

Gottes Wort in Menschenwort – zum Begriff der Offenbarung bei Abdulkarim Soroush

von Dirk Ansorge, Frankfurt am Main

Dr. Dirk Ansorge ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Von 1993 bis 2011 war er als Dozent u. a. mit dem Schwerpunkt „jüdisch-christlich-muslimischer Dialog“ an der Katholischen Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg“ in Mülheim an der Ruhr tätig.

„Muhammad hat die als Offenbarung empfangenen Worte nicht mit eigenen Gedanken vermischt [...], sondern sie wortgetreu an seine Mitmenschen weitergegeben“ – so Halis Albayrak, Professor für Koranexegese an der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara, im Artikel „Offenbarung“ im zweiten Band des jüngst erschienenen „Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam“. In seinem korrespondierenden Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff hingegen notiert Martin Thurner, Professor für christliche Philosophie an der Universität München: „Da die personale Selbstmitteilung Gottes der Inhalt der Offenbarung ist, sind die Sätze der Schrift und des Glaubensbekenntnisses nur sekundäre Formen der Vermittlung von Offenbarung, nicht die Offenbarung selbst“.¹

Der unterschiedliche Offenbarungsbegriff ist augenfällig: auf muslimischer Seite der auch christlicher Theologie nicht unbekanntes Gedanke

einer Verbalinspiration der Heiligen Schriften, auf christlicher Seite die Vorstellung, dass „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (DV 12), wie es in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt. „Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern“ (DV 11).

In dieser inzwischen vielfach rezipierten Beschreibung erblicken christliche Theologen einen wesentlichen Fortschritt im Verständnis der Heiligen Schriften und des Offenbarungsgeschehens.² Die Position von Halis Albayrak hingegen dürfte für die überwiegende Mehrheit zeitgenössischer Muslime repräsentativ sein.

Umso mehr lässt es aufhorchen, wenn auch im islamischen Bereich ein Offenbarungsverständnis begegnet, das dem Empfänger der Offenbarung – Muhammad – keine bloß passive, sondern eine aktive, ja kreative Rolle im Offenbarungsgeschehen zuweist. Diese Auffassung jedenfalls vertritt der auch in Deutschland nicht unbekanntes iranische Intellektuelle Abdulkarim Soroush (geb. 1945).³ Aus christlich-theologischer Perspektive zählt seine Religionsphilosophie zu den anregendsten Entwürfen gegenwärtigen islamischen Denkens. 1999 erschienen seine Überlegungen zunächst in persischer Sprache, 2009 unter dem Titel „The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion“ auch in englischer Übersetzung.⁴

Im Folgenden soll die Religionsphilosophie von Abdulkarim Soroush knapp skizziert, in ihren problemgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet und hinsichtlich ihrer mögli-

¹ HEINZMANN, Richard u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2013, S. 514 f.

² Vgl. u. a. HIEKE, Thomas: *Dei Verbum und Biblische Auslegung*, in: ANSORGE, Dirk (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2013, S. 52–75, bes. S. 59 f.

³ *Einen ersten Zugang zu Soroush, der nach massiven Angriffen seit dem Jahr 2000 im Exil lebt, bietet Roman SEIDEL: Abdulkarim Soroush: Viele Wege zur Wahrheit*, in: AMIRPUR, Katajun/AMMANN, Ludwig (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 82–90.

⁴ Siehe nächste Seite.

chen Bedeutung für eine christliche Theologie der Offenbarung gewürdigt werden.

Begriff und Wesen von „Offenbarung“

Für Judentum, Christentum und Islam ist der Begriff der Offenbarung konstitutiv. Anders als Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus oder Taoismus beispielsweise berufen sich diese drei monotheistischen Religionen auf göttliche Eingebungen, Weisungen, Visionen oder Mitteilungen. Diese werden meist mit herausragenden Menschen in Verbindung gebracht und finden ihren Niederschlag in verbindlichen Schriften. Mit Recht werden Judentum, Christentum und Islam deshalb auch „Offenbarungsreligionen“ genannt.⁵

Dabei werfen sowohl der Begriff als auch die Vorstellung einer göttlichen Offenbarung erhebliche Fragen auf. Wie etwa ist die Vermittlung der meist als „ewig“ und „unendlich“ vorgestellten Wirklichkeit Gottes mit der raumzeitlichen Welt der Menschen zu denken? Und wie kann ein bestimmtes Vorkommnis in der Welt als Wirkung göttlichen Handelns identifiziert werden? Diese Fragen betreffen Ereignisse, die in der Perspektive religiöser Überlieferungen „Wunder“ genannt werden, und Verlautbarungen, als deren Urheber Gott namhaft gemacht wird.

