann.