

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI)
Journal of the Institute of Islamic Studies

Nr./No. 1/2023 (23. Jg./year)

Die Gott-Mensch-Beziehung in Bibel und
Koran

*God's Relationship with Man in the Bible and
the Qur'an*

ifi

Inhaltsverzeichnis / *Contents*

Vorwort / <i>Editorial</i>	5
----------------------------------	---

Heiko Wenzel

Nähe und Distanz zwischen Gott und Mensch – Beobachtungen zu Schöpfung und Sündenfall in Bibel und Koran	7
--	---

<i>Proximity and Remoteness between God and Man: Observations on Creation and the Fall of Man in the Bible and the Qur'an</i>	21
---	----

Carsten Polanz

Koranischer Optimismus vs. biblischer Pessimismus? Islamwissenschaftliche Perspektiven für eine Vertiefung des Dialogs über das Wesen des Menschen	33
--	----

<i>Qur'anic Optimism vs. Biblical Pessimism? Perspectives from Islamic Studies for a Deeper Dialogue on Human Nature</i>	49
--	----

Rezensionen / <i>Book reviews</i>	63
---	----

Impressum / Imprint

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,

IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381

BIC: GENODEF1EK1 (Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel)

ISSN 1616-8917

Herausgeber / *Editor*:

Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Schriftleiter / *Executive Editor*:

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

Redaktion / *Editorial Board*:

Dr. Detlef Blöcher, Dr. Dietrich Kuhl

Übersetzungen / *Translations*

Michael Ponsford

Trägerverein / *Board*

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (Ifi)

Postfach 7427, D-53074 Bonn

ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de

1. Vorsitzender: Dr. Detlef Blöcher

Luisenstr. 25, 74918 Angelbachtal

SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich

ÖEA, Julius-Fritsche-Gasse 44, A – 5111 Bürmoos

Verlag / *Publisher*:

Verlag für Kultur und Wissenschaft Prof. Schirmmacher UG (haftungsbeschränkt) Culture and Science

Publ. HRB 25412, Gf. Thomas Schirmmacher

Friedrichstr. 38, 53111 Bonn, USt.-IdNr.: DE334340842

info@vkwonline.com, Fax: + 49 (228) 9650389, +49 (170) 1730586

Konto Abos / *Account subscriptions*:

IBAN: DE87 4015 4530 0033 0782 05

BIC: WELADE3W (Sparkasse Westmünsterland)

Bestellung & Kündigung / *Ordering & canceling*: abo@islaminstitut.de

Jahresabonnement / *Annual subscription*:

Zweimal jährlich / twice annually

D / Germany: 12,20 € inkl. Porto

CH / Switzerland: 14,60 CHF +Porto/postage

Welt / Rest of the world: 12,20 € + postage

Einzelheft / Single Copy: 7,- € / 8,- CHF

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.

Vorwort

Die folgende Ausgabe unserer Zeitschrift lotet aus, welche Möglichkeiten Christen und Muslime haben, ihr Gespräch über zentrale Fragen des Glaubens zu vertiefen. Im ersten Beitrag unternimmt der Alttestamentler und Islamwissenschaftler Heiko Wenzel einen Streifzug durch die ersten drei Kapitel des 1. Mosebuches. Sein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem komplexen Zusammenspiel von Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit in der Gott-Mensch-Beziehung. Während der Schöpfer im Kontrast zu dominierenden Vorstellungen des Alten Vorderen Orients deutlich von seiner Schöpfung getrennt ist, zeigen verschiedene Passagen zugleich die starke Zuwendung Gottes zum Menschen, so dass dem Leser die Möglichkeit des vertrauten Umgangs regelrecht vor Augen gemalt wird. Im Vergleich zu einschlägigen Koranertexten und im Dialog mit dem einflussreichen Korankommentar von Sayyid Qutb beobachtet Wenzel eine starke Vereinfachung dieser biblischen Komplexität. So dominiere im Koran die Vorstellung von der absoluten Transzendenz und Überlegenheit Allahs. Selbst Passagen, die auf den ersten Blick eine Nähe zum Menschen suggerieren, stehen demnach in einem Kontext eindringlicher Warnung vor einem allgegenwärtigen und allwissenden göttlichen Richter, der stets die Kontrolle und den Überblick behält.

In einem zweiten Beitrag skizziert der Islamwissenschaftler Carsten Polanz die koranische Ambivalenz im Blick auf das Wesen und den Zustand des Menschen. Auf der einen Seite stehen das klassisch-islamische Konzept einer natürlichen Veranlagung des Menschen zur alleinigen Anbetung Allahs und Vorstellungen einer bloßen Vergesslichkeit Adams im Rahmen der ersten menschlichen Sünde. Auf der anderen Seite stößt man auf Koranpassagen, die frustriert konstatieren, dass sich die große Mehrheit der Menschheit als ungläubig, undankbar und unbeständig erweist. Polanz befragt vor allem zeitgenössische muslimische Denker, die auch Vergleiche mit dem christlichen Menschenbild und Sündenverständnis vorgenommen haben, nach ihrem Umgang mit dieser Spannung. Dabei erscheint vor allem der Ansatz von Mona Siddiqui eine wegweisende Alternative zu zeitgenössischen Dialoginitiativen darzustellen, die unter anderem aus gesellschaftspolitischen Erwägungen heraus dazu neigen, fundamentale Unterschiede vollständig auszublenden oder theologisch zu harmonisieren. Siddiquis Reflexionen über die christliche Kreuzes- und Erlösungsbotschaft weisen einen Weg, wie sich Christen und Muslime mutig und ehrlich mit dem Selbstverständnis des jeweils anderen auseinandersetzen, aufmerksam hinhören und gegenseitige Anfragen und Vorbehalte offen ansprechen können. Das setzt allerdings auf beiden Seiten die Anerkennung einer vollen Religionsfreiheit voraus, die auch die Freiheit zur Konversion einschließt.

Editorial

In this edition of our journal we explore what possibilities Christians and Muslims have of deepening their dialogue on central questions of their respective faiths. In the first article the Old Testament scholar and Islam expert Heiko Wenzel undertakes a guided tour of the first three chapters of Genesis, looking closely at the complex interplay between proximity and remoteness, familiarity and strangeness in the God-Man relationship. While the Creator, unlike the prevailing ideas in the Ancient Near East, is clearly differentiated from his creation, several passages in the Bible show Him in close contact with human beings, portraying to the reader nothing short of the possibility of an intimate relationship. By contrast Wenzel observes, comparing pertinent passages in the Qur'an and Sayyid Qutb's influential commentary, a notable simplification of this biblical complexity. In the Qur'an it is the idea of Allah's absolute transcendence and superiority that dominates. Even in passages possibly hinting at proximity to human beings, the overriding thought in the context is that of an urgent warning that the omnipresent and omniscient judge is always in control and retains the upper hand.

In the second article the Islam expert Carsten Polanz outlines the Qur'anic ambivalence as to human nature and condition. Over against the classical Islamic concept of humanity's natural predisposition to worship Allah exclusively, combined with the idea that Adam's initial transgression could be imputed to forgetfulness, are passages in the Qur'an expressing frustration that the vast majority of human being are unbelieving, ungrateful and inconstant. Polanz examines how contemporary Muslim thinkers who have compared the Christian understanding of Man and sin deal with this tension. A promising alternative to present-day dialogue initiatives, which for social and political reasons tend to play down or attempt to theologically harmonize fundamental differences, is Mona Siddiqui's approach. Her reflections on the Christian message of the Cross and Redemption point up a way for Christians and Muslims to engage courageously and honestly with each other's self-understanding, with open ears and frankly formulating questions and reservations each may have. This however presupposes unrestricted freedom of belief, including the freedom to change one's religion.

Nähe und Distanz zwischen Gott und Mensch – Beobachtungen zu Schöpfung und Sündenfall in Bibel und Koran

Von Heiko Wenzel

Auf den ersten Blick scheinen bemerkenswerte Gemeinsamkeiten zwischen Bibel und Koran zu bestehen: dass Gott die Welt an sieben Tagen erschuf, den Menschen eine besondere Rolle zugeschrieben und damit Aufgaben gegenüber anderen Teilen der Schöpfung zugeschrieben werden und die Menschen als „Stellvertreter Gottes“ bei alledem Gott gegenüber verantwortlich sind.¹ Diese Gemeinsamkeiten formen einen Eindruck, der sich leicht dazu verfestigen kann, dass es bei der Lehre über die Schöpfung wenige Unterschiede zwischen den biblischen und koranischen Texten gibt. Eine meiner Studien vor vielen Jahren² legte ein paar Gedanken zu einem Vergleich vor und konzentrierte sich auf einen zentralen Aspekt des koranischen Gottesbildes, die Einsheit Allahs oder um mit Hermann Stiegler zu sprechen von Allahs „Nichtmehralseinssein“³ und dessen Auswirkungen auf die Rede von Jesus Christus im Koran. Dabei veranschaulichen Beobachtungen zur Namensgebung der Tiere die biblische Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes. In 1.Mose 2 erfolgt die Namensgebung durch den Menschen, nachdem Gott die Tiere zum Menschen brachte, um zu sehen, „wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.“ (1.Mose 2,19; Luther 1984) Allah hingegen lehrt Adam die Namen der Tiere (Sure 2,30). Dank der Belehrung Allahs weiß der Mensch mehr als die Engel, aber mit Sure 2,29 wird unterstrichen, dass Allah über alles Bescheid weiß und den Überblick behält. Diese Kontrolle oder Souveränität ist ein wesentlicher Zug des koranischen Gottesbildes und schlägt sich dann auch in der Rede vom Menschen Jesus Christus im Koran nieder. Diese ältere Studie konzentriert sich also wesentlich auf Aspekte einer Gotteslehre in koranischen und biblischen Texten.

¹ Siegfried Raeder beschreibt Parallelen zwischen der „christlichen Missionspredigt vor Heiden“ und Muhammads früher Verkündigung Allahs als Schöpfer und Richter; *Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001, 250.

² „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*. Bericht von der 14. Theologischen Studienkonferenz des AfTeT im September 2007 in Bad Blankenburg, Witten: SCM R. Brockhaus, 2009, 23-47.

³ Hermann Stiegler, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn: Schöningh, 1962, 43.

Ein zweiter Blick auf die Schöpfung von Himmel und Erde

Dieser Beitrag wirft einen ergänzenden und weiterführenden Blick auf 1.Mose 1-3 und Vergleichstexte im Koran. Dabei richtet sich das Interesse nicht (allein) auf Aspekte einer Gotteslehre oder Aspekte einer Lehre vom Menschen, sondern auf die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.⁴ Dieses Verhältnis ist von einem atemberaubenden Wechsel und Zusammenspiel von Distanz und Nähe gekennzeichnet, wenn man 1.Mose 1-3 zusammen liest.⁵

Der erste Satz der Bibel beschreibt in einer bemerkenswerten Schlichtheit die schier unüberbietbare Distanz zwischen Schöpfer und Schöpfung: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Die ersten beiden Worte markieren den Beginn von Zeit und mit dem Objekt „Himmel und Erde“ ist (auch) vom Raum die Rede. Alles, was wir Menschen von unserer Erfahrung her denken und beschreiben können, wird mit diesem schlichten Satz gesetzt. Gott schafft Himmel und Erde, die Wirklichkeit von Raum und Zeit, in der die Schöpfung existiert und Menschen ihren Platz finden.

Diese Aussage kann man als Fremdkörper im Alten Vorderen Orient (AVO) beschreiben, weil Gott damit außerhalb des Systems der Wirklichkeit steht. Vereinfacht gesagt sind Götter im AVO größer und mächtiger als Menschen, aber Teil derselben Wirklichkeit und müssen sich ebenso an Regeln dieser Wirklichkeit halten wie Menschen.⁶ Mit dem ersten Satz der Bibel werden Schöpfer und Schöpfung grundlegend unterschieden. Gott steht außerhalb dieser Schöpfungswirklichkeit und ihr gegenüber. Der Modus des schöpferischen Wirkens Gottes unterstreicht die schier unüberbietbare Distanz, da Gott in keiner Weise „Hand anlegt“, sondern seine Worte bringen unvermittelt diese Wirklichkeit hervor. Dieser Modus ist nicht nur bemerkenswert, wenn man die beiden folgenden Kapitel daneben legt, sondern der Modus stellt ebenso einen Kontrast zu AVO-Texten dar, die den Anfang der Welt thematisieren.⁷

⁴ Einzelbeobachtungen stehen häufig am Anfang eines bewussten Vergleichs. In einer fragmentierten Welt wird die grundlegende Analyse von einzelnen Aspekten sehr geschätzt, Experten spezialisieren sich auf kleine und kleiner werdende Fachgebiete, aber das Zusammenspiel verschiedener Aspekte bekommt nicht immer die angemessene Aufmerksamkeit. Dieser Beitrag versucht das Zusammenspiel verschiedener Aspekte (Gotteslehre, Lehre über den Menschen, Lehre über die Schöpfung) mit dem Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu beleuchten.

⁵ Dieser Beitrag konzentriert sich auf die Lektüre dieser drei Kapitel. In der Auslegungsgeschichte wurden die Unterschiede zwischen Kap. 1,1-2,3 und 2,4ff vielfach zwei Quellen zugeschrieben und haben sich in der Rede von zwei Schöpfungsberichten verfestigt. Das theologische Zusammenspiel dieser Erzählungen gerät dabei allzu leicht aus dem Blick, soll aber hier im Mittelpunkt stehen.

⁶ Vgl. John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids: Baker, 2006, 97-99.

⁷ In mesopotamischen und ägyptischen Texten spielt das Werden der Götterwelt eine wichtige Rolle: „Dem biblischen Text nach ist Weltentstehung weder in der mesopotamischen Kategorie *Emersio* noch durch die ägyptische Vorstellung einer *Biogenie* zu fassen, sondern als Geschichte göttlicher Setzungen – wie Gen 1,1 unterstreicht – konzipiert“; Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, WMANT 74, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997, 306.

Das Verhältnis Schöpfer-Schöpfung geht ab 1.Mose 2,4ff von einer schier unüberbietbaren Distanz in eine Nähe über, die den Eindruck erweckt, dass Gott im Garten unterwegs ist und Adam auf Augenhöhe begegnet. Die Erzählung in 1.Mose 2,4ff rückt der (Erfahrungs-) Welt des Menschen sehr nahe und die Szenerie wirkt vertraut. Gott legt gewissermaßen selbst Hand an, wenn Adam aus Erde oder Eva aus einer Rippe⁸ geformt werden.

Bei aller Vertrautheit und Nähe bleibt eine klare Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung. Die einzelnen „Arbeitsschritte“ haben Gott als Agens. Auch der Garten wird von Gott angelegt. Gott treibt die Handlung in Kap.2 voran, indem Gott Tiere und Adam erschafft, dem Menschen den Odem einhaucht und Tiere zu Adam bringt. Nähe und Vertrautheit treffen bei der Erschaffung Evas auf Distanz. Gott nimmt eine Rippe von Adam, lässt aber einen Schlaf auf ihn fallen. Eva ist nahe und vertraut, Adam so ähnlich⁹ und doch verschieden, kurzum ein vertrautes Gegenüber. Gott treibt die Handlung in Kap.2 voran, ist aber nicht mehr der alleinige Agens, was sich bereits in 1.Mose 1 andeutet, wenn beispielsweise die Erde Pflanzen hervorbringen soll, und diese wiederum Früchte und Samen (1.Mose 1,11-12). Gott legt einen Garten an, setzt Grenzen (Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; 1.Mose 2,16-17), überlässt Adam die Namensgebung der Tiere und stellt mit der Aufgabenbeschreibung in v.15 den Menschen als Agens heraus: „Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaute und bewahrte.“ *Das Verhältnis Schöpfer-Schöpfung ist also geprägt von Nähe und einer bleibenden Distanz, Vertrautheit und Fremdheit.*¹⁰

Die Erzählung in 1.Mose 1-3 erklärt nicht, wie dies „zusammenpasst“. Es wird nicht zwischen Nähe und Distanz vermittelt oder ein Mittelweg gesucht, aber die beiden Erzählungen werden mit der Formulierung „dies ist die *toledot* von Himmel und Erde“¹¹ in 1.Mose 2,4 verknüpft. Diese Verknüpfung ist schwerlich als ein schlichtes Nebeneinander zu begreifen, wenn man die Gliederungsfunktion des hebräischen Wortes *toledot* im 1.Mosebuch betrachtet, was meist mit „Geschlecht“ (Luther 1984) oder „Geschlechterfolge“ (Elberfelder oder Einheitsübersetzung) wiedergegeben wird. Das hebräische Wort findet sich 39x in der Hebräischen Bibel (HB), davon 13x in 1.Mose. Das Wort wird immer durch einen Namen oder ein Suffix näher bestimmt. In 1.Mose sind dies Adam (5,1), Noah (6,9), Söhne Noahs (10,1), die Nachkommen der Söhne Noahs (10,32), Sem (11,10), Terach

⁸ An allen anderen Stellen in der HB wird das Hebräische mit Seite wiedergegeben. Das vorangehende Zahlwort passt gut zu der klassischen Übersetzung „Rippe“; Georg Fischer, *Genesis 1-11*, HThKAT, Freiburg: Herder, 2018, 211; anders Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 178.

⁹ Vgl. Luthers Versuch, das Hebräische mit Mann und Männin nachzuahmen.

¹⁰ Die Veränderung von unüberbietbarer Distanz zu einem Zusammenspiel von Distanz und Nähe wird auch am Gottesnamen sichtbar. Ab Kap. 2,4 ist nicht mehr von Gott (Elohim), sondern von Gott, dem Herrn (JHWH Elohim) die Rede.

¹¹ In der Lutherübersetzung verbirgt sich diese Formulierung hinter der Übersetzung „So sind Himmel und Erde geworden“, aber beispielsweise die Einheits- oder die Elberfelder Übersetzung machen es mit „Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde“ sichtbar.

(11,27), Ismael (25,12f), Isaak (25,19), Esau (36,1.9) und Jakob (37,2). Diese Abfolge veranschaulicht die Funktion von *toledot* für die fortlaufende Erzählung und markiert jeweils den Übergang. Dabei stehen jeweils die Nachkommen im Mittelpunkt und es wird erzählt, wie es mit ihnen weitergeht. So findet man beispielsweise zwischen 1.Mose 11,27 und 25,11 die Abrahamerzählung(en) eingeleitet durch *toledot* Terachs (11,27).

Die erste Erwähnung von *toledot* (2,4) fällt aber aus diesem Rahmen, da es hier zweifach näher bestimmt wird. Damit fällt einerseits mehr Licht auf die Erschaffung von Himmel und Erde („als sie geschaffen wurden“), vor allem wie Menschen geschaffen wurden und wie das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu anderen Teilen der Schöpfung zu beschreiben ist (Ebenbild Gottes). Andererseits erzählen 1.Mose 2-4, wie es mit „Himmel und Erde“ weitergeht. *Die Verknüpfung von 1.Mose 1,1-2-3 mit 1.Mose 2,4ff unterstreicht also, dass das Verhältnis Schöpfer-Schöpfung sowohl von Nähe als auch von Distanz geprägt ist, von Vertrautheit als auch von Fremdheit.*

Das Verhältnis lässt sich nicht mit einer „Seite“ erfassen und alles andere von daher erklären, so dass von einer unüberbietbaren Distanz auszugehen ist und deswegen Nähe nur als Zugeständnis oder Kompromiss zu begreifen ist. Oder anders herum: die atemberaubende Nähe beschreibt das „Eigentliche“ von Gottes Wesen und Anliegen, während Distanz nur bei bestimmten Gottesbildern oder bei einer persönlich-subjektiven Erfahrung von Einsamkeit oder Leid besteht. Es ist *nicht* so, dass man das Verhältnis Schöpfer-Schöpfung mit einem Kreis vergleichen kann, bei dem ein Gedanke im Mittelpunkt steht und alle weiteren Gedanken sich in kleinerem oder größerem Abstand um diesen Gedanken herausbewegen. *Die Verknüpfung von 1.Mose 1,1-2-3 mit 1.Mose 2,4ff lässt Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit zu den beiden Brennpunkten einer Ellipse werden.* Um eine Ellipse zu beschreiben, benötigt man zwei Brennpunkte,¹² nicht wie bei einem Kreis nur einen Mittelpunkt. Es ist hier nicht der Raum, das Zusammenspiel von Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit anhand einer Vielzahl von Texten aus der Bibel zu vertiefen.¹³ Das Zusammenspiel in 1.Mose 1-3 hat bereits ein großes literarisches und theologisches Gewicht, weil damit der biblische Kanon

¹² Die Summe der Abstände jedes Punktes der Ellipse zu den beiden Brennpunkten ist gleich. Wenn also ein Seil um zwei Pflöcke (Brennpunkte) gelegt und mit einem dritten Pflock auf Spannung gehalten wird, zeichnet man eine Ellipse.

¹³ Es sei hier nur kurz auf 2.Mose 24,9-11 und Joh 1,14-18 verwiesen. Das visuelle Erleben und das gemeinsame Essen bringt Nähe und Vertrautheit in 2.Mose 24 zum Ausdruck. Vers 10 spricht aber nur davon, was „unter seinen Füßen“ zu sehen war und dies erfordert bereits einen Vergleich „wie eine Fläche von Saphir und wie der Himmel, wenn es klar ist.“ (Distanz und Fremdheit) Im Johannesprolog wird die Menschwerdung Jesu verbunden mit einem Wohnen unter seinen Leuten und mit einem Sehen seiner Herrlichkeit (1,14). Gleichzeitig hält Johannes fest, dass niemand Gott gesehen hat (1,18), Jesus aber auslegt oder erklärt. Bemerkenswerterweise fehlt das (notwendige Akkusativ-) Objekt, wen oder was Jesus auslegt oder erklärt. Auch hier kommt Sprache an ihre Grenze bzw. es wird sprachlich eine Grenze markiert. Distanz und Fremdheit verschwinden also nicht einfach mit der Menschwerdung Jesu.

eröffnet wird, und steht in einem bemerkenswerten Kontrast zu Beobachtungen in koranischen Texten und islamischer Theologie.

Ein Blick auf koranische Texte

Die ersten Kapitel der HB sind der Anfang einer Erzählung. Die Eröffnungssure steht vor der koranischen Sammlung von Mohammads Reden oder Predigten. Das ist grundverschieden und doch haben beide Texte eine programmatische Bedeutung, weil sie am Anfang stehen. Die Eröffnungssure des Korans beschreibt – wie alle anderen Suren mit Ausnahme der neunten – mit der Bismillah-Formel die Verse als Worte des „barmherzigen und gnädigen Gottes“ und unterstreicht ihre Autorität. Die Aufforderung zum Lob lenkt den Blick unmittelbar auf Allah, der als barmherzig und gnädig sowie als Herrn des Gerichtstages („der am Tag des Gerichts regiert“; Paret, 1996⁷) vorgestellt wird. Das Verhältnis Allah-Mensch scheint von Allah als Herrn des Gerichtstages dominiert zu sein, da mit v.5 die Verben „dienen“ und „bitten“ die Unterordnung, Gehorsam und die überragende Position Allahs herausstellen. Die Bitte um Rechtleitung verfestigt den Eindruck, dass das Verhältnis Allah-Mensch von Distanz und einer unmissverständlichen Hierarchie geprägt ist. Aspekte von Nähe und Vertrautheit finden sich in der Eröffnungssure nicht. Im Gegensatz dazu beginnt die HB literarisch¹⁴ mit einer Erzählung. Das Verhältnis Gott-Mensch ist geprägt von Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit und vollzieht sich nicht zuletzt in einem Gespräch. Der Koran dagegen beginnt mit einer Rede Allahs an die Menschen, die eine Aufforderung zum Lob, eine Verpflichtungserklärung („Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe“) sowie eine Bitte an Allah um Rechtleitung beinhaltet. Das Verhältnis ist geprägt von klar verteilten Rollen und einer Distanz zwischen Allah und Mensch.

Die Rede von Allah als Schöpfer dieser Welt findet sich wiederholt im Koran und wird häufig unmittelbar mit Thronbesteigung und Weltregierung verbunden. An einigen Stellen ist auch von der Erschaffung in sechs oder sieben Tagen die Rede, z.B. Sure 7,54; 11,7; 32,7. Es gibt nur wenige kürzere Abschnitte, die etwas länger auf die Schöpfung eingehen, z.B. Sure 2,29-33 oder 57,1-6, die aber jeweils keine umfassende Schöpfungserzählung darstellen, sondern stets einzelne Aspekte herausheben und im Dienst von Muhammads Predigt stehen.¹⁵ Der

¹⁴ Die dominierende Literaturgattung in der Bibel ist die Erzählung. Erzählungen leben grundsätzlich von einer Differenz zwischen Leserwelt und erzählter Welt. Eine Angleichung der Leserwelt an die erzählte Welt wird normalerweise nicht eingefordert. Die Lektüre einer Erzählung erfordert immer ein Wahrnehmen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden – oder um die Begriffe von oben aufzunehmen – von Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit. Ermahnende und fordernde Rede, insbesondere wenn sie konkret und spezifisch ist, zielt grundlegend auf die Angleichung der Leserwelt an die Textwelt.

¹⁵ Vgl. einige Bemerkungen zur Rolle von Erzählung(en) und Geboten in Bibel und Koran in Heiko Wenzel, „Der Islam als theologische Herausforderung – Zum Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in Bibel und Koran,“ Islam und christlicher Glaube 2, 2016, 3-25.

Abschnitt in Sure 2 leitet mit der Betonung von Allahs Allwissenheit (und Überlegenheit) ein und schließt auch damit. Als die Engel angesichts der Absicht Allahs, Menschen zu schaffen, Bedenken äußern, antwortet Allah ihnen mit dem Verweis: „Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt“ (30) und demonstriert das mit Blick auf die Namen der Tiere. Die Engel können nur antworten: „Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt.“ (32) Diese Betonung wird auch im Verhältnis Allahs zu Adam sichtbar, da Allah Adam die Namen der Tiere lehrt (33).¹⁶ Sowohl die Verweise auf Allah als Schöpfer als auch dieser kurze Abschnitt stellen die Distanz zwischen Schöpfer-Schöpfung und die Überlegenheit Allahs heraus. Es gibt keine Hinweise auf Nähe und Vertrautheit.¹⁷

Diese Betonung wird durch den Anfang von Sure 57 vertieft. Hier wird neben der Weisheit und dem Wissen Allahs seine Macht (1f), seine Herrschaft über Himmel und Erde (2+4f) und sein Gericht am Ende der Zeit (5) betont. In diesen Versen finden sich allerdings zwei Hinweise auf die Nähe Allahs zu den Menschen: „Er ist mit euch, wo ihr auch seid. Gott durchschaut wohl, was ihr tut.“ (4) und „Und er weiß Bescheid über alles, was die Menschen in ihrem Innern (an Gedanken und Gesinnungen) hegen.“ (6) Damit wird keine vertraute oder vertrauliche Nähe beschrieben, sondern eine, welche die Kontrolle und den Überblick behält. Dies steht wohl auch im Mittelpunkt, wenn man die Rede von der Halsschlagader betrachtet: „Wir haben doch (seinerzeit) den Menschen geschaffen. Und wir wissen, was er sich selbst (in bösen Gedanken) einflüstert, und sind ihm näher als die Halsschlagader. (Nichts bleibt unberücksichtigt), wenn jene beiden (Engel seine Worte und Handlungen) entgegennehmen, einer zur Rechten und einer zur Linken sitzend.“ (50,16-17)

¹⁶ Sayyid Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, 2002, Band 6, 48, betont in seinem Kommentar zu „Und er lehrte Adam alle Namen“ (Sure 2,31) die Befähigung des Menschen, seine Rolle als Statthalter auszufüllen, was den Engeln nicht zuteilwird: „Wir verstehen diese Aussage so, dass sie sich auf die Fähigkeit des Menschen bezieht, Dingen und Ideen verbale Symbole und Namen zuzuordnen. Dies ist die Grundlage, die es den Menschen ermöglicht, Wissen auszutauschen und es der gesamten Menschheit zugänglich zu machen.“; vgl. Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, Band 1, 50: „Gott hat in seiner unendlichen Weisheit beschlossen, die Angelegenheiten und das Schicksal der Erde dem Menschen zu übergeben und ihm freie Hand zu geben, um alle Energien und Ressourcen für die Erfüllung von Gottes Willen und Schöpfungszweck zu nutzen, zu entwickeln und umzuwandeln und die herausragende Mission zu erfüllen, mit der er beauftragt wurde. Es kann also davon ausgegangen werden, dass dem Menschen die Fähigkeit gegeben wurde, diese Verantwortung zu übernehmen, und dass er über die notwendigen latenten Fähigkeiten und Energien verfügt, um Gottes Absicht auf Erden zu erfüllen.“ (Übersetzung dieser und weiterer englischsprachiger Zitate durch Heiko Wenzel) Die Formulierung „Es kann also davon ausgegangen werden“ unterstreicht, dass Quṭbs Deutung von Sure 2,31 stark von seiner Annahme über die Rolle des Menschen und der notwendigen Befähigung getragen wird, und weniger vom koranischen Text.

¹⁷ Auch wenn Quṭbs Beschreibung in den Zitaten in Fn. 16 auf den ersten Blick meinen Ausführungen zu 1.Mose 1-2 recht nahe kommt, wird deutlich, dass der Mensch eine Bestimmung hat („für die Erfüllung von Gottes Willen und Schöpfungszweck“) und seine Aufgabe zu erfüllen hat („die herausragende Mission zu erfüllen, mit der er beauftragt wurde“). Von einer kreativen (Co-) Schöpfungstätigkeit des Menschen als Ebenbild Gottes ist nicht die Rede.

Nach dem Study Qur'an des iranisch-schiitischen Philosophen Hossein Nasr (geb. 1933) handelt es sich um

„einen von mehreren Versen, die auf die Immanenz Gottes in der gesamten Schöpfung hinweisen (siehe z. B. 2,115), dass die göttliche Wirklichkeit das Substrat jeder Wirklichkeit ist und dass Gott die Realität ist, die dem Menschen am nächsten [...] liegt. Gott ist bei den Menschen, wo immer sie auch sein mögen (siehe 57,4) und ist ihnen nahe, aber trotzdem versäumen es die Menschen oft, bei Gott zu sein oder ihm nahe zu sein, und bleiben daher fern von ihm.“¹⁸

Nach anderen Auslegern ist die hier betonte Nähe stets eng mit Allahs Allwissenheit verbunden. Der bis heute unter Sunniten äußerst populäre Korankommentar von Sayyid Quṭb (1906-1966) führt zu dem Vers aus:

„So erkennt der Mensch, dass seine inneren Gedanken offen liegen. Nichts ist verborgen. Selbst das Flüstern seiner Seele, so geheim es auch sein mag, ist Gott bekannt, als Vorbereitung auf den Tag der Abrechnung, den die Menschen oft leugnen. ‚Wir sind ihm näher als seine Halsschlagader‘. (Vers 16) Näher als die Ader, die sein Blut transportiert! Dieser Ausdruck beschreibt eindeutig die Hand, die die Kontrolle ausübt, und die direkte Überwachung. Wenn der Mensch sich diese Tatsache vorstellt, läuft ihm ein Schauer über den Rücken. Wenn der Mensch die Bedeutung dieser Aussage wirklich verstehen würde, würde er es nicht wagen, ein einziges Wort zu sagen, das Gott nicht gefällt. Er würde nicht einmal einen flüchtigen Gedanken zulassen, der im Widerspruch zu dem steht, was Gott genehm ist. Diese Aussage reicht aus, um den Menschen zu einer Haltung der Vorsicht und der ständigen Wachsamkeit zu bewegen. Die Sirah [die Prophetenbiographie] verschärft die Kontrolle noch, indem sie zeigt, dass der Mensch sein ganzes Leben lang unter der ständigen Beobachtung von zwei Engeln zu seiner Rechten und zu seiner Linken steht, die jede seiner Bewegungen, jedes seiner Worte und jeden seiner Gedanken aufzeichnen.“¹⁹

Es geht hier also nicht um eine Nähe, die zu einem Gespräch oder einer Vertrautheit führt. Die Verbindung von Allah als Schöpfer und seine Nähe zum Menschen als Hinweis darauf, dass ihm nichts entgeht, findet sich ebenfalls in Sure 58,7:

„Hast du (denn) nicht gesehen, daß Gott (alles) weiß, was im Himmel und auf der Erde ist? Es gibt kein vertrautes Gespräch von dreien, ohne daß er als vierter, und keines von fünf, ohne daß er als sechster mit dabei wäre (w. ohne daß er ihr vierter bzw. ihr sechster wäre), auch nicht von weniger als der genannten Zahl (w. als diesem) oder mehr, ohne daß er bei ihnen wäre, wo auch immer sie sind. Hierauf, am Tag der Auferstehung, wird er ihnen Kunde geben über das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben. Gott weiß über alles Bescheid.“

¹⁸ Hossein Nasr, The Study Quran. A New Translation and Commentary, New York: HarperOne, 2015, 1267.

¹⁹ Sayyid Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, 2009, Band 16, 124f. Ibn Kathīr unterscheidet in seinem Kommentar zu dieser Stelle das „Wir“ in Sure 50,16f von einem göttlichen „Ich“. Wie er unter Verweis auf Sure 56,85 ausführt, geht es nach seiner Meinung bei dem „Wir“ um Engel.

Nach Ibn Kathir gibt es einen Konsens der Gelehrten dazu, „dass dieser Koran-vers bedeutet, dass Allah immer mit Seinem Wissen dabei ist.“²⁰ *Allah behält die Kontrolle und den Überblick.*²¹ *Eine souveräne Distanz des Schöpfers zur Schöpfung trägt diese Verse. Wenn dann an einigen Stellen im Koran von Allahs Nähe die Rede ist, dann ist es also keine vertraute Nähe, die Schöpfer und Geschöpfe beschreibt, wie sie im Gespräch sind. Vielmehr geht es um eine kontrollierende Nähe, die unmissverständlich deutlich macht, dass dem Schöpfer-Richter Allah nichts entgeht.*²² Wenn man diese Beobachtung dem Zusammenspiel von Distanz und Nähe, Fremdheit und Vertrautheit in 1.Mose 1-3 gegenüber stellt, kann man konstatieren, dass das komplexe Zusammenspiel der biblischen Texte in koranischen Texten vereinfacht wird und Distanz dominiert. Aus einer Ellipse mit zwei Brennpunkten wird ein Kreis mit einem Mittelpunkt.

Rolle und Tätigkeit der Menschen in 1.Mose 1-2

Wenn es um die Rolle und Tätigkeit der Menschen in den biblischen Anfängen geht, gerät 1.Mose 2 vielfach aus dem Blickfeld. Man findet so manche Diskussion, um den Segen Gottes und das Mandat zu „herrschen“ oder „untertan zu machen“, aber 1.Mose 2,15 („Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaute und bewahrte“) spielt kaum eine Rolle. Angesichts der oben genannten Verbindung der beiden ersten Kapitel liegt es aber nahe, bei diesem Vers etwas zu verweilen.²³ Der Garten wird von Gott angelegt (2,8) und die Rahmenbedingungen bringen nicht nur das absolut Notwendige mit sich (ausreichend Wasser; 2,10-14) und nicht nur die notwendige Nahrung (Bäume zur Nahrung; 2,9), sondern auch Vieles, was nicht zum Überleben nötig ist (Gold, Harz, besondere Steine; 2,11-12). Die Aufgabe des Menschen besteht nun nicht nur darin, zu überleben oder untätig das Anvertraute zu genießen. Mit der Beschreibung „zu bebauen und zu bewahren“ rückt auch nicht einfach die Erhaltung des Bestehenden in den Mittelpunkt. Es geht auch nicht darum, alles

²⁰ Samir Mourad, Korantafsir: basierend auf authentischen Überlieferungen und zumeist auf den Tafsiren von Tabari, Ibn Kathir und Wahbat az-Zuhaili, Band 11, Heidelberg: Deutscher Informationsdienst über den Islam e.V., 2020², 21.

²¹ Diese Betonung wird auch an anderen Stellen sichtbar, wo vom Schöpfer die Rede ist, z.B. „Und er bestimmte, daß es sieben Himmel sein sollten, (und erschuf diese Himmel) in zwei (weiteren) Tagen. Und in jedem Himmel gab er die Weisung über das, was darin geschehen sollte.“ (41,12) Die Erschaffung des Menschen aus Ton findet sich im Koran auch, z.B. Sure 15,26ff, wird aber nicht von Aspekten begleitet, die eine Nähe oder Vertrautheit zum Ausdruck bringen.

²² Distanz als dominierender Gedanke ist wohl damit verbunden, dass die Einsicht Allahs ihn von allem und allen absetzt. Etwas in die Nähe Allahs zu bringen ist das schlimmste Vergehen und wird als Beigesellung oder Götzendienst scharf abgelehnt. Die scharfe Abgrenzung wird beispielsweise auch in der Auseinandersetzung islamischer Orthodoxie mit Mystikern sichtbar.

²³ Das Verhältnis von Menschen zu den anderen Teilen der Schöpfung verdient noch einmal eine ausführlichere Diskussion und kann hier nur angedeutet werden. Insbesondere die Frage, wie sich das „Herrschen“ und das „Untertan Machen“ (1.Mose 1,26-28) und das „Bebauen und Bewahren“ zueinander verhalten, wäre auszuleuchten. Dabei wäre auch zu diskutieren, welche Rolle die verschiedenen Objekte (Erde, Tiere und Garten) spielen.

umzugestalten oder nun etwas in die „richtige“ Form zu bringen. Auch weist nichts darauf hin, dass Gott den Menschen einer Prüfung unterzieht. Wir haben es offensichtlich wieder mit zwei Brennpunkten zu tun. Menschliche Tätigkeit wird durch „Bebauen“ (also ein kreatives Gestalten, ein Weiterentwickeln, Entdecken und/oder ein Ausbauen) und durch „Bewahren“ (also einen sorgsam Umgang mit dem Anvertrauten und ein Pflegen nicht Ausbeuten) beschrieben. Respekt und Entdeckerfreude, Umgehen und Staunen, Entwickeln und Schützen – das entspricht den beiden Gedanken von Ordnung und Vielfalt, die im Schöpfungshandeln Gottes in 1.Mose 1 sehr eindrücklich vor Augen gemalt werden.²⁴

In 1.Mose 1 war Gott der Namensgeber, nun bringt Gott die Tiere zum Menschen „daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.“ (2,19) Namensgebung ist eine ordnende Tätigkeit und macht Vielfalt sichtbar. Das Zusammenspiel von Bebauen und Bewahren beginnt. Der Mensch übernimmt Tätigkeiten Gottes, kann manches tun, was Gott getan hat, und kann mit dem Umgehen, was Gott geschaffen hat. *Dabei steht der Mensch in einer geordneten und vielfältigen Wirklichkeit, die im Prozess ist aufzublühen (2,5-7), darf mitgestalten und wird wesentlich als kreatives Wesen beschrieben.* Das ist keine Randnotiz in 1.Mose 2, da es mit Namensgebung und mit v.15 sehr prominent steht und, da es einen künstlerisch-poetischen Höhepunkt in einem Gedicht findet (2,23). In dieser kreativen Tätigkeit ist der Mensch Gott ähnlich und Gott ist in 1.Mose 2 den Menschen sehr nahe. Nähe Gottes und Kreativität des Menschen werden also miteinander verknüpft,²⁵ ohne den Unterschied Gott-Mensch aufzuheben oder Menschen in eine Grenzenlosigkeit zu entlassen: der eine Baum ist tabu; die Gesamtschau aus 1.Mose 1 ist für den Menschen nicht zu überblicken, aber Menschen finden ihren Platz darin;²⁶ Menschen sind an Zeit und Raum gebunden und die Erschaffung von Eva bleibt ein Geheimnis für Adam (Schlaf). *Die Ellipse Distanz und Nähe für das Verhältnis Schöpfer-Schöpfung und die Ellipse Be-*

²⁴ Der Ordnungsgedanke wird nicht nur durch die Aufteilung in Tagen sichtbar. Vielmehr schaffen die ersten drei Tage jeweils für einen Bereich den (notwendigen) Rahmen, der dann an den Tagen vier bis sechs jeweils mit Leben gefüllt wird, z.B. Wasser oberhalb und unterhalb (zweiter Tag) sowie die Tiere am Himmel und im Wasser (fünfter Tag); vgl. Fischer, Genesis 1-11, 120f. Die überfließende Vielfalt wird durch die wiederholte Aussage „nach seiner Art“ und Umschreibungen wie „lebendigen Getier“ oder „allem Gewürm“ eindrücklich gezeichnet; „Gottes Schöpfung ist nicht 'langweilig' einförmig, sondern mannigfaltig, abwechslungsreich“; ebd., 136.

²⁵ Auf faszinierende Weise ist dies auch beim Bau der Stiftshütte in 2.Mose 25-31 bzw. 35-40 der Fall; vgl. auch Peter J. Kearney, „Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40“, ZAW 89 (1977), 375-387; Peter Weimar, „Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte“, RB 95 (1988), 337-385; Christoph Dohmen, Exodus 19-40, HThKAT, Freiburg: Herder, 20122, 244f.

²⁶ Vgl. Viktor E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, München: Piper, 1979, 26: „Das Wesen der menschlichen Existenz liegt in deren Selbsttranszendenz, möchte ich sagen. Mensch sein heißt immer schon ausgerichtet und hingeordnet sein auf etwas und auf jemanden, hingegeben sein an ein Werk, dem sich der Mensch widmet, an einen Menschen, den er liebt, oder an Gott, dem er dient“; „Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen“.

*bauen und Bewahren für die menschliche Tätigkeit in der Schöpfung gehen Hand in Hand.*²⁷

Der Schlüsselbegriff für das Verhältnis Schöpfer-Mensch ist also in 1.Mose 1-3 nicht Rechtleitung, wie das für den Koran anhand der Eröffnungssure veranschaulicht wurde, sondern ein schöpferisches Tätigsein in der Gegenwart Gottes. Dies vollzieht sich im Gespräch mit Gott, wie dies Makoto Fujimura gut beschreibt. Erst spricht Gott in 1.Mose 1 die Welt in die Existenz, dann spricht er mit sich selbst (1.Mose 1,26-28) und gibt dann Anweisungen. Schließlich lässt Gott den Menschen bei der Namensgebung sprechen.²⁸ Luther fasst das so zusammen: „Wo also und mit wem auch immer Gott redet, sei es im Zorn, sei es in der Gnade, der ist gewiss unsterblich. Die Person des redenden Gottes und das Wort machen deutlich, dass wir solche Geschöpfe sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden will.“²⁹ Gott sucht auch dann das Gespräch, als die Menschen das Gespräch verweigern, was ein kurzer Blick auf 1.Mose 3 zeigt.

Gottes Gesprächsangebote in 1.Mose 3

Vielfach war in diesem Beitrag schon von 1.Mose 1-3 die Rede, obwohl sich die Blicke bisher nur auf 1.Mose 1-2 richteten, nun konzentrieren sich die Ausführungen auf das Verhältnis von Schöpfer-Mensch in der Erzählung in 1.Mose 3. Der Übergang von 1.Mose 2 zu 1.Mose 3 erfolgt fast unmerklich. Mit der Selbstverständlichkeit, mit der sich Adam und Eva sowie der erwähnte Baum der Erkenntnis im Garten befinden, findet sich die Schlange auch dort ein und beginnt das Gespräch mit Eva. Mit dem ersten Wort durchbricht die Schlange diese Idylle. Das hebräische *af* in 1.Mose 3,1 (Luther übersetzt es mit „Ja,...“) leitet oft einen ergänzenden Gedanken oder eine einschränkende Bemerkung ein, bisweilen einen Kontrast. Es markiert hier sehr deutlich, dass man das Bisherige so nicht stehen lassen kann, insbesondere das, was Gott gesagt hat. Die Schlange mischt sich also nicht einfach nur in das Gespräch zwischen Gott und den Menschen ein, sondern sie unterwandert das vertraute Verhältnis, indem sie Gottes Aussagen und Absichten mit einer Lüge problematisiert.

²⁷ Dies gilt dann wohl nicht nur für den Menschen inmitten der Schöpfung, sondern auch gegenüber dem Schöpfer. Schließlich wird mit dem ersten Satz der Bibel alles aus den Angeln gehoben, was Menschen im AVO über Götter sagten. Wenn nun die grundlegende Verortung Gottes innerhalb dieser Wirklichkeit mit einem Satz vom Tisch gefegt wird, stehen mehr Fragen als Antworten im Raum und die sich entfaltende biblische Narrative lädt dazu ein, Gott kennen zu lernen, zu entdecken wie anders Gott ist als die Götter des AVO bei allen Ähnlichkeiten. Demgegenüber soll die Unergründlichkeit Allahs und seiner Schöpfung zur Anerkennung seiner Größe führen und zur menschlichen Unterordnung (Sure 50,1-11).

²⁸ Vgl. Makoto Fujimura, *Art and Faith. A Theology of Making*. Foreword by N.T. Wright, New Haven: Yale University Press, 2020.

²⁹ Martin Luther, *Genesisvorlesung 1535-1545*, Weimarer Ausgabe 43, 482:32-35.

Es ist eine Lüge, die von Eva als solche erkannt wird. Schließlich stellt sie richtig, wie sich das mit dem Verzehr der Früchte verhält. Eva lässt sich dennoch auf das Gespräch mit dem Lügner ein (ohne offensichtlich darüber das Gespräch mit Adam oder gar mit Gott zu suchen) und lässt den Samen des Misstrauens in Wort,³⁰ in vorgeifender Begründung³¹ und in der Tat³² aufgehen. Dieser Lügner hat nichts für Adam und Eva getan und hat sich das Vertrauen, das Eva ihr entgegenbringt, in keiner Weise verdient. Die wenigen Worte reichen aber aus, damit Eva bisherige Gespräche beiseiteschiebt und/oder Gottes Güte und Absichten problematisiert. Die schlichte Abfolge der Verben in den Hauptsätzen in v.6 ist ebenso eindrücklich wie erschütternd: *Eva sah, nahm und aß; sie gab Adam und er aß*. Kein Abwägen, kein Überlegen, kein Gespräch vor dem Essen – weder zwischen Eva und Adam noch zwischen ihnen und Gott.³³

Diese Abfolge markiert eine eindrückliche Erschütterung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Diese Erschütterung wird aber vor allem daran sichtbar, wie Adam und Eva sich verhalten bzw. was sie sagen. *Es ist bemerkenswert, wie wenig Gottes Verhalten und sein Reden von einer Problematisierung des Verhältnisses oder dem Abbruch eines Gesprächs(angebotes) gekennzeichnet sind*. Das Verhalten von Adam und Eva ist von zunehmender Distanz untereinander (v.7b) und Gott gegenüber (v.8) geprägt.³⁴ Während sich Adam und Eva zurückziehen, geht Gott ihnen nach, sucht sie und spricht sie an (v.8-9). Die ersten Sätze, die Gott an die beiden richtet, sind dabei ausnahmslos Fragen. Die erste Frage („Wo bist du?“) ist keine offene Frage, denn alle kennen die Antwort: Adam und Eva, Gott und die Leser. Diese Frage ist eine Einladung zu einem Gespräch; es ist eine Einladung, die eigene Reaktion anzuschauen, die eigenen Entscheidungen und Handlungen zur Sprache zu bringen und/oder das Gespräch mit der Schlange zu reflektieren. Nichts von alledem geschieht. *Die drei Aussagen folgen dem Duktus aus v.6 (Eva sah, nahm und aß): ich hörte, ich fürchtete mich, ich versteckte mich*: Kein Abwägen, kein Überlegen, kein Gespräch.³⁵

³⁰ Das Verbot zur Berührung findet sich in Kap. 2 nicht. Es ist einerseits naheliegend: Warum sollte man sie berühren, wenn man sie nicht essen will? Andererseits atmet diese Ergänzung Evas den Geist des Misstrauens Gott gegenüber, der ihnen etwas vorenthält.

³¹ Die drei Gedanken in v.6 („Und die Frau sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte.“) machen sichtbar, wie der Same des Misstrauens anfängt zu keimen und schließlich einen Entschluss reifen lässt. Das Misstrauen setzt der Wahrnehmung eine Brille auf („die Frau sah“), wirft bisherige Bewertungen über Bord („gut“ beschrieb bisher das Zusammenspiel von Gottes Wort und Werk und stellt sich nun ausdrücklich gegen seine Worte) sowie entwickelt und entfaltet eine eigene Kraft (Lust, verlockend). Es wird ein Prozess sichtbar, der an mehr als einer Stelle unterbrochen werden kann und nicht „zwangsläufig“ zur Tat führen muss.

³² Die Tat steht am Ende eines Prozesses und wird damit nicht punktuell auf eine Handlung oder einen Moment reduziert. Die Tat macht einen vorangehenden Prozess für andere sichtbar.

³³ Nach dem Essen reden Eva und Adam offensichtlich und reagieren mit der Kleidung und dem Verstecken auf die Veränderungen.

³⁴ Der Beginn von v.8 unterstreicht dabei, dass Adam und Eva auf die Stimme Gottes reagieren.

³⁵ Die Aussagen anerkennen die Veränderungen und das damit verbundene Problem: so können wir Gott nicht unter die Augen treten. Wir können nicht einfach in seiner Gegenwart sein. Die eigent-

Gott sucht weiterhin das Gespräch und reagiert mit zwei weiteren Fragen. Auf die eine Frage, wer ihm gesagt hat, dass er nackt sei, geht Adam gar nicht ein. Die andere Frage („Hast du nicht gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?“) stellt die Beziehung zwischen Gott und Adam in den Mittelpunkt, was Adam ignoriert. Dann lädt Adam die Verantwortung auf Eva ab und macht Gott Vorwürfe (v.12). Gott wendet sich auch an Eva mit einer Frage (v.13). Eva folgt Adams Beispiel, schiebt die Schuld auf die Schlange und spricht von einer Täuschung der Schlange. Auf Gottes Gesprächsangebot geht auch sie nicht ein. *Nach dem Essen der Frucht ziehen sich Adam und Eva also von Gott zurück, verweigern (konsequent) das Gespräch und leben weiterhin Misstrauen Gott gegenüber.* Sie geben nur ausweichende Antworten. Die Folgen des Misstrauens und der Gesprächsverweigerung sind schwerwiegend für Mensch und Schöpfung, aber das Gesprächsangebot Gottes an Kain (1.Mose 4,6-7) zeigt, dass die Beziehung von Schöpfer und Geschöpf weiterhin grundlegend von Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit geprägt ist. Im weiteren Verlauf von 1.Mose zeigt sich, dass die Distanz größer wird bzw. größer werden kann, aber immer wieder auch mit bemerkenswerten Momenten der Nähe und Vertrautheit wechselt.

Ein kurzer Blick auf koranische Texte

In koranischen Vergleichstexten fehlt der Aspekt von Gottes Nähe. Allahs Distanz prägt die Erzählung und es geht nicht zuletzt darum, wer Recht hat. Dies wird bei der Weigerung Satans vor Adam und Eva niederzufallen betont. In Sure 2,34 und in 7,11-18 geht dies der Erzählung von Adams und Evas Vergehen voraus und in Sure 15,26-40 konzentriert sich die Erzählung nahezu vollständig darauf. In seiner Kommentierung von Sure 2,34 stellt Sayyid Quṭb den Unterschied zwischen Satan, seinem Ungehorsam und Verharren in Ungehorsam³⁶ und Adams Bereitschaft zur Umkehr heraus.³⁷ Gottes Nähe oder Gespräch spielt keine Rolle. Allah gewährt Satan die Bitte um Aufschub bis zum Jüngsten Tag (7,14-15) und Satans Eifer zur Verführung der Menschen wird von seinem Zorn auf Allah getragen (7,16-17). Satan will Allah beweisen, dass viele Menschen undankbar sind (7,17). Das Vergehen von Adam und Eva scheint weder Allah noch das Verhältnis Schöpfer-Schöpfung zu berühren. Es ist das Übertreten eines Verbotes (7,22-23). Adam und Eva vergehen sich damit an sich selbst und brauchen Gottes Vergebung und Barmherzigkeit, damit sie nicht (weiteren?) Schaden davon tragen (7,23). Nach

liche Kausalität wird durch eine ersetzt, die sich ganz auf den eigenen Zustand und das Ergehen richtet (Nacktheit) und auf die scheinbar selbstverständliche Reaktion (Furcht).

³⁶ Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, Band 1, 52: „Hier sehen wir, wie sich das Böse in Satans Verhalten manifestiert, wenn er Gott, dem Allmächtigen, nicht gehorcht, sich vergeblich weigert, Ehre anzuerkennen, wo sie ihm gebührt, in seinem Irrtum verharrt und seinen Geist vor der Wahrheit verschließt.“

³⁷ Ebd., 53: „Aber Adam wurde, was sein Versehen betrifft, aufgrund seiner eigentlich guten und gesunden menschlichen Natur erweckt und durch Gottes grenzenlose Barmherzigkeit, die der Reumütige jederzeit suchen kann, gerettet.“

dem Essen spricht Allah Adam und Eva direkt auf das Vergehen und die von ihm eingeschränkte Grenze an (7,22). Hier scheint es kaum um ein Gespräch oder eine Beziehung zu gehen. Gespräch ist auch nicht nötig, wenn man Sayyid Quṭṭb's Kommentar liest:

„Sie hörten den Vorwurf ihres Herrn, weil sie ungehorsam waren und seinen Rat nicht befolgten. Wie dieser Tadel vorgebracht wurde und wie sie ihn hörten, darüber wissen wir nichts, außer dass es so war. ... Dies ist eine der Haupteigenschaften des Menschen, seine Verbindung mit seinem Herrn herzustellen. Dieses Öffnen der Türen, die zu seinem Herrn führen, beinhaltet das Erkennen seines Irrtums, die Reue, die Suche nach Vergebung, das Gefühl der eigenen Schwäche, die Suche nach Gottes Hilfe und Barmherzigkeit. Er ist sich immer sicher, dass seine eigene Kraft nichts nützt, wenn Gott ihm nicht hilft und ihm seine Barmherzigkeit schenkt. Sonst ist er verloren.“³⁸

Das Vergehen steht im Mittelpunkt, die Tatsache, dass Allah sie vorher gewarnt hatte („Habe ich euch nicht ... gesagt: Der Satan ist euch ein ausgemachter Feind?“) und Adam und Eva ihren Ungehorsam anerkennen und um Vergebung bitten. Allah hat Recht. *Beide Vergehen rücken also Gehorsam gegenüber Allahs Anweisungen in den Mittelpunkt und, dass Allah letztlich Recht behält.*

Das Thema Distanz spielt durch zwei weitere Aspekte eine dominierende Rolle. Zum einen reagiert Allah auf das menschliche Bemühen, sich zu bedecken (7,22.26), mit der Sendung von Kleider zu den Menschen. Das Senden hält die bleibende Distanz fest und erinnert an die Sendung von Propheten. In 1.Mose 3,21 wird hingegen festgehalten, dass Gott die Kleider für die Menschen machte und sie damit bekleidete. Zum anderen sollen Adam und Eva Distanz zum Baum halten, „sonst gehört ihr zu den Frevlern.“ (2,35; 7,19) Eine solche Distanz wird in 1.Mose 2 nicht von Gott, aber von Eva in 1.Mose 3,3 („Esset nicht von, rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet!“) eingefordert. In den koranischen Vergleichstexten finden sich weder Aspekte von Allahs Nähe noch Gesprächsangebote. Vielmehr dominiert Distanz und der Gedanke, dass Allah Recht hat und behält.

Fazit

Auf den ersten Blick gibt es eine Reihe an Gemeinsamkeiten zwischen der biblischen und der koranischen Tradition, wenn es um den Schöpfer und die Schöpfung geht. Dieser Beitrag wirft einen zweiten Blick auf diesen Themenkreis, indem er das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung in 1.Mose 1-3 in den Mittelpunkt rückt. Dabei treten bemerkenswerte Unterschiede zutage. Die Verhältnisbestimmung kann in der biblischen Tradition mit einer Ellipse verglichen werden, deren Brennpunkte eine unüberbietbare Distanz und eine atemberaubende Nähe sind. Schöpfer und Schöpfung verhalten sich in diesem Spannungs-

³⁸ In the Shade of the Qur'ān, Band 6, 43.

feld zueinander. In der koranischen Tradition kommt das Verhältnis eher einem Kreis gleich, dessen Mittelpunkt die Distanz zwischen Schöpfer und Schöpfung ist. Damit entsteht der Eindruck, dass die Komplexität der biblischen Tradition vereinfacht wird.³⁹ Diese Reduktion der Komplexität fügt sich gut in das islamische Selbstverständnis ein, dass der Islam eine einfache und rational gut nachvollziehbare Religion ist. Die biblische Ellipse lädt ein, bei der Lektüre von biblischen Texten dem Zusammenspiel von Nähe und Distanz (mehr) Aufmerksamkeit zu schenken. Für den Vergleich von biblischen und koranischen Texten wäre zu fragen, ob eine Reduktion von Komplexität auch bei anderen Themen eine bemerkenswerte Tendenz ist, z.B. bei der Beschreibung von Jesus Christus.

³⁹ Mit Blick auf Adams Ungehorsam und das koranische Sündenverständnis meint Sayyid Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, Band 6, 50: „Das islamische Konzept ist viel einfacher und viel leichter. Adam vergaß seine Anweisungen und verfiel der Sünde, aber dann bereute er und bat um Vergebung. Gott akzeptierte seine Reue und vergab ihm. Damit ist es mit der ersten Sünde vorbei. Was davon übrig bleibt, ist die Erfahrung, die dem Menschen in seinem weiteren Kampf gegen Sünde und Versuchung hilft. Wie einfach, wie klar und wie leicht.“

Proximity and Remoteness between God and Man: Observations on Creation and the Fall of Man in the Bible and the Qur'an

By Heiko Wenzel

There appear *prima facie* to be remarkable resemblances between the Creation accounts of the Bible and the Qur'an, with God creating the world in seven days, human beings ascribed a special role and thus assigned tasks in relation to other parts of creation, and in all of this answerable to God as "divine representatives."¹ These similarities create an easily hardened impression that there are few differences between the Biblical and Qur'anic texts in the doctrine of creation. In my study some years back² I presented reflections on a comparison, focussing on a central aspect of the Qur'anic understanding of God, Allah's oneness or, in Stieglecker's words, Allah's "Nichtmehralseinssein"³ ("Not-being-more-than-one"?) and the consequent references to Jesus Christ in the Qur'an. Observations on the naming of animals are illustrative of the Bible's denotation of man as God's image. In Genesis 2, man names animals after God had brought the animals to him to see "what he would name them; and whatever the man called each living creature, that was its name." (Genesis 2:19; NIV) By contrast, in the Qur'an it is Allah who teaches Adam the names of the animals (Sura 2:30). On the basis of Allah's instruction, man knows more than the angels, but Sura 2:29 emphasises that Allah knows everything and is in control. This control or sovereignty is an essential trait of the Qur'anic image of God and is also reflected in way the Qur'an speaks of the man Jesus Christ. My previous study thus concentrated essentially on aspects of the doctrine of God in Qur'anic and Biblical texts.

A further look at the creation of heaven and earth

The present article complements it by looking deeper at Genesis 1-3 and comparative texts in the Qur'an. It focusses not only on aspects of the doctrine of God or

¹ Siegfried Raeder describes parallels between the "Christian missionary preaching to pagans" [translation of this and other German quotes by Michael Ponsford] and Muhammad's early proclamation of Allah as Creator and Judge: *Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001, 250.

² "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*. Bericht von der 14. Theologischen Studienkonferenz des AfTeT im September 2007 in Bad Blankenburg, Witten: SCM R. Brockhaus, 2009, 23-47.

³ Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn: Schöningh, 1962, 43.

man but rather on the description of the relationship between God and Man.⁴ When one reads Genesis 1-3 in context this relationship is seen to display a fascinating alternation and interplay between remoteness and proximity.⁵

The first sentence of the Bible describes with remarkable simplicity the sheer unsurpassing distance between the Creator and creation: “In the beginning God created the heavens and the earth.” The first two words mark the beginning of time and the object “heaven and earth” (also) refers to space. Everything that we human beings can imagine or describe in terms of our experience is comprised in this simple sentence. God creates heaven and earth, the reality of space and time, in which creation exists and people find their place.

The first sentence of the Bible could be regarded as an exotic phenomenon in the Ancient Near East (ANE) since it portrays God standing outside of total reality. To put it simply, ANE deities are bigger and more powerful than humans yet form part of the same reality and must thus abide by its rules just like human beings.⁶ In its first sentence the Bible makes a fundamental distinction between the Creator and creation. God stands outside creation as an opposite number. The mode of God’s creative activity emphasises the enormous distance, since God in no way creates “hands on”, but his words bring forth this reality without mediation. His speech suffices, one might say that God does not get his hands dirty. This mode is not only remarkable when placed alongside the two following chapters but stands in contrast to ANE texts describing how the world began.⁷

From Genesis 2:4ff onwards the relationship between Creator and creation shifts from an almost unbridgable remoteness to close proximity, so that one has the impression God is moving in the garden and meets Adam as an equal. The narrative in Genesis 2:4ff enters the life experience of human beings in familiar scenery. One could say God acts “hands on” when Adam is formed from earth or Eve from a rib.⁸

⁴ Individual observations may lead to conscious comparisons. Our fragmented world sets a high premium on the basic analysis of individual aspects and experts specialise in limited and diminishing areas of knowledge, but the interplay of different aspects does not always receive the attention it deserves. This article attempts to shed light on the interplay between different aspects (doctrine of God, Man and Creation) to illuminate the God-Man relationship.

⁵ This article concentrates on these three chapters. The differences between chapters 1:1-2:3 and 2:4ff have in the history of interpretation often been ascribed to two sources and have led to talk of two creation accounts. Accordingly the theological interplay of these narratives is all too easily lost sight of, but will remain central here.

⁶ Cf. John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids: Baker, 2006, 97-99.

⁷ In Mesopotamian and Egyptian texts, the emergence of the world of the gods plays an important role: “According to the Biblical text, the emergence of the world cannot be understood either in the Mesopotamian category of *emersio* or through the Egyptian idea of a *biogony*, but is conceived as a history of divine settings – as Gen 1:1 emphasises”; Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, WMANT 74, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997, 306.

⁸ In all other places in the Hebrew Bible, the Hebrew is rendered with side. The preceding number word fits well with the classical translation “rib”; Georg Fischer, *Genesis 1-11*, HThKAT, Freiburg:

Yet for all the familiarity and proximity a clear distinction remains between Creator and creation. God is the agent every step of the way. It is God who lays out the garden and moves the narrative forward in chapter 2 by creating the animals and Adam, breathing breath into the man and bringing the animals to him. In the creation of Eve there is proximity and intimacy but also distance. God takes a rib from Adam, but lets him fall into a deep sleep. Eve is close and familiar, so similar to Adam⁹ and yet so different, in short an intimate opposite number. Although it is God who drives the plot forward in chapter 2, he is no longer the sole agent, as was already hinted at in Genesis 1 when, for example, the earth is supposed to produce plants, and these in turn produce fruit and seeds (Genesis 1:11-12). God lays out a garden, establishes boundaries (the tree of the knowledge of good and evil; Genesis 2:16-17), leaves the naming of the animals to Adam and emphasises man as the agent with the job description in v.15: “The LORD God took the man and put him in the Garden of Eden to work it and take care of it.” *The relationship between Creator and creation is thus characterised by proximity and a permanent remoteness, familiarity and strangeness.*¹⁰

The narrative in Genesis 1-3 does not explain how everything fits together. There is no attempt at mediation or a middle position between proximity and remoteness but the two narratives are linked by the phrase “This is the account [toledot] of the heavens and the earth”¹¹ in Genesis 2:4. This link can hardly be understood as a simple juxtaposition when one takes into account the structural function of the Hebrew word *toledot* in Genesis, usually rendered as “account” (NIV) or “generations” (NRS). The Hebrew term occurs 39 times in the Hebrew Bible (HB), 13 of them in Genesis, and the word is always further defined by a name or a suffix, in Genesis Adam (5:1), Noah (6:9), the sons of Noah (10:1), the descendants of the sons of Noah (10:32), Shem (11:10), Terah (11:27), Ishmael (25:12f), Isaac (25:19), Esau (36:1.9) and Jacob (37:2). This sequence demonstrates the structural function of *toledot* for the continuity of the narrative and in each case signals a transition. In each instance the descendants are centre stage and their story is unfolded. The Abraham narrative(s) from Genesis 11:27 to 25:11 are for example introduced by the *toledot* of Terah (11:27).

The first occurrence of *toledot* (2:4) however has a different function, as it is doubly defined. It sheds first more light on the creation of heaven and earth (“when they were created”), especially *how* human beings were created and *how* their relationship to God and to other parts of creation is to be described (image

Herder, 2018, 211; otherwise Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 178.

⁹ Cf. Luther's attempt to imitate the Hebrew with “Mann” and “Männin”.

¹⁰ The shift from unbridgable distance to an interplay of remoteness and proximity can also be seen in the name of God. From chapter 2:4 onwards, the reference is no longer to God (Elohim), but to God the Lord (YHWH Elohim).

¹¹ In the NIV, this sense is occluded by the translation “This is the account of the heavens and the earth, when they were created” but the revised edition of the New American Bible, for example, makes it more clear with “This is the story of the heavens and the earth at their creation”.

of God). Second, Genesis 2-4 tells us what happens next with “heaven and earth”. *The link between Genesis 1:1-2-3 and Genesis 2:4ff therefore emphasises that the relationship is characterised by both proximity and remoteness, familiarity and strangeness.*

It is impossible to reduce this relationship to one element only and to explain the rest from there, i.e. to assume a fundamental remoteness, with proximity understood as a concession or compromise. Or the other way round: a staggering familiarity constitutes God’s “real” nature and purpose, whereas remoteness is only to be found in certain images of God or in the personal-subjective experience of loneliness or suffering. One cannot compare the relationship between Creator and creation to a circle in which one thought forms the centre and all other concepts rotate around it more or less remotely. The link between Genesis 1:1-2-3 and Genesis 2:4ff means proximity and remoteness, familiarity and strangeness between Creator and creation constitute an ellipse, which has two focal points,¹² not just one as in a circle. This is not the place to explore in greater depth the interplay of proximity and remoteness, familiarity and strangeness in many Biblical passages.¹³ The interplay in Genesis 1-3 has great literary and theological significance because it constitutes the opening of the Biblical canon and stands in remarkable contrast to observations in Qur’anic texts and Islamic theology.

A Glance at Quranic texts

The first chapters in the Hebrew Bible form the beginning of a narrative, while the initial Sura of the Qur’an heads the collection of Muhammad’s speeches or sermons, a fundamental difference, yet both texts have a programmatic significance, standing as they do at the beginning. The opening Sura of the Qur’an – like all other Suras with the exception of the ninth – uses the *bismillah* formula to denote the verses as words of the “the merciful and gracious God” and underlines their authority. The call to praise immediately draws attention to Allah, presented as merciful and gracious and as the “Master of the Day of Judgment” in Yusuf Ali’s translation. The divine-human relationship appears to be dominated by Allah as Lord of the Judgement Day, since in v.5 the verbs “serve” and “ask” emphasise human submission and obedience and Allah’s transcendent status. The

¹² The sum of the distances between each point of the ellipse and the two focal points is equal. So if a rope is placed around two pegs (focal points) and held under tension with a third peg, an ellipse is drawn.

¹³ We will here only briefly refer to Exodus 24:9-11 and John 1:14-18. The visual experience and the shared meal express closeness and familiarity in Exodus 24. However, verse 10 only speaks of what could be seen “under his feet” and this already requires a comparison “like a pavement made of lapis lazuli, as bright blue as the sky”. (remoteness and strangeness) In John’s prologue, the incarnation of Jesus is linked to dwelling among his people and seeing his glory (1:14). At the same time, John states that no one has seen God (1:18), but that Jesus interprets or explains. Remarkably, the (necessary accusative) object, whom or what Jesus interprets or explains, is missing. Here, too, language reaches its limit or it is signaled linguistically. Remoteness and foreignness do not just disappear with Jesus’ incarnation.

request for right guidance reinforces the impression that the relationship between Allah and man is characterised by remoteness in an unambiguous hierarchy. The opening Sura makes no reference to proximity or intimacy. By contrast, the HB begins from a literary¹⁴ point of view with narrative. The relationship between God and man is characterised by both proximity and remoteness, familiarity and strangeness and is furthermore characterized by dialogue, whereas the Qur'an begins with a speech by Allah to mankind containing a call to praise, a declaration of commitment ("Thee do we worship and Thine aid we seek") and a request for Allah's guidance. The relationship is marked by a clear division of roles and remoteness between Allah and man.

References to Allah as the creator of the world are found repeatedly in the Qur'an and often closely linked to his accession to the throne and rule over the world. At some points there is also reference to creation in six or seven days, e.g. Sura 7:54; 11:7; 32:7, but there are only a few shorter passages dealing at length with the topic of creation, e.g. Sura 2:29-33 or 57:1-6, which do not constitute a comprehensive creation narrative but emphasise individual aspects and serve to undergird Muhammad's message.¹⁵ The passage in Sura 2 begins and closes by emphasising Allah's omniscience and superiority. When the angels express concern about Allah's intention to create human beings, Allah answers them by asserting: "I know what ye know not." (30) and demonstrates this with respect to the names of the animals. The angels can only reply: "To Thee be the Glory! We possess no knowledge save what Thou hast taught us: in truth it is Thou who art perfect in knowledge and wisdom." (32) This emphasis is also manifest in Allah's relationship with Adam, as it is Allah who teaches Adam the names of the animals (33).¹⁶ *Both the references to Allah as Creator and this short passage emphasise the*

¹⁴ The dominant literary genre in the Bible is narrative. Narratives are essentially characterised by a difference between the world of the reader and the narrated world. It is not normally necessary to harmonise the reader's world with the narrated world. Reading a narrative always requires a perception of similarities and differences, or in the terms used above, of proximity and remoteness, familiarity and strangeness. Admonitory and exhortatory discourse, especially when it is concrete and specific, is fundamentally aimed at harmonising the reader's world with the world of the text.

¹⁵ Cf. some comments on the role of narrative(s) and commandments in the Bible and the Qur'an in Heiko Wenzel, "Der Islam als theologische Herausforderung – Zum Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in Bibel und Koran," in: *Islam und christlicher Glaube* 2, 2016, 3-25.

¹⁶ Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, 2002, Vol. 6, 48, emphasises in his commentary on 2:31 ("He taught Adam the names of all things.") the ability of man to fulfil his role as governor, which is not granted to the angels: "We understand that statement as referring to man's ability to assign verbal symbols and names to matters and ideas. That is the basis which enables human beings to exchange knowledge and make it available throughout the human race"; Cf. Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, Vol. 1, 50: "God, in His infinite wisdom, decided to hand over the earth's affairs and destiny to man and give him a free hand to use, develop and transform all its energies and resources for the fulfilment of God's will and purpose in creation, and to carry out the pre-eminent mission with which he was charged. It may be assumed, then, that man has been given the capability to take on that responsibility, and the necessary latent skills and energies to fulfil God's purpose on earth." The phrase "it may be assumed" emphasises that Quṭb's interpretation of 2:31 is strongly supported by his assumption about the role of Man and the necessary capability, and less by the Qur'anic text.

distance between Creator and creation and Allah's superiority. There are no references to proximity or intimacy.¹⁷

The beginning of Sura 57 accentuates this emphasis, where, in addition to Allah's wisdom and knowledge, his power (1f), his rule over heaven and earth (2+4f) and his ultimate judgement (5) are underlined. These verses do indeed make two references to Allah's proximity to human beings: "And He is with you wheresoever ye may be. And God sees well all that ye do." (4) and "[...] He has full knowledge of the secrets of (all) hearts." (6) *This is no description of an intimate or confidential proximity, but of the exercise of control and supervision*, a perspective also central to the word about the jugular vein: "It was We who created Man, and We know what dark suggestions his soul makes to him: for we are nearer to him than (his) jugular vein. Behold, two (guardian angels) appointed to learn (his doings) learn (and note them), one sitting on the right and one on the left." (50,16-17)

According to the *Study Qur'an* by the Iranian Shiite philosopher Hossein Nasr (born 1933), it is a matter of

"one of several verses that indicate the Immanence of God in all of creation (see, e.g., 2:115), that the Divine Reality is the substrate of every reality, and that God is the nearest [...] Reality to the human being. God is with human beings wherever they may be (see 57:4) and is always close to them, but human beings, nonetheless, often fail to be with or close to God and thus remain far from Him."¹⁸

Other commentators see the emphasis on proximity here always in close connection to Allah's omniscience. Sayyid Qutb's (1906-1966) Qur'an commentary, still extremely popular among Sunnis today, explains the verse:

"Thus man realises that his inner thoughts are laid open. Nothing is hidden. Even the whispers of his soul, secret as these may be, are known to God, in preparation for the Day of Reckoning, which people often deny. 'We are closer to him than his jugular vein.' (Verse 16) Closer than the vein that transports his blood! This expression clearly describes the hand in control and the direct watch. When man imagines this fact, he is bound to experience a shiver down his spine. If man really understood the import of this statement, he would not dare say a single word that does not please God. He would not even allow a fleeting thought that is contrary to what is acceptable to God. This statement is sufficient to make man careful, always alert. The Sirah makes the control even stricter, showing man throughout his life as being under the ever-present watch of two angels, on his

¹⁷ Even if Qutb's description in the quotations in footnote 16 at first glance comes quite close to my comments on Genesis 1-2, it becomes clear that Man has a purpose ("for the fulfilment of God's will and purpose in creation") and has to fulfil his task ("to carry out the pre-eminent mission with which he was charged"). There is no mention of a creative (co-)creation activity of Man in the image of God.

¹⁸ Hossein Nasr, *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne, 2015, 1267.

right and left, who record every move he makes, every word he says and every thought he entertains.”¹⁹

The proximity referred to does not lead to dialogue or intimacy. This indication that the relationship between Allah as Creator and his closeness to man means that nothing escapes Allah’s notice is also found in Sura 58:7:

“Seest thou not that God doth know (all) that is in the heavens and on earth? There is not a secret consultation between three, but He makes the fourth among them,– nor between five but He makes the sixth,– nor between fewer nor more, but He is in their midst, wheresoever they be: in the end will He tell them the truth of their conduct, on the Day Of Judgment. For God has full knowledge of all things.”

According to Ibn Kathir, there is a consensus among the scholars “that this Qur’an verse means Allah is always present with His knowledge.”²⁰ *Allah retains control and supervision.*²¹ *These verses signal the Creator’s sovereign remoteness from His creation. If some places in the Qur’an speak of Allah’s proximity they do not refer to an intimacy between the Creator and His creatures as they are in dialogue, but rather a surveillance in which it is unambiguously clear that nothing escapes the Creator-Judge Allah.*²² A contrast of this observation with the narrative of Genesis 1-3 shows simply that the complex interplay of remoteness and proximity, strangeness and familiarity in the Biblical texts can be said to have been reduced in Quranic texts to an ascendancy of remoteness. An ellipse with two focal points has become a circle with a single centre.

Human beings’ role and activity in Genesis 1-2

Genesis 2 is often overlooked when it is a question of the role and activity of human beings at the beginning of the Bible. There is much discussion about the blessing of God and the mandate to “rule” or “subdue,” but Genesis 2:15 (“The LORD God took the man and put him in the Garden of Eden to work it and take

¹⁹ Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur’an*, 2009, Vol. 16:124f. In his commentary on this passage, Ibn Kathir distinguishes the “we” in Sura 50:16f from a divine “I”. As he explains with reference to Sura 56:85, in his opinion the “we” refers to angels.

²⁰ Samir Mourad, *Korantafsir*: based on authentic traditions and mostly on the tafsirs of Tabari, Ibn Kathir and Wahbat az-Zuhaili, Vol. 11, Heidelberg: Deutscher Informationsdienst über den Islam e.V., 2020², 21.

²¹ This emphasis can also be seen in other places where the Creator is referred to, e.g. “And he determined that there should be seven heavens, (and created these heavens) in two (more) days. And in each heaven he gave instruction about what was to take place in it.” (41:12) The formation of Man out of clay also occurs in the Qur’an, e.g. Sura 15:26ff., but is not accompanied by aspects that express proximity or familiarity.

²² Remoteness as the dominant thought is probably connected with the fact that the oneness of Allah sets him apart from everything and everyone else. Bringing something into proximity with Allah is the worst offence and is trenchantly rejected as an idolatry or association [of God with other deities]. This pointed demarcation can also be seen, for example, in the dissension between Islamic orthodoxy and mystics.

care of it.”) hardly plays a role. However, in the light of the aforementioned connection between the first two chapters, it makes obvious sense to enlarge on this verse.²³ The garden is laid out by God (2:8) and the accompanying conditions bring not only what is absolutely essential (water supply; 2:10-14, and necessary trees for food; 2:9), but also much which is not needed for survival (gold, resin, precious stones; 2:11-12). Man’s task is not just to survive or idly enjoy what has been entrusted to him. The description “to work it and take care of it” is not exhausted simply in the preservation of what already exists, nor is it a matter of remodelling everything or putting something into its “right” shape. Nor is there any indication that God is putting people to the test. Here we obviously come face to face again with the two focal points. Human activity is denoted *both* “cultivation” (i.e. creative shaping, further development, discovery and/or expansion) *and* “preservation” (i.e. careful handling of what has been entrusted to one, caring for it rather than exploiting it). Respect and the joy of discovery, care and wonder, development and protection – these correspond to the two ideas of order and diversity very impressively portrayed in God’s creative activity in Genesis 1.²⁴

In Genesis 1 it was God who named the various features but in Genesis 2 God brings the animals to man “to see what he would name them; and whatever the man called each living creature, that was its name.” (2:19) Naming is an organising activity and creates diversity. An interplay of cultivation and preservation begins. Man takes over God’s activities, is capable of doing things that God has done and operating on what God has created. *Man thus stands in an ordered and diverse reality in the process of blossoming (2:5-7), he is permitted to help shape it and is described as a essentially creative being.* This is no marginal note to Genesis 2, being very prominent in the naming, in the terms of v.15 and coming to an artistic climax in the form of a poem (2:23). In his creative activity man is like God and in Genesis 2 God is very close to man. There is a close link between God’s proximity and man’s creativity²⁵ without annulling the difference between God and man or

²³ The relationship between human beings and the other parts of creation deserves a more detailed discussion and can only be hinted at here. In particular, the way “ruling” and “subduing” (Genesis 1:26-28) and “cultivating” and “preserving” relate to each other needs to be explored. The role played by the various objects (earth, animals and garden) ought also be discussed.

²⁴ The idea of order is not only visible through the division into days. Rather, the first three days each create the (necessary) framework for one area, which is then filled with life on days four to six, e.g. water above and below (second day) and the animals in the sky and in the water (fifth day); see Fischer, Genesis 1-11, 120f. The overflowing diversity is impressively characterised by the repeated statement “according to its kind” and paraphrases such as “living creatures” or “the creatures that move along the ground”; “God’s creation is not ‘boringly’ monotonous, but manifold, varied”; *ibid.*, 136.

²⁵ In a fascinating way, this is also the case with the construction of the tabernacle in Exodus 25-31 and 35-40; cf. also Peter J. Kearney, “Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40,” ZAW 89 (1977), 375-387; Peter Weimar, “Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priester-schriftlichen Sinaigeschichte,” RB 95 (1988), 337-385; Christoph Dohmen, Exodus 19-40, HThKAT, Freiburg: Herder, 2012², 244f.

abolishing human limitations: there is a forbidden tree; man is incapable of grasping the whole scope of Genesis 1, yet human beings have a place in it;²⁶ people are bound to time and space and Eve's creation remains a secret for Adam (sleep). *The ellipse of remoteness and proximity for the Creator-creation relationship and the ellipse of cultivation and preservation for human activity in creation go hand in hand.*²⁷

The key concept for the Creator-human relationship in Genesis 1-3 is therefore not guidance as the Qur'an's initial Sura asserts, but creative activity in God's presence, taking place in dialogue with God, as Makoto Fujimura well describes it. In Genesis 1 God first brings the world into existence by speech, then He speaks to Himself (Genesis 1:26-28) and then gives instructions. Finally, God lets man speak in naming the animals.²⁸ Luther summarised it thus: "Wherever and with whomsoever God speaks, whether in wrath or in grace, he is certainly immortal. The person of the God who speaks and the spoken Word make it clear that we are that kind of creature with whom God wishes to converse for eternity and immortally."²⁹ God seeks dialogue even when people refuse to talk, as a glimpse at Genesis 3 indicates.

Divine offers of dialogue in Genesis 3

This article has referred frequently to Genesis 1-3, although thus far the focus was only on the first two chapters. Now the relationship between the Creator and human beings in the narrative of Genesis 3 will be examined. There is an almost imperceptible transition from Genesis 2 to Genesis 3. Just as it seems self-evident that Adam and Eve and the aforementioned tree of knowledge are to be found in the garden, so also is the serpent, who strikes up a conversation with Eve and shatters the idyll with the first word it utters. The Hebrew vocable 'af ("really" NIV) often introduces a complementary thought or a qualifying remark, sometimes a contrast. Here it signals markedly that what preceded cannot be left uncontradicted, in particular what God had affirmed. The serpent does not simply

²⁶ Cf. Viktor E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, Munich: Piper, 1979, 26: "The essence of human existence lies in its self-transcendence, I would like to say. To be human always means to be orientated and directed towards something and towards someone, to be devoted to a work to which man devotes himself, to a person whom he loves or to God whom he serves".

²⁷ This applies not only to humans in the midst of creation, but also to the Creator. After all, the first sentence of the Bible unhinges everything that people said about gods in the ANE. The fundamental localisation of God within this reality is swept aside with a single sentence, raising more questions than answers. The unfolding Biblical narrative invites us to get to know God, to discover how different God is from the gods of the ANE, despite all the similarities. In contrast, the inscrutability of Allah and his creation should lead to the recognition of his greatness and to human subordination (Sura 50:1-11).

²⁸ Cf. Makoto Fujimura, *Art and Faith. A Theology of Making*. Foreword by N.T. Wright, New Haven: Yale University Press, 2020.

²⁹ Martin Luther, *Genesisvorlesung 1535-1545*, Weimarer Ausgabe 43, 482:32-35.

interrupt the conversation between God and man, but undermines the familiar relationship by querying God's statements and intentions with a lie.

Eve recognises the lie as such and finally corrects the consequence of eating the fruit yet nevertheless converses with the liar (without apparently consulting Adam or even God), allowing the seed of mistrust to sprout in speech,³⁰ in anticipated expectations³¹ and lastly in deed³². The liar has done nothing for Adam and Eve and has in no way earned the trust that Eve places in him. His few words suffice nevertheless to set aside previous conversations and/or to query God's goodness and intentions. The rapid sequence of verbs in the main clauses in v.6 is as impressive as it is shocking: *Eve saw, took and ate; she gave to Adam and he ate*. There is no pondering, no consideration, no conversation *before* eating – neither between Eve and Adam nor between them and God.³³

This sequence signals that the relationship between God and man has been drastically disturbed, as is particularly manifest in Adam and Eve's behaviour and speech. *What is remarkable is that there is no indication either in God's behaviour or speech that he calls their relationship into question or considers breaking off the dialogue (offer)*. Adam and Eve's conduct is marked by an increasing distance from each other (v.7b) and from God (v.8).³⁴ While Adam and Eve recoil, God follows them, seeks them out and addresses them (v.8-9). The first things that God says to them both are without exception formulated as questions. The first question ("Where are you?") is no open question, because everyone – Adam and Eve, God and the readers – knows the answer. It is rather an invitation to dialogue, a call to examine one's own reaction, to give expression to one's decisions and actions and/or to reflect on the conversation with the serpent. But none of this happens. *The three human statements follow the pattern of v.6 (Eve saw, took and ate): I heard, I was afraid, I hid myself*: no pondering, no consideration, no conversation.³⁵

God continues to seek for dialogue and reacts with two further questions. Adam makes no response to the first question as to who told him he was naked. The

³⁰ The prohibition against touching is not found in chapter 2. On the one hand, it is obvious: why touch it if you do not want to eat it? On the other hand, Eve's addition breathes a spirit of mistrust towards God as someone who is withholding something from them.

³¹ The three thoughts in v.6 ("When the woman saw that the fruit of the tree was good for food and pleasing to the eye, and also desirable for gaining wisdom") make it clear how the seed of mistrust begins to germinate and finally matures to a decision. Distrust distorts perception ("the woman saw"), rejects previous assessments ("good" previously described the interplay of God's word and work and now explicitly opposes his words) and develops and unfolds its own power (lust, tempting). A process is displayed that could be interrupted at more than one point and does not "inevitably" have to lead to action.

³² The deed is at the end of a process and is therefore not reduced to a single action or moment. The deed makes a preceding process visible to others.

³³ After the meal, Eve and Adam obviously talk and react to the changes by dressing and hiding.

³⁴ The beginning of v.8 emphasises that Adam and Eve respond to God's voice.

³⁵ The statements recognise the changes and the associated problem: we cannot come face to face with God like this. We cannot simply be in his presence. The actual causality is replaced by one that is entirely focussed on one's own condition and the way things are (nakedness) and on the seemingly self-evident reaction (fear).

next question (“Have you eaten from the tree that I commanded you not to eat from?”) focuses on the relationship between God and Adam and he ignores it, shifting the responsibility onto Eve and by implication blaming God (v.12). God then turns to Eve with a question (v.13). She follows Adam’s example, blames the serpent and his deception. She also does not respond to God’s offer of dialogue. *After eating the fruit, Adam and Eve draw back from God, (consistently) refuse to talk and continue to mistrust God.* They give only evasive answers. The consequences of mistrust and declining dialogue prove to be serious for man and creation, but God’s offer of dialogue to Cain (Genesis 4:6-7) indicates that the Creator-creature relationship continues to be essentially characterised by proximity and remoteness, familiarity and strangeness. The remainder of Genesis will show that the distance may or can increase, but also again and again alternates with remarkable moments of proximity and familiarity.

A Glance at Quranic texts

The comparable Qur’an texts make no reference to God’s proximity and the narrative is characterised by Allah’s remoteness. The main topic is about who is right, emphasised in Satan’s refusal to prostrate himself before Adam and Eve. In Sura 2:34 and 7:11-18, this precedes the narration of Adam and Eve’s transgression and in Sura 15:26-40 the narrative concentrates almost entirely on this. In his commentary on Sura 2:34, Sayyid Quṭb emphasises the difference between Satan, his disobedience and persistence in disobedience³⁶ and Adam’s willingness to repent.³⁷ God’s proximity or dialogue plays no part. Allah grants Satan his request for respite until the Last Day (7:14-15) and Satan’s zeal to deceive people is fuelled by his anger towards Allah (7:16-17). Satan wants to prove to Allah that many people are ungrateful (7:17). Adam and Eve’s transgression does not seem to affect Allah or the relationship between Creator and creation, it was simply the transgression of a prohibition (7:22-23) in which Adam and Eve wrong themselves and need God’s forgiveness and mercy in order not to be among the losers (7:23). After they have eaten, Allah addresses Adam and Eve directly about the offence and the limit he has enjoined (7:22). Neither dialogue nor relationship are in view at this point. Dialogue seems unnecessary according to Sayyid Quṭb’s commentary:

“They heard their Lord’s reproach for their disobedience and for taking no heed of His advice. As to how this reproach was made and how they heard it, these are matters of which we have no knowledge other than that they took

³⁶ In the Shade of the Qur’ān, Vol. 1, 52: “Here we see evil manifested in Satan’s behaviour as he disobeys God Almighty, vainly refuses to recognise honour where it is due, persists in his error and closes his mind to the truth.”

³⁷ Ibid., 53: “But Adam, by virtue of his basically good and sound human nature, was awakened to his oversight and was saved by God’s boundless mercy, which is always close at hand for the repentant to seek.

place. ... This is one of man's main characteristics, establishing his bond with his Lord. This opening of the doors leading to his Lord involves recognition of his error, repentance, seeking forgiveness, feeling his own weakness, seeking God's help and mercy. He is all the time certain that his own power is of no avail unless God helps him and bestows His mercy on him. Otherwise he is lost."³⁸

Central is the transgression, Allah's previous warning ("Did I not [...] tell you that Satan was an avowed enemy to you?") and Adam and Eve's acknowledgment of disobedience and request for forgiveness. Allah is right. *Both offences therefore focus on obedience to Allah's instructions and that Allah is ultimately right.*

Two further aspects highlight the topic of remoteness. In the first instance Allah responds to human endeavours to cover themselves (7:22.26) by sending them clothes. This sending cements the permanent remoteness and is reminiscent of the sending of prophets. By contrast Genesis 3:21 states it was God who made the clothes and dressed the human beings in them. In the second instance Adam and Eve are told to keep away from the tree, "or ye run into harm and transgression." (Sure 2:35; 7:19) It was not God who demanded this in Genesis 2 but Eve in Genesis 3:3 ("You must not eat from it and you must not touch it, or you will die."). In the comparable passages in the Qur'an one finds neither aspects of Allah's proximity nor offers of dialogue, but rather it is Allah's remoteness and the idea that Allah is right and will remain so that are dominant.

Conclusion

At first glance, there are a number of common features in the Biblical and Qur'anic traditions about the Creator and creation. The present article takes a second look at this topic and focusses on the relationship between the Creator and creation in Genesis 1-3. Notable differences emerge. In the Biblical tradition, the relationship can be compared to an ellipse, the focal points of which are an unsurpassed remoteness and an astonishing proximity. The Creator and His creation relate to one other in creative tension. In the Qur'anic tradition the relationship is more like a circle whose centre is the distance between the Creator and creation. One has the impression that the complexity of the Biblical tradition has been reduced.³⁹ This simplification fits in well with the Islamic self-image that Islam is a simple and rationally comprehensible religion. The Biblical ellipse invites us to pay (more) attention to the interplay of proximity and remoteness when reading Biblical texts. When comparing Biblical and Qur'anic texts, it should be asked whether a reduction of complexity is also a notable tendency in other topics, e.g. in the description of Jesus Christ.

³⁸ Quṭb, In the Shade of the Qur'ān, Vol. 6, 43.

³⁹ With regard to Adam's disobedience and the Qur'anic understanding of sin, Quṭb says: "The Islamic concept is much simpler and much easier. Adam forgot his instructions and slipped into sin, but he then repented and prayed for forgiveness. God accepted his repentance and forgave him. That puts an end to that first sin. What remains of it is the experience which helps mankind in its ongoing fight against sin and temptation. How simple, how clear and how easy." (Ibid., 50).

Koranischer Optimismus vs. biblischer Pessimismus?

Islamwissenschaftliche Perspektiven für eine Vertiefung des Dialogs über das Wesen des Menschen

Von Carsten Polanz

Interreligiöse Dialoge neigen in konflikträchtigen Zeiten zum Betonen des Gemeinsamen und Ausblenden bzw. Relativieren von Unterschieden. Das gilt auch für die muslimische Dialoginitiative „A Common Word between Us and You“ von 138 muslimischen Gelehrten aus dem Jahr 2007, die in den nachfolgenden Jahren zahlreiche weitere Dialogprojekte und -konferenzen inspiriert hat. Der offene Brief appelliert an christliche Führer weltweit, sich auf der Basis erklärter/mutmaßlicher Gemeinsamkeiten wie der Liebe zu Gott und dem Nächsten gemeinsam für den Weltfrieden einzusetzen. Dabei bleiben jedoch zentrale Inhalte ihres Glaubens wie die Kreuzigung und Auferstehung Jesu völlig unberücksichtigt. Stattdessen ist hier lediglich von „formalen Unterschieden“ (*‘ihtilāfāt šakliya*)¹ die Rede.

Die Weltweite Evangelische Allianz hatte damals den Wunsch nach friedlicher Koexistenz ausdrücklich bekräftigt, die Verfasser aber gleichzeitig eingeladen, sich intensiver mit dem christlichen Selbstverständnis auseinanderzusetzen.² Auch der Theologe und Religionswissenschaftler Daniel Madigan, damals Mitglied der Kommission des Vatikans für die religiösen Beziehungen zu Muslimen, bedauerte reduktionistische Tendenzen. Während das Common Word ausschließlich von der Verpflichtung des Menschen spricht, Gott zu lieben, bestehe die Kernbotschaft des Evangeliums darin, dass Gott uns in Christus zuerst – ohne menschliche Vorleistung – geliebt habe, als wir noch Sünder waren. Daher habe unsere Liebe zu Gott, Nächsten und Feinden stets ihren Ursprung in dieser Liebe Gottes zu uns.³

Eine vielversprechende Alternative stellt Mona Siddiquis Buch „Christians, Muslims and Jesus“ aus dem Jahr 2014 dar. Die Professorin für Islamische und interreligiöse Studien an der Universität Edinburgh geht davon aus, dass sich der Koran nicht wirklich mit der „Software“ christlicher Theologien der Liebe, des

¹ Der arabische Text ist online abrufbar unter <https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/07/ACW-Arabic.pdf>. Beachte auch die verschiedenen Übersetzungen und die offiziellen Antworten christlicher Kirchen, Werke und Einzelpersonen unter www.acommonword.com/downloads-and-translations/ und <https://www.acommonword.com/christian-responses/> (letzter Zugriff: 20.03.2024).

² Siehe Geoff Tunnicliffe, *We too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice*, abrufbar unter www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/World_Evangelical_Alliance_Response.pdf (letzter Zugriff: 20.03.2024).

³ Die ganze Antwort von Daniel Madigan ist abrufbar unter <https://www.acommonword.com/response-from-daniel-madigan-sj-the-vaticans-commission-for-religious-relations-with-muslims/> (letzter Abruf: 20.04.2023).

Leidens und der Erlösung auseinandersetzt, weil er ein anderes Anliegen verfolge und Gott zurück ins Transzendente heben wolle.⁴ Sie erkennt an, dass es bei der Kreuzesbotschaft um das „Herz des christlichen Glaubens“ geht. Muslime hätten dies entweder abgelehnt oder ignoriert, weil es im Koran keine vergleichbare Botschaft gebe.⁵

Der vorliegende Beitrag greift ihre muslimischen Reflexionen zum Kreuz am Ende noch einmal auf, konzentriert sich aber im Hauptteil stärker auf jene Aspekte des koranischen Menschenbildes, die wesentlich dazu beitragen, dass Muslime gar keine Notwendigkeit für eine Erlösung des Menschen sehen. Dazu sollen zunächst grundlegende Denkvoraussetzungen des koranischen Menschenbildes skizziert und auch die im Vergleich deutlich weniger dramatische Darstellung und Interpretation der Sünde des ersten Menschenpaares thematisiert werden. Dem werden in einem zweiten Schritt eine Auswahl jener Korantexte gegenübergestellt, die der großen Mehrheit der Menschheit ein desolates Zeugnis ausstellen. Dabei gilt ein besonderes Augenmerk den vom Koran identifizierten Quellen sündiger Verhaltensweisen.

Im dritten Schritt geht es um die Frage, wie zeitgenössische Theologen wie Siddiqui, die sich selbst intensiver mit der christlichen Diagnose des menschlichen Zustandes beschäftigt haben, mit dieser koranischen Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit umgehen. Es gilt genauer herauszuarbeiten, welche bleibenden Vorbehalte und unüberbrückbaren Unterschiede sie benennen, und an welchen Stellen sie sich von der christlichen Botschaft angesprochen und herausgefordert sehen. Dies weist einen Weg, wie Christen und Muslime ihren Dialog über den gelebten Glauben vertiefen können.

1. Das Konzept der *fiṭra* und des vorzeitlichen Glaubensbekenntnisses

Grundlegend für das koranische Menschenbild ist die Voraussetzung angeborenen natürlichen Neigung des Menschen zur alleinigen Anbetung Allahs. So heißt es in Sure 30,30:

„Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (Verhalte dich so) als Hanif! (Das (d. h. ein solches religiöses Verhalten) ist) die natürliche Art, in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann (oder: darf?) man nicht abändern (w. (gegen etwas anderes) austauschen). Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.“⁶

Diese „natürliche Beschaffenheit“ bedingt nach muslimischer Überzeugung die Suche des Menschen nach Gott und seine Ausrichtung auf die „Gottesergebenheit“ (*islām*). Allerdings bedürfe der menschliche Verstand der göttlichen Rechtleitung durch die so genannten Zeichen (*ayāt*) Allahs in der Schöpfung und

⁴ Mona Siddiqui, *Christians, Muslims, and Jesus*. New Haven: Yale University Press, 2013, 245.

⁵ Vgl. ebd., 227-228 und 237-238.

⁶ Diese und weitere Koranverse werden jeweils in der Übersetzung von Rudi Paret wiedergegeben.

die Offenbarungsschriften.⁷ Muslime begründen mit dem Konzept der *fiṭra* ihre Überzeugung, dass diese allgemeine (nicht spezifische von Muhammad im 7. Jh. verkündete) Form des Islam die Urreligion der Menschheit sei und folglich alle Menschen als Muslime auf die Welt kommen. Der Mensch könne seine grundlegende Natur, Diener Allahs (im islamische Sinne) zu sein, nicht ändern.⁸

Dieser Gedanke ist eng mit der aus Sure 7,172 abgeleiteten Vorstellung verbunden, dass die gesamte Menschheit bei oder kurz nach der Erschaffung Adams einen vorzeitlichen Bund (*mīthāq* oder '*ahd*') mit Allah geschlossen habe, in dem sie bezeugt habe, ihm allein zu dienen⁹:

„Und (damals) als dein Herr aus der Lende (w. aus dem Rücken) der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! (Er sagte:) ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.‘ (Dies tat er) damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.‘“

Der iranische Islamwissenschaftler und Philosoph Hossein Nasr bezeichnet diesen Vers in seinem Studienkoran als „cornerstone of Islamic sacred history and anthropology“¹⁰. Nach dem persischen Exegeten Zamakhsharī (1075-1144) haben dadurch alle Menschen bereits vor ihrer Geburt die Einsicht Allahs bestätigt, so dass sie am Tag der Auferstehung und des Gerichts keine Entschuldigung für eine mögliche Hinwendung zum Polytheismus hätten.¹¹ Der Exeget Ibn Kathir verweist auch auf einen Muhammad zugeschriebenen Ausspruch, nach dem jeder Mensch im Zustand der *fiṭra* geboren und erst durch die Erziehung zu einem Juden, Christen oder Zoroastrier gemacht wird.¹² Kernaufgabe der Propheten ist es demnach, den vergesslichen Menschen an sein ursprüngliches Zeugnis zu erinnern und auf den „rechten Weg“ (*aṣ-ṣirāt al-mustaqīm*) zurückzuführen.

⁷ So Amina Boumaaiz u.a., „Bin ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172) Aspekte zum Menschenbild im Islam (Sure 7,172), in: Katja Boehme (Hrsg.), Was ist der Mensch? Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren, Berlin: Frank & Timme, 2013, 101-146, hier 114.

⁸ Siehe z.B. Seyyed Hossein Nasr, The Study Quran, San Francisco: Harper One, 991: „there is no change in the substance or universal truths of religion, only in the forms in which these truths are revealed in different religions.“

⁹ Vgl. Wielandt, Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie, in: Diess. u.a. (Hrsg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994, 143-154, hier 101.

¹⁰ Nasr, The Study Quran, 466f.

¹¹ Siehe www.altafisir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=2&tSoraNo=7&tAyahNo=172&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1 (letzter Zugriff: 06.03.2024). Da es hier um einen „authentischen Beweis“ am Tag des Gerichts geht, schließt der indisch-pakistanische Gelehrte Maududi eine Deutung des Verses als „symbolische Erzählung“ aus. Wer ein tatsächliches Geschehen in der „physischen Welt“ für unmöglich halte, zweifle an der Allmacht Gottes.

¹² Siehe Sahih Muslim 2658e [Buch 46, Hadith Nr. 37].

2. Optimismus in der Beschreibung von Adams Sünde

Der koranische Optimismus wird auch darin deutlich, dass die Sünde Adams und seiner Frau im Vergleich zu den biblischen Texten und ihrer christlichen Auslegung zumindest auf den ersten Blick weit weniger dramatische Auswirkungen hat. Adam zeigt nach Sure 7,23 direkt Reue und bittet Allah um Vergebung, anstatt sich ängstlich und beschämt zu verstecken und die Schuld zu verschieben. Nach Sure 2,37 nimmt Adam daraufhin „Worte“ (der Verheißung oder des Gebets?) von seinem Herrn entgegen und Allah wendet sich ihm gnädig wieder zu. Muslimische Ausleger leiten daraus ab, dass es für göttliche Vergebung kein Opfer brauche.¹³

Obwohl Adam und seine Frau einschließlich ihrer Nachkommenschaft auch im Koran das Paradies verlieren, betont Wielandt, dass die Sünde Adams keine „Präjudiz für alle künftigen einzelnen Menschen“ schaffe und ihre „Konstitution hinsichtlich der Fähigkeit zum Guten“ in keiner Weise „gebrochen“ sei.¹⁴ Teilweise werden die Folgen der Sünde Adams sogar positiv (um)gedeutet. Bei der universalen Bedeutung von Adams Tat gehe es nicht um eine „universale Schuld“, sondern ein „anderes Ziel für den Menschen“¹⁵. Seit Adam wüssten die Menschen, dass ihr „wahrer Kampf“ gegen die „Verneinung des göttlichen Befehls“ gerichtet ist. Mit Mahmoud Ayoub geht Siddiqui davon aus, dass die Erlösung im Islam mit Adam beginnt, weil der Kampf zwischen Gut und Böse nach ihm auf die „wahre Bühne“ der Erde verlagert worden sei und einmal mit dem göttlichen Sieg zu seinem Ende komme.¹⁶

Es ist jedoch bemerkenswert, dass der Koran die Übertretung Adams (und seiner Frau) in verschiedenen Suren mit unterschiedlichen Begriffen umschreibt. In Sure 2,30-39 ist es der Teufel, der Adam und seine Frau zum Ausrutschen veranlasst; auch Sure 7,10-27 gibt dem Teufel die Hauptverantwortung. Die meisten Ausleger sehen das Problem Adams daher in seiner Vergesslichkeit, wobei sie auf das vorangegangene Verbot Gottes, teilweise auch auf das oben erwähnte vorzeitliche Glaubenszeugnis aus Sure 7,172 verweisen.

Dagegen betont Sure 20,121 stärker den Ungehorsam Adams gegenüber Allah. Christliche Anfragen im Dialog mit Muslimen setzen hier an. Nach dem Koranfor-

¹³ Vgl. Dudley Woodberry, *Different Diagnoses of the Human Condition*, in: Ders. (Hg.), *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, Monrovia: MARC, 1989, 149-160, hier 150.

¹⁴ Wielandt, *Der Mensch und seine Stellung*, 136. Dagegen konstatiert Gabriel Said Reynolds in seinem Vergleich des koranischen Befunds mit dem katholischen Sündenfall-Verständnis des Konzils von Trient (1564), dass es „nur teilweise wahr“ sei, „dass der Koran die Erbsünde leugnet. Dem Koran zufolge sind tatsächlich alle Menschen von Adams Sünde negativ betroffen. Viele wurden in die Irre geführt und schließlich von Gott vernichtet und zum ewigen Höllenfeuer verurteilt, weil Adams Fall die nachfolgende Menschheit beeinflusst hat.“ Siehe Reynolds, *Original Sin and the Qur'an*, *Islamochristiana* 46, 2020, 197-218, hier 217. [Übersetzung dieses und weiterer englischsprachiger Zitate ins Deutsche durch den Verfasser des vorliegenden Beitrags.]

¹⁵ Siddiqui, *Christians, Muslims, and Jesus*, 214.

¹⁶ Ebd., 182f.

scher Gordon Nickel muss das arabische Verb *ʿašā* im Sinne der Revolte, der Rebellion und des Abbruchs einer Beziehung verstanden werden. Es geht damit zumindest in dieser Version der Geschichte auch um den Aspekt der bewussten Übertretung.¹⁷ Nach Dudley Woodberry scheint der Erklärungsansatz der Vergesslichkeit schwer vereinbar mit der kurz zuvor geschilderten Erinnerung des Teufels an das göttliche Verbot.¹⁸ Madigan gibt auch zu bedenken, dass die Versprechen des Teufels in Sure 20,120 (Unsterblichkeit und eine nicht endende Herrschaft) offenkundig eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft auf Adam ausgeübt haben:

„Although many commentators will minimize Adam’s sin, when the verses that speak of eating the fruit are read together with the verses that give the motivations for that transgression, it can be seen that disobedience of the first humans is anything but trivial.“¹⁹

Im Vergleich zum Genesis-Text und seiner neutestamentlichen Deutung muss jedoch ein weiterer weichenstellender Unterschied beachtet werden. Der koranische Adam betont ausdrücklich: „wir haben gegen uns selbst gefrevelt“ (*ḡalam-nāʾnfusanā*, Sure 7,23). Moderne muslimische Denker wie Fazlur Rahman (1919-1988) heben hervor, dass alles Unrecht in koranischer Perspektive „grundlegend reflexiv“²⁰ sei. Der Mensch verletze seine eigene gottgegebene Natur, nach der er Allah allein dienen und sich ihm ganz unterwerfen sollte. Wie auch Hossein Nasr in seinem Studienkoran betont, bleibt Gott letztendlich unberührt von der menschlichen Sünde.²¹ Adams Verfehlung kann aus einer solchen Perspektive nicht als Sündenfall im Sinne eines tiefgreifenden Bruchs in der Gott-Mensch-Beziehung betrachtet werden. Der Kontrast zu biblischen Aussagen wie dem Bekenntnis des Königs David ist grundlegender Natur: „An dir allein habe ich gesündigt und getan, was böse ist in deinen Augen“ (Psalm 51,6).

3. Die desolote Gesamtbilanz der Menschheit im Koran

Dem grundsätzlichen Optimismus, wie er im *fiṭra*-Konzept und in den vorherrschenden Interpretationen der Sünde Adams zum Ausdruck kommt, stehen allerdings zahlreiche Verse im Koran gegenüber, die von der Schwachheit des Menschen sprechen und deutlich pessimistischere Töne bezüglich seiner natürlichen Neigung zur reinen Anbetung Allahs anschlagen. In Sure 7,102 heißt es, dass

¹⁷ Dazu Gordon Nickel, *Qurʾan with Christian Commentary. A Guide to Understanding the Scripture of Islam*, Grand Rapids 2020, 329.

¹⁸ Siehe Woodberry, *Different Diagnoses*, 151, zu Sure 7,20.

¹⁹ Daniel A. Madigan, *Who needs it? Atonement in Muslim-Christian Theological Engagement*, in: Catherine Cornill (Hrsg.), *Atonement and Comparative Theology. The Cross in Dialogue with Other Religions*, New York: Fordham University Press, 2021, 11-39, hier 20.

²⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, Chicago: University of Chicago Press, 2009 17.

²¹ Nasr, *The Study Quran*, 414, in seinem Kommentar zu Sure 7,23, wobei er auch auf Parallelstellen wie die Suren 3,144.176 sowie 47,32 verweist, in denen ausdrücklich betont wird, dass ungläubige und ungehorsame Menschen Gott keinen Schaden zufügen können.

die meisten Menschen keine „Verpflichtung“ (*‘ahd*) kennen und „Frevler“ (*fāsiqīn*) sind. Die Suren 18,54 und 16,4 beschreiben den Menschen als „streitsüchtig“ (*‘adalan*). In Sure 14,34 erweist sich der Mensch angesichts bzw. trotz der unermesslichen Fülle von göttlichen Gnadenerweisen als „wirklich frevelhaft und undankbar“ (*la-ḡalūmun kaffārun*). Sure 12,103 hält fest, dass die meisten Menschen ungläubig sind, und Vers 105 beklagt, dass sie „achtlos“ (*mu’riḏūna*) an den himmlischen und irdischen „Zeichen“ (*ayāt*) (für Gottes Allmacht und Weisheit) vorbeigehen. Sure 70,19-21 bezeichnet den Menschen als von Natur aus kleinmütig (*halū‘an*) – in Zeiten des Unheils sei er ängstlich (*‘aḡzū‘an*), in Zeiten des Wohlstands geizig (*manū‘an*). Sure 17,11 beschreibt den Menschen als „eilig“ (*‘aḡūlan*), da er Allah gleichermaßen bereitwillig um das Unheil wie um Segen bittet.

Menschliche Undankbarkeit wird in zahlreichen Stellen im Koran mit fehlender Beständigkeit in Verbindung gebracht. In Sure 11,9 wird den Menschen allgemein bescheinigt, dass sie „ganz verzweifelt und undankbar“ (*la-ya’ūsun kaf-ūrun*) werden, wenn Allah ihnen eine zuvor gewährte Barmherzigkeit entzieht.²² Nach Sure 17,67 erkennt der Mensch in Seenot zwar die Nichtigkeit seiner anstelle Allahs angerufenen Götzen, wendet sich nach seiner Rettung aber wieder von Allah weg und der Vielgötterei zu.²³ Sure 42,48 spricht vom Menschen, der sich über die Barmherzigkeit Allahs freut, aber diesbezüglich vergesslich und undankbar wird, wenn ihn aufgrund der früheren Werke seiner Hände auch Schlimmes trifft.

Die Ambivalenz des koranischen Menschenbildes wird auch in Sure 95 deutlich. Vers 4 betont, dass Allah den Menschen seinerzeit „in bester Form“ (*fī aḡsani taqwīmīn*) erschaffen hat, fügt aber in Vers 5 an: „Hierauf haben wir ihn (aber) ganz tief herunterkommen lassen (?)“ (*tumma radadnāhu ‘asfala sāfilīna*), wobei im direkt folgenden Vers die Gläubigen und Rechtschaffenen ausgenommen werden.²⁴ Für Exegeten wie Ibn Kathīr (1300-1373) geht es daher bei dieser Erniedrigung nicht um die allgemeine menschliche Erfahrung von Alterungsprozessen, sondern um eine Warnung vor dem Jüngsten Tag und dem Höllenfeuer als Endstation derer, die im Ungehorsam gegenüber Allah und seinem Gesandten gelebt haben.²⁵ Von einem Sündenfall ist an dieser Stelle nicht die Rede.²⁶

²² In eine ähnliche Richtung geht Sure 41,49.

²³ Vgl. auch Sure 23,75 und Sure 39,8.

²⁴ Nasr, *The Study Quran*, 1534, zieht eine Verbindung zu jenen Koranstellen (u.a. 25,44 und 7,179), die die Ungläubigen mit dem Vieh vergleichen und ihnen vorwerfen, noch mehr als dieses vom Weg abzuirren – weil sie (nach den von Nasr herangezogenen Kommentaren) weder Augen noch Ohren für die Wahrheit haben.

²⁵ Siehe hierzu quranx.com/Tafsir/Kathir/95.4 (letzter Zugriff: 06.03.2024).

²⁶ Friedmann Eißler, Adam und Eva im Islam, in: Christfried Böttrich u.a. (Hrsg.), *Adam und Eva im Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 138-199, hier 149.

Verantwortung und Überforderung des Menschen in Sure 33,72

Zur eher pessimistische Seite des koranischen Menschenbildes passt auch Sure 33,72. Dort ist von dem „anvertrauten Gut“ (*al-amāna*) die Rede, das Allah zuerst dem Himmel, der Erde und den Bergen angeboten hat. Während sich diese ängstlich verweigerten, habe der Mensch das Angebot (nach Paret ohne Bedenken) auf sich genommen. Dabei sind islamische Exegeten in Geschichte und Gegenwart unterschiedlicher Meinung, worum es konkret bei diesem anvertrauten Gut geht. In den klassischen Kommentaren wird es vor allem mit der gehorsamen Erfüllung des Gebets und weiterer ritueller Pflichten (*farā'id*), zum Teil auch mit einer Verpflichtung auf die Gebote der Scharia in Verbindung gebracht.²⁷ Ibn Kathīr spricht von der „Verantwortung und Akzeptanz von Befehlen und Verboten“ einschließlich der Konsequenzen von Belohnung und Bestrafung bei Erfüllung oder Vernachlässigung dieser Pflichten.²⁸ Vor allem moderne Exegeten sehen in der hier beschriebenen Verantwortung die Freiheit sittlicher Entscheidungen.²⁹ Nach Nasr kann sich der Begriff auf die Art und Weise beziehen, „in der jemand jeden Aspekt seines Daseins bewältigt“³⁰ – wie er mit seiner Zunge, seinen Augen und seiner Sexualität umgeht.

Für den Fokus dieses Beitrags ist nun entscheidend, dass der Koran selbst offenkundig große Zweifel an der Eignung des Menschen für eine solch hohe Aufgabe hegt, wenn es im oben zitierten Vers abschließend heißt, dass der Mensch „wahrlich frevelhaft und töricht“ sei (*innahu kāna ẓālūman wa-ġahūlan*). Die besondere Auszeichnung des Menschen und seine moralische Schwäche und „Verantwortungslosigkeit“ liegen hier äußerst nah beieinander.³¹ Nach Nasr ist der Mensch in der Tat daran gescheitert, „das volle Gewicht des anvertrauten Guts zu tragen“³², wobei er anmerkt, dass manche Ausleger wie der andalusisch-malikitische Gelehrte al-Qurtubī (1214-1273) diesen Satz nur auf die Ungläubigen und die Heuchler beziehen.

Die koranischen Strafgerichtslegenden

Wie vernichtend das koranische Urteil über große Teile der Menschheit ausfällt, zeigen auch die Straflegenden. Sure 33,62 spricht von einem unveränderlichen „Verfahren Allahs“ (*sunnat allāh*) in der Bestrafung derer, die auch nach Empfang der prophetischen Warnungen im Unglauben verharren. Sure 21,11-15 verweist auf die zahlreichen Städte, die erst im Angesicht des eingetretenen göttlichen

²⁷ Vgl. Wielandt, Der Mensch und seine Stellung, 102.

²⁸ Siehe hierzu quranx.com/Tafsir/Kathir/33.72 (letzter Zugriff: 06.03.2024).

²⁹ Vgl. Rotraud Wielandt, Der Mensch und seine Stellung, hier 102. Annemarie Schimmel hat in der anschließenden Diskussion zum Vortrag von Wielandt noch ergänzend auf die Deutung von *amāna* als Fähigkeit zur Gottesliebe in der mystischen Tradition hingewiesen.

³⁰ Nasr, The Study Quran, 1040.

³¹ Vgl. Boumaaz u.a., „Bin ich nicht Euer Herr?“, 112.

³² Nasr, The Study Quran, San Francisco: One Harper, 2015, 1041.

Gerichts ihre Ungerechtigkeit erkannten und schließlich aufgrund ihres Frevels vernichtet wurden. Die koranische Verkündigung suggeriert u.a. in Sure 16,36, dass die Adressaten Muhammads im Land umherziehen und noch immer die Spuren des göttlichen Gerichts über diejenigen entdecken können, die die Gesandten Allahs der Lüge bezichtigt haben. In Vers 61 derselben Sure heißt es, dass kein Tier auf Erden überleben würde, wenn Gott menschliche Frevelhaftigkeit konsequent bestrafen würde. Sure 17,58 betont sogar, dass es keine Stadt gibt, „die wir nicht (noch) vor dem Tag der Auferstehung zugrunde gehen lassen oder doch (schwer) bestrafen werden.“³³

Dass die Mehrheit sich als ungläubig und götzendienerisch erweist, könnte Zweifel an einer allzu optimistischen Einschätzung der menschlichen Natur aufkommen lassen.³⁴ Nickel sieht hier in seinem christlichen Kommentar zum Koran Hinweise auf ein „Konzept eines heiligen Gottes und der Schwere der menschlichen Sünde, das zutiefst biblisch ist“, vermisst aber eine „tiefere Diagnose oder [...] Heilung“³⁵ für die Symptome menschlicher Sündhaftigkeit.

4. Die Frage nach den Wurzeln menschlicher Sünde

Fragt man nach den Ursachen menschlicher Schwächen und Sünden, stößt man im Koran zum einen auf die Begierden der Triebseele und zum anderen auf die Einflüsterungen des Teufels.

Die Begierden der Triebseele (nafs)

In Sure 5,30 heißt es, dass Kains Seele ihn aufforderte bzw. dazu veranlasste (*faṭawwaʿat la-hū*), seinen Bruder Abel zu töten. Der koranische Joseph beteuert auf der einen Seite, angesichts der beinahe Verführung durch die Frau des Potifar nicht treulos an seinem Herrn gehandelt zu haben. Auf der anderen Seite führt er aus, dass er sich nicht als unschuldig betrachtet und „die (menschliche) Seele (nun einmal) gebieterisch nach dem Bösen verlangt“ (*inna n-nafsa la-ʿammāratun bi-s-sūʿi*), sofern Allah sich nicht erbarme. (Sure 12,53)

³³ Klassische wie moderne Kommentare sehen darin vor allem eine Warnung an die Ungläubigen, dass keine einzige ihrer Wohnstätten der Zerstörung oder Züchtigung entgehen wird. Siehe z.B. den Kommentar des andalusisch-malikitischen Gelehrten al-Qurtubī (1214-1273) unter www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=5&tSoraNo=17&tAyahNo=58&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1 (letzter Zugriff: 29.02.2024) und den Kommentar des indisch-pakistanischen Denkers Abū l-Aʿlā al-Maudūdī (1903-1979) unter <https://quranx.com/Tafsirs/17.58> (letzter Zugriff: 29.02.2024).

³⁴ Vgl. Gabriel Said Reynolds, *Original Sin*, 206-207.

³⁵ Nickel, *Qurʿan with Christian Commentary*, 613, verweist in diesem Kontext auch auf die koranische Ankündigung Allahs zu Beginn der Menschheitsgeschichte, die Hölle mit all denen zu füllen, die sich von Satan täuschen lassen und ihm folgen werden (vgl. Sure 7,18 und 38,85). Im Blick auf die innerislamische Diskussion über Sure 19,71 [siehe Nasr, *The Study Quran*, 782], ob alle Menschen zunächst in die Hölle kommen werden, fragt er kritisch: „Why would hell be filled with humanity if human nature is basically good?“

Im Zusammenhang mit der Errichtung des Goldenen Kalbs bekennt der verantwortliche as-Sāmīrī³⁶, dass seine Seele ihm sein Tun (die Aufrichtung des Götzenbildes) eingeredet (*sawwalat*) habe (Sure 20,96). Sure 79,40-41 erwähnt einen zukünftigen Paradiesbewohner, der aus Furcht vor dem göttlichen Gericht nicht der persönlichen Neigung (*hawā*) seiner Seele gefolgt ist. Der schiitische Revolutionsführer Khomeini sprach 1985 vom unstillbaren Hunger des Menschen nach absoluter, gottgleicher Macht. Er sah menschliche Grausamkeit in fleischlichen Begierden begründet und diese wiederum in der menschlichen Natur verwurzelt.³⁷

Islamische Theologen betonen in der Regel, dass es im Koran auch die „sich tadelnde“ bzw. „selbst anklagende Seele“ (*an-nafs al-lawwāma*)³⁸ sowie die „zur Ruhe gebrachte“ bzw. „befriedete Seele“ (*an-nafs al-muṭmaʿinna*) der bis zu ihrem Lebensende treu gebliebenen Gläubigen gibt.³⁹ Der US-amerikanisch-pakistanische Gelehrte Fazlur Rahman deutet die unterschiedlichen Umschreibungen der Seele im Koran als „Zustände, Aspekte, Dispositionen oder Tendenzen der menschlichen Persönlichkeit“⁴⁰. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch ein überlieferter Ausspruch Muhammads, in dem dieser die Gläubigen dazu aufgerufen haben soll, ihr Herz in Zeiten der Verunsicherung um ein Rechtsgutachten zu fragen, um an der Ruhe oder Unruhe des Herzens abzulesen, ob es sich um etwas Gutes oder Böses handelt.⁴¹

Die Rolle des teuflischen Verführers

Der Sünde Adams und seiner Frau geht im Koran der Ungehorsam des Teufels voraus. Sure 2,30 beschreibt zunächst, wie Allah den Engeln seinen Plan verkündet, auf der Erde einen Nachfolger (*khalīfa*) einzusetzen. Im Blick auf den Fokus dieses Beitrags ist bemerkenswert, wie skeptisch oder zumindest verwundert die Engel auf diesen Plan reagieren: „Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil und Blut vergießt, wo wir Engel dir lob-singen und deine Heiligkeit preisen?“⁴²

³⁶ Hier handelt es sich vermutlich um eine Verwechslung mit dem erst sehr viel später entstandenen Mischvolk der Samariter.

³⁷ Woodberry, *Different Diagnoses* 158, mit Verweis auf eine Rede Khomeinis („Islamic Government Does Not Spend for its Own Grandeur“) vom 4. September 1985.

³⁸ Siehe diesbezüglich Sure 75,1-2.

³⁹ Boumaaziz, Feininger und Schröter sprechen gar von einer koranischen Seelenlehre. Siehe Boumaz u.a., „Bin ich nicht Euer Herr?“, 113.

⁴⁰ Rahman, *Major Themes*, 12.

⁴¹ Es handelt sich um Nr. 27 in der populären Sammlung der „Vierzig Hadithe“ des schafiʿitischen Rechtsgelehrten an-Nawawī (1233-1278). Für den vollständigen arabischen Text und die englische Übersetzung siehe <https://sunnah.com/nawawi40> (letzter Zugriff: 29.02.2024).

⁴² Viele muslimische Ausleger gehen davon aus, dass es zuvor entsprechende Erfahrungen mit Dschinn gegeben habe, die vor den Menschen die Erde bewohnt haben sollen. Siehe hierzu Nasr, *The Study Quran*, 21f.

Anschließend lehrt Allah Adam die Namen aller Dinge. Danach fordert er die Engel auf, ihm die Namen zu nennen, woraufhin sie ihre Unwissenheit offenbaren, während Adam ihnen die Namen kundtun kann. Im Anschluss wird beschrieben, wie sich alle Engel der Aufforderung Allahs folgen, sich vor Adam niederzuwerfen – alle außer Iblis (dem Teufel), der allerdings in der islamischen Theologie mehrheitlich nicht als Engel, sondern als Dschinn aufgefasst wird.⁴³ Die Weigerung des Teufels wird an anderer Stelle im Koran mit seiner hochmütigen Einstellung gegenüber dem Menschen als einem nach seiner Überzeugung minderwertigen Geschöpf begründet. Der Teufel wird zu den Ungläubigen gezählt.⁴⁴

Während Sure 2 direkt danach auf die oben beschriebene Sünde Adams eingeht, lesen wir an anderen Stellen des Korans, dass Allah den Teufel anschließend verflucht, woraufhin dieser um Aufschub bittet, um sich an dem Menschen zu rächen und ihm von allen Seiten aufzulauern. Allah gewährt ihm diese Bitte. In Sure 17,63f. entsteht gar der Eindruck, dass Allah Satan regelrecht dazu anspornt, Menschen vom „rechten Weg“ abzubringen⁴⁵:

„63 Gott (w. Er) sagte: ‚Geh weg! Wer (auch immer) von ihnen dir folgt, mit der Hölle sollt ihr euren vollen Lohn bekommen. 64 Und scheuche mit deiner Stimme auf, wen (auch immer) von ihnen du kannst, setz ihnen zu (?) mit allen deinen Heerscharen [...] und mach ihnen Versprechungen!‘ – Der Satan macht ihnen nur trügerische Versprechungen.“

Besonders anfällig erscheint die Triebseele des Menschen für die vielfältigen Listen Satans. Nach dem Koran sät der Teufel Angst (3,174), flüstert den Menschen falsche Gedanken ein (u.a. 7,20), stiftet sie zu bösen Taten an (12,100), befiehlt ihnen unsittliches Verhalten (2,268), lässt sie Allah und seine Gebote vergessen (6,68) und lässt ihnen ihr eigenes böses Tun im schönsten Licht erscheinen (u.a. 6,43).⁴⁶

In Sure 2,208 werden die Gläubigen davor gewarnt, in die „Fußstapfen des Satans“ zu treten, der ihnen ein „ausgemachter Feind“ (*‘aduwwun mubīnun*) ist. Die Vorstellung einer lebenslangen Anfechtung des Menschen – auch der Gläubigen – durch den Teufel schlägt sich auch in folgender islamischen Überlieferung nieder. In einem von muslimischen Gelehrten als authentisch angesehenen Ausspruch Muhammads berührt der Satan jedes neugeborene Kind von beiden Seiten seines Körpers mit seinen zwei Fingern. Nur bei ʿĪsā [dem koranischen Jesus], dem Sohn der Maria, habe er das nicht geschafft und stattdessen lediglich die Placenta berührt.⁴⁷

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Siehe Sure 2,34 u.a. i.V. mit Sure 38,72.

⁴⁵ Vgl. Reynolds, *Original Sin and the Qurʾan*, 212 („God actively spurs Satan on to carry out his plot“).

⁴⁶ In Sure 6,108 ist es allerdings Allah selbst, der „jeder Gemeinschaft“ ihr eigenes Tun „im schönsten Licht“ erscheinen lässt.

⁴⁷ Siehe Sahih al-Bukhari 3286 [Buch 59 Hadith-Nr. 95].

Nach Adams Sünde und seinem Ausschluss aus dem Paradies spricht der Koran von einem befristeten Aufenthalt auf Erden, in dem der Mensch und Satan sich als Feinde gegenüberstehen (Sure 2,36). Reynolds merkt deshalb zurecht an, dass sich damit die Ausgangslage für alle Nachkommen Adams entscheidend verändert hat – die Sünde der ersten Menschen durchaus auch im Koran nicht einfach nur für sich alleine steht.⁴⁸ Allerdings ist der Mensch im koranischen Verständnis diesen satanischen Angriffen und Einflüsterungen sowie den von Allah zugelassenen Prüfungen nicht schutzlos ausgeliefert. Dort, wo der Koran teuflischen Angriffe von allen Seiten ankündigt, stellt er zugleich klar, dass sich seine Macht nicht auf die erstreckt, die Allah tatsächlich dienen (u.a. Sure 17,65).⁴⁹

5. Notwendigkeit der Umkehr und Ablehnung der Stellvertretung

Angesichts dieses ambivalenten Menschenbildes zieht sich der Aufruf zur Reue und Umkehr wie ein roter Faden durch die gesamte koranische Verkündigung. Er richtet sich nicht nur an die Polytheisten, sondern u.a. in Sure 66,8 auch an die Gläubigen selbst:

„Ihr Gläubigen! Wendet euch in aufrichtiger Buße wieder Gott zu! Vielleicht wird euer Herr euch (dann) eure schlechten Taten tilgen und euch in die Gärten eingehen lassen, in deren Niederungen Bäche fließen [...]“

Allah liebt nach Sure 2,222 die „Bußfertigen [...] die sich reinigen“. Sure 9,112 verkündet denen gute Nachricht, die bußfertig und fromm sind, Allah loben, sich im Gebet niederwerfen, gebieten, was recht und verbieten, was verwerflich ist etc. Selbst Muhammad bittet Allah im Koran um Vergebung⁵⁰ – entgegen dem späteren islamischen Dogma seiner Sündlosigkeit und der aller anderen Propheten. Nach einer Überlieferung von Abū Huraira soll Muhammad täglich mehr als siebenzig Mal am Tag zu Allah umgekehrt und um Vergebung gebeten haben.⁵¹

Ahmed Nedim Serinsu, Professor für Koranexegese an der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara, beschreibt das notwendige Sündenbekenntnis als „Hinwendung zu Gott, bei der der Mensch ein Vergehen oder

⁴⁸ Reynolds, *Original Sin and the Qur'an*, 216.

⁴⁹ Auch Sure 2,38 betont die Feindschaft zwischen Menschen und Satan, fügt dann aber gleich hinzu: „Und wenn dann (später) von mir eine rechte Leitung zu euch kommt, (habt ihr euch zu entscheiden). Wer dann meiner rechten Leitung folgt, geht nicht (mehr) in die Irre und wird (dereinst?) nicht unglücklich.“

⁵⁰ Beachte diesbezüglich z.B. Sure 48,2: „Gott wollte (oder: möchte) dir (auf diese (Weise?)) deine frühere und deine spätere Schuld vergeben, seine Gnade an dir vollenden und dich einen geraden Weg führen.“ Nasr, *The Study Quran*, 1151, versucht mit Verweis auf die Kommentare von al-Qurṭubī (1214-1273) und aṭ-Ṭabrisī (1073-1154) den Widerspruch zu erklären: „For the majority of Muslims, who maintain that prophets are protected by God from committing sins (ma'sūm), it is understood as a command to the Prophet to devote himself to worship through supplications and asking forgiveness, so that God might raise him in degrees and his practice would become the model for those who would come after him.“

⁵¹ Siehe *Sahih al-Bukhari* 6307 [Buch Nr. 80, Hadith Nr. 4], online unter u.a. abrufbar unter <https://sunnah.com/bukhari:6307> (letzter Zugriff: 07.03.2024).

eine Sünde einbekennt (sic!) und bereut, bei der er Gott fest verspricht, etwas dergleichen nicht noch einmal zu tun.“ Hier spricht er von der „Möglichkeit“, nicht von der Gewissheit der Sündenvergebung. Der bußfertige Sünder soll sein Sündenbekenntnis vor Allah ständig wiederholen und die „Hoffnung auf Gottes Erbarmen“ nicht aufgeben (Sure 39,53). Zudem würden gute Handlungen die schlechten aufheben (Sure 29,7).⁵² Mit Blick auf dieses Kompensationsprinzip empfiehlt der Theologe und Hadithwissenschaftler Ismail Hakkı Ünal, nach einem verübten Unrecht „sofort eine gute Tat zu verrichten, um die Verfehlung wiedergutzumachen.“⁵³

Der koranische Optimismus, dass der Mensch zwar fehlbar und versuchbar, aber grundsätzlich in der Lage ist, sein Leben der göttlichen Rechtleitung entsprechend zu führen, ist eng verbunden mit der kategorischen Ablehnung eines Mittlers zwischen Gott und Mensch und stellvertretenden Opfers.⁵⁴ So heißt es u.a. in Sure 6,164:

„Sag: Soll ich mir einen anderen Herrn wünschen als Gott, wo er doch der Herr über alles ist? Und jeder begeht nur zu seinem eigenen Nachteil (was er sich an Sünden zuschulden kommen läßt). Und keiner wird die Last eines anderen tragen. Schließlich (w. Hierauf) werdet ihr zu eurem Herrn zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.“

Auch Sure 17,15 betont, dass sich einer „zu seinem eigenen Vorteil“ (*li-nafsihi*) rechtleiten lässt und zu seinem eigenen Nachteil irregeht, bevor es auch hier heißt: „Und keiner wird die Last eines anderen tragen“ (*wa-lā taziru wāziratun wizra'uḥrā*). Der Mensch braucht in diesem Verständnis keine Erlösung durch die rettende Tat oder das sühnende Opfer eines anderen, sondern lediglich die Erinnerung und Mahnung der prophetischen Rechtleitung.

6. Zeitgenössische Erklärungsansätze für die koranische Ambivalenz

Wie aber gehen nun zeitgenössische muslimische Denker mit dem ambivalenten Bild des Menschen im Koran um? Welche Schlussfolgerungen ziehen sie für das praktische Glaubensleben? Nach dem britisch-pakistanischen Religionsphilosophen Shabbir Akhtar (1960-2023) hat Gott die Menschheit absichtlich mit einer „begrenzten Fähigkeit zur Selbstbeherrschung“ geschaffen, zu der er auch eine „angeborene Fähigkeit (und Veranlagung) zum Bösen“ zählt. Sie sei kein „unbeabsichtigtes, tragisches Nebenprodukt menschlicher Widerspenstigkeit“⁵⁵. Einer-

⁵² Ahmed Nedim Serinsu, „Sündenbekenntnis“, in: Richard Heinzmann (Hrsg.), Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Band 2, Freiburg: Herder, 2013, Band 2, 654-656.

⁵³ Ismail Hakkı Ünal, „Hoffnung“, in: Lexikon des Dialogs, Band 1, 340-341.

⁵⁴ Siehe u.a. ebd., 340-341.

⁵⁵ Shabbir Akhtar, *The Qur'an and the Secular Mind. A Philosophy of Islam*, New York: Routledge, 2008, 271. Vgl. Ida Glaser, *Thinking biblically about Islam. Genesis, Transfiguration, Transformation*, Carlisle: Langham, 2016, 72, die hier einen entscheidenden Unterschied sieht, weil der Mensch nach dem biblischen Verständnis im Bilde Gottes und auf die Gemeinschaft mit Gott hin geschaffen war, so dass „something quite different from our ‚fallen‘ state is possible“.

seits wendet er sich gegen das christliche Verständnis, nach dem in seinen Worten die „menschliche Situation von Sünde und der Entfremdung von Gott verdorben“⁵⁶ sei. Andererseits legen seine eigenen Ausführungen nahe, dass sich die Sünde der ersten Menschen nachhaltig und tiefgreifend auf die Situation ihrer Nachkommen ausgewirkt hat. So prägte das Vergessen der vorzeitlichen Verpflichtung zur alleinigen Anbetung Allahs seit Adams Sünde das Leben der meisten, wenn nicht sogar aller seiner Nachkommen. Akhtar betont einerseits, dass die Menschen nicht in einem Zustand der „Vergesslichkeit“ (*ghaflah*) erschaffen wurden. Zugleich sieht er aber Adam als „proto-typischen Mann, der gewohnheitsmäßig seinen Bund mit Gott vergaß“⁵⁷.

Für Akhtar ist das koranische Menschenbild „fruchtbar angespannt“. Im Menschen vorprogrammierte, göttlich begründete Wahrheit müsste hinter den „Schleiern der Rücksichtslosigkeit und des Stolzes“ wiederentdeckt werden. Menschen könnten gottesfürchtig leben, würden aber angesichts der geforderten Geduld und des ständigen Kampfes (*ġihād*) die vermeintlich leichtere Alternative des Ungehorsams vorziehen. Demnach sind die meisten Menschen in der Verwirklichung eines tugendhaften Lebens lediglich „mittelmäßig“ erfolgreich. Auch beim Versuch der gesellschaftlichen Erfüllung göttlicher Gesetze habe die menschliche Widerspenstigkeit oft das „letzte Wort“. Die „Auflösung der Ambivalenz“⁵⁸ erwartet Akhtar erst für den Tag der Auferstehung und des Gerichts.

Auch Fazlur Rahman (1919-1988), Vordenker eines islamischen Modernismus, adressiert die Spannung im menschlichen Leben zwischen Gottesgedenken und Gottvergessenheit und konstatiert, dass sich der Mensch offenkundig wenig anzustrengen muss, um ein selbstsüchtiges Leben zu führen. Angesichts der im Koran beklagten Tatsache, dass die meisten Menschen blinde Augen und taube Ohren haben, spricht Rahman gar von „Brüdern Satans“, die „fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt“ seien.⁵⁹ In seiner Wahrnehmung pendelt der Mensch ständig zwischen Stolz und völliger Verzweiflung hin und her, sei „quickly inflated and deflated“⁶⁰. Satan sei hier ein Paradebeispiel, da er von der Überheblichkeit in die totale Verzweiflung geraten sei und jede Hoffnung auf Wiederherstellung verloren habe.

Für Rahman gibt es keine Alternative zu einem Mittelweg.⁶¹ Es gelte, die Furcht vor den negativen Konsequenzen des eigenen Verhaltens (auch durch jenseitige Bestrafungen) mit dem Glauben an die unbegrenzte Barmherzigkeit Allahs zusammenzuhalten. Der ultimative Standard und das letztgültige Urteil über menschliches Handeln liege außerhalb des Menschen.⁶² Rahman setzt vo-

⁵⁶ Ebd. 276.

⁵⁷ Ebd., 272, mit Verweis auf Sure 20,115.

⁵⁸ Ebd., 176.

⁵⁹ Siehe Rahman, Major Themes, 13f.

⁶⁰ Ebd., 18.

⁶¹ Vgl. ebd., 19.

⁶² Vgl. ebd., 20.

raus, dass Gott menschliche Fehler übersehe, solange die „overall performance [...]“⁶³ gut und nützlich sei. Für ihn ist die Tür zur Umkehr stets offen.⁶⁴ Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass Rahman aus Sure 4,17-18⁶⁵ ableitet, Allah akzeptiere die Umkehr nur von jenen, „die versehentlich sündigen und umgehend Buße tun“⁶⁶. Aus christlicher Sicht ist hier – wie oben bereits bei der Sünde Adams – kritisch zurückfragen, ob damit nicht wesentliche Aspekte menschlicher Schuld grundsätzlich von der göttlichen Vergebung ausgeschlossen werden, gerade solche, die sich nicht allein mit menschlicher Schwäche und Vergesslichkeit erklären lassen, sondern auf eine tieferliegende Boshaftigkeit zurückzuführen sind.

Anstößigkeit und Anziehungskraft der christlichen Kreuzesbotschaft

Mona Siddiquis geht in ihrem zu Beginn erwähnten Buch in eine ganz ähnliche Richtung wie Akhtar und Rahman. Auch sie sieht den Menschen im Koran herausgefordert, die Balance zwischen Furcht und Hoffnung in seiner Hingabe zu Allah zu wahren.⁶⁷ Obwohl sich menschliches Unrecht in einer ganzen Kette von Handlungen manifestieren könne, sei die menschliche Natur „nicht durch das Böse befleckt oder definiert“⁶⁸. Für die Autorin sind die strukturellen Differenzen zwischen Islam und Christentum so groß, dass mancher verständlicherweise kaum noch Gemeinsames erkennen könne.⁶⁹ Der Islam kenne keine göttliche Inkarnation, die Prophetie sei nicht messianisch und Muhammad kein Erlöser.⁷⁰

Die Stärke von Siddiquis Beitrag liegt in ihrer intensiven, persönlichen Auseinandersetzung mit dem christlichen Selbstverständnis. Im Kreuz sieht sie eine schreckliche und zugleich hoffnungsvolle Botschaft, die Tod und Triumph miteinander verbinde.⁷¹ In ihren abschließenden Reflexionen beschreibt die Autorin, wie die christliche Theologie der Liebe sie emotional und intellektuell anspricht. Sie könne die mit ihr verbundene Kraft der Vergebung nicht ignorieren. In Situationen schmerzlicher Unversöhnlichkeit wünsche sie sich, einfacher vergeben zu können. In solchen Momenten denkt sie häufiger an ihre christliche Freundin und deren Überzeugung, dass das „existentielle Dilemma des menschlichen Zustandes“⁷² in dem begründet ist, was wir sind, und nicht allein in dem, was wir tun.

⁶³ Ebd., 21.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Dort heißt es u.a.: „Nur diejenigen haben bei Gott Vergebung zu erwarten, die in Unwissenheit Böses tun und hierauf beizeiten umkehren...“

⁶⁶ Rahman, Major Themes of the Qur'an, 21.

⁶⁷ Siddiqui, Christians, Muslims and Jesus, 213-215.

⁶⁸ Ebd., 184.

⁶⁹ Vgl. ebd., 242-243.

⁷⁰ Ebd., 223.

⁷¹ Siehe ebd., 237-238.

⁷² Ebd., 247.

Dass wir uns nicht selbst mit Gott versöhnen können, sondern er sich mit uns versöhnt, macht für Siddiqui die verändernde Kraft der christlichen Geschichte aus. Sie hält es für möglich, dass ihr Verständnis von Gott zu stark festgelegt ist auf ein „being beyond“ und sie deshalb die Christus-Gott-Theophanie nicht begreifen könne. Während sie als Muslima versuche, inmitten ihrer menschlichen Versuchungen die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft nicht aufzugeben, würden ihre christlichen Freunde den Menschen vor allem in seiner Zerbrochenheit sehen und den auferstandenen Christus als den, der durch seine Liebe und seine Vergebung Begegnung mit Gott erst möglich mache.⁷³

Fazit

Der vorliegende Beitrag hat deutlich gemacht, dass der koranische Blick auf den Menschen auch unter Berücksichtigung einschlägiger klassischer und vor allem zeitgenössischer Auslegungen muslimischer Philosophen und Theologen keineswegs so optimistisch ist, wie es mancher polemisch einseitige Beitrag in Abgrenzung vom christlichen Sündenfall- und Erlösungsverständnis suggeriert. Vielmehr wird eine ausgeprägte Spannung deutlich. Auf der einen Seite dominiert die Vorstellung, dass die alleinige Anbetung Allahs und der dankbare Dienst für ihn der natürlichen Beschaffenheit des Menschen entspricht. Auf der anderen Seite stellt der koranische Verkündiger immer wieder ernüchtert fest, dass die große Mehrheit der Menschen – aufgrund satanischer Einflüsterungen und einer zum Bösen neigenden Seele – im Unglauben verharrt und immer wieder der Gottvergessenheit und Undankbarkeit, dem Stolz und mannigfaltigen Formen des Götzendienstes verfällt.

Beiträge zeitgenössischer Denker wie Akhtar, Nasr, Rahman und Siddiqui verdeutlichen die Spannung, in der sich das praktische Glaubensleben aus einer koranischen Perspektive zwangsläufig entfalten muss. Gläubige sind demnach dazu berufen, sich einerseits vor dem Tag des Gerichts und einem Gott zu fürchten, der Menschen durch die Geschichte hindurch immer wieder für ihren Unglauben und Frevel bestraft hat. Andererseits sollen sie niemals an der Barmherzigkeit Allahs und seiner Vergebungsbereitschaft zweifeln. Eine fortwährende Erforschung des eigenen Gewissens und die sofortige Bereitschaft zur Buße scheinen im Kampf gegen die vielfältigen Versuchungen zur Sünde eine Schlüsselrolle zu spielen.

Vor allem Mona Siddiqui würdigt vor dem Hintergrund christlicher Kreuzes- und Erlösungstheologie die fundamentalen Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Diagnosen des menschlichen Dilemmas, wenn sie als wesentlichen Unterschied markiert, dass die Sünde im biblischen Verständnis nicht nur das Tun, sondern das Wesen des Menschen betrifft. Auch die tiefgreifenden Implika-

⁷³ Vgl. ebd., 246-248.

tionen dieser unterschiedlichen Denkvoraussetzungen u.a. für Fragen der zwischenmenschlichen Vergebung werden bei ihr in einer erfreulichen Offenheit und Tiefe angesprochen.

Ein solcher Dialog ist frei vom lähmenden Zwang zum Konsens, nimmt Verbindendes, aber auch Trennendes zwischen Christen und Muslimen aufmerksam, ehrlich und respektvoll wahr, will wirklich verstehen, warum der Andere in wesentlichen und nicht bloß formalen Fragen des Glaubens anders denkt und fühlt. Ein solcher Dialog setzt aber voraus, dass es auf beiden Seiten die Bereitschaft zum persönlichen Glaubenszeugnis und ehrlichen Antworten auf ehrliche (auch kritische) Fragen und Anfragen des Anderen gibt und die Möglichkeit der Konversion und die Freiheit zum Religionswechsel nicht von vorneherein ausgeschlossen wird.

Qur'anic Optimism vs. Biblical Pessimism? Perspectives from Islamic Studies for a Deeper Dialogue on Human Nature

By Carsten Polanz

In times of conflict, interreligious dialogue initiatives display a tendency to emphasize common ground and ignore or relativize differences. This is true of the 2007 open letter by 138 Muslim scholars “A Common Word between Us and You”, which has inspired numerous other dialogue projects and conferences over the intervening years. It appeals to Christian leaders worldwide to work together for world peace on the basis of stated or assumed common features such as love of God and one's neighbour. Central elements of Christian faith such as Christ's crucifixion and resurrection are not taken into consideration but disposed of as “formal differences” (*‘iḥtilāfāt šaklīya*)¹.

The World Evangelical Alliance responded at the time with an express affirmation of a desire for peaceful coexistence while at the same time inviting the authors to face up more seriously to the Christian self-understanding.² Daniel Madigan, theologian, professor of religious science and a former member of the Vatican's Commission for Religious Relations with Muslims, also expressed his regret at what he described as reductionist tendencies. The *Common Word* referred exclusively to man's obligation to love God, yet the core message of the Gospel is that God first loved us in Christ – without any previous human contribution – while we were yet sinners. Therefore, our love for God, our neighbour and our enemies always has its inspiration in God's love for us.³

A promising alternative is to be found in Mona Siddiqui's 2014 book *Christians, Muslims and Jesus*. This Professor of Islamic and Interreligious Studies at the University of Edinburgh starts from the assumption that the Qur'an does not really deal with the “software” of Christian theology of love, suffering and redemption because it has a different agenda, wanting to lift “God back into the transcendent”⁴. She admits the message of the cross is at the “heart of the Christian faith”.

¹ The Arabic text is available online at <https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/07/ACW-Arabic.pdf>. Please also note the various translations and the official responses from Christian churches, organisations and individuals at www.acommonword.com/downloads-and-translations/ and <https://www.acommonword.com/christian-responses/> (last accessed: 20/03/2024).

² See Geoff Tunnicliffe, *We too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice*, available at www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/World_Evangelical_Alliance_Response.pdf (last accessed: 20/03/2024).

³ The full response from Daniel Madigan is available at <https://www.acommonword.com/response-from-daniel-madigan-sj-the-vaticans-commission-for-religious-relations-with-muslims/> (last accessed: 20/03/2024).

⁴ Mona Siddiqui, *Christians, Muslims, and Jesus*. New Haven: Yale University Press, 2013, 245.

Muslims have either rejected or ignored this because there is no comparable message in the Qur'an.⁵

This article returns in its conclusion to Siddiqui's Muslim reflections on the cross, but the main section concentrates on those aspects of the Qur'anic view of man that contribute significantly to Muslims' seeing no need for man to be redeemed at all. First of all the fundamental presuppositions of the Qur'an's view of man will be outlined, followed by a discussion of how by comparison the Qur'an depicts and interprets in a clearly less dramatic fashion the sin of the first human couple. This will be contrasted at a second stage with a selection of Qur'an texts that attest the desolate state of the vast majority of human beings, paying particular attention to the sources of sinful behaviour singled out by the Qur'an.

The third section examines how contemporary theologians such as Siddiqui, who have themselves engaged more intensively with the Christian diagnosis of the human condition, deal with this Qur'anic tension between ideal and reality. The remaining reservations and irreconcilable differences they refer to need to be examined more closely, also where they feel themselves addressed and challenged by the Christian message. This can point a way in which Christians and Muslims can deepen their dialogue about the faith they live by.

1. The concept of *fiṭra* and the ancient creed

Fundamental to the Qur'an's view of man is the assumption of man's innate inclination to worship Allah alone. Sura 30:30 affirms:

"So set thou thy face steadily and truly to the faith: (Establish) God's handiwork according to the pattern on which He has made mankind: No change (let there be) in the work (wrought) by God: that is the standard religion: But most among mankind understand not."⁶

Muslims are convinced this "natural constitution" determines man's search for Allah and his orientation towards "submission" (*islām*) to Allah. Man's mind however needs to be guided in the right way by Allah's so-called signs (*āyāt*) in creation and the "heavenly books" or "revealed scriptures".⁷ With the concept of *fiṭra* Muslims make good their conviction that this general form of Islam (rather than the specific one Muhammad preached in the 7th century) was the original religion of humankind and that consequently all people are born as Muslims. Human beings cannot change their basic nature of being servants of Allah (in the Islamic sense).⁸

⁵ Cf. *ibid.*, 227-228 and 237-238.

⁶ These and other Qur'anic verses are reproduced in the translation by A. Yusuf Ali.

⁷ Thus Amina Boumaaiz et al, "Bin ich nicht Euer Herr?" (Sure 7,172) Aspekte zum Menschenbild im Islam (Sure 7,172), in: Katja Boehme (ed.), Was ist der Mensch? Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren, Berlin: Frank & Timme, 2013, 101-146, here 114.

⁸ See e.g. Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran*, San Francisco: Harper One, 991: "there is no change in the substance or universal truths of religion, only in the forms in which these truths are revealed in different religions."

This idea is closely linked to the notion derived from Sura 7:172 that all of humanity entered into a pretemporal covenant (*mīthāq* or *‘ahd*) with Allah at or shortly after the creation of Adam, in which they testified they would serve him alone⁹:

“When thy Lord drew forth from the children of Adam, from their loins, their descendants and made them testify concerning themselves (saying): ‘Am I not your Lord (who cherishes and sustains you)?’ They said: ‘Yea! we do testify!’ (This) lest ye should say on the Day of Judgment: ‘of this we were never mindful.’”

In his *Study Quran* the Iranian Islamic scholar and philosopher Hossein Nasr denotes this verse the “cornerstone of Islamic sacred history and anthropology”¹⁰. The Persian exegete Zamakhsharī (1075-1144) believed everyone had thereby already confirmed Allah’s unity even before their birth, so that on the Day of Resurrection and Judgment they would have no excuse for a possible reversion to polytheism.¹¹ The exegete Ibn Kathir also refers to a saying attributed to Muhammad, according to which every person is born in a state of *fiṭra* and only becomes a Jew, Christian or Zoroastrian through their upbringing.¹² The core prophetic task is therefore to remind forgetful people of their original testimony and to lead them back to the “straight path” (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*).

2. Optimistic descriptions of Adam’s sin

The fundamental optimism of the Qur’an is also manifest in that at least at first glance Adam’s sin and that of his wife have far less dramatic consequences than in the Biblical texts and their Christian interpretation. Sura 7:23 represents Adam showing immediate repentance and begging Allah for forgiveness rather than hiding in fear and shame and shifting the blame. Sura 2:37 describes Adam receiving “words” (of prayer?) from his Lord and Allah turning toward him in grace. Muslim interpreters’ inference is that sacrifice is not necessary for divine forgiveness.¹³

Although for the Qur’an too paradise is lost for Adam, his wife and all their descendants, Wielandt stresses that Adam’s sin creates no “precedent for all future

⁹ Cf. Wielandt, *Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie*, in: Diess. et al. (eds.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling 1994, 143-154, here 101.

¹⁰ Nasr, *The Study Quran*, 466f.

¹¹ See www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=2&tSoraNo=7&tAyahNo=172&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1 (last accessed: 06/03/2024). As this is about “authentic proof” on the Day of Judgement, the Indian-Pakistani scholar Maududi rules out an interpretation of the verse as a “symbolic narrative”. Anyone who considers an actual event in the “physical world” to be impossible doubts the omnipotence of God from his point of view.

¹² See Sahih Muslim 2658e [Book 46, Hadith No. 37].

¹³ Cf. Dudley Woodberry, *Different Diagnoses of the Human Condition*, in: Ders. (ed.), *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, Monrovia: MARC, 1989, 149-160, here 150.

individuals” and that their “capacity to do good” is in no way “impaired”.¹⁴ The consequences of Adam’s sin are sometimes even given a positive (re)interpretation. The universal significance of Adam’s deed is thus not about “universal guilt” but a “different destiny for man.”¹⁵ From Adam onwards humankind has been aware their “real struggle” is against the “denial of the divine command”. Like Mahmoud Ayoub, Siddiqui presupposes that for Islam redemption starts with Adam, since the struggle between good and evil has since been shifted to the “true stage” of the earth and will one day conclude with divine victory.¹⁶

It is however remarkable that different Suras of the Qur’an use various terms to describe Adam’s (and his wife’s) transgression. According to Sura 2:30-39 it is the devil who causes Adam and his wife to slip up. Sura 7:10-27 also lays especial blame on the devil. Most exegetes consider Adam’s problem to be his forgetfulness, pointing to God’s initial prohibition and in some cases to the above-mentioned pretemporal testimony of faith from Sura 7:172.

By contrast Sura 20:121 lays greater emphasis on Adam’s disobedience to Allah. This is a starting point for Christian questions in dialogue with Muslims. According to Qur’an expert Gordon Nickel, the Arabic verb ‘aṣā must be understood in the sense of revolt, rebellion and the rupture of a relationship. Thus, at least in this version of the narrative, it is also a matter of a conscious transgression.¹⁷ Dudley Woodberry considers the attempted explanation of forgetfulness appears difficult to reconcile with the fact that the devil is portrayed as reminding the human pair of the divine prohibition.¹⁸ In addition Sura 20:120, as Madigan recalls, represents the devil promising Adam immortality and endless rule, which must have exerted a not negligible attraction on him:

“Although many commentators will minimise Adam’s sin, when the verses that speak of eating the fruit are read together with the verses that give the motivations for that transgression, it can be seen that disobedience of the first humans is anything but trivial.”¹⁹

¹⁴ Wielandt, *Der Mensch und seine Stellung*, 136. [Translation of this and other German quotes by Michael Ponsford.] In contrast, Gabriel Said Reynolds concludes in his comparison of the Qur’anic findings with the Catholic understanding of Original Sin, as laid down at the Council of Trent (1564), that it is “only partially true”, “that the Qur’an denies original sin. According to the Qur’an, all humans are indeed negatively affected by Adam’s sin. Many have been led astray, and ultimately destroyed by God and condemned to eternal hellfire, because of the way Adam’s fall affected subsequent humankind.” See Reynolds, *Original Sin and the Qur’an*, *Islamochristiana* 46, 2020, 197-218, here 217.

¹⁵ Siddiqui, *Christians, Muslims, and Jesus*, 214.

¹⁶ *Ibid.*, 182f.

¹⁷ See Gordon Nickel, *Qur’an with Christian Commentary. A Guide to Understanding the Scripture of Islam*, Grand Rapids 2020, 329.

¹⁸ See Woodberry, *Different Diagnoses*, 151, on Sura 7:20.

¹⁹ Daniel A. Madigan, *Who needs it? Atonement in Muslim-Christian Theological Engagement*, in: Catherine Cornill (ed.), *Atonement and Comparative Theology. The Cross in Dialogue with Other Religions*, New York: Fordham University Press, 2021, 11-39, here 20.

A further decisive difference from the text in *Genesis* and its New Testament interpretation must be noted. The Qur'an has Adam explicitly stressing: "we have wronged our own souls" (*ẓalamnā' anfusānā*, Sura 7:23). Contemporary Muslim thinkers such as Fazlur Rahman (1919-1988) emphasise that from a Qur'anic perspective all injustice is "basically reflexive"²⁰. Human beings offend against their own God-given nature, which prescribes they should serve Allah alone and submit completely to him. As Hossein Nasr also emphasises in his *Study Quran*, God remains ultimately unaffected by human sin.²¹ From this perspective, Adam's fault cannot be considered a Fall in the sense of a far-reaching rupture of the relationship between God and Man. This is in fundamental contrast with Biblical assertions such as King David's confession: "Against you, you only, have I sinned and done what is evil in your sight" (Psalm 51:4).

3. The desolate state of humanity in the Qur'an

The essential optimism expressed in the concept of *fiṭra* and the prevalent interpretations of the sin of Adam stands however in contrast to a number of verses in the Qur'an which speak of human frailty and strike a much more pessimistic note as to his purported natural propensity for pure worship of Allah. Sura 7:102 states that most people were not found true to their "covenant" (*ahd*) and are "rebellious and disobedient" (*fāsiqīn*). Suras 18:54 and 16:4 describe man as "contentious" (*ḡadalan*). In the light of or despite the immeasurable abundance of divine favours, Sura 14:34 asserts man is "verily given up to injustice and ingratitude" (*la-zalūmun kaffārun*). Sura 12:103 notes most people are unbelievers, while verse 105 deplores that they heedlessly overlook the heavenly and earthly "signs" (*āyāt*) (of God's omnipotence and wisdom). Sura 70:19-21 describes human beings as pusillanimous (*halū'an*) by nature: in times of calamity they are fearful (*ḡazū'an*) and in times of prosperity avaricious (*manū'an*). Sura 17:11 describes human beings as hasty (*aḡūlan*), since they are as willing to ask Allah for calamity as for blessing.

Numerous passages in the Qur'an associate human ingratitude with inconstancy. Sura 11:9 attests of humankind in general that they become "utterly desperate and ungrateful" (*la-ya'ūsūn kafūrun*) when Allah withdraws a previously granted mercy.²² Sura 17:67 states that people in distress on the high seas concede the vanity of the idols they had invoked instead of Allah, but after being saved they turn away from Allah again and revert to polytheism.²³ Sura 42:48 mentions a person who rejoiced in the mercy of Allah, but then forgot it and

²⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, 17.

²¹ Nasr, *The Study Quran*, 414, in his commentary on Sura 7:23, where he also refers to parallel passages such as Suras 3:144, 176 and 47:32, in which it is explicitly emphasised that unbelieving and disobedient people cannot harm God.

²² Sura 41:49 goes in a similar direction.

²³ Cf. also Sura 23:75 and Sura 39:8.

became ungrateful when experiencing the unpleasant consequences of their previous misdeeds.

The ambivalence of the Qur'anic view of man also becomes clear in Sura 95. Verse 4 emphasises Allah originally created man "in the best of molds" (*fī aḥsani taqwīmīn*), but adds in verse 5: "Then do We abase him (to be) the lowest of the low" (*tumma radadnāhu 'asfalā sāfilīna*). In the very next verse believers and the righteous are excluded from this.²⁴ For exegetes such as Ibn Kathīr (1300-1373), this humiliation therefore does not refer to the general human experience of ageing, but warns about the Judgment of the Last Day and Hell fire as the final destination of those who have lived in disobedience to Allah and his Messenger.²⁵ This passage contains no mention of the Fall.²⁶

Human responsibility and incapacity in Sura 33:72

The somewhat pessimistic side of the Qur'anic view of human nature also appears in Sura 33:72. This refers to the "trust" (*'amāna*) that Allah first offered to the heavens, the earth and the mountains. While these anxiously refused to undertake it, human beings accepted the offer. Islamic exegetes past and present have been of differing opinions as to what this entrusted good specifically refers. In the classical commentaries it is primarily associated with the obedient fulfilment of prayers and other ritual duties (*farā'id*), and in some cases also with a commitment to the commandments of the Sharia.²⁷ Ibn Kathīr speaks of the "responsibility and the acceptance of commands and prohibitions", including the consequences of rewards and punishments for the fulfilment or neglect of these duties.²⁸ Modern exegetes in particular see the responsibility described here as the freedom to make moral decisions.²⁹ According to Nasr, the term can refer to "the manner in which one manages each aspect of one's being"³⁰ – how one deals with one's tongue, one's eyes and one's sexuality.

The important point for the scope of the present article is that the Qur'an itself evidently harbours serious doubts about human's capacity for such an lofty task, concluding in the verse quoted above that man is "indeed unjust and foolish" (*innahu kāna ḡalūman wa-ḡahūlan*). Human distinction on the one hand and

²⁴ Nasr, *The Study Quran*, 1534, draws a connection to those Qur'anic passages (e.g. 25:44 and 7:179) that compare the unbelievers to cattle and accuse them of straying from the path even more than the latter – because (according to the commentaries consulted by Nasr) they have neither eyes nor ears for the truth.

²⁵ See quranx.com/Tafsir/Kathir/95.4 (last accessed: 06.03.2024).

²⁶ Friedmann Eißler, *Adam und Eva im Islam*, in: Christfried Bötttrich et al. (eds.), *Adam und Eva im Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 138-199, here 149.

²⁷ Cf. Wielandt, *Der Mensch und seine Stellung*, 102.

²⁸ See quranx.com/Tafsir/Kathir/33.72 (last accessed: 06.03.2024).

²⁹ Cf. Rotraud Wielandt, *Der Mensch und seine Stellung*, here 102. In the subsequent discussion on Wielandt's lecture, Annemarie Schimmel also pointed to the interpretation of *amāna* as the ability to love God in the mystical tradition.

³⁰ Nasr, *The Study Quran*, 1040.

their moral weakness and irresponsibility are here found in close proximity.³¹ In fact Nasr considers humanity has failed to “bear the full weight of the Trust”³², although he notes that some commentators, such as the Andalusian-Maliki scholar al-Qurtubī (1214-1273), take this as referring only to unbelievers and hypocrites.

The legends of punishment in the Qur’an

Further evidence of how devastating is the Qur’anic verdict over large segments of the human race can be found in the legends of divine punishment. Sura 33:62 speaks of Allah’s immutable practice (*sunnat allāh*) in punishing those who persist in unbelief even after receiving the prophetic warnings. Sura 21:11-15 refers to the many cities that only recognised their injustice in the face of divine judgement yet were ultimately destroyed on account of their wickedness. The sermons in the Qur’an suggest among others in Sura 16:36 that those who listened to Muhammad can in their travels still discover traces of divine judgement on those who accused Allah’s messengers of lying. Verse 61 of the same Sura asserts no creature on earth would survive if God consistently punished human wrongdoing. Sura 17:58 goes so far as to underline: “There is not a population [or city] but We shall destroy it before the Day of Judgment or punish it with a dreadful penalty....”³³

That the majority turn out to be unbelieving and idolatrous could cast doubt on an overly optimistic assessment of human nature.³⁴ In his Christian commentary on the Qur’an, Nickel sees a pointer to a “concept of a holy God and the seriousness of human sin that is deeply biblical”, but misses a “deeper diagnosis or [...] cure”³⁵ for the symptoms of human sinfulness.

³¹ Cf. Boumaaiz et al, “Bin ich nicht Euer Herr?”, 112.

³² Nasr, *The Study Quran*, San Francisco: One Harper, 2015, 1041.

³³ Both classical and modern commentaries see this above all as a warning to the unbelievers that not a single one of their homes will escape destruction or chastisement. See, for example, the commentary by the Andalusian-Maliki scholar al-Qurtubī (1214-1273) at www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=5&tSoraNo=17&tAyahNo=58&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1 (last accessed: 29 February 2024) and the commentary by the Indian-Pakistani thinker Abū l-A’lā al-Maudūdī (1903-1979) at <https://quranx.com/Tafsirs/17.58> (last accessed: 29 February 2024).

³⁴ Cf. Reynolds, *Original Sin and the Qur’an*, here 206-207.

³⁵ Nickel, *Qur’an with Christian Commentary*, 613, also refers in this context to the Qur’anic announcement by Allah at the beginning of human history that hell will be filled with all those who allow themselves to be deceived by Satan and follow him (cf. Sura 7:18 and 38:85). With regard to the internal Islamic discussion about Sura 19:71 [see Nasr, *The Study Quran*, 782], whether all people will initially go to hell, he asks critically: “Why would hell be filled with humanity if human nature is basically good?”

4. The question of the roots of human sin

As an explanation of the causes of human weaknesses and sins, one finds in the Qur'an on the one hand carnal instincts and on the other promptings of the devil.

The carnal instincts of the soul (nafs)

According to Sura 5:30 it was Cain's soul that prompted him (*faṭawwa'at la-hū*) to kill his brother Abel. On the one hand Joseph, in the Qur'an version, faced with the temptation of seduction by Potiphar's wife, vowed he did not act perfidiously towards his master. On the other hand, he elaborates that he does not regard himself innocent and that, were it not for the mercy of Allah "the (human) soul imperiously desires evil" (*inna n-naḥsa la-'ammāratun bi-s-sū'i*. Sura 12:53).

In the context of the episode of the Golden Calf, the person responsible, as-Sāmirī, confesses³⁶ it was his soul that suggested (*sawwalat*) the deed, i.e. setting up the idol, to him (Sura 20:96). Sura 79:40-41 refers to future inhabitant of paradise who out of fear of divine judgement did not follow the personal inclination (*hawā*) of his soul. Khomeini, the Shiite Revolutionary Leader spoke in 1985 of man's insatiable hunger for absolute, god-like power. He regarded human cruelty as grounded in carnal desires, which in turn were rooted in human nature.³⁷

As a rule Muslim theologians underline that the Qur'an speaks of both the "self-reproaching" or "self-accusing soul" (*an-naḥs al-lawwāma*)³⁸ and also the "reassured soul" or the "soul at peace" (*an-naḥs al-muṭma'inna*) of believers who remain faithful until the end of their lives.³⁹ The US-Pakistani scholar Fazlur Rahman explains the Qur'an's differing descriptions of the soul as "states, aspects, dispositions, or tendencies of the human personality"⁴⁰. Significant in this context is a traditional saying of Muhammad in which he is said to have appealed to believers to ask their hearts for a legal opinion in times of uncertainty, in order to read off from the tranquillity or restlessness of the heart whether a matter is right or wrong.⁴¹

³⁶ This is probably a case of confusion with the mixed people of the Samaritans, who emerged much later.

³⁷ Woodberry, *Different Diagnoses* 158, with reference to a speech by Khomeini ("Islamic Government Does Not Spend for its Own Grandeur") of 4 September 1985.

³⁸ See Sura 75:1-2 in this regard.

³⁹ Boumaaz, Feininger and Schröter even speak of a Qur'anic doctrine of the soul. See Boumaz et al, "Bin ich nicht Euer Herr?", 113.

⁴⁰ Rahman, *Major Themes*, 12.

⁴¹ It is no. 27 in the popular collection of the "Forty Hadiths" by the Shafi'itic jurist an-Nawawī (1233-1278). For the complete Arabic text and the English translation, see <https://sunnah.com/nawawi40> (last accessed: 29/02/2024)

The role of the devilish seducer

In the Qur'an the devil's disobedience preceded the sin of Adam and his wife. Sura 2:30 first describes how Allah announces to the angels his plan to establish a successor (*khalifa*) on earth. In view of the focus of the present article, it is remarkable with what scepticism or at least astonishment the angels react to this plan: "Wilt thou place therein one who will make mischief therein and shed blood? Whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy (name)?"⁴²

Allah subsequently teaches Adam the names of all things and then asks the angels to tell him the names, whereupon they reveal their ignorance, while Adam can tell them the names. There follows a description of how the angels all comply with Allah's summons to prostrate themselves before Adam – all except Iblis (the devil), who in Islamic theology, however, is mostly not understood as an angel, but as a jinn.⁴³ Elsewhere in the Qur'an the devil's refusal is said to be due to his arrogant attitude towards human beings as creatures he is convinced is inferior. The devil is reckoned among the unbelievers.⁴⁴

While Sura 2 deals immediately afterwards with the sin of Adam already described above, in other passages of the Qur'an one reads that Allah subsequently curses the devil, whereupon he asks for a reprieve in order to take revenge on man and waylay him from all sides. Allah grants him this request. In Sura 17:63f. One has the impression that Allah actually encourages Satan to dissuade people from the "straight path"⁴⁵:

"63 (God) said : 'Go thy way; if any of them follow thee, verily hell will be the recompense of you (all) – an ample recompense. 64. Lead to destruction those whom thou canst among them, with thy (seductive) voice; make assaults on them with thy cavalry and thy infantry [...] and make promises to them.' But Satan promises them nothing but deceit."

Man's carnal soul appears to be particularly susceptible to Satan's many wiles. According to the Qur'an, the devil sows fear (3:174), prompts false thoughts (e.g. 7:20), incites people to evil deeds (12:100), dictates immoral behaviour (2:268), makes them forget Allah and his commandments (6:68) and makes their sinful acts seem alluring to them (e.g. 6:43).⁴⁶

Sura 2:208 warns believers not to follow in "Satan's footsteps", who is a "manifest foe" or "avowed enemy" (*aduwwun mubīnun*). The idea the devil tempts people, including believers, the whole of their lives is also reflected in the Muslim tradition of a saying of Muhammad considered authentic by Muslim scholars whereby Satan touches the body of every newborn child from both sides with his

⁴² Many Muslim interpreters assume that there were previous experiences with jinn who are said to have inhabited the earth before humans. See Nasr, *The Study Quran*, 21f.

⁴³ Cf. *ibid.*

⁴⁴ See Sura 2:34 and others in connection with Sura 38:72.

⁴⁵ Cf. Reynolds, *Original Sin and the Qur'an*, 212 ("God actively spurs Satan on to carry out his plot").

⁴⁶ In Sura 6:108, however, it is Allah himself who has made alluring to each community its own (evil) actions.

two fingers. Only in the case of ʿĪsā (the Qurʾān's name for Jesus), Mary's son, he was unable to do so and instead only touched the placenta.⁴⁷

Subsequent to Adam's sin and exclusion from paradise, the Qurʾān speaks of a temporary earthly sojourn during which human beings and Satan confront one other as adversaries (Sura 2:36). Reynolds is thus correct when he remarks that the initial position of all of Adam's descendants has undergone a decisive change. Even in the Qurʾān the first humans couple's transgression has implications beyond themselves.⁴⁸ In the Qurʾān's view however, human beings are not helplessly at the mercy of such satanic promptings or the trials Allah permits. Where the Qurʾān augurs multiple satanic attacks, it also makes it clear that its power does not extend to those who actually serve Allah (e.g. Sura 17:65).⁴⁹

5. Necessity of repentance and rejection of substitution

In the light of this ambivalent view of human nature, the exhortation to penitence and repentance can be traced right throughout the Qurʾān's message, addressed not merely to polytheists but also, as for instance in Sura 66:8, even to believers:

“O ye who believe! Turn to God with sincere repentance: In the hope that Your Lord will remove from you your ills and admit you to gardens beneath which rivers flow [...]”

Sura 2:222 affirms Allah loves “those who turn to Him constantly and [...] keep themselves pure and clean.” Sura 9:112 announces good news for those who are penitent and pious, who praise Allah, prostrate themselves in prayer, enjoin what is good and forbid what is evil, and so on. The Qurʾān even portrays Muhammad as asking Allah for forgiveness,⁵⁰ in contrast to the later Muslim dogma of his sinlessness, as of all other prophets. According to a tradition of Abū Huraira, Muhammad is supposed to have resorted to Allah and asked for forgiveness more than seventy times a day.⁵¹

⁴⁷ See Sahih al-Bukhari 3286 [Book 59 Hadith No. 95].

⁴⁸ Reynolds, *Original Sin and the Qurʾān*, 216.

⁴⁹ Sura 2:38 also emphasises the enmity between humans and Satan, but then immediately adds: “and if, as is sure, there comes to you guidance from Me, whosoever follows My guidance, on them shall be no fear nor shall they grieve”.

⁵⁰ Note in this regard, for example, Sura 48:2: “That Allah may forgive thee thy faults of the past and those to follow; fulfil His favour to thee; and guide thee on the Straight Way;” Nasr, *The Study Quran*, 1151, attempts to explain the contradiction with reference to the commentaries of al-Qurṭubī (1214-1273) and aṭ-Ṭabrisī (1073-1154): “For the majority of Muslims, who maintain that prophets are protected by God from committing sins (maʾṣūm), it is understood as a command to the Prophet to devote himself to worship through supplications and asking forgiveness, so that God might raise him in degrees and his practice would become the model for those who would come after him.”

⁵¹ See Sahih al-Bukhari 6307 [Book No. 80, Hadith No. 4], available online at <https://sunnah.com/bukhari:6307> (last accessed: 07 March 2024).

Ahmed Nedim Serinsu, Faculty of Islamic Theology's professor of Qur'anic exegesis at the University of Ankara, has described the requisite confession of sin as "a turning to God, whereby a person confesses and rues a transgression or sin and makes God the firm promise not do the same thing again". In this context he speaks of the "possibility", not of the certainty of forgiveness. The penitent sinner ought to constantly repeat his confession of sin before Allah and not "despair of God's mercy" (Sura 39:53). In addition, good deeds are said to annul out bad ones (Sura 29:7).⁵² In the light of this compensation principle, the theologian and hadith scholar Ismail Hakkı Ünal recommends that after committing a wrong, "a good deed should be done immediately to make up for the offence."⁵³

The Qur'an's optimism that human beings, while fallible and subject to temptation, are fundamentally able to live in accordance with divine guidance, is closely related to the categorical rejection of any concept of a mediator between God and man or substitutionary sacrifice.⁵⁴ Sura 6:164 states for example:

"Say: 'Shall I seek for (my) cherisher other than God when He is the cherisher of all things (that exist)?' Every soul draws the meed of its acts on none but itself: no bearer of burdens can bear the burden of another. Your goal in the end is toward God: He will tell you the truth of the things wherein ye disputed."

Sura 17:15 also emphasises that people are guided "for his own benefit" (*li-nafsihi*) and go astray to their own loss, and again adds: "No bearer of burdens can bear the burden of another" (*wa-lā taziru wāziratun wizra'uḥrā*). On this understanding, human beings are not in need of redemption on the basis of the saving act or atoning sacrifice of another. They need only the reminder and admonition of prophetic instruction.

6. Present-day attempts to explain the Qur'an's ambivalence

How do present-day Muslim thinkers deal with the ambivalent image of man in the Qur'an, and what conclusions do they draw for the practical life of faith? According to the British-Pakistani philosopher of religion Shabbir Akhtar (1960-2023), God deliberately created humanity with a "limited capacity for self-mastery", including an "innate capacity for (and proclivity to) evil". It is not an "unintended tragic by-product of human recalcitrance"⁵⁵. On the one hand, he rejects the Christian understanding according to which, in his words, "the human

⁵² Ahmed Nedim Serinsu, "Sündenbekenntnis", in: Richard Heinzmann (ed.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, vol. 2, Freiburg: Herder, 2013, vol. 2, 654-656.

⁵³ Ismail Hakkı Ünal, "Hoffnung", in: *Lexikon des Dialogs*, Vol. 1, 340-341.

⁵⁴ See e.g. *ibid.*, 340-341.

⁵⁵ Shabbir Akhtar, *The Qur'an and the Secular Mind: A Philosophy of Islam*, New York: Routledge, 2008, 271. Cf. Ida Glaser, *Thinking biblically about Islam. Genesis, Transfiguration. Transformation*, Carlisle: Langham, 2016, 72, who sees a decisive difference here because, according to the Biblical understanding, man was created in the image of God and for communion with God, so that 'something quite different from our 'fallen' state is possible'.

situation is tainted by sin and alienation from God”⁵⁶. On the other hand, his own remarks suggest that the sin of the first human beings had a lasting and profound effect on the situation of their descendants. The lives of most, if not all, of his successors since Adam’s sin are said to have been characterised by forgetfulness of the pretemporal obligation to worship Allah alone. On the one hand, Akhtar emphasises humans were not created in a state of forgetfulness (*ghaflah*) but simultaneously he sees Adam as a “proto-typical man who habitually forgot his covenant with God”⁵⁷.

For Akhtar, the Qur’an’s image of man is characterized by a fruitful tension. Beneath “veils of heedlessness and pride” the predestined, divinely substantiated truth in man needs to be laid bare. People are capable of living God-fearing lives, but tend to prefer the imagined easier alternative of disobedience in view of the patience and constant struggle (*jihād*) required. Accordingly, most people only achieve mediocrity in pursuing the life of virtue. Even the attempt at social fulfilment of God’s laws human recalcitrance often has the “last word”. Akhtar does not expect a “resolution of the ambivalence”⁵⁸ until the day of resurrection.

Fazlur Rahman (1919-1988), a pioneer of Islamic modernism, also addresses the tension in human existence between remembering and forgetting God, and notes people obviously need make little effort to lead a selfish life. The Qur’an lamenting that most people are spiritually blind and deaf, Rahman can even speak of “brothers of Satan” who are “distorted almost beyond recognition”.⁵⁹ He sees people constantly swinging from pride to utter despair, “quickly inflated and deflated”⁶⁰. Satan himself is a classic example of this, having fallen from presumption into total despair and lost any hope of restoration.

For Rahman, there is no alternative to a middle road.⁶¹ One must hold the fear of the negative consequences of one’s own behaviour (including punishment in the hereafter) in conjunction with faith in the unlimited mercy of Allah. The ultimate standard and the final judgement on human actions lies beyond human control.⁶² Rahman presupposes God will overlook human errors as long as the “overall performance is good and beneficial”⁶³. For him, the door to repentance is always open.⁶⁴ Significant in this context is that Rahman derives from Sura 4:17-18⁶⁵ the idea that Allah only accepts repentance on the part of people “who commit evil inadvertently and repent promptly”⁶⁶. This raises the critical ques-

⁵⁶ Akhtar, *The Qur’an and the Secular Mind*, 276.

⁵⁷ *Ibid*, 272, with reference to Sura 20:115.

⁵⁸ *Ibid*, 176.

⁵⁹ See Rahman, *Major Themes*, 13f.

⁶⁰ *Ibid*, 18.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 19.

⁶² Cf. *ibid.*, 20.

⁶³ *Ibid*, 21.

⁶⁴ Cf. *ibid.*

⁶⁵ There it says, among other things: “God accepts the repentance of those who do evil in ignorance and repent soon afterwards.”

⁶⁶ Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 21.

tion from a Christian standpoint – as with the issue of Adam’s transgression discussed above – whether essential aspects of human guilt, especially those that are due not simply to human weakness and forgetfulness but to deeper seated malice, are not excluded on principle from divine forgiveness.

The offense of the cross and the attraction of the Christian message

In her book referred to at the beginning of the present article Mona Siddiqui takes a very similar line to Akhtar and Rahman. She too sees the Qur’an challenging people to maintain a balance between fear and hope in their devotion to Allah.⁶⁷ Although human evil can manifest itself in a whole chain of wrong actions, human nature is “not tainted or defined by evil”⁶⁸. For the author, the structural differences between Islam and Christianity are so great that it is understandable that some people can hardly see they have anything in common.⁶⁹ Islam recognises no divine incarnation, prophecy is not messianic and Muhammad is no redeemer.⁷⁰

The strength of Siddiqui’s contribution lies in the intensely personal way she deals with the heart of Christianity. The cross represents for her a simultaneously terrible and yet hopeful message that links death with triumph.⁷¹ In her concluding reflections, she describes how the Christian theology of love appeals to her emotionally and intellectually, unable to ignore the power of forgiveness associated with it. In painful irreconcilable situations she wishes she could find it easier to forgive. In such moments she often thinks of her Christian friend and her conviction that the “existential dilemma of the human condition”⁷² is rooted in what we are and not just in what we do.

The fact that we cannot reconcile ourselves to God, but that he reconciles himself to us, constitutes for Siddiqui the transformative power of the Christian story. She believes it possible that her understanding of God is too strongly fixed on a “being beyond” and that she is thus unable to grasp the Christ-God theophany. While she as a Muslim tries not to abandon hope in God’s mercy and willingness to forgive in the midst of her human temptations, her Christian friends see people above all in their fragility and the resurrected Christ as the one who through his love and forgiveness makes an encounter with God at all possible.⁷³

⁶⁷ Siddiqui, *Christians, Muslims and Jesus*, 213-215.

⁶⁸ *Ibid.*, 184.

⁶⁹ *Cf. ibid.*, 242-243.

⁷⁰ *Ibid.*, 223.

⁷¹ *See ibid.*, 237-238.

⁷² *Ibid.*, 247.

⁷³ *Cf. ibid.*, 246-248.

Conclusion

This article has made it clear that the Qur'an's view of mankind, taking into account relevant classical and, above all, contemporary interpretations by Muslim philosophers and theologians, is by no means as optimistic as some polemically one-sided articles suggest, when set against the Christian understanding of the Fall of Man and redemption. Rather, a clearly marked tension becomes apparent. On the one hand, the dominant idea is that the exclusive worship of Allah and grateful service to him corresponds to man's natural constitution. On the other hand, the Qur'anic prophet continually comes to the sobering conclusion that the vast majority of people, due to satanic promptings and a soul inclined to evil, persist in unbelief and repeatedly fall prey to forgetfulness of God and ingratitude, pride and various forms of idolatry.

Contributions by contemporary thinkers such as Akhtar, Nasr, Rahman and Siddiqui illustrate the tension in which from the Qur'an's perspective the practical life of faith must inevitably unfold. The appeal is to believers to fear the Day of Judgement and a God who has repeatedly punished people throughout history for their unbelief and iniquity. At the same time they should never doubt the mercy of Allah and his willingness to forgive. A constant examination of one's conscience and a readiness immediately to repent appear to play a key role in the fight against the manifold temptations to sin.

It is Mona Siddiqui who in particular recognises in the context of the Christian theology of Cross and Redemption the fundamental divergence between the differing diagnoses of the human dilemma. She highlights the essential difference that in the Biblical understanding sin is not only a matter of actions but also of human nature. She also addresses the deeper implications of these divergent presuppositions for questions such as interpersonal forgiveness with gratifying frankness and depth.

This is a kind of dialogue which is free from any crippling necessity to reach consensus, is attentive, honest and respectful in its perception of what unites Christians and Muslims, but also what divides them, with the genuine will to understand why the other person thinks and feels differently on essential and not merely formal questions of faith. But this kind of dialogue presupposes both sides being willing to give a personal testimony of faith and honest answers to honest (including critical) questions and enquiries from the other side, and that the possibility of conversion and the freedom to change religion are not excluded from the outset.

Rezensionen / Book Reviews

Ayman S. Ibrahim, *A Concise Guide to the Life of Muhammad: Answering Thirty Key Questions*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022, 240 S., Taschenbuch 22,28 €

Der Autor ist koptischer Christ und in Kairo aufgewachsen. Er hat einen PhD vom Fuller Theological Seminary in Pasadena, CA und einen PhD von der Universität Haifa, Israel. Aktuell ist er Bill und Connie Jenkins Professor für Islamwissenschaftliche Studien und Direktor des Jenkins Center für das Christliche Verständnis des Islam am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky. Frühere Veröffentlichungen: *Conversion to Islam. Competing Themes in Early Islamic Historiography* (2021), *A Concise Guide to the Quran* (2020) und *The Stated Motivations for the Early Islamic Expansion* (2018).

Ayman S. Ibrahim geht zu Beginn der Frage nach, warum es so wichtig ist, das Leben Muhammads und seine zentrale Rolle im Islam und für Muslime zu kennen, und zwar sowohl historisch nachweisbare Aspekte als auch die durch Legendenbildung und Hagiographie ausgeschmückte Biographie Muhammads, welche das Leben von Millionen von Muslimen und auch die Auslegung des Koran bis heute nachhaltig beeinflusst. Der Koran ist für Muslime Allahs vollkommenes Wort und Muhammad Allahs letzter Prophet und das perfekte Vorbild für alle Menschen. Die große Mehrheit der Muslime in Vergangenheit und Gegenwart seien überzeugt, dass der Koran losgelöst vom dem, was Muhammad gesagt und getan hat oder haben soll (Hadith und Sīra), nicht richtig verstanden und angewandt werden könne (S. xiv). Gleiches gelte auch für die Scharia. „Letztendlich sind Muslime eine Gemeinschaft von Gläubigen, die sich auf einen heiligen Text stützen und diesem so folgen, wie es in Muhammads Verhaltensmuster beispielhaft vorgelebt wird.“ (S. xiv)

An der Stelle wird bereits deutlich, dass die Muhammadbilder nicht-muslimischer Autoren (mit ihrer unterschiedlich weitgehenden Anwendung historisch-kritischer Forschungsmethoden) und von Muslimen (mit ihrem traditionellen und an vielen Stellen offenkundig legendären Muhammad-Verständnis) weit auseinanderklaffen. Nicht-muslimische Autoren haben Muhammad laut Ibrahim auf der Grundlage der islamischen Quellen als Kaufmann, Hirten, König, Eroberer, Reformator, Prediger des Monotheismus etc. beschrieben und teilweise als falschen Propheten, lüsternen Araber oder christlichen Häretiker eingestuft, während Muslime ihn als den frömmsten Menschen betrachten, der je gelebt hat [„unmatched conduct, unparalleled wisdom and unequaled godliness“, S. 30], als letzten Propheten für die ganze Menschheit, dessen Botschaft die definitive göttliche Wahrheit ist und alle vorherigen Glaubensweisen im Sinne der Korrektur und Vervollkommenung ersetzt. Mit diesem Verständnis von Muhammad beeinflusst der Islam etwa 20 Prozent der Weltbevölkerung.

Ibrahims Buch wendet sich primär an Nicht-Muslime. Er hat für die Behandlung des Lebens und der Botschaft Muhammads die Form von Fragen und Antworten gewählt, um gerade auch denen zu helfen, die mit dem Leben Muhammads nicht vertraut sind. Die Fragen sind in chronologischer Reihenfolge so angeordnet, wie es dem traditionellen islamischen Narrativ entspricht. Der Autor trägt zunächst viele Details aus den primären muslimischen (sunnitischen wie schiitischen) Quellen zusammen: Sīra, Hadith-Sammlungen, „maghazī“- und „futūḥ“-Sammlungen zu den Feldzügen Muhammads und den frühislamischen Eroberungen sowie „tarīḥ“-[Geschichts]-Literatur wie die Aufzeichnungen des muslimischen Chronisten und Korankommentators at-Tabari (839-923). Dabei wird deutlich, dass sich diese Quellen keineswegs in allem einig sind (z.B. bei der Frage, ob Muhammad Wunder vollbracht hat). Im Anschluss daran geht der Autor jeweils der Frage nach, was sich historisch belegen und auch unter Berücksichtigung jüngerer Studien wissenschaftlich dazu sagen lässt.

Im ersten Teil des Buches untersucht der Autor 20 Fragen zur Biographie Muhammads: u.a. Wer war Muhammad? Welches sind die hauptsächlichen Quellen für seine Biographie? Wie zuverlässig sind die frühen muslimischen Quellen? Nicht-muslimische Wissenschaftler bewerten diese teilweise kritisch, halten viele Inhalte für späte Traditionen ohne unabhängige Belege (S. 15-16). Ibrahim greift auch die brisante Frage auf, ob Muhammad eine historische Persönlichkeit war. Dabei bezieht er sich u.a. auf eine umfassende Sammlung nicht-muslimischer Primärquellen aus den Jahren 620-780, die Robert G. Hoyland aus den Originalsprachen ins Englische übersetzt und 1997 herausgegeben hat. Die Dokumente machen deutlich, dass es schon wenige Jahre nach Muhammads Tod im Jahre 632 nicht-muslimische Aussagen zu Muhammad gab. Ibrahim konstatiert: „Während der legendäre und traditionelle Muhammad kaum eine historische Person darstellt, hat der historische Muhammad wahrscheinlich gelebt.“ (S. 41)

Der Autor fragt auch, was wir wirklich über Mekka zur Zeit Muhammads wissen. Hier diskutiert er u.a. die Thesen und Argumente von Dan Gibson, der überzeugt davon ist, dass das islamische „Mekka“ ein doktrinär getriebener Mythos ist und die ersten Muslime sich im Gebet nach Petra ausgerichtet haben. Zudem erläutert Ibrahim die Bedeutung von Muhammads Nachtreise nach Jerusalem (Isrāʾ) und seiner Himmelsreise (Miʾrāj) und die innerislamische Meinungsverschiedenheit, ob es sich dabei um tatsächliche, physische Reisen oder Träume gehandelt habe. Weitere Fragen sind: Was wissen wir über Muhammads elf oder zwölf Frauen und ihre Rolle im Islam? Warum hat Muhammad die Juden bekämpft? Hat Muhammad auch Christen bekämpft? Wer hat Muhammad getötet? Hatte er einen Nachfolger bestimmt? Was sind die frühen Meinungen von Nicht-Muslimen über Muhammad gewesen?

Im zweiten Teil untersucht der Autor Fragen zur Botschaft Muhammads, zur absoluten Einzigkeit und Einsheit Allahs (*tauḥīd*) als zentralem Thema seiner Verkündigung, zu seiner Lehre über Jesus, seinem Verständnis vom Jihad und seinem überlieferten Umgang mit Apostaten. Diskutiert wird auch die Frage,

welche Bibelstellen Muslime als Ankündigungen Muhammads interpretieren und wo die vielen Predigten Muhammads geblieben sind. Besonders hilfreich, weil weniger allgemein bekannt, sind die beiden letzten Kapitel, in denen Ibrahim auf die zunehmende Zahl von Muslimen eingeht, die die Hadithe teilweise oder ganz ablehnen. Viele Jahrhunderte haben Muslime nicht wirklich gewagt, die Hadith-Sammlungen zu kritisieren, besonders die von Bukhari, obwohl manche der Schwächen und die Problematik der Sammlungen bekannt waren. Besondere Aufmerksamkeit widmet Ibrahim einer Gruppe, die sich selbst als „Leute des Korans“ (*ahl al-qurʾān*) versteht. Sie werden häufig auch als Koranisten bezeichnet, weil sie nur den Koran als autoritative Quelle gelten lassen. Zu den prominenten Vordenkern der Bewegung zählen u.a. der Pakistaner Ghulam Ahmad Parwez und der Ägypter Ahmed Sobhy Mansour. Vor allem jüngere Anhänger der Gruppe verbreiten ihre Ideen auch stark in den sozialen Medien. (S. 159-162).

Ich habe die Art und Weise der Darstellung und Argumentation des Buches hilfreich gefunden für Gespräche mit Muslimen und Nicht-Muslimen. Das Buch gibt Orientierung in der aktuell polarisierten Debatte und bietet eine ausgewogene Alternative zu einer einseitigen Polemik einerseits und der Tabuisierung kritischer Anfragen an das Leben Muhammads und die Glaubwürdigkeit der Quellen andererseits. Die Inhaltsangabe enthält die 30 Fragen zu Muhammad und seiner Botschaft, so dass man gezielt zu bestimmten Themen recherchieren kann. Bei einem Umfang von 170 Seiten Text werden die einzelnen Fragen auf 5-6 Seiten abgehandelt. Diverse Anhänge wie eine Auflistung muslimischer Primärquellen in englischer Übersetzung (S. 173-174) und hilfreicher Internetseiten (175-177), ein Glossar (S. 179-197) sowie Verzeichnisse vom Autor selbst benutzter (S. 199-206) und weiterführender Literatur (207-2015) und ein Index (S. 217-218) erleichtern dem Leser die eigenständige Vertiefung einzelner Themen.

(Dietrich Kuhl)

Ayman S. Ibrahim, A Concise Guide to the Life of Muhammad: Answering Thirty Key Questions, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022, 240 pp., Paperback 22,28 €

The author, a Coptic Christian who grew up in Cairo, holds a PhD from Fuller Theological Seminary in Pasadena, CA and a PhD from the University of Haifa, Israel. He is currently the Bill and Connie Jenkins Professor of Islamic Studies and Director of the Jenkins Center for the Christian Understanding of Islam at the Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky. Previous publications: *Conversion to Islam. Competing Themes in Early Islamic Historiography* (2021), *A Concise Guide to the Quran* (2020) and *The Stated Motivations for the Early Islamic Expansion* (2018).

Ibrahim first addresses the question why it is so important to be familiar with Muhammad's life and the central role he plays in Islam and for Muslims. This comprises both historically verifiable aspects of Muhammad's biography as well as its legendary

and hagiographical embellishments, which to this day exercise a lasting influence on the lives of millions of Muslims and also on the interpretation of the Qur'an. For Muslims, the Qur'an represents the complete word of Allah and Muhammad is Allah's ultimate prophet and the perfect role model for all human beings. The vast majority of Muslims past and present are convinced that the Qur'an cannot properly be understood or applied apart from what Muhammad said and did or is said to have said and done (Hadith and Sīra). This also applies to the Sharia. "Ultimately, Muslims are a community of believers united around a sacred text and following it as exemplified in Muhammad's pattern of conduct" (p. xiv).

It becomes clear at this point that there is a wide divergence between the portrait of Muhammad drawn by non-Muslim authors, applying historical-critical research methods to varying degrees, and by Muslims with their traditional view of Muhammad, which is evidently largely legendary. Based on Muslim sources, Ibrahim maintains, non-Muslim authors have pictured Muhammad as a merchant, a shepherd, a king, a conqueror, a reformer, a preacher of monotheism, etc., and in some cases classified him as a false prophet, a lecherous Arab or a Christian heretic, whereas Muslims regard him as the most pious person who ever lived ("unmatched conduct, unparalleled wisdom and unequalled godliness" p. 30), as the ultimate prophet for all mankind, whose message is the definitive divine truth and supersedes all previous beliefs by correcting and completing them. Islam influences some 20% of the world's population with this view of Muhammad.

Ibrahim's book is aimed primarily at non-Muslims. He has chosen the format of question and answer to deal with Muhammad's life and message in order to assist those unfamiliar with Muhammad's biography. The questions are arranged in chronological order following the traditional Muslim narrative. After gathering many details from the primary Muslim sources, both Sunni and Shiite: Sīra, *hadith* collections, *maghazī* and *futūh* collections concerning Muhammad's military campaigns and the early Islamic conquests, as well as *tarīh*-literature such as the records of the Muslim chronicler and Qur'an commentator at-Tabari (839-923), whereby it becomes apparent that these sources by no means agree on everything, e.g. on the question of whether or not Muhammad performed miracles, the author proceeds to examine what can be substantiated historically and what can be affirmed in the light of more recent scholarly studies.

In the first part of the book, Ibrahim looks at twenty questions dealing with Muhammad's life, among them: Who was Muhammad? What are the principal sources for his biography? How reliable are the early Muslim sources? Non-Muslim scholars often tend to be critical of them, regarding much of the content as late traditions without independent evidence (pp. 15-16). Ibrahim also looks at the controversial issue of whether or not Muhammad was a genuine historical person. In this context he refers, among other things, to a comprehensive collection of non-Muslim primary sources from the years 620-780 translated into English from the original languages by Robert G. Hoyland and published in 1997. These documents reveal that non-Muslim statements about Muhammad were in existence just a few years after his death in

632. Ibrahim concludes: “While the legendary and traditional portraits of Muhammad hardly reflect a genuine historical personality, it is probable that the historical Muhammad did exist” (p. 41).

The author also examines what we really know about Mecca at the time of Muhammad. In this connection he discusses among other things the theses and arguments of Dan Gibson, who is convinced that the Islamic “Mecca” is a doctrinally driven myth and that the first Muslims directed prayer towards Petra. In addition, Ibrahim elucidates the significance of Muhammad’s night journey to Jerusalem (*isrā’*) and his ascension to heaven (*mi’rāj*) and the inner-Islamic debate as to whether these were actual, physical events or simply dreams or visions. Further questions are: What do we know about Muhammad’s eleven or twelve wives and their role in Islam? Why did Muhammad combat the Jews? Did Muhammad also combat Christians? Who killed Muhammad? Did he appoint a successor? What were the early non-Muslim views about Muhammad?

In the second section the author looks into Muhammad’s message, the absolute uniqueness and oneness of Allah (*tauḥīd*) as the central theme of his preaching, his teaching about Jesus, his understanding of jihad and his reputed treatment of apostates. He also examines which Biblical passages Muslims interpret as prophecies of Muhammad and what became of Muhammad’s many sermons. The last two chapters are particularly helpful, being less generally known. In them Ibrahim looks at the increasing number of Muslims who reject the hadiths wholly or in part. For many centuries, Muslims have not really dared to criticize the hadith collections, especially those of Bukhari, even though some of the weaknesses and the problematic nature of the collections were well known. Ibrahim devotes particular attention to a group that sees itself as “people of the Qur’an” (*ahl al-qur’an*). They are often referred to as Qur’anists because they only accept the Qur’an as an authoritative source. The movement’s prominent advocates include the Pakistani Ghulam Ahmad Parwez and the Egyptian Ahmed Sobhy Mansour. Especially younger followers of the group also disseminate their ideas widely on social media (pp. 159-162).

I found the way the book is presented and argued helpful for discussions with both Muslims and non-Muslims. It furnishes orientation in the current polarized debate and offers a balanced alternative to one-sided polemics on the one hand and the tabooing of critical questions about the life of Muhammad and the credibility of the sources on the other. The table of contents lists the 30 questions on Muhammad and his message, so that it is easy to look up specific topics. In the 170 pages of text, individual questions are dealt with on 5-6 pages. Various appendices such as a list of Muslim primary sources in English translation (pp. 173-174), helpful websites (175-177), a glossary (pp. 179-197), also lists of literature used by the author himself (pp. 199-206) and for further reading (207-2015) and an index (pp. 217-218) make it easier for the reader to delve deeper into individual topics for themselves.

(Dietrich Kuhl)

Burak Yilmaz, Ehrensache. Kämpfen gegen Judenhass, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2023, 229 S., 4,50 €

Der Sozial- und Theaterpädagoge Burak Yilmaz gibt in diesem Buch einen schonungslos ehrlichen und persönlichen Einblick in antisemitische Vorstellungswelten sowie die Höhen und Tiefen, die er in seinem Kampf gegen Judenhass durchlebt hat. Wie gewaltig die Herausforderungen sind, zeigt der starke Anstieg jüdenfeindlicher Straftaten seit dem Hamas-Terror vom 7. Oktober 2023. Im ersten Kapitel erzählt Yilmaz aus seiner eigenen Kindheit in der Duisburger Nordstadt, von der intensiven Gemeinschaft im Innenhof, herzlicher Gastfreundschaft, aber auch von der Ausländerfeindlichkeit eines „Nazi-Opas“, der zunehmend engen Verbindung von türkischem Nationalismus und Islamismus und der verbreiteten Bereitschaft vieler Familien zu häuslicher Gewalt im Namen der Ehre.

Als Kind einer türkisch-kurdischen Mischehe und einziger muslimischer Schüler an einem katholischen Gymnasium lernt Yilmaz schon früh, was es bedeutet, zwischen zwei einander weitgehend fremden Welten zu vermitteln. Wie er im zweiten Kapitel beschreibt, ist er zwischenzeitlich tief verunsichert, will auf keinen Fall seine Religion verlieren und besucht fortan die Koranschule, wo er Gott jedoch nicht mit Liebe, sondern vor allem mit Angst in Verbindung bringt. Körperliche Züchtigungen für schlechtes Benehmen und Fehler bei der Koranrezitation sind hier an der Tagesordnung. Lachen ist verboten. Kritische Fragen unterdrückt der Imam mit Sprüchen wie „Wer zweifelt, lässt den Teufel in seine Seele“. Die religiösen Texte sollen rezitiert und auswendig gelernt, aber nicht tiefer verstanden werden. Als der Imam die Kinder während des Gaza-Kriegs im Jahr 2000 in einer beängstigenden Atmosphäre zur gemeinschaftlichen Verfluchung der Juden anleitet, kommt es zum Bruch. Yilmaz flieht, will seinen Glauben mitnehmen, aber den Hass in der Moschee zurücklassen.

Kapitel 3 widmet sich der prägenden Übergangszeit rund um den 11. September 2001. Persönliche Veränderungen wie der Umzug der Familie verbinden sich mit gewaltigen Herausforderungen durch das wachsende Misstrauen der Mehrheitsgesellschaft. Yilmaz fühlt sich angesichts ständiger Gleichsetzungen von Islam und Terror und Beschimpfungen von Muslimen als „Attentäter“ und „Bombenleger“ gezwungen, sich für eine Seite zu entscheiden. In seinem Umfeld kursieren Verschwörungstheorien zu den Anschlägen und einem nahenden Endkampf mit den Juden. Zwischenzeitlich solidarisiert sich der Autor mit Bin Laden, feiert die Zerstörung der Twin Towers als Ausdruck der US-amerikanischen Verwundbarkeit. Es ist bewegend, wie Buraks Eltern um ihn kämpfen, seinen Gerechtigkeitssinn ernst nehmen und ihn zugleich mit seinen inneren Widersprüchen und doppelten Maßstäben konfrontieren.

Ein weiteres Kapitel unterstreicht das Potenzial der Schule, wenn sie Lerninhalte persönlich und lebensnah vermittelt. Yilmaz realisiert in dieser Zeit, dass Geschichte „größer, komplexer, spannender“ ist. Burak muss die Scheidung seiner Eltern und die damit verbundene soziale Ächtung verarbeiten, leidet unter

Kontrollverlust und Depression. In der 12. Klasse erholt er sich. Deutschland wird ihm vertrauter, aber auch unheimlicher, als er in Unterrichtsgesprächen erfährt, dass der Nationalsozialismus für viele Klassenkameraden auch Teil der eigenen Familiengeschichte ist. Umso wichtiger wird ihm, dass der Unterricht Raum bietet, über die eigene Gefühle zu sprechen.

Yilmaz will zunächst Lehrer werden, studiert später Germanistik und Anglistik. Beim Zivildienst im Jugendzentrum entdeckt er seine große Leidenschaft für junge Menschen, die inmitten westlicher Wohlstandsgesellschaften unter Armut und Perspektivlosigkeit leiden. Durch seine Bildungsreisen nach Auschwitz wird er deutschlandweit bekannt. Dass muslimische Schüler von einer Klassenfahrt nach Auschwitz durch ihre Lehrer ausgeschlossen werden, wird für ihn zum entscheidenden Anstoß, eine eigene Reise mit dem Jugendzentrum zu organisieren. Aber schon die Vorbereitungen sind extrem angefochten. Er spürt die Zerrissenheit der potenziellen Teilnehmer zwischen ihrem eigenen Interesse und der Loyalität zu ihren Familien. Ausgerechnet in Auschwitz werden sie erstmals als Deutsche wahrgenommen. Seine türkisch-kurdische Identität erscheint Yilmaz plötzlich als nützliches Schutzschild. Die Einblicke in die Schrecken des Völkermords und die gleichzeitige Begegnung mit einer Vielzahl israelischer Gruppen und ein Meer israelischer Fahnen anlässlich des Jahrestages der Reichspogromnacht wühlen viele Teilnehmer auf. Manche sind anschließend wütend, angespannt, traurig. Yilmaz quälen die Selbstzweifel, die Komplexität des ganzen Projekts scheint ihn zu erdrücken. Manche fühlen sich als Verräter, erkennen aber mehr und mehr, dass sie hier zum ersten Mal die andere Seite verstanden haben, sind erfüllt von Sehnsucht und Hoffnung, aber auch von Trauer über einen „endlosen Konflikt“.

Die negativen Reaktionen, Einschüchterungen und Drohungen nach der Reise fordern ihn und die Gruppe heraus, bestärken ihn aber letztendlich, auf dem richtigen Weg zu sein. Yilmaz entdeckt seine Leidenschaft für das Theater, versucht die widersprüchlichen Gedanken und Emotionen mit der Gruppe in einem eigenen Stück zu verarbeiten. Im Sommer 2014 führt ein neuer Gaza-Krieg im Ruhrgebiet zu antisemitischen Eskalationen. Yilmaz bereitet sich gerade auf die nächste Auschwitzreise vor, will die Schwarz-Weiß-Bilder der Hamas-Propaganda aufbrechen, analysiert die Hamas-Charta, übt Kritik an zynischen Gleichsetzungen von Gaza und Auschwitz, Israel und dem südafrikanischen Apartheitsstaat. Simulierte Friedensverhandlungen führen den Jugendlichen die Komplexität des Konflikts und Begegnungen mit jüdischen Jugendlichen ungeahnte Gemeinsamkeiten vor Augen. Ein Jugendlicher fragt sich zunehmend: „Bin ich noch Muslim, wenn ich Israel nicht mehr hasse?“. Gleichzeitig wird der Autor mit der „Härte und Brutalität des Lebens“ und den schmerzlichen Grenzen seiner pädagogischen Möglichkeiten konfrontiert.

Kapitel 7 schildert die persönlichen Eindrücke des Autors bei seinem ersten Besuch in Israel. Er ist überrascht, wie widersprüchlich das Land und wie orientalistisch Jerusalem ist. Aufgrund seiner Dokumentation über junge Muslime in Aus-

schwitzt lädt ihn die Holocaustgedenkstätte Yad Vashem zu einem Vortrag ein. Yilmaz spricht über die „Philosophie der vielen kleinen Schritte“ anstelle von Frust und Verbitterung, einem neuen „Wir“-Gefühl, das man in Begegnungen finden könne, wenn man die Geschichte der anderen (früheren Feinde) kennenlernt. Hier lernt der Autor auch den Holocaust-Überlebenden Zvi Herschel kennen, der ebenfalls für den Weg der Versöhnung wirbt und zugleich unterstreicht, dass man täglich dagegen kämpfen müsse, dass der Hass nicht die eigene Seele erobert.

Wie wichtig es ist, die Spuren der Geschichte nationalsozialistischer Herrschaft und Judenvernichtung auch in der eigenen Stadt zu entdecken, zeigt Kapitel 8. Zusammen mit seinem Freund recherchiert Yilmaz, welche Schlüsselrolle Duisburg sowie andere Zentren des Ruhrgebiets in der NS-Zeit gespielt haben. Der antifaschistische Widerstand gegen den wachsenden Einfluss der Nazis und die vollständige Auslöschung jüdischen Lebens im Duisburger Norden verbinden sich mit konkreten Namen und Gesichtern von Menschen, die einst in ihren Straßen gelebt haben. So wird Auschwitz für Menschen vor Ort plötzlich zu einem Thema, das ganz viel mit dem Leben vor der eigenen Haustür zu tun hat.

Kapitel 9 greift den ECHO-Skandal von 2018 auf. Die Auszeichnung von Farid Bang und Kollegah trotz ihrer antisemitischen Texte habe zu einem Tabubruch geführt. Antisemitismus sei zunehmend unverhohlen ausgelebt worden. Nach der Scheidung seiner Eltern hatte er den Rap als Kraftquelle erlebt, beklagt aber dessen Schweigen zum Antisemitismus. Sprüchen von Kollegah wie „Alpha oder Opfer“ stellt der Autor seinen eigenen Ehrbegriff gegenüber, der eng mit seinem Kampf gegen Judenhass verbunden ist. Yilmaz wird tief erschüttert von den rechtsextremistischen Anschlägen am 9. Oktober 2019 in Halle und 19. Februar 2020 in Hanau. Letzteren stellt für ihn eine Zäsur dar – vor allem für die vierte Generation muslimischer Migranten. Seitdem sei das Vertrauen in Staat, Gesellschaft und Politik gestört. Der Anschlag habe ihn „mitten ins Herz“ getroffen. Plötzlich sei klar geworden, dass „Rassismus Menschen wie uns tötet“ – ausgerechnet in vermeintlichen Safe Spaces wie Shisha-Bars.

Im Schlussteil bezeichnet Yilmaz Judenhass als „strukturelle Konstante“ in Deutschland, die sich vor allem in Krisenzeiten zeige. Anstelle einer unfreiwilligen Politisierung durch eigene Rassismus-Erfahrungen wünscht Yilmaz jungen Menschen eine „Politisierung durch eine inspirierende Erkenntnis“. Judenhass sei ein kulturelles und emotionales Erbe. Vererbte Gefühle der Verachtung müssten aufgearbeitet werden, Geschichte gerade in der Reflexion über die eigene Biographie erfahrbar werden. Ein Umdenken brauche es auch auf islamtheologischer Ebene. Die Dominanz von einseitigen Vorstellungen eines strafen-den Gottes und eines Höllenfeuers würden Feindbilder schaffen und das Vertrauen in die Welt zerstören.

Zugleich warnt der Autor vor einer politischen Instrumentalisierung des islamischen Antisemitismus und zieht konkrete Schlussfolgerungen. Muslimische Perspektiven seien auch in der Polizeiarbeit wichtig. Verschwörungsmythen

müssten im Rahmen schulisch vermittelter Medienkompetenz identifiziert, Mitspracherechte auch bei der Unterrichtsgestaltung gestärkt werden. Gleichzeitig müssten sich Muslime aus gefühlter Ohnmacht befreien, auf Sündenböcke verzichten und ihre eigene Schwäche auch „stellenweise“ aushalten. Dazu müsste ein gesunder Umgang mit Krisen und eigenen Emotionen in Familie und Schule eingeübt werden. Yilmaz kritisiert, dass jüdisches Leben auf die NS-Zeit reduziert würde, und mahnt auch eine differenzierte Thematisierung des Nahostkonflikts in der Schule an. Migrationsgeschichten sollten als Teil deutscher Geschichte behandelt und Zugänge zu anderen „kollektiven Erinnerungsräumen“ geschaffen werden. Wenn die eigene Geschichte sichtbar sei, fördere das die Identifikation mit der Gesellschaft.

Wer dieses Buch einmal in die Hand genommen hat, kann es schwer wieder zur Seite legen. Das liegt vor allem an der packenden Art, in der der Autor die komplexe und globale Herausforderung des Judenhasses mit seiner eigenen Biographie und den Geschichten aus der Nachbarschaft verbindet. Wer in seinem persönlichen Umfeld oder seinem beruflichen Kontext mit Judenhass konfrontiert ist, sollte dieses Buch unbedingt lesen.

(Carsten Polanz)

Burak Yilmaz, Ehrensache. Kämpfen gegen Judenhass, Bonn: Federal Agency for Civic Education, 2023, 229 pp., € 4.50

In this book, social and theatre educator Burak Yilmaz gives an relentlessly honest and personal insight into anti-Semitic conceptions and the highs and lows he has lived through in his battle against hatred of Jews. The sharp rise in anti-Jewish crimes since the Hamas terror attack of 7th October 2023 shows how huge the challenges are. In the first chapter, Yilmaz relates his own childhood in Duisburg's northern suburb, telling of experiences of close fellowship in the courtyard of the block of flats, of warm hospitality, but also of the xenophobia of a "Nazi grandfather", the increasingly close link between Turkish nationalism and Islamism and the widespread willingness of many families to condone domestic violence in the name of honour.

The child of a mixed Turkish-Kurdish marriage and the only Muslim pupil at a Catholic grammar school, Yilmaz early learned what it means to mediate between two largely alien worlds. He describes in his second chapter how he felt profoundly insecure, not wanting under any circumstances to lose his religion. From this point he attended a Qur'an school. Here for him God was associated not with love but above all with fear. Corporal punishment for misbehaviour and slips in reciting the Qur'an were the order of the day and laughter was forbidden. The imam crushed critical questions with aphorisms such as "Whoever doubts lets the devil into his soul." Religious texts were to be recited and learnt by heart but without any attempt at profound comprehension. A breach took place during the Gaza war in 2000 when the imam in an alarming atmosphere led the children together in cursing the Jews. Yil-

maz left in a hurry, wanting to take his faith with him, but leaving the hatred behind in the mosque.

Chapter 3 deals with the decisive period of transition around the 11th September 2001. Personal changes such as the family's move to a new home went along with potent challenges due to the growing mistrust experienced from the majority society. Faced with the constant equation of Islam with terror and slanders against Muslims as "assassins" and "bombers". Yilmaz felt compelled to take sides. In his community, conspiracy theories about the attacks and an imminent final battle with the Jews were rife. There were times when he felt solidarity with Bin Laden and celebrated the destruction of the Twin Towers as an sign of US vulnerability. It is moving to read how Burak's parents fought for him, took his sense of justice seriously but at the same time confronted him with his inner contradictions and double standards.

A further chapter underlines school's potential in communicating the curriculum in a personal and true-to-life manner. During this time, Yilmaz became aware history is "bigger, more complex, more exciting". Burak had to come to terms with his parents' divorce and the associated social ostracism, and suffered from a loss of control and depression, recovering in 12th grade. Germany became more familiar to him, but also more weird when he learned in class discussions that for many of his classmates National Socialism had been part of their own family history. This makes it all the more important for him that the lessons make room for him to verbalize his feelings.

Yilmaz originally wanted to become a teacher, but later studied German and English language and literature. During his civil service at a youth centre, he discovered his great passion for young people who in the midst of Western affluent society suffer poverty and a lack of future prospects. His educational trips to Auschwitz made him famous throughout Germany. The fact that Muslim pupils are excluded from a school trip to Auschwitz by their teachers becomes the decisive impetus for him to organize his own trip with the youth centre. But even the preparations are extremely controversial. Yilmaz realises that potential participants are torn between their own interests and loyalty to their families. It is in Auschwitz of all places that for the first time they are perceived of as Germans. Suddenly Yilmaz sees his Turkish-Kurdish identity as a useful defence. Many participants were disturbed by the insights into the horrors of the genocide and the simultaneous encounter with a large number of Israeli groups and a sea of Israeli flags marking the anniversary of the 1938 Reichspogromnacht, when Nazis burned synagogues throughout Germany. Afterwards some were angry, strained or sad. Yilmaz was tormented by self-doubt, the complexity of the whole project seemed to overwhelm him. Some felt like traitors, but realised more and more that for the first time they had understood the other side, were filled with longing and hope, but also with sadness about an "endless conflict".

For Yilmaz and the group the negative reactions, intimidation and threats after the trip represent a challenge, yet ultimately encourage him that he is on the right track. He discovered his passion for the theatre and tried to write his own play to work through with the group the conflicting thoughts and emotions. In the summer of 2014, a new Gaza war led to an escalation of antisemitism in the Ruhr area. Prepar-

ing for the next trip to Auschwitz Yilmaz wanted to break down the black-and-white images of Hamas' propaganda, analysed their charter and criticised the cynical equation of Gaza with Auschwitz and of Israel with the apartheid state in South Africa. He simulated peace negotiations to show young people how complex the conflict is, while meetings with Jewish youth revealed unexpected common interests. One young person finds himself asking more and more: "Can I still be a Muslim if I no longer hate Israel?" At the same time, Yilmaz found himself faced with the "harshness and brutality of life" and the painful limits of educational possibilities.

The 7th chapter describes Yilmaz' personal impressions on his first visit to Israel. He is surprised at the country's contradictions and how oriental Jerusalem is. On the basis of his documentary on young Muslims in Auschwitz, the Yad Vashem Holocaust memorial invited him to give a lecture there. Yilmaz refers to an "incremental philosophy" replacing frustration and bitterness, a new feeling of togetherness encountered in face-to-face meetings where one learns about the history of the other, i.e. former enemies. Here Yilmaz also met the Shoah survivor Zvi Herschel, who is also canvassing the way of reconciliation while at the same time emphasising it is a daily struggle to stop hatred from engulfing one's soul.

Chapter 8 shows the importance of uncovering historical traces of National Socialist rule and the extermination of Jews in one's own city. Yilmaz and his friend undertook research into the key role Duisburg and other Ruhr regional centres played during the National Socialist era. Concrete names and faces of people who once lived in their streets were linked to the anti-fascist resistance against the growing Nazi influence and the complete eradication of Jewish life in the north of Duisburg. For local people, Auschwitz suddenly became a topic that had a lot to do with life on their own doorstep.

Chapter 9 picks up the story of the ECHO scandal in 2018 in which Farid Bang and Kollegah were honoured despite their anti-Semitic texts. It was a breach of taboo with anti-Semitism being increasingly and blatantly played out. Subsequent to his parents' divorce Yilmaz found rap to be a source of strength while regretting its silence on anti-Semitism. Against Kollegah's slogans such as "Alpha or victim" he pitted his own concept of honour, closely linked to his struggle against hatred of Jews. Yilmaz was deeply perturbed by the extreme right-wing attacks of 9th October 2019 in Halle and 19th February 2020 in Hanau. The latter represented a turning point for him – especially for the fourth generation of Muslim migrants. Since then confidence in the state, society and politics has been upset. The attack went "straight to his heart", as it suddenly became clear that "racism kills people like us," even in supposed safe spaces like shisha bars.

In his final section Yilmaz denotes hatred of Jews as a "structural constant" in Germany, which becomes especially evident in times of crisis. Instead of being involuntarily politicised by their own experiences of racism, Yilmaz wishes young people could be "politicised by inspirational insight". Hatred of Jews is a cultural and emotional legacy. Inherited feelings of contempt need to be worked through and history needs to be made real by reflection on one's own biography. Islamic theology also

needs to rethink its position. Insistence on one-sided conceptions of a God who punishes with hell fire simply create animosity and destroy trust in the world.

At the same time, the author warns against the political instrumentalization of Islamic anti-Semitism and draws concrete conclusions. Muslims' point of view needs to be taken into account by the police. Conspiracy myths need to be identified as part of the media skills taught in schools and pupils ought to have more say in the formation of the curriculum. Nevertheless Muslims have to liberate themselves from their feeling of impotence, do away with scapegoats and occasionally accept their own weakness. To do this they would have to find healthy ways of dealing with crises and their own emotions in the family and at school. Yilmaz aims his criticism at the fact that Jewish life is reduced to the Nazi era and also calls for a differentiated approach to the Middle East conflict in schools. Migration stories should be treated as part of German history and access to other "collective memory spaces" need to be created. Identification with society is furthered when one's own story becomes perceptible.

This is a book that is hard to put down, largely thanks to the fascinating way the author combines the complex global challenge of hatred for Jews with his own biography and the stories from his neighbourhood. It is recommended reading for anyone confronted personally or professionally with hatred of Jews in their environment.

(Carsten Polanz)

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.

Institute of Islamic Studies

The protestant Institute of Islamic Studies is a network of Islamic scholars and is supported by the Evangelical Alliances in Germany, in Austria and in Switzerland.

Through research and its presentation in publication, adult education seminars and in political democratic discourse, the Institute aims to provide society, churches and politics with basic information on the topic of “Islam”.

The Institute of Islamic Studies fully supports the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects any form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social or religious minorities. The Institute's staff and board members are committed to the Christian view of humanity in order to respect all people with dignity and therefore advocate mutual respect, fairness, human rights, unrestricted freedom of religion and opinion, and cultural diversity.

The Institute of Islamic Studies works on the basis of the Universal Declaration of Human Rights (1948) and the Resolution for Religious Freedom of the World Evangelical Alliance. For more information about the Institute of Islamic Studies, articles on Islam, original voices of Muslim scholars, and book reviews, visit www.islaminstitut.de/en.

ifi