



LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

CAS^{LMU} e SERIES



Nummer 8 / 2011

David Nirenberg (Chicago)

Mittelalterliche Geschichte und moderne Geopolitik: Judentum, Christentum und Islam

Herausgegeben von

Ludwig-Maximilians-Universität München
Center for Advanced Studies^{LMU}, Seestr. 13, 80802 München
www.cas.lmu.de/publikationen/eseries

Mittelalterliche Geschichte und moderne Geopolitik: Judentum, Christentum und Islam

David Nirenberg (Chicago)

Seit dem Jahr 1989, also seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende des Kalten Krieges, hat sich unser Verständnis der geopolitischen Bedeutung von Religionsgeschichte und besonders der Geschichte des Islam grundlegend geändert. Schon ein kurzes Zitat macht dies mehr als deutlich. Es stammt aus einem Geheimdienstbericht von 1957, angefertigt von einer hochrangigen, agenturübergreifenden Geheimdienst- und Sicherheitsgruppe der USA mit dem Namen Operations Coordinating Board:

Der Islam ist für die Vereinigten Staaten wichtig, weil er Werte hat, die mit den unseren verträglich sind. Die derzeitige Spaltung der Welt in zwei Lager wird oft als eine politische Spaltung dargestellt. Dabei liegt die wahre Trennlinie zwischen Gesellschaften, in denen der Einzelne durch spirituelle und ethische Werte geleitet wird, und solchen, in denen er das Werkzeug eines materialistischen Staats ist. Islam und Christentum teilen eine spirituelle Grundlage in dem Glauben, dass eine göttliche Macht das menschliche Leben und Streben lenkt und leitet, wohingegen der Kommunismus reiner, atheistischer Materialismus und sämtlichen Offenbarungsreligionen gegenüber feindlich eingestellt ist.¹

Während des gesamten Kalten Krieges spielten solche Ansichten eine wichtige Rolle in der amerikanischen Geopolitik. Unter anderem trugen sie dazu bei, die Lobbyarbeit evangelikaler Christen zu mobilisieren, die sich für die Unterstützung der Taliban durch die USA in den 80er Jahren einsetzten.

Es ist schwer vorstellbar, dass ein Geheimdienst heute zu einer ähnlichen Einschätzung kommen könnte. Ich behaupte jedoch, dass dies nicht daran liegt, dass die Geheimdienst-Einschätzungen zum Islam 1957 treffender oder weniger treffend gewesen wären als heute. Der Grund ist

vielmehr der schnelle Überzeugungswandel darüber, entlang welcher ideologischer Trennlinien zwischen Freund und Feind unterschieden werden kann. Ein gutes Beispiel für die Schärfe dieses Wandels ist Samuel Huntingtons berühmter (oder berüchtigter) Essay „Kampf der Kulturen“ (engl.: „The Clash of Civilizations“), der später auch als Buch erschien. Huntington stellt darin die These auf, dass geopolitische Konflikte sich heute an der Bruchlinie zwischen konkurrierenden Zivilisationsblöcken abspielen, zwischen Blöcken, deren Zusammenhalt zum größten Teil durch gemeinsame religiöse und kulturelle Traditionen bestimmt werde (seine wichtigsten Kategorien hier waren das buddhistische China, die westliche Kultur und die Welt des Islam). Wir müssen Huntingtons Ansichten nicht teilen, was das Wesen dieser „Kulturen“, die Unvermeidbarkeit des „Kampfes“ (oder „Zusammenpralls“, wie es im Original heißt) oder die Gründe für die besondere Gewalttätigkeit des Konflikts mit dem Islam betrifft („Der Islam hat blutige Grenzen“, so Huntingtons berüchtigte Formulierung).² Doch selbst wenn wir Huntington nicht folgen, können wir zugeben, dass die heutige Welt sehr viel stärker mit religiösen Konflikten beschäftigt ist – und besonders mit Konflikten zwischen Judentum, Christentum und Islam – als im Jahr 1957, in dem das Operations Coordinating Board seine Voraussagen machte.

Diese zunehmende Beschäftigung mit religiösen Konflikten hat die Mediävistik zum Schauplatz einer Art Stellvertreterkrieges darüber gemacht, wie wir über das Hier und Jetzt zu denken haben. So fand ich das Zitat aus dem Geheimdienstbericht in einem 2004 erschienen Buch des geschätzten Mediävistenkollegen Richard Bulliet, dessen *The Case for Islamo-Christian Civilization* eine lange Geschichte der Affinität zwischen Islam und

1 Zitiert in: Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia UP 2004), S. 99-100.

2 Samuel Huntington, „The Clash of Civilizations?“, in: *Foreign Affairs* 72, Nr. 3 (Sommer 1993), S. 35. Zu „blutige Grenzen“ siehe: ders., *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (München/Wien: Europaverlag 1997), S. 421.

Europa beleuchtet und zu dem Schluss kommt, dass die Geschichte der so genannten „westlichen Zivilisation“ treffender mit dem Begriff „islamisch-christlich“ als mit „jüdisch-christlich“ beschrieben wäre.³

Heute wenden sich buchstäblich Hunderte von Autoren dem Mittelalter zu, um Argumente für diese oder jene These über die Beziehung zwischen der westlichen und der islamischen Zivilisation zu finden. Auch einige sehr gute Schriftsteller haben sich mit dem Thema beschäftigt, darunter Salman Rushdie (*Des Mauren letzter Seufzer*), Amin Maalouf (*Leo Africanus: Der Sklave des Papstes*), Abraham B. Yehoshua (*Die Reise ins Jahr Tausend*), Emile Habibi oder Juan Goytisolo.⁴ Es hat außerdem polemische Geschichtsdarstellungen hervorgebracht, angefangen mit einem Buch von David Levering Lewis, in dem der Autor die Meinung vertritt, dass wir heute in einer besseren, toleranteren Welt lebten, wenn die Araber bei der Schlacht von Tours und Poitiers die Franken besiegt und im 8. Jahrhundert ganz Europa erobert hätten, bis hin zu Sylvain Gouguenheim's französischem Bestseller über mittelalterliche Aristoteles-Übersetzungen, in dem behauptet wird, dass der Islam – ganz im Gegensatz zur allgemeinen Lehrmeinung – nichts dazu beigetragen habe, die griechische Philosophie in ganz Europa bekannt zu machen.⁵

Dieser Stellvertreterkrieg ist kein rein schriftlicher. Auch eine Reihe von Politikprojekten wendet sich der Geschichte von Judentum, Christentum und Islam zu, vom kleinen „Präventivdiplomatie“-Programm des US State Departments bis zum Großprojekt „Union für das Mittelmeer“. Letzteres geht auf einen Vorschlag des französischen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy zurück, der eine Vereinigung aller Anrainerstaaten des Mittelmeers vor Augen hatte, unabhängig von der vorherrschenden Religion und einschließlich Israels und der israelisch besetzten Gebiete. Sarkozy erklärte die jahrhundertealte gemeinsame Geschichte und Kultur des Mittelmeerraums zur Grundlage für ein gemeinsames Streben nach Frieden im Nahen Osten und Wohlstand für die gesamte Region.

Sarkozy zufolge liegen die Wurzeln aller drei abrahamitischen Religionen an den Ufern des Mittelmeers – und auf dessen Wassern, auf denen die Länder über ein Jahrtausend lang Handel getrieben und Beziehungen geführt haben. Seine geschichtlich-geografische Definition der Mittelmeerunion erregte sofort den Widerstand derjenigen europäischen Mächte, die davon ausgeschlossen wurden (vor allem Deutschland) und die darin einen Versuch sahen, die EU zu umgehen und ein alternatives regionalpolitisches Instrument unter französischer Vorherrschaft zu schaffen. Die am 13. Juli 2008 unterzeichnete *Gemeinsame Erklärung für die Union des Mittelmeers* beschwor zwar immer noch die gemeinsame Geschichte von Judentum, Christentum und Islam als Sprungbrett für das Streben nach Frieden und Reichtum. Doch zur Liste der Unterzeichneten gehören nun nicht nur Deutschland, sondern alle EU-Mitgliedsstaaten, und die Europäische Kommission sowie die Arabische Liga sind als zusätzliche Teilnehmer genannt. Die verbindende Kraft der Mittelmeergeschichte scheint nun also von Island bis zum Jemen zu reichen. Nicht jedoch bis in die Vereinigten Staaten von Amerika – und das war natürlich die geopolitische Idee dabei.⁶ Die Mittelmeerunion ist eine wichtige überstaatliche Initiative, gedacht als nicht-militärische mediterrane Alternative zur von den USA angeführten NATO und ausgestattet mit einem Budget in Milliarden-Euro-Höhe. Ein weniger großformatiges Beispiel dafür, wie die Vergangenheit für eine gegenwärtige politische Partizipation eingesetzt wird – und eins, mit dem ich näher befasst war – kann die Grenzen und Gefahren eines solchen Ansatzes veranschaulichen. Vor etwa fünf Jahren richteten die Vereinten Nationen auf Anregung des spanischen Premierministers (unterstützt von der Türkei) ein neues Sekretariat für die Allianz der Zivilisationen ein. Das Mandat des Sekretariats (und ich zitiere hier aus dem Konzeptpapier) war es, „Vorurteile, Missverständnisse, Fehlwahrnehmungen und Polarisierungen zu überwinden [...], die Gewalt schüren.“ Das Sekretariat sollte, um das Konzeptpapier weiter zu zitieren, „ein

3 Bulliet, Kap. 1, hier besonders S. 9-13.

4 Siehe z.B.: Salman Rushdie, *Des Mauren letzter Seufzer*, übers. v. Gisela Stege (München: Kindler 1996); Amin Maalouf, *Leo Africanus: Der Sklave des Papstes*, übers. v. Bettina Klingler und Nicola Volland (München: edition meyster 1988); Abraham B. Yehoshua, *Die Reise ins Jahr Tausend*, übers. v. Ruth Achlama (München: Piper 2000).

5 David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215* (New York: Norton 2008); Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne* (Paris: Seuil 2008).

6 Die englische Fassung der *Joint Declaration of the Paris Summit of the Mediterranean* kann auf der Website der Union für das Mittelmeer eingesehen werden: www.ufmsecretariat.org/en/institutional-documents.

Aufruf an alle sein, die an Aufbau statt Zerstörung glauben, die daran glauben, dass Vielfalt Fortschritt ermöglicht und keine Bedrohung darstellt, und die an die Würde des Menschen glauben, unabhängig von Religionszugehörigkeit, Ethnie, Rasse und Kultur.“ Das Sekretariat koordinierte eine Reihe von Arbeitsgruppen, von denen viele sich auf Beispiele für Multikulturalismus und Toleranz im Mittelalter und in anderen historischen Epochen konzentrierten. Später – weniger als ein Jahr nach seiner Gründung – wurde es aus mir unbekanntem Gründen geschlossen (vermutlich jedoch nicht, weil seine Mission erfüllt war).

Das kurze Zitat aus dem Konzeptpapier der UN reicht aus, um den Widerspruch an den Wurzeln des Sekretariats zu verdeutlichen: Die „Allianz“ all derer, die für Vielfalt und gegen Polarisierungen sind, definiert sich selbst durch eine Reihe von Gegensätzen und Ausgrenzungen. Es richtet sich gegen jene, die (scheinbar) lieber zerstören als aufzubauen, die Vielfalt lieber ausmerzen als sie zu akzeptieren und die nicht an die Würde aller Menschen glauben. Wir wissen natürlich, an wen die Autoren dieser Formulierungen dabei dachten: an alle US-amerikanischen politischen Entscheidungsträger, die dem bekannten, rivalisierenden Paradigma anhängen, dem „Kampf der Kulturen“. Solche Menschen sind Zerstörer, Vernichter. Sie werden von der „Allianz der Zivilisationen“ ausgeschlossen, denn ihnen mangelt es selbst an Zivilisiertheit. In diesem Sinne ist auch die „Allianz“ selber ein Zusammenprall, ein Kampf, und ihr Anspruch, die Toleranz zu vertreten, ist in seinem Kern bereits intolerant.

Das mag offensichtlich erscheinen. Ich denke aber, dass es wichtig ist hervorzuheben, mit welcher Barbarei unser Anspruch auf Zivilisation oft verbunden ist (um mit Walter Benjamin zu sprechen⁷). Und zwar sowohl deshalb, weil wir so stark dazu neigen, historische Beispiele einzusetzen, um unsere eigene Politik zu rechtfertigen und die unserer Gegner zu kritisieren, als auch weil die interkulturellen und interreligiösen Herausforderungen, denen wir uns heute gegenüber sehen, so hoch komplex sind. Lassen Sie mich diese These an nur zwei kurzen Beispielen aus der jüngeren

Vergangenheit veranschaulichen:

Im September 2006 hielt Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg eine Ansprache mit dem Titel „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“. Er bezog sich darin auf mittelalterliche Quellen, um die gewalttätige Intoleranz von Mohammed und seinen Anhängern zu belegen. Im Mittelpunkt der Aufregung, zu der die Rede Anlass gab, standen einige kurze, aber prägnante Zeilen, zitiert aus einem „Gespräch“, das der byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos seinen eigenen Angaben zufolge im Winter 1391 mit einem gelehrten Muslim führte, zu einem Zeitpunkt, als er selbst als Soldat im Heer des muslimischen Sultans kämpfte:

Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten [...] Gott hat kein Gefallen am Blut [...] Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung.⁸

Aufbauend auf derlei Zitaten behauptete Benedikt, der westeuropäische Katholizismus stelle die einzige erfolgreiche Synthese im dialektischen Streit der Menschheit zwischen Glaube und Vernunft dar. Der Islam hingegen repräsentiere eine extreme Unterwerfung unter Gott: reiner Glaube, ohne Vernunft. Papst Benedikt XVI. zufolge ist dies der Grund für die Gewalttätigkeit und Intoleranz des Islam.

Dies ist eine Methode, die mittelalterliche Vergangenheit im Kontext unseres heutigen Konflikts zu instrumentalisieren: als Beweis dafür, dass die eine Seite von ihrem Wesen her rational und tolerant ist, die andere dagegen nicht. Der Papst hat sicher keinen Alleinanspruch auf diese Herangehensweise. Viele muslimische Denker und Publizisten weisen heute darauf hin, dass im Mittelalter große christliche und jüdische Gemeinschaften unter islamischer Führung lebten – zu einer Zeit, als das westliche Christentum wild entschlossen war, alle Nichtkatholiken in seinem Einflussbereich zu

⁷ Vgl. Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“ VII: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“

⁸ Die Rede von Papst Benedikt XVI. kann auf der Website der Universität Regensburg nachgelesen werden: <http://epub.uni-regensburg.de/406>. Für eine tiefer gehende Analyse des Vortrags und eine sehr viel ausführlichere Fassung meiner Argumente in diesem Abschnitt meines Textes siehe meinen Aufsatz „Judentum und Islam in der europäischen Dialektik von Glaube und Vernunft: Anmerkungen zur Geschichtstheologie Papst Benedikts XVI.“, in: *Religionskontroversen im Verfassungsstaat*, Hg. Hans G. Kippenberg und Astrid Reuter (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010), S. 181-207.

bekehren, zu töten oder auszustoßen. Dies ist auch der explizite Anspruch, den mein zweites Beispiel erhebt, Artikel 31 der Hamas-Charta von 1988:

Die islamische Widerstandsbewegung ist eine humanistische Bewegung [...] Unter dem Dach des Islam können Anhänger der drei Religionen – Islam, Christentum und Judentum – in Ruhe und Frieden zusammenleben. Ruhe und Frieden sind nur unter dem Dach des Islam möglich. Die Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart ist hierfür der beste Beweis.⁹

Wie Papst Benedikt blicken auch die Autoren der Hamas-Charta zurück ins Mittelalter und greifen sich einen Strang – allerdings einen ganz anderen – der Geschichte heraus, um zu zeigen, dass der Islam die einzige Religion ist, die sowohl Wahrheit als auch Toleranz bieten kann.

Jede dieser Behauptungen, die eine Religion sei toleranter als die andere, dient dem Ziel, eine Überlegenheit dieser Religion zu beanspruchen. Diese Behauptungen über Toleranz in der Vergangenheit stellen auch einen Machtanspruch in der Gegenwart dar.

An dieser Stelle sollten wir uns vielleicht klarmachen, dass dieselbe Dynamik auch in den USA am Werk ist. Betrachten wir zum Beispiel den anhaltenden Konflikt über den geplanten Bau eines Islamzentrums in Manhattan, in der Nähe des „Ground Zero“ – ein Zentrum, das den Namen „Cordoba House“ tragen soll. Einige, darunter der ehemalige republikanische Sprecher des Repräsentantenhauses Newt Gingrich (der heute als Präsidentschaftskandidat antritt), kritisieren, dass der Name für die muslimische Eroberung des Westens stehe:

Die wahre Absicht [...] offenbart sich auch durch den Namen „Cordoba House“, der ursprünglich für die Moschee am Ground Zero vorgeschlagen wurde und der sich auf eine Stadt in Südspanien bezieht, in der ein maurischer Eroberer eine Kirche durch eine Moschee ersetzte. Dieser Name ist ein sehr direkter historischer Verweis darauf, dass es bei der Moschee am Ground Zero vor allem um Eroberung geht. Damit ist er eine Erklärung islamistischen Triumphalismus, die wir nicht dulden sollten.¹⁰

Der Imam Feisal Abdul Rauf, der sich federführend für den Bau des Zentrums einsetzt, erhebt einen entgegengesetzten Anspruch:

Viele Jahrhunderte lang prägte der Islam eine besonders tolerante und pluralistische Kultur. So war die Herrschaft des Kalifats von Cordoba zwischen 800 und 1200 unserer Zeitrechnung über den Großteil des heutigen Spaniens eine Blütezeit der Kunst, Philosophie und Wissenschaften. Viele jüdische und christliche Künstler und Intellektuelle emigrierten zu dieser Zeit nach Cordoba, um der Unterdrückung durch die weniger toleranten Regimes im Europa des ‚finsteren Mittelalters‘ zu entgehen. Berühmte jüdische Denker wie z. B. Maimonides hatten innerhalb der pluralistischen Kultur des Islam die Freiheit, ihre bedeutenden Werke zu schaffen.¹¹

Die Cordoba-Initiative [...] ist nach [...] dem Kalifat von Cordoba benannt [...], und dieser Name erinnert uns daran, dass Muslime einst die in ihrer Epoche aufgeklärteste, pluralistischste und toleranteste Gesellschaft der Welt begründet haben.¹²

Die beiden genannten Zitate sowie zahlreiche weitere wurden mir von der Nachrichtenorganisation Media Matters for America zur Verfügung gestellt, mit der Bitte um eine Stellungnahme zu den entgegengesetzten Behauptungen. „Könnten Sie uns, ausgehend von Ihrem Wissen über das mittelalterliche Spanien, helfen, hier zwischen Fakt und Geschichtsverzerrung zu unterscheiden?“ so die Frage. „Wie ist die symbolische Bedeutung des Namens ‚Cordoba‘ wirklich zu interpretieren?“ Im Folgenden möchte ich unter anderem zeigen, dass eine solche Frage nicht einfach durch eine Trennung von Fakten und Verzerrung beantwortet werden kann. Wir können nicht entscheiden, welcher der beiden widersprüchlichen Ansprüche rechtmäßig erhoben, welche Behauptung wahr ist, indem wir rivalisierende historische Fakten gegeneinander antreten lassen. Indem wir zum Beispiel Newt Gingrich entgegenhalten, dass der Bau einer Moschee auf den Grundfesten einer christlichen Kirche durch den muslimischen Eroberer nicht mehr und nicht weniger einem Weltmachtanspruch gleichkommt als der Bau einer Kathedrale auf den

9 www.yale.edu/lawweb/avalon/mideast/hamas.htm. Eine leicht abweichende englische Fassung findet sich unter: www.palestinecenter.org/cpap/documents/charter.html.

