

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 2/2016 (16. Jg.)



Gleiche Begriffe – gleiche Bedeutungen? Der Islam als theologische Herausforderung (Teil 2) *Same Words – Same Meanings? Islam as Theological Challenge (Part 2)*

Inhalt / Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Der Islam als theologische Herausforderung (Teil 2) – Zum Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in Bibel und Koran <i>Islam as Theological Challenge (Part 2) – The relationship between narrative and commandment in the Bible and the Qur’ān (Heiko Wenzel)</i>	5
Die Sprache der Liebe im Koran und im Evangelium (Teil 2) – Reflexionen muslimischer Gelehrter über das koranische Material <i>The Language of Love in Qur’ān and Gospel (Part 2) – Reflections of Muslims Scholars on the Qur’ānic Material (Gordon Nickel)</i>	26
Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book review</i>	52

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 Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)*

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 Schirmmacher

Schriftleiter / Executive Editor:

Dr. Carsten Polanz, Gießen
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 Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de
I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestraße 6, D-45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Birmoos

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

Verlag / Publisher: Schirmmacher 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

vkwonlinebonn@gmail.com

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription 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 Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

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. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees 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,

öffentliche Debatten über den Islam konzentrieren sich derzeit fast ausschließlich auf gesellschafts-, integrations- und sicherheitspolitische Aspekte. Besorgniserregende Entwicklungen des Islam inner- und außerhalb Europas lassen dabei häufig die theologische Herausforderung in der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den Hintergrund treten. Die vorliegende Ausgabe unserer Zeitschrift will diesem Mangel begegnen und vertieft daher die beiden Hauptartikel der letzten Ausgabe.

Der Alttestamentler und Islamwissenschaftler Heiko Wenzel analysiert im zweiten Teil seines Themas das jeweilige Verhältnis von Erzählungen und Geboten in der Hebräischen Bibel und im Koran. Zentrale ethische Anweisungen insbesondere in den fünf Büchern Mose sind demnach in einen literarischen Kontext eingebunden, der für das richtige Verständnis der Gebote zentral ist und bei einem bloßen Vergleich einzelner Bibel- und Koranverse leicht aus dem Blick gerät. So gehen z.B. die göttliche Befreiung des Volkes Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft und die im Bundesschluss am Sinai manifestierte Berufung zur Gemeinschaft mit Gott den Zehn Geboten und ihrem Anspruch an das menschliche Verhalten voraus. Der Koran zeigt nach Wenzel dagegen wenig Interesse an einer aufeinander aufbauenden „Geschichte Gottes in und mit der Welt“. Anstelle des zentralen biblischen Erlösungsgedankens dominiert im Koran der Gedanke der göttlichen Rechtleitung. Rückgriffe auf die früheren Propheten geschehen hier primär zur Unterstützung und Illustrati-

on von Muḥammads eigener Verkündigung und zur Warnung seiner Gegner vor einer Ablehnung seiner Botschaft.

Im zweiten Artikel vertieft der Islamwissenschaftler Gordon Nickel seine vergleichende Studie über die „Sprache der Liebe“ im Evangelium und im Koran. Nach Nickels Darstellung deutet die große Mehrheit klassischer und moderner Ausleger die Liebe Allahs ausschließlich als positive und anerkennende Reaktion auf jene Menschen, die sich als gläubig und rechtschaffen erwiesen haben. Den biblischen Gedanken einer bedingungslosen Liebe Gottes und einer darin begründeten Feindesliebe verwerfen sie ebenso als unislamisch wie jede anthropomorphisierende Darstellung göttlicher Liebe, die der orthodoxe Mainstream als Widerspruch zur Allgenügsamkeit Allahs empfindet. Nickel skizziert auch den Widerstand orthodoxer Gelehrter gegen verschiedene mystische Lehren und ekstatische Praktiken sufischer Denker, nach denen sich der Mensch selbst in Liebe zu Allah (und seinem Propheten) zu versenken (oder gar aufzulösen) versucht. Allerdings kennen auch Sufis laut Nickel keine dem Evangelium vergleichbare Gewissheit einer geschichtlich greifbar gewordenen Liebe Gottes.

Wenzel und Nickel regen mit ihren Beiträgen dazu an, das eigene Gottes- und Menschenbild als auch das daraus resultierende Verständnis der „Sprache der Liebe“ bewusster zu reflektieren. Dadurch könnte auch das theologische Gespräch mit Muslimen neu belebt werden.

Ihre Redaktion

Editorial

Contemporary public debate about Islam revolves almost exclusively around social issues such as integration and security aspects, and disturbing developments in Europe and elsewhere tend to upstage the theological challenges posed by the encounter between Christians and Muslims. The current issue of our journal aims to meet this need by publishing sequels to the two leading articles in the last number.

In the second part of his subject Old Testament exegete and Islam scholar Heiko Wenzel examines the relationship between narrative and commandment in the Hebrew Bible and the Koran. This reveals that leading ethical instructions particularly in the Pentateuch are set in a literary context essential for a right understanding of these commandments. This context is easily overlooked by undue concentration on historical or ethical issues or by merely paralleling individual statements from the Bible and the Koran. The Ten Commandments and their claim on human behavior are preceded by the people of Israel being liberated from slavery in Egypt and called to fellowship with God on the basis of the Sinai covenant. According to Wenzel the Koran displays little interest in the progressive development of “God’s history in and with the world”. Predominant in the Koran is the theme of divine guidance rather than the idea of redemption central to the Bible. References to former prophets in the Koran serve primarily as support for and illustration of Muḥammad’s own preaching and to warn his opponents against resisting his message.

In the second article Islam scholar Gordon Nickel continues his comparative study of the “language of love” in the Gospel and the Koran. According to Nickel the overwhelming majority of both classical and modern exegetes interpret Allah’s love exclusively as a response to human beings who have proved themselves to be sincere believers. They reject as unislamic the biblical concept of an unconditional divine love as well as the idea of love for enemies derived from it. They also repudiate any anthropomorphic representation of divine love which the orthodox mainstream perceives as denying Allah’s self-sufficiency. Nickel also outlines orthodox scholars’ resistance to various teachings and ecstatic practices of Sufi mystics, according to which human beings seek to lose themselves (or even to be dissolved) in love to Allah (and his prophet). Nevertheless the assurance the Gospel gives of a historically tangible love of God reflected in interpersonal human love is according to Nickel foreign to Sufis.

Wenzel’s and Nickel’s contributions invite one to reflect more consciously on one’s own concept of God and image of man as well as one’s understanding of the “language of love” derived from it. This could give renewed stimulus to theological dialogue with Muslims.

The Editors

Der Islam als theologische Herausforderung (Teil 2) – Zum Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in Bibel und Koran

Heiko Wenzel¹

Im ersten Teil „Der Islam als theologische Herausforderung“ stand das Verhältnis von Jesus Christus zur Hebräischen Bibel (HB) im Mittelpunkt. Dieses Verhältnis behandelt eine für den christlichen Glauben zentrale Frage: *die Verhältnisbestimmung der beiden Teile der Bibel*. Meine erste Untersuchung konzentrierte sich auf eine Auslegung von Matthäus 5,17-20; Sure 3,50; 5,46 und 61,6. Sie führte unter anderem zu dem Schluss, dass die Bedeutung der Geschichte Gottes in und mit der Welt bei der Behandlung dieser Frage kaum überschätzt werden kann. Der vorliegende Beitrag knüpft daran an und beleuchtet diese zentrale Frage von einem anderen Blickwinkel her, indem er das Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in der HB und im Koran exemplarisch vergleicht. Ein solcher Vergleich bringt mindestens drei Herausforderungen mit sich.

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.

Drei Herausforderungen

Es ist wohl vielen (unbewusst) klar, dass sowohl die HB wie das Neue Testament (NT) vieles erzählen. In christlichen Gemeinden wird die heranwachsende Generation gerade anhand von Erzählungen über Abraham, Mose oder Jesus Christus an die Bibel herangeführt. Die Rede von einer „Geschichte Gottes in und mit der Welt“ mag allerdings manche Zeitgenossen beunruhigen. Wenn von einem großen Entwurf bzw. Gesamtentwurf einer Geschichte die Rede ist, wird damit schnell der Anspruch verbunden, alles erklären zu können (oder zu müssen). Mir geht es aber nicht darum, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen. *Es wird vielmehr ein Deutungsrahmen beschrieben, ohne für alle Aspekte der Erzählung(en) eine Deutungshoheit zu beanspruchen*. Dieser Deutungsrahmen ist in der Bibel vielfach als ein „dennoch“ des Glaubens zu begreifen. Gerade wenn Fragen offenbleiben und/oder die gegenwärtig erlebte Wirklichkeit in Spannung zu (theologischen) Wahrheiten stehen, so hält ein solcher Deutungsrahmen beispielsweise fest, dass Gott *dennoch* den Überblick behält und sich um die Menschen kümmert.²

² Dies kann man gut anhand des Buches Hiobs, von Psalm 73, den Fragen in

Die zweite Herausforderung kann als Gegenpol zur ersten Herausforderung verstanden werden.³ *Erzählungen bringen eine gewisse Unschärfe mit sich*, lassen also manche Frage offen oder klären nicht immer das Verhältnis verschiedener Aspekte zueinander. Selten lassen sich Erzählungen mit einem prägnanten Satz umfassend beschreiben. So klar bei vielen Erzählungen ein oder zwei zentrale Gedanken sein mögen, einige (Neben-)Aspekte bleiben eben unscharf.

Eine dritte Herausforderung ergibt sich aus der Interpretation der biblischen Erzählungen. In den letzten Jahrhunderten wurde in der exegetischen Forschung an der HB immer wieder die Frage nach der Historizität dieser Erzählungen breit und engagiert diskutiert. In den letzten beiden Jahrzehnten kann das beispielsweise an den Veröffentlichungen von Philip Davies,

Habakkuk 1 oder anderen Beispielen aus der HB veranschaulichen. Große Teile des NTs setzen eine Spannung zwischen dem beginnenden Reich Gottes und der erlebten Wirklichkeit (des römischen Reiches) voraus. Theologen beschreiben das beispielsweise als eine Spannung zwischen einem „schon“ und „noch nicht“, d.h. es ist „schon“ einiges geschehen und eine (theologische) Wirklichkeit gesetzt, die aber „noch nicht“ vollständig in Erscheinung getreten ist. Die offenen Fragen können unterschiedlicher Gestalt sein. Es scheint aber so, dass immer wieder das „wie“ und „wann“ einzelner Teile oder Episoden dieser Erzählung(en) offen oder ungenau bleiben.

³ Bei der ersten Herausforderung wird manchen Zeitgenossen *zu viel* beansprucht bzw. eine solche Deutungshoheit wird als Einengung empfunden. Die zweite Herausforderung sagt anderen *zu wenig*. Bei ihnen liegt der Wunsch vor, vieles klar zu beschreiben und zu regeln. Unschärfe und Ungenauigkeiten werden als Problem wahrgenommen.

Thomas Thompson und Niels Peter Lemche nachvollzogen werden.⁴ Diese historische Diskussion konzentriert sich auf *einen* inhaltlichen Aspekt der Texte, nämlich das Maß der Übereinstimmung der Erzählungen mit tatsächlichen Ereignissen.⁵ Andere Ausleger der HB konzentrieren sich auf den ethischen und/oder theologischen Ertrag solcher Erzählungen. *Wenn in diesem Beitrag von der Bedeutung „der Geschichte Gottes in und mit der Welt“ die Rede ist, dann liegt der Schwerpunkt auf literarischen und theologischen Aspekten. Mein besonderes Interesse gilt dabei der Beschreibung Gottes und des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.* Diese Schwerpunkte werden leicht durch historische und/oder ethisch-theologische Fragestellungen in den Hintergrund gedrängt, sollten mit ihnen aber ständig im Gespräch und ihnen bisweilen vorgeordnet sein.⁶

⁴ Die Debatten werden bisweilen unter den Stichworten Minimalisten gegen Maximalisten zusammengefasst. K.A. Kitchen stellt sich beispielsweise den kritischen Anfragen der genannten Forscher in *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003; dt. *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*, Gießen: Brunnen, 2008. Hier stehen hermeneutische Voraussetzungen zur Diskussion, z.B. wer in welchem Maße die Beweislast für seine Position trägt oder welche Auswirkungen fehlende archäologische und/oder außerbiblische literarische Evidenz für die Historizität biblischer Erzählungen haben.

⁵ Auf diese Weise wird *ein* inhaltlicher Aspekt in den Blick genommen, wie beispielsweise Davies auch mehrfach betont. Was die Texte dann kommunizieren wollen, ist damit noch nicht geklärt und muss gesondert betrachtet werden.

⁶ Diese Schwerpunkte sollten m.E. nicht gegeneinander ausgespielt werden, unter anderem weil sie sich auch gegenseitig

Zur Bedeutung von Erzählung(en) in der Bibel

Die tragende Rolle von Erzählungen in der Bibel ergibt sich zunächst aus ihrer Quantität. Erzählungen sind einer der häufigsten Gattungen in der Bibel, wahrscheinlich sogar die häufigste.⁷ Das gilt für beide Teile der Bibel in vergleichbarem Maße. Darüber hinaus fällt auf, dass viele biblische Bücher einen erzählerischen Rahmen haben, auch wenn diese Texte keine Erzählung sind. Im weisheitlichen Buch Hiob dominieren beispielsweise Reden bzw. Dialoge, die aber von einer Erzählung umrahmt werden (Kap. 1-2; 42). Erzählerische Notizen führen neue Gesprächsteilnehmer ein und treiben die gesamte Handlung voran (vgl. Kap. 2,11-3,1; 32,1-5; 38,1). Die fünf Bücher Mose sind vielfach für Gebote oder Gesetze bekannt. Bis in das zweite Buch hinein sind vor allem Erzählungen zu finden, auch der Mittelteil vom vierten Buch Mose ist von Erzählungen geprägt und das Gesamtwerk schließt

beeinflussen. Außerdem gibt es durchaus Überschneidungen in den Fragestellungen sowie bei der Lektüre und Auswertung der Texte. Die Texte der Bibel haben wohl immer eine literarische, historische und theologische Dimension, wobei uns die literarische Gestalt der Texte in ihrer historischen und theologischen Verortung einen Zugang zu diesen Dimensionen gewährt; vgl. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, 41.

⁷ Ich vermeide hier die Angabe von (Prozent-)Zahlen. Es ist eine methodische Herausforderung, biblische Bücher, Kapitel oder Verse unter dieser Fragestellung quantitativ zu erfassen. Viele Bücher beinhalten verschiedene Gattungen. Je nachdem wie groß- bzw. kleinteilig die Annäherung erfolgt, gilt das auch für viele Kapitel der Bibel.

mit einer Erzählung (5Mo 34). Viele Prophetenbücher stellen mit ihren Überschriften eine Verbindung zu Erzählungen her. Die Evangelien sind bestimmt von Erzählungen, ebenso wie die Apostelgeschichte.

Darüber hinaus stellen beispielsweise die Anfänge des Matthäus-, Markus- und Johannesevangeliums ausdrücklich eine Verbindung zur HB her. Die Apostelgeschichte knüpft mit den ersten Versen an das Lukasevangelium an und setzt dessen Erzählung fort (Apg. 1,1-3). Hier wird eine Dynamik sichtbar, die ich als Zusammenspiel von Erzählung und Erzählungen beschreiben will. *Die einzelnen Bücher sind von Erzählungen geprägt. Sie erzählen eine „Geschichte Gottes in und mit der Welt“ und wollen dabei als eigenständige, wenn auch nicht unabhängige literarische Werke verstanden werden.* Sie sind Teil einer größeren Geschichte Gottes, die weit über diese Werke hinausgreift und nicht zuletzt eine Fortsetzung in der Zukunft erwartet. Der ungewöhnliche, ergebnisoffene Schluss der Apostelgeschichte ist dafür ein gutes Beispiel (Apg. 28,29-31).

Gerade mit dem offenen Schluss der Apostelgeschichte kommt ein weiterer Aspekt hinzu, der für die Bedeutung und die Funktion von Erzählungen in der Bibel wichtig ist. Es wird nicht nur eine Fortsetzung in der Zukunft erwartet, die Leser diskutieren und ggf. beobachten können. In gewisser Weise werden sie eingeladen, Teil dieser Geschichte zu sein und diese fortzusetzen. Erzählungen in der Bibel wollen nicht einfach nur *informieren*, sondern immer auch die Leser *aktivieren*.⁸ *Leser*

⁸ Vgl. "The basic motivation for obeying Torah is drawn from historical experience,

können sich auf die Weltsicht der Texte einlassen, über Gott und sein Handeln staunen, ins Fragen kommen und dabei immer ihre eigene Weltsicht hinterfragen. In gewisser Weise werden Leser in die Erzählung(en) verwickelt. Die oben erwähnte Unschärfe von Erzählungen ist dabei wohl weniger ein Hindernis. Der Leser kann sich mit Personen identifizieren, Fragen stellen und Deutungen versuchen. Das alles erleichtert den Einstieg in Erzählungen und „verwickelt“ den Leser darin. Ein solcher Einstieg oder ein solche „Verwicklung“ löst nicht alle Fragen.⁹ Im Gegenteil, sie lösen manchmal vielmehr Befremden aus. Diese offenen Fragen werden aber dabei von einer (Rahmen-)Erzählung getragen, deren Autor und Hauptakteur Gott selbst ist. Diese Gedanken können an zwei Episoden aus dem zweiten Buch Mose veranschaulicht werden.

not from abstract ethical argument“; Terence E. Fretheim, *Exodus, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox Press, 1991, 205.

⁹ Solch ein Einstieg oder „Verwicklung“ stellt eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung dar, wenn es um theologische oder ethische „Auswertungen“ von Erzählung(en) geht. Ein distanzierendes und distanzierendes Betrachten kann sicherlich viele gute Beobachtungen über den Text zusammentragen und mögliche Schlussfolgerungen diskutieren und ziehen. Allerdings geht eine wesentliche Dimension der Texte verloren, wenn das Verhältnis zu den Texten alleine oder dominierend durch Distanz geprägt ist. Vielmehr ist der erzählerischen Dynamik einzelner Teile der Bibel und der Bibel als Ganzer literarisch, theologisch und praktisch Rechnung zu tragen.

Zum Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in 2. Mose

Die Ereignisse am Berg Sinai werden oft mit der Übergabe der Zehn Gebote verbunden. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ist ein eindrücklicher Beleg für ihre Bedeutsamkeit. Kapitel 20 erzählt die Übergabe und Kapitel 19 und 24 stellen sie in einen größeren Erzählzusammenhang. Diese literarische Rahmung hat für die Deutung der Zehn Gebote eine weichenstellende Bedeutung:¹⁰

^{19,1}Am ersten Tag des dritten Monats nach dem Auszug der Israeliten aus Ägyptenland, genau auf den Tag, kamen sie in die Wüste Sinai. ²Denn sie waren ausgezogen von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten sich dort in der Wüste gegenüber dem Berge. ³Und Mose stieg hinauf zu Gott. Und der HERR rief ihm vom Berge zu und sprach: So sollst du sagen zu dem Hause Jakob und den Israeliten verkündigen: ⁴Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht. ⁵Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. ⁶Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.

Der Verweis auf den Auszug aus Ägypten (v.1) verbindet die Übergabe der Zehn Gebote mit dem Handeln Got-

¹⁰ Die Bibelstellen werden nach der Lutherübersetzung von 1984 zitiert.

tes an den Ägyptern (v.4).¹¹ Ein Verweis auf das Handeln Gottes eröffnet auch die Zehn Gebote in 2. Mose 20,1-2 und knüpft damit an 2Mo 19 an. Gott stellt sich dabei als der Gott vor, der Israel aus Ägypten geführt hat, was in der jüdischen Zählung das erste Gebot darstellt.¹² Sein Handeln beschreibt also auch, wer er ist (vgl. „ich bin“). In den Zehn Geboten geht es also nicht ausschließlich und auch nicht in erster Linie um das Verhalten des Menschen. Zumindest gilt das für eine theologische Perspektive dieser Erzählung. *Dem Verhalten des Menschen ist das Handeln Gottes und wer er ist vorgeordnet. Oder anders ausgedrückt, das Verhalten des Menschen antwortet darauf.*¹³ Dieser Gedanke wird noch deutlicher, wenn man 2Mo 19,1-6 genauer betrachtet. Das Handeln Gottes führt nicht in erster Linie in die Freiheit oder zum Sinai an sich – auch wenn natürlich beides der Fall ist. Vielmehr beschreibt v.4 es so: „wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht“. Gottes souveränes Handeln und Fürsorge hat eine Gottesbegegnung zum Ziel („zu mir gebracht“), eine Form von Gemeinschaft, die in dem angebotenen Bund einen Rahmen findet. Das wird dem Volk mit 2Mo 19,5-6 vorgelegt und durch den Bun-

¹¹ Mit der Formulierung „Haus Jakobs“ wird auf 1Mo 46,27 und 2Mo 1,1-7 verwiesen; vgl. Christoph Dohmen, *Exodus 19-40*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder, 2012², 55f. Damit wird die Geschichte Gottes in und mit dieser Welt weitergeschrieben.

¹² Dohmen, *Exodus*, 98f.

¹³ Fretheim, *Exodus*, 203. Die Zehn Gebote (und weitere Anweisungen Gottes) sind dann „a gift of God’s graciousness“ (ebd., 201).

desschluss angenommen (2Mo 24,3-8): „Die Antwort aus V 7 bedeutet also: Wir wollen ein heiliges Volk im Sinne der göttlichen Zusagen sein, wir wollen in jener besonderen Nähe zu Gott leben.“¹⁴ In Zusammenhang mit diesem Bundesschluss kommt es zu einer besonderen Mahlzeit und einer außergewöhnlichen Begegnung mit Gott (2Mo 24,9-11):

^{24,9} *Da stiegen Mose und Aaron, Nadab und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels hinauf¹⁰ und sahen den Gott Israels. Unter seinen Füßen war es wie eine Fläche von Saphir und wie der Himmel, wenn es klar ist.¹¹ Und er reckte seine Hand nicht aus wider die Edlen Israels. Und als sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie.*

Diese Begegnung ist einmalig wie auch die Ereignisse am Sinai mit dem Bundesschluss. Und doch bleibt es nicht dabei. Das 2. Buch Mose schließt mit der Errichtung des Zeltheiligtums (2Mo 35-40 gemäß den Anweisungen in 2Mo 25-31), was als bewegliches Heiligtum die Gegenwart Gottes und Begegnung mit ihm ermöglicht. Hier zieht der Sinai in gewisser Weise mit dem Volk.¹⁵ Mit dieser Gegenwart Gottes unter seinem Volk kommt 2Mo zu einem Abschluss und stellt damit den Hintergrund für das 3. Buch Mose dar.¹⁶ Die Sammlung verschiedenster Gebote in 3Mo antwortet also gewissermaßen auf die Frage: wie kann das

¹⁴ Dohmen, *Exodus*, 205.

¹⁵ Ebd., 222f; Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart: Calwer, 1997, 1032.

¹⁶ Mary Douglas trägt beachtenswerte Beobachtungen zusammen und entwickelt den interessanten Gedanken, dass auch der Aufbau des Buches sich an 2Mo 35ff anschließt; vgl. *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Volk leben, wenn Gott ihnen so nahe kommt? Also auch hier wird ein Gedanke sehr eindrücklich durch den Erzählzusammenhang vor Augen gemalt: *Gottes Gebote sind eine Einladung an das Volk, auf das Handeln Gottes und auf die Wirklichkeit seiner Gegenwart zu antworten.*

Diese (theo-)logische Reihenfolge gilt in Verbindung mit 2Mo also auch für 3Mo. Dies ist umso erstaunlicher, da mit der Errichtung des Goldenen Kalbes (2Mo 32-34) das Volk kurze Zeit nach dem Bundesschluss einen folgenschweren „Sündenfall“ begeht. Dennoch wird das Projekt „Errichtung des Zeltheiligtums“ nicht abgebrochen, auch wenn die Anweisungen und die Ausführungen durch 2Mo 32-34 (im Erzählzusammenhang literarisch) unterbrochen sind. Mose tritt in der Fürbitte für das Volk ein und erinnert Gott insbesondere an seine Verheißungen, die er Abraham, Isaak und Jakob gegeben hat (2Mo 32,13). Mit der Erneuerung des gebrochenen Bundes bekommt Mose einen außergewöhnlichen Einblick:

^{34,6} *Und der HERR ging vor seinem Angesicht vorüber, und er rief aus: HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, ⁷ der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft lässt er niemand, sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied!*

Diese sogenannte Gnadenformel findet sich wiederholt in der HB. Die Erneuerung gründet also in Gottes Verheißungen und in dem, wer er ist. *Das 2. Buch Mose beschreibt also nicht nur eine vorauslaufende Gnade Gottes, die*

als (theo-)logische Voraussetzung für die Gegenwart Gottes unter seinem Volk, den Bundesschluss und die Gebote verstanden werden muss. Vielmehr erklärt der Erzählzusammenhang, wie das Anliegen Gottes, unter seinem Volk zu wohnen, trotz dessen Ungehorsams Wirklichkeit wird.

Zu Erzählung(en) im Koran

Die dominierende Gattung im Koran ist die prophetische Predigt. Sie ist prägend, sowohl quantitativ als auch vom literarischen Aufriss her. Damit unterscheidet sich der Koran wesentlich von der Bibel. Die koranischen Texte selbst zeigen nur wenig (bis gar kein) Interesse, die verschiedenen Erzählungen zeitlich oder erzähltechnisch in eine nachvollziehbare Zuordnung oder gar Reihenfolge zu bringen. Vielmehr werden die Erzählungen der jeweiligen prophetischen Predigt zu- bzw. untergeordnet.¹⁷ Angelika Neuwirth spricht davon, dass „ab einer bestimmten Phase, in der der Verkünder den prophetischen Habitus angenommen hat, auch alle anderen Textsorten Teil einer umfassenden prophetischen Botschaft“ sind.¹⁸ Gabriel Said Reynolds schlägt

¹⁷ Vgl. Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Impulse der Forschung 22, Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1977, 193.

¹⁸ *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Insel Verlag, 2010, 596. „Sowohl in weiten Teilen der nachbiblischen Traditionsliteratur als auch im Koran sind aus dramatisch aufgebauten biblischen Erzählungen mit psychologisch einfühlsamer Personencharakterisierung eher lehrhafte – theologische Botschaften in den Vordergrund stellende – homiletische Darstellungen geworden“ (ebd., 607).

unter anderem deswegen vor, den Koran als Homilie zu lesen.¹⁹ *Man kann vereinfachend sagen, dass der Koran keine „Geschichte Gottes in und mit der Welt“ erzählt.* An vielen Stellen wird etwas vorausgesetzt, das dem nahe kommen mag²⁰ oder es entsteht etwas, was man mit einer „Geschichte Gottes“ vergleichen könnte. Wenn beispielsweise Muḥammad das Siegel der Propheten ist (Sure 33,40), wird damit eine Reihe von Propheten, die ihm vorangegangen sind, vorausgesetzt. Gleiches gilt, wenn vorangegangene Offenbarung bestätigt wird. Gleichzeitig setzt sich Muḥammad dazu ins Verhältnis und hier liegt wohl der Schwerpunkt: er schließt die Reihe ab. *Es überrascht deswegen nicht, dass Erzählungen und das Anliegen einer großen Erzählung in der islamischen Geschichte nach dem Tode Muḥammads eine wichtige Rolle spielen* und verschiedene Literaturgattungen hervorgebracht haben. Die Traditionsliteratur mit ihren verschiedenen (kanonischen) Sammlungen stellt eine große Zahl an (kurzen) Erzählungen zusammen. Die Gattung der Biographien und der Maghazi-Literatur richten ihr Augenmerk auf das Leben Muḥammads und seine Eroberungszüge. Erzählungen über Kriege innerhalb und an den Grenzen des frühislamischen Einflussbereiches sowie über Eroberungszüge in den folgenden Generationen setzen diese Linie fort. Im weiteren Verlauf der islamischen

¹⁹ *The Qurʾān and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge, 2010, 230ff.

²⁰ Eine solche Verhältnisbestimmung ist eine eigenständige Untersuchung wert und bringt auch manche methodische Herausforderung mit sich, die hier nur angedeutet werden kann.

Geschichte findet man dann das Anliegen, dies in einen größeren (Erzähl-)Zusammenhang zu stellen, wie beispielsweise at-Ṭabarī mit seiner (Universal-)Geschichte zu Beginn des 10. Jahrhunderts. *Diese Literaturgattungen geben den koranischen Voraussetzungen und einer entsprechenden Geschichtsdeutung Muḥammads eine Form und schließen daran an. Demgegenüber bleibt aber festzuhalten, dass der Koran selbst kein Interesse daran hat, eine solche Erzählung zu präsentieren.*

Zum Auszug aus Ägypten, den Sinaiereignissen und Mose im Koran

Mose nimmt eine besondere Stellung im Koran ein. Zum einen ist er die biblische Person, die mit Abstand am häufigsten im Koran genannt wird.²¹ Zum anderen fällt auf, dass Gott mit Mose direkt gesprochen hat (Sure 4,164; 7,143; 19,52),²² was ihm eine besondere Stellung verleiht (Sure 2,253): „Mose (Mūsā) war für Muḥammad *das* Vorbild schlechthin.“²³ Die

²¹ Friedmann Eißler, „Mose im Islam,“ in: C. Böttrich, B. Ego und F. Eißler, *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 112. Zu den Stellenangaben siehe Youakim Moubarac, „Moïse dans le Coran“, in H. Cazelles et al. (Hrsg.), *Moïse, L'homme de l'alliance*, Paris: Desclée, 1955, 373-375.

²² Vgl. Friedman Eißler, „Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen. Gottes Anrede und die Gestalt des Mose/Mūsā (Sure 20 und Ex 3)“, in: H. Schmidt, A. Renz, J. Sperber (Hrsg.), *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?*, Hohenheimer Protokolle 61, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2004, 85-99.

²³ Ludwig Hagemann, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische*

überragende Bedeutung von Mose im Judentum im Allgemeinen und verschiedene jüdische Traditionen zum Leben und Handeln des Moses im Besonderen stellen dabei einen wichtigen Hintergrund dar. Muḥammad stellt sich im Koran zunehmend als „zweiter Mose“ vor, was sich an drei Aspekten festmachen lässt, „die Überbringung einer Offenbarung, die Herausführung seines Volkes/seiner Gemeinde aus einer ihre Existenz bedrohenden Situation der Unterdrückung und die Implementierung gottesdienstlicher Ordnungen.“²⁴

Häufig finden sich kurze Aussagen, dass Mose eine/die Schrift, die Tora, erhalten habe, z.B. Sure 11,110; 17,2; 23,49; 32,23; 40,53; 41,45. Wiederholt gibt es auch nur kurze Verweise auf Moseerzählungen wie beispielsweise in Sure 25,35-36.

Zur Bedeutung von Erzählung(en) im Koran

Diese Aussagen und Verweise werden dabei oft mit anderen Erzählungen verbunden. *Es wird also eine gewisse Kenntnis der entsprechenden Erzählungen vorausgesetzt.* Die koranischen Erzählungen über Mose beschäftigen sich häufig mit seiner Berufung und Sendung (z.B. Sure 79,15-26), seinen Auseinandersetzungen mit dem Pharao und dem Auszug Israels aus Ägypten (z.B. Sure 7,130-135; 26,10-68; 40,23-46; 43,46-56) aber auch mit dem goldenen Stierbild (z.B. Sure 7,138ff). Sie dienen dabei nicht zuletzt als warnen-

des Beispiel, wie das ausdrücklich in Sure 79,15+25-26 beschrieben wird.²⁵

¹⁵ *Ist dir nicht die Geschichte von Mose zu Ohren gekommen?* ²⁵ *Da kam Gott mit der Strafe des Jenseits und des Diesseits über ihn [gemeint ist der Pharao].* ²⁶ *Das ist ein Grund zum Nachdenken für einen (jeden), der gottesfürchtig ist.*

*Solche Beschreibungen, die Verbindung mit anderen Erzählungen oder die einfache Einbindung in den Duktus einer prophetischen Predigt veranschaulichen, dass diese Erzählungen dem jeweiligen Gedankengang ein- bzw. untergeordnet sind und vor allem der Illustration oder Unterstützung der prophetischen Predigt dienen*²⁶, wie man es beispielsweise auch gut am Anfang der Suren 2, 14 oder 20 sehen kann. Auch wenn eine Sure mit Erzählungen beginnt und/oder davon dominiert ist (vgl. z.B. Sure 28), so erfolgt eine Rahmung im Duktus einer prophetischen Predigt (vgl. Sure 28,2 und 28,85-88). Einzelne Suren und auch der Koran als Ganzes zeigen damit also wenig Interesse an den Erzählungen an sich und ihrer Zusammenschau, wie dies bei biblischen Erzählungen der

²⁵ Koranstellen werden nach der 9. Auflage von Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, zitiert.

²⁶ Selbstverständlich entsteht mit und in einzelnen Koranstellen sowie durch die Summe der Erzählungen auch ein Gesamtbild einer Erzählung. Insbesondere wenn man dies jeweils mit jüdischen Traditionen und dem Argumentationsgang im Koran ins Gespräch bringt. Die Funktion der Erzählungen kann also nicht auf die Illustration und Unterstützung der prophetischen Predigt reduziert werden. *Ihre literarische Einbindung stellt dies aber in den Vordergrund und alle anderen Funktionen sollten von daher beschrieben und bewertet werden.*

Deutungen, Islam und westliche Welt 7, Graz: Verlag Styria, 1985, 65.

²⁴ Neuwirth, *Koran*, 671.

Fall ist. Diese formale Zuordnung von Predigt und Erzählung steht in enger Verbindung zu inhaltlichen Beobachtungen. *Der Koran erzählt keine Geschichte Gottes in und mit der Welt.*²⁷ Ebenso wenig nehmen Offenbarung (des Wesens) Gottes oder Begegnungen mit Gott eine prominente Stellung im Koran ein. Vielmehr stehen Informationen über Gott und der Gedanke der Rechtleitung vermittelt durch Propheten im Mittelpunkt: "The underlying idea is that human beings are not in need of redemption but of guidance. Linked with this is the idea that God does not reveal himself but his will."²⁸

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass die Erzählung um den Dekalog (die Zehn Gebote) und den Bundesschluss am Sinai mit Ausnahme kurzer, summarischer Verweise im Koran keinen Platz finden.²⁹ Der Dekalog

²⁷ Die genaue Verhältnisbestimmung von Form und Inhalt und ihre gegenseitige Beeinflussung müssen an anderer Stelle vertieft werden. Das würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Auf der phänomenologischen Ebene gilt festzuhalten, dass die beiden im Koran sehr eng aufeinander bezogen sind.

²⁸ Ida Glaser with Hannah Kay, *Thinking Biblically about Islam. Genesis, Transfiguration, Transformation*, Carlisle: Langham Global Library, 2016, 251.

²⁹ Neuwirth, *Koran*, 662. „Muhammad hat demnach nur jenes biblische und außerbiblische Material über Mose aufgenommen, das fähig war, seine Situation als Prophet des arabischen Volkes im Sinne des eingangs zitierten Prophetenbildes darzustellen. Dieses sorgsam ausgewählte Material hat er dann als Aufhänger benutzt und seiner Verkündigung dienstbar gemacht“; Karl Prenner, *Muhammad und Musa: strukturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen des Qurʾān*, Altenberge: Christlich-islamisches Schrifttum, 1986,

selbst wird im Koran auch nicht direkt erwähnt.³⁰ Sure 2,63 betont dabei einseitig die Verantwortung Israels beim Bundesschluss (vgl. Sure 2,83ff; 2,93ff).³¹

Und (damals) als wir eure Verpflichtung entgegennahmen und den Berg (Sinai) über euch emporhoben (indem wir euch aufforderten:) „Haltet fest (in eurem Besitz), was wir euch (als Offenbarungsschrift) gegeben haben, und gedenkt dessen, was es enthält!“ Vielleicht würdet ihr gottesfürchtig sein.

Die koranischen Aussagen zum Bund bzw. zu Aspekten eines Bundes unterscheiden sich dabei weichenstellend vom Befund in der HB. Im Koran werden zwei Begriffe gebraucht, *ʿahd* und *miṭāq*. Das Nomen *ʿahd* beschreibt vor allem die menschliche Verantwortung,

³⁰ Zum Einfluss der jüdischen Haggada siehe Julian Obermann, „Koran and Agada. The Events at Mount Sinai,“ *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 58 (1941), 23-48.

³¹ Vgl. Eißler, „Mose im Islam,“ 135. Sure 6,151-153 und 17,22-39 werden bisweilen als islamischer oder ethischer Dekalog beschrieben und sind nicht direkt mit einer Moseerzählung verbunden (vgl. ebd., 167f). Ein kurzer Vergleich zeigt, dass einige Gebote im Koran „wegfallen“, das Beigesellungsverbot eine prominente Stelle einnimmt und der Schwerpunkt auf zwischenmenschlichem Verhalten liegt. Insbesondere ist bemerkenswert, dass der einleitende Satz „Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe“, nicht erscheint. Außerdem findet sich das Sabbatgebote in der Aufzählung nicht (vgl. ebd., 169), was in Sure 16,124 begründet wird.

³² Vgl. die Diskussion bei al-Ṭabarī, *The Commentary on the Qurʾān, Vol. 1*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 186-189.

seine Verpflichtungen gegenüber Gott³² einzuhalten (z.B. Sure 6,152; 16,91; 17,36). Dieser Gebrauch ist so etabliert, dass es wiederholt zur Charakterisierung von Menschen herangezogen wird (z.B. positiv: Sure 23,8; 70,32; negativ: Sure 2,27; 8,56).³³ Vielfach werden die Folgen dabei deutlich formuliert (Sure 3,76f):

⁷⁶Nein! Wenn einer seine Verpflichtung erfüllt und (Gott) fürchtet (ist es gut). Gott liebt die, die (ihn) fürchten.⁷⁷ Diejenigen, die die Verpflichtung (die sie) gegen Gott (eingegangen haben) und ihre Eide verschachern, haben am Jenseits keinen Anteil. Und Gott spricht am Tag der Auferstehung nicht zu ihnen und blickt sie nicht an und erklärt sie nicht für rein. Eine schmerzhaft Strafe haben sie zu erwarten.

Nur an wenigen Stellen beschreibt das Nomen das Verhalten Gottes, indem es die Verlässlichkeit seiner Abmachungen in Bibel und Koran betont (z.B. Sure 9,111), auch wenn er sie für Ungerechte ausdrücklich ausschließt (Sure 2,124):

Und (damals) als Abraham von seinem Herrn mit Worten auf die Probe gestellt wurde! Und er (d.h. Gott?) erfüllte sie. Er sagte: „Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen.“ Abraham (w. Er) sagte: „(Bezieh in deine Verheißung) auch Leute von meiner Nachkommenschaft (ein)!“ Gott (w. Er) sagte: „(Aber) auf die Frevler erstreckt sich mein Bund nicht.“

³² Nur selten bezieht es sich auf zwischenmenschliche Beziehungen (z.B. Sure 9,4).

³³ Vgl. dazu auch den Gebrauch des Verbes *ahada* unter anderem in Verbindung mit *bā'a* (einen Vertrag schließen) in Sure 2,177; 9,1.4.7; 16,91; 48,10.

Die beiden Nomen überschneiden sich teilweise in ihrer Bedeutung. Allerdings gebraucht der Koran nur das Nomen *mītāq*, um die Verantwortung der von Gott gesandten Propheten zu beschreiben, die Botschaft Gottes treu auszurichten (Sure 3,81; vgl. 33,7).

Wirft man über diese Nomen hinaus ein Blick auf das Verb *wa'ada* (versprechen, androhen) und das Nomen *wa'd* (Versprechen, Verheißung), ergeben sich manche Gemeinsamkeiten mit den bereits genannten Aspekten. Darüber hinaus demonstrieren die Häufigkeit und die Eindringlichkeit der Formulierungen das Anliegen, Gott als wahrhaft und verlässlich darzustellen (vgl. z.B. Sure 40,77). Die konkrete Anwendung bezieht sich dabei vor allem auf den Ausgang beim/nach dem jüngsten Gericht wie beispielsweise in Sure 4,122:

Diejenigen aber, die glauben und tun, was recht ist, die werden wir (dereinst) in Gärten eingehen lassen, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, und in denen sie ewig weilen werden. (Das ist) das Versprechen Gottes und (als solches) Wahrheit. Wer wäre, wenn er etwas aussagt, glaubwürdiger als Gott?

Wir können also Folgendes festhalten: im Koran dominiert der Gedanke, dass Menschen Gott gegenüber Verpflichtungen eingehen bzw. dass Gott ihre Versprechen entgegennimmt. Dabei steht die Verlässlichkeit Gottes in enger Verbindung zu der des Menschen. An einigen Stellen wird das mit reziproken Formulierungen oder mit dem Bild vom Tauschhandel gebündelt. Vereinfacht kann man sagen: Gott reagiert auf das Verhalten der Menschen. Die betrachteten Wortfelder betonen somit die Verantwortung des Menschen. Die Re-

de von der Verlässlichkeit Gottes bezieht sich vor allem auf die Unausweichlichkeit des Jüngsten Gerichtes sowie die damit verbundene Souveränität und Gerechtigkeit Gottes. Sie ist somit eine unausweichliche Wirklichkeit, an der Menschen scheitern oder die sie belohnt, jeweils abhängig von ihrem Verhalten. Die Verlässlichkeit Gottes wird nicht an seine Geschichte in und mit der Welt gebunden, wie das in der HB der Fall ist. Dass Gottes Verlässlichkeit der Verantwortung des Menschen vorausgeht, ihr Ermöglichungsgrund ist und den Menschen auch trotz Versagens und Scheiterns ans Ziel bringt/bringen kann, findet sich im Koran nicht.³⁴ Dieser Unterschied kann sicherlich nicht getrennt von den Differenzen in der Lehre vom Menschen beschrieben werden (biblisch: Ebenbild Gottes; koranisch: „nur“ Stellvertreter Gottes). Diese Differenzen ziehen tiefgreifende Folgen für die Begründung von ethischen Entscheidungen und dem damit verbundenen Lebensvollzug nach sich.³⁵ *Es hat aber*

³⁴ Zwar lassen sich manche Gelehrte (vor allem aus christlicher Sicht) dazu verleiten, die Bedeutung von Gesetz und Geboten in islamischer und jüdischer Tradition als sehr ähnlich oder gar identisch zu beschreiben. Solch eine Beschreibung kann sicherlich auf viele wichtige Beobachtungen verweisen, die beide Traditionen gemeinsam haben, übergeht aber die Einbindung in die Geschichte Gottes in und mit der Welt bzw. deren Fehlen.

³⁵ Das muss an anderer Stelle ausgeführt werden. Es sei nur auf einige Gedanken in Heiko Wenzel, „Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Die Einsheit Allahs im Islam im Vergleich von biblischen und koranischen Texten,“ in: Rolf Hille (Hrsg.), *Vom Islam herausgefordert. Systematische und praktische Antworten evangelikaler Theologie*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2007, 23-47, verwiesen.

nicht zuletzt Auswirkungen für unsere Untersuchung: Die prophetische Predigt des Koran umrahmt einzelne Erzählungen und stellt die zentrale Verantwortung des Menschen für den Ausgang beim Jüngsten Gericht in den Mittelpunkt. Dieser Schwerpunkt kann den Gedanken von Bewahrung und Fehlervermeidung betonen, was nach der expansiven und integrierenden Periode der ersten islamischen Jahrhunderte seit vielen Jahrhunderten der Fall ist. Die Erzählungen in der HB und die daraus entstehende Geschichte Gottes in und mit der Welt dagegen lädt die Leser ein, sich auf diese Geschichte einzulassen, sich von daher von Gott verändern zu lassen und in dieser Dynamik die Welt um sich herum zu prägen und zu gestalten.

Schlussfolgerung und Ausblick

Die vorliegende Verhältnisbestimmung von Erzählung und Geboten in Bibel und Koran hat m.E. weitreichende Folgen für viele theologische Fragestellungen. Mit der literarischen Form, der Stoßrichtung der Texte und exemplarischen Inhalten wurden drei Aspekte dieser Verhältnisbestimmung betrachtet. Diese Aspekte können wohl kaum isoliert betrachtet und/oder verglichen werden. Form und Inhalt scheinen eng verbunden. Das rät zur Vorsicht, wenn nur einzelne Gedanken oder Aussagen von Bibel und Koran miteinander verglichen werden, ohne ihre literarische oder inhaltliche Einbindung zu berücksichtigen. Vielmehr müssen Gebote in der Bibel stets auf ihren Platz in der Geschichte Gottes in und mit der Welt befragt werden. Es ist wohl nicht angemessen, sie *kontextlos* (d.h. ohne ihre Einbettung in diese Erzählung) in theologischen, kirchlichen, gesellschaftli-

chen oder ethischen Diskussionen einzubringen. *Mehr noch: wenn die biblischen Texte ihre Kraft zur Veränderung entfalten sollen, müssen sie in die biblische Erzählung(en) eingebunden sein. Das ist nicht zuletzt für den theologi-*

schen Dialog mit Muslimen von weichenstellender Bedeutung, um Missverständnisse zu vermeiden und nicht aneinander vorbeizureden.

Islam as Theological Challenge (Part 2) The relationship between narrative and commandment in the Bible and the Qur'ān

*Heiko Wenzel*¹

My first article centred around the relationship between Jesus Christ and the Hebrew Bibel (HB) and the question of how the two parts of the Bible relate to one another, a central issue for Christian faith. The article, consisting primarily of an exegesis of Matthew 5:17-20 and Suras 3:50; 5:46 and 61:6, reached the conclusion that in dealing with this issue one can hardly underestimate the significance of God's history in and with the world. The present article takes the discussion further by examining the question from another angle, namely by comparing the relationship of narrative and commandment in the HB and the Qur'ān, a comparison which faces a threefold challenge.

Three challenges

Many people are perhaps unconsciously aware that both the HB and the New Testament (NT) contain much narrative material. Indeed each new generation in Christian churches has its first introduction to the Bible via the stories of Abraham, Moses or Jesus Christ. Some of our contemporaries may nevertheless be disturbed by references to "God's history in and with the world" because talk of a grand design for history seems to imply a claim to offer an entire explanation. My concern is not to provide answers to all possible questions but to outline a frame of reference without claiming to explain all aspects of narrative. In the Bible this frame of reference bears the tag of a "nevertheless" of faith in the sense that where questions are open and the present reality of experience is in tension with (theological) truths, it retains the

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.

idea that God is nevertheless in control and concerned for humanity.²

The second challenge can be seen as the converse of the first.³ Narratives lack precision in the sense that they leave questions open or fail to define the connection between various aspects. It is difficult to encapsulate narratives in a single sentence. Although one or two main points may be clear, secondary matters may remain hazy.

A third challenge derives from the interpretation of biblical narrative. In recent centuries exegetical studies of the HB have been committed to a wide-ranging discussion of the historicity of these narratives, as exemplified in the last two decades by the writings of Philip Davies, Thomas Thompson and Niels Peter Lemche.⁴ This historical

² This point is illustrated by the book of Job, Psalm 73, the questions in Habakkuk 1 and other examples in the HB. Much of the NT is characterized by the tension between the inbreaking Kingdom of God and the experienced reality (of the Roman empire). Theologians are wont to speak of “already” and “not yet”, i.e. some things have “already” taken place and a (theological) reality has come into being which has however “not yet” reached fulfilment. The unanswered questions may differ but again and again it is the “how” and “when” of parts or episodes of a narrative which remain open or imprecise.

³ In the eyes of some contemporaries the first challenge claims *too much* and the frame of reference is felt to be a straitjacket. For others the second challenge asserts *too little*, desiring as they do to describe and regulate everything unambiguously. Fuzziness and imprecision are regarded as problematic.

⁴ The debate has been characterized as between minimalists and maximalists. K.A.Kitchen for example has responded to the criticisms of the authors referred to in his *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003. At issue are hermeutical presuppositions such as the burden of proof or the extent to which lack

discussion centres around one single aspect of the texts’ content, namely the degree of correspondence between the narrative and historical events.⁵

Other exegetes concentrate their attention on the ethical and/or theological import of such HB narratives. *When I speak of “God’s history in and with the world” in the present article I refer principally to literary and theological aspects, my concern being the description of God and the relationship between God and human beings.* Such concerns can easily be upstaged by historical and/or ethical questions, whereas on occasion they deserve to have priority and neither should be seen independantly of the other.⁶

The significance of narrative(s) in the Bible

The sheer quantity of narrative in the Bible is indicative of its leading role. Narrative is one of, if not the most

of archaeological or extra-biblical evidence call in question the historicity of biblical narratives.

⁵ This means only one aspect of the content of a text is examined, as Davies himself frequently emphasizes. What the texts intend to communicate remains an open question which needs to be considered in its own right.

⁶ As I see it, these concerns should not be played off one against another, since they exert a reciprocal influence on each another. There is moreover a deal of overlap between both the issues in question and the reading and evaluation of the texts. Biblical texts have literary, historical and theological dimensions, and the literary form in its historical and theological context provides a window to these dimensions, cf. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, 41.

frequent biblical genre.⁷ This is equally valid for both parts of the Bible. It is moreover noteworthy that many Bible books have a narrative frame even where the text itself is not narrative. In the wisdom literature, for instance, the book of Job consists mainly of speeches or dialogues, but these are set in a narrative framework (chs. 1-2, 42) and narrative annotations introduce new participants and move the plot forward (ch. 2:11-3.1; 32:1-5; 38:1). The Pentateuch is renowned for law and commandment, yet narrative dominates from *Genesis* well into *Exodus* and recurs in the body of *Numbers*, while the whole work closes with narrative (Deuteronomy 34). The headings of many prophetic books contain links to narratives, and narrative is predominant in the Gospels and Acts. Not only so, but the introductory episodes of the synoptic Gospels are explicitly linked to the HB, and the opening verses of the Acts of the Apostles refer back to the Gospel of Luke and continue the narrative begun there (Acts 1:1-3). I would describe this dynamic as an interplay of story and narrative. *The individual books are marked by a story which narrates "God's history in and with the world" and are to be understood as independent but not unrelated literary works, part of a larger divine history which surpasses the individual works and looks forward to a sequel in the future. The unusually*

⁷ I refrain from giving any percentages. It would be a methodological challenge to make a statistical survey of the quantities for biblical books, chapters or verses. Many Bible books contain various genres, and the same is true for many chapters of the Bible, depending on how precisely one distinguishes.

open-ended conclusion to the Acts is a case in point (Acts 28:29-31).

The open end of the Acts illustrates another aspect which is important for the significance and function of Bible narratives. Not only is there an expectation of a future sequel which readers can discuss and possibly themselves observe, but they are in a sense invited to participate in the story themselves and thereby continue it. Bible narratives do not simply intend to inform but to involve readers.⁸ *They can identify with a text's world-view, marvel at God and his actions, interrogate the text and even call in question their own world-view. In fact they find themselves implicated in the narrative.* The aforementioned narrative ambiguity is less of a problem, for readers can identify with the participants of a story, ask questions and attempt their own interpretation. This makes it easier to approach the text and become "involved" in it. This approach or "involvement" does not necessarily solve all problems⁹, indeed may prove unsettling, but such open questions are supported by a narrative framework whose author and

⁸ Cf. "The basic motivation for obeying Torah is drawn from historical experience, not from abstract ethical argument." Terence E. Fretheim, *Exodus*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1991, 205.

⁹ A committed approach is of inestimable value for theological or ethical "evaluation" of narrative(s). Detached examination of the text may furnish useful observations and draw possible conclusions, but an essential dimension of the texts is lost when the reader remains aloof. The narrative dynamic of individual parts of the Bible and the Bible as a whole need to be taken into account from a literary, theological and practical point of view.

principal participant is God himself. This point can be illustrated by two episodes from the book of Exodus.

The relationship between narrative(s) and commandments in Exodus

The events at Mt. Sinai are often linked to the promulgation of the Decalogue. The history of their exegesis and influence are impressive evidence for their significance. The promulgation is related in chapter 20, while chapters 19 and 24 set it in a wider narrative context. This literary framework is decisive for the interpretation of the Decalogue.¹⁰

¹ *On the first day of the third month after the Israelites left Egypt—on that very day—they came to the Desert of Sinai. ² After they set out from Rephidim, they entered the Desert of Sinai, and Israel camped there in the desert in front of the mountain. ³ Then Moses went up to God, and the Lord called to him from the mountain and said, “This is what you are to say to the descendants of Jacob and what you are to tell the people of Israel: ⁴ ‘You yourselves have seen what I did to Egypt, and how I carried you on eagles’ wings and brought you to myself. ⁵ Now if you obey me fully and keep my covenant, then out of all nations you will be my treasured possession. Although the whole earth is mine, ⁶ you will be for me a kingdom of priests and a holy nation.’ These are the words you are to speak to the Israelites.”*

The reference to the Exodus from Egypt (v. 1) links the promulgation of

the Decalogue to God’s action against the Egyptians (v.4).¹¹ A further reference to a divine act opens the Decalogue in Exodus 20:1-2 and harks back to chapter 19. God speaks of himself as the one who led Israel out of Egypt, and this is an integral part of the First Commandment in Jewish reckoning.¹² God’s action determines who he is (“I am”). The Decalogue is not exclusively nor even primarily about human conduct. The theological perspective of the narrative is that God’s character and actions are prior to human behavior, which is seen as a response to the former.¹³ This idea emerges even more clearly from a closer investigation of Exodus 19:1-6. The goal of divine action is not primarily liberty or Sinai for its own sake, although both are true, but as verse 4 puts it: “I carried you on eagles’ wings and brought you to myself.” The aim of God’s action and concern are a divine encounter (“brought you to myself”), a communion finding its context in the covenant offer. The offer to the people (Exodus 19.5f) is accepted by the sealing of the covenant in Exodus 24:3-8. “The response of verse 7 therefore means: we want to be a holy people in accordance with the divine assurances, we want to live in

¹⁰ Biblical quotations are taken from the New International Version.

¹¹ The expression “the descendants of Jacob” refers back to Genesis 46:27 and Exodus 1:17. Cf. Christoph Dohmen, *Exodus 19-40*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder, 2012², 55f. This represents a further episode in God’s history in and with the world.

¹² Dohmen, *Exodus*, 98.

¹³ Fretheim, *Exodus*, 203. Thus the Decalogue and further divine commandments are “a gift of God’s graciousness” (*ibid.*, 201).

God's presence."¹⁴ The covenant ratification is celebrated with a special meal and an extraordinary meeting with God (Exodus 24:9-11).

⁹ *Moses and Aaron, Nadab and Abihu, and the seventy elders of Israel went up*¹⁰ *and saw the God of Israel. Under his feet was something like a pavement made of lapis lazuli, as bright blue as the sky.*¹¹ *But God did not raise his hand against these leaders of the Israelites; they saw God, and they ate and drank.*

This encounter is as unique as the Sinai event and the making of the covenant, yet the story does not stop there. The book of Exodus closes with the construction of the tabernacle (chapters 35-40 according to the instructions given in chapters 25-31), a movable sanctuary representing the divine presence and enabling the people to meet with God. In a sense Sinai travels with them.¹⁵ At the close of Exodus God is present among his people and this provides the background for Leviticus.¹⁶ The various commandments gathered in Leviticus afford an answer to the question: how can the people live in such proximity to God? The narrative context paints an emphatic picture: *God's commands are an invitation to*

the people to respond to his actions and the reality of his presence.

This (theo-)logical sequence in connection with Exodus is also valid for Leviticus. Astounding, since not long after the ratification of the covenant the people fall into grave sin by making the Golden Calf (Exodus chapters 32-34). Nevertheless the tabernacle project is not abandoned even though in the literary context the instructions and the construction are interrupted by chapters 32-34. Moses intercedes for the people, reminding God especially of the promises he gave to Abraham, Isaac and Jacob (Exodus 32:13). The broken covenant is renewed and Moses is granted an extraordinary insight (Exodus 34:6f):

⁶ *And the Lord passed in front of Moses, proclaiming, "The Lord, the Lord, the compassionate and gracious God, slow to anger, abounding in love and faithfulness, ⁷ maintaining love to thousands, and forgiving wickedness, rebellion and sin. Yet he does not leave the guilty unpunished; he punishes the children and their children for the sin of the parents to the third and fourth generation."*

This so-called "grace formula" recurs frequently in the HB. This means renewal is based in God's promises and character. *The book of Exodus not only describes God's preventient grace understood as the (theo-)logical precondition for his presence among his people, the making of the covenant and the commandments, but the narrative context explains God's concern to dwell among his people despite their disobedience.*

¹⁴ Dohmen, 205: „Die Antwort aus V 7 bedeutet also: Wir wollen ein heiliges Volk im Sinne der göttlichen Zusagen sein, wir wollen in jener besonderen Nähe zu Gott leben.“

¹⁵ *Ibid.*, 222f; Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart: Calwer, 1997, 1032.

¹⁶ Mary Douglas compiles noteworthy observations and develops the interesting idea that the structure of the book follows on from Exodus 35ff; cf. *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Narratives in the Qur'ān

In the Qur'ān the predominant genre is the prophetic sermon both quantitatively and from a literary point of view. In this the Qur'ān differs decisively from the Bible. The texts of the Qur'ān show little or no interest in putting the various accounts either in chronological or narrative sequence or in recognizable coordination with one another. Narrative accounts are attached or even subordinate to the relevant prophetic sermon.¹⁷ "From a certain moment on," comments Angelika Neuwirth, "once the preacher has assumed the prophetic role, all other genres are assimilated to the overall prophetic message."¹⁸ Gabriel Said Reynolds thus suggests reading the Qur'ān as a homily.¹⁹ *To put it simply, the*

¹⁷ On this see Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Impulse der Forschung 22, Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1977, 193.

¹⁸ *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Insel Verlag, 2010, 596: „ab einer bestimmten Phase, in der der Verkünder den prophetischen Habitus angenommen hat, auch alle anderen Textsorten Teil einer umfassenden prophetischen Botschaft.“ See also *ibid.*, 607: "Both in large swathes of postbiblical traditional literature and in the Qur'ān what were once dramatic biblical narratives with psychologically empathetic characterization have been turned into homilies with primarily didactic theological intent." [„Sowohl in weiten Teilen der nachbiblischen Traditionsliteratur als auch im Koran sind aus dramatisch aufgebauten biblischen Erzählungen mit psychologisch einfühlsamer Personencharakterisierung eher lehrhafte – theologische Botschaften in den Vordergrund stellende – homiletische Darstellungen geworden.“]

¹⁹ *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge, 2010, 230ff.

*Qur'ān does not relate "God's history in and with the world" even if in many places it presupposes something similar²⁰ or produces something comparable to a "divine history". When for instance Muḥammad is referred to as the "seal of the prophets" (Sure 33:40), this presupposes a sequence of prophets who preceded him. The same is true when preceding revelation is confirmed. Yet at the same time Muḥammad is seen in relation to this and the emphasis lies on the fact that he represents the last of the sequence. *It is therefore not surprising that stories and the concern of a metanarrative play a large part in Islamic history after Muḥammad's death* and have brought forth various literary genres. A considerable quantity of (brief) tales has been collated in the various canonical collections of the traditional literature. The focus of the biographies and the Maghazi literature is on Muḥammad's life and conquests, and the trend continues with tales of wars within and on the frontiers of early Islamic territory and the conquests in subsequent generations. In later Islamic history there is evidence of a desire to set all this in a large narrative framework such as al-Ṭabarī's 10th century universal history. This literature gives form to the Qur'ānic postulates and Muḥammad's corresponding interpretation of history and move on from there. Despite this, it remains the case that there is no interest in such a narrative in the Qur'ān itself.*

²⁰ This connection is worthy of a separate study, which would face methodical challenges which can only be hinted at here.

Reference to the Exodus, the Sinai events and Moses in the Qur'ān

Moses occupies a prominent place in the Qur'ān, being the biblical person by far the most frequently mentioned²¹ to whom God spoke directly (Sure 4:164; 7:143; 19:52)²², which gives him special status (Sure 2:253). "Moses (Mūsā) was Muḥammad's role model *par excellence*."²³ An important backdrop for this is Moses' outstanding position both in Judaism generally and particularly in various Jewish traditions about his life and acts. In the Qur'ān Muḥammad presents himself more and more as a "second Moses" in the three-fold sense of the bearer of revelation, one who led his people out of a situation of oppression which threatened their very existence, and who implemented regulations for worship.²⁴ There are frequent brief references to the fact

²¹ Friedman Eißler, „Moses in Islam“, in: C. Böttrich, B. Ego und F. Eißler, *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 112. On the references cf. Youakim Moubarac, „Moïse dans le Coran“, in: H. Cazelles et al. (eds.), *Moïse, L'homme de l'alliance*, Paris: Desclée, 1955, 373-375.

²² Cf. Friedman Eißler, „Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen. Gottes Anrede und die Gestalt des Mose/Mūsā (Sure 20 und Ex 3)“, in: H. Schmidt, A. Renz, J. Sperber (eds.), *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?*, Hohenheimer Protokolle 61, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2004, 85-99.

²³ Ludwig Hagemann, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Islam und westliche Welt 7, Graz: Verlag Styria, 1985, 65: „Mose (Mūsā) war für Muḥammad das Vorbild schlechthin.“

²⁴ Neuwirth, *Koran*, p. 671.

that Moses was the recipient of Scripture, the Tora, e.g. Suras 11:110; 17:2; 23:49; 32:23; 40:53; 41:45, and repeated concise allusions to stories about Moses, for example Sura 25:35f.

The significance of narrative(s) in the Qur'ān

These statements and references are often linked to other stories. This presupposes a certain familiarity with the relevant narratives. The Qur'ānic stories about Moses revolve around his vocation and mission (e.g. Sura 79:15-26), his altercation with Pharaoh and the exodus from Egypt (e.g. Sura 7:130-135; 26:10-68; 40:23-46; 43:46-56) but also the episode of the golden calf (e.g. Sura 7:138ff). They serve not least as exemplary warnings, as set out explicitly in Sura 79:15.25²⁵:

¹⁵ *Has there come to you the story of Musa (Moses)?* ²⁵ *Allah seized him [Pharaoh] with punishment for his last and first transgression.* ²⁶ *Verily, in this is an instructive admonition for whosoever fears Allah.*

*Such descriptions, links to other stories or even the embedding in the flow of prophetic preaching illustrate that these narratives are related or even subordinate to the train of thought and serve primarily to illustrate or support the prophetic sermon,*²⁶ as can

²⁵ Qur'ān references are cited from The Noble Quran translated into modern English by Dr. Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Ph.D. & Dr. Muhammad Muhsin Khan.

²⁶ It is of course true that an overall narrative picture emerges from the individual Qur'ān verses and the sum total of the stories, especially when linked to Jewish traditions and the Qur'ān's flow of argument. Narratives' function cannot therefore

be observed at the beginning of Suras 2, 14 or 20. Even where a Sura begins with or is dominated by narrative (e.g. Sura 28), the overarching framework is the prophetic preaching (cf. Sura 28:2.85-88). Individual Suras and the Qur'ān as a whole show little interest in narrative as such or their overall picture in the way that biblical narratives do. The way sermon and story are related is closely connected to content. *The Qur'ān tells no story of God in and with the world.*²⁷ Neither the revelation of God's being nor a relationship with him feature prominently in the Qur'ān. Central to its message is information about God and ethical guidance mediated by the Prophet: "The underlying idea is that human beings are not in need of redemption but of guidance. Linked with this is the idea that God does not reveal himself but his will."²⁸

In the light of this it is not surprising that the Qur'ān has no narrative of the Decalogue (Ten Commandments) or the Sinai covenant except for brief summary references.²⁹ The Decalogue

be limited to illustration and reinforcement of prophetic preaching, yet it is precisely this function which is given literary prominence and all other functions must be evaluated on this basis.

²⁷ The precise connection between form and content and their mutual influence is worthy of a deeper examination than the limits of the present article permit. On the phenomenological level it must be noted that both are intimately related.

²⁸ Ida Glaser with Hannah Kay, *Thinking Biblically about Islam. Genesis, Transfiguration, Transformation*, Carlisle: Langham Global Library, 2016, 251.

²⁹ Neuwirth, *Koran*, 662. "Muḥammad accordingly adopted only such biblical and extra-biblical material such as was adapted to his situation as Prophet of the Arab peoples in the guise of the prophetic image already referred to. He used this carefully

itself is not directly mentioned in the Qur'ān,³⁰ and Sura 2:63 gives one-sided emphasis to Israel's responsibility in ratifying the covenant (cf. Sura 2:83ff; 2:93ff).³¹

(Children of Israel, remember) when We took your covenant and We raised above you the Mount (saying): "Hold fast to that which We have given you, and remember that which is therein so that you may become Al-Muttaqun (the pious)."

selected material as a launch-pad to serve his preaching." [„Muhammad hat demnach nur jenes biblische und außerbiblische Material über Mose aufgenommen, das fähig war, seine Situation als Prophet des arabischen Volkes im Sinne des eingangs zitierten Prophetenbildes darzustellen. Dieses sorgsam ausgewählte Material hat er dann als Aufhänger benutzt und seiner Verkündigung dienstbar gemacht"]; Karl Prenner, *Muhammad und Musa: struktur-analytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen des Qur'ān*, Altenberge: Christlich-islamisches Schrifttum, 1986, 387. On the influence of Jewish Haggada see Julian Obermann, „Koran and Agada. The Events at Mount Sinai“, *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 58 (1941), 23-48.

³⁰ Cf. Eißler, „Mose im Islam“, 135. Suras 6:151ff and 17:22-39 have sometimes been described as Islamic or ethical Decalogue but have no connection with narratives about Moses (cf. *ibid.*, 167f). A summary comparison shows that in the Qur'ān version a number of commandments have dropped out, the association prohibition takes up considerable space and the overall emphasis is on interpersonal relationships. Of especial note is that the introductory sentence "I am the LORD your God who led you out of slavery in Egypt" does not appear. There is also no sabbath commandment (cf. *ibid.*, 169), the reason for which is given in Sura 16:124.

³¹ Cf. the discussion in al-Ṭabarī, *The Commentary on the Qur'ān, Vol. 1*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 186-189.

Qur'ānic statements regarding the covenant or aspects of it differ decisively from those of the HB. The Qur'ān employs two expressions, *‘ahd* und *mīṭāq*. The noun *‘ahd* denotes especially human beings' responsibility to adhere to their obligations toward God³² (e.g. Sura 6:152; 16:91; 17:36), a usage so well established that it frequently applies to human characterization (e.g. in a positive sense Sura 23:8, 70:32; in a negative sense Sura 2:27; 8:56).³³ The consequences are clearly formulated (Sura 3:76f):

76 Whoever fulfils his pledge and fears Allah much; verily, then Allah loves those who are Al-Muttaqun (the pious). 77 Verily, those who purchase a small gain at the cost of Allah's Covenant and their oaths, they shall have no portion in the Hereafter (Paradise). Neither will Allah speak to them, nor look at them on the Day of Resurrection, nor will He purify them, and they shall have a painful torment.

In only a few places does the noun describe God's behavior when it emphasizes the reliability of his pledges in the Bibel and the Qur'ān (e.g. Sura 9:111), even if the ungodly are explicitly excluded from them (Sura 2:124).

When Abraham's Lord tried him with commands, which he fulfilled, He said: "Verily, I am going to make you a leader of mankind." He (Abraham) said: "And of my offspring." He (God) said, "My Covenant does not include Zalimun (polytheists and wrong-doers)"

³² It is only seldom used to refer to interpersonal relationships (e.g. Sura 9:4).

³³ Compare also the use of the verb *‘ahada* *inter alia* in connection with *bā‘a* (make a contract) in Sura 2:177; 9:1.4.7; 16:91; 48:10.

The meaning of the two nouns overlaps to a degree, but in the Qur'ān *mīṭāq* is only used to refer to the divinely sent prophet's responsibility faithfully to convey God's message (Sura 3:81; cf. 33:7)

Looking beyond these two nouns to the verb *wa‘ada* (to promise, threaten) and cognate noun *wa‘d* (promise) one discovers features common to those already referred to. The frequency and forcefulness of the terms indicate a concern to portray God as truthful and reliable (cf. e.g. Sura 40:77), particularly with regard to the issue of the Last Judgment, as for example in Sura 4:122:

But those who believe and do deeds of righteousness, We shall admit them to the Gardens under which rivers flow (i.e. Paradise) to dwell therein forever. God's Promise is the Truth, and whose words can be truer than God's?

One may conclude the dominant idea in the Qur'ān is man's promised commitment to God, whose reliability is thus closely linked to human fidelity, indicated by reciprocal expressions or the image of barter. Put simply, God responds to human conduct. The semantic fields of the words investigated underline human responsibility. References to God's reliability have mainly to do with the inevitability of the Last Judgment and the related topics of divine sovereignty and justice. For every human being this ineluctable reality spells either ultimate doom or reward depending on their conduct. God's reliability is not related to his history in and with the world, as is the case in the HB.

There is no trace in the Qur'ān of the idea that God's trustworthiness is prevenient to human responsibility and

enables it, or that it is capable, despite failure and breakdown, of bringing human beings to the desired goal.³⁴ This distinction cannot be seen independently of the differing view of man as created in God's image in the Bible as opposed to simply God's representative in the Qur'an. Such differences have profound implications for the grounds of ethical decisions and the conduct based on them.³⁵ Not least are the implications for the topic of the present article. The Qur'an's prophetic discourse frames individual narratives, placing the emphasis on human responsibility for the outcome of the Last Judgment. This emphasis underlines the idea of preservation and avoidance of error, as has been the case for centuries after the initial Islamic period of expansion and integration. On the other hand the narratives in the HB relating the history of God in and with the world invite the reader to identify with that history and so to allow God to transform them and in this dynamic process to leave their mark on the world around them.

³⁴ Some scholars, particularly from a Christian point of view, have been misled into ascribing an equal or similar role to law and commandments in Islamic and Jewish tradition. Features common to both traditions may seem to support this view but it overlooks the fact that in the Jewish tradition such features are anchored in God's history in and with the world.

³⁵ This cannot be elucidated here, but for some thoughts on this topic cf. Heiko Wenzel, „Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Die Einheit Allahs im Islam im Vergleich von biblischen und koranischen Texten“, in: Rolf Hille (Hrsg.), *Vom Islam herausgefordert. Systematische und praktische Antworten evangelikaler Theologie*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2007, 23-47, verwiesen.

Conclusion and Future Prospect

The foregoing analysis of the relationship between narrative and commandment in the Bible and the Qur'an has in my opinion wide-ranging consequences for a number of theological issues. Three aspects were looked at: the literary form, the thrust of the texts and examples of their topics, aspects which can hardly be examined nor compared in isolation. Care is therefore necessary when individual ideas or affirmations in the Bible and the Qur'an are set alongside one another without making allowance for their literary or topical embedding. One must always ask what is the place of biblical commandments in God's history in and with the world, and it is not appropriate to introduce them into theological, ecclesiastical, social or ethical discussion divorced from their context, their embedding in this metanarrative. One can go further and affirm that to unfold their transforming power they need to be embedded in the biblical narrative. This is of decisive importance in theological dialogue with Muslims if one is to avoid misunderstanding and being at cross-purposes.

Die Sprache der Liebe im Koran und im Evangelium¹ (Teil 2): Reflexionen muslimischer Gelehrter über das koranische Material

Gordon Nickel²

Wie wir im ersten Teil dieses Artikels gesehen haben, weist die Sprache der Liebe im Koran eine Reihe von Ähnlichkeiten zur Sprache der Liebe im Evangelium auf. Nach genauer Untersuchung der Korantexte bemerkt man allerdings das Fehlen einiger Themen, die ein Leser, der mit dem Neuen Testament vertraut ist, erwarten würde. Der Imperativ der Verben *aḥabba* und *wadda*, die den Menschen befehlen, entweder Allah oder andere Menschen zu lieben, taucht im Koran nicht auf. Ebenso erscheint die theologische Affirmation, dass „Allah Liebe ist“ unter Verwendung von einer der beiden arabischen Verbwurzeln nicht in der muslimischen heiligen Schrift. Wie im ersten Teil dargestellt, gibt es 17 Aussagen im Koran darüber, dass Allah verschiedene gerechte Menschen liebt. Je-

doch gibt es keine allgemeine Bestätigung, dass Allah die Menschheit liebt.³

Das koranische Material zur Liebe ist Gegenstand wissenschaftlicher Analysen und theologischer Reflexion geworden. Gelehrte, die sich mit diesem Material befassen, tendieren zu Fragestellungen wie zum Beispiel, ob es ein Konzept der bedingungslosen Liebe im Koran gibt, und ob die sufi-sche Entwicklung des Themas Liebe legitim aus dem Koran abgeleitet werden kann. Theologen haben gefragt, ob die Auffassung von Gott, die an anderer Stelle im Koran entwickelt wurde, den Spielraum von Gottes Fähigkeit beeinflusst, die Menschheit zu lieben. Sie diskutieren auch, ob es eine explizite Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Liebe im Koran gibt.

Muslimische Überlegungen zum Thema der Liebe Gottes haben grundsätzlich zwei Richtungen eingeschlagen. In den großen Werken der muslimischen Gelehrsamkeit hat es relativ wenige Diskussionen über die Liebe Gottes gegeben. Traditionelle muslimische Orthodoxie hat ihre größten Anstrengungen der Entwicklung des islamischen Rechts gewidmet und die

¹ Der vorliegende Artikel ist in englischer Sprache 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. Deutsche Übersetzung mit freundlicher Genehmigung der Peter Lang GmbH.

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 Vgl. Muhammad Daud Rahbar, *God of Justice: A study in ethical doctrine of the Qur'an*, Leiden: Brill, 1960, 172.

theologischen Themen nachgeordnet.⁴ Allerdings haben Muslime auf beiden Seiten des traditionellen Ansatzes extreme Ansichten über die Liebe Gottes geäußert. Das besonders starke Empfinden von Muslimen, dass dieses Thema unbedeutend sei, zeigt sich in der Ibn Qayyim al-Jawziyya (gest. 1350/751)⁵ zugeschriebenen Aussage, dass strenggenommen Gott „weder liebt noch geliebt wird“.⁶ Das andere Extrem ist ein „thorough-going pantheism“⁷ in bestimmten mystischen Richtungen, in denen die Erfahrung menschlicher Liebe zu Gott als Auflösung in der Gottheit verstanden wird.

Die Sufi-Entwicklung der Sprache der Liebe ist ein faszinierendes und

wichtiges Thema, aber eine angemessene Beschreibung sprengt den Rahmen dieser Studie.⁸ Von Bedeutung für diesen Artikel ist jedoch das sufische Verständnis der im ersten Teil des Artikels angegebenen Koranverse zur Liebe. Man würde solches Material in den Kommentaren zu den meisten dieser Verse nicht erwarten, da Sufis in der Regel nicht viel über die Liebe Gottes zu den Menschen ausgesagt haben.⁹ Es

⁴ Joseph Schacht, „Theology and Law in Islam“, in: G.E. von Grunebaum (Hrsg.): *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971, S. 3-23. Vgl. J.N.D. Anderson, *God's Law and God's Love: An essay in comparative religion*, London: Collins, 1980, S. 98. Andrew Rippin, *Muslims: Their religious beliefs and practices*, London: Routledge³, 2005, 88.

⁵ Dies bezeichnet das Todesjahr von al-Jawziyya's in A.D. und A.H. („Anno Hegirae“—Mondjahre, die von der *hijra* in 622 A.D. an gezählt werden).

⁶ *innahu lā yuḥibba wa lā yuḥabba...* Ignaz Goldziher, „Die Gottesliebe in der islamischen Theologie“, *Der Islam* 9 (1919), 144-158, hier 146, der die *Ṣifā al-'alīl fī masā'il al-qadr wa 'l-hikma wa 'l-ta'tīl* von al-Jawziyya zitiert. A.S. Tritton schrieb dieselbe Äußerung dem früheren „Imām al-Haramain“ zu, 'Abd al-Malik al-Juwainī (gest. 1085/478). A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London: Luzac, 1947, 9, 185. Vgl. Morris S. Seale, *Muslim Theology: A study of origins with reference to the Church Fathers*, London: Luzac, 1980², 91.

⁷ Vgl. Reynold A. Nicholson, „Love (Muḥammadan)“, in: James Hastings (Hrsg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1915, Bd. 8, 176-178, hier 177. Oder sogar Monismus, Anderson, *God's Law and God's Love*, 103.

⁸ Ein jüngerer guter Artikel zu diesem Thema ist von Joseph Lumbard, „From *ḥubb* to *'ishq*: The development of love in early Sufism,“ *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007), 345-385.

⁹ „Sūfis have little to say of the love of God to man, in comparison with what they say of man's love to God. The latter was incumbent upon the servant, the former but an act of grace to which the servant had no claim. The Sūfis would not dream of attributing to God feelings akin to their own. He was to them the unique and incomparable object of adoration. Such a conception as that of the Christian mystic who thought of God's love as pursuing the soul, a conception which had reached its highest development in the Christian doctrine of Redemption, was impossible to the Sūfis; hence they describe God as the Beloved and throw all the emphasis on the human side.“ Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic & Her Fellow Saints in Islām*, Cambridge: Cambridge University Press, 1924, 92 (*Sufis haben im Vergleich zu dem, was sie über die Liebe des Menschen zu Gott sagen, wenig zu der Liebe Gottes zu Menschen zu sagen. Ersteres oblag dem Diener, letzteres ist nur ein Akt der Gnade, auf den der Diener keinen Anspruch hatte. Die Sufis würden nicht einmal im Traum darauf kommen, Gott Gefühle zuzuschreiben, die ihren eigenen ähnlich sind. Er war für sie das einzigartige und unbegreifliche Objekt ihrer Verehrung. So eine Auffassung wie die der christlichen Mystiker, die sich vorstellten, dass die Liebe Gottes der Seele nachläuft, eine Auffassung, die ihre höchste Entwicklung in der christlichen Lehre von der Erlösung erreicht hatte, war für Sufis unmöglich; folglich beschreiben sie Gott als den Geliebten und legen die ganze Betonung auf die menschliche Seite*). Siehe

werden jedoch einige Hinweise auf die sufische Interpretation von Versen, die die menschliche Liebe zu Gott erwähnen, unten vorgestellt.

In seiner Studie zur Geschichte der muslimischen Theologie, fand A. S. Tritton heraus, dass das Thema der Liebe Gottes zu Menschen zu den Ideen zählte, die von orthodoxen muslimischen Theologen nicht entwickelt wurden.¹⁰ Ein Grund dafür könnte die Beschaffenheit des Koranmaterials selbst sein. Denis Gril schreibt, "The few passages in the Qur'an dealing with love have scarcely encouraged authors to extract from the Qur'an the fundamentals of divine and human love."¹¹ Selbst ein einfacher Wortstudienansatz scheint kein wissenschaftliches Interesse bei den Muslimen oder wenigstens bei den westlichen Nicht-Muslimen geweckt zu haben, schreibt Gril: "Unless the present writer is mistaken – it seems that no author has attempted a synthesis of all the passages in the Qur'an dealing with love and its associated concepts."¹²

auch Lombard, "From *ḥubb* to *ishq*," S. 384, zu al-Ghazālī's Beschreibung der Liebe Gottes zu Menschen.

¹⁰ Tritton, *Muslim Theology*, 9.

¹¹ Gril, "Love and Affection," "Love and Affection", in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: Brill, 2003, Bd. III, 233-237, hier 236. (Die wenigen Abschnitte im Koran, die sich mit Liebe beschäftigen, haben Autoren kaum ermutigt, die Grundlagen der göttlichen und menschlichen Liebe aus dem Koran herauszuarbeiten.)

¹² Gril, "Love and Affection," 236-237. (Wenn sich der Verfasser dieser Zeilen [Ann. d. Übers.: Gril meint sich selbst] nicht irrt, scheint es, dass kein Autor versucht hat, alle Abschnitte im Koran, die sich mit Liebe und den dazugehörigen Vorstellungen beschäftigen, zusammenzustellen.)

Die Liebe Gottes zu Menschen

Die Liebe Allahs zu Menschen, die gerechte Taten tun, wird im Koran sicherlich bestätigt. Einige Gelehrte, die das Koranmaterial umfassend studiert haben, bezweifeln jedoch, dass die Liebe Allahs im Koran bedingungslos ist. Ein moderner muslimischer Gelehrter, der beide arabischen Verben für „lieben“ im Kontext der Gesamtheologie des Korans studiert hat, war Muhammad Daud Rahbar. Als er seine Doktorarbeit in Cambridge schrieb – später unter dem Titel *God of Justice* veröffentlicht – dachte er über die Verse nach, die Verbformen von *aḥabba* und *wadda* enthalten. Er wies darauf hin, dass "Unqualified Divine Love for mankind is an idea completely alien to the Qur'an. In fact 'to love' is a phrase too strong to convey the idea of *aḥabba* which can be rendered equally well as 'to like or to approve.'"¹³

Daud Rahbar schrieb, dass selbst wenn das koranische *yuhibba* mit Allah als Subjekt übersetzt wird als „er liebt“, der Koran nirgends den Gedanken nahelegt, dass Allah die Menschheit liebt. Allahs Liebe steht unter einem Vorbehalt, schloss Daud Rahbar.¹⁴ Allah liebt diejenigen, die gerechte Taten vollbringen. In seiner Argumentation listete Daud Rahbar alle Objekte der Liebe Allahs im Koran in einer ähnlichen Art wie im ersten Teil dieses Artikels geschehen auf. Er zitierte ebenfalls Sure

¹³ Rahbar, *God of Justice*, 172. (Uneingeschränkte göttliche Liebe zur Menschheit ist eine dem Koran völlig fremde Vorstellung. Eigentlich ist der Begriff „lieben“ zu stark, um den Gedanken von *aḥabba* zu vermitteln, das genauso gut mit „mögen“ oder „akzeptieren“ übersetzt werden kann.)

¹⁴ Rahbar, *God of Justice*, 225.

3,31 („Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir, damit (auch) Allah euch liebt [...]“)¹⁵ als ein gutes Beispiel für die bedingte Liebe Allahs. Zu dem Namen *wadūd* in Sure 11,90 schrieb Daud Rahbar: “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.”¹⁶

In seiner Erörterung von Daud Rahbars Ergebnissen zur Liebe Gottes im Koran stimmt Frederick Denny mit Daud Rahbar bezüglich des bedingten Charakters dieser Liebe überein.¹⁷ Denny zitiert 19,96 („Denen, die glauben und tun, was recht ist [...]“) und 5,54 („[...]Allah wird (zum Ersatz dafür) Leute (auf eure Seite) bringen, die er liebt, und die ihn lieben [...]“) als Beispiele für bedingte Liebe.

Einige Gelehrte haben vorgeschlagen, dass die Sprache der Liebe im Koran ausgedehnt werden sollte, um andere Konzepte wie Barmherzigkeit und Vergebung einzubeziehen.¹⁸ Denny be-

steht darauf, dass man die Begriffe getrennt hält. Er schreibt, dass die fürsorgliche Barmherzigkeit Gottes zentral für sein Wesen im Koran ist. Dies ist jedoch bei der Liebe nicht der Fall, schreibt Denny. “It is erroneous to confuse *rahma* [“mercy”] and *maghfira* [“forgiveness”] with love (*ḥubb* or *wudd*)....His mercy is offered to all, but His love only to select ones.”¹⁹ Denis Gril, auf der anderen Seite, schlägt eine Verbindung zwischen Liebe und der Wurzel *ra‘afa* „Mitleid haben“ in 9,128 und 57,27 vor.²⁰ In beiden Fällen sollte zur Kenntnis genommen werden, dass ein Gedanke, der Barmherzigkeit und Vergebung in die Sprache der Liebe einbezieht, sicherlich die Äußerungsweise von Gottes Handeln gegenüber Menschen erweitern würde, aber es würde weder den koranischen Befund bezüglich der menschlichen Liebe zu Gott noch der menschlichen Liebe zu anderen Menschen ändern.

Einer der Gesichtspunkte wissenschaftlicher Analyse ist die Frage, ob die Bejahung, dass Gott Menschen liebt, mit dem Gesamtportrait Gottes im Koran vereinbar ist. Denis Gril weist z. B. auf Folgendes hin: “To say that one is loved by God is, in the view of the Qur‘ān, all the more unacceptable in that such a pretension is part and parcel

¹⁵ Koranverse werden hier in der Übersetzung Rudi Paretts angegeben, wobei der arabische Gottesbegriff Allah jeweils beibehalten wurde.

¹⁶ Rahbar, *God of Justice*, 174. (*Der Abschnitt endet mit dem Gedanken, dass wenn die Leute von Shu‘ayb Gott um Vergebung bitten würden, dann würde Gott ihnen barmherzig sein und sie lieben.*)

¹⁷ Vgl. Frederick M. Denny, “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, 199-200.

¹⁸ Die These wurde kürzlich von Dr. Caner Dagli in einem Forum zu “Evangelical and Muslim Discussion of *A Common Word* and the Yale Center’s ‘Christian Response’” bei einer Tagung der American Academy of Religions, Chicago, 3. November 2008, vertreten.

¹⁹ Denny, “The Problem of Salvation in the Quran”, 199. (*Es ist falsch, rahma [„Barmherzigkeit“] und maghfira [„Verggebung“] mit Liebe (ḥubb oder wudd) zu verwechseln [...] Seine Barmherzigkeit wird allen angeboten, aber seine Liebe nur Ausgewählten.*)

²⁰ Gril, “Love and Affection”, 233-4. In Sure 9,128 wird mit *ra‘ūf*, „gütig“ „ein Gesandter“ beschrieben, unter dem die Muslime den Propheten des Islam verstehen. In Sure 57,27 wird die Eigenschaft der *ra‘fa*, „Güte“, den Nachfolgern von Jesus zugeschrieben.

of a certain confusion of the human and the divine....”²¹ Norman Anderson bemerkt, dass muslimische Theologen später nicht in der Lage waren, “love” oder “loving” in die sieben “Eternal Attributes” Gottes (*al-ṣifāt al-azalīya*) aufzunehmen.²²

Diese Ausrichtung in der wissenschaftlichen Analyse scheint in der jüngsten muslimischen Darstellung der Liebe Allahs auf einer Konferenz bestätigt zu werden, die unter der Schirmherrschaft des Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought in Jordanien durchgeführt wurde. Murad Wilfried Hofmann sprach über “Differences between the Muslim and the Christian Concept of Divine Love”.²³ Hofmann verortete die Schlüsselunterschiede der beiden Konzepte der Liebe in dem Diskurs über Gott innerhalb der jeweiligen Glaubensrichtung. Er verzeichnete unter Christen eine Tendenz, die Liebe Gottes im Sinne eines “human sentiment” zu verstehen und das liebevolle Wesen Gottes als “an essential quality of deity” zu betrachten. Im Koran ist Allah selbstgenügsam, erklärte Hofmann, und diese Beschreibung “definitely excludes that Allah is in love

with his creation the way humans treasure, desire and miss each other...”. Hofmann beharrte in seinem Vortrag darauf, dass es Gott nicht möglich ist, seine Schöpfung auf diese menschliche Weise zu lieben.²⁴ Deshalb empfahl er, die Sprache der Liebe nicht in Bezug auf Gott zu verwenden.²⁵

Hofmann stellte in der verschriftlichten Form seines Vortrags Listen über diejenigen zur Verfügung, die Allah im Koran liebt oder nicht liebt, ähnlich der obigen Beschreibung. In all diesen Fällen ist „Allah liebt“ zu verstehen als „Allah erkennt an“, „ist zufrieden mit“ oder „betrachtet positiv“ diejenigen, die wie beschrieben handeln. „Liebe“ bezieht sich hier nicht auf eine gefühlsmäßige Beteiligung.²⁶ Hofmann wies auf einige weitere Verse (19,96; 3,31; 5,54) hin, die man als einen Beweis für eine Liebe Gottes zu seiner Schöpfung ansehen könnte, die vergleichbar ist mit der Liebe, zu der Menschen fähig sind. Allerdings würde dieser Impuls nach Hofmann mit der allgemeinen muslimischen Auffassung von Gott kollidieren. “This interpretation must be ruled out as incompatible with the very nature of God as sublime and totally self-sufficient.”²⁷

Desweiteren weist Hofmann darauf hin, dass “a major theoretical discrepancy” zwischen der christlichen und der muslimischen Lehre über Liebe darin besteht, dass “the concept of loving one’s enemy is nowhere to be found in Islamic doctrine.” Er behauptet hin-

²¹ Gril, “Love and Affection”, 233. (Zu sagen, dass jemand von Gott geliebt ist, ist in der Sicht des Koran um so mehr inakzeptabel, als solch eine Behauptung wesentlich zu einer gewissen Verwechslung von Menschlichem und Göttlichem beiträgt.)

²² Anderson, *God’s Law and God’s Love*, 98.

²³ Murad Wilfried Hofmann, “Differences between the Muslim and the Christian Concept of Divine Love”, eine Ausarbeitung, die auf der 14. Generalkonferenz des Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 4.-7. September 2007, Amman, Jordanien, präsentiert wurde. <http://www.aalalbayt.org/ar/ResearchDocuments/14.pdf>.

²⁴ Vgl. Hofmann, “Differences,” 8

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 9.

²⁷ Ebd. (Diese Interpretation muss als inkompatibel mit gerade eben jenem Wesen Gottes, das erhaben und völlig selbstgenügsam ist, ausgeschlossen werden.)

gegen, dass auf der einen Seite Christen niemals ihre Feinde wirklich geliebt haben, und dass es auf der anderen Seite schädlich für die öffentliche Moral ist, wenn man Leute auffordert etwas zu tun, was der menschlichen Natur widerstrebt und deshalb Heuchelei und Zynismus verursacht.²⁸

Menschliche Liebe zu Gott

Wie im ersten Teil dieses Artikels angeführt, enthält der Koran mehrere Verse, die menschliche Liebe zu Allah erwähnen. Leser könnten in ihrer Bewertung des Materials über menschliche Liebe zu Allah sehr wohl durch das beeinflusst sein, was sie dort aus der Liebe Allahs zu Menschen schließen. Die drei koranischen Texte, die muslimische Theologen und Sufi-Mystiker am häufigsten als Ausgangspunkt für die Diskussion der menschlichen Liebe zu Allah genommen haben, sind 2,165; 3,31 und 5,54.²⁹ Es ist interessant zu sehen, was Exegeten aus der muslimischen Auslegungstradition über die Bedeutung dieser drei Verse geschrieben haben. Die Kommentare vermitteln einen Eindruck von dem Geist, in dem diese Verse von traditionellen muslimischen Gelehrten verstanden wurden.

Der älteste noch existierende vollständige Korankommentar ist der von Muqātil ibn Sulaymān (gest. 150 A.H./767 A.D.). Muqātil nahm an, dass sich Sure 3,31 auf eine Gruppe von Juden in Medina bezieht, die behaupteten, dass sie „Allahs Söhne und seine Lieblinge“ wären (5,18).³⁰ Nach Muqātil hat Allah

daraufhin 3,31 geoffenbart, um diese Juden anzuweisen, der Religion (*dīn*) von Muḥammad zu folgen.³¹ Muqātil nutzt diese Gelegenheit nicht, um menschliche Liebe zu Allah oder Allahs Liebe zu Menschen zu erläutern. Er scheint ihm vielmehr um die Autorität von Muḥammad und seiner Akzeptanz durch die Juden zu gehen.

Der erste bedeutende Kommentator in der klassischen Tradition, al-Ṭabarī (gest. 310 A.H./923 A.D.), schrieb ähnlich, dass Sure 3,31 die Ablehnung eines falschen Anspruchs ist. Allerdings waren die Zuhörer seiner Ansicht nach eine Gruppe von Christen, die von Najrān kamen, um Muḥammad in Medina zu treffen. Sie behaupteten, ihre Liebe zu Gott durch die Verherrlichung Jesu zu zeigen.³² Das Gebot Allahs an die Christen lautet nach al-Ṭabarī, Muḥammad zu folgen. Nur dann wird Allah „euch lieben und euch eure Sünden vergeben“³³ Zuerst müssen die

Mū'sasat al-Tārīkh al-'Arabiyya, 2002, Bd. I, 270-271. Der vollständige Text von Sure 5,18 lautet: „Und die Juden und die Christen sagen: ‚Wir sind Gottes Söhne und seine Günstlinge.‘ Sag: Warum bestrafst er euch dann für eure Schuld? Nein, Ihr seid Menschen (wie alle anderen, Menschen) die er geschaffen hat. Er vergibt, wem er will, und bestrafst, wen er will. Gott hat die Herrschaft über Himmel und Erde und (alles) was dazwischen ist. Bei ihm wird es (schließlich alles) enden.“

³¹ Muqātil, Tafsīr, Bd. I, 271. Dies ist auch eine der Möglichkeiten, die al-Wāḥidī (gest. 1076/468) als „Offenbarungsanlass“ für diesen Verse anführt. *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilīmiyya, 2006, 54.

³² Dies ist eine andere Möglichkeit für den „Offenbarungsanlass“, auf den al-Wāḥidī hinweist. *Asbāb al-Nuzūl*, 54.

³³ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, hrsg. von Maḥmūd Muḥammad Shākir und Aḥmad Muḥamm-

²⁸ Ebd., 10-11.

²⁹ Goldziher, „Die Gottesliebe“ 144-158.

³⁰ Abd Allāh Maḥmūd Shihāta (Hrsg.): *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, Beirut:

Christen anerkennen, dass Muḥammad ein Apostel Allahs ist, müssen ihm folgen und bestätigen, dass das, was Muḥammad ihnen gebracht hat, von Allah ist.³⁴

In seinem Kommentar zu 3,31 schrieb al-Zamakhsharī (gest. 538 A.H. /1144 A.D.) eine Analyse sowohl über Allahs Liebe zu Menschen als auch menschlicher Liebe zu Allah.³⁵ „Die Liebe (*maḥabba*) von Menschen zu Allah‘ ist ein bildlicher Ausdruck (*majāz*) ihres Verlangens, Ihm allein zu dienen, und ihres Wunsches danach. ‚Die Liebe Allahs zu seinen Dienern‘ bedeutet, dass er zufrieden mit ihnen ist und ihre Leistung lobt.“³⁶ Bei dem Ausdruck „dann folgt mir“ schien al-Zamakhsharī jedoch einige Muslime seiner Zeit anzugreifen, die offen bekannten, Allah zu lieben: „Wer behauptet, ihn zu lieben und der *sunna* [Gewohnheit] seines Apostels widerspricht, ist ein Lügner, und das Buch Allahs bezeichnet ihn als einen solchen. Wenn du jemanden siehst, der über die Liebe

Allahs spricht und in die Hände klatscht, während er davon spricht, außer sich vor Freude, stöhnend und in Ohnmacht fallend, dann kannst du sicher sein, dass eine solche Person nicht versteht, was Allah ist, und die Liebe Allahs nicht kennt. Sein Klatschen, seine Ekstase, sein Stöhnen und sein in Ohnmacht Fallen bedeutet lediglich, dass er sich in seiner boshaften (*khabīth*) Seele eine glänzende, liebenswerte Form vorstellt, die er – in seiner Unwissenheit und Unmoral – ‚Allah‘ nennt. Diese Vorstellung ruft das Klatschen, die Verzückung, das Stöhnen und die Ohnmacht hervor.“³⁷

Al-Zamakhsharī fuhr fort, sein Verständnis der beiden Liebesarten in seiner Auslegung des dritten Verses zur menschlichen Liebe zu Allah, 5,54, zu erklären.³⁸ Dort brachte er klar zum Ausdruck, dass sich sein Angriff gegen das sufische Verständnis des Konzepts richtete. Zu „er liebt sie und sie lieben ihn“ schrieb al-Zamakhsharī: “the love of humans for their Lord means obeying (*tā‘a*) him and a desire to satisfy him and to not do what brings his anger and punishment. And the love of Allah for his servants is that he repays them with the best reward for their obedience, exalts and commends them, and is pleased with them.”³⁹ Aber dann

ad Shākīr, Kairo, 1955-69², Bd. VI, 323-325.

³⁴ al-Ṭabari, *Jāmi‘ al-bayān*, Bd. VI, 324-325. Die Reaktion auf den Propheten des Islam ist im Blick auf Juden und Christen ein starkes Thema im Erzählrahmen der ältesten Korankommentare. Siehe z. B. Gordon Nickel, “Early Muslim Accusations of *Tahrīf*: Muqātil ibn Sulaymān’s commentary on key Qur’ānic verses”, in: David Thomas (Hrsg.): *The Bible in Arab Christianity*, Leiden: Brill, 2007, 207-223.

³⁵ Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006, Bd. I, 347-348.

³⁶ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Bd. I, 347. Vgl. D.S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidawiana: The Commentary of el-Baidāwī on Sura III*, London: Luzac & Co., 1894, 157, Fn. 139.

³⁷ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Bd. I, 347. Vgl. Goldziher, „Die Gottesliebe“, 158.

³⁸ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Bd. I, 630-635.

³⁹ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Bd. I, 633-634. Vgl. Goldziher, „Die Gottesliebe“, 157. (Die Liebe der Menschen zu ihrem Herrn bedeutet, ihm zu gehorchen (*tā‘a*) und den Wunsch zu haben, ihn zufrieden zu stellen und nichts zu tun, was seinen Zorn und sein Gericht nach sich zieht. Und die Liebe Allahs zu seinen Dienern besteht darin, dass er ihnen den besten Lohn für

richtete er seine Aufmerksamkeit wieder auf die Sufis und beschrieb sie als äußerst unwissend in Bezug auf die Menschheit, als die größten Feinde der Erkenntnis, die größten Hasser des Rechts, die schlechtesten aller Menschen und Lügner.⁴⁰ Gott steht weit über dem, was diese Sufis von Liebe und Leidenschaft (*‘ishq*) bekennen, schrieb al-Zamakhsharī – die auf ihren Stühlen und in ihren Tanzsälen singen, Liebesgedichten zuhören und in Ohnmacht fallen. Interessanterweise wirft al-Zamakhsharī den Sufis vor, dass sie die Liebe Gottes mehr mit seinem Wesen als mit seinen Eigenschaften in Verbindung brachten,⁴¹ und dass sie lehrten, dass man „trunken von Liebe“ sein muss, um wirklich zu lieben.⁴²

Man könnte noch viel mehr aus dem riesigen Ozean traditioneller muslimischer Auslegung anführen. Diese wenigen Auszüge zeigen keine Initiative von Seiten orthodoxer Ausleger, eine freie theologische Reflexion zum Thema Liebe zu entwickeln. Vielmehr scheinen sie das Bemühen zu zeigen, die Bedeutung von *aḥabba* zu umgehen. Al-Zamakhsharī’s Auslegung tendiert dahin, die Interpretation von Liebe nahe an der orthodoxen Auffassung zu halten, die die Beziehung von Allah zu Menschen als die zwischen Herrn und Sklaven sehen.⁴³ Muqātil und al-Tabarī wollten offensichtlich den Anspruch von Nicht-Muslimen bestreiten, die von

ihren Gehorsam zahlt, sie erhöht und lobt, und mit ihnen zufrieden ist.)

⁴⁰ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Bd. I, 634.

⁴¹ Hier hat al-Zamakhsharī seine Identität als Theologe (*mutakallim*) gezeigt. Vgl. Goldziher, „Die Gottesliebe“, 151-157.

⁴² al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Bd. I, 634.

⁴³ Vgl. Anderson, *God’s Law and God’s Love*, 98.

sich behaupteten, dass Allah sie liebt. Zusammen mit al-Zamakhsharī’s brutaler⁴⁴ Kritik an jenen mystischen Muslimen, die besonders für ihre Betonung der menschlichen Liebe zu Gott bekannt geworden sind, zeigen diese Quellen, dass es im mittelalterlichen Islam eine ausgeprägte Ambivalenz bezüglich der Bedeutung der Sprache der Liebe im Koran gegeben hat.

In einer jüngeren Reflektion hat Daud Rahbar die Frage nach menschlicher Liebe zu Gott eng mit dem koranischen Verständnis von Gottes Liebe zu Menschen in Verbindung gebracht. Er bemerkte:

„Die Beziehung von Liebe [...] ist eine gegenseitige. Der Koran schreibt die Liebe zu Gott niemals vor. Dies ist so, weil Gott selbst nur die Allerfrömmsten liebt. Gott zu lieben setzt voraus, dass Gott dieses Gefühl erwidert. Und so etwas vorauszusetzen, heißt anzunehmen, dass man selbst vollkommen fromm ist. Eine solche Annahme erlaubt der Koran niemals. Selbst die tugendhaftesten Menschen wie die Propheten werden ständig daran erinnert, dass sie sündige Geschöpfe sind, die für die kleinsten Sünden um Vergebung bitten müssen, egal ob sie ihnen bewusst sind oder nicht. Neben einer solchen Auffassung von Gottes unnachgiebiger Gerechtigkeit wäre sicher kein Platz für die Liebe zu Gott. Deshalb wird das Thema der menschlichen Liebe zu Gott überhaupt sehr selten im Koran berührt.“⁴⁵

⁴⁴ Goldziher, „Die Gottesliebe“, 158.

⁴⁵ Rahbar, *God of Justice*, 180. Frederick Denny stimmt damit überein: “While God does clearly love (or ‘befriend’) those who serve Him, it is worthwhile to ask whether the Quran indicates anything concerning man’s love for God.” “The Problem of

Danach überprüfte Daud Rahbar die 35 Verse im Koran, die das Thema der menschlichen Liebe zu Gott erwähnen. Er kommt zu dem Schluss: “This is all that the Qur’ān has to say on Godward love. On the other hand, fear of God is the most oft-mentioned Godward sentiment in the Qur’ān and goes so naturally with the idea of the Lord of justice and authority.”⁴⁶ Wenn Daud Rahbars Beobachtungen bezüglich des koranischen Materials zutreffend sind, könnte dies erklären, warum sich die klassischen muslimischen Ausleger offensichtlich zurückgehalten haben, das Thema der Liebe zwischen Gott und Menschen unbefangen zu entwickeln.

Einige Aspekte der mystischen Interpretation

Sufische Äußerungen der menschlichen Liebe zu Allah scheinen schon im zweiten islamischen Jahrhundert einen Höhepunkt in den Sprüchen einer Frau aus Baṣra mit Namen Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Qaysiyya (gest. 801/185) erreicht zu haben. Spätere Schreiber rechnen ihr eine Reihe bemerkenswerter Gefühle selbstloser Liebe zu.⁴⁷ Margaret Smith schrieb, dass dies für die anderen Mitglieder ihrer Sufi-

Salvation in the Qurān”, 199. (*Während Gott eindeutig diejenigen liebt (oder sich ihrer annimmt), die ihm dienen, ist es lohnenswert, zu fragen, ob der Koran irgendwas bezüglich menschlicher Liebe zu Gott angibt.*)

⁴⁶ Rahbar, *God of Justice*, 181. (*Das ist alles, was der Koran zur Liebe zu Gott zu sagen hat. Auf der anderen Seite ist die Furcht vor Gott das am häufigsten erwähnte Gefühl Gott gegenüber im Koran und passt selbstverständlich zu der Vorstellung von Gott als dem Herrn des Gerichts und der höchsten Autorität.*)

⁴⁷ Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic*, 97f.

Gemeinschaft, “who for the most part served God in hope of eternal reward or in fear of eternal punishment”⁴⁸, eine neue Auffassung war.

Dem gegenüber soll Rābi‘a vielmehr gesagt haben, dass sie Gott weder aus Furcht vor der Hölle noch aus Liebe zum Paradies dient, sondern “only for the love of Him and desire of Him”.⁴⁹ Rābi‘a ist in der sufischen Lehre auch dafür bekannt, zwischen zwei Arten der Liebe zu Gott unterschieden zu haben, eine, die selbstsüchtig ist, und eine, die Gott würdig ist – eine Liebe, die allein den Geliebten und seine Ehre sucht.⁵⁰ Einer der berühmtesten Sufis, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 1111/505), unternahm viel, um diese Rābi‘a zugeschriebenen Sprüche in seinem “Book of love, desire and contentment”⁵¹ zu überliefern. Rābi‘as Lehre erstreckte sich jedoch nicht auf Gottes Liebe zu Menschen, schrieb Margaret Smith. “Her view is in accordance with the view of the earlier Ṣūfis, that it was incumbent on the servant to love his Lord, but not incumbent on Him to return that love.”⁵²

⁴⁸ Vgl. ebd., 97.

⁴⁹ Vgl. ebd., 102.

⁵⁰ Ebd., 102-103.

⁵¹ *Kitāb al-maḥabba wa-l-shawq wa-l-uns wa-l-riḍā* in seinem *Iḥyā’ ulūm al-dīn*. Ebd., S. 104f. Vgl. Lombard, “From *ḥubb* to *‘ishq*”, 377-384. S. van den Bergh, “The ‘Love of God’ in Ghazālī’s *Vivification of theology*”, *Journal of Semitic Studies* 1 (1956), 305-321. Reynold Nicholson liefert eine prägnante Zusammenfassung der Entwicklung des Themas Liebe bei al-Ghazālī in “Love (Muhammadan)”, 177.

⁵² Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic*, 101. (Ihre Sicht stimmt mit der Sicht der früheren Sufis überein, dass es dem Diener obliegt, seinen Herrn zu lieben, aber der Herr nicht verpflichtet ist, diese Liebe zu erwidern.) Anderson schreibt über die Sufis im Allgemeinen: “...the major emphasis

Einige Gelehrte haben in der Erörterung der Liebe in sufischem Gedankengut eine Rebellion gegen die muslimische Orthodoxie gesehen, die Impuls folgt, die man ursprünglich von östlichen Christen übernommen hat.⁵³ Einige haben sogar vermutet, dass Koranzitationen zur göttlichen Liebe erst anfangen, als der Prophet des Islam in Medina mit christlichen Vorstellungen in Berührung kam.⁵⁴ Wie oben erwähnt, war es in der muslimischen Gemeinschaft umstritten, ob diese Vorstellungen über Liebe akzeptabel waren. Viele orthodoxe muslimische Gelehrte, sowohl von den Rechtsgelehrten als auch von den Theologen (*mutakallimūn*), kritisierten das sufische Verständnis scharf.⁵⁵ Andrew Rippin schreibt, dass es heutzutage schon umstritten ist, die-

was always on man's love for God as his highest good, rather than on the undeserved love of God for his wayward creatures." *God's Love and God's Law*, 104. (... Die Hauptbetonung lag immer auf der Liebe des Menschen zu Gott als das für ihn höchste Gut, mehr als auf der unverdienten Liebe Gottes zu seinen eigensinnigen Geschöpfen.)

⁵³ Nicholson schreibt, dass Traditionen, die sich auf göttliche Liebe beziehen, zu der mystischen Lehre gehören, die sich unter christlichem Einfluss im zweiten islamischen Jahrhundert entwickelten. "Love (Muhammadan)", 176. Vgl. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford: Oneworld, 1995, 125-152. Seale, *Muslim Theology*, S. 90-91. Samuel M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God*, New York: American Tract Society, 1905, 102, 111. Siehe auch die jüngere Abhandlung von Hofmann, "Differences", 10.

⁵⁴ Nicholson, "Love (Muhammadan)", S. 176.

⁵⁵ Goldziher, „Die Gottesliebe“, 158. Vgl. Claude Addas, "The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabi", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 32 (2002), 30, 44.

se Frage überhaupt aufzuwerfen, weil einige darin die Echos mittelalterlicher Polemik hören. Nach Rippin lautete der mittelalterliche Vorwurf gegenüber dem Islam, dass es sich bei ihm um eine physische, sinnliche Religion handelt. Der spirituelle Charakter des Islam wurde geleugnet.⁵⁶ Ein weiterer möglicher Grund für die Meinungsverschiedenheiten könnte jedoch darin liegen, dass die sufische Tradition heute einen der am höchsten geschätzten Aspekte des Islam im Westen darstellt. Dann darauf hinzuweisen, dass diese mystischen Tendenzen von außerhalb der Religion kamen, in der Tat sogar von Glaubensrichtungen, die als konkurrierend oder überholt angesehen werden, kann heftige Reaktionen nach sich ziehen.

Relevanter für diese Abhandlung ist die Frage, ob sich das sufische Konzept aus dem entwickelt hat, was der Koran beinhaltet, oder ob Sufis ihre eigenen Erfahrungen in die Koranverse hineinlesen. Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (gest. 1230) schrieb über Rābi'a, dass sie ihre Lehre mit Sure 5,54 verbunden hat („Allah wird (zum Ersatz dafür) Leute (auf eure Seite) bringen, die er liebt, und die ihn lieben.“)⁵⁷ Aḥmad al-Ghazālī (gest. 1126) erwähnte 5,54 mehrere Male in seinen Predigten.⁵⁸ Ibn 'Arabī zitierte 3,31 und 5,54 zuerst in seiner Liste von Koranversen am Anfang des Kapitels über Liebe in seinen *Fūṭuhāt*.⁵⁹ Denis

⁵⁶ Rippin, *Muslims*, 136f.

⁵⁷ Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic*, 100, zitiert aus 'Aṭṭār's *Tadhkirat al-Awliyā*. Norman Anderson schreibt, dass Sufis im Allgemeinen ihre Aufmerksamkeit auf diese Aussage konzentrierten. *God's Law and God's Love*, 104.

⁵⁸ Lombard, "From *ḥubb* to *ishq*", 351.

⁵⁹ Addas, "The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabi", 30-31.

Gril hält es jedoch für wahrscheinlicher, dass Sufis, obwohl sie solche Verse wie 3,31; 5,59 und 2,165 zitieren, “express their love for God in terms of the Arabic tradition, poetic and private”.⁶⁰

Die Auslegung von 3,31 durch berühmte sufische Korankommentatoren vermittelt einen Einblick in die Verehrung des Propheten des Islam und wie diese Verehrung mit der Liebe Gottes sowohl in den Gedanken von Sufis als auch unter vielen traditionellen Muslimen verbunden ist. Ibn ‘Arabī schrieb z. B. zu 3,31, dass der Prophet des Islam der „von Gott Geliebte“ ist. Deshalb ist nach seiner Darstellung Liebe zu dem Propheten des Islam für Muslime verpflichtend. Jeder, der nicht dem Propheten folgt, hat keinen Anteil an der Liebe Gottes. Ibn ‘Arabī schrieb: “For he is the pole (*qutb*) of love, and his path (*ṭarīqa*) is the talisman of love.”⁶¹ In der Tat gibt es andere Abschnitte im Koran, die Allah und den Propheten des Islam als Objekte menschlicher Liebe zusammenzubringen scheinen, wie z. B. die im ersten Teil des Artikels zitierte Sure 9,24: „Wenn [diese]... euch lieber (*aḥabb*) sind als Allah und sein Gesandter ...“. Gott und sein Gesandter sind in vielen anderen Versen als Objekt verbunden, z. B. als die, denen man zu gehorchen hat oder an die man glauben soll. Auch gibt es die geheimnisvolle Aussage in Sure 33,56: „Allah und seine Engel sprechen den Segen über den Prophe-

⁶⁰ Vgl. Gril, “Love and Affection”, 236.

⁶¹ Ayoub, *The Qur’an and its Interpreters*, Bd. II, 84, in die englische Sprache übersetzt aus Ibn ‘Arabī’s *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. (Denn er ist der Pol (*qutb*) der Liebe und sein Weg (*ṭarīqa*) ist der Talisman der Liebe.)

ten. Ihr Gläubigen! Sprecht (auch ihr) den Segen über ihn und grüßt (ihn), wie es sich gehört!”⁶²

Liebe von Menschen untereinander

Ermutigt der Koran die Menschen ausdrücklich, andere zu lieben? In den Versen, die im ersten Teil dieses Artikels betrachtet wurden, gibt es einige Erwähnungen von Liebe unter den Gläubigen. Aber gibt es eine eindeutige Anweisung in der heiligen Schrift, Menschen außerhalb der *umma* zu lieben? Denis Gril weist darauf hin, dass “love or friendship between human beings is not fully recognized by the Qur’ān unless confirmed by faith.”⁶³ In seiner Untersuchung des relevanten Materials findet Gril eine bedingte Liebe: “One can only truly love believers, since love for unbelievers separates one from God and attracts one toward this world [...] Adopting unbelievers as friends or allies [...] is equivalent to lining up on the side of the enemies of God.”⁶⁴ Das Verbot, Menschen Liebe zu gewähren, die „doch die Wahrheit leugnen, die zu euch gekommen ist“ in 60,1, wurde im ersten Teil dieses Arti-

⁶² Der Vergleich der Verehrung des Propheten des Islam und die Forderung, ihn zu lieben, mit den neutestamentlichen Ausführungen zur Liebe in Abschnitten wie Johannes 14,15-25 scheint sowohl in der Wissenschaft als auch im christlich-muslimischen Dialog ein weitgehend unerforschtes Gebiet zu sein.

⁶³ Vgl. Gril, “Love and Affection”, 234.

⁶⁴ Gril, “Love and Affection”, 235. (Man kann nur Gläubige wirklich lieben, da man durch die Liebe zu Ungläubigen von Gott getrennt und zu dieser Welt hingezogen wird [...] Ungläubige zu Freunden oder Partnern zu nehmen [...] ist wie wenn man sich auf die Seite der Feinde Gottes stellt.)

kels schon angeführt. Dasselbe Konzept zeigt 58,22: „Du wirst nicht finden, daß Leute, die an Allah und den jüngsten Tag glauben, mit denen Freundschaft halten, die Allah und seinem Gesandten zuwiderhandeln, auch wenn es ihre Väter, ihre Söhne, ihre Brüder oder ihre Sippenangehörigen waren.“

Gril setzt diesen Bedingungscharakter der menschlichen Liebe auch in Beziehung zu Familienverhältnissen und wundert sich darüber, wie wenig Aufmerksamkeit der Koran der Liebe eines Mannes zu einer Frau oder einer Frau zu einem Mann widmet.⁶⁵ Allerdings lenkt Gril die Aufmerksamkeit auf einen starken Vers in diesem Bereich, der *mawadda* verwendet, 30,21: „Und zu seinen Zeichen gehört es, daß er euch aus euch selber Gattinnen geschaffen hat (indem er zuerst ein Einzelwesen und aus ihm das ihm entsprechende Wesen machte), damit ihr bei ihnen wohnt (oder: ruhet). Und er hat bewirkt daß ihr (d. h. Mann und Frau) einander in Liebe und Erbarmen zugezogen seid (w. er hat Liebe und Erbarmen zwischen euch gemacht). Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken.“⁶⁶

Menschliche Liebe zu Menschen scheint kein Teil der sufischen Entfaltung des Liebesthemas gewesen zu sein. Rābi‘a, die so berühmt dafür war, die selbstlose Liebe zu Gott auszudrücken, hat angeblich gesagt: “[...] love of the Creator has turned me aside from love of His creatures”⁶⁷ und “... my love to God has so possessed me that no place remains for loving or hat-

ing any save Him.”⁶⁸ In der extremen Sufi-Mystik wurde die Liebe zu Gott mit dem Konzept der Auflösung des Menschen in dem göttlichen Wesen verbunden.⁶⁹ Wie eine solche Auffassung der menschlichen Liebe zu Gott mit der menschlichen Liebe zu anderen Menschen in Verbindung gebracht werden kann, ist nicht klar. Diese interessante Frage verdient weitere Untersuchungen.

Das besondere Wesen der Liebe im Evangelium

Als er die islamische Gottesvorstellung in klassischen Studien betrachtete, die vor über einem Jahrhundert geschrieben wurden, vermerkte Samuel Zwemer den Mangel an Ausdrücken der menschlichen Liebe zu Allah im Koran, der in dieser zweiteiligen Abhandlung umfassend beschrieben wurde. Zwemer konnte nicht umhin, den Kontrast zu bemerken zwischen diesem Befund und “the abundant and plain teaching of the Old and New Testament regarding the love which God requires of man and which flows out from God to man”.⁷⁰ Er las die Verse des Korans mit dem biblischen Material im Hintergrund. Seine Untersuchungen der islamischen Quellen verstärkten sein Bewusstsein für das besondere Wesen der Liebe im Evangelium. Ob nun Islamwissenschaftler oder Literaturwissenschaftler, viele Leser der Bibel waren von der Sprache der Liebe fasziniert.

⁶⁵ Vgl. Gril, “Love and Affection”, 234.

⁶⁶ Ebd., 235.

⁶⁷ Vgl. Margaret Smith, Rābi‘a the Mystic, 99, al-Ghazālī zitierend.

⁶⁸ Vgl. ebd., 99, ‘Atqār zitierend.

⁶⁹ Lumbard, “From ḥubb to ‘ishq”, 351, 354, 362.

⁷⁰ Vgl. Zwemer, The Moslem Doctrine of God, 101.

Fazit

Diese zweiteilige Abhandlung hat gezeigt, dass es tatsächlich wesentliche Unterschiede zwischen dem Material zur Liebe im Koran und im Evangelium gibt, sowohl in der Sprache als auch in der Theologie. Es ist nicht nur eine Frage unterschiedlicher Bedeutungen, die durch die Begrifflichkeit zur Liebe im neutestamentlichen Griechisch und koranischen Arabisch ausgedrückt werden. Vielmehr erstreckt sich der Unterschied auf die Beschreibung der Beziehungen, die man sich zwischen Gott und Menschen vorstellt.

Ein sensibler und verantwortungsvoller Vergleich des Materials zur Liebe in den christlichen und muslimischen heiligen Schriften würde den streitlustigen Geist vermeiden, der die religiöse Polemik begleitete, als europäische Christen und mittelöstliche Muslime sich selbst als politische Feinde hinter den Mauern des Christentums und des *Dār al-Islām* wahrnahmen. Ebenso würde es die übertriebene Zurückhaltung bei der Thematisierung der Unterschiede vermeiden, die das System der westlichen „Political Correctness“ vorzuschreiben scheint. Der erste Schritt, um Respekt für den religiös „Anderen“ zu fördern, besteht darin, die Unterschiede anzuerkennen.⁷¹ Heutige multireligiöse Gesellschaften bieten viele Gelegenheiten für freundschaftliche Religionsgespräche, die einen lebhaften Austausch von Ideen mit echtem Respekt für den Gesprächspartner verbinden.

⁷¹ Lamin Sanneh, *Piety and Power: Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, NY: Orbis, 1969, 6-9.

Rechtverstanden werfen die Unterschiede in der Sprache und Theologie viele anregende interreligiöse Fragen auf. Eine dieser Fragen betrifft die Bedeutung der neutestamentlichen Verbindung zwischen der Sprache der Liebe und dem göttlichen Handeln unter den Menschen. Der erste Teil dieses Artikels hat das neutestamentliche Konzept der sichtbaren Äußerung der Liebe Gottes zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort und der menschlichen Liebe zu anderen nach dem Muster der *sunna* [Gewohnheit] Gottes herausgestellt.⁷² Beeinflusst das Fehlen eines spezifischen, konkreten Ausdrucks der Liebe Gottes auf der einen Seite die persönliche Kenntnis und Gewissheit der Liebe Gottes zur Menschheit und auf der anderen Seite die Äußerung menschlicher Liebe zu anderen?

Eine weitere Frage betrifft den Wunsch in interreligiösen Beziehungen, dass der andere auch die Vorteile erfährt, die der eine Gesprächspartner genießen darf. Der Apostel Paulus wollte, dass seine Leser in Liebe verwurzelt und gegründet sind, und dass sie die Liebe des Messias erkennen (Epheser 3,17+19). Es ist wichtig, den Anspruch, den Paulus hier aufstellte, zu verstehen. Er ging davon aus, dass Menschen die Weite, die Länge, die Höhe und die Tiefe der Liebe Gottes im Messias erkennen konnten, und zwar

⁷² Interessanterweise erscheint der Ausdruck *sunnat Allāh* achtmal im Koran: in Sure 33,38; 33,62 (x2); 35,43 (x2); 40,85; und 48,23 (x2). Auch „unsere *sunnah*“ erscheint einmal mit Gott als Sprecher, in 17,77. Rosalind W. Gwynne diskutiert diese Stellen in “The Neglected Sunnah: Sunnat Allāh (The Sunnah of God)”, *American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (1993), 456-458.

insbesondere in seinem Tod für die Menschheit.⁷³ Wenn Christen wirklich an diese Liebe glauben und sie erleben, ist es nur natürlich, dass sie den Wunsch haben, dass auch andere diese Liebe kennenlernen. Das Zeugnis des Korans scheint zu sein, dass die bedingungslose Liebe Gottes kein Teil der Weltanschauung war, aus der diese heilige Schrift entstanden ist. Was bedeutet dies für einen authentischen Dialog zwischen den Anhängern dieser beiden Glaubensrichtungen?

Viele andere lohnenswerte Fragen könnten untersucht werden, zum Beispiel: Ist die sich selbst hingebende Liebe tatsächlich ein Kennzeichen des Schöpfergottes? Vielleicht sollte die Angelegenheit aber eine Herausforderung für die sein, die an das göttliche Gebot der Liebe glauben, dass sie über die bloße Sprache hinausgehen. „Meine Kinder, lasst uns nicht lieben mit Worten noch mit der Zunge, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit“ (1. Johannes 3, 18).

⁷³ Nygren, *Agape and Eros*, 115-123. Vgl. Ethelbert Stauffer, „Agapā, agapē, agapētos“, in: Gerhard Kittel (Hrsg.), Geoffrey W. Bromiley (Übers. u. Hrsg.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, Vol. I, 49. Ähnlich in dem Evangelium nach Johannes. Stauffer, „Agapā“, 53.

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 1)



Die deutsche Islamdebatte pendelt häufig zwischen Dramatisierung und Panikmache einerseits und Verharmlosung andererseits. Häufig fehlt es in der meist emotional und hitzig geführten Diskussion an einer sachlichen Auseinandersetzung mit den Hauptquellen islamischen Glaubens und den Schlüsselbegriffen der Debatte. Zu letzteren gehört der Begriff der Scharia. Wenn sich muslimische Gelehrte und Aktivisten zu Fragen von Menschenrechten und Demokratie, zur Gleich- oder Ungleichbehandlung der Frau oder zu Terroranschlägen und der Legitimation oder Verurteilung von Gewalt im Namen der islamischen Religion äußern, beziehen sie sich dabei in aller Regel auf die Scharia und präsentieren ihre eigene Sicht als die schariagemäße und damit wahrhaft islamische Position. Scheinbar werden mit demselben Begriff sowohl Terror verurteilt als auch propagiert, Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen gefordert als auch ihre Verachtung und die Abgrenzung von ihnen gepredigt, die Gleichberechtigung der Frau behauptet als auch ihre vielfältige Diskriminierung festgeschrieben, Demokratie als urislamisch dargestellt als auch als „Lehre des ungläubigen Westens“ verworfen etc. Um dieser allgemeinen Verwirrung und Unsicherheit zu begegnen, widmet sich dieser Sonderdruck in zwei gesonderten Teilen den wichtigsten Fragen zur Scharia.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

The Language of Love in Qur'ān and Gospel (Part 2): Reflections of Muslims Scholars on the Qur'ānic Material¹

Gordon Nickel²

The language of love in the Qur'ān shows a number of similarities to the language of love in the Gospel. However, after surveying the Qur'ānic material, one notes the absence of some themes which a reader familiar with the New Testament might have expected to find. The imperative forms of the verbs *aḥabba* and *wadda*, commanding people to love either Allah or other people, do not appear in the Qur'ān. Similarly, the theological affirmation that "Allah is love", using either Arabic verbal root, does not appear in the Muslim scripture. As noted in Part I of this article, there are 17 statements in the Qur'ān about Allah loving various righteous humans. However, there is no general affirmation that Allah loves humanity.³

¹ This article was first published in Juan Pedro Monferrer-Sala u. Urbán Angel (Hrsg.), *Sacred Text. Explorations in Lexicography*, Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang, 2009, 223-248. Slightly adjusted reprint with kind permission by Peter Lang GmbH.

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 Cf. Muhammad Daud Rahbar, *God of Justice: A study in ethical doctrine of the Qur'an*, Leiden: Brill, 1960, 172.

The Qur'ānic material on love has attracted scholarly analysis and theological reflection. Scholars who have focused the Qur'ānic material have tended to address questions such as whether there is a concept of unconditional love in the Qur'ān, and whether the Sufi development of the theme of love can be legitimately derived from the Qur'ān. Theologians have asked whether the concept of God developed elsewhere in the Qur'ān influences the scope of God's ability to love humanity. They also discuss whether there is an explicit link between divine and human love in the Qur'ān.

Muslim thought has generally gone in two directions with the theme of the love of God. In the great works of Muslim scholarship there has been relatively little discussion of the love of God. Traditional Muslim orthodoxy has given its best efforts to the development of Islamic Law, in preference to theological themes.⁴ However, on either side of the traditional approach Muslims have given expression to extreme views on

⁴ Joseph Schacht, "*Theology and Law in Islam*", in: G.E. von Grunebaum (ed.): *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971, 3-23. Cf. J.N.D. Anderson, *God's Law and God's Love: An essay in comparative religion*, London: Collins, 1980, 98. Andrew Rippin, *Muslims: Their religious beliefs and practices*, London: Routledge, 2005³, 88.

the love of God. The extreme Muslim sentiment of the insignificance of this theme appears to be the statement attributed to Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350/751)⁵ that strictly speaking, God “neither loves nor is loved.”⁶ The opposite extreme is a “thorough-going pantheism”⁷ in certain mystical tendencies, in which the experience of human love for God is understood as annihilation in the Godhead.

The Sufi development of the language of love is a fascinating and important topic, but an adequate description falls outside the scope of this study.⁸ Relevant to this paper, however, is the Sufi understanding of the Qur’anic verses on love indicated in the first part of this article. One would not expect such material in commentary on most of these verses, because Sufis have generally not expressed a great

deal about the love of God for humans.⁹ However, some indications of Sufi interpretation of verses which mention human love for God will be presented below.

In his study of the history of Muslim theology, A.S. Tritton found that the theme of God’s love for humans was one of the ideas left undeveloped by the orthodox Muslim theologians.¹⁰ One reason for this may be the state of the Qur’anic material itself. Denis Gril writes, “The few passages in the Qur’ān dealing with love have scarcely encouraged authors to extract from the Qur’ān the fundamentals of divine and human love.”¹¹ Even a simple word study approach seems not to have attracted the scholarly interest of Muslim or even western non-Muslim scholars, writes Gril: “Unless the present writer is mistaken – it seems that no author has attempted a synthesis of all the pas-

⁵ This indicates the year of al-Jawziyya’s death in both A.D. and A.H. (“Anno Hegirae” – lunar years dated from the *hijra* in 622 A.D.).

⁶ *innahu lā yuḥibba wa lā yuḥabba...* Goldziher, „Die Gottesliebe“, *Der Islam* 9 (1919), S. 144-158, here 146, quoting the *Ṣifā al-’alīl fī masā’il al-qadr wa ’l-ḥikma wa ’l-ta’līl* of al-Jawziyya. A.S. Tritton attributed the same expression to the earlier “Imām al-Ḥaramain”, ‘Abd al-Malik al-Juwainī (d. 1085/478). A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London: Luzac, 1947, 9, 185. Cf. Morris S. Seale, *Muslim Theology: A study of origins with reference to the Church Fathers*, London: Luzac, 1980², 91.

⁷ Nicholson, “Love (Muhammadan)”, in: James Hastings (Hrsg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1915, Bd. 8, S. 176-178, here 177. Or even “monism.” Anderson, *God’s Law and God’s Love*, 103.

⁸ A good recent article on this topic is Joseph Lombard, “From *ḥubb* to *ishq*: The development of love in early Sufism”, *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007), 345-385.

⁹ “Sūfīs have little to say of the love of God to man, in comparison with what they say of man’s love to God. The latter was incumbent upon the servant, the former but an act of grace to which the servant had no claim. The Sūfīs would not dream of attributing to God feelings akin to their own, He was to them the unique and incomparable object of adoration. Such a conception as that of the Christian mystic who thought of God’s love as pursuing the soul, a conception which had reached its highest development in the Christian doctrine of Redemption, was impossible to the Sūfīs; hence they describe God as the Beloved and throw all the emphasis on the human side.” Margaret Smith, *Rābi’a the Mystic & Her Fellow Saints in Islām*, Cambridge: Cambridge University Press, 1924, 92. See also Lombard, “From *ḥubb* to *ishq*,” 384, on al-Ghazālī’s description of the love of God for humans.

¹⁰ Tritton, *Muslim Theology*, 9.

¹¹ Gril, “Love and Affection”, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden: Brill, 2003, Bd. III, S. 233-237, here 236.

sages in the Qur'ān dealing with love and its associated concepts.”¹²

Love of God for humans

The love of Allah for people who do righteous deeds is certainly affirmed in the Qur'ān. Some scholars who have studied the Qur'ānic material extensively, however, question whether the love of Allah in the Qur'ān is unconditional. One modern Muslim scholar who studied both of the Arabic verbs for “to love” in the context of the overall theology of the Qur'ān was Muhammad Daud Rahbar. As he wrote his PhD dissertation at Cambridge – later published as *God of Justice* – he reflected on the verses which contain forms of the verbs *aḥabba* and *wadda*. He suggested that, “Unqualified Divine Love for mankind is an idea completely alien to the Qur'ān. In fact ‘to love’ is a phrase too strong to convey the idea of *aḥabba* which can be rendered equally well as ‘to like or to approve.’”¹³

Daud Rahbar wrote that even if the scriptural *yuhibba* with Allah as the subject is translated as “he loves”, nowhere does the Qur'ān offer the idea that Allah loves humankind. Allah's love is conditional, concluded Daud Rahbar.¹⁴ Allah loves those who do righteous deeds. In making this argument, Daud Rahbar listed all the objects of Allah's love in the Qur'ān in a similar way to that done in Part I of this article. He also cited Sura 3:31 (“If you love God, follow me, and God will love you...”) as a good example of the conditional love of Allah. About the name

wadūd in 11:90, Daud Rahbar wrote, “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.”¹⁵

In his discussion of Daud Rahbar's conclusions on the love of God in the Qur'ān, Frederick Denny agrees with Daud Rahbar about “the conditional character” of that love.¹⁶ Denny cites 19:96 (“Surely those who believe and do deeds of righteousness...”) and 5:54 (“...God will assuredly bring a people He loves, and who love Him...”) as examples of conditional love.

Some scholars have suggested that the language of love in the Qur'ān should be expanded to include other concepts, such as mercy and forgiveness.¹⁷ Denny insists that the terms be kept distinct. He writes that the providential mercy of God is central to his nature in the Qur'ān. However, such is not the case with love, writes Denny. “It is erroneous to confuse *rahma* [“mercy”] and *maghfira* [“forgiveness”] with love (*hubb* or *wudd*)... His mercy is offered to all, but His love only to select ones.”¹⁸ Denis Gril, on the other hand, suggests a connection between love and the root *ra'afa*, “to have pity”,

¹² Gril, “Love and Affection”, 236-7.

¹³ Rahbar, *God of Justice*, 172.

¹⁴ *Ibid.*, 225.

¹⁵ *Ibid.*, 174.

¹⁶ Frederick M. Denny, “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.

¹⁷ The case was made recently by Dr. Caner Dagli in a panel on “Evangelical and Muslim Discussion of *A Common Word* and the Yale Center's ‘Christian Response’”, at the American Academy of Religions meetings, Chicago, November 3, 2008.

¹⁸ Denny, “The Problem of Salvation in the Quran”, 199.

at 9:128 and 57:27.¹⁹ In either case, it should be noted that thought including mercy and forgiveness in the language of love would certainly expand the expressions of God's actions toward humans, it would not change the material on either human love for God or human love for people.

One of the dimensions of scholarly analysis is the question of whether the affirmation that God loves people is consistent with the overall portrait of God in the Qur'ān. Denis Gril, for example, suggests, "To say that one is loved by God is, in the view of the Qur'ān, all the more unacceptable in that such a pretension is part and parcel of a certain confusion of the human and the divine...."²⁰ Norman Anderson notes that Muslim theologians were later not able to include 'Love' or 'Loving' among the seven 'Eternal Attributes' of God (*al-ṣifāt al-azalīya*).²¹

This direction in scholarly analysis seemed to be affirmed in a very recent Muslim presentation on the love of Allah at a conference held under the auspices of the Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought in Jordan. Murad Wilfried Hofmann spoke on "Differences between the Muslim and the Christian Concept of Divine Love."²²

¹⁹ Gril, "Love and Affection", 233-4. At 9:128 the description *ra'ūf*, "kind," is given to "a messenger", whom Muslims understand to be the prophet of Islam. At 57:27 the quality of *ra'fa*, "kindliness", is ascribed to the followers of Jesus.

²⁰ Gril, "Love and Affection", 233.

²¹ Anderson, *God's Law and God's Love*, 98.

²² Murad Wilfried Hofmann, "Differences between the Muslim and the Christian Concept of Divine Love" paper presented at the 14th General Conference, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Sep-

Hofmann located the key difference in the two concepts of love in the discourse about God within the respective faiths. He noted a tendency among Christians to understand the love of God as corresponding to a "human sentiment", and to take the loving nature of God as "an essential quality of deity." In the Qur'ān, explained Hofmann, Allah is self-sufficient, and this description "definitely excludes that Allah is in love with his creation the way humans treasure, desire and miss each other...". Hofmann insisted, "God cannot possibly love his creation that human way!"²³ He therefore recommended that the language of love not be used in reference to God.²⁴

Hofmann provided in his article lists of those whom Allah loves or does not love in the Qur'ān, similar to the description in Part I of this article. "In all these cases Allah 'loves' must be understood as Allah 'approves,' 'is content with' or 'views positively' those who act as described. 'Love' here does not refer to emotional involvement."²⁵ Hofmann noted a number of other verses (19:96, 3:31, 5:54) which "could be seen as proof for a love of God for his creation comparable to the love human beings are capable of." However, this impulse would clash with the general Muslim concept of God, according to Hofmann. "This interpretation must be ruled out as incompatible with the very nature of God as sublime and totally self-sufficient."²⁶

tember 4-7, 2007, Amman, Jordan.
<http://www.aalalbayt.org/ar/ResearchDocuments/14.pdf>.

²³ Hofmann, "Differences", 8.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 9.

²⁶ Ibid.

Hofmann further suggests that a “major theoretical discrepancy” between the Christian and Muslim teachings on love is that “...the concept of loving one’s enemy is nowhere to be found in Islamic doctrine.” He claims, however, that on the one hand Christians have never really loved their enemies, and that on the other hand asking people to do what goes against human nature is detrimental for public morality because it breeds hypocrisy and cynicism.²⁷

Love of humans for God

As noted in Part I of this article, the Qur’ān contains several verses which mention human love for Allah. Readers’ assessments of the material on human love for Allah in the Qur’ān may well be influenced by what they conclude about the love of Allah for humans there. 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 5:54.²⁸ It is interesting to see what exegetes from the Muslim interpretive tradition wrote about the meanings of these three verses. The commentaries give a sense of the spirit in which these verses have been understood by traditionalist Muslim scholars.

The earliest extant complete commentary on the Qur’ān is that of Muqātil ibn Sulaymān (d. 150 A.H./767 A.D.). Muqātil understood Sura 3:31 to be about a group of Jews in Madīna who had claimed that they were “the

sons of Allah and his beloved.” (5:18)²⁹ Allah then revealed 3:31, according to Muqātil, to instruct these Jews to follow the religion (*dīn*) of Muḥammad.³⁰ Muqātil does not take this opportunity to explain human love for Allah, or Allah’s love for people. He seems rather more interested in the authority of Muḥammad and the necessity of its acceptance by the Jews.

The first major commentator in the classical tradition, al-Ṭabarī (d. 310 A.H./923 A.D.), similarly wrote that 3:31 is a denial of a false claim. However, in his mind the audience was a group of Christians who come from Najrān to meet Muḥammad in Madīna, and their claim is that they show their love for God by magnifying Jesus.³¹ The command of Allah to the Christians, according to al-Ṭabarī, is to follow Muḥammad. Only then will Allah “love you and forgive you your sins.”³² The

²⁹ Abd Allāh Maḥmūd Shihāta (Hrsg.): *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, Beirut: Mū’sasat al-Tāriḫ al-‘Arabiyya, 2002, Vol. I, 270-271. The full text of 5:18: “Say the Jews and Christians, ‘We are the sons of God, and His beloved ones.’ Say: ‘Why then does He chastise you for your sins? No; you are mortals, of His creating; He forgives whom He will, and He chastises whom He will.’ For to God belongs the kingdom of the heavens and of the earth, and all that is between them; to Him is the homecoming.”

³⁰ Muqātil, *Tafsīr*, Vol. I, 271. This is also one of the possibilities cited by al-Wāḥidī (d. 1076/468) for the “occasion of revelation” of this verse. *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilimiyya, 2006, 54.

³¹ This is another possibility for the “occasion of revelation” suggested by al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*, 54.

³² Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir (eds.): *Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. Tafsīr al-Ṭabarī, Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān*, Cairo, 1955-69², Vol. VI, 323-5.

²⁷ Ibid., 10-11.

²⁸ Goldziher, „Die Gottesliebe“, 144-158.

Christians must first acknowledge that Muḥammad is an apostle of Allah to them, must follow him and certify that what Muḥammad brought them is from Allah.³³

In his commentary on 3:31, al-Zamakhsharī (d. 538 A.H./1144 A.D.) wrote analytically on both Allah's love for humans and human love for Allah.³⁴ "The love (*maḥabba*) of humans for Allah' is a figurative expression (*majāz*) for their desire to serve Him alone, and their wish for it. 'The love of Allah for his servants' means that he is pleased with them and commends their performance."³⁵ At the phrase "then follow me", however, al-Zamakhsharī seemed to attack some Muslims of his day who openly professed to love Allah.

"Whoever claims to love him and contradicts the *sunna* of his apostle is a liar, and the book of Allah calls him such. When you see someone speaking about the love of Allah, clapping his hands while speaking it, transported with joy, groaning and falling unconscious, you can be sure that such a per-

son does not understand what Allah is, and does not know what the love of Allah is. His clapping, his ecstasy, his groaning and his falling unconscious only mean that in his wicked (*khabīth*) soul he imagines a brilliant, loveable form which – in his ignorance and immorality – he calls 'Allah'. This idea calls forth the clapping, rapture, groaning and losing consciousness."³⁶

Al-Zamakhsharī continued to explain his understanding of the two loves in his exegesis of the third verse on human love for Allah, 5:54.³⁷ There he also made explicit that his attack was on the Sufi understanding of the concept. On "he loves them and they love him", al-Zamakhsharī wrote, "the love of humans for their Lord means obeying (*tā'a*) him and a desire to satisfy him and to not do what brings his anger and punishment. And the love of Allah for his servants is that he repays them with the best reward for their obedience, exalts and commends them, and is pleased with them."³⁸ But then he again turned his attention to the Sufis and described them as the most ignorant of humankind, the greatest enemies of knowledge, the greatest haters of the Law, the most evil order of men, and liars.³⁹ God is high above what these Sufis profess about love and passion (*ishq*), wrote al-Zamakhsharī – singing on their chairs and in their dance halls, listening to love poetry and losing consciousness. Interestingly, al-Zamakhsharī faulted the Sufis for relating the love of

³³ al-Ṭabari, *Jāmi' al-bayān*, Vol. VI, 324-5. Response to the prophet of Islam is a strong theme in relation to both Jews and Christians in the narrative framework of the earliest commentaries on the Qur'ān. See, for example, Gordon Nickel, "Early Muslim Accusations of *Tahrīf*: Muqātil ibn Sulaymān's commentary on key Qur'ānic verses", in: David Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden: Brill, 2007, 207-223.

³⁴ Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006, Vol. I, 347-8.

³⁵ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. I, 347. Cf. D.S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidawiana: The Commentary of el-Baidāwī on Sura III*, London: Luzac & Co., 1894, 157, n. 139.

³⁶ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. I, 347. Cf. Goldziher, „Die Gottesliebe“, 158.

³⁷ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. I, 630-635.

³⁸ *Ibid.*, 633-4. Cf. Goldziher, „Die Gottesliebe“, 157.

³⁹ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. I, 634.

God to his essence rather than to his attributes,⁴⁰ and for teaching that one must be 'drunk with love' in order to love truly.⁴¹

Much more could be offered from the vast ocean of traditional Muslim exegesis. These few excerpts do not indicate an impulse on the part of orthodox commentators to develop a free theological reflection on the theme of love. Rather, they seem to show an effort to circumscribe the meanings of *aḥabba*. Al-Zamaksharī's exegesis tends to keep the interpretation of love close to the orthodox conception of the relationship of Allah to humans as that of Master to slaves.⁴² Muqātil and al-Ṭabarī seemed to want to deny the claim of non-Muslims who said Allah loved them. Together with al-Zamaksharī's brutal⁴³ critique of those mystical Muslims who have become best known for emphasizing human love for God, these sources suggest a deep ambivalence in medieval Islam about the meaning of the language of love in the Qur'ān.

In more recent reflection, Daud Rahbar has related the question of human love for God closely to the Qur'ānic understanding of God's love for humans. He observed, "The relationship of love...is a reciprocal one. The Qur'ān never enjoins love for God. This is because God Himself loves only the strictly pious. To love God one must presuppose that God is reciprocating the sentiment. And to presuppose

that is to presume that one is perfectly pious. Such presumption the Qur'ān never allows. Even the most virtuous men as prophets are constantly reminded that they are sinful creatures who must ask forgiveness of smallest sins whether they are aware of them or not. Side by side with such a conception of God's unrelaxing justice love for God would certainly be out of place. It is therefore very rarely that the subject of human love for God is touched at all in the Qur'ān."⁴⁴

Daud Rahbar then reviewed the 35 verses in the Qur'ān which mention the subject of human love for God. He concludes, "This is all that the Qur'ān has to say on Godward love. On the other hand, fear of God is the most oft-mentioned Godward sentiment in the Qur'ān and goes so naturally with the idea of the Lord of justice and authority."⁴⁵ If Daud Rahbar's observations about the Qur'ānic material are accurate, this may account for the apparent reticence of the classical Muslim exegetes to freely develop the theme of love between God and people.

Some aspects of mystical interpretation

Sufi expressions of human love for Allah seem to have reached a high point already in the second century of Islam in the sayings of a woman from Baṣra named Rābi'a al-'Adawiyya al-

⁴⁰ Here al-Zamaksharī revealed his identity as a *mutakallim*. Cf. Goldziher, „Die Gottesliebe“, 151-157.

⁴¹ al-Zamaksharī, *al-Kashshāf*, Vol. I, 634.

⁴² Cf. Anderson, *God's Law and God's Love*, 98.

⁴³ Goldziher, „Die Gottesliebe“, 158.

⁴⁴ Rahbar, *God of Justice*, 180. Frederick Denny concurs: "While God does clearly love (or 'befriend') those who serve Him, it is worthwhile to ask whether the Quran indicates anything concerning *man's* love for God." "The Problem of Salvation in the Quran", 199.

⁴⁵ Rahbar, *God of Justice*, 181.

Qaysiyya (d. 801/185). Later writers attributed to her a number of striking sentiments on disinterested love.⁴⁶ Margaret Smith wrote that this was a new conception to her fellow Sufis, “who for the most part served God in hope of eternal reward or in fear of eternal punishment.”⁴⁷

By contrast, Rābi‘a rather is reputed to have said that she served God neither from fear of Hell nor from love of Paradise, but “only for the love of Him and desire of Him.”⁴⁸ Rābi‘a is also famous in Sufi lore for distinguishing two kinds of love for God, one that is selfish and one that is worthy of God – a love which seeks only the Beloved and his glory.⁴⁹ One of the most famous of all Sufis, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111/505), did much to pass on these sayings attributed to Rābi‘a in his “Book of love, desire and contentment”.⁵⁰ Rābi‘a’s teaching, however, did not extend to God’s love for humans, writes Margaret Smith. “Her view is in accordance with the view of the earlier Ṣūfis, that it was incumbent on the servant to love his Lord, but not incumbent on Him to return that love.”⁵¹

⁴⁶ Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic*, 97f.

⁴⁷ *Ibid.*, 97.

⁴⁸ *Ibid.*, 102.

⁴⁹ *Ibid.*, 102-103.

⁵⁰ *Kitāb al-maḥabba wa-l-shawq wa-l-uns wa-l-riḍā* in his *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic*, 104f. Cf. Lombard, “From *ḥubb* to *‘ishq*,” 377-384. S. van den Bergh, “The ‘Love of God’ in Ghazālī’s *Vivification of theology*”, *Journal of Semitic Studies* 1 (1956), 305-321. Reynold Nicholson provided a concise précis of the development of the theme of love by al-Ghazālī in “Love (Muhammadan)”, 177.

⁵¹ Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic*, 101. Anderson writes about Sufis in general: “...the major emphasis was always on man’s love for God as his highest good,

In the discussion of love in Sufi thought, some scholars have seen a rebellion against Muslim orthodoxy to follow signals picked up originally from Eastern Christians.⁵² Some have even suggested that Qur’ānic recitations related to divine love began when the prophet of Islam came in contact with Christian ideas in Medina.⁵³ As was noted above, the question of whether these ideas about love were acceptable was a controversial one within the Muslim community. Many orthodox Muslim scholars, from both the jurists and the theologians (*mutakallimūn*), criticized the Sufi understanding strongly.⁵⁴ Andrew Rippin writes that even raising this question has become controversial today because some hear in it the echoes of medieval polemic. The medieval accusation against Islam was that it is a physical, sensual religion, writes Rippin, and the spiritual nature of Islam was denied.⁵⁵ A second possible reason for controversy, however, could be that the

rather than on the undeserved love of God for his wayward creatures.” *God’s Love and God’s Law*, 104.

⁵² Nicholson writes about traditions which refer to divine love “belong to the mystical doctrine which developed under Christian influence in the 2nd cent. of Islam.” “Love (Muhammadan)”, 176. Cf. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford: Oneworld, 1995, 125-152. Seale, *Muslim Theology*, 90-91. Samuel M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God*, New York: American Tract Society, 1905, 102, 111. See also, recently, Hofmann, “Differences”, 10.

⁵³ Nicholson, “Love (Muhammadan)”, 176.

⁵⁴ Goldziher, „Die Gottesliebe“, 158. Cf. Claude Addas, “The Experience and Doctrine of Love in Ibn ‘Arabi”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 32 (2002), 30, 44.

⁵⁵ Rippin, *Muslims*, 136f.

Sufi tradition is one of the most highly-regarded aspects of Islam in the West today. To suggest, then, that these mystical tendencies came from outside the religion, indeed from faiths seen as rival or superseded religions, can attract some strong feelings.

More relevant to this study is the question is whether the Sufi concepts can be said to have developed from the content of the Qur'an, or whether Sufis read their own experiences into the Qur'anic verses. Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (d. 1230) wrote of Rābi'a that she linked her teaching to Sura 5:54 ("God will assuredly bring a people He loves, and who love him.")⁵⁶ Aḥmad al-Ghazālī mentioned 5:54 several times in his sermons.⁵⁷ Ibn 'Arabī quoted 3:31 and 5:54 first in his list of Qur'anic verses at the beginning of the chapter on love in his *Fūṭūḥāt*.⁵⁸ Denis Gril writes, however, that though Sufis quote verses such as 3:31, 5:59 and 2:165, they are "more likely to express their love for God in terms of the Arabic tradition, poetic and private."⁵⁹

The interpretation of 3:31 by famous Sufi commentators on the Qur'an opens a window into the veneration of the prophet of Islam and how this is connected with the love of God in the minds of Sufis as well as among many traditionalist Muslims. Ibn 'Arabī, for example, wrote on 3:31 that the prophet of Islam is "God's beloved." Therefore,

wrote Ibn 'Arabī, love for the prophet of Islam is obligatory for Muslims. Anyone who does not follow the prophet has no part in the love of God. Ibn 'Arabī wrote, "For he is the pole (*qutb*) of love, and his path (*ṭarīqa*) is the talisman of love."⁶⁰ There are indeed other passages in the Qur'an which seem to bring Allah and the prophet of Islam together as objects of human love, such as 9:24, cited in Part I of this article: "...if these are dearer (*aḥabb*) to you than God and his Messenger...." God and his messenger are joined as the object of many other verbs, such as to obey and to believe in. There is also the mysterious statement at 33:56 that "Allah and his angels bless ['pray upon' *ṣallā 'alā*]⁶¹ the prophet. O believers, do you also bless him, and pray him peace."⁶²

⁵⁶ Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic*, 100, quoting from 'Aṭṭār's *Tadhkirat al-Awliyā*. Norman Anderson writes that this phrase was a focus of concentration for Sufis in general. *God's Law and God's Love*, 104.

⁵⁷ Lombard, "From *ḥubb* to *'ishq*", 351.

⁵⁸ Addas, "The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabī", 30-31.

⁵⁹ Gril, "Love and Affection", 236.

⁶⁰ Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, Vol. II, 84, translating from Ibn 'Arabī's *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.

⁶¹ Constance Padwick explored the explanations for this striking expression in a collection of Muslim prayer manuals in *Muslim Devotions: A study of prayer-manuals in common use*, London: SPCK, 1961, 152-166; and Annemarie Schimmel sketched out the role of this *ṭasliya* in popular piety, and its connection to love for the prophet of Islam. *And Muhammad is His Messenger: The veneration of the prophet in Islamic piety*, Lahore: Vanguard, 1987, 92-104.

⁶² The comparison of the veneration of the prophet of Islam, and the requirement of love for him, with New Testament discourse on love in passages such as John 14:15-25, seems to be a largely unexplored area of both scholarship and Christian-Muslim conversation.

Love of humans for others

Does the Qur'ān give significant encouragement for people to love others? In the verses surveyed in Part I of this article, there is some mention of love between believers. But is there clear direction in scripture to love people outside of the *umma*? Denis Gril suggests that, "love or friendship between human beings is not fully recognized by the Qur'ān unless confirmed by faith."⁶³ In his study of the relevant materials, Gril finds a conditional love: "One can only truly love believers, since love for unbelievers separates one from God and attracts one toward this world... Adopting unbelievers as friends or allies ... is equivalent to lining up on the side of the enemies of God."⁶⁴ The prohibition of offering love to people who have "disbelieved in the truth that has come to you" at 60:1 was noted in Part I of this article. The same concept is given in 58:22: "Thou shalt not find any people who believe in God and the Last Day who are loving (*wādda*) to anyone who opposes God and His Messenger, not though they were their fathers, or their sons, or their brothers, or their clan."

Gril also relates this conditional character of human love to family relationships, and wonders at "...how little attention the Qur'ān devotes to the love of a man for a woman or that of a woman for a man."⁶⁵ However, Gril does draw attention to a strong verse in this category using *mawadda*, 30:21: "And of His signs is that He created for you, of yourselves, spouses, that you

⁶³ Gril, "Love and Affection," 234.

⁶⁴ *Ibid.*, 235.

⁶⁵ *Ibid.*, 234.

might repose in them, and He has set between you love and mercy. Surely in that are signs for a people who consider."⁶⁶

Human love for people does not seem to have been part of the Sufi development of the love theme. Rābi'a, so well known for her expressions of disinterested love for God, was reputed to have said, "...love of the Creator has turned me aside from love of His creatures";⁶⁷ and "...my love to God has so possessed me that not place remains for loving or hating any save Him."⁶⁸ At the extreme of Sufi mysticism, human love for God was associated with a concept of human annihilation in the divine essence.⁶⁹ How such a concept of human love for God would relate to human love for people is not clear. This interesting question deserves further study.

The particular quality of love in the Gospel

When considering the Islamic concept of God in a classic study written more than a century ago, Samuel Zwemer noted the paucity of expressions of human love for Allah in the Qur'ān which has been fully described in this study. Zwemer could not help remarking on the contrast between this and "the abundant and plain teaching of the Old and New Testament regarding the love which God requires of man and which flows out from God to

⁶⁶ *Ibid.*, 235.

⁶⁷ Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic*, 99, quoting al-Ghazālī.

⁶⁸ *Ibid.*, quoting 'Aṭṭār.

⁶⁹ Lumbard, "From *ḥubb* to '*ishq*'", 351,354, 362.

man!”⁷⁰ He read the verses of the Qur’ān with the biblical materials looming in the background. His research into the sourcebooks of Islam alerted him to the particular quality of love in the Gospel. But whether scholars of Islam or scholars of literature, many readers of the Bible have been transfixed by the language of love.

Conclusions

This study has demonstrated that there are indeed significant differences between the materials on love in the Qur’ān and Gospel, both in language and theology. It is not simply a matter of different meanings being expressed by the scriptural terminology of love in New Testament Greek and Qur’ānic Arabic. Rather, the difference extends to the characterization of relationships which are envisioned to exist among God and people.

A sensitive and responsible comparison of the materials on love in Christian and Muslim scripture would avoid the combative spirit which accompanied religious polemic when European Christians and Middle Eastern Muslims thought of themselves as political enemies behind the walls of Christendom and *Dār al-Islām*. It would also avoid the excessive reticence to address differences which the regime of western political correctness seems to dictate. The first step in nurturing respect for the religious ‘other’ is to acknowledge difference.⁷¹ Today’s religiously-diverse societies provide many opportunities

for friendly faith conversation which has a place for both vigorous interaction with ideas and genuine respect for the partner.

Properly understood, the differences in language and theology raise many exhilarating interfaith questions. One question concerns the importance of the New Testament link between the language of love and divine action among humanity. Part I of this article noted the Gospel concepts of the visible demonstration of the love of God at a specific time and place, and of the love of humans for others on the pattern of the *sunna* of God.⁷² Does lack of a particular, concrete expression of God’s love affect on the one hand personal knowledge and assurance of God’s love for humanity, and on the other hand the expression of human love for others?

Another question concerns the desire in interfaith relationships that the other experience the benefits which one partner may enjoy. The apostle Paul wanted his readers to be rooted and grounded in love, and to know the love of the Messiah (Ephesians 3:17, 19). It is important to understand the claim that Paul was making. His claim was that the width and length and height and depth of God’s love is to be known in the Messiah, and especially in his death for humanity.⁷³ If Christians truly

⁷⁰ Zwemer, *The Moslem Doctrine of God*, 101.

⁷¹ Lamin Sanneh, *Piety and Power: Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, NY: Orbis, 1969, 6-9.

⁷² Interestingly, the phrase *sunnat Allāh* appears eight times in the Qur’ān: at 33:38, 33:62 (x2), 35:43 (x2), 40:85, and 48:23 (x2). “Our *sunnah*” also appears once with God as speaker, at 17:77. Rosalind W. Gwynne discusses these occurrences in “The Neglected Sunnah: *Sunnat Allāh* (The Sunnah of God)”, *American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (1993), 456-458.

⁷³ Nygren, *Agape and Eros*, 115-123. Cf. Ethelbert Stauffer, „*Agapaō*, *agapē*,

believe in this love and experience it, it is only natural that they will want others to know it as well. The evidence of the Qur'ān seems to be that the unconditional love of God was not part of the worldview out of which this scripture emerged. What does this mean for authentic engagement between devotees of the two faiths?

Many other worthwhile questions could be explored, for example: Is self-giving love indeed the distinguishing mark of the Creator God? Perhaps, however, the matter should rest with the challenge to those who believe in the divine commandment to love, to move beyond mere language. “Dear children, let us not love with words or tongue, but with actions and in truth” (1 John 3:18).

agapētos“, in: Gerhard Kittel (ed.), Geofrey W. Bromiley (trans. & ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, Vol. I, 49. Similarly in the Gospel according to John. Stauffer, “Agapaō”, 53.

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 2)



Nachdem sich der erste Teil des Sonderdrucks „Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia“ der Unvereinbarkeit der Scharia mit dem Grundprinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates gewidmet hat, konzentriert sich der vorliegende zweite Teil stärker auf die aktuellen Entwicklungen des Islam in Deutschland, der Suche nach einem integrierbaren „Euro-Islam“ und den verschiedenen Bereichen, in denen der Islam in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen Staat und Gesellschaft herausfordert.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

Rezension / Book Review

Raul Ceylan und Michael Kiefer, *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland: Eine historische und systematische Einführung*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2016, 4,50

Prof. Dr. rer. soc. Rauf Ceylan und Dr. phil. Michael Kiefer lehren beide am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück. Dort entstand auch die Idee zu diesem Buch, als die beiden Dozenten mit den Studierenden über künftige Berufsfelder und die damit verbundenen Herausforderungen sprachen. Im Fokus der Gespräche stand dabei oft die muslimische soziale Arbeit.

Prof. Dr. theol. Martina Blasberg-Kuhnke hat als Projektleiterin eine historische und systematische Einführung geschrieben und aufgezeigt, dass „Caritas“ und „Diakonie“ im Bewusstsein der Bevölkerung in Deutschland mit der katholischen und evangelischen Kirche verbunden sind. Das Hilfehandeln der Kirchen würde als deren genuine Aufgabe verstanden, eine hohe Akzeptanz in der Bevölkerung erfahren und als gelebte Christlichkeit verstanden. Die muslimischen Verbände und Moscheegemeinden stünden deshalb vor einer großen Herausforderung bei der Entwicklung einer organisierten muslimischen Wohlfahrtspflege in Deutschland; denn die freie Wohlfahrtspflege mit ihren über 105.000 Einrichtungen und Diensten gibt es in Deutschland schon seit über hundert Jahren.

Dennoch gibt es gute Gründe, zusätzlich zu den sechs bestehenden Wohlfahrtsverbänden (Diakonie, Caritas, Arbeiterwohlfahrt, Paritätischer Wohlfahrtsverband, Deutsches Rotes Kreuz (DRK) und Zentralwohlfahrtsstelle der Juden) auch einen muslimischen Wohlfahrtsverband aufzubauen. Die fünf Aufgaben und Handlungsfelder, die von künftigen muslimischen Trägern in Angriff genommen werden müssen, sind (1.) die präzise Erhebung von Bedarf und vorhandenen Ressourcen, (2.) Erfüllung der Voraussetzungen und Anforderungen an die Trägerorganisationen, (3.) Erfüllung von fachlichen Standards, (4.) Aufbau von Netzwerkbeziehungen und Kooperationen sowie (5.) Sicherstellung der Finanzierung.

R. Ceylan und M. Kiefer beschreiben dann im ersten Kapitel Geschichte, rechtliche Grundlagen, Aufgaben und Handlungsfelder und die Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege in der pluralistischen und wertpluralen Gesellschaft in Deutschland (S. 15-59). Sie betonen, dass sich alle Wohlfahrtsverbände durch den beständigen gesellschaftlichen Wandel großen Herausforderungen gegenübersehen. Dabei weisen die Autoren darauf hin, dass ja auch „die Muslime“ keine einheitliche Denomination darstellen und dass sich ferner eine erhebliche Zahl von Muslimen eher religionsfern positioniert.

Im zweiten Kapitel beschreiben die Autoren Ansätze für eine theologische Grundlegung der muslimischen Wohlfahrtspflege aus den islamischen Quellen und der Geschichte. Die Autoren

halten es für wichtig und hilfreich, dass sich Moscheevereine und Muslime in dem Zusammenhang mit ihrem Gottesbild und ihrem Menschenbild sowie ihrem Verständnis von Wohlfahrt auseinandersetzen müssen. Sie hoffen, dass dieser Reflexionsprozess auch Verknüpfungspunkte für die christlichen Partner bieten wird (S. 61-103).

Das dritte Kapitel (S. 107-123) beschäftigt sich mit der Situation der Muslime in Deutschland, mit den muslimischen Verbänden und Organisationen und inwieweit sie in die Aufgaben einer muslimischen Wohlfahrt involviert werden können, sowie mit der Funktion der Moscheen und den Praxisfeldern ihrer Gemeindegarbeit. Die Autoren kommen zu dem Schluss, dass einiges bereits durch Moscheevereine und ehrenamtliche Hilfe geschieht, dass aber in vielen Bereichen wie Behindertenhilfe, Heimerziehung, Frauenhäuser, Obdachlosigkeit, Wohnungsnot, Neuzuwanderungshilfe, Asylhilfe, Psychiatrie und Altenhilfe sowohl das Bewusstsein als auch die Voraussetzungen zur strukturellen Implementierung fehlen.

Im vierten Kapitel (S. 125-139) stellen die Autoren mögliche Handlungsoptionen für die muslimische Verbandsarbeit vor (Strukturfragen, personale Voraussetzungen, Transformation, Professionalisierung, Finanzierung und eine Checkliste für die muslimischen Gemeinden).

Das fünfte Kapitel (S. 141-147) fasst die wesentlichen Punkte noch einmal theseartig zusammen. Es wird deutlich, dass die Muslime in Deutschland nicht von „Null“ anfangen müssen, dass es aber noch große Herausforderungen gibt: Kommunikation und Kooperation der verschiedenen muslimi-

mischen Verbände, Organisationen und Moscheegemeinden; das Spannungsverhältnis Säkularisierung versus Konfessionalisierung; die finanziellen Probleme; die Reaktivierung des muslimischen Systems der frommen Stiftungen; Ausbau muslimischer Strukturen; Repräsentationsfrage; akademische Studiengänge; Grundlagenforschung und Entwicklung hilfreicher Konzeptionen für eine muslimische Wohlfahrtspflege.

Das Buch wird abgerundet durch ein achtseitiges Literaturverzeichnis und durch drei Seiten mit Internetquellen.

(Dietrich Kuhl)

Raul Ceylan und Michael Kiefer, Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland: Eine historische und systematische Einführung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2016, 160 pp. 4,50 €

The social scientist Prof. Dr. Rauf Ceylan und Dr. Michael Kiefer both teach at the Institute for Islamic Theology (IIT) at the University of Osnabrück, where the idea for this book originated in conversations between the two lecturers and students about the challenges of future career prospects, focussing on social work among Muslims.

The historical and topical introduction was written by the project leader, the theologian Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, who shows that the German welfare organisations “Caritas” and “Diakonie” are associated in public consciousness with the Roman Catholic and Protestant Churches respectively. The Churches’ welfare work is seen as a genuine part of their ministry, which enjoys a high level of popular acceptance and is understood as a practi-

cal outworking of Christian faith. Muslim associations and mosque congregations therefore face the huge challenge of developing an organised Muslim welfare programme in Germany, since social welfare work here looks back on a century-long history with some 105,000 institutions and services.

Despite that fact there are good reasons for building up a Muslim welfare programme alongside the six existing associations Diakonie, Caritas, Arbeiterwohlfahrt (workers' welfare association), Paritätischer Wohlfahrtsverband (Parity Welfare Association), the Red Cross and the Jewish Central Welfare Association. Five areas and tasks a future Muslim association needs to tackle include 1.) a precise analysis of the needs and existing resources, 2.) fulfilment of the conditions and demands of the responsible bodies, 3.) meeting professional standards, 4.) creating cooperative networks, and 5.) securing funds.

In an opening chapter Ceylan und Kiefer sketch the history, legal basis, tasks and activities of the leading Welfare Associations in pluralistic modern Germany (pp. 15-59), emphasizing the huge challenges they all faced in a society subject to rapid change. The authors also point out that "Muslims" belong to no single homogenous denomination and that further a considerable number of them regard themselves as secular.

In their second chapter the authors delineate ways of deducing theological foundations for Muslim welfare work from Islamic sources and history. In this respect they judge it to be important and helpful for mosques and Muslims to reflect on their concept of God, human beings and social work,

and hope such reflection might offer points of contact with Christian partners (pp. 61-103).

The third chapter (pp. 107-123) looks at Muslims' situation in Germany and to what extent Muslim associations and organisations could be involved in social work as well as the function of the mosques and their fields of activity. The authors come to the conclusion that much is already being done through mosque associations and voluntary assistance but there remain many areas where both awareness and structures are lacking, such as help for the handicapped, children's homes, safe houses for women, the homeless, housing, assistance for immigrants and asylum seekers, psychiatry and senior citizens.

In their fourth chapter (pp. 125-139) the authors set out the various possible options for Muslim welfare organisations: associations' structure, personal qualifications, transformation, professionalization, funding and a check list for Muslim congregations.

The fifth chapter (pp. 141-147) summarizes the essential points in a number of theses. Although Muslims do not need to start from scratch they still face daunting challenges: communication and cooperation between various Muslim associations, organisations and mosque congregations; secular and confessional tensions; financial problems; re-activation of the Muslim system of religious charitable foundations; development of Muslim structures; public relations; university degrees; research into the development of Muslim welfare work.

The book is rounded off by an eight-page bibliography and three pages of website addresses.

(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.