

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 1/2016 (16. Jg.)



Gleiche Begriffe – gleiche Bedeutungen? Der Islam als theologische Herausforderung *Same Words – Same Meanings?* *Islam as Theological Challenge*

Inhalt / Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Der Islam als theologische Herausforderung (Teil 1) – Jesus Christus und seine Beziehung zur Hebräischen Bibel im Neuen Testament und im Koran <i>Islam as Theological Challenge (Part 1) – On Jesus Christ's Relationship to the Hebrew Bible in the New Testament and in the Qur'ān (Heiko Wenzel)</i> ...	5
Die Sprache der Liebe im Koran und im Evangelium (Teil 1) <i>The Language of Love in Qur'ān and Gospel (Part 1) (Gordon Nickel)</i>	26
Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book review</i>	48

VKW

**Islam und Christlicher Glaube –
Islam and Christianity**

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der
Evangelischen Allianz in Deutschland,
Österreich und der Schweiz / *Journal of the
Institute of Islamic Studies of the Evangelical
Alliance in Germany, Austria, and Switzer-
land in cooperation with the International In-
stitute of Islamic Studies of the World Evan-
gelical Alliance (IIS)*

**Bankverbindung (für Spenden / for
donations):** Institut für Islamfragen,
Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel,
IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381
BIC: GENODEF1EK1

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:

Prof. Dr. Christine Schirrmacher

Schriftleiter / Executive Editor:

Dr. Carsten Polanz, Bonn
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Prof. Dr.
F. Herzberg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J.
Strehle, E. Troeger, Dr. P. Uphoff

Trägerverein / Board:

Institut für Islamfragen der Deutschen Evan-
gelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de

1. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestraße 6, D-45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Abo / Sub (Bestellung und Kündigung von
Abonnements / *For ordering or canceling
your subscription*): abo@islaminstitut.de

Verlag / Publisher: Schirrmacher Medien
KG – Verlag für Kultur und Wissenschaft
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Konto für Abos / Account for subs:

IBAN: DE09 6601 0075 0504 9297 55
BIC: PBNKDEFF, Postbank Dortmund
Telefon / *phone*: +49 (228) 29 97 15 81
vkwwonlinebonn@gmail.com

**Jahresabonnement in Europa und außer-
halb Europas (Landweg) / Annual sub-
scription within and outside Europe
(surface mail):** 9,20 € / 11,- CHF / (Luftpost
auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy*: 5,- € / 6,- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will
appear twice annually*

**Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis
des Herausgebers und zwei Belegexemp-
laren / Reprint of articles with permission
of the editor, please send two copies**

Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen von Her-
ausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors
and publisher take no responsibility for parti-
cular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneinge-
schränkt die demokratischen Prinzipien der
Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt
jede Form von Extremismus, Fremdenfeind-
lichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und
Gewalt gegen ethnische, soziale oder religi-
öse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vor-
stand sind dem christlichen Menschenbild
verpflichtet, das alle Menschen in Würde
achtet und treten deshalb für gegenseitigen
Respekt, Menschenrechte, umfassende Reli-
gions- und Meinungsfreiheit sowie kultu-
relle Vielfalt ein.

*The Institute of Islamic Studies thoroughly
defends the democratic principles of toler-
ance and diversity of opinion and rejects
every form of extremism, xenophobia, racism
as well as defamation and violence against
ethnic, social, or religious minorities. Em-
ployees and board are committed to the
Christian view of mankind, which respects
every individual's dignity and for that reason
advocates mutual respect, human rights,
freedom of religion and of thought as well as
cultural diversity.*

Liebe Leser,

in zeitgenössischen christlich-muslimischen Dialoginitiativen begegnet man häufig der Rede von den so genannten abrahamitischen Religionen. Damit ist für viele die Vorstellung verbunden, dass Judentum, Christentum und Islam im Wesentlichen dieselbe Botschaft enthalten und alle zur Liebe gegenüber Gott und Mitmensch aufrufen, während lehrmäßige Unterschiede zweitrangig und ihre zu starke Betonung – mit Blick auf das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen – eher hinderlich seien. Aber reicht eine solche Argumentation als Antwort auf die theologische Herausforderung des Islam und wird sie dem Selbstverständnis der christlichen und der islamischen Botschaft gerecht? Die vorliegende und die nächste Ausgabe unserer Zeitschrift werden sich intensiv mit dieser Frage beschäftigen.

Muslimische Gelehrte verstehen den Islam als wahre und natürliche Ur- und Endreligion des Menschen. Aus dieser Sicht waren bereits alttestamentliche Gestalten wie Abraham, Mose und David Muslime. Muhammad kam demnach als „Siegel der Propheten“, um den reinen Eingottglauben, wie ihn frühere Propheten verkündigt hatten, wiederherzustellen. Der Alttestamentler und Islamwissenschaftler Heiko Wenzel ist überzeugt, dass Christen in ihren theologischen Antworten auf diesen Anspruch bisher zu wenig die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament (NT) berücksichtigen. In einem ersten Artikel arbeitet er daher die unterschiedliche Art und Weise heraus, in der sich sowohl das NT als auch der Koran als Bestätigung der Thora verstehen. Dabei geht es ihm vor allem um die

Frage, ob und inwiefern Jesus im NT und Muhammad im Koran beanspruchen, die früheren Offenbarungen und Bestimmungen der Thora zu erfüllen oder aufzuheben. Wenzel konstatiert zugleich, dass die neutestamentliche Theologie die *Hebräische Bibel* – im Unterschied zur koranischen Theologie – nicht nur als Sammlung von Geboten und Regelungen, sondern als Darstellung der Geschichte Gottes deutet, die ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung in Lehre und Leben, Leiden und Auferstehen Jesu findet.

Wie der Islamwissenschaftler Gordon Nickel in einem zweiten Artikel darlegt, wird gerade in dieser Sendung und Hingabe Jesu das besondere Wesen der Liebe Gottes deutlich, wie sie im NT vielfach (u.a. in Joh 3,16) beschrieben wird. In seiner auch auf den jeweiligen Kontext bezogenen Wortstudie vergleicht Nickel die koranische und die neutestamentliche „Sprache der Liebe“ miteinander. Er kommt er zu dem Schluss, dass der Koran keinen vergleichbaren Beweis der Liebe Allahs zu den Menschen in der Geschichte von Raum und Zeit kennt. Auch das neutestamentliche Konzept der zwischenmenschlichen Liebe (zum Nächsten und sogar zum Feind) als Nachahmung göttlicher Liebe findet im Koran demnach keine Parallele. Nickels Befund unterstreicht, wie wichtig es für einen ehrlichen und fruchtbaren Dialog in der Zukunft sein wird, nicht vorschnell von gleichen Begriffen auf identische Inhalte zu schließen.

Ihre Redaktion

Editorial

In contemporary discussion of Muslim-Christian dialogue one frequently encounters the expression “Abrahamic religion”, a term encapsulating the view that Judaism, Christianity and Islam share common roots and make the same basic appeal for love toward God and one’s fellow-men. Doctrinal differences are by contrast of secondary importance and stressing them can only have an adverse effect on the peaceful co-existence of Christians and Muslims. It is questionable, however, how far such a view is adequate in the face of Islam’s theological challenge or whether it genuinely mirrors Christian and Muslim beliefs. Our present issue and the next go into this question in depth.

Muslim scholars see Islam as humanity’s genuine original religion and its natural ultimate faith. According to this perspective Abraham, Moses and David were in fact Muslims, and Muhammad came as the “seal of the prophets” to re-instate the pure primeval monotheism the prophets had preached. The Old Testament scholar and Islam expert Heiko Wenzel is convinced that in their response to this claim Christians have thus far tended to lose sight of the continuity between Old and New Testaments. In the first article he analyses the differing ways both the New Testament and the Koran see themselves as a confirmation of the Torah and in particular to what extent Jesus in the New Testament and Muhammad in the Koran claim to be fulfilling or superseding the Torah’s prescriptions. In doing so Wenzel ascertains that in contrast to the Koran New Testament theology regards the Hebrew Bible as not simply a collection of rules and regulations but as the unfolding of

divine history culminating and finding fulfilment in the life and teachings of Jesus Christ and his passion and resurrection.

In a second article Islam scholar Gordon Nickel demonstrates how according to the New Testament (e.g. in John 3.16) the love of God finds clear expression in the mission and passion of Jesus Christ. In his contextualized lexical study Nickel compares the Koranic and New Testament “language of love” and concludes that in the Koran there is no comparable proof of Allah’s love toward human beings in space and time history. Furthermore the New Testament concept of interpersonal love (to fellow-men and even enemies) in imitation of divine love has no parallel in the Koran. The results of Nickel’s analysis underline how important it is for future honest and fruitful dialogue not to assume too easily that similarities of vocabulary signal similar content.

The Editors

Der Islam als theologische Herausforderung (Teil 1) – Jesus Christus und seine Beziehung zur Hebräischen Bibel im Neuen Testament und im Koran

Heiko Wenzel¹

Im Nahen Osten kriselt es. Millionen von muslimischen Immigranten und Flüchtlingen kommen nach Europa. Diese Entwicklungen bringen in unseren Tagen bedeutende Veränderungen mit sich. Christen reagieren darauf auf unterschiedliche Weise, zum Beispiel, indem sie ihr Leben mit ihnen teilen, indem sie ihnen helfen, sich in der neuen Umgebung zurechtzufinden oder indem sie für sie beten. Andere bringen sich

vor allem in die gesellschaftliche Debatte zu diesen Fragen ein. Alle diese Reaktionen sind sehr wichtig. Allerdings verstellen diese Entwicklungen und die dringlichsten Nöte manchmal offensichtlich den Blick für einen wichtigen Teil einer christlichen Antwort auf den Islam²: die Notwendigkeit, sich grundlegend und wohl begründet mit dem Islam auf theologischer Ebene auseinanderzusetzen.³ Dieser Beitrag geht

¹ Heiko Wenzel schloss 1996 sein Studium an der *Freien Theologischen Akademie* in Gießen ab, erwarb den Grad eines Magisters in Islamwissenschaft und Ev. Theologie an der *Justus-Liebig-Universität* in Gießen (2000) und erhielt einen Ph.D. vom *Wheaton College* in Illinois (USA; 2008). Er unterrichtet Altes Testament und Islamwissenschaft an der *Freien Theologischen Akademie / Hochschule* seit 2006.

² Dieser Beitrag unterscheidet zwischen dem Islam als einer Vielfalt von theologischen Perspektiven bzgl. der richtigen Gesellschaftsordnung und den Muslimen als Menschen, deren Leben und deren Weltanschauungen von diesen Perspektiven geprägt werden und die selbst diese Perspektiven beeinflussen und verändern.

³ Eberhard Troegers Essay „Der Islam als theologisch-geistliche und gesellschaftliche Herausforderung an die Christenheit“, in: *Die Herausforderung des Islam. Ausgewählte Aufsätze*, Evangelium und Islam 5, Nürnberg: VTR, 2007, 154-165, spricht wichtige Aspekte einer theologisch-geistlichen Reflektion über den Islam an. Seine

Auflistung von zehn Punkten verdeutlicht die Breite und Tiefe der theologischen Herausforderung. Einige Aspekte betreffen die persönliche Gottesbeziehung der Christen, andere nehmen die Einstellung der Christen zur Bibel und die damit verbundene Lehre und Verkündigung in den Blick. Wiederum andere Punkte befassen sich mit dem christlichen Zeugnis und seinem Ziel, christlichen Aktivitäten und christlichem Dienst oder richten die Aufmerksamkeit auf die persönliche Frömmigkeit. Trotz seiner Breite und Tiefe ist Troegers Liste sicher nicht umfassend. Einige Aspekte überschneiden sich, andere könnten noch konkretisiert werden. Auch die Beziehung zwischen diesen Aspekten bedarf der theologischen Reflektion. In jedem Fall hat diese Auflistung mein eigenes Nachdenken über den Islam als theologische Herausforderung für Christen angeregt. Daher konkretisiere und ergänze ich einige von Troegers Aspekten mit diesem und den nachfolgenden Artikeln.

auf einige Aspekte einer solchen theologischen Auseinandersetzung ein.

Vor dem Hintergrund von Sure 3,50;⁴ 5,46⁵ und 61,6⁶ beschäftigt sich der Beitrag etwas genauer mit Matthäus (Mt) 5,17-20 in seinem literarischen Zusammenhang. Er konzentriert sich auf die Beziehung zwischen Jesu Leben, seiner Lebensführung und seinen Lehraussagen auf der einen und der Hebräischen Bibel (HB) auf der anderen Seite, wie sie jeweils im Neuen Testament (NT) und im Koran dargestellt wird.

Dieser Schwerpunkt ist aus mehreren Gründen bedeutsam: *Erstens* verdeutlicht er, wie die Beziehung zwischen verschiedenen Etappen oder Aspekten der Offenbarung in der biblischen und koranischen Tradition verstanden wird. Da beide Traditionen vorangehende Offenbarung anerkennen und ihre eigene Perspektive auf deren Hintergrund vorstellen, gewährt dieser Schwerpunkt einen wichtigen Einblick in einen weichenstellenden hermeneutischen Aspekt einer NT-Theologie und einer Korantheologie.

Zweitens ermöglicht dieser Schwerpunkt einen guten Zugang zu der (zumindest) mehrheitlich sunnitischen Hermeneutik der Rechtswissenschaft(en). Demnach abrogiert bzw. überschreibt spätere Offenbarung vorauslaufende Offenbarung. Dieses Verständnis von Abrogation gilt dabei für alle vier möglichen Kombinationen von Texten aus dem Koran und der Traditionsliteratur, also Koranverse abrogieren andere Koranverse oder einen Hadith oder ein Hadith abrogiert Koranverse oder einen anderen Hadith.⁷

Die meisten Fälle von *nash* [Abrogation] trugen sich in der medizinischen Phase der Gesetzgebung zu, denn in ihr dominierten Detailbestimmungen, während die mekkanischen Phasen durch universale Bestimmungen und Grundsatz-Maximen gekennzeichnet sind. Nach dem Tode des Propheten gibt es keine Abrogation in Koran und Sunna mehr, sondern nur zu seinen Lebzeiten, als Offenbarung herabgesandt wurde.⁸

Dieses Konzept von Abrogation konzentriert sich auf Gesetze und Regeln, die für die Beziehung des Menschen zu Gott von großer Bedeutung

⁴ Nach Rudi Paret's Übersetzung (11. Auflage): „Und (ich bin gekommen, um) zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war. Und ich will euch einiges von dem erlauben, was euch (durch euer Gesetz) verboten worden ist. Ich bin mit einem Zeichen von eurem Herrn zu euch gekommen. Daher fürchtet Gott und gehorchet mir!“

⁵ „Und wir ließen hinter ihnen (d.h. den Gottesmännern der Kinder Israels) her Jesus, den Sohn der Maria, folgen, daß er bestätige, was von der Thora vor ihm da war (oder: was vor ihm da war, nämlich die Thora (?)). Und wir gaben ihm das Evangelium, das (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit es bestätige, was von der Thora vor ihm da war (oder: was vor ihm da war, nämlich die Thora?), und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen.“

⁶ „Und (damals) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‚Ihr Kinder Israels! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora), und einen Gesandten mit einem hochloblichen Namen, der nach mir kommen wird.‘ Als er dann mit den klaren Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offensichtlich Zauberei!‘“

⁷ Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Schriften zur Rechtstheorie 208, Berlin: Duncker and Humblot, 2002, 162-168.

⁸ Ebd. 164.

sind: göttliche (Recht-)Leitung, die insbesondere durch die Propheten überbracht wird. Dieses islamische Konzept wirft die wichtige hermeneutische Frage auf, wie man vor diesem Hintergrund das Verhältnis des NT zur HB beschreiben kann.

Drittens befasst sich dieser Schwerpunkt mit einer Überzeugung, die Muslime (oder andere Leser) haben mögen, wenn sie auf die Beziehung Jesu Christi zur HB stoßen. Mit Verweis auf Heikki Räisänen *Paul and the Law* behauptet Camilla Adang einfach:

*From the days of Paul onwards, Christianity had claimed that the New Covenant had abolished the Torah. The laws of circumcision, ritual purity, the Sabbath, dietary laws, etc. were discarded; they were considered a punishment for Jewish hardness of heart and disobedience.*⁹

Sie beschreibt muslimische Autoren aus dem 9. und 10. Jahrhundert überblicksartig und findet diese Argumentation auch auf muslimischer Seite. Das wirft die Frage auf, ob sich muslimische und christliche Überzeugungen in diesem Punkt nicht sehr nahestehen. Der jüdisch-karaitische Autor al-Qirqisānī “rebukes the Muslims and the Christians for being selective in what they accept from the Jews.”¹⁰ Auch von muslimi-

scher Seite wird zuweilen Unverständnis gegenüber der christlichen Argumentation geäußert:

*Ibn Rabban mentions that the Christians deny the possibility of the Gospel being abrogated, while at the same time agreeing that Jesus cancelled many prescriptions of the Jews. If, then, they accept that one dispensation can be abrogated by another, they should not object to the Muslim claim that Muhammad abrogated certain rules of both Torah and Gospel.*¹¹

Adel Theodor Khoury beschreibt diese Spannung auch einfach: „Auch im Neuen Testament erscheint Jesus als derjenige, der die Thora bestätigt und zugleich mit manchen Einzelschriften frei umgeht.“¹² Dieser Beitrag konzentriert sich deswegen auf einen weichenstellenden Abschnitt des NTs, um diese Sichtweisen zu bewerten.

Theologische Überzeugungen im Blick auf die Beziehung des Korans zur Hebräischen Bibel

Die Beziehung des Korans zur Hebräischen Bibel wurde schon vielfach diskutiert. Dabei dominierte die Abhängigkeit des Korans von der Hebräischen Bibel lange Zeit die Diskussion¹³, bis Jo-

⁹ *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden: Brill, 1996, 192.

¹⁰ Ebd., 206.

¹¹ Ebd., 195. Die Gemeinsamkeit mag die gemeinsame Überzeugung von Islam und Christentum zum Ausdruck bringen, dass sie „maßgebend und endgültig“ sind; vgl. Karl-Wolfgang Tröger, *Bibel und Koran. Was sie verbindet und unterscheidet*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, 87.

¹² *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Band 4: Sure 3,1-200*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993, 112.

¹³ Beispielsweise Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, 1833; Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Quoran vom Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; Charles C. Torrey, *The Jewish Foundations of Islam*, New York: Jewish Institute of Religion, 1933.

hann Fück für die Originalität Muhammads eintrat.¹⁴ Immer wieder wurden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zusammengetragen, wenn Personen oder Themen behandelt wurden.¹⁵ Einige leistungswerte Bücher vergleichen die jüdische, christliche und islamische Tradition in dieser Hinsicht.¹⁶ Allerdings wird die theologische Diskussion aus christlicher Perspektive scheinbar immer noch von christologischen Fragen, Diskussionen um die Trinität und/oder die Person Jesu Christi dominiert.¹⁷ Zuweilen konzentriert sich eine solche Diskussion auf die paulinische Darstellung des Evangeliums oder die Botschaft vom Kreuz.¹⁸ Bei all diesen Diskussionen findet die zugespitzte Frage, wie das Verhältnis von Jesu Leben, Lebensführung und Lehre zur HB im NT und im Koran beschrieben werden kann, nicht die nötige Aufmerksamkeit, wenn sie überhaupt behandelt wird.¹⁹

¹⁴ Johann Fück. „Die Originalität des arabischen Propheten“, *ZDMG* 90 (1936): 509-525.

¹⁵ Zum Beispiel Heribert Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991².

¹⁶ Siehe die fünf Bände zu Adam und Eva, Abraham, Mose, Elia und die Propheten sowie zu Jesus und Maria von Christfried Böttcher, Beate Ego und Friedemann Eißler.

¹⁷ Karl-Friedrich Pohlmann's *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* ist eine Ausnahme. Er vertritt die Überzeugung, dass ein historisch-kritischer Ansatz beim Studium des Korans zur Anwendung kommen sollte, wie das bei den prophetischen Büchern der HB geschehen ist.

¹⁸ Johan Bouman beispielsweise sieht den entscheidenden Unterschied zwischen

Das überrascht, insbesondere angesichts einiger Bemerkungen eines meiner früheren Professoren, Helmuth Pehlke. Er machte uns auf die bedeutsame Tatsache aufmerksam, dass der Islam zwar beansprucht, an die göttliche Offenbarung der Bibel anzu-knüpfen, aber die koranischen Verse nicht der Sammlung der biblischen Bücher hinzugefügt hat. Vielmehr wurden die koranischen Verse von der biblischen Sammlung getrennt, indem ein neues Buch zusammengestellt wurde. Das unterscheidet sich grundlegend von dem, was die Kirche mit der HB getan hat: das NT wurde der HB hinzugefügt und unterstreicht damit ihre unaufgebbare Verbindung. Das NT soll nicht ohne die HB gelesen werden. Ich frage mich angesichts der Zitate und der Anspielungen auf die HB und angesichts des Ausmaßes, in dem das NT an (theologische) Konzepte der HB anschließt, ob das NT vollständig ohne die HB verstanden werden kann. Ein Verständnis des NTs

Christentum und Islam darin, dass der Islam sich gegen die paulinische Verkündigung stellt oder diese ausläßt; vgl. Jürg H. Buchegger, *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman*, Studia Oecumenica Friburgensia 59, Basel: Reinhardt, 2013, 63. Siehe auch Bertram Schmitz' Studie *Paulus und der Koran*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

¹⁹ Martin Bauschke beschreibt Jesu Beziehung zur Thora als „nicht einlinig konservativ im Wortsinne. Seine Botschaft ist wohl bewahrend und bestätigend, aber auch durchaus innovativ.“ Siehe *Jesus im Koran*, Köln: Böhlau, 2001, 35. Überraschender Weise gilt das auch für Johan Boumans wertvollen Vergleich von HB, NT und Koran. Er diskutiert diese Verse nicht und beschäftigt sich mit der Fragestellung nicht im Detail; *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans nachbiblische Religion*, Frankfurt: Lembeck, 1980.

ohne die HB unterscheidet sich auf jeden Fall deutlich von einem Verständnis des NTs im Lichte der HB.

Diese Verbindung zwischen dem NT und der HB betont auch die Kontinuität zwischen diesen beiden Bibelteilen. Die Diskussion um Kontinuität und Diskontinuität ist recht umfangreich, aber die Diskontinuität sollte im Lichte einer grundsätzlichen Kontinuität bewertet werden.²⁰ Insbesondere wirft diese Verbindung die weichenstellende Frage auf, wie die neue Offenbarung mit vorangegangener(n) Offenbarung(en) umgeht und ob spätere Offenbarung frühere Offenbarung(en) aufheben und/oder deren Auslegung und Verständnis bestimmen kann.

Darüber hinaus veranschaulicht Adangs Kapitel "The Abrogation of the Mosaic Law" eine wichtige Voraussetzung, die einen wesentlichen Teil der Diskussion prägt: man beschreibt und behandelt die Thora der HB als eine Sammlung von Regeln und Verpflichtungen. Das heißt in anderen Worten, die Ausrichtung der jüdischen Halacha oder der islamischen Rechtleitung bestimmt die Fragestellung. Diese reduktionistische Ausrichtung erscheint weder angemessen noch hilfreich.

Angesichts dieser Fragestellungen ist es kaum angemessen, islamische und christliche Texte und/oder Lehren zu

vergleichen, ohne deren Beziehung zur HB zu untersuchen. Beide Traditionen beziehen sich auf die HB und behaupten, dass sie eine notwendige Fortsetzung sind. Deshalb ist eine aufmerksame Untersuchung von Jesu Beziehung zur Thora in Matthäus 5 mit Blick auf einige koranische Verse notwendig.

Wichtige Verse des Korans: Sure 3,50; 5,46 und 61,6

Meine Konzentration auf Matthäus 5 mit Blick auf einige koranische Verse übergeht wichtige Aspekte einer vergleichenden Untersuchung, wie das NT und der Koran mit vorangehender Schrift umgehen.²¹ Dennoch eignet sich eine Beschäftigung mit Mt 5,17-20 mit Blick auf Sure 3,50, 61,6 und 5,46 (in der chronologischen Reihenfolge nach Nöldeke²²) als Ausgangspunkt, weil diese biblischen und koranischen Texte eine gewisse Überschneidung aufweisen. Erstens beanspruchen diese Verse ausdrücklich, Jesu Beziehung zur Thora zu beschreiben. Zweitens enthält diese Beschreibung in beiden Fällen Aspekte von Kontinuität und Veränderung. Diese beiden Aspekte genauer zu betrachten, ist das Hauptanliegen dieses Beitrages. Dabei werden in dieser kurzen Untersuchung auch einige Anmer-

²⁰ Siehe beispielsweise F.F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament Themes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1968, G.K. Beale and D.A. Carson (Hrsg.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007, oder die aktuelle Diskussion, die von Forschern wie N.T. Wright inspiriert und geleitet wird.

²¹ Solch eine Untersuchung erfordert eine breiter angelegte Studie von NT und Koran, eine semantische Untersuchung des Begrif-

fes „Thora“ oder seiner häufigen griechischen Entsprechung „nomos“, deren Gebrauch in den griechischen und hebräischen Ausgaben der HB, im NT und im Koran, eine Beschäftigung mit der chronologischen Anordnung koranischer Verse, eine genauere Untersuchung des Konzeptes „Prophezie“ und prophetische Verkündigung in Beziehung zu Jesus Christus und zu Muhammad.

²² Alle drei stammen aus der medinensischen Zeit. Nach Nöldeke folgt Sure 61 auf Sure 3 und Sure 5 ist die letzte des Korans.

kungen sunnitischer Korankommentatoren – des britisch-indischen Koranübersetzers und renommierten Gelehrten Yusuf Ali (1872-1953), des indo-pakistanischen Fundamentalisten Abū l-‘Alā Maudūdī (1903-1979) und des ägyptischen Fundamentalisten Sayyid Quṭb (1906-1966) – berücksichtigt, weil ihre Schriften weitreichenden Einfluss in der islamischen Welt haben.

Die Formulierung „die Thora bestätigen“ in den koranischen Versen

Die Gemeinsamkeiten von Mt 5,17-20 und den koranischen Versen bestehen vor allem in Jesu Beziehung zu den Kindern Israels. Er ist zu ihnen gesandt, begleitet durch Zeichen, die seine Autorität unter Beweis stellen, und sein Dienst ist verbunden mit einigen Änderungen gesetzlicher Regelungen der Thora. Diese Gemeinsamkeiten stehen mit grundlegenden koranischen Lehren zu Propheten und Prophetie in Verbindung (ihre Sendung und begleitende Zeichen sowie eine klare Überschneidung ihrer Botschaften, die zu Muhammad hinführt). Der Gehorsam gegenüber den Propheten (vgl. mit Blick auf

Jesus Sure 3,50) bringt den wichtigen Gedanken zum Ausdruck, dass islamische Propheten nicht einfach eine Botschaft weitergeben, sondern dass sie diese in wesentlichem Maße verkörpern.²³ Darüber hinaus werden die Thora und das Evangelium als Rechtleitung und Licht bezeichnet. Auf diese Weise werden beide Teil des zentralen Gedankens, die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Koran zu beschreiben, nämlich göttliche Rechtleitung für das menschliche Leben (vgl. Sure 1,5-6).

Die sich wiederholende Formulierung „die Thora bestätigen, die vorher war“ beschreibt scheinbar eine bedeutsame Gemeinsamkeit zwischen den NT und koranischen Aussagen zu Jesu Beziehung zur Thora und betont wohl Kontinuität zwischen Jesu Botschaft und der Thora. Die Übersetzung „bestätigen“ kommt von dem zweiten Stamm der Wurzel *sadaqa*. Dieser Stamm kann auch mit „to give credit to“ („bescheinigen, bestätigen“) oder „believe in the truth of“ („Glauben schenken, trauen“) übersetzt werden.²⁴ Wenn das die passende Übersetzung wäre, würde die Logik der koranischen Verse der Bedeutung von Mt 5,17-20 sehr nahe kommen. Jedoch sprechen drei Beobachtungen²⁵

²³ Die Darstellung der Propheten erfordert eine ergänzende Untersuchung zu Propheten und Prophetie in der Hebräischen Bibel und deren jüdische Interpretation, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede angemessen beschreiben zu können. Insbesondere ist das Verhältnis der Propheten zur Thora von Interesse. Sollen sie vor allem oder ausschließlich als Ausleger der Thora verstanden werden oder als Verkünder der Zukunft? Vgl. Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986⁶, 144.

²⁴ John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Kor-ân with Copious Grammatical*

References and Explanations of the Text, London: King, 1973; Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-deutsch. 5. Aufl. Unter Mitarbeit von Lorenz Kropffitsch neu bearbeitet und erweitert*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.

²⁵ Diese Beobachtungen lassen möglicherweise die Diskussion um *furqân* in einem interessanten Licht erscheinen. Einige Ausleger sehen in Sure 3,2 einen Verweis auf den Koran, andere alle drei genannten Bücher (Thora, Evangelium, Koran), und andere alles, was hilft, Wahrheit von Lüge zu unterscheiden; vgl. Khoury, *Band 4*, 35.

für meine Auslegung, dass es das genaue Gegenteil ist. Erstens ist der Gedanke „die Thora bestätigen“ verbunden mit dem Gedanken „Und ich will euch einiges von dem erlauben, was euch (durch euer Gesetz) verboten worden ist“. In vergleichbarer Weise wird die Vollendung von (Muhammads) Religion damit verbunden, gute Dinge zu erlauben (Sure 5,3.5), so dass Muhammad „die guten Dinge für erlaubt und die schlechten für verboten erklärt und ihre drückende Verpflichtung und die Fesseln, die auf ihnen lagen, abnimmt“ (Sure 7,157). Insbesondere nimmt Muhammad die Lasten ab, die dem jüdischen Volk auferlegt waren (Sure 2,286).²⁶ Diese Ähnlichkeit legt eine Parallele zwischen Jesu Beziehung zur Thora und Muhammads zu vorangegangener Offenbarung nahe.²⁷ Das kann anhand zwei weiterer Beobachtungen noch genauer beschrieben werden.

Sure 5,48 ergänzt, und aller Wahrscheinlichkeit nach, konkretisiert das Verb *ṣadaqa* durch das Verb *haimana*.

²⁶ Diese Lasten sind (mindestens teilweise?) die Folge des Ungehorsams des jüdischen Volkes (Sure 4,160; 6,146-147).

²⁷ Beachte auch die Parallelen in Sure 61,6 und 3,3-4:

„Und (damals) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‚Ihr Kinder Israels! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora), und einen Gesandten mit einem hochloblichen Namen, der nach mir kommen wird.‘ Als er dann mit den klaren Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offensichtlich Zauberei.‘“ (61,6)

Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr da war. Er hat auch die Thora und das Evangelium herabgesandt, (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen. Und er hat die Rettung (?) herabgesandt (3,3-4).

Vgl. Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Band 12: Sure 58-114*,

Dieses Wort bezieht sich in Sure 59,23 auf Gott („der Sicherheit und Gewißheit [?] gibt“) und kann mit „bewachen, überwachen, kontrollieren“ wiedergegeben werden.²⁸ Auf dieses Wort gehen einige Kommentare ausführlich ein:

“*The Arabic word muhaimin is very comprehensive in meaning. It means one who safeguards, watches over, stands witness, preserves, and upholds. The Qur’an safeguards ‘the Book’ for it has preserved within it the teachings of all the former Books. It watches over them in the sense that it will not let go waste then true teachings. It supports and upholds these Books in the sense that it corroborates the Word of God which has remained intact in them. It stands a witness because it bears testimony to the Word of God contained in those Books and helps to sort it out from the interpretations and commentaries of the people which were mixed with it; what is confirmed by the Qur’an is the Word of God and what is against it is that of the people.*”²⁹

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, 97.

²⁸ Wehr, *Wörterbuch*; vgl. „Wächter und Zeuge und Bewahrer“; Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Band 6: Sure 5,1-120; Sure 6,1-165*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995, 101. Nach Theodor Nöldeke leitet sich Sure 59,23 sicherlich vom Aramäischen ab und seine Bedeutung entspricht in etwa *mu’min* (Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft [Straßburg: Trübner, 1910], 27). Joseph Horowitz übersetzt Sure 5,52 mit “at-testing, confirming” (*Jewish Proper Names and Derivates in the Koran*, Hildesheim: Georg Olms, 1964, 81) und setzt es mit *ṣadaqa* gleich (Koranische Untersuchungen, Berlin: de Gruyter, 1926, 56).

²⁹ Abul Ala Maududi, *Tafhim al-Qur’an – The Meaning of the Qur’an* (<http://www.englishsirsir.com>), ad. loc; cf. Muhammad Asad, *The Message of the*

Schließlich wird die Bedeutung des Korans und die Rolle Muhammads in Hinblick auf vorangegangene Offenbarungen in Sure 16,63-64 konkretisiert:

„Bei Gott! Wir haben doch schon vor dir an Gemeinschaften (Gesandte) geschickt. Und da ließ der Satan ihnen ihre Handlungen im schönsten Lichte erscheinen (um sie durch Selbstsicherheit zu betören). Er ist nun heute ihr Freund. Aber sie haben (dereinst) eine schmerzhaftige Strafe zu erwarten. Und wir haben die Schrift nur darum zu dir hinabgesandt, damit du ihnen (d.h. den Angehörigen der früheren Offenbarungsreligionen?) klarmachst, worüber sie (bisher) uneins waren, und als Rechtleitung und Barmherzigkeit für die Leute, die glauben.“

Unterschiede und Abweichungen werden von Muhammad auf der Basis des Korans beurteilt. “This means that the purpose of the last message is to judge in the disputes that arise between the different peoples who claim to believe in previous messages.”³⁰ Damit wird spätere Offenbarung zur Norm für frühere Offenbarung.³¹ Islam “is the religion revealed for all mankind, giving a law which supersedes all preceding laws and forms the final arbiter in all affairs and disputes.”³² Das Verb *ṣadaqa* in

Verbindung mit dem Verb *haimana* fasst somit die koranische Perspektive, wie Jesus zur Thora steht, gut zusammen. Diese Auslegung wird durch den literarischen Kontext bestätigt. Sure 3,48 betont ausdrücklich, dass Gott Jesus die Thora und das *inġil* lehrt. Dies steht in einem auffälligen Kontrast zu der Darstellung Jesu Christi als die gute Nachricht im NT. Die Beziehung zwischen Jesus Christus, seiner Botschaft und der Thora wird in Mt 5,17-20 anders beschrieben.

Die Formulierung „die Thora bestätigen“ in Matthäus 5,17-20

Diese Verse zählen sicherlich zu “the most difficult verses in the whole Bible.”³³ Jesus bestätigt eindringlich die bleibende Bedeutung der HB. An anderer Stelle spricht er sich gegen Speisegebote aus (z.B. Mk 7,19) und NT-Autoren lehnen Opfergesetzte angesichts von Jesu Tod und Auferstehung ab. Christliche Ausleger bieten verschiedene Möglichkeiten an, mit dieser Spannung umzugehen,³⁴ beispielsweise teilen sie das Gesetz in moralische, zivile und kulturelle Teile auf. Das zweite oder der zivile Teil hat seine Bedeutung verloren, weil das Volk Gottes keine Nation mehr

Quran, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, 224.

³⁰ Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur-ān. Vol. XI: Sūrahs 16-20*, Markfield: Islamic Foundation, 2005, 59.

³¹ Yusuf Ali bietet eine zweiteiligen Zweck an, warum der Koran nach der Verfälschung früherer Offenbarungen kam: “to confirm the true and original Message” und “to guard it, or act as a check to its interpretation” *The Holy Quran. Text, Translation and Commentary*, Beirut: Dar al Arabia, 1968, 258. Auf diese Weise stehen Veränderungen nicht gegen den Gedanken der Bestätigung: “The Gospel did not present new legislation, but rather introduced a few

modifications into the law of the Torah. It, thus, confirmed this earlier law by endorsing it with a few modifications”; Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur-ān. Vol. IV: Sūrah 5*, Markfield: Islamic Foundation, 2001, 127.

³² Ebd., 128.

³³ D.A. Carson, *The Sermon on the Mount. An Exposition of Matthew 5-7*, Carlisle: Paternoster, 1994, 38; vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK 1,1, Köln: Benziger, 1985, 230.

³⁴ Ein guter Überblick zur Auslegungsgeschichte findet sich ebd., 233-235.

ist. Jesus erfüllte den dritten oder kultischen Teil, indem er am Kreuz starb und machte ihn damit überflüssig. Jesus geht es in Mt 5,17-20 also nur um den moralischen Teil.³⁵ Jedoch steht diese Unterscheidung im Kontrast dazu, dass Jesus Kontinuität betont. Außerdem bestätigt die HB diese Unterscheidung nicht in ausreichendem Maße.

Ein anderer Ansatz versteht unter „erfüllen“ in diesen Versen, dass Jesus die Thora vollständig (ein-) gehalten hat und – daran anschließend – dies durch den Heiligen Geist im Leben seiner Nachfolger noch tut (vgl. Röm 8,4). Adolf Schlatter ist beispielsweise ein Vertreter dieser Ansicht. Er meint, dass Gehorsam dem Gesetz gegenüber erst möglich wurde, nachdem das Reich Gottes nahegekommen ist.³⁶ Jedoch reduziert dieser Ansatz die HB eigentlich auf den Ruf zu einem gehorsamen Leben. Es findet in der HB auch keine Unterstützung für die Annahme, dass Gehorsam gegenüber der Thora für das Volk Israel unmöglich war; es übersieht dabei das Opfersystem der Thora.

Eine andere Sicht konzentriert sich auf Jesus, der “comes not to abolish the law, but to expound its true sense, to fulfill its spirit.”³⁷ Hier liegt der Schwerpunkt auf Jesu Lehre in einer Weise, dass sie “by definition amounts to the true meaning of the Thora and is hence paradoxically an affirmation of Jesus’ loyalty to the OT.”³⁸ Diese Sicht übergeht allerdings, dass diese Verse

den Gehorsam betonen, und nimmt eine mögliche Trennung von Jesu Lebensführung und seiner Lehre an.

Carson bietet eine weitere Erklärung an. Unter Verweis auf Mt 11,11-12 führt er aus: “The entire Old Testament has a prophetic function; and Jesus came to fulfill the Old Testament.”³⁹ Das NT setzt eine prophetische Funktion der Thora voraus. Diese Auslegung ist beachtenswert, aber geht von einer grundlegenden Veränderung von der HB zum NT aus.⁴⁰ Jedoch betont Mt 5,17-20 Kontinuität und nicht Veränderung, wenn es um Jesu Beziehung zur Thora geht. Dennoch verweist Carsons Erklärung auf einige wichtige Aspekte für die Auslegung von Mt 5,17-20.

Ein wichtiger Aspekt im Blick auf die Bedeutung von Mt 5,17 betrifft die Infinitive *katalusai* und *plerosai*: „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Das Verb *kataluo* wird in der Verbindung mit *nomos* (Gesetz /Thora) normalerweise mit „außer Geltung setzen; abschaffen“⁴¹ übersetzt und ist kaum umstritten. Das Verb *pleroo* verursacht mehr Diskussion. Hagner bietet einen hilfreichen Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten, „erfüllen“ zu verstehen. Es bezieht sich auf (a) den Gehorsam gegenüber den Geboten der HB; (b) Jesu Leben und/oder Tod und Auferstehung als erfüllte Prophetie; (c) Jesu Lehre des

³⁵ Vgl. Carson, *Sermon*, 39.

³⁶ Adolf Schlatter, *Der Evangelist. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1982⁷, 154.

³⁷ Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 177. Siehe auch Luz, *Matthäus*, 232.

³⁸ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 13A, Dallas: Word, 1993, 106.

³⁹ Carson, *Sermon*, 41.

⁴⁰ Vgl. ebd., 42.

⁴¹ Grundmann, *Matthäus*, 145.

Gesetzes, um (I) das Gesetz zu etablieren oder hochzuhalten, oder, (II) um das Gesetz zu ergänzen oder zu vervollständigen, oder, (III) um "bring out the intended meaning of the law through definitive interpretation".⁴² Die Bedeutung von „erfüllen“ macht dann also einen großen Unterschied bei der Auslegung des Textes: Bezieht es sich auf Jesu Lebensführung oder seine Lehre oder auf beides? Die Semantik des Verbes legt Möglichkeit (a) nahe.⁴³ Der direkte literarische Kontext (Mt 5,16.20 und 3,15) unterstützt diese Auslegung. Die folgenden Antithesen (Mt 5,21-48) wie auch Mt 5,19 verbinden den Gedanken der Erfüllung auch mit seiner Lehre.⁴⁴ Wenn man die Verbindung von *pleroo* mit *nomos* und/oder Propheten im NT betrachtet, stehen Röm 13,8 und Gal 5,14 Mt 5,17b am nächsten. Insbesondere Röm 13,8 legt nahe, dass die Erfüllung der Thora in erster Linie Gehorsam gegenüber der Thora meint.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund liegt der Schwerpunkt von Mt 5,17 darauf, dass Jesu Lebensführung (und Dienst) in Übereinstimmung mit der Thora geschieht. Anstatt die Thora oder Teile von ihr zu verändern, ist Jesus gehorsam. Mt 5,18-20 unterstützt und spitzt dabei diesen Schwerpunkt zu. Jesus unterstreicht die bleibende Bedeutung (V.18). Darüber hinaus ist die na-

heliegende Antwort von Jesu Adressaten nicht die Abschaffung oder Veränderung der Thora. Vielmehr stellt Jesus diejenigen, die die Gebote halten und sie lehren, als Vorbilder dar (V.19). Er hält sogar fest, dass solch ein Tun die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer übertrifft (V.20). Jesu Gehorsam gegenüber der Thora schließt also seine Lehre ein, d.h. sie können nicht voneinander getrennt werden.

Eine andere Perspektive bezieht sich zum besseren Verständnis von Mt 5,17-20 auch auf Matthäus 1-4 und berücksichtigt auf dieser Grundlage einen beachtenswerten Unterschied zwischen Gal 5,14 (sowie Röm 13,8) und Mt 5,17. Im Gegensatz zu Mt 5,17 fehlen bei den Aussagen von Paulus die „Propheten“.⁴⁶ Eine Auslegung von Mt 5,17 muss also die paulinischen Aussagen im Blick behalten, kann aber nicht auf sie reduziert werden. Die Häufigkeit der Verbindung von *pleroo* und Prophet in Matthäus 1-4 legt nahe, dass sie für unsere Diskussion bedeutsam ist. Diese Verbindung findet sich 16mal im NT; zwölfmal im Matthäusevangelium und fünf Mal in den ersten vier Kapiteln. Eine Betrachtung dieser fünf Stellen wirft die Frage auf, inwiefern diese prophetischen Aussagen in Jesu Leben erfüllt wurden. Unabhängig von dieser Diskussion betonen diese Kapitel, dass Jesu erste Lebensjahre und

⁴² *Matthew*, 105. Mit Blick auf die letzte Möglichkeit siehe beispielsweise Craig L. Blomberg, "Matthew" in: G.K. Beale and D.A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007, 20.

⁴³ Luz, *Matthäus*, 235.

⁴⁴ Ebd., vgl. Grundmann, *Matthäus*, 146.

⁴⁵ Vgl. Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964¹¹, 54.

⁴⁶ Diese Beobachtung mag darauf hinweisen, dass Paulus' Aussage deckungsgleich zu Mt 5,17 ist, obwohl die Nomen verschieden sind. Dann verweist *nomos* und *prophets* in Gal. 5,14 auf die gesamte HB wie beispielsweise France unter Verweis auf Mt. 7,12 und 22,40 behauptet (*The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 181). Selbst wenn dies der Fall wäre, bleibt Matthäus' Darstellung von Jesu Beziehung zu den Propheten in seinem Evangelium und insbesondere in den ersten vier Kapiteln wichtig und muss berücksichtigt werden.

sein Dienst in Übereinstimmung mit den Propheten der HB geschehen. Die Art und Weise, wie sein Leben in Übereinstimmung mit den Propheten geschieht, unterscheidet sich jedoch dadurch, dass der Schwerpunkt nicht auf Jesu Gehorsam liegt, sondern auf den Umständen seiner ersten Lebensjahre. Diese Ereignisse erreichen göttliche Ziele und sie geschehen „an“ Jesus. Das ergänzt einen wichtigen Gedanken: von Anfang an stimmt Jesu Leben mit Gottes Geschichte in der HB überein.

Fazit

Matthäus 5,17-20 betont, dass von Anfang an Jesu Leben, seine Lebensführung und seine Lehre in Übereinstimmung mit der Thora und den Propheten der HB standen. Diese drei Dimensionen von Jesu Leben und Dienst stimmen mit der Thora und den Propheten in einer Weise überein, dass Letztere das Leben und den Dienst Jesu für gültig erklären. Das ist genau das Gegenteil von dem, was in den koranischen Versen zu Jesu Beziehung zur Thora festgestellt wurde, wo nachfolgende Offenbarung vorangegangene bestätigt. Dieser Unterschied zeigt einen weichenstellenden hermeneutischen Unterschied zwischen NT und koranischer Theologie auf. In dem Matthäus Jesu Leben von Anfang

an in den Blick nimmt, stellt er darüber hinaus die unverzichtbare Bedeutung der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel heraus, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht. Die HB ist also nicht nur, nicht einmal vor allem, eine Sammlung von Geboten und Regelungen, sondern, im Kern, die Darstellung der Geschichte Gottes.

Diese Ergebnisse verweisen auf wichtige Konsequenzen, wenn die Beziehung zwischen der HB und dem Koran aus christlicher Sicht diskutiert wird. *Erstens* kann die Bedeutung der Geschichte Gottes kaum überschätzt werden und muss nicht nur im Gespräch mit Muslimen, sondern auch beim theologischen Nachdenken über diese Beziehung berücksichtigt werden. *Zweitens* sollte das Verhältnis von Erzählung und Geboten noch einmal bedacht werden, so dass die Bedeutung der Geschichte Gottes und die entsprechende literarische Gestaltung des Pentateuchs im Blick behalten wird. *Drittens* muss die Frage von Kontinuität und Veränderung innerhalb der HB betrachtet werden, wofür das Verhältnis der Gebote in 5. Mose und in 2. Mose bis 4. Mose von besonderer Bedeutung ist. Weitere Artikel werden diese Fragen ansprechen.

Islam as Theological Challenge (Part 1)

On Jesus Christ's Relationship to the Hebrew Bible in the New Testament and in the Qur'ān

Heiko Wenzel¹

There are crises in the Middle East. Millions of Muslim immigrants and refugees are coming to Europe. These developments make for significant changes in our days. Christians respond to them in a number of ways, e.g., by sharing their lives with them, by helping them to adjust to their new surroundings or by praying for them. Others contribute significantly to our society's discussion of these issues. All these responses

are of utmost importance. However, these developments and the most pressing issues sometimes seem to cloud an important aspect of a Christian response to Islam:² the need for a solid, well-grounded response on a theological level.³ This essay addresses some aspects of such a response.

This essay takes a closer look at Mt. 5:17-20 in light of Sura 3:50,⁴ 5:46⁵ and 61:6⁶ in their literary context. It focuses

¹ Heiko Wenzel graduated from *Freie Theologische Akademie* in Gießen in 1996, earned a M.A. degree in Islamic Studies and Theology from *Justus-Liebig-Universität* Gießen in 2000 and a Ph.D. from *Wheaton College* in Illinois (USA) in 2008. He teaches Old Testament and Islamic Studies at *Freie Theologische Akademie / Hochschule* since 2006.

² This essay distinguishes *Islam* (a variety of theological perspectives of how to run a society) from *Muslims* (people whose lives and worldviews are shaped by these perspectives and may impact and change these perspectives).

³ Eberhard Troeger's essay „Der Islam als theologisch-geistliche und gesellschaftliche Herausforderung an die Christenheit“ addresses important aspects for a theological-spiritual reflection on Islam; in *Die Herausforderung des Islam. Ausgewählte Aufsätze*, Evangelium und Islam 5, Nürnberg: VTR, 2007, 154-165. His list of ten demonstrates the breadth and depth of the theological challenge. Some aspects concern the Christians' relationship to God, some focus on Christians' attitude towards Scripture and the related teaching and preaching. Others address the Christian calling and their purpose, Christian activities and ministry or they draw attention to (personal) piety. Despite its breadth and depth Troeger's list is

hardly comprehensive. Some aspects overlap, others could be specified. The relationship between these aspects by itself calls for theological reflection. Most of all, this list has stirred my own thinking on Islam as a theological challenge for Christians. Thus I specify and add to some of Troeger's aspects with this and subsequent articles.

⁴ According to Arthur J. Arberry's translation: *I have come to you with a sign from your Lord. I will create for you out of clay as the likeness of a bird; then I will breathe into it, and it will be a bird, by the leave of God. I will also heal the blind and the leper, and bring to life the dead, by the leave of God. I will inform you too of what things you eat, and what you treasure up in your houses. Surely in this is a sign for you, if you are believers. Likewise confirming the truth of the Torah that is before me, and to make lawful to you certain things that before were forbidden unto you. I have come to you with a sign from your Lord; so fear God, and obey me.*

⁵ *And We sent, following in their footsteps, Jesus son of Mary, confirming the Torah before him; and We gave to him the Gospel, wherein is guidance and light, and confirming the Torah before it, as a guidance and an admonition unto the godfearing.*

⁶ *And when Jesus son of Mary said: "Children of Israel, I am indeed the Messenger of*

on the relationship of Jesus Christ's life, his moral conduct and his teaching of the Hebrew Bible (HB) as each is presented in the New Testament (NT) and in the Qur'ān. This focus is valuable because, *first*, it sheds some light on how the relationship between various stages or aspects of revelation is perceived in the Biblical and the Qur'ānic tradition. Since both traditions acknowledge previous revelation and present their peculiar perspective in light of it, this focus illuminates a crucial hermeneutical aspect of a NT and of a Qur'ānic theology.

Second, this focus is of particular importance for understanding (at least) the majority Sunni perspective on (legal) hermeneutics. This perspective asserts that later revelation abrogates i.e. overrules previous revelation; in particular, the concept of abrogation applies to all four possible combinations of Qur'ān and Sunna (i.e., Qur'ānic verses abrogate Qur'ānic verses or a Hadith; a Hadith abrogates Qur'ānic verses or another Hadith):⁷

“Most cases of *nash* [abrogation] took place in the period of lawgiving in Medina because this period was dominated by detailed laws while the time in Mecca was characterized by universal laws and fundamental principles. After the death of the prophet, there are no more abrogations in Koran and Sunna

but only during his lifetime when revelation was sent down.”⁸

This concept of abrogation focuses on laws and principles which are in accordance with the most important thought with regard to the relationship between human and divine: divine guidance, which is delivered in particular by prophets. This Islamic concept raises the important hermeneutical question of how to describe the NT relationship to the HB in light of this legal hermeneutic.

Third, this focus addresses the perspective that Muslims (and other readers) may have when it comes to Jesus Christ's relationship to the HB. In referring to Heikki Räisänen's *Paul and the Law* Camilla Adang simply states that

“From the days of Paul onwards, Christianity had claimed that the New Covenant had abolished the Torah. The laws of circumcision, ritual purity, the Sabbath, dietary laws, etc. were discarded; they were considered a punishment for Jewish hardness of heart and disobedience.”⁹

Her survey of Muslim writers from the 9th and 10th century A.D. also finds these arguments on the Muslim side, which raises the question whether Muslim and Christian perspectives on the HB are very much alike. The Jewish-Karaite author al-Qirqisānī “rebukes the

God to you, confirming the Torah that is before me, and giving good tidings of a Messenger who shall come after me, whose name is Ahmad.”

⁷ Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Schriften zur Rechtstheorie 208, Berlin: Duncker and Humblot, 2002, 162-168.

⁸ My translation of „Die meisten Fälle von *nash* trugen sich in der medinensischen Phase der Gesetzgebung zu, denn in ihr dominierten Detailbestimmungen, während die mekkanischen Phase durch universale

Bestimmungen und Grundsatz-Maximen gekennzeichnet sind. Nach dem Tode des Propheten gibt es keine Abrogation in Koran und Sunna mehr, sondern nur zu seinen Lebzeiten, als Offenbarung herabgesandt wurde“ (ibid., 164).

⁹ *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden: Brill, 1996, 192.

Muslims and the Christians for being selective in what they accept from the Jews.”¹⁰ Moreover, it makes for a logic that might not be easy to understand for Muslims, e.g.,

“Ibn Rabban mentions that the Christians deny the possibility of the Gospel being abrogated, while at the same time agreeing that Jesus cancelled many prescriptions of the Jews. If, then, they accept that one dispensation can be abrogated by another, they should not object to the Muslim claim that Muhammad abrogated certain rules of both Torah and Gospel.”¹¹

Adel Theodor Khoury also simply states this tension: “In the New Testament Jesus also appears as the one who affirms the Torah and deals with several commandments loosely.”¹² Therefore, this essay seeks to take a closer look at a crucial NT passage to evaluate these perspectives.

Theological Perspectives on the Relationship between the Qur’ān and the Hebrew Bible

Scholarship has frequently discussed the relationship between the Qur’ān and the HB. The question of the Qur’ānic dependency on the Hebrew Bible dominated this discussion for a long time¹³ until Johann Fück argued for Muhammad’s originality.¹⁴ Scholars described commonalities and differences when discussing persons or topics.¹⁵ Several noteworthy books compare the Jewish, Christian and Muslim tradition in this regard.¹⁶ However, the theological discussion from a Christian perspective still seems to be dominated by christological questions, discussions on Trinitarian dogma and / or the person of Christ.¹⁷ Such a discussion may focus on the Pauline presentation of the Gospel or on the message of the cross.¹⁸ In all these discussions, the particular question of

¹⁰ Ibid., 206.

¹¹ Ibid., 195. The similarity may display the overlap in Islam’s and Christianity’s claim that they are normative and definitive (“maßgebend und endgültig”); cf. Karl-Wolfgang Tröger, *Bibel und Koran. Was sie verbindet und unterscheidet*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, 87.

¹² My translation of “Auch im Neuen Testament erscheint Jesus als derjenige, der die Tora bestätigt und zugleich mit manchen Einzelschriften frei umgeht.” Cf. *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Band 4: Sure 3,1-200*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993, 112.

¹³ For example, Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, 1833; Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Quoran vom Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; Charles C. Torrey, *The Jewish Foundations of Islam*, New York: Jewish Institute of Religion, 1933.

¹⁴ Johann Fück. “Die Originalität des arabischen Propheten,” *ZDMG* 90 (1936): 509-525.

¹⁵ E.g., Heribert Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991².

¹⁶ See the five volumes on Adam & Eve, Abraham, Mose, Elija & the Prophets and Jesus & Marie by Christfried Böttcher, Beate Ego and Friedemann Eißler.

¹⁷ Karl-Friedrich Pohlmann’s *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* is an exception. He argues that historical-critical methodology should be applied to the study of Qur’ān like it has been done with prophetic books of the HB.

¹⁸ E.g., Johan Bouman identifies the crucial difference between Christianity and Islam in the latter’s lack of and / or enmity against the Pauline proclamation; cf. Jürg H. Buchegger, *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman*, Studia

how the NT and the Qur'ān present the relationship of Jesus Christ's life, his moral conduct and teaching to the HB does not receive sufficient attention if it is addressed at all.¹⁹

This is surprising, particularly in light of some remarks made by one of my former professors, Helmuth Pehlke. He drew our attention to the significant fact that Islam claims to continue the divine revelation preserved in the Bible. However, Islam did not add the Qur'ānic verses to the collection of biblical books. Rather, the Qur'ānic verses were separated from the Biblical collection by compiling a new book. This differs fundamentally from what the Church did with the HB: the NT has been attached to the HB and demonstrates thereby their indispensable connection. The NT may not be read without the HB. I wonder whether the NT can be fully understood without the HB when considering the quotations and allusions to the HB and the degree to which the NT builds on (theological) concepts of the HB. An understanding of the NT without the HB would certainly differ significantly from an understanding of the NT in light of the HB.

Attaching the NT to the HB also emphasizes the continuity between the Testaments. There is a lengthy discussion

about continuity and discontinuity but it seems that any discontinuity should be evaluated in light of a fundamental continuity.²⁰ Moreover, the attachment raises the crucial question of how the new revelation accounts for previous revelation(s) and whether later revelation may overrule previous revelation(s) and / or determine the interpretation and the understanding of previous ones.

In addition, Adang's chapter "The Abrogation of the Mosaic Law" illustrates an important assumption that shapes a significant part of the discussion: the Torah of the HB is presented and treated as a collection of rules and obligations. To put it another way, the perspective of Jewish halacha or Muslim guidance dominates the comparison. This reductionist perspective of the Torah may neither be appropriate nor helpful.

In light of these questions a comparison between Islamic and Christian texts and/or teachings is hardly appropriate without analyzing their relationship to the HB. Both traditions relate to the HB and claim that they are a necessary continuation. Therefore, it needs a closer look at the description of Jesus Christ's relationship to the Torah in Matthew 5 in light of some Qur'ānic verses.

Oecumenica Friburgensia 59, Basel: Reinhardt, 2013, 63. See also Bertram Schmitz' focus in his study *Paulus und der Koran*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

¹⁹ E.g., Martin Bauschke describes Jesus' relationship to the Torah as "not simply conservative in a literal sense. His message is probably conserving and confirming but definitely also innovative" [my translation of "nicht einlinig konservativ im Wortsinne. Seine Botschaft ist wohl bewahrend und bestätigend, aber auch durchaus innovativ"] Siehe *Jesus im Koran*, Köln: Böhlau, 2001, 35. Surprisingly, this is also true for Johan Bouman valuable comparison between the

HB, the NT and the Qur'ān. He does not discuss these verses and our questions in detail; *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans nachbiblische Religion*, Frankfurt: Lembeck, 1980.

²⁰ See e.g. F.F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament Themes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1968, G.K. Beale and D.A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007, or the current discussion led and inspired by scholars like N.T. Wright.

Crucial Verses of the Qur'ān: Sura 3:50; 5:46 and 61:6

My focus on Matthew 5 in the light of some Qur'ānic verses bypasses many important aspects of a comparative study on NT and Qur'ānic relationship to previous Scripture. Such an investigation would require a broader survey of the NT and the Qur'ān, a semantic investigation on the term "Torah" or its frequent Greek translation "nomos", their usage in the Greek and Hebrew version of the HB, in the NT and in the Qur'ān, a reflection on the chronological sequence of the Qur'ānic verses, a closer look at the concept of prophecy and prophetic teaching in relation to Jesus Christ and to Muhammad. However, a reading of Mt. 5:17-20 in light of Sura 3:50, 61:6 and 5:46 (in their chronological order according to Nöldeke²¹) is a valuable starting point because these Biblical and Qur'ānic texts overlap somewhat. First, they explicitly claim to describe Jesus' relationship to the Torah. Second, in both cases this description indicates continuity and some aspects of change. Taking a closer look at these two aspects is the primary purpose of this essay. This brief investigation is accompanied by some notes from modern Sunni commentators, the British-Indian Qur'ān translator and respected Muslim scholar Yusuf Ali (1872-1953), the Indo-Pakistani fundamentalist Abū l-'Alā Maudūdī (1903-1979) and the

Egyptian fundamentalist Sayyid Quṭb (1906-1966), because their writings exercise significant influence in the Muslim world.

The Phrase "Confirming the Torah" in the Qur'ānic Verses

The similarities between Mt. 5:17-20 and the Qur'ānic verses focus on Jesus' relationship to the children of Israel. He is sent to them, accompanied by signs that demonstrate his authority, and his ministry comes along with some changes in legal rulings of the Torah. These similarities are tied to fundamental Qur'ānic teaching on prophets and prophecy (their sending and accompanying signs with a significant degree of overlap between their messages which ultimately lead up to Muhammad). Obedience to the prophets (cf. concerning Jesus see Sura 3:50) illustrates the important idea that Islamic prophets do not simply deliver a divine message but that they embody the message to a significant degree.²² Moreover, the Torah and the Gospel are called guidance and light. Thereby, both are incorporated into the central idea for describing the divine-human relationship in Qur'ānic teaching, that is, divine guidance for human life (cf. Sura 1:5-6).

The repeating phrase "confirming the Torah that is before" seems to describe a significant overlap between the NT and the Qur'ānic teaching on Jesus'

²¹ All three come from the Medina Period. According to Nöldeke, Surah 3 is followed by Surah 61 and Surah 5 is the last Surah of the Qur'ān.

²² This portrayal of prophets calls for additional study on prophets and prophecy in the Hebrew Bible and Jewish interpretation thereof for describing more appropriately similarities and differences. In particular, the prophets' relationship to the Torah is of

interest. Should they be viewed primarily, or exclusively, as interpreter of the Torah or as predicting the future? Cf. Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986⁶, 144.

relationship to the Torah and presumably emphasizes continuity between Jesus' message and the Torah. The translation "confirm" derives from the second stem of the root *ṣadaqa*. This stem may also be translated "to give credit to" or "believe in the truth of".²³ If that were the correct translation, the logic of these Qur'ānic verses would come very close to the meaning of Mt. 5:17-20. However, three observations²⁴ support my interpretation that it is the exact opposite. First, the idea of "confirming the Torah" comes along with "to make lawful to you certain things that before were forbidden unto you". Similarly, the completion of (Muhammad's) religion is aligned with making all good things lawful (Sura 5:3, 5) so that Muhammad makes "lawful for them the good things and making unlawful for them the corrupt things" (Sura 7:157). In particular, Muhammad lifts burdens that had been upon the Jewish people (Sura 2:286).²⁵

²³ John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān with Copious Grammatical References and Explanations of the Text*, London: King, 1973; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut : Librairie du Liban, 1974.

²⁴ These observations may shed some light on the discussion about *furqān*. Some interpreters identify the Qur'ān as the reference in Surah 3:2, others all three books mentioned (Torah, Gospel, Qur'ān), and others everything that helps to distinguish truth from falsehood; cf. Khoury, *Band 4*, 35.

²⁵ These burdens result (at least partly?) from the disobedience of the Jewish people (Surah 4:160; 6:146-147).

²⁶ See also the parallel between Surah 61:6 and 3:3-4:

Children of Israel, I am indeed the Messenger of God to you, confirming the Torah that is before me, and give good tidings of a Messenger who shall come after me, whose name shall be Ahmad (61:6).

He has sent down upon thee the Book with the truth, confirming what was before it, and He sent down the Torah and the Gospel

This similarity may suggest a parallel between Jesus' relationship to the Torah and Muhammad's to previous revelation.²⁶ This can be specified by taking a look at two other observations.

Sura 5:48 adds and, most likely, specifies the verb *ṣadaqa* by the verb *haimana*. This word refers in Sura 59:23 to God ("the All-preserver") and may be translated "to guard, watch, control".²⁷ This word finds elaborate explanations in some commentaries:

"The Arabic word muhaimin is very comprehensive in meaning. It means one who safeguards, watches over, stands witness, preserves, and upholds. The Qur'an safeguards "the Book", for it has preserved within it the teachings of all the former Books. It watches over them in the sense that it will not let go waste then true teachings. It supports and upholds these Books in the sense that it corroborates the Word of God which has remained intact in them. It

aforetime, as guidance to the people, and He sent down the Salvation (3:3-4).

Cf. Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Band 12: Sure 58-114*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, 97.

²⁷ Wehr, *Dictionary*; cf. "Wächter und Zeuge und Bewahrer"; Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Band 6: Sure 5,1-120; Sure 6,1-165*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995, 101. According to Theodor Nöldeke, Surah 59:23 certainly derives from the Aramaic and its meaning is somewhat similar to *mu'min* (Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft [Straßburg: Trübner, 1910], 27). Joseph Horowitz translates Surah 5:52 with "attesting, confirming" (*Jewish Proper Names and Derivates in the Koran*, Hildesheim: Georg Olms, 1964, 81) and equates it with *ṣadaqa* (Koranische Untersuchungen, Berlin: de Gruyter, 1926, 56).

stands a witness because it bears testimony to the Word of God contained in those Books and helps to sort it out from the interpretations and commentaries of the people which were mixed with it; what is confirmed by the Qur'an is the Word of God and what is against it is that of the people."²⁸

Finally, the function of the Qur'an and the role of Muhammad concerning previous revelation are specified in Sura 16:63-64:

By God, assuredly We sent Messengers to nations before thee, but Satan decked out fair to them their deeds; he is their protector today, and there yet awaits them a painful chastisement. And We have not sent down upon thee the Book except that thou mayest make clear to them that whereon they were at variance, and as a guidance and as a mercy to a people who believe.

Differences and variations are to be decided by Muhammad on the basis of the Qur'an. "This means that the purpose of the last message is to judge in the disputes that arise between the different peoples who claim to believe in previous messages."²⁹ This makes subsequent revelation the norm for previous

revelations.³⁰ Islam "is the religion revealed for all mankind, giving a law which supersedes all preceding laws and forms the final arbiter in all affairs and disputes."³¹ Thus the verbs *sadaqa* in combination with the verb *haimana* summarizes well the Qur'anic perspective on Jesus' relationship to the Torah. This interpretation receives support from the literary context: Sura 3:48 explicitly emphasizes that God teaches the Torah and the *injl* to Jesus. This stands in a noteworthy contrast to the presentation of Jesus Christ as the good news in the NT. The relationship between Jesus Christ, his message and the Torah is described differently in Mt. 5,17-20.

The Phrase "Confirming the Torah" in Matthew 5:17-20

These verses are certainly "among the most difficult verses in the whole Bible."³² Jesus strongly affirms the continuing importance of the HB. Elsewhere he speaks against dietary laws (e.g., Mk. 7:19) and NT authors abandon sacrificial laws in light of Jesus' death and resurrection. Christian interpreters offer various ways of dealing with this tension,³³ e.g., they divide the law into

²⁸ Abul Ala Maududi, *Tafhim al-Qur'an – The Meaning of the Qur'an* (<http://www.englishtafsir.com>), ad. loc; cf. Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, 224.

²⁹ Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an. Vol. XI: Sūrah 16-20*, Markfield: Islamic Foundation, 2005, 59.

³⁰ Yusuf Ali gives a two-fold purpose of the Qur'an's coming after the corruption of the previous revelations: "to confirm the true and original Message" and "to guard it, or act as a check to its interpretation;" *The Holy Quran. Text, Translation and Commentary*, Beirut: Dar al Arabia, 1968, 258. In that sense any changes do not challenge

the idea of confirmation: "The Gospel did not present new legislation, but rather introduced a few modifications into the law of the Torah. It, thus, confirmed this earlier law by endorsing it with a few modifications"; Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an. Vol. IV: Sūrah 5*, Markfield: Islamic Foundation, 2001, 127.

³¹ *Ibid.*, 128.

³² D.A. Carson, *The Sermon on the Mount. An Exposition of Matthew 5-7*, Carlisle: Paternoster, 1994, 38; cf. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK 1,1, Köln: Benziger, 1985, 230.

³³ For a noteworthy overview of the history of interpretation see *ibid.*, 233-235.

moral, civil and ceremonial parts. The second or civil part has lost its significance because the people of God are not a nation any more. Jesus fulfilled the third or ceremonial part while dying on the cross and made it obsolete. Thus Jesus is only concerned with the moral law in Mt. 5:17-20.³⁴ However, this distinction stands in contrast to Jesus' emphasis on continuity. In addition, it does not find sufficient support in the HB.

Another approach argues that "fulfill" in these verses means that Jesus kept the Torah perfectly and subsequently keeps it through the Holy Spirit's work in the lives of his followers (cf. Rom. 8:4). Adolf Schlatter, for example, is a proponent of this view. He argues that obedience to the law is only possible since the kingdom of God has come near.³⁵ However this approach somewhat limits the HB to a call for an obedient life. It lacks the support of the HB as it assumes that obedience to the Torah had been impossible for the people of Israel, thereby ignoring the sacrificial system of the Torah.

Another view focuses on Jesus who "comes not to abolish the law, but to expound its true sense, to fulfill its spirit."³⁶ Here the emphasis is on Jesus' teaching to such a degree that it "by definition amounts to the true meaning of the Torah and is hence paradoxically an affirmation of Jesus' loyalty to the OT."³⁷ This view, however, bypasses the emphasis on obedience in these

verses and assumes a possible separation from Jesus' moral conduct and his teaching.

Carson offers yet another explanation. Referring to Mt. 11:11-12 he says: "The entire Old Testament has a prophetic function; and Jesus came to fulfill the Old Testament."³⁸ The NT presupposes a prophetic function of the Torah. This interpretation is noteworthy but goes hand in hand with the idea of a fundamental change from the HB to the NT.³⁹ However, Matthew 5:17-20 stresses continuity not change when highlighting Jesus' relationship to the Torah. Nevertheless, Carson's interpretation provides some leads in terms of explaining Mt. 5:17-20.

An important part of identifying the meaning of Mt. 5:17 concerns the infinitives *katalusai* and *plerosai*: "Do not think that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have not come to abolish (*katalusai*) them but to fulfill (*plerosai*) them."(NIV) The verb *kataluo* in combination with *nomos* (law/Torah) is usually translated "abolish, abrogate"⁴⁰ and is rarely disputed. The verb *pleroo* stirs more discussion. Hagner offers a helpful summary of different options to understand "fulfill". It concerns (a) obedience to the commandments of the HB; (b) Jesus' life and / or death and resurrection as fulfillment of prophecy; (c) Jesus' teaching of the law in order to (i) establish or uphold the law, or, (ii) to add to and thus complete the law, or, (iii)

³⁴ Cf. Carson, *Sermon*, 39.

³⁵ Adolf Schlatter, *Der Evangelist. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1982⁷, 154.

³⁶ Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 177. See also Luz, *Matthäus*, 232.

³⁷ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 13A, Dallas: Word, 1993, 106.

³⁸ Carson, *Sermon*, 41.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 42.

⁴⁰ Grundmann, *Matthäus*, 145.

to “bring out the intended meaning of the law though definitive interpretation”.⁴¹ The understanding of “fulfill” then makes a huge difference in the interpretation of the text: does it refer to Jesus’ moral conduct or his teaching or to both? The semantics suggest that option (a) is to be preferred.⁴² The immediate literary context (Mt. 5:16, 20 and 3:15) supports this interpretation. The following anti-theses (Mt. 5:21-48) as well as Mt. 5:19 also connect the idea of fulfilment to his teaching.⁴³ Surveying the combination of *pleroo* with *nomos* and / or prophet in the NT, the closest parallel to Mt. 5:17b is found in Rom. 13:8 and Gal. 5:14. In particular, Romans 13:8 suggests that the fulfillment of the Torah primarily means obedience to the Torah.⁴⁴ In light of this, the primary focus of Mt. 5:17 is that Jesus’ moral conduct (and ministry) is in compliance with the Torah. Rather than meaning changing the Torah or part of it, Jesus means to be obedient. Matthew 5:18-20 particularly supports and specifies this focus. Jesus asserts the Torah’s abiding significance (v.18). Moreover, the suggested response by Jesus’ addressees is not that of abolishing or changing the Torah. Rather, Jesus praises those who obey the commandments and teach them (v.19). He even declares that doing so surpasses the

righteousness of the scribes and Pharisees (v.20). Thus Jesus’ obedience to the Torah includes his teaching, i.e. they cannot be separated.

Another view concerns Matthew 1-4 adding to the understanding of Mt. 5:17-20. This view builds on these chapters and accounts for a noteworthy difference between Gal. 5:14 (and Rom. 13:8) and Mt. 5:17. In contrast to Mt. 5:17, Paul’s statements lack the noun “prophets”.⁴⁵ Thus an interpretation of Mt. 5:17 must account for the Pauline statements but cannot be reduced to it. The frequency of the combination of *pleroo* and prophet in Matthew 1-4 suggests that it is of noteworthy significance for our discussion. This combination appears sixteen times in the NT; twelve times in the Gospel of Matthew and five times in the first four chapters. Surveying these five occurrences raises the question how these prophetic passages are fulfilled in Jesus’ life. Regardless of this discussion, these chapters emphasize that Jesus’ early life and ministry complies with the prophets of the HB. However, the way his life complies with the prophets differs in that it does not focus on Jesus’ obedience but on the circumstances of his early life. These events fulfill divine purposes and they happen to Jesus. This adds an important aspect: from its very beginning Jesus’ life complies with God’s story in the HB.

⁴¹ *Matthew*, 105. For the last option see e.g. Craig L. Blomberg, “Matthew,” in: G.K. Beale and D.A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007, 20.

⁴² Luz, *Matthäus*, 235.

⁴³ *Ibid.*, cf. Grundmann, *Matthäus*, 146.

⁴⁴ Cf. Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964¹¹, 54.

⁴⁵ The observation might indicate that Paul’s reference may be identical to Mt. 5:17 even though the nouns are different so that *nomos* and *prophets* in Gal. 5:14 refers to the entire HB as e.g. France argues in reference to Mt. 7:12 and 22:40 (*The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 181). Even if this is the case, Matthew’s presentation of Jesus’ relationship to the prophets in his Gospel in general and in the first four chapters in specific remain important and must be taken into account.

Conclusion

Matthew 5:17-20 emphasizes that from the very beginning Jesus' life, his moral conduct and his teaching comply with the Torah and with the prophets of the HB. These three dimensions of Jesus' life and ministry comply with the Torah and the prophets in a way that the latter validates the former. This is the exact opposite of what has been identified with Jesus' relationship to the Torah in the Qur'ānic verses where subsequent revelation validates the previous one(s). This difference illustrates a crucial hermeneutical aspect of a NT and Qur'ānic theology. Moreover, Matthew's inclusion of Jesus' life from the very beginning highlights the indispensable importance of the Divine story with his people of Israel coming to a culmination with Jesus Christ. Thus the HB is not only, not even primarily, a collection of commandments and rulings but, at the core, the presentation of the Divine story.

These results suggest significant consequences for discussing the relationship between the HB and the Qur'ān from a Christian perspective. *First*, the importance of the Divine story can hardly be overestimated and must be taken into account not only in a dialogue with Muslims but also in a theological reflection on this relationship. *Second*, the understanding of the Torah must be revisited so that the relationship between narrative and commandments accounts for the importance of the Divine story and the related literary arrangement of the Pentateuch. *Third*, the question of continuity and change must be addressed within the HB, for which the relationship between the commandments in Deuteronomy and in Exodus through Numbers are of particular interest. Subsequent articles seek to address these questions.

Die Sprache der Liebe im Koran und im Evangelium¹ (Teil 1)

Gordon Nickel²

In dem Fazit seines Buches *The Great Code*, versuchte Northrop Frye zu erklären, warum er es so sehr genossen hat, die Bibel zu lesen. Der kanadische Literatur-Gigant gab zu verstehen, dass er an der Bibel nicht aufgrund der üblichen religiösen Gründe Gefallen findet. Was war es dann, das ihn so zu der Bibel hinzog? Im letzten Kapitel stellte er die Frage, dann schweifte er ab. Stellte die Frage erneut, schweifte dann ab.

Schließlich, ganz am Ende seines Buches, als nur noch eine Seite übrig war, war Frye in der Lage, seine Antwort zu formulieren. Der Grund dafür, dass er so gerne die Bibel las, schrieb er, war, dass "the language used in the Bible is, in short, the language of love."³ (*Die Sprache, die in der Bibel verwendet wird, ist kurz gesagt die Sprache der Liebe.*)

Sicherlich würden viele Bibelleser ihre Erfahrung mit der Sprache des Buches in einer ähnlichen Weise beschreiben. Allerdings würden sie Liebe in der Heiligen Schrift nicht allein auf ihre Sprache begrenzen. Vielmehr finden sie, dass die „Sprache der Liebe“ verwendet wird, um die gesamte Skala der Eigenschaften abzubilden, die erfüllte

Beziehungen zwischen Gott und Menschen charakterisieren.

Dennoch besteht, besonders in der westlichen Welt, eine Tendenz, trotz der Anerkennung des speziellen Wesens der Liebe in der Bibel darauf hinzuweisen, dass dieselbe Liebe in den Weltreligionen gefunden wird. Eine verbreitete Aussage ist, dass „alle Religionen eigentlich auf Liebe hinauslaufen“. Hier gibt es einen dementsprechenden Glauben, dass wo auch immer diese Religionen eine wichtige heilige Schrift haben, die Beteuerung, dass „Gott Liebe ist“, sicherlich ein Teil von ihnen sei und jede heilige Schrift viele göttlicher Liebesgebote an die Menschen enthalte.

Ein Testfall für diese Annahme der Ähnlichkeit der heiligen Schriften wäre, das Neue Testament mit der heiligen Schrift der Muslime, dem Koran, zu vergleichen. Dieser Vergleich ist sehr empfehlenswert. Die beiden heiligen Schriften haben ungefähr denselben Umfang. Beide heiligen Schriften dienen als Bezugspunkt der Autorität für ihre jeweiligen Glaubensgemeinschaften und beide werden von diesen Gemeinschaften als das Wort des Schöpfergottes angesehen.

¹ Der vorliegende Artikel ist erstmals veröffentlicht worden in Juan Pedro Monferrer-Sala u. Urbán Ángel (Hrsg.), *Sacred Text. Explorations in Lexicography*, Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang, 2009, 223-248.

² Gordon Nickel ist außerordentlicher Professor für Islamwissenschaft an der Universität Calgary (Alberta) in Kanada. Darüber

hinaus lehrt er an anderen Universitäten in Westkanada und an der Trinity Evangelical Divinity School in Chicago.

³ Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, S. 233.

Eine sorgfältige Studie des Koran und des Neuen Testaments lässt einige signifikante Unterschiede zwischen den Konzepten der Liebe erkennen, die von diesen zwei einflussreichen heiligen Schriften beschrieben werden. Diese Unterschiede erstrecken sich letztlich auch auf die Gottesbilder. Der Zweck eines Vergleichs der Schriftinhalte bzgl. des Themas Liebe ist es, die tatsächlichen Ansprüche zu verdeutlichen, die in den heiligen Schriften, dem Herzstück des jeweiligen Glaubens, gemacht werden. Nur wenn die Ansprüche klar ausgedrückt werden, kann eine aussagekräftige Reflexion oder irgendeine Art verantwortlicher Bewertung stattfinden.

Diese Studie wird die Sprache der Liebe im Koran und im Evangelium überprüfen. Ein sorgfältiges Augenmerk auf das relevante Vokabular in der Originalsprache ist für diese Untersuchung wesentlich. Die Methode der Wortstudie, die unten folgt, ist in biblischen Studien üblich, die Koran-Studien haben sie sich aber noch nicht völlig zunutze gemacht. Die Anhäufung lexikografischer Details könnte an manchen Stellen ermüdend wirken, ist aber ein wichtiger Teil zur Darstellung der Sprachstruktur und des Eindrucks, den sie bei dem Leser hinterlässt. Zusätzlich zu dem Vokabular der Liebe und der Häufigkeit seines Vorkommens wird sich die Aufmerksamkeit auf den Kontext dieser Worte in der heiligen Schrift und auf die Art und Weise richten, in der diese Worte in der Auslegungstradition der jeweiligen Glaubensrichtungen verstanden wurden. Ein großer Teil dieses

zweigeteilten Artikels wird sich der wissenschaftlichen Analyse und theologischen Reflexion des Materials über Liebe im Koran widmen.

I. Die Sprache der Liebe im Evangelium

Die Liebe Gottes im Evangelium nach Johannes

Das Thema der Liebe Gottes taucht im Neuen Testament wie Farbspritzer auf dem immer deutlicher werdenden Portrait auf, das die Schreiber von Jesus zeichnen. Einer von vielen solcher Farbspritzer erscheint als eine Art Hauptaussage: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass...“ (Joh 3,16).⁴ Der Vers ist einer der bekanntesten Verse aus dem Evangelium nach Johannes, und für viele Christen weltweit der bekannteste Vers der ganzen Bibel.

Dass ein sich so unschuldig anhörender Vers über die Liebe Gottes – viel zitiert von Sonntagsschulkindern überall auf der Welt – mehrere bemerkenswerte Unterschiede zwischen zwei großen Weltreligionen markieren sollte, ist sicherlich für jeden von Interesse, der das Wechselspiel von verschiedenen religiösen Bekenntnissen verstehen möchte.⁵ Es zeigt sich, dass Unterschiede auftreten, sobald Johannes beginnt, die einzelnen Eigenschaften der von ihm beschriebenen göttlichen Liebe zu erläutern. Die Formel „Also hat Gott die Welt geliebt ...“ ruft nach einer Vervollständigung des Gedankens. Wie sehr hat Gott die Welt wirklich geliebt? „Denn

⁴ Wenn nicht anders angegeben, sind die Bibelzitate der Revidierten Elberfelder Übersetzung entnommen.

⁵ Anders Nygren schrieb, dass Joh 3,16 einer von drei neutestamentlichen Texten ist,

“which have played an effective part in preserving for Agape its central position in Christianity”. Siehe *Agape and Eros*, Philadelphia: Westminster, 1953.

so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat.“ Der Vers signalisiert in nur sehr wenigen Worten mehrere bestimmte Eigenschaften von Gottes Liebe im Evangelium: sie wird Menschen angeboten, die sie nicht verdienen; Gott zeigt seine Liebe darin, dass er seinen eigenen Sohn gibt; der Sohn stirbt, um die Menschheit zu erretten; und diese Liebe ist in der Geschichte auf greifbare Art ausgedrückt.

(1) Das griechische Verb für „lieben“ in Johannes 3,16 ist *agapaō*. Dieses Verb tritt 143-mal im Neuen Testament auf. Zudem enthält das Neue Testament 116 Stellen mit dem zugehörigen Substantiv für „Liebe“, *agapē*, ebenso wie 61 Stellen mit einer weiteren Ableitung von dem Verb, *agapētos* („geliebt“). In den fünf Büchern, die traditionell Johannes zugeschrieben werden, tritt *agapaō* 58-mal auf, davon 31-mal in dem Evangelium nach Johannes. *Agapē* erscheint in den fünf Büchern weitere 24-mal, davon fünf in dem Evangelium. Ein zweites Verb für „lieben“, *phileō*, erscheint 25-mal im Neuen Testament, davon 13-mal in Johannes.

Johannes 3,16 bietet die erste Erscheinung des Verbs *agapaō* in Johannes. Das Substantiv *agapē* tritt zum ersten Mal in 5,42 auf, wo Jesus den religiösen Führern, die ihn töten wollen, sagt, dass „ihr nicht Gottes Liebe in euch habt.“ Das Verb scheint besonders in

den Kapiteln 13-15 (16 Stellen) konzentriert zu sein. Die Verwendung von *agapaō* in Johannes betrifft die Liebe der Jünger zu Jesus (14,15+21), die Liebe Gottes, des Vaters, zu Gott, dem Sohn (3,35; 10,17)⁶; die Liebe Gottes, des Sohnes, zu Gott, dem Vater (14,31); die Liebe Jesu zu seinen Jüngern (13,23+34), besonders bemerkenswert seine Liebe zu Martha, Maria und Lazarus (11,5) und einen besonderen Jünger (19,26); und die Liebe der Jünger zueinander (13,34; 15,12). Ein Schlüsselvers zum Thema Liebe scheint 13,1 zu sein: „Vor dem Passahfest aber, als Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt zu dem Vater hinzugehen – da er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, liebte er sie bis ans Ende.“ In dem Evangelium werden das Verb und das Substantiv frei für Beziehungen in alle Richtungen verwendet. Sie sind „auf Gegenseitigkeit angelegt“ Worte – Worte, die eine Erfahrung sinnvoller Gemeinschaft bezeichnen.⁷

(2) Das Objekt der Liebe Gottes in Johannes 3,16 ist der *kosmos*. In Johannes' Denksystem bezeichnet *kosmos* häufig die in Rebellion gegen Gott befindliche Menschheit.⁸ Dies bringt ein weiteres spezielles Charakteristikum zum Vorschein. Gott liebt diejenigen, die durch ihre Gedanken und Taten seine Liebe nicht verdienen. In Johannes wird die Menschheit als eine Mensch-

⁶ Auch maßgeblich Joh 17,23 und 24,26. Ethelbert Stauffer schrieb, dass „...John constantly speaks of the love of the Father for the Son. All love is concentrated on Him. He is wholly the Mediator of the love of God.“ *Agapaō, agapē, agapētos*“, in: Gerhard Kittel (Hrsg.) und Geoffrey W. Bromiley (Übers. & Hrsg.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, Bd. I, S. 52.

⁷ Vgl. Nygren, *Agape and Eros*, S. 67-75.

⁸ Siehe z. B. Philip H. Towner, „Paradigms Lost: Mission to the *Kosmos* in John and in David Bosch's Models of Mission“, *Evangelical Quarterly* 67 (1995), S. 108-110, 112-113. Vgl. Nygren, *Agape and Eros*, S. 156.

heit dargestellt, die eine gemischte Antwort auf die Wahrheit gibt, die in Jesus geoffenbart ist. Bestenfalls sind die Leute in ihrer Reaktion auf Jesus gespalten (Joh 7,43; 9,16). Viele erkennen Jesus nicht (1,10). Einige glauben, aber häufig aus zweifelhaften Gründen. Die religiösen Führer scheinen sich darauf verständigt zu haben, dass Jesus getötet werden muss (5,18; 7,1). Es ist diese „Welt“, die Gott liebt.

In diesem theologischen Konzept des Neuen Testaments liebt Gott die Menschen nicht, weil sie liebenswert sind, sondern er liebt sie aufgrund der besonderen Qualität seiner Liebe. Seine Liebe basiert nicht auf dem Zustand des Empfängers. Seine Liebe fließt aus der Natur seiner Gottheit.⁹ Es ist bloß menschlich, schreibt Matthäus, diejenigen zu lieben, die dich lieben und selbst „Zöllner“ tun das (Evangelium nach Matthäus 5,46). Gott liebt diejenigen, die ihn überhaupt nicht lieben (Mt 5,45) und läßt bezeichnenderweise seine Kinder ein, dasselbe zu tun (Mt 5,48).

(3) Das volle Ausmaß von Gottes Liebe wird erkannt in seiner Tat der Hingabe seines Sohnes für die Menschheit. Nach Johannes kann das volle Ausmaß der Liebe Gottes ohne diese Dimension nicht erkannt werden. Der erste Brief, der Johannes zugeschrieben wird, enthält eine Joh 3,16 sehr ähnliche Aussage: „*Hierin ist die Liebe Gottes zu uns offenbart worden, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben möchten.*“ (1Joh 4,9). Die Gedanken eines Lesers des Neuen Testaments dürften zurückkehren zu der Geschichte von einem Patriarchen, der bereit war, seinen einzigen Sohn zu opfern, und zu dem Drama

von Abraham und Isaak, die in 1. Mose 22 zusammen auf dem Weg zu der Opferstelle sind. Obwohl die meisten Muslime nicht glauben, dass der zu opfernde Sohn Isaak war, erkennen sie doch die hohe Qualität des Gehorsams von Abraham in der Feier des *ʿīd al-adḥā* an. Instinktiv muss man das Pathos eines Vaters würdigen, der bereit ist, seinen einzigen Sohn zu opfern. Johannes schreibt, dass die Menschheit, wenn sie die wahre Natur der Liebe Gottes verstehen soll, wissen muss, dass Gott der Vater seinen Sohn gab. Der Apostel Paulus schrieb, dass es das Ausmaß von Gottes Liebe ist, was den Menschen die Gewissheit gibt, dass Gott sich um sie kümmert: „*Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?*“ (Römer 8,31-32).

(4) Ein weiteres Charakteristikum der Liebe Gottes im Neuen Testament ist, dass Gott der Vater seinen Sohn sandte um zu sterben. Jesus selbst zeigte seine eigene Liebe zur Menschheit, indem er sein Leben für seine Freunde gab. Er sagte: „*Größere Liebe hat niemand als die, dass er sein Leben hingibt für seine Freunde.*“ (Joh 15,13). Johannes 3,16 bezieht sich auf die Vorteile, die die Menschheit durch Gottes Hingabe seines Sohnes erhält. Dass diese Vorteile durch den Tod Jesu kommen werden, wird in vielen anderen Textstellen deutlich. Der Apostel Paulus schrieb: „*Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist.*“ (Röm 5, 8). Eine ähnliche Beteuerung findet man in 1. Johannes: „*Hierin ist*

⁹ Nygren, *Agape and Eros*, S. 75-6.

die Liebe: Nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als eine Sühnung für unsere Sünden.“ (4,10). Diese beiden Aussagen dienen dazu, den obigen Punkt (2) zu bestätigen. Dass der Messias für die menschliche Sünde sterben muss (1Kor 15,3) bedeutet, dass Menschen Sünder sind. Jesus war bekannt als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“ (Joh 1,29). Paulus beschreibt die Objekte der Liebe Gottes näher als „die Kraftlosen“, „die Gottlosen“ und Gottes „Feinde“ (Röm 5,6.10).

Vertrautheit mit dem Islam wird deutlich machen, dass gerade das Bekenntnis, das für Christen die Liebe des Schöpfergottes zur Menschheit aufleuchten lässt, für Muslime zu einem Stolperstein wird, um diese Liebe zu erleben. Die meisten Muslime glauben nicht, dass Jesus am Kreuz starb, und das Bekenntnis, dass Jesus der „Sohn Gottes“ ist, erscheint den meisten Muslimen als Blasphemie. Aber wie kann hinsichtlich des Evangeliums das volle Ausmaß der Liebe Gottes vermittelt werden, wenn diese beiden Aspekte beiseitegeschoben werden?

(5) Johannes bindet die Liebe Gottes fest an ein Geschehen in der Geschichte. Als Gott seinen Sohn gab, bewies er die einzigartige Natur seiner Liebe – was könnte er mehr tun, um der Menschheit dies zu verdeutlichen? Gott zeigte seine Liebe in einer konkreten, bestimmten Art und Weise – in einem Ereignis in der Geschichte, das man aufzeigen und als Garantie geltend machen kann. Dies war genau das Argument, das der nestorianische Patriarch Timotheus brachte, als er den Tod Jesu vor dem Abbasidenkalif

al-Mahdi im zweiten Jahrhundert muslimischer Herrschaft verteidigte. Timotheus argumentierte, dass es notwendig war, dass der Tod Jesu von allen bezeugt wurde, so dass alle Gewissheit im Blick auf die Frucht der Kreuzigung – das ewige Leben – haben.¹⁰

Die Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Liebe

Ein bemerkenswertes Merkmal der Liebe im Neuen Testament ist, dass die menschliche Liebe zu Gott und zu anderen Menschen direkt auf die in Jesus gezeigte Liebe Gottes zu den Menschen gegründet ist. Die Quelle der menschlichen Liebe ist die Liebe Gottes: „Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.“ (1Joh 4,19). Jesus befiehlt seinen Nachfolgern, „dass ihr einander liebt, damit, wie ich euch geliebt habe, auch ihr einander liebt“ (Joh 13,34). Menschliche Liebe zu Gott ist im Neuen Testament wechselseitig; Gott hat seine Liebe zu der Menschheit schon auf eine unmissverständliche Art und Weise gezeigt. Menschliche Liebe zu anderen findet ihr bestes Beispiel in der Liebe, die Jesus zeigte. Und das Neue Testament ist in Bezug auf die Eigenschaften dieser Liebe eindeutig.

Menschliche Liebe ist im Neuen Testament nicht nur auf die allgemeine Idee gegründet, dass Gott Menschen liebt, sondern ausdrücklich auf die Besonderheit, dass Gott seine Liebe zeigte. Nachdem er sorgfältig präzisiert hat, dass Gott seine Liebe dadurch zeigte, dass er seinen Sohn sandte, um für die Sünde der Menschen zu sterben, sagt der erste Johannesbrief: „Ihr Lieben, hat

¹⁰ Alphonse Mingana, „The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph

Mahdi“, *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928), 181-2.

uns Gott so geliebt, so sollen wir uns auch untereinander lieben.“ (1Joh 4,11). Es ist nicht nur die Tatsache der Liebe, sondern die Art und Weise: „*Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch das Leben für die Brüder lassen.*“ (1Joh 3,16). Die berühmte Affirmation, „*Gott ist die Liebe*“ (1Joh 4,16),¹¹ tritt nicht nur im Zusammenhang mit Bezeichnungen des Sohnes Gottes und des Todes Jesu für die Sünde der Menschen auf, sondern ebenso vollständig innerhalb eines Abschnittes, der die Leser zur „*Liebe zueinander*“ drängt.

Andere neutestamentliche Abschnitte greifen dieses Thema der Liebe zu anderen, die auf Gottes einzigartiger Liebe gründet, auf – z. B. Epheser 5,1f: „*So folgt nun Gottes Beispiel als die geliebten Kinder und lebt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und hat sich selbst für uns gegeben als Gabe und Opfer, Gott zu einem lieblichen Geruch.*“ Wenn die Kinder wissen, dass sie geliebt sind, dann kann man ihnen befehlen, nicht nur die größte menschliche Liebe zu zeigen, sondern die Liebe Gottes selbst. Paulus wendet dieses Konzept der Nachahmung sofort auf eine sehr praktische Situation an: „*Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch der Christus die Gemeinde liebt und sich selbst für sie hingegeben hat, ...*“ (Eph 5,25).

¹¹ Anders Nygren nennt dies “the supreme formal statement” (*die höchste formelle Aussage*) darüber, was die christliche *agape* im Neuen Testament beinhaltet, und den zweiten von drei der wichtigsten Texte, die das christliche Denken über die Liebe durchgehend in der Geschichte geprägt haben. *Agape and Eros*, S. 147, 158. Der dritte Text, den Nygren andeutet, ist – wie erwartet – das Hohelied der Liebe von Paulus in 1. Korinther 13.

¹² Nygren, *Agape and Eros*, S.102: “Just as God’s love is a love for sinners, so the Christian’s love is a love for enemies. God’s

Es ist von grundlegender Bedeutung, dass Jesus’ erstaunliches Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) ebenso auf die Nachahmung Gottes gegründet ist: „*Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.*“ (Mt 5,45). „So wie Gottes Liebe eine Liebe zu Sündern ist, so ist die Liebe von Christen eine Liebe zu den Feinden. Gottes Liebe zu Sündern und die Liebe der Christen zu den Feinden korrelieren miteinander. Indem die Liebe von Christen sich an Feinde richtet, erzeugt sie sich als die wirkliche Agape, spontan und kreativ. Sie schafft Gemeinschaft selbst dort, wo Gemeinschaft unmöglich scheint.“¹²

II. Die Sprache der Liebe im Koran

Gottes Liebe zu Menschen im Koran

Der Koran enthält viele Aussagen darüber, dass Allah liebt oder nicht liebt. Die zwei arabischen Verben, die verwendet werden, um die Liebe Allahs im Koran auszudrücken, sind *aḥabba* und *wadda*. Das gebräuchlichste koranische Verb für lieben, *aḥabba*, bedeutet *lieben, gern mögen, gutheißen, wertschätzen, Freude an etwas haben*.¹³ Dieses

love for sinners and Christian love for enemies are correlatives [...] When Christian love is directed to enemies, it shows itself to be real Agape, spontaneous and creative. It creates fellowship even where fellowship seemed impossible.”

¹³ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon: Derived from the best and most copious Eastern sources*, London: Williams and Norgate, 1874, Buch I, Teil 2, S. 495. Die Ähnlichkeit dieser Verbform mit dem hebräischen *āhav* in solchen Texten wie 5.

Verb erscheint 64-mal im Koran, zweimal im Perfekt aktiv und sonst im Imperfekt aktiv. Diese Stellen beinhalten eine umfangreiche Gruppe von Aussagen, die die Liebe Allahs charakterisieren. In 39 Fällen ist Allah das Subjekt des Verbs und das Objekt sind verschiedene Leute. Ungefähr 17 Aussagen geben diejenigen an, die Allah liebt, und 22 Aussagen bezeichnen diejenigen, die Allah nicht liebt.

Nach dem Koran liebt Allah die, „die Gutes tun“¹⁴ (*muhsinūn*, 2,195; 3,134.148; 5,93), „die gerecht handeln“ (*muqsitūn*, 5,42; 49,9; 60,8), und die „Gottesfürchtigen“ (*muttaqūn*, 9,4.7). Diese drei Objekte der Liebe Allahs treten am häufigsten innerhalb einer Gesamtheit von 11 verschiedenen Objekten auf. Auf der anderen Seite liebt Allah nicht die, „die Unrecht tun“ (*zālimūn*, 3,57.140; 42,40), die „eingebildet und prahlerisch“ (*mukhtālan fakhūran*, 4,36; 31,18; 57,23) sind, und die „Unheilstifter“ (*mufsidūn*, 5,64; 28,77). Es gibt 14 verschiedene Arten von Leuten, die Allah nicht liebt. Für Leser, die mit den Gleichnissen Jesu im Evangelium (v.a. Lukas 15,11-24) vertraut sind, ist es ein frappierendes Auftreten von *aḥabba*, dass Allah nicht die

„Verschwender“ liebt (*musrifūn*, 6,141; 7,31). Eine weitere bemerkenswerte Aussage ist, dass Allah diejenigen liebt, die „für seine Sache kämpfen“ (*qātala*, 61,4).

Das Substantiv für Liebe aus dem Verb *aḥabba*, *mahabba*, tritt nur einmal im Koran auf, in der Mitte einer Geschichte über das Baby Mose. Dort sagt Allah: „Ich habe über dich eine Liebe von Mir gelegt“ (20,39). Das Verbalsubstantiv *ḥubb* erscheint häufiger, aber nicht in Verbindung mit der Liebe Gottes.¹⁵

Das zweite Verb für Liebe im Koran ist *wadda*, das *lieben*, *gern haben* oder *etwas wünschen* bedeutet.¹⁶ Die 16 Stellen, in denen dieses Verb in der heiligen Schrift der Muslime auftritt, scheinen den Sinn von „etwas wünschen“ zu haben. Allerdings treten zwei andere Verben, die von diesem Verb abgeleitet sind, in Verbindung mit Allah auf. Am Tag der Auferstehung wird Allah denen Liebe (*wudd*) zukommen lassen, die „glauben und die guten Werke tun“ (19,96). Der koranische Prophet Shuayb wird in 11,90 als jemand dargestellt, der

Mose 6, 5 („Du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben ...“) und 3. Mose 19, 18 („Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst...“) ist zu beachten.

¹⁴ Alle in diesem Artikel über einzelne Begriffe hinausgehenden Koranzitate werden in der Übersetzung von Adel Theodor Khoury angegeben: *Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007. Beachte allerdings, dass abweichend von Khoury der arabische Begriff Allah in den zitierten Versen beibehalten worden ist.

¹⁵ Lane definiert *ḥubb* als Liebe, Zuneigung; natürliche Neigung oder natürliche Disposition, zu einer Sache, die gefällt oder erfreut. *An Arabic-English Lexicon*, Buch I, Teil 2,

S. 496. Denis Gril schreibt, dass *ḥubb* in den meisten seiner neun Koranstellen für das steht, was das menschliche Herz zuvorderst beschäftigt, Leidenschaft und weltliche Güter. Siehe „Love and Affection“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Leiden: Brill, 2003, Bd. III, S. 235. Gril bemerkt auch, dass der Begriff *ḥubb*, im Sinn von menschlicher Liebe, nur einmal mit einer offensichtlich negativen Konnotation verwendet wird. „Love and Affection“, S. 234.

¹⁶ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Buch I, Teil 8, S. 2931.

seinen Herrn als „liebepoll“ (*wadūd*) besohreibt¹⁷; und derselbe Begriff wird verwendet, um Allah in 85,14 zu beschreiben. In diesen zwei Versen wird *wadūd* mit Vergebung und Gnade in Verbindung gebracht.¹⁸

Ein Vers, der das Verb *aħabba* verwendet, scheint die Liebe Allahs an die Bedingung des Gehorsams gegenüber dem Gesandten zu knüpfen, und er führt uns zur Erörterung der menschlichen Liebe zu Allah im Koran. „*Sprich: Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir, so wird Allah euch lieben und euch eure Sünden vergeben. Und Allah ist voller Vergebung und barmherzig.*“ (3,31). Hier ist ebenfalls die Liebe Allahs mit Vergebung und Gnade verbunden. Das „mir“ in dem Vers wird von den meisten Muslimen dahingehend verstanden, dass es den Rezitator des Koran bezeichnet, den „Gesandten“, der wiederum von den meisten als der Prophet des Islam verstanden wird.

Menschliche Liebe im Koran

Die Anzahl der Verse im Koran, die sich auf die menschliche Liebe beziehen, ist deutlich geringer als die, die die Liebe Allahs beschreiben. Insgesamt kommen zwischen 14 und 16 Verse vor, die sich in gewisser Weise auf menschliche Liebe beziehen, wobei sie die beiden Verben *aħabba* und *wadda* verwenden.

¹⁷ Lane definiert *wadūd* als ein Beiname, der auf Gott angewendet wird, “the loving towards his servants, ... or, towards those who obey”; oder “He who regards with approbation his righteous servant.” *An Arabic-English Lexicon*, Buch I, Teil 8, S. 2931. Muhammad Daud Rahbar kommentiert 11,90: “The passage concludes with the idea that if the people of Shu‘ayb asked forgiveness of God, God would have mercy on them and

Menschliche Liebe zu Allah

Es gibt drei oder möglicherweise auch fünf Verse im Koran, die sich auf menschliche Liebe zu Allah beziehen. Alle verwenden Formen des Verbs *aħabba*. Sie sollen in kanonischer Reihenfolge betrachtet werden.

Der erste Vers, der sich auf menschliche Liebe zu Allah bezieht ist 2,165: „*Unter den Menschen sind welche, die sich neben Allah andere als Gegenpart nehmen, die sie lieben, wie man Allah liebt. Doch diejenigen, die glauben, lieben (ħubb) Allah noch mehr.*“ Dieser Vers folgt einer Auflistung von einigen der Zeichen, die Allah den Menschen gegeben hat, um seine Macht und Gnade zu demonstrieren. Die angemessene Antwort der Menschheit an ihren Schöpfer ist ein wichtiges Thema im Koran.

Ein weiterer Vers stellt fest, dass Allah, wenn jemand von seinem Glauben abfällt, an dessen Stelle „*Leute bringen [wird], die Er liebt und die Ihn lieben (yuhıbbūnahu), die Gläubigen gegenüber sich umgänglich zeigen, den Ungläubigen gegenüber aber mit Kraft auftreten, die sich auf dem Weg Allahs einsetzen und den Tadel des Tadelnden nicht fürchten.*“ (5,54) Der Kontext des Verses scheint ein polemischer Dialog mit Juden und Christen zu sein. Dieser Vers bringt auch Allahs Liebe zu Menschen mit menschlicher Liebe zu Allah zusammen.

would love them.” Siehe *God of Justice: A study in ethical doctrine of the Qur‘an*, Leiden: Brill, 1960, S. 174. (Der Abschnitt schließt mit dem Gedanken, dass wenn die Leute von Shu‘ayb Gott um Vergebung bitten würden, dann würde Gott ihnen gnädig sein und sie lieben.)

¹⁸ Vgl. Gril, “Love and Affection”, S. 233.

Der dritte Vers, der sich auf menschliche Liebe zu Allah bezieht, und wahrscheinlich der bekannteste von allen, ist der oben zitierte 3,31. In diesem Vers muss die menschliche Liebe zu Allah offensichtlich durch Gehorsam gegenüber dem Sprecher des Verses bewiesen werden („folget mir“). Allahs Liebe zu dem Zuhörer ist abhängig von der Folgsamkeit des Zuhörers. Da der Befehl in dem anschließenden Vers „Gehorchet Allah und dem Gesandten“ lautet, nehmen die meisten Muslime an, dass der Sprecher der Gesandte ist und viele muslimische Ausleger nehmen an, dass der Gesandte Muḥammad ist.¹⁹ Allahs Liebe ist nicht für den erhältlich, der sich weigert, der *Sunna* des Propheten zu folgen. Dieser Eindruck der bedingten Liebe scheint durch das Auftreten von einer der negativen *aḥabba*-Aussagen im nächsten Vers unterstützt zu werden: „Wenn sie sich abkehren – siehe, Allah liebt die Ungläubigen nicht.“ (3,32).

Ein vierter Vers, der sich auf menschliche Liebe zu Allah beziehen könnte, ist 2,177. Einige Gelehrte übersetzen diesen Vers mit „... the righteous is he ... who gives of his money, for love of him, to the near of

kin, the orphans, the needy ...“ („wahrhaft gerecht ist der, welcher ... aus Liebe zu Ihm den Angehörigen ... Geld zukommen lässt ...“). Sie nehmen an, dass „Ihm“ sich auf Allah bezieht.²⁰ Aber dieselbe Formulierung wurde auch mit „... who gives of his money, in spite of loving it, to the near of kin...“²¹ („... der den Angehörigen ... Geld zukommen lässt, obwohl er es liebt...“) übersetzt. Das Problem ist, wie man den arabischen Ausdruck *‘alā hubbihi* und die unspezifische Identität seines Possessivsuffixes in der 3. Person maskulin Singular am Ende übersetzt („Ihm“ oder „es“?). Der Ausdruck tritt noch einmal in 76,8 auf, wo der Zusammenhang „Ihm“ begünstigt.²² Die beiden darauf folgenden Verse lauten: „Wir speisen euch in der Suche nach dem Antlitz Allahs. Wir wollen von euch weder Lohn noch Dank. Wir fürchten vonseiten unseres Herrn einen finsternen, schauerhaften Tag.“

Dies scheint die Gesamtsumme aller Verse im Koran bzgl. menschlicher Liebe zu Allah zu sein. Die drei koranischen Texte, die muslimische Theologen und Sufi-Mystiker am häufigsten als Ansatz für eine Diskussion über

¹⁹ Zum Beispiel: Mahmūd Muḥammad Shākīr und Aḥmad Muḥammad Shākīr (Hrsg.): *al-Ṭabarī. Taḥṣīr al-Ṭabarī, Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur‘ān*, 2. Aufl., Kairo, 1955-69, Bd. VI, S. 322-325. Vgl. Mahmoud M. Ayoub, *The Qur‘an and Its Interpreters, Bd. II, The House of ‘Imrān*, Albany: State University of New York Press, 1992, S. 81-85. Ibn Ishāq nahm an, dass diese Worte von Muḥammad inmitten seiner Antwort an eine Delegation von Christen von Najrān gesprochen wurden. Muḥammad Muḥīyā al-Dīn ‘Abd al-Hamīd (Hrsg.), *Sīrat al-Nabī*, Kairo: Maktaba Muḥammad ‘Alī Ṣabīh wa Awlād, 1963, Bd. II, S. 417. Vgl. Alfred Guillaume (Übers.), *The Life of Muhammad*, Karachi: Oxford University Press, 1955, S. 274.

²⁰ Z. B. George Sale, Marmaduke Pickthall, N.J. Dawood, Ahmed Ali und Alan Jones.

²¹ Z. B. von Majid Fakhry, Arthur Arberry, M.A.S. Abdel Haleem und T.B. Irving.

²² Arberry gibt “for love of Him” („aus Liebe zu Ihm“) an, ebenso Ahmed Ali, Irving, Pickthall und Jones. Frederick Denny schlägt auch vor, dass 76,8 von Liebe zu Gott spricht. “The Problem of Salvation in the Quran: Key Terms and Concepts,” in: A.H. Green (Hrsg.): *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, Kairo: The American University in Cairo Press, 1984, S. 199-200. Abdel Haleem und Dawood sind jedoch anderer Meinung.

menschliche Liebe zu Allah nehmen, sind 2,165 und 3,31 und 5,54.²³

Menschliche Liebe zu Menschen

Auf menschliche Liebe zu Menschen wird mehrere Male im Koran Bezug genommen. Drei Verse in dieser Kategorie verwenden das Verb *aḥabba*, in 3,119 und 9,24 und 59,9. Zahlreicher sind die Verse, die ein von dem Verb *wadda* abgeleitetes Substantiv verwenden, und diese Verse beinhalten einige bemerkenswerte Ausdrücke.

In kanonischer Abfolge: der erste Vers, der *aḥabba* verwendet, scheint sich auf Gläubige zu beziehen, die Menschen außerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft lieben. „*Seht, ihr liebt sie, sie aber lieben euch nicht. Ihr glaubt an das gesamte Buch. ...*“ (3,119). Dieser Vers scheint eine Konfliktsituation widerzuspiegeln und folgt unmittelbar nach dem Gebot: „*O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch keine Vertrauten unter denen, die nicht zu Euch gehören.*“ (3,118).

Der Zweck des zweiten Verses scheint es zu sein, eine Priorität für die Liebe zu Allah und seinem Gesandten zu fördern. „*Sprich: ,Wenn eure Väter, eure Söhne, eure Brüder, eure Gattinnen und eure Verwandten ein Vermögen, das ihr erworben habt, eine Handelsware, die ihr fürchtet nicht loszuwerden, und Wohnungen, die euch gefallen, euch lieber (aḥabb) sind als Allah und sein Gesandter und der Einsatz (jihād) auf seinem Weg, dann wartet, bis Gott mit seinem Befehl kommt. Allah leitet die frevlerischen Leute nicht recht.*“

²³ Ignaz Goldziher, „Die Gottesliebe in der islamischen Theologie“, *Der Islam* 9 (1919), S. 144-158. Vgl. Reynold A. Nicholson, „Love (Muhammadan)“, in: James Hastings (Hrsg.): *Encyclopaedia of Religion*

(9,24). Der Kontext dieses Verses scheint eine Kampfsituation zu sein. Auf Liebe zu den Verwandten wird Bezug genommen, aber der Zusammenhang scheint anzudeuten, dass familiäre Liebe in diesem Fall nicht angebracht ist. Unmittelbar vor 9,24 steht der Vers: „*O ihr, die ihr glaubt, nehmt nicht eure Väter und eure Brüder zu Freunden, wenn sie den Unglauben dem Glauben vorziehen. Diejenigen von euch, die sie zu Freunden nehmen, das sind die, die Unrecht tun.*“ (9,23)

Der dritte Vers lautet: „*Und diejenigen, die vor ihnen in der Wohnstätte und im Glauben zu Hause waren, lieben (yuhibbūna) die, die zu ihnen ausgewandert sind; sie empfinden in ihrem Inneren kein Bedürfnis für das, was diesen zugekommen ist, und sie bevorzugen sie [die Ausgewanderten] vor sich selbst, auch wenn sie selbst Not leiden.*“ (59,9). Der Kontext dieses Verses sieht nach einer Konfliktsituation aus. Muslimische Gelehrte gehen davon aus, dass er zum ersten Mal in Medina zitiert wurde, und viele bringen ihn mit der Geschichte der Vertreibung der Juden aus Medina in Verbindung. Der Vers scheint sich auf die muslimischen Bewohner von Medina zu beziehen (*al-anṣār*), die die Muslime lieben, die von Mekka nach Medina ausgewandert sind (*al-muhājirūn*).

Eine größere Auswahl an Ausdrücken der Liebe zwischen Menschen scheint in den acht Stellen enthalten zu sein, in denen das Partizip *mawadda* vorkommt, das „Liebe, Freundschaft“ oder „Zuneigung“ bedeutet. Dies ist das

and *Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1915, Bd. VIII, S. 176.

Wort, das in der treffenden Formulierung in 5,82 verwendet wird: „...*Und du wirst sicher finden, dass unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Liebe (mawadda) am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen.‘*“²⁴ Leider erklärt der gleiche Vers: „*Du wirst sicher finden, dass unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die Polytheisten sind.*“

Ein anderer Vers, der diese Formulierung verwendet, schildert gute Beziehungen als ein Geschenk Allahs. „*Und es gehört zu Seinen Zeichen, dass Er euch aus euch selbst Gattinnen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen wohnt. Und Er hat Liebe (mawadda) und Barmherzigkeit zwischen euch gemacht.*“ (30,21). Eine ähnliche Empfehlung für gute Beziehungen scheint in 42,23 angegeben zu sein: „*Sprich: Ich verlange von euch keinen Lohn dafür, es sei denn die Liebe (mawadda) wie zu den Verwandten.*“

Manchmal wird *mawadda* in einem negativen Sinn verwendet, so wie in dem Gebot, keine Liebe gegenüber den Feinden zu üben (60,1): „*O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch nicht meine Feinde*

und eure Feinde zu Freunden, indem ihr ihnen Liebe (mawadda) entgegenbringt, wo sie doch das verleugnen, was von der Wahrheit zu euch gekommen ist, und den Gesandten und euch selbst vertreiben, weil ihr an Allah, euren Herrn, glaubt.“²⁵ In der gleichen *Sūra* scheint 60,7 nahezu legen, dass Allah „Liebe (*mawadda*) setzen“ kann zwischen den Gläubigen und denen, die ihre Feinde waren. Die folgenden Verse (60,8-9) scheinen zu erklären, dass Großzügigkeit und gerechtes Handeln gegenüber denen möglich sind, die die Gläubigen nicht bekämpft und sie nicht aus ihren Häusern vertrieben haben. Allerdings ist Freundschaft mit „denen, die gegen euch der Religion wegen gekämpft haben“ unter keinen Umständen möglich.²⁶

Diese Übersicht über das koranische Material zu Liebe hat eine erhebliche Anzahl von Versen gezeigt, die sich auf Allahs Liebe zu verschiedenen Gruppen von Menschen beziehen. Die Anzahl der Verse über menschliche Liebe zu Menschen bilden eine kleinere Gruppe; und die Koranverse, die sich auf menschliche Liebe zu Allah beziehen, stellen die

²⁴ Jane Dammen McAuliffe liefert eine Beschreibung und Analyse der muslimischen Auslegungstradition zu diesem Vers in *Qur'anic Christians: An analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, S. 204-239; ebenso in "Christians in the Qur'an and Tafsir," in: Jacques Waardenburg (Hrsg.): *Muslim Perceptions of Other Religions: Historical Survey*, New York: Oxford University Press, 1999, S. 112-115. McAuliffe verdeutlicht, dass für den klassischen Ausleger die Christen, die in diesem Vers angegeben werden, nicht die Christen im Allgemeinen waren, mit denen die Ausleger vertraut waren.

²⁵ Einige muslimische Ausleger identifizieren den „Feind“ in 60,1 mit den Gruppen, die in 5,51 aufgeführt sind: „*O ihr, die ihr*

glaubt, nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden. Sie sind untereinander Freunde. Wer von euch sie zu Freunden nimmt, gehört zu ihnen. Gott leitet das Volk der ungerechte Leute gewiss nicht recht.“ Z. B. verwendet Ṭabāṭabā'ī, ein schiitischer Ausleger des 20. Jahrhunderts, 5,51 ebenso wie 3,28 und 58,22 (in denen *wadda* wieder mit einem negativen Sinn erscheint), um zu argumentieren, dass es keine Liebe und Zuneigung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen geben soll. McAuliffe, "Christians in the Qur'an", S. 111-112, 118, n. 47.

²⁶ Zwei andere Stellen mit *mawadda* scheinen nicht hilfreich zu sein, um das positive Korankonzept zu erklären: 4,73 und 29,25.

kleinste Gruppe von allen dar. Daher bemerkt Denis Gril, dass es nur wenige Abschnitte im Koran gibt, die die Liebe zwischen Gott und den Menschen besonders betonen.²⁷ Reynold Nicholson, ein Gelehrter, der sich besonders mit dem Sufismus beschäftigt hat, charakterisiert die koranischen Hinweise auf göttliche Liebe als vergleichsweise "arid and perfunctory allusions."²⁸

Wenn wir den koranischen Befund noch einmal kurz mit dem vergleichen, was wir im Evangelium finden, fällt auf, dass es im Koran keinen besonderen Ausdruck der Liebe Allahs gibt, den

Menschen als Beweis seiner Liebe deuten können. Es fehlt im Koran auch ein Konzept von der Liebe Allahs, nach dem Menschen dazu berufen sind, seine Liebe nachzuahmen.

Bevor wir jedoch zu schnell zum Vergleich übergehen, sollten wir zunächst untersuchen, wie Gelehrte der Koranexegese, der Theologie und der Mystik die koranischen Aussagen zur Liebe verstanden haben. Dieser Aufgabe widmet sich ein zweiter Teil dieser Studie, der in der nächsten Ausgabe dieser Zeitschrift erscheint.

The Language of Love in Qur'ān and Gospel¹ (Part 1)

Gordon Nickel²

In the conclusion to his book *The Great Code*, Northrop Frye attempted to explain why he enjoyed reading the Bible as much as he did. The Canadian literary giant intimated that he did not like the Bible for the usual religious reasons. Why then was he attracted to the Bible? In the final chapter he posed the question, then digressed. Posed the question again, then digressed.

Finally, at the very end of his book, with only a page to spare, Frye was able to articulate his answer. The reason he

liked to read the Bible so much, he wrote, was because "the language used in the Bible is, in short, the language of love."³

Certainly many readers of the Bible would describe their experience of the book's language in a similar way. However, they would not limit love in the scripture to its language alone. Rather, they find that the "language of love" is used to portray a whole range of qualities which characterize fulfilling relationships among God and people.

²⁷ Gril, "Love and Affection", S. 234.

²⁸ Nicholson, "Love (Muhammadan)", S. 176.

¹ This article was first published in Juan Pedro Monferrer-Sala u. Urbán Ángel (Hrsg.), *Sacred Text. Explorations in Lexicography*, Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang, 2009, 223-248.

² Gordon Nickel is adjunct professor of Islamic Studies at the University of Calgary, Alberta, Canada. Furthermore he teaches at

other universities in Western Canada and at Trinity Evangelical Divinity School in Chicago. His research is focused on the Qur'ān and its relationship to the Bible as well as on Islam in the Modern World.

³ Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, 233.

Yet, in spite of the acknowledgment of the special quality of love in the Bible, there is a tendency, especially in the west, to suggest that this same love will be found in the world's religions. One common expression is that 'all the religions really boil down to love.' There is a corresponding belief that wherever these religions have an important scripture, the affirmation that "God is love" would surely be a part of each, and each scripture would be full of divine commands to humans to love.

A test case for this assumption of the similarity of scriptures would be to compare the New Testament with the scripture of the Muslims, the Qur'ān. This comparison has much to recommend it. The two scriptures are roughly the same size. Both scriptures serve as locus of authority for their respective faith communities, and both are considered by those communities to be the Word of the Creator God.

A careful study of the Qur'ān and the New Testament reveals some significant differences between the concepts of love portrayed by these two influential scriptures. These differences extend ultimately to concepts of God as well. The purpose of comparison of scriptural content on the theme of love is to clarify the actual claims which are made in the scriptures at the heart of the respective faiths. Only when the claims are clearly expressed can there be meaningful reflection on them, or any kind of responsible evaluation.

This study will proceed into an examination of the language of love in the

Qur'an and the Gospel. Careful attention to relevant vocabulary in the original languages is essential in this investigation. The method of word study followed below is common in biblical studies, but has not yet been taken full advantage of in the study of the Qur'ān. The accumulation of lexicographical detail may seem tedious at points, but it is an important part of accounting for the texture of language and the impression which it leaves on readers. In addition to the vocabulary of love and its frequency, attention will be given to the contexts of these words in scripture, and to some of the ways in which these words have been understood in the interpretive traditions of the respective faiths. A large part of this paper will be devoted to scholarly analysis of, and theological reflection on, the material on love in the Qur'ān.

I. The Language of Love in the Gospel

The love of God in the Gospel according to John

The theme of the love of God appears in the New Testament like splashes of color on the growing portrait of Jesus which the writers are painting. One of many such splashes comes in a kind of leading statement, "*God so loved the world that...*" (John 3:16).⁴ The verse is one of the best-known verses from the Gospel according to John, and for many Christians around the world it is the best-known verse of the entire Bible.

⁴ Unless otherwise noted, English translations from the Bible are those of the *New International Version* (International Bible Society, 1973).

That such an innocent-sounding verse about the love of God—common on the lips of Sunday-school children around the world—should set up several striking contrasts between two great world faiths, is surely of interest to anyone who wants to understand the interplay of diverse religious commitments.⁵ It turns out that contrasts arise as soon as John begins to spell out the particular qualities of the divine love he is writing about. The formula “God loved the world so much that...” begs a completion of the thought. How much indeed does God love the world? “*God so loved the world that he gave his one and only Son, that whoever believes in him shall not perish but have eternal life.*” The verse signals in a very few words a number of particular qualities of God’s love in the Gospel: it is offered to humans who don’t deserve it; God shows his love by giving his own Son; the Son dies to save humanity; and this love is demonstrated in history in a tangible way.

(1) The Greek verb for “to love” in John 3:16 is *agapaō*. This verb occurs 143 times in the New Testament. In addition to this, the New Testament contains 116 occurrences of the matching noun for “love,” *agapē*, as well as 61 occurrences of a second term from the verb, *agapētos* (“beloved”). In the five books traditionally ascribed to John, *agapaō* occurs 58 times, with 31 of

those occurrences in the Gospel according to John. *Agapē* appears in the five books another 24 times, five of those in the Gospel. A second verb for ‘to love,’ *phileō*, appears 25 times in the New Testament, with 13 of those occurrences in John.

John 3:16 offers the first appearance of the verb *agapaō* in John. The noun *agapē* first occurs at 5:42, where Jesus tells religious leaders who want to kill him that “you do not have the love of God in your hearts.” The verb seems to be especially concentrated in chapters 13-15 (16 occurrences). Uses of *agapaō* in John include love of the disciples for Jesus (14:15, 21); love of God the Father for God the Son (3:35; 10:17)⁶; love of God the Son for God the Father (14:31); love of Jesus for his disciples (13:23, 34), notably his love for Martha, Mary and Lazarus (11:5) and one particular disciple (19:26); and the love of the disciples for one another (13:34, 15:12). A key verse on the theme of love seems to be 13:1: “*Jesus knew that the time had come for him to leave this world and go to the Father. Having loved his own who were in the world, he now showed them the full extent of his love.*” In the Gospel, the verb and noun are used freely for relationships in all directions. They are ‘mutual’ words, words which signify an experience of meaningful fellowship.⁷

(2) The object of God’s love in John 3:16 is the *kosmos*. In John’s thought system *kosmos* often means humanity in

⁵ Anders Nygren wrote that John 3:16 is one of three New Testament texts which “have played an effective part in preserving for Agape its central position in Christianity.” *Agape and Eros*, Philadelphia: Westminster, 1953.

⁶ Also, significantly, John 17:23.24.26. Ethelbert Stauffer wrote that “...John constantly speaks of the love of the Father for the Son. All love is concentrated on Him. He

is wholly the Mediator of the love of God.” “Agapaō, agapē, agapētos”, in: Gerhard Kittel (ed.), Geoffrey W. Bromiley (trans. & ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, Vol. 1, 52.

⁷ Cf. Nygren, *Agape and Eros*, 67-75.

rebellion against God.⁸ This brings out a second special characteristic. God loves those who by their thoughts and actions do not deserve his love. In John, humanity is portrayed as making a mixed response to the truth revealed in Jesus. At best, the people are divided in their response to Jesus (John 7:43; 9:16). Many do not recognize Jesus (1:10). Some believe, but often for dubious reasons. The religious leaders seem to be agreed that Jesus needs to be killed (5:18; 7:1). It is this 'world' which God loves.

In this New Testament theological concept, God does not love people because they are loveable. He loves people because of the special quality of his love. His love is not based on the condition of the receiver. His love flows from the nature of his deity.⁹ It is merely human, writes Matthew, to love those who love you, and "even tax collectors" do that (Gospel according to Matthew 5:46). God loves those who don't love him at all (Matthew 5:45) and, significantly, invites his children to do the same (Matthew 5:48).

(3) The full extent of God's love is known in his action of giving up his only Son for humanity. Without this dimension, according to John, the full extent of God's love cannot be known. The first letter ascribed to John contains a statement very similar to John 3:16: "*This is how God showed his love among us: He sent his one and only Son into the world that we might live through him*" (1 John 4:9). The mind of a reader of the New Testament may wander back to the story of a patriarch ready to sacrifice his only son, and the drama of Abraham and Isaac walking together on the way to the

place of sacrifice in Genesis 22. Though most Muslims do not believe that the son of sacrifice was Isaac, they acknowledge the quality of the obedience of Abraham in the celebration of *'id al-adhā*. To appreciate the pathos of a father willing to sacrifice his only son is instinctive. John writes that if humanity is to comprehend the true nature of God's love, it must know that God the Father gave his Son. The apostle Paul wrote that it is this dimension of God's love which gives humans the assurance of his care for them: "*If God is for us, who can be against us? He who did not spare his own Son, but gave him up for us all—how will he not also, along with him, graciously give us all things?*" (Romans 8:31-32).

(4) A further quality of the love of God in the New Testament is that God the Father sent his Son to die. Jesus himself showed his own love for humanity by laying down his life for his friends; he said, "*Greater love has no one than this*" (John 15:23). John 3:16 refers to the benefits which will come to humanity through God's gift of his Son. That the benefits will come through the death of Jesus is made explicit in many other texts. The apostle Paul wrote, "*God demonstrates his own love for us in this: While we were still sinners, Christ died for us*" (Romans 5:8). A similar affirmation is found in 1 John: "*This is love: not that we loved God, but that he loved us and sent his Son as an atoning sacrifice for our sin*" (4:10). Both of these statements serve to confirm point (2) above. For the Messiah to die for human sin (1 Corinthians 15:3) means that humans are sinners. Jesus was known as "*the*

⁸ See, for example, Philip H. Towner, "Paradigms Lost: Mission to the *Kosmos* in John and in David Bosch's Models of Mission",

Evangelical Quarterly 67 (1995), 108-110, 112-113. Cf. Nygren, *Agape and Eros*, 156.

⁹ Nygren, *Agape and Eros*, 75-6.

Lamb of God who takes away the sin of the world” (John 1:29). Paul further describes the objects of God’s love as the “powerless,” “the ungodly,” and “God’s enemies” (Romans 5:6, 10).

Familiarity with Islam will intimate that the very confession which for Christians illuminates the love of the Creator God for humanity becomes a stumbling block for Muslims to enter into the experience of that love. Most Muslims do not believe that Jesus died on the cross, and the confession of Jesus as “Son of God” strikes most Muslims as blasphemy. In the terms of the Gospel, however, how is the full extent of God’s love to be conveyed if these two aspects are set aside?

(5) John ties the love of God firmly to a happening in history. When God gave his Son, he demonstrated the unique quality of his love – what more could he do to make the point to humanity? God demonstrated his love in a tangible, particular way. It is an event in history which can be pointed to and claimed as assurance. This was exactly the point which the Nestorian patriarch Timothy made when making a case for the death of Jesus in front of the Abbasid caliph al-Mahdī in the second century of Muslim rule. Timothy argued that it was necessary that the death of Jesus be witnessed by all so that all could have the assurance of the fruit of the crucifixion – eternal life.¹⁰

¹⁰ Alphonse Mingana, “The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi,” *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928), 181-2.

¹¹ This rendering makes the point more clearly than the NIV’s “God so loved us.”

¹² Anders Nygren calls this “the supreme formal statement” of the content of Christian agape in the New Testament, and the

The link between divine love and human love

A notable feature of love in the New Testament is that love of humans for God and for other humans is based squarely on the love of God for humanity demonstrated in Jesus. The source of human love is the love of God: “*We love because he first loved us*” (1 John 4:14). Jesus commanded his followers, “*Love one another as I have loved you*” (John 13:34). Human love for God in the New Testament is reciprocal; God has already demonstrated his love for humanity in an unmistakable way. Human love for others finds its best example in the love which Jesus showed. And the New Testament is explicit about the qualities of that love.

Human love in the New Testament is based not only on the general concept that God loves humans, but explicitly on the particular way that God showed his love. After specifying carefully that God showed his love by sending his Son to die for human sin, the first letter of John says, “*since God loved us in this way, we also ought to love one another*” (1 John 4:11). It is not only the fact of love, but the manner: “*This is how we know what love is: Jesus the Messiah laid down his life for us. And we ought to lay down our lives for our brothers*” (1 John 3:16). The famous theological affirmation, “*God is love*” (1 John 4:8, 16),¹²

second of the three most important texts which have shaped Christian thinking about love throughout history. *Agape and Eros*, 147, 158. The third text which Nygren indicates is – as one would expect – “Paul’s Agape-hymn” of 1 Corinthians 13.

occurs not only in the context of affirmations about Son of God and the death of Jesus for human sin, but also entirely within a passage which urges readers to “love one another.”

Other New Testament passages capture this theme of love for others based on God’s particular love, for example Ephesians 5:1, 2: “*Be imitators of God, therefore, as dearly loved children and live a life of love, just as the Messiah loved us and gave himself up for us as a fragrant offering and sacrifice to God.*” When the children know they are loved, they can be commanded to show not only the best of human love, but the love of God himself. Paul immediately applies this concept of imitation to a very practical situation: “*Husbands, love your wives, just as the Messiah loved the church and gave himself up for her...*” (Ephesians 5:25).

It is essential to note that Jesus’ astonishing command to love enemies (Matthew 5:44) is also based on imitation of God. God “*causes his sun to rise on the evil and the good, and sends rain on the righteous and the unrighteous*” (Matthew 5:45). “Just as God’s love is a love for sinners, so the Christian’s love is a love for enemies. God’s love for sinners and Christian love for enemies are correlatives,” writes Anders Nygren. “When Christian love is directed to enemies, it shows itself to be real Agape,

spontaneous and creative. It creates fellowship even where fellowship seemed impossible.”¹³

II. The Language of Love in the Qur’ān

God’s love for people in the Qur’ān

The Qur’ān contains many statements about Allah loving or not loving. The two Arabic verbs used to express the love of Allah in the Qur’ān are *aḥabba* and *wadda*. The most common Qur’ānic verb for to love, *aḥabba*, means to love, to like, to approve, to esteem, or to take pleasure in.¹⁴ This verb appears 64 times in the Qur’ān, twice in the perfect active and otherwise in the imperfect active. These occurrences include a substantial group of statements characterizing the love of Allah. In 39 instances, the subject of the verb is Allah and the object is various people. Some 17 statements specify those whom Allah loves, and 22 statements indicate those whom Allah does not love.

According to the Qur’ān, Allah loves the “good-doers”¹⁵ (*muḥsinūn*, 2:195; 3:134, 148; 5:93), the “just” (*muqsiṭūn*, 5:42; 49:9; 60:8), and the “godfearing” (*muttaqūn*, 9:4, 7). These three objects of Allah’s love appear most frequently among a total of 11 different objects. On the other hand, Allah does not love the “evildoers” (*ẓālimūn*, 3:57, 140; 42:40),

¹³ Nygren, *Agape and Eros*, 102.

¹⁴ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon: Derived from the best and most copious Eastern sources*, London: Williams and Norgate, 1874, Book I, Part 2, 495. The resemblance of this verbal form to the Hebrew *ahav* in such texts as Deuteronomy 6:5

(“Love the Lord your God...”) and Leviticus 19:18 (“...love your neighbour as yourself...”) will be noted.

¹⁵ Unless otherwise indicated, English translations of the Qur’ān are those of Arthur Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford: Oxford University Press, 1964. Verse numbering, however, follows the standard Cairo system.

the “proud and boastful” (*mukhtālan fakhūran*, 4:36; 31:18; 57:23), and the “workers of corruption” (*muḥṣidūn*, 5:64; 28:77). There are a total of 14 different kinds of people whom Allah does not love. For readers familiar with the Gospel parables of Jesus, a striking occurrence of *aḥabba* is that Allah does not love the “prodigal” (*musrifūn*, 6:141, 7:31). Another noteworthy statement is that Allah loves those “who fight (*qātala*) in his way” (61:4).

The noun for love from the verb *aḥabba*, *maḥabba*, occurs only once in the Qur’ān, in the midst of a story about the baby Moses. There Allah says, “I loaded on you [Moses] love from me” (20:39). The verbal noun *ḥubb* appears more frequently, but not in relation to God’s love.¹⁶

The second verb for love in the Qur’ān is *wadda*, which means to love, affect, or wish for.¹⁷ The 16 occurrences of this verb in Muslim scripture seem to give the sense of “to wish for.” However, two other words derived from this verb occur in relation to Allah. On the Day of Resurrection, Allah will assign love (*wudd*) to “those who believe and do deeds of righteousness” (19:96). The Qur’ānic prophet Shuayb is portrayed as

describing his Lord as “loving” (*wadūd*) in 11:90¹⁸; and the same term is used to describe Allah in 85:14. In these two verses *wadūd* is associated with forgiveness and mercy.¹⁹

One verse which uses the verb *aḥabba* seems to make the love of Allah conditional upon obedience to the messenger, and it also leads us into consideration of human love for Allah in the Qur’ān. “Say, ‘If you love Allah, follow me; then Allah will love you and forgive your sins. Allah is forgiving, merciful’” (3:31). Here again the love of Allah is associated with forgiveness and mercy. The “me” in the verse is understood by most Muslims to be the reciter of the Qur’ān, the “messenger,” in turn understood by most to be the prophet of Islam.

Human love in the Qur’ān

The number of verses in the Qur’ān which refer to human love are considerably fewer than those which describe the love of Allah. In all, there appear to be between 14 and 16 verses which refer to human love in some way, using both of the verbs *aḥabba* and *wadda*.

Human love for Allah

¹⁶ Lane defined *ḥubb* as “love, affection; inclination of the nature, or natural disposition, towards a thing that pleases, or delights.” *An Arabic-English Lexicon*, Book I, Part 2, 496. Denis Gril writes that *ḥubb* is used in most of its nine Qur’ānic occurrences for “that which occupies the human heart first and foremost, passion and worldly goods.” “Love and Affection”, in: Jane Dammen McAuliffe (general editor): *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden: Brill, 2003, Vol. III, 235. Gril also notes that the term *ḥubb*, in the sense of human love, is only used once with an apparently negative connotation. “Love and Affection,” 234.

¹⁷ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Book I, Part 8, 2931.

¹⁸ Lane defined *wadūd* as an epithet applied to God, “the loving towards his servants, ...or, towards those who obey”; or “He who regards with approbation his righteous servant.” *An Arabic-English Lexicon*, Book I, Part 8, 2931. Muhammad Daud Rahbar commented on 11:90: “The passage concludes with the idea that if the people of Shu’ayb asked forgiveness of God, God would have mercy on them and would love them.” *God of Justice: A study in ethical doctrine of the Qur’an*, Leiden: Brill, 1960, 174.

¹⁹ Cf. Gril, “Love and Affection,” 233.

There are three or perhaps five verses in the Qur'an which refer to human love for Allah, all of them using forms of the verb *aḥabba*. In canonical order, the first verse to refer to human love for Allah is 2.165: "...there are people who set up equals to Allah, whom they love as they love Allah. Those who believe, however, have greater love (*ḥubb*) for Allah...." This verse follows a list of some of the signs which Allah has given to people to demonstrate his power and mercy. The appropriate response of humankind to its Creator is an important theme in the Qur'an.

Another verse states that in place of the one who rejects his religion, "Allah will bring a people whom he loves and who love him (*yuḥibbūnahu*), humble towards the believers, disdainful towards the unbelievers, men who struggle (*jāhada*) in the path of God, not fearing the reproach of any reproacher." (5.54) The context of the verse appears to be polemical engagement with Jews and Christians. This verse also brings together Allah's love for humans with human love for Allah.

The third verse which refers to human love for Allah, and perhaps the best known of all, is 3.31, quoted above. In this verse, human love for Allah apparently needs to be proven through obedience to the speaker of the verse ("follow

me"). Allah's love for the listener is conditional upon the listener's compliance. Because the command in the subsequent verse is to "obey Allah and the messenger," most Muslims understand the speaker to be the messenger, and many Muslim interpreters understand that messenger to be Muḥammad.²⁰ Allah's love is not available to the one who refuses to follow the prophet's *sunna*. This impression of conditional love seems to be supported by the appearance of one of the negative *aḥabba* statements in the next verse: "Should they turn their backs, surely Allah does not love the unbelievers (*kāfirūn*)" (3.32).

A fourth verse which may refer to human love for Allah is 2.177. Some scholars translate this verse as, "...the righteous is he...who gives of his money, for love of him, to the near of kin, the orphans, the needy...." They take "him" to refer to Allah.²¹ But the same phrase has been translated "...who gives of his money, in spite of loving it, to the near of kin...."²² The problem is how to render the Arabic expression *'alā ḥubbihi*, and the unspecified identity of its final 3ms possessive suffix ('of him' or 'of it?'). The expression occurs once more at 76.8, where the context appears to favor "of him."²³ The following verse reads, "We feed you only for the face of God; we desire no recompense from

²⁰ For example al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir, eds., Second edition, Cairo, 1955-69, Vol. VI, 322-325. Cf. Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters, Vol. II, The House of 'Imrān*, Albany: State University of New York Press, 1992, 81-85. Ibn Ishāq understood these words to have been spoken by Muḥammad in the midst of his answer to the delegation of Christians from Najrān. *Sīrat al-Nabī*, Muḥammad Muḥīyā al-Dīn 'Abd al-Hamīd (ed.), Cairo: Maktaba Muḥammad

'Alī Ṣabīh wa Awlād, 1963), Vol. II, 417. Cf. Alfred Guillaume (trans.), *The Life of Muhammad*, Karachi: Oxford University Press, 1955, 274.

²¹ For example George Sale, Marmaduke Pickthall, N.J. Dawood, Ahmed Ali and Alan Jones.

²² By, for example, Majid Fakhry, Arthur Arberry, M.A.S. Abdel Haleem and T.B. Irving.

²³ Arberry gives "for love of Him," as do Ahmed Ali, Irving, Pickthall and Jones.

you, no thankfulness; for we fear from our Lord a frowning day, inauspicious.”

This seems to be the sum total of verses in the Qur’ān on human love for Allah. The three Qur’anic texts which Muslim theologians and Sufi mystics have most often taken as an entry into the discussion of human love for Allah are 2.165, 3.31 and 5.54.²⁴

Human love for humans

Human love for people is referred to a number of times in the Qur’ān. Three verses in this category use the verb *aḥabba* at 3.119, 9.24, and 59.9. More numerous are the verses using a noun from the verb *wadda*, and these verses contain some noteworthy expressions.

In canonical sequence, the first of the verses using *aḥabba* seems to refer to believers loving people outside of their religious community. “*There you are, you love them, but they do not love you, and you believe in the entire book...*” (3.119). This verse seems to reflect a situation of conflict, and follows immediately after the command, “*O believers, do not take as close friends other than your own people*” (3.118).

The purpose of the second verse seems to be to encourage a priority of love for Allah and his messenger. “*Say, ‘If your fathers, your sons, your brothers, your spouses, your relatives, the wealth you have gained, commerce you fear may slacken, and dwellings you*

love, are dearer (aḥabb) to you than Allah and his messenger, and striving (jihād) in his way, then wait until Allah fulfils his decree. Allah does not guide the sinful people’” (9.24). The context of this verse seems to be a battle situation. Love for relatives is referred to, but the context seems to indicate that familial love is not appropriate in this case. Immediately preceding 9.24 is the verse, “*O believers, take not your fathers and brothers to be your friends, if they prefer unbelief to belief; whosoever of you takes them for friends, those—they are the evildoers*” (9.23).

The third verse reads: “*And those who had already established themselves and embraced their faith before them love (yuḥibbūna) those who emigrated to them; and they do not find in their hearts any need for what had been bestowed upon them and prefer them to themselves, even if they are in dire need*” (59.9). The context of this verse appears to be a situation of conflict. Muslim scholars understand it to have been first recited in Medina, and many relate it to the story of the expulsion of the Jews from Medina. The verse seems to refer to the Muslim residents of Medina (*al-anṣār*) loving the Muslims who emigrated to Medina from Mecca (*al-muhājirūn*).

A greater range of expressions of love between people appear to be included in the eight occurrences of the participle *mawadda*, which means “love, friendship” or “affection.” This is

Frederick Denny also suggests that 76.8 speaks of love for God. “The Problem of Salvation in the Quran: Key Terms and Concepts,” in A.H. Green, (ed.): *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1984, 199-200. However, Abdel Haleem and Dawood disagree.

²⁴ Ignaz Goldziher, “Die Gottesliebe in der islamischen Theologie,” *Der Islam* 9 (1919), 144-158. Cf. Reynold A. Nicholson, “Love (Muhammadan),” in: James Hastings (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1915, Vol. VIII, 176.

the word which is used in the felicitous expression at 5.82, "...you shall find the closest in affection (*mawadda*) to the believers those who say: 'we are Christians.'" ²⁵ Sadly, this same verse declares, "You shall find the most hostile people to the believers to be the Jews and those who associate."

Another verse using this expression portrays good relationships as a gift from Allah. "And of his signs is that he created for you, from yourselves, spouses to settle down with and he established friendship (*mawadda*) and mercy between you. In that are surely signs for a people who reflect" (30.21). A similar recommendation of good relationships seems to be indicated in 42.23: "This is the good tidings God gives to His servants who believe and do righteous deeds. Say: 'I do not ask of you a wage for this, except love (*mawadda*) for the kinsfolk....'"

Sometimes *mawadda* is used with a negative sense, such as in the command to not give this love to the enemy (60.1): "O believers, take not my enemy and your enemy for friends, offering them love (*mawadda*), though they have disbelieved in the truth that has come to you,

expelling the messenger and you because you believe in God and your Lord." ²⁶ In the same *sūra*, 60.7 seems to suggest that Allah may "establish love (*mawadda*)" between the believers and those who were their enemies. The subsequent verses (60.8-9) seem to explain that generosity and just dealing are possible toward those who did not fight the believers or drive them out of their homes. However, friendship with "those who fought you in religion" is in any case not possible. ²⁷

This survey of Qur'ānic material on love has shown a substantial number of verses referring to Allah's love for various kinds of people. The number of verses on human love for people form a smaller group; and the Qur'ānic verses referring to human love for Allah make up the smallest group of all. Denis Gril therefore observes that passages giving strong expression to the love between God and humans "occur infrequently in the Qur'ān." ²⁸ Reynold Nicholson, a scholar of Sufism, characterized the Qur'ānic references to divine love as comparatively "arid and perfunctory allusions." ²⁹

Stepping back briefly to view the Qur'ānic material in the light of what we

²⁵ Jane Dammen McAuliffe provides a description and analysis of the Muslim exegetical tradition on this verse in *Qur'ānic Christians: An analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 204-239; as well as in "Christians in the Qur'ān and Tafsīr," in: Jacques Waardenburg (ed.): *Muslim Perceptions of Other Religions: Historical Survey*, New York: Oxford University Press, 1999, 112-115. McAuliffe makes clear that to the classical exegetes, the Christians indicated in this verse were not generally the Christians with whom the exegetes were familiar.

²⁶ Some Muslim exegetes identified the "enemy" in 60.1 with the groups specified in

5.51: "O believers, take not Jews and Christians as friends; they are friends of each other. Whoso of you makes them his friends is one of them. God guides not the people of the evildoers." For example, the 20th-century Shī'ī exegete Ṭabāṭabā'ī used 5.51, as well as 3.28 and 58.22 (in which *wadda* again appears with a negative sense), to argue that there be no love and affection between Muslims and non-Muslims. McAuliffe, "Christians in the Qur'ān", 111-112, 118, n. 47.

²⁷ Two other occurrences of *mawadda* do not seem helpful in explaining the positive Qur'ānic concept: 4.73 and 29.25.

²⁸ Gril, "Love and Affection", 234.

²⁹ Nicholson, "Love (Muhammadan)", 176.

find in the Gospel, we notice that there is no particular expression of the love of Allah to which humans can point as proof of his love. The Qur'an also seems to lack any concept of Allah demonstrating his love in a way that is to be emulated by humans.

Before moving too quickly to comparison, however, we should first enquire into how the Qur'anic material on love has been understood by Muslim scholars of Qur'anic exegesis, theology and mysticism. That is our task in the second part of this two-part study, which will be published in the next issue of this journal.

Rezension / Book Review

Eberhard Troeger. *Der Islam und die Gewalt*. Gießen: Brunnen Verlag, 2016, 9.99 €

Eberhard Troeger ist evangelischer Theologe und hat sich in zahlreichen Studien intensiv mit der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft auseinandergesetzt. Er arbeitete lange Jahre in Assuan/Oberägypten, spricht Arabisch und leitete von 1975-1998 die Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO).

Die Zunahme von Gewalt im Namen des Islams beunruhigt viele Menschen in Deutschland, auch wenn viele Politiker und Vertreter muslimischer Verbände regelmäßig erklären, dass diese Gewalt muslimischer Dschihadisten nichts mit dem Islam zu tun habe. Islam heiÙe Friede, sagen sie, und die wahren Muslime setzten sich für den Frieden ein. Eberhard Troegers Ziel ist es, diese Diskrepanz zwischen blutiger Realität und friedlichem Anspruch zu erklären. Dazu ist ein Blick in die Quellen des Islam und in seine Geschichte notwendig.

In 15 Kapiteln definiert Eberhard Troeger islamische Begriffe (Islam und Umma, Dschihad, Islamismus und Salafismus, islamischer Friede); untersucht die Rolle des Vorbilds Muhammads für die heutigen Muslime (vom Prediger zum Kämpfer; das Modell des Staates von Medina als Ideal; sein Handeln gegen die Juden in Medina und Khaybar); analysiert Verse des Korans, bei denen es um Gewalt geht; beschreibt wichtige Entwicklungen in der Ge-

schichte des Islams, z.B. die Richtungskämpfe innerhalb der islamischen Bewegung; erklärt den Einfluss der entscheidenden Vordenker und Kronzeugen des modernen Islamismus (Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Taimijja, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb u.a.) und beschreibt die Ausbreitung des Islamismus in den letzten 150 Jahren und die Gemeinsamkeiten radikal-islamischer Strömungen (v.a. Wahhabismus und Salafismus) und Gruppen (Muslimbrüder, al-Qaida, Islamischer Staat). Er geht auch auf den Herrschaftsanspruch der muslimischen Umma ein und auf die Frage, warum Kritik am Islam verboten ist. In den beiden letzten Kapiteln beschreibt Troeger den Unterschied zwischen christlicher Mission und muslimischer Werbung (Da'wa) für den Glauben. Ein Glossar und Literaturhinweise runden das 158-seitige Taschenbuch ab – insgesamt viel hilfreiche Information in gut verständlicher Sprache.

Entscheidend für das Verständnis der Gewaltfrage sei die Tatsache, dass sich die muslimische Weltgemeinschaft immer auch als politische Größe verstanden habe (wenn auch die Zuordnung von Religion und Staat in den verschiedenen muslimisch geprägten Ländern unterschiedlich ist). Die Anwendung von Gewalt wurde dadurch ermöglicht. Dschihadisten können sich in ihren grundsätzlichen Konzeptionen zu Recht auf den Koran und das Vorbild Muhammads berufen. Die Regeln für den so genannten Dschihad diskutierten muslimische Rechtsgelehrte schon sehr früh, allerdings häufig genug an der politischen

Realität vorbei. So ist es nicht verwunderlich, dass das Verhältnis zwischen Islam und Staat sowie zwischen Glaube und Gewalt im Raum des Islam bis heute höchst unterschiedlich gedeutet wird. Allerdings müsse mitbedacht werden, so Troeger, dass der Individualismus bei Muslimen noch nicht so ausgeprägt sei wie bei vielen Menschen der säkularisierten Gesellschaft. Das heiÙe aber auch, dass die Fähigkeit zur Solidarisierung größer sei als bei säkularen Menschen, so dass sich die Haltung bei vielen Muslimen im Konfliktfall auch ändern und in öffentliche Unruhe und auch Gewalt umschlagen könne.

Da es keine für alle geltende Lehrautorität im Islam gibt, die verbindlich über Lehre und Recht entscheiden könnte, muss man sich bei der Frage nach der Gewalt im Islam immer wieder daran erinnern, dass es eine große Vielfalt von Meinungen und in der Glaubenspraxis gibt: Wie sollen Korantexte ausgelegt werden? Ist es möglich, sich von bestimmten Gewalt legitimierenden Koranversen zu distanzieren, die als autoritatives Wort Allahs gelten? Ist es möglich, sich mehr an die frühen Koranverse aus Muhammads Zeit in Mekka zu halten, als an die seiner Zeit in Medina, wo Muhammad nicht nur religiöser Führer war, sondern auch als Leiter einer Stadtgemeinschaft verantwortlich war für politische, gesellschaftliche und militärische Entscheidungen? Wie kann die muslimische Gemeinschaft in all ihrer Vielfalt eine Übereinstimmung in wichtigen Fragen erreichen?

Die Fragen machen deutlich, dass es unter Muslimen wichtige theologische und gesellschaftspolitische Diskurse gibt, die auch für das friedliche Zusammenleben in Deutschland von großer Bedeutung sind.

(Dietrich Kuhl)

Eberhard Troeger. *Der Islam und die Gewalt*. Gießen: Brunnen Verlag, 2016, 9,99 €

The Protestant theologian Eberhard Troeger has published numerous studies on Islamic theology and jurisprudence. A fluent Arabic speaker, he worked for many years in Aswan in Upper Egypt and was from 1975 to 1998 Director of the *Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten* (EMO: Fellowship of the Gospel in the Middle East).

Many people in Germany are concerned by the growing incidence of violence perpetrated in the name of Islam, despite the fact that politicians and Muslim associations never tire of insisting that jihadist violence has nothing to do with Islam. Islam means peace, we are told, and genuine Muslims are active for peace. In the present work Troeger has set himself the goal of explaining this discrepancy between this peace claim and the bloody reality by means of an analysis of Islamic sources and history.

In 15 chapters Troeger defines Islamic concepts such as the Umma, jihad, Islamism and Salafism and the Islamic concept of peace. He looks at Muhammad's role as a pattern for today's Muslims, moving from preacher to warrior, Medina as his ideal model state and his aggression against Jews in Medina and Khaybar. Troeger examines Koran verses related to violence and important historical developments in Islam such as competing currents within the Islamic movement. He explains the influence of decisive thinkers and witnesses of modern Islamism such as Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Taimiya,

Mohammed ibn Abd al-Wahhab, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb et al., describing the spread of Islamism in the past 150 years, and notes common features of radical streams within Islam such as Wahhabism and Salafism and radical groups such as the Muslim Brotherhood, al-Qaida and the so-called Islamic State. Troeger examines the Muslim Umma's claim to rule and why it is forbidden to utter criticism of Islam. The final two chapters describe the difference for faith between Christian missions and the propagation of Islam (*da'wa*). A glossary and tips for further reading round off this 158-page paperback, which contains a wealth of valuable information in layman's language.

Although the precise relationship between religion and state differs from one Muslim country to another, the world community of Islam has always understood itself as a political entity. This self-understanding is decisive for the question of violence since it legitimizes the use of force. Jihadists rightly appeal to the Koran and to Muḥammad's example to justify their fundamental orientation. Muslim scholars began to debate the rules of so-called jihad very early in the history of Islam, often enough with little regard for political realities. It is therefore not surprising that up to the present very divergent views have been expressed as to the relationship between Islam and the state or between faith and force in Islam. In this context Troeger reminds his readers that individualism is not as characteristic of Muslims as of citizens in a secular society. Conversely Muslims have a greater sense of solidarity than secular people, so their response to situations of conflict may easily shift toward public protest and even violence.

Since Islam knows no central authority to make binding pronouncements on doctrinal and legal issues, it is always necessary to remember that there exists a broad spectrum of opinion and practice with regard to violence and the use of force in Islam. How are Koran texts to be interpreted? Is it legitimate to distance oneself from certain passages in the Koran which advocate violence when these are regarded as Allah's authoritative pronouncements? May one ascribe priority to Koran verses from Muḥammad's early period in Mecca over those from his time in Medina, where he was not only a religious leader but also a city administrator responsible for political, social and military decisions? How can the diverse Muslim community attain unanimity on vital issues?

Such questions indicate that Muslims face important theological and social debates which are fraught with significance for peaceful co-existence in Germany.

(Dietrich Kuhl)

Institut für Islamfragen

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter www.islaminstitut.de.