10 Alle Zitate in diesem und dem folgenden Absatz wurden mir von Media Matters for America zur Verfügung gestellt. Der hier zitierte Auszug wurde zwar von der persönlichen Website von Newt Gingrich entfernt, findet sich aber noch auf einer Anzahl von politischen Websites. Siehe z.B.: www.humanevents.com/article.php?id=38282.

11 Siehe die Einleitung zu Raufs Buch *What's Right with Islam: a New Vision for Muslims and the West* (New York: HarperCollins 2004), S. 2.

12 Ibid., S. 275.

Grundfesten der Moschee durch die christlichen Rekonquistadoren. Oder indem wir Imam Abdul Rauf entgegenhalten, dass Maimonides zwar in Cordoba geboren wurde, jedoch keines seiner Werke im maurischen Spanien entstand, da er noch ein Kind war, als er wie alle anderen Juden von den Herrschern Cordobas gezwungen wurde, zum Islam zu konvertieren und die Stadt zu verlassen.¹³ Um die Frage nach der symbolischen Bedeutung Cordobas beantworten zu können, müssen wir uns zuerst eine weit übergeordnete Frage stellen: Welche Art von Wissen kann die Vergangenheit der Gegenwart bieten?

Bitte verstehen Sie mich nicht falsch: Wenn ich hier darauf hinweise, auf welche ähnliche Weise die Vertreter unterschiedlicher Standpunkte sich heute auf die Vergangenheit berufen, will ich damit nicht sagen, dass jedes Berufen auf die Vergangenheit gleich oder gleichwertig ist. Auch setze ich nicht die Hamas mit dem Papst gleich, oder Newt Gingrich mit Feisal Abdul Rauf. Ich behaupte auch nicht, dass nur christliche und islamische Bewegungen die Geschichte derart instrumentalisieren oder dass eine solche Instrumentalisierung auf religiöse Fragen beschränkt. Eine ähnliche Logik ließe sich leicht auch bei zionistischen Argumentationen zur moralischen Überlegenheit eines jüdischen Staates nachweisen oder in neoliberalen Thesen über die Vorzüge der Demokratie US-amerikanischer Prägung. Was ich auszudrücken versuche, ist weit banaler: Wenn wir auf die Geschichte zurückgreifen, um die Vorzüge einer Kultur oder religiösen Tradition gegenüber einer anderen anhand historischer Beispiele zu belegen, wiederholen wir oft nur die Dynamiken, die wir zu überwinden vorgeben.

Das bedeutet jedoch nicht, dass uns die Geschichte in unserer gegenwärtigen Situation nicht weiterhelfen kann. Doch was die Geschichte uns bieten kann, ist quasi das Gegenteil dessen, was wir häufig von ihr verlangen. Lassen Sie mich erklären, wie ich das meine. In allen Beispielen, die ich bisher genannt habe, wurde von der Geschichte erwartet, dass sie beispielhafte historische Augenblicke vorlegt, mit denen wir unsere

entgegengesetzten Vorstellungen von Vollkommenheit belegen können: Frieden, Fortschritt und Pluralismus sind intrinsische Eigenschaften Europas oder Amerikas oder des Islams – und nicht der jeweils anderen. Diese Forderung ist so alt wie die Geschichte selbst, denken wir nur an Herodot, der seine Künste einsetzte, um die Überlegenheit der Griechen über die „barbarischen“ Perser darzustellen.¹⁴

Diese Funktion von Geschichte – als Veranschaulichung der Tugenden und Grenzen der eigenen Gemeinschaft – wird es immer geben. Sie ist einer der Hauptgründe, weshalb Menschen sich Geschichten über die Vergangenheit erzählen. Aber Geschichte kann mehr als unsere liebsten Fantasien über die Vergangenheit zu bestätigen, und es ist dieses „mehr“, das wir von ihr einfordern sollten, sowohl als Bürger als auch als politische Entscheider. Zuerst sollten wir unsere Historiker auffordern, unsere liebsten Geschichtsfantasien nicht zu bestätigen – sei es nun die Fantasie einer intrinsisch christlichen Toleranz und eines aggressiven Islam oder umgekehrt – sondern sie vielmehr in Frage zu stellen. Unsere Vorstellungen von der Vergangenheit haben großen Einfluss darauf, wie wir glauben, uns in der Welt verhalten zu müssen. Umso wichtiger also, dass unsere Geschichtswissenschaftler uns dabei helfen, diese Auffassungen von der Vergangenheit zu hinterfragen. Andernfalls stehen unsere Handlungen unter dem Einfluss dessen, was Johann Gottfried von Herder, Bezug nehmend auf europäische Vorstellungen von der islamischen Geschichte Spaniens, ein „angenehmes Märchen“ nannte.¹⁵ Im ersten Teil meiner Überlegungen habe ich versucht, dieses Hinterfragen ein wenig zu üben und Beispiele solcher angenehmen Märchen in unseren gegenwärtigen politischen und religiösen Diskursen aufzuzeigen.

Man könnte diese kritische Funktion von Geschichte als ihre „negative Aufgabe“ bezeichnen, eine Dekonstruktion von Geschichtsbeispielen und angenehmen Märchen, mit denen wir unsere Welt erklären. Doch die Geschichte hat auch „positive“ pädagogische Aufgaben. Damit will ich nicht die uralte Plattitüde aufwärmen, dass wir die

13 Siehe Joel Kraemer, *Maimonides: the Life and World of One of Civilization's Greatest Minds* (New York: Doubleday 2008), S. 37-41, und Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton NJ: Princeton UP 2009), S. 8-10 sowie 59-61.

14 In der Beschreibung der Perserkriege in Herodots Historien (Stuttgart: Kröner 1971, übers. v. August Horneffer) wechselt der Autor frei zwischen den Bezeichnungen „Barbaren“ und „Perser“ für die Feinde der Griechen. Selbstverständlich kann Herodot trotzdem Vergleiche mit den Persern heranziehen, um die Griechen kritisch zu betrachten.

15 Johann Gottfried Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, in: Herder, Werke, Hg. Martin Bollacher et al., Bd. 7 (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991), S. 475, 483.

Geschichte verstehen müssen, um nicht dazu verdammt zu sein, sie zu wiederholen. Ich denke vielmehr, dass wir durch eine aufmerksame Betrachtung der langen gemeinsamen Geschichte von Islam, Judentum und Christentum das vielfältige Potenzial wiederentdecken können, das alle drei Religionen und ihre jeweiligen Schrifttraditionen bergen. So könnte jede der drei herangezogen werden, um eine große Bandbreite von Einstellungen zu den jeweils anderen zu legitimieren: von umfassender Toleranz bis hin zur totalen Auslöschung, von „Liebet eure Feinde“ und „Wer dich auf die eine Backe schlägt, dem biete die andere auch dar“ (Lukas 6,29) bis hin zu „Doch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich ihr König werde, bringt her und macht sie vor mir nieder“ (Lukas 19,27 - um nur Aussagen Jesu nach dem Lukasevangelium zu zitieren).¹⁶ Welche dieser Haltungen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort vorherrschend wird, hat weniger mit einer wie auch immer gearteten „wesenseigenen“ Toleranz oder Aggressivität der jeweiligen Schrifttradition zu tun und sehr viel damit, welche spezifische Aufgabe diese Tradition im Rahmen der besonderen historischen Bedingungen zu dieser Zeit und an diesem Ort erfüllen soll.¹⁷

Etwa fünfzehn Jahrhunderte lang hatten christliche Theologen alle Hände voll damit zu tun zu erklären, warum das Töten von Heiden – ob Muslime während der Kreuzzüge oder Azteken während der Eroberung Südamerikas – als „Akt der Liebe“ angesehen werden sollte.¹⁸ Heute würde sich kaum jemand an solch einer Erklärung versuchen – nicht weil die Schriften selbst sich geändert hätten, sondern weil wir sie aus historischen Gründen anders lesen. Umgekehrt hat sich jene

Idee des Jihad, die sunnitische Muslime im gesamten ersten Jahrtausend des Islam als ketzerische Neuerung abgelehnt hätten, unter dem Druck des Kolonialismus zu einem Konzept entwickelt, das vielen Muslimen der Moderne als normativ, traditionell und konservativ erscheint. Ich denke hier zum Beispiel an die Verbreitung und Neubewertung der Lehren des Ibn Taymiyya in der Moderne.¹⁹

Es geht mir nicht darum zu zeigen, dass eine dieser Einstellungen der schriftlichen Tradition entspricht und die andere nicht. Und ich behaupte auch nicht, dass sämtliche Interpretationen der Schriften willkürlich sind. Meine These ist vielmehr, dass alle drei Schrifttraditionen so reichhaltig sind, dass sie eine riesige Vielfalt möglicher Sichtweisen hervorbringen konnten und immer noch hervorbringen. Und alle diese Sichtweisen – soweit sie durch die Schriften hervorgebracht und legitimiert werden – können von ihren Anhängern als konsequente und wahre Weiterführung des Glaubens einer imaginierten Gründungsgemeinschaft verstanden werden.

Was zum Beispiel die Frage nach Gewalt und dem richtigen Umgang mit Feinden betrifft, so können wir wohl annehmen, dass die frühen Christen, machtlos und verfolgt, wie sie waren, sich eher auf die Bibelstelle mit der anderen Wange, die sie hinzuhalten haben, stützten. Und andererseits ist es wenig überraschend, wenn – wie viele Historiker gezeigt haben – Heilige wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Johannes Chrysostomus in ihren Schriften mehr Interesse für Aussagen wie „macht sie vor mir nieder“ entwickelten, nachdem der Kaiser zum Christentum konvertiert war und sein

16 Alle Bibelstellen werden nach der Lutherbibel in der modernisierten Fassung von 1984 zitiert.

17 Viele Kommentare zum Neuen Testament vertreten die Ansicht, dass diese Aussage nicht Jesus Christus zugeschrieben werden sollte. So heißt es z.B. in der *New Oxford Annotated Bible*, 3. Aufl., Hg. Michael Coogan (Oxford: Oxford University Press 2001), dass Lukas 19,11-27 als Parabel zu lesen sei, die sich auf die problematische Thronfolge von Archelaus auf Herodes im Jahre 4 n. Chr. beziehe. Die „Stimme“, die hier den Strafvollzug fordere, sei dann die des Archelaus, nicht Jesu. Nichtsdestotrotz hatten viele frühe christliche Denker – denen die moderne Religionswissenschaft und Apologien unbekannt waren – keine Vorbehalte, diese Passagen als authentische Zitate Christi zu lesen. Siehe z.B. Johannes Chrysostomus' Verwendung der „macht sie vor mir nieder“-Passage in seinen *Acht Reden gegen Juden* (I.2; PG 48,846).

18 Siehe hierzu Jonathan Riley-Smiths „Crusading as an Act of Love“, in: *History* 65, Nr. 214 (Juni 1980), S. 177-192.

19 Die Verbindung zwischen modernem „Islamismus“ und Ibn Taymiyya wurde von vielen Seiten hergestellt und wird sogar im Bericht der Untersuchungskommission zu den Anschlägen des 11. September erwähnt: „Osama bin Laden und andere Führer des islamistischen Terrors beziehen sich auf eine lange Tradition extremer Intoleranz innerhalb einer bestimmten Strömung des Islam (einer Minderheitentradition), die mindestens von Ibn Taymiyya über die Gründer des Wahabismus und die Muslimbruderschaft bis zu Sayyid Qutb reicht.“ (Der vollständige Bericht ist online unter www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf veröffentlicht. Das Zitat findet sich auf Seite 362.) Zur Neuaneignung von Ibn Taymiyya siehe *Ibn Taymiyya and His Times*, Hg. Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (Karachi: Oxford UP 2010) und darin insbesondere den Artikel von Mona Hassan, „Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya“, S. 338-366. Zur Beziehung zwischen Ibn Taymiyya und Wahabismus siehe den Eintrag über Wahabismus in *The New Encyclopedia of Islam*, Hg. Cyril Glassé (Walnut Creek CA: AltaMira 2002), S. 469-470. Zu Ibn Taymiyya und Interpretationen der konservativen Hanbali-Schule islamischer Rechtssprechung siehe Hakim al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation* (New York: Routledge 2006). Eine Stellungnahme gegen die Kategorisierung von Ibn Taymiyya als „Extremist“ findet sich bei Yahya Michot, *Muslims under Non-Muslim Rule: Ibn Taymiyya*, übers. v. Jamil Qureshi (Oxford: Interface 2006). Dasselbe gilt für Jon Hoovers *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill 2007), in dem sogar die Behauptung aufgestellt wird, in Ibn Taymiyyas Schriften gebe es „rationalistische“ und „egalitäre“ Ansätze.

Schwert in den Dienst der Kirche gestellt hatte. Ebenfalls nicht verwunderlich ist es – und ich ergänze dies als eine Art Fußnote zu der Regensburger Ansprache Benedikts –, wenn die frühe islamische Gemeinschaft, die sich in einem von spätantiken christlichen Darstellungen des Heiligen Krieges gesättigten Umfeld herausbildete, einige dieser Darstellungen als ihre eigenen annahm, auch wenn diese ursprünglich durch ein römisches Reich beauftragt wurden, das sich in einem lange währenden Konflikt mit Persien befand.²⁰

„Historizismus“ ist der Fachbegriff, mit dem wir Ansätze bezeichnen, die die Wahrheiten von Religionen und Kultur nicht als wesentlich und unveränderlich ansehen (eine Haltung, die man heute manchmal als „Fundamentalismus“ bezeichnet), sondern sich mit den vielfachen Bedeutungen befassen, die von zahllosen Gemeinschaften zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten produziert werden. Es mag banal erscheinen darauf hinzuweisen, dass diese Produktion neuer Bedeutungen in allen drei Religionstraditionen anhält: die Interpretation heiliger Schriften erzeugt nicht nur immer neue Ansichten zu bestimmten Fragen, sondern es gehen auch immer wieder neue Gemeinschaften daraus hervor, die sich auf die Schrifttradition gründen. Man denke nur an die vielen verschiedenen evangelikalen Gemeinden, deren Zahl in den vergangenen vierzig Jahren sowohl in den USA als auch in der Dritten Welt sprunghaft angestiegen ist. Ich werde mich jedoch auf den Islam konzentrieren, zum einen, weil er weniger gut bekannt ist und zum anderen, weil die Vorstellung, der Islam sei monolithisch und unveränderlich, zum jetzigen historischen Zeitpunkt besonders mächtig ist, und zwar innerhalb wie außerhalb des Islams.

Jeder, der sich mit der Geschichte des Islams befasst, weiß, dass die Worte des Propheten immer auf sehr unterschiedliche Arten gedeutet wurden, was zu einer Vielzahl unterschiedlicher Gemeinschaften führte, die sich alle auf die heiligen Schriften berufen. Politikern und Zeitungslesern dürften die Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten in der letzten Zeit sehr viel be-

wusster geworden sein, doch es gibt noch viele weitere islamische Glaubensgemeinschaften, die sich alle in unterschiedlichen Interpretationen des Koran und der Sunna gründen. Einer frühen Überlieferung zufolge hat Mohammed selbst diesen Prozess vorausgesagt: „Die vor Euch kamen als Volk des Buches spalteten sich in 72 Sekten auf, Ihr aber werdet Euch in 73 aufspalten, von denen 72 in die Hölle kommen und eine in das Paradies.“²¹

„Das Volk des Buches wurde gespalten“: Diese Aussage Mohammeds birgt für uns eine wichtige Lehre. Das Buch, also die schriftliche und Weissagungstradition, auf die sich Judentum, Christentum und Islam zurückführen lassen, vereint die Anhänger aller drei Religionen zu einem einzigen Volk und spaltet sie gleichzeitig alle in viele verschiedene. Dieses ambivalente Versprechen, uns im Segen zu einen und in Zwietracht zu spalten, scheint mir eine grundlegende Haltung der Schrifttradition zu sein. Wie es im Buch Moses an die Israeliten gerichtet heißt: „Lest und befolgt meine Gebote richtig, und Ihr werdet gesegnet sein, tut Ihr es jedoch nicht richtig, so seid Ihr verdammt.“²² Ein Großteil des Alten Testaments ist eine Abhandlung über die Schwierigkeit, die Gebote richtig zu lesen und darüber, was mit denen geschieht, die daran scheitern.

Anders gesagt: Dasselbe „Buch“, das alle „Völker des Buches“ vereint, spaltet sie auch, vom ersten Moment seiner Offenbarung an, in einen ewigen Streit darüber, welche Lesart die richtige ist. Es ist dieser Streit, der die Geschichte der Abspaltungen der abrahamitischen Glaubensrichtungen durch die Jahrtausende vorantreibt, dieser Streit, der erklärt, warum Gott „das Zelt Josefs [verwarf] und erwählte nicht den Stamm Ephraim, sondern erwählte den Stamm Juda, den Berg Zion, den er lieb hat“, wie es in Psalm 78 (Vers 67-68) heißt. Derselbe Streit brachte im Judentum des Zweiten Tempels die Sekte hervor, die später zum Christentum wurde. Dasselbe beobachten wir in allen frühen christlichen Texten, angefangen mit den Paulusbriefen (man denke z.B. an den Brief an die Galater und die Römer-

20 Zu Einstellungen spätantiker christlicher Theologen gegenüber Gewalt siehe Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley: University of California Press 2005). Zum Verhältnis zwischen dem kaiserlich christlichen Heiligen Krieg und frühen islamischen Vorstellungen von heiliger Gewalt siehe Tom Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2009).

21 Erläutert wird diese Tradition in Uri Rubin, *Between Bible and Qur'an: the Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton: Darwin 1999), S. 137. Vgl. auch S. 117-146.

22 Siehe insbes. Kap. 27 und 28 des 5. Buchs Moses.

briefe, die unter anderem Anleitungen zur korrekten Leseweise der hebräischen Schriften für die Anhänger Jesu sind²³). Das in meinen Augen beste Beispiel stammt jedoch aus Kapitel 24 des Lukasevangeliums. Dort unterhält sich der auferstandene Jesus mit zwei Jüngern, und Jesus „fing an bei Moses und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war“. Das Evangelium bringt hier ein wichtiges Argument an. Auf die eine Weise gelesen, sagen die Prophezeiungen, dass der verurteilte, geschundene und getötete Jesus nicht der versprochene Messias sein kann. Anders interpretiert jedoch entspricht sein Schicksal genau den Prophezeiungen. Um Christ zu werden, muss man lernen, die alten Schriften auf neue Weise zu deuten, und eine der wichtigsten Aufgaben der neuen Schriften ist es, diese neue Weise zu erklären.

Die sektiererischen Wurzeln des Neuen Testaments sind allgemein bekannt. Weniger bekannt ist, dass der Koran aus einer ähnlichen Situation hervorgegangen ist, in der sich eine neue, sektiererische Gemeinschaft aus dem Zusammentreffen vieler bestehender Traditionen herausbildete.²⁴ Die Gemeinschaft des Koran umfasste rabbinische Juden, Samariter, Christen unterschiedlichster Herkunft sowie Polytheisten und Anhänger früherer arabischer Propheten.²⁵ Wie das Neue Testament, versteht sich auch der Koran als Einbeziehung und Erfüllung aller vorhergegangenen prophetischen Traditionen, aus denen diese früheren Gemeinschaften der Schrift hervorgingen. So verspricht Gott Adam zu Beginn der 2. Sure („Die Kuh“), dass alle, die an seine Offenbarungen glauben, weder fürchten noch trauern müssen. (2,38)

Diese Passage scheint Anhänger früherer Prophezeiungen willkommen zu heißen, insbesondere Juden und Christen (die „Völker des Buches“), die Gottes frühere

Offenbarungen annehmen. Doch genau wie der Paulusbrief und die Evangelien muss auch der Koran seine ganz eigene Lesart dieser Offenbarungen verteidigen. Die 2. Sure fährt daher so fort:

Ihr Kinder Israels! Gedenket meiner Gnade [...] und erfüllt eure Verpflichtung gegen mich! [...] Und glaubt an das, was ich (nunmehr) zur Bestätigung dessen, was euch (an frühen Offenbarungen bereits) vorliegt, (als neue Offenbarung) hinab gesandt habe! Und seid nicht (ausgerechnet ihr) die ersten, die nicht daran glauben! Und verschachert meine Zeichen nicht! Und mich (allein) sollt ihr fürchten. Und verdunkelt nicht die Wahrheit mit Lug und Trug (sq. mit dem, was wichtig ist), und verheimlicht sie nicht, während ihr (doch um sie) wisst!

Die Sure führt dann viele der Beispiele für Ungehorsam des Volkes Israel gegenüber Gott an, die im Alten und Neuen Testament wiedergegeben werden, von der Beschwerde darüber, dass es in der Wüste nichts als Manna zu essen gab (2,61) bis hin zu den Angriffen gegen Jesus (2,87).

Diese Passagen sind hervorragende Beispiele dafür, wie eng die Gemeinschaft des Koran und ihre sich gerade entwickelnde Schrifttradition mit den Gemeinschaften und dem Schrifttum von Juden und Christen verwoben waren. Die im Koran oft erhobene Anklage, die Juden verfolgten jeden ihrer Propheten (vgl. Suren 2,61, 87, 91 und zahlreiche weitere) hat offensichtliche Entsprechungen im Neuen Testament – man denke nur an die Apostelgeschichte (7,51-53): „Ihr Halsstarrigen, [...] ihr widerstrebt allezeit dem Heiligen Geist [...] Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt?“ Heutige kritische Koranglehrte bezeichnen diese Analogien als „Intertexte“, und die Erforschung dieser Intertexte gehört zu den am schnellsten wachsenden Arbeitsgebieten

23 Siehe z.B. Galater 3,15-17 (zur Bedeutung der „Nachkommen Abrahams“) und 4,29-31 zum Unterschied zwischen Kindern von Sklavinnen und Kindern freier Frauen) oder Römer 4,2-4 (wo Paulus' Interpretation des 1. Buchs Moses 15,6 die gesamte Doktrin der Begründung durch den Glauben untermauert).

24 Mein Gebrauch des Begriffs „sektiererische Gemeinschaft“ ist zu weiten Teilen den Beobachtungen in John Wansbroughs *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford UP 1978) geschuldet. Siehe heute auch die allgemeiner gefasste Einführung in Fred Donner, *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2010).

25 Zu den zahlreichen prophetischen Traditionen innerhalb des Koran siehe Brannon Wheeler, *Prophets in the Qur'an: an Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis* (London: Continuum 2002). Zu Judäo-Christen siehe Shlomo Pines, „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), S. 135-152. Zu den Samaritern siehe den (außerordentlich guten) Artikel von John Bowman „Banū Isrā'īl in the Qur'an“, in: *Islamic Studies* 2 (1963), S. 447-455, in dem der Autor die These aufstellt, dass viele Samariter Mohammed als einen im 5. Buch Moses (18,18) angekündigten „Propheten wie Moses es ist“ willkommen hießen. Siehe auch P. Crone und M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge UP 1977), S. 14-15 sowie 21-28. Zur Bedeutung syriakisch-christlicher Kommentare zum Neuen Testament und Traditionen innerhalb der Korangemeinschaft siehe Joseph Witztum, „The Foundations of the House (Q 2:127)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72 (2009), S. 25-40, sowie die angekündigte Dissertation desselben Autors (Princeton University). Zu neuen methodologischen Ansätzen in Bezug auf die Untersuchung von Intertexten siehe Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael Marx und Angelika Neuwirth (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte“: *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung* (Würzburg: Ergon 2008).

der westlichen Koranforschung. Es gibt viele Korangeschichten über frühere Propheten, die einst als exzentrisch galten und von denen wir heute wissen, dass sie aus dem reichen Fundus heiliger christlicher und jüdischer Überlieferungen stammen, die seit langem vergessen oder als nicht-kanonisch marginalisiert wurden. Hierzu zählt auch die im Koran wiederholt erwähnte Erzählung vom Kind Jesus, das Vögel aus Ton formt und davonfliegen lässt, eine Episode, die im Thomas-Evangelium geschildert wird.²⁶

Bleiben wir noch einen Moment bei den bekannten Intertexten eines einzigen Koranverses: Vers 93 der 2. Sure. Hier geht es um den Augenblick der schriftlichen Offenbarung selbst:

Und (damals) als wir eure Verpflichtung entgegennahmen und den Berg (Sinai) über euch emporhoben (indem wir euch aufforderten:) „Haltet, was wir euch (als Offenbarung) gegeben haben, fest (in eurem Besitz) und hört (auf die Gebote, die darin verzeichnet sind)!“ Sie sagten: „Wir hören und sind widerspenstig.“ Und sie bekamen (zur Strafe) für ihren Unglauben das Kalb in ihr Herz zu trinken.

„Als wir den Berg Sinai über euch emporhoben“? (Vgl. auch Sure 2,60, 4,135) Diese Zeile sucht man in den fünf Büchern Moses und der Hebräischen Bibel vergeblich. Doch schon das geografische Vokabular kennzeichnet diesen Ausspruch als Intertext, denn der Koran nennt den Berg hier nicht bei seinem arabischen Namen (jabal), sondern beim aramäischen: Ṭūr Sīnīn (vgl. auch die Benennung „ṭūrā de-sīnai“ im Targum). Diese Passage ist freilich ein Zitat aus der mündlichen, nicht der schriftlichen Tora, also dem Talmud. So beschreibt das Traktat Shabbath in einem Kommentar zu Exodus 19,17 ein Gespräch zwischen den Rabbinern:

„Und sie standen unter dem Berg“: R. Abdimi b. Hama b. Hasa sagte: Dies lehrt uns, dass der Heilige, gesegnet sei sein Name, den Berg über sie gestülpt hat wie ein umgedrehtes Fass und zu ihnen sagte: „Wenn Ihr das Gesetz annehmt, gut. Wenn nicht, findet Ihr hier Euer

Grab.“ R. Aha b. Jacob merkte an: „Dies bereitet eine starke Auflehnung gegen das Gesetz vor.“²⁷

Selbst die niederschmetternde Zeile „Wir hören und sind widerspenstig“ erweist sich in gewisser Hinsicht als Intertext. Wir alle wissen, was das Volk Israel Moses im 2. (24,7) und 5. Buch Moses (5,24) antwortet: „Alles, was der HERR gesagt hat, wollen wir tun und darauf hören.“ (2. Buch Moses: n’aseh v-nishma; 5. Buch Moses: v’shama’nu v-’asinu). Der Koran wandelt diese Formulierung in ein mehrsprachiges Wortspiel um, das auf den Gleichklang des hebräischen shama’nu v-’asinu (wir hören und gehorchen) und des arabischen sami`ina wa-`asaynā (wir hören und sind widerspenstig) setzt.²⁸ Dieses Wortspiel offenbart den gemeinsamen Raum schriftlicher Überlieferungen der Gemeinschaften, indem es ihn zerschlägt.

Für mich ist die Ambivalenz dieser Geste ein grundlegendes Element der als abrahamitisch bekannten Schrifttradition. Genau wie der auferstandene Jesus auf dem Weg nach Emmaus, erklärt der Koran hier seine Verwurzeltheit in und Weiterführung von früheren schriftlichen Überlieferungen – in diesem Fall, indem er behauptet, dass diese Überlieferungen Mohammed vorhergesagt haben, dass aber die Gemeinschaften, in deren Obhut sich die Überlieferungen befanden, diese Prophezeiungen fehlinterpretiert oder verfälscht haben. Das mehrsprachige Wortspiel unterstreicht also die islamische Doktrin des „taḥrīf“, den Vorwurf, Juden und Christen hätten frühere schriftliche Überlieferungen abgeändert und verfälscht. Diese Doktrin ermöglicht es der islamischen Gemeinschaft, die früheren schriftlichen Überlieferungen sowohl in Ehren zu halten (anders als zum Beispiel die frühchristlichen Marcioniten und Gnostiker) als auch sie aufzuheben (im Gegensatz zu dem Teil der Christenheit, der orthodox wurde).

Ich betone das heuristische Potenzial dieser Intertexte zum Teil deshalb, weil sie zu den bewusst dialogischen Abschnitten schriftlicher Überlieferungen gehören und wir aus ihnen daher viel über die hermeneutischen

26 Zu diesem Thema siehe u. a. Cornelia Horn, „Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels Regarding Jesus’ Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: the ‘Book of Mary’, the Arabic Apocryphal Gospel of John and the Qur’ān“, in: *Apocrypha* 19 (2008), S. 267-291; Neal Robinson, „Creating Birds from Clay: a Miracle of Jesus in the Qur’an and Classical Muslim Exegesis“, in: *Muslim World* 79, Nr. 1 (1989), S. 1-13.

27 Babylonischer Talmud, Shabbat 88a. Andere agadische Traditionen führen dieselbe Geschichte auf das Hohelied Salomos 8,5 zurück: „Unter dem Apfelbaum weckte ich dich“: Midrash shir-ha-shirim (ed. L. Grünhaut, Jerusalem), 47b. und Cant. Rabba 45a col. B (oben).

28 Die koranische Umwandlung dieser Wendung war jedoch selbst stark beeinflusst von jüdisch-rabbinischen Kommentaren, wie Julian Obermann so beeindruckend belegt, siehe seinen Aufsatz „Koran and Agada: the Events at Mount Sinai“, in: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58 (1941), S. 23-48. Siehe auch G. D. Newby, „Arabian Jewish history in the Sirah“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), S. 121-138, v. a. 136-138, sowie I. de Mateo, „Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani“, in: *Bessarione* 38 (1922), S. 64-111 sowie 223-360.

Prozesse der Identifizierung und Abgrenzung lernen können, durch die sich Gemeinschaften innerhalb der abrahamitischen Tradition abspalten und erhalten. Und natürlich erinnern diese Intertexte uns auch daran, wie „multikulturell“ die frühe Korangemeinschaft sein konnte – ebenso wie auch die frühen christlichen und rabbinischen Gemeinschaften. Und sie schaffen Zugang zu einem Historizismus, der die ausschließlichen Wahrheitsansprüche jeder der einzelnen Traditionen relativieren kann. Solche Ermahnungen bieten vielversprechende Entspannung in Zeiten, in denen schriftliche Traditionen in unüberwindbaren Gegensätzen verhaftet zu sein scheinen: das entlastende Wissen, dass alles – egal, wie ungünstig es sich entwickelt hat – ganz anders hätte kommen können. Diese befreiende Entlastung nennen wir heute „contingency“, und anders als Nietzsche in seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* mache ich mich darüber nicht lustig. Aber dies ist nicht die Entlastung, um die es mir hier geht.

Mein Ziel ist vielmehr zu zeigen, dass Historiker etwas viel Wichtigeres zu bieten haben als 1. Geschichtsbeispiele der Sorte, die ich eingangs kritisiert oder 2. einen durch und durch relativistischen Historizismus der Art, die ich gerade beschrieben habe. Aus der Geschichte der Interpretationen schriftlicher Überlieferungen können wir etwas sehr viel Radikaleres lernen: dass nämlich die schriftliche Überlieferung selbst uns nicht vor die Wahl stellt zwischen Historizismus und Glaube oder zwischen dem Bewusstsein des ständigen Wandels, den der Glaube und die Praktiken religiöser Gemeinschaften im Laufe der Geschichte durchmachen und dem Glauben, dass wir einer offenbarten Wahrheit folgen. Wenn wir möchten, können wir jeweils beide Überzeugungen aufrechterhalten. Die schriftliche Überlieferung selbst untersagt den andauernden Streit um die korrekte Lesart; sie legitimiert die Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen, die zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten aus diesem Streit hervorgehen; sie betont die Unerschöpflichkeit dieser Lesarten; und sie erinnert uns manchmal daran, dass es keinem Menschen dieser Welt gegeben ist zu entscheiden, welche der Lesarten maßgeblich und endgültig ist. So betrachtet kann der Historizismus zu einem der Werkzeuge wer-

den, mit deren Hilfe die schriftliche Überlieferung ihre eigene Kritik erzeugt, neue Wahrheiten für neue Zeiten offenbart und dabei das Verständnis unterstützt, dass alle diese neuen Wahrheiten – sofern wir sie so verstehen möchten – von ihrem Anbeginn in Gott an in den Schriften enthalten waren.

Der Koran zum Beispiel (und ich beziehe mich in meinen abschließenden Beobachtungen aus politischen wie pädagogischen Gründen auf den Islam, wenngleich das, was ich sage, *mutatis mutandis* auch für die jüdischen und christlichen Schriften gilt) erinnert uns häufig daran, dass seine Wahrheiten göttlichen Ursprungs sind, dass diese Wahrheiten die Macht haben, uns zu erretten und wir uns daher bemühen müssen, die Schriften richtig zu lesen. In diesem Sinne haben die so genannten islamistischen Fundamentalisten Recht, und dies ist der Kampf, auf den sie sich konzentrieren. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass der Koran selbst korrekt als Kommentar seiner eigenen Exegese gelesen werden kann, und zwar so, dass er den Gläubigen das Recht gibt, ihn zu lesen und zu interpretieren. Und so, dass er die vielen unterschiedlichen Lesarten legitimiert, die aus den Anstrengungen derjenigen Gläubigen hervorgehen, die ihn zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten lesen und interpretieren.

Denn selbst wenn sich der Koran oft als „Buch ohne Zweifel“ bezeichnet, ist er sich doch bewusst, dass eine Heilige Schrift, die der Interpretation durch Menschen ausgesetzt ist – wie es zwangsläufig der Fall ist – unvermeidlich Zweifel und Konflikte verursacht. In den Worten der 3. Sure (Vers 7):

Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: „Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).“ Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.

Ein moderner Gelehrter bezeichnete diese Passage als „den Ausgangspunkt der gesamten Exegese heiliger Schriften“.²⁹ Um den Grund hierfür zu verstehen, müssen wir nicht nur die Unterscheidung zwischen „klaren“ und „mehrdeutigen“ Offenbarungen erkennen,³⁰ sondern auch eine Mehrdeutigkeit im kanonischen Text des Koran selbst. Je nachdem, wo wir eine Pause machen, lässt sich die Passage auf unterschiedliche Weise übersetzen, und diese Übersetzungen bieten deutlich abweichende Interpretationsrahmen. Der oben zitierten Standardübersetzung zufolge kann nur Gott die mehrdeutigen Verse deuten. Wenn wir jedoch die Pause etwas später setzen, ergibt sich eine ganz andere Bedeutung: „Niemand weiß es wirklich zu deuten außer Allah und denjenigen, die ein gründliches Wissen haben. Sagt: ‚Wir glauben daran.‘“ Sogar dieser selbstreflexive Vers der Offenbarung, der vor den Gefahren der Mehrdeutigkeit warnt, ist also mehrdeutig. Er sagt gleichzeitig aus, dass die mehrdeutigen Verse von (wenigstens einigen) Gläubigen gedeutet werden können und dass dies nicht möglich ist.³¹

Durch die gesamte lange Geschichte der Korandeutung hindurch war die kanonische Ambivalenz dieser Verse Stoff für Interpretationen. So errichtete der muslimische Philosoph und Jurist Ibn Rushd (Averroës, gest. 595/1198) darauf seine berühmte Doktrin der doppelten Wahrheit.³² Abschließen möchte ich jedoch mit dem Beispiel des Mahmoud Muhammad Taha, eines Gelehrten des 20. Jahrhunderts, der sich gegen die Versuche der Muslimbrüder und anderer islamistischer Gruppen wandte, die Scharia im Sudan einzuführen. Taha glaubte – und konnte sich dabei auf eine reichhaltige mittelalterliche Tradition stützen – dass der Koran viele Bedeutungsebenen umfasst,³³ und er unterschied zwischen den Lehren, mit denen der Prophet auf die Bedürfnisse und die Situation seiner Anhänger in der Wüste Arabiens des 7. Jahrhunderts einging, und den Lehren, die sich auf die unermessliche Zukunft der Menschheit beziehen.³⁴ Taha zufolge war das Gesetz der Scharia, das die Islamisten in Sudan einführen wollten, ein Überbleibsel jener frühen Botschaft, wohingegen der Prophet durch sein Leben und sein persönliches Beispiel (Sunnah) un-

29 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Amherst NY: Prometheus 2004), S. 149.

30 Zu diesen Begrifflichkeiten siehe L. Kinberg, „*Muḥkamāt and mutashābihāt* (Koran 3/7): Implications of a Koranic pair of terms in Medieval Exegesis“, in: *Arabica* 35 (1988), S. 143-172.

31 Wir wissen, dass die frühesten koranischen Gemeinschaften mit dieser Uneindeutigkeit zu kämpfen hatten, denn es gibt vorkanonische Versionen des Verses (also Versionen, die vor der kanonischen uthmanischen Fassung entstanden sind), in denen die Uneindeutigkeit vermieden wird. Umso bedeutender scheint es, dass sie bei der kanonisierten Fassung beibehalten wurde, auch wenn die üblichen Lesarten (und Übersetzungen) späterer Herausgeber oft versuchten, sie abzuschwächen bzw. zu klären. So setzt z.B. der oft nachgedruckte, von al-Azhar 1344/1925-6 gebilligte Text das Pausenkürzel *mīm* (d.h. *al-waqf al-lāzim*) über das Wort *Allāhu* und macht damit die Standard-Lesart verbindlich. In anderen modernen Ausgaben und Auflagen wurde die Zeichensetzung jedoch anders gehandhabt. Es gibt umfangreiche Literatur zu diesem Vers, seinen abweichenden Fassungen und seiner Wortwahl. Siehe v. a. Stefan Wild, „The Self-Referentiality of the Qurʾān: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge“, in: *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Hg. Jane Dammen McAuliffe et al. (Oxford: Oxford UP 2010), S. 421-436.

32 Ibn Rushd zufolge sollte die breite Masse der Gläubigen sich bei der Hermeneutik des Koran auf die eindeutigen Verse beschränken: „Man sollte ihnen sagen, dass er mehrdeutig ist und niemand ihn kennen kann außer Gott allein, und dass die Pause hier nach dem Satz ‚Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott‘ gesetzt werden muss.“ Doch diejenigen, die „fest im Glauben verankert sind“ (und damit meint Ibn Rushd die Philosophen) können und sollen die mehrdeutigen Verse des Koran auf der Suche nach allegorischen Wahrheiten interpretieren – Wahrheiten, die manchmal den „klaren“ Bedeutungen zu widersprechen schienen. Siehe Friedrich Niewöhner, „Zum Ursprung von der doppelten Wahrheit: Eine Koran-Interpretation des Averroës“, in: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Hg. F. Niewöhner und Loris Sturlese (Zürich: Spur 1994), S. 23-41. Übersetzt von George F. Hourani, *Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, Luzac 1961), S. 66. Das arabische Original ist aus Ibn Rushd, *Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna sharīʿa wa-l-hikma mina l-ittiṣāl*, Hg. Albert N. Nader (Beirut: n.p. 1961), S. 53. Vgl. *Kitāb faṣl al-maqāl*, S. 38-39. Ich sage hier „zu widersprechen schienen“, um eine Stellungnahme zu der Frage zu vermeiden, ob Ibn Rushd glaubte, dass die beiden Wahrheiten einander widersprechen – eine Fragestellung, die von Bedeutung war, lange bevor Leo Strauss und seine Anhänger betonten, wie wichtig sie für das moderne Denken ist.

33 Tahas wichtigstes in englischer Übersetzung vorliegendes Werk ist *The Second Message of Islam*, übers. v. Abdullahi Ahmed An-Naʿim (Syracuse: Syracuse UP 1987). Zum Leben des *Ustadh* Mahmoud siehe An-Naʿims Einleitung in *The Second Message* sowie seinen Artikel „The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: a Case from the Sudan“ in: *Religion* 16, Nr. 3 (1986), S. 197-224. (Der Artikel wurde als Reaktion auf die Hinrichtung Tahas durch das Regime von Präsident Numeiri im Jahre 1985 verfasst. Zur Hinrichtung siehe An-Naʿims Einleitung, S. 1-2.) Taha war zunächst als Führer innerhalb der sudanesischen Unabhängigkeitsbewegung bekannt und später als wichtige Persönlichkeit der Republikanischen Partei des Landes. Unter Numeiri wurde es Taha 1973 verboten, öffentlich zu reden, später wurde er inhaftiert und schließlich zum Tode verurteilt und hingerichtet. Genauere Ausführungen hierzu finden sich in Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: a Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse: Syracuse UP 2007), bes. S. 12-40.

34 Juden denken hier vielleicht an Parallelen zu der von Maimonides entwickelten Doktrin der Liebenswürdigkeit, eine Doktrin, die er selbst mit einem aus dem Koran adaptierten Begriff beschrieben hat: *talattuf*, Gottes „List im Dienste der liebenden Freundlichkeit“. Das Thema zieht sich durch den *Guide for the Perplexed*, übers. v. M. Friedlander (New York: Dover 1956), siehe jedoch 3,29-50. Christen fühlen sich vielleicht an 1. Korinther 3,1-2 erinnert: „Milch habe ich euch zu trinken gegeben und nicht feste Speise; denn ihr konntet sie noch nicht vertragen.“

terschiedliche Lehren für unterschiedliche Zukunftsversionen, einschließlich der Moderne, vorgegeben hat.³⁵

Taha belegte seine Argumente mit dem Koran. So ist für ihn der Surenvers 55,29 – „Jeden Tag offenbart er sich in neuem Glanz“ – ein Beweis dafür, dass der Koran voller Lehren steckt, die noch entdeckt werden müssen, Lehren, die eine sich wandelnde Welt neu erklären.³⁶ Er wies darauf hin, dass der Koran selbst die Unerschöpflichkeit solch neuer Lesarten betont („Wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor ihnen zu Ende gehen, selbst wenn wir es an Masse verdoppeln würden.“ 18,109)³⁷ und uns sogar daran erinnert, dass es keinem Menschen gegeben ist zu entscheiden, welche dieser Lesarten die endgültige ist („Und über jedem, der Wissen hat, ist einer, der (noch mehr) weiß.“ 12,76).³⁸ Taha macht also ganz deutlich, dass der Koran (ebenso wie die heiligen christlichen und jüdischen Schriften) selbst den „Historizismus“ und „Pluralismus“ enthält und autorisiert, der seinen eigenen „Fundamentalismus“ in die Schranken weist.

Um ein konkretes Beispiel zu nennen, das sich auf die Frage islamistischer Politik gegenüber Nicht-Muslimen bezieht: Taha zufolge war es ein Islam in den Kinderschuhen, den der Koran die Scharia des Jihad lehrte: „Tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet [...] Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen!“ (9,5). Eine gereifere Lehre erfolgte in Sure 3,159: „Und in Anbetracht von Gottes Barmherzigkeit warst du mild zu ihnen. Wenn du grob und hartherzig gewesen wä-

rest, wären sie dir davongelaufen. Verzeih ihnen nun und bitte (Gott) für sie um Vergebung, und ratschlage mit ihnen über die Angelegenheit! Und wenn du dich (erst einmal zu etwas) entschlossen hast, dann vertrau auf Gott!“ Doch der Höhepunkt der Lehren des Koran beschreibt eine ganz andere Beziehung zwischen Prophezeiung und Politik, gerichtet an einen der Vollendung näheren Islam: „Warne nun (deine Landsleute)! Du bist (ja) nur ein Warner und hast keine Gewalt über sie.“ (88,21-22)³⁹

Mahmoud Muhammad Taha wurde im Januar 1985 vom Numeiri-Regime hingerichtet.⁴⁰ Die Scharia wurde im Sudan eingeführt, es folgte Völkermord. Doch weder Tahas Tod noch die Niederlage seiner Ideen zu diesem spezifischen historischen Zeitpunkt bedeuten, dass seine Ansichten weniger dem Wesen des Islam entsprechen als die seiner Bezwingen. Seine Ansichten bleiben eine potenzielle Vision für den Islam, eine von vielen, die das unerschöpfliche Tintenmeer der heiligen Schriften bereithält.

Aufdecken, dass die heiligen Schriften jeden ausschließlichen Wahrheitsanspruch in die Schranken weisen, offenbaren, dass sie einen Historizismus mit göttlicher Befugnis beinhalten: dies, so scheint mir, ist eine wichtige, „positive“ Aufgabe, nicht nur für Historiker, sondern für alle, die diese Schriften – christliche, jüdische und islamische – lesen, interpretieren und erforschen. Mit dieser Aussage möchte ich jedoch kein einzelnes „Politik“-Projekt unterstützen, wie zum Beispiel die „National Strategy for Combating Terrorism“, die das Weiße Haus 2003 ins Leben rief. Diese Strategie forderte die Ein-

35 Zu Tahas flexiblem, kontextbezogenen Stil der Korandeutung siehe Mahmoud, S. 97-99 („The Qur’an as Open Text“) und S. 100-104 („Interpretive Strategies“). Zu Tahas Geschichtsphilosophie siehe ders., S. 132-138. Tahas Hermeneutik in Verbindung mit seinem Geschichtsverständnis führte ihn zu den folgenden Aussagen (paraphrasiert von Mahmoud, S. 165): Die „Offenbarungen von Mekka wurden im vollen göttlichen Wissen gemacht, dass sie ihrer Zeit und ihrem Ort nicht angemessen sind“ und „die arabische Gemeinschaft des 7. Jahrhunderts, die diese Offenbarung empfing, war für den Koran stellvertretend für die gesamte Menschheit: Indem er sie ansprach, wandte sich Gott an alle Menschen“. Moderne Muslime können daher im Rahmen ihrer eigenen Bemühungen über die späteren Offenbarungen von Medina hinausgreifen und die Offenbarungen von Mekka wiederaufleben lassen. Schön zusammengefasst wird Tahas Argumentation in *ibid.*, S. 177: „Der Islam ist historisch und nimmt Kraft seiner Historizität eine veränderliche, bewegliche Gestalt an, die es ihm gestattet, nicht nur den Bedürfnissen vergangener Gemeinschaften zu entsprechen, sondern auch den komplexeren Anforderungen heutiger, globaler Gesellschaften.“

36 Taha, *Second Message*, S. 165: „Gott will, dass wir jeden Augenblick mehr von Seinem Wissen erlangen. Er sagt: ‚Er hat immer zu tun.‘ (55, 29). Anders ausgedrückt: Er offenbart sich unablässig Seiner Schöpfung, auf dass sie ihn erkennen. Er ist es, der uns lehrt.“ Vgl. Rashbam, *Commentary on the Pentateuch (Perush ha-Torah)* (Jerusalem: Hotsa’at Sefarim Horev 2009), 37,2. Aufmerksam gemacht auf die Passage wurde ich von Israel Yuval.

37 Taha, *Second Message*, S. 149: „Der Koran [...] ist unerschöpflich: ‚Sag, wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor ihnen zu Ende gehen, selbst wenn wir es an Masse verdoppeln würden.‘ (18,109) Aus diesem Grund ist es falsch zu behaupten, dass der Koran abschließend und endgültig erklärt werden kann.“

38 Ders., S. 169: „Dies ist kein idealistisches Gerede, denn es hat einen ganz praktischen Anfang, der fest verankert ist, um jeden emporzuleiten in *itlaq*, Unendlichkeit, in verschiedenen Stufen des Erfolgs, jeder nach seinem Kenntnisstand. Jeder steigt diese Leiter empor, ‚über jedem, der Wissen hat, ist einer, der noch mehr weiß‘ (12,76), bis das Wissen selbst in [Gott] gipfelt, der sich ‚in den verborgenen Dingen auskennt‘ (9,78).“

39 Vgl. ders., S. 166, zu seinen Zitaten der Suren 9,5, 3,159 und 88,21-22. Diese Verse zitiert er jedoch auch in seinem gesamten Werk.

40 Numeiris Einführung der Scharia und die Folgen für die weibliche Bevölkerung sowie für nichtmuslimische Sudanesen beschreibt Ann M. Lesch in „The Fall of Numeiri“, in: *University Field Staff International Reports* 9 (1985), S. 1-14, insbes. S. 9-10 über „Islamization“. Siehe auch dies., S. 11, zur Hinrichtung Tahas und der Erniedrigung der Republikaner.

richtung eines „Muslim World Outreach“-Programms, in dessen Rahmen islamische Prediger ausgebildet und islamische Schulen, die sich gegen die Lehren so genannter fundamentalistischer Madrasas richten, unterstützt werden sollten, um so den religiösen Diskurs in muslimischen Ländern zu beeinflussen. Im selben Jahr veröffentlichte die Abteilung für nationale Sicherheit der Rand Corporation einen Bericht mit dem Titel *Civil and Democratic Islam: Partners, Resources, Strategies* (Ziviler und demokratischer Islam: Partner, Ressourcen, Strategien), der die US-Regierung dazu aufruft, islamische Reformisten zu unterstützen, die – in den Worten des Berichts – „historisierende“ Lesarten des Koran lehren. Im Jahre 2005 betrug das US-Budget für Initiativen dieser Art insgesamt 1,3 Milliarden Dollar.⁴¹

Ich persönlich glaube nicht, dass solcherlei Bemühungen um religiöse „Umerziehung“ die gewünschte Wirkung haben können, wenn sie nicht von sehr umfangreichen politischen und wirtschaftlichen Anstrengungen auf globaler Ebene begleitet werden. Wie Gläubige ihre heiligen Schriften lesen, welche Lesarten sie überzeugen und was diese Lesarten in ihnen auslösen: Diese Fragen sind nicht abgekoppelt von den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zwängen, denen diese Leser und Gemeinschaften ausgesetzt sind. Ich glaube jedoch auch nicht, wie es einige meiner Kollegen tun, dass wir solche Bestrebungen als Versuch verurteilen sollten, dem Islam einen westlich geprägten Säkularismus aufzuzwingen.⁴² Wie ich kurz darzustellen versucht habe, sind „historizistische“ und „pluralistische“ Positionen im Koran ebenso präsent wie „fundamentalistische“ und „islamistische“, und die Wiederentdeckung dieser Positionen ist genauso wenig eine un-islamische Zumutung, wie es die Wiederentdeckung mittelalterlicher „Fundamentalisten“ wie Ibn Taymiyyah Mitte bis Ende des 20. Jahrhunderts war. Ganz abgesehen davon werden nicht US-Dollar dafür verantwortlich sein, falls diese Bestrebungen erfolgreich sind und „fundamentalistische“ Visionen des Islam gegenüber „historizistischen“ an Bedeutung verlieren. Dies dürfte vor allem aus denselben Gründen geschehen, die auch den fundamentalistischen Visionen in der zweiten Hälfte des

20. Jahrhunderts zu so viel Einfluss verhelfen: weil diese Visionen Millionen Gläubige überzeugten und ihnen halfen, Sinn und Bedeutung in einer sich verändernden Welt zu finden.

Bei diesem wilden Ritt durch mehrere Jahrtausende und drei heilige Schriften haben Sie sicher bemerkt, dass meine Ausführungen zu gleichen Teilen Predigt und Wissenschaft sind. Die Predigt ließe sich der Klarheit halber auf zwei gegensätzliche Lektionen reduzieren. Zuerst die „negative“ Lektion: Keine schriftliche Tradition hat „die Antwort“. Alle sind fähig, Gewalt, Intoleranz und Ausgrenzung hervorzubringen. Es stimmt einfach nicht, dass die Welt in Frieden leben könnte, wenn Muslime und Juden das von Papst Benedikt so geliebte Wort des Johannesevangeliums annehmen würden oder wenn Juden und Christen sich unter die Herrschaft des Koran der Hamas stellten. Auch wenn alle Menschen der Welt sich zu einer der heiligen Schriften bekennen würden, brächten ihre Interpretationen weiterhin neue Sekten und neue Konflikte hervor, denn dies liegt im Wesen der schriftlichen Traditionen.

Und die „positive“ Lektion: Jede der schriftlichen Traditionen hat „die Antwort“, denn jede ist in der Lage, Toleranz, Einbeziehung, Freiheit hervorzubringen, und auch alle anderen Werte, die für die Gemeinschaften, die die Schriften lesen, wichtig sind oder werden. Es stimmt einfach nicht – um mit Jean-Luc Nancy nur ein westliches Beispiel eines weit verbreiteten Irrtums zu nennen – dass die Lehren Jesu ihre eigene Kritik hervorbringen können, die Lehren Mohammeds jedoch nicht.⁴³ Wir können lernen, jede der schriftlichen Traditionen so zu lesen und zu interpretieren, dass sich der Raum für Religionsfreiheit vergrößert – sogar so weit, dass es eine Freiheit von Religionen wird! – wenn es das ist, was wir möchten. Und gleichzeitig können wir an dem Glauben festhalten – wenn es dies ist, was wir möchten – dass diese Wahrheiten, die wir aus den heiligen Schriften ableiten, uns von Gott gegeben wurden. Natürlich ist die Art und Weise, wie Gemeinschaft ihre heiligen Schriften lesen und interpretieren, nicht beliebig. Sie ist das Produkt ihrer Geschichte, Sitten und Ge-

41 Cheryl Benard, *Civil and Democratic Islam: Partners, Resources, Strategies* (Pittsburgh: Rand Corporation 2003), abrufbar unter: www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/2005/MR1716.pdf. Zur Zahlenangabe 1,3 Mrd. US-Dollar siehe unten, Fußnote 42.

42 Saba Mahmood, „Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation“, in: *Public Culture* 18, Nr. 2 (2006), S. 323-347. Die Zahlenangabe von 1,3 Mrd. US-Dollar stammt von Mahmood, S. 330.

43 Siehe Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*. Aus dem Französischen von Esther von der Osten (Zürich: Diaphanes 2008).

bräuche, und sie zu verändern bedarf echter Anstrengungen von Lehrern und Lesern in aller Welt. Doch die Situation ist auch nicht aussichtslos. Alle auf heilige Schriften gegründeten Gemeinschaften haben ihre Lesarten über die Jahrhunderte hinweg immer wieder verändert. (Ein bemerkenswertes Beispiel ist die veränderte Haltung der katholischen Lehre gegenüber dem Judentum nach dem Zweiten Weltkrieg). Tausende von Reformbewegungen innerhalb der heutigen muslimischen, jüdischen und christlichen Welt machen mehr als deutlich, dass dieser Wandel weiterhin anhält. Wie können Mediävisten diese Bestrebungen der „Völker des Buches“ am besten unterstützen? Vielleicht, indem sie sie daran erinnern, dass „das Buch“ nicht in Stein gemeißelt ist und dass jedes Volk die Macht hat, seine Bedeutung neu zu formen.