Beide Herausforderungen – die Deutung eines Ereignisses als „Wunder“ und die Identifikation einer Verlautbarung als „Offenbarung“ – sind

bereits in der Bibel in ihrer Problematik erfasst. Im Johannesevangelium etwa wird die Bitte Jesu um die Verherrlichung des Gottesnamens durch eine „Stimme vom Himmel“ beantwortet: „*Ich habe verherrlicht, und ich werde von neuem verherrlichen*“. Aber das Phänomen als solches bleibt zweideutig; denn „*das Volk, das dabeistand und es hörte, sagte, es habe gedonnert. Andere sagten: Ein Engel hat mit ihm geredet*“ (Joh 12,28 f.).

Die Art und Weise, in der sich der ewige und unendliche Gott in Zeit und Geschichte mitteilt, ist notgedrungen endlich. Anders nämlich könnte sie vom Verstand des Menschen gar nicht erfasst werden, dessen Erkennen sich wesentlich als begriffliche Bestimmung und Grenzziehung vollzieht. Als endlicher Gegenstand menschlichen Erkennens aber kann jede Gestalt göttlichen Wirkens in der Welt auf unterschiedliche Weise interpretiert werden. Deshalb bleibt ihre Deutung unvermeidlich strittig.

Im begrifflichen Rahmen seiner neuplatonisch geprägten Theologie formulierte Pseudo-Dionysius Areopagita im 5. Jahrhundert als Prinzip der theologischen Erkenntnislehre: „*Wenn jemand, der Gott schaut, begreift, was er schaut, dann hat er ihn nicht gesehen, sondern vielmehr [nur] etwas von seinen Wirklichkeiten und Erkenntnissen*“.⁶ Ist nämlich, wie Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert betont, Gott „*größer als alles, was gedacht werden kann*“⁷, dann ist alles, was gedacht und insofern als etwas Bestimmtes erfasst wird, geringer als Gott. Als solches ist es von Gott unterschieden. Wie aber lässt sich mit Gewissheit sagen, dass es von Gott verursacht ist, wenn Gott selbst nicht mit Bestimmtheit erkannt, seine Existenz nur postuliert (Kant) und Kausalität lediglich als Folgebeziehung wahrgenommen (Hume) werden kann? Mit Blick auf die drei monotheistischen Religionen heißt das konkret: Wie kann die Tora als Weisung Gottes, wie kann Jesus als Sohn Gottes und wie kann der Koran als Wort Gottes identifiziert werden?

Judentum, Christentum und Islam sind im Verlauf ihrer Geschichte unterschiedliche Wege gegangen, die Glaubwürdigkeit ihrer jeweiligen Offenbarungsansprüche zu begründen. Und schon die Aufgabe selbst, die göttliche Herkunft der jeweils beanspruchten Offenbarungsgestalten mit Vernunftgründen auszuweisen, wurde in den drei Religionen ungleich gewichtet. Mit der Infragestellung von Wundern als Glaubwürdigkeitszeichen avancierte im Zuge der abendländischen Aufklärung zunehmend – so etwa in Lessings Ringparabel – die sittliche Bewährung der Religionen zum herausragenden Kriterium der Glaubwürdigkeit des jeweils erhobenen Offenbarungsanspruchs.

Im islamischen Kontext wurde und wird vor allem die ästhetische Qualität des Korans im Sinne eines Glaubwürdigkeitszeichens betont. Die Unüberbietbarkeit sowie die Unnahämlichkeit des Korans (*i‘ğāz al-Qur‘ān*) gelten als untrügliche Zeichen seines göttlichen Ursprungs. Denn nur Gott selbst – so die verbreitete islamische Überzeugung – kann einen Text erschaffen, der in Bezug auf literarische Schönheit, Sprache, Rhythmus und Stil unübertrefflich ist.⁸ Folgerichtig wurde Muhammads Anteil am Text des Korans denkbar gering eingeschätzt – bis hin zur Annahme seiner Illiteralität.⁹

Das Dogma von der göttlichen Urheberschaft des Korans schließt freilich nun keineswegs die Möglichkeit aus, in seinem Text Zeitgebundenes zu identifizieren. Denn bereits den ersten Muslimen war klar, dass Gott seine Offenbarung in einer Gestalt verlautbaren musste, die von seinen Adressaten auch verstanden werden kann. Deshalb bediente sich Gott bei der „Herabsendung“ (*tanzīl*) des Korans – so die traditionelle Vorstellung – einer Sprache, die dem Propheten verständlich war und in der sich Mu-

4 SOROUGH, Abdulkarim: *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, übers. v. Nilou Mobasser, hrsg. und eingeleitet v. Forough Jahanbakhsh, Leiden/Boston 2009; vgl. dazu den Artikel von Bahman NIRUMAND in der NEUEN ZÜRCHER ZEITUNG vom 22. Mai 2008, unter: <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/uebersicht/mohammed-nicht-nur-ein-sprachrohr-gottes-1.739511>.

5 Zum Begriff vgl. SECKLER, Max: *Was heißt Offenbarungsreligion?*, in: ROHLS, Jan/WENZ, Gunther (Hrsg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988, S. 157–175.

6 Brief 1 (ed. Heil/Ritter: PTS 67, S. 156 f.).

7 Proslogion 15 (ed. Schmitt, S. 112): „*es quiddam maius quam cogitari possit*.“

8 Vgl. KERMANI, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2011.

9 Vgl. zu diesem Vorstellungskomplex GÜNTHER, Sebastian: *The Illiterate Prophet. An Islamic Creed in the Qur'an and the Qur'anic Exegesis*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 4 (2002), S. 1–26.

hammad seinen Zeitgenossen verständlich machen konnte.¹⁰

Zwar wurden bereits von den frühen Auslegern des Korans „Anlässe der Offenbarung“ (*asbāb an-nuzūl*) identifiziert. Diese wurden jedoch nicht als Hinweise darauf gedeutet, dass in die Verlautbarung der ursprünglichen Offenbarung Gottes Zeitgebundenes eingeflossen wäre, für das Muhammad verantwortlich zeichnete. Vielmehr ist es nach traditioneller Lesart Gott selbst, der in eine bestimmte geschichtliche Situation hinein sein Wort so spricht, dass es auf den jeweiligen sozialen, kulturellen und religiösen Kontext Bezug nimmt und gerade so innerhalb dieses Kontextes verstanden werden kann.

Im Hintergrund dieser Konzeption steht die Vorstellung von einer bei Gott „wohlverwahrten Tafel“ (*lauḥ mahfuz*; vgl. Sure 85:21 f.), einer „wohlverwahrten Schrift“ (*kitāb maktūn*; Sure 56:78) oder auch „Ur-Schrift“ (*umm al-kitāb*; Sure 43:4) des göttlichen Wortes. Die „Herabsendung“ dieser Schrift wird in der islamischen Tradition meist als ein durch Zwischeninstanzen vermitteltes Geschehen gedeutet, um die Transzendenz Gottes zu wahren. Der Überlieferung zufolge war es nicht Gott selbst, sondern der Engel Gabriel, der Muhammad das ewige Wort Gottes mitteilt. Einige Gelehrte sahen in Gabriel einen „zuverlässigen Geist“ (*ar-rūḥ al-amīn*), der Muhammad das Wort Gottes in deutlicher arabischer Sprache eingegeben hat (Sure 26:193–195). Andere erblickten in ihm jenen „Geist der Heiligkeit“ (*rūḥ al-qudus*), der das Wort Gottes zusammen mit der Wahrheit herabgesandt hatte (Sure 16:102).¹¹

Mit der Annahme einer das Wort Gottes vermittelnden Zwischeninstanz wird das Offenbarungstheologische

10 Zum Begriff der „Herabsendung“ als spezifisch islamischer Bestimmung des Offenbarungsgeschehens vgl. NEUWIRTH, Angelika: *Offenbarung, Inlibration, Eingebung oder Herabsendung? Überlegungen zu den Medialitäten der Koranischen Verkündigung*, in: NEGEL, Joachim/GRUBER, Margareta (Hrsg.): *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religions-theologisch – Politisch*, Münster 2012, S. 205–236.

Problem letzten Endes nur auf eine höhere Ebene verschoben, wenn Gott doch in Bezug auf alles Geschaffene der „ganz Andere“ bleibt. Ein grundsätzlich anderer Weg deutet sich deshalb an, wenn Abdulkarim Soroush „Gabriel“ als Personifikation der Fähigkeit Muhammads deutet, das Wort Gottes zu vernehmen und zu deuten.¹²

Der Begriff der Offenbarung bei Soroush

Auch Soroush ist in seinen früheren Werken von einem Offenbarungsbegriff ausgegangen, dem zufolge die Herabsendung des göttlichen Wortes nicht nur ihrem Inhalt, sondern auch ihrer sprachlichen Form nach durch Gott bestimmt war. In dieser Perspektive erscheint der Prophet lediglich als passiver Empfänger göttlicher Verlautbarungen. Erst mit der Auslegung des göttlichen Wortes zunächst durch den Propheten und dann auch durch die islamische Gemeinschaft (*umma*) ist ein kreativer Prozess des Verstehens und der Aneignung initiiert, in den zeitbedingte Begriffe, Bilder und Vorstellungen einfließen.¹³

Freilich stellte bereits dieses Verständnis der Geschichte des Islam insofern einen innovativen Zugang dar, als beispielsweise in salafistischen Bewegungen oder auch im wahhabitischen Islam der Koran und die religiöse Praxis der frühen Gemeinde um Muhammad als normativ für alle Zukunft der islamischen Gemeinschaft eingestuft werden. Geschichte ist demnach nur als Rückkehr zu den idealen bzw. idealisierten Anfängen denkbar. Anders als solche Bewegungen plädierte Soroush bereits gegen Ende der 1980er Jahre des zurückliegenden Jahrhunderts für eine progres-

sive und kreative Auslegung der ursprünglichen Offenbarung.

In den 90er Jahren dann fasste Soroush zunehmend auch das Offenbarungsgeschehen selbst als ein geschichtliches Ereignis auf. Demnach ist der Koran Reflex und Entfaltung jener ihn überwältigenden religiösen Erfahrungen, die Muhammad im Verlauf seines Lebens zuteilwurden und die er mit den ihm zur Verfügung stehenden Begriffen, Bildern und Metaphern versprachlichte. Versprachlichtung aber war unumgänglich, wollte Muhammad von seinen religiösen Erfahrungen Zeugnis ablegen. Sie ist die eigentliche Leistung des Propheten: „Die formlose Bedeutung stammt von Gott, die Form von Muhammad“.¹⁴

Die Versprachlichtung der prophetischen Erfahrung ist aber wesentlich durch die begrifflichen Möglichkeiten und kulturell geprägten Vorstellungen Muhammads geprägt. Bilder vom Tausch und vom Lohn, Bilder aus der Welt der Beduinen und Kaufleute, in der sich der Prophet bewegte, finden sich allenthalben im Koran. Zu seiner Zeit geläufige Vorstellungen von Welt und Mensch flossen konstitutiv in die Versprachlichtung der religiösen Erfahrungen Muhammads mit ein.

Auch die traditionelle Vorstellung, wonach der Koran von Ewigkeit her in arabischer Sprache verfasst ist, entbehrt nach Soroush jeder Grundlage. Das Arabische ist nichts anderes als jene Sprache, über die der Prophet verfügte, um seine ursprünglichen religiösen Erfahrungen zu artikulieren und zu kommunizieren: „Der Prophet des Islam benutzte die Bausteine, die ihm in der arabischen Kultur zur Verfügung standen, um mit ihnen ein neues Gebäude zu errichten, das auf diese

11 Zu Gabriel vgl. auch PEDERSEN, J.: Art. *Djibrāʾil*, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. II*, Leiden 1965, S. 362b–364a; WEBB, Gisela: Art. *Gabriel*, in: *Encyclopedia of the Qurʾan*, Leiden 2002, S. 278 f.

12 Vgl. SORUSH, Abdulkarim: *Expansion*, S. 337 f.: „Gabriel within the Prophet“.

13 Vgl. SORUSH, Abdulkarim: *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge*, in: KURZMAN, Charles (Hrsg.): *Liberal Islam. A Sourcebook*, New York/Oxford 1998, S. 244–251.

14 SORUSH, Abdulkarim: *Expansion*, S. 295: „[T]he formless meaning is from God and the form is from Muhammad“. Dabei muss auf die Problematik des Begriffs „formless meaning“ hingewiesen werden. Ist nicht jede Bedeutung gerade durch ihre Form bestimmt? Soroush kann auf den Begriff allerdings deshalb nicht verzichten, weil er einerseits den vorsprachlichen Charakter der prophetischen Erfahrung hervorheben will, andererseits aber darauf beharren muss, dass die Offenbarung nicht inhaltsleer bleibt.

Kultur bezogen ist und sie zugleich überschreitet“.¹⁵ Der Islam transzendiert deshalb die Kultur seiner Zeit, weil er konstitutiv bezogen bleibt auf die prophetischen Erfahrungen Muhammads, von denen er seinen Ausgang nimmt.

Die Versprachlichung ist nicht zuletzt mitbestimmt durch die Stimmungen, in denen sich der Prophet bei der Kundgabe seiner religiösen Erfahrungen jeweils befand.¹⁶ Tatsächlich sind ja Visionen vom endzeitlichen Richten Gottes im Koran anders temperiert als etwa Lobpreisungen der Barmherzigkeit Gottes, rechtliche Regelungen oder Ermahnungen zum sozialen Verhalten.

Muhammad ist also keineswegs ein willenloses Werkzeug der göttlichen Offenbarung; er ist nicht bloß ein „Lautsprecher Gottes“, wie Soroush pointiert formuliert.¹⁷ Denn nicht Gott, sondern Muhammad ist der eigentliche Autor des Korans. Das traditionelle Bild vom Propheten als „Sprachrohr“ Gottes deutet Soroush so, dass in einer Rohrflöte der Ton nicht bereits beim Verlassen des Mundes entsteht, sondern erst dann, wenn die Luft ihren Weg durch das Rohr nimmt.¹⁸ Und deshalb hätte Muhammad durchaus ein weiteres Buch verfassen können, um seine religiösen Erfahrungen zu verschriftlichen – ein für traditionelles Koranverständnis nahezu blasphemischer Gedanke.¹⁹

Soroush vergleicht das Geschehen der Offenbarung und ihrer Verschriftlichung mit der Inspiration der Dichter: Auch diese machen Erfahrungen, denen sie anschließend entsprechend ihren begrifflichen Möglichkeiten und sprachlichen Ausdrucksformen eine Gestalt verleihen.²⁰ Erst so werden ihre Erfahrungen anderen Menschen überhaupt zugänglich. Und wie Dichter ihre Erfahrungen nicht anders als

vermittels der ihnen eigenen sprachlichen Mittel zur Darstellung bringen können, so hat auch der Koran als Wiederhall des göttlichen Wortes in einem menschlichen Bewusstsein zuvorderst als Werk Muhammads zu gelten.

Theologiegeschichtlich verortet sich Soroush mit seinem Verständnis des Offenbarungsgeschehens in der Tradition islamischer Mystik. Besonders der persische Mystiker Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) ist für ihn Kronzeuge für ein Offenbarungsverständnis, das den Propheten maßgeblich bei der Gestaltwerdung der ihm zuteilgewordenen religiösen Erfahrungen mitwirken lässt. Aber auch Philosophen und Mystiker wie Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 950) oder Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī (gest. 1274) betrachteten die Vorstellungskraft des Propheten als mitursächlich für die Sprachgestalt des Korans.

Nicht zuletzt ist die Versprachlichung der ursprünglichen religiösen Erfahrung des Propheten unlösbar mit den Wandlungen seiner Rolle in den Gesellschaften von Mekka und Medina verknüpft. Denn in dem Maße, in dem Muhammad soziale und politische Aufgaben übernahm und dabei neue Erfahrungen sammelte, veränderte sich auch die Interpretation seiner prophetischen Erfahrungen. Muhammad lernte mit den vielfältigen Herausforderungen, die er zu bewältigen hatte, und seine Erfahrungen flossen in die Sprachgestalt des Korans ein. Von daher gelangt Soroush zu der auf den ersten Blick irritierenden, letztlich aber doch konsequenten Behauptung, dass die entstehende Religion des Islam der Persönlichkeit des Propheten untergeordnet ist, insofern sie aus seinen spirituellen und sozialen Erfahrungen hervorging.²¹ Letztendlich ist der Islam nach Soroush die geschichtliche Gestaltwerdung der Einheit von innerer und äußerer Erfahrung des Propheten.²²

Der Islam als Religion

Dies kann natürlich nicht so verstanden werden, als gebe es nach dem Tod

des Propheten keine weiteren religiösen Erfahrungen mehr – ganz im Gegenteil! Zwar erblickt auch Soroush in Muhammad das „Siegel der Propheten“ (*ḥātām an-nabīyīn*; Sure 33:40). Doch ebenso, wie jedes echte Kunstwerk Erfahrungsräume eröffnet, die ihrerseits zur Quelle neuer künstlerischer Inspirationen und Ausdrucksformen werden können, so gilt auch für den Koran, dass seine Lektüre und das Sich-Einlassen auf die von ihm eröffnete Praxis neue religiöse Erfahrungen initiieren können. Diese vollziehen sich im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft; zugleich konstituieren sie diese Gemeinschaft als einen religiösen Erfahrungsraum. Mit Blick auf diese produktive Wechselbeziehung spricht Soroush von der „Ausbreitung“ (*expansion*) der religiösen Erfahrung. Umgekehrt kann es aber auch Phasen der Verdunklung Gottes geben, Phasen der „Zusammenziehung“ (*contraction*), in denen religiöse Erfahrungen selten werden.

Der „inneren Ausbreitung“ der religiösen Erfahrung im Bereich des Privaten korrespondiert deren „äußere Ausbreitung“ in der islamischen Gemeinschaft. In ihr gewinnt die zunächst individuelle Erfahrung des Propheten im Vollzug produktiv-hermeneutischer Aneignung eine politische Dimension. Auch diese ist unhintergebar durch die sprachlichen, kulturellen und religiösen Kategorien einer jeweiligen Zeit geprägt. Aussagen im Koran und Hadith, die sich auf historische Ereignisse beziehen, auf Regelungen des Alltags, aber auch auf die Beziehungen zu anderen Religionen, sind wesentlich dialogischer Natur. Sie sind mitbestimmt durch das jeweils verfügbare Wissen und durch zeitgenössische Vorstellungen von der Welt und vom Menschen.²³

Sind aber diese Auslegungen und praktischen Regelungen zeitbedingt, dann sind auch die sittlichen Normen und institutionellen Formen, in denen sich eine Religion vollzieht, nicht als endgültig und unveränderlich zu betrachten, sondern immer nur vorläufig-

15 Ebd., S. 73: „[T]he Prophet of Islam used the bricks at his disposal within Arab culture to construct a new structure, which is related to that culture but also surpasses it“.

16 Vgl. ebd., S. 296.

17 Vgl. ebd., S. 294.

18 Das Beispiel findet sich ebd., S. 295: „[T]he breath is from God and the reed-pipe is from Muhammad.“

19 Vgl. ebd., S. 17.

20 Vgl. ebd., S. 272 f. und S. 292.

21 Vgl. ebd., S. 16: „[Religion] is the Prophet's spiritual and social experience, and it is therefore subject to him.“

22 Vgl. ebd.: „Religion is the Prophet's inward and outward experience.“

23 Vgl. ebd., S. 18. Vgl. auch ebd., S. 328: „[T]he Qur'an is a constant, multi-sided dialogue with God and the earthly, natural and historical world in which Muhammad was living.“

ger Natur. Sie sind einerseits daran zu beurteilen und kritisch zu bemessen, inwiefern sie der ursprünglichen religiösen Erfahrung des Propheten entsprechen, andererseits daran, inwieweit sie die Lebenswirklichkeit der Menschen treffen, um derentwillen sich Gott offenbart hat. Dabei geht es um praktische Regelungen im familiären Alltag, im Geschäftsleben, in den Beziehungen zu Angehörigen anderer Kulturen und Religionen. „*In der Begegnung mit allen diesen menschlichen Elementen wird allmählich eine menschliche Religion geboren, die in Fühlungnahme mit den Menschen ist und eine Antwort auf ihre wirklichen Fragen darstellt.*“²⁴ Entsprechend entscheidet sich die Frage nach der Zukunft einer Religion Soroush zufolge auch daran, ob und inwieweit sie imstande ist, die tatsächlichen Fragen ihrer Anhänger zu beantworten.²⁵

Doch sind auch diese Antworten ihrer überwiegenden Zahl nach zeitbedingt und vorläufig. Nur die wenigsten Inhalte der Religion sind unmittelbarer Ausfluss prophetischer Erfahrungen oder gar mit ihnen identisch. Soroush unterscheidet nachdrücklich zwischen der „Substanz“ einer Religion und ihren akzidentellen Vollzugsformen. Wo der Koran über die Wirklichkeit Gottes, seine Eigenschaften, das Leben nach dem Tod, das zu erwartende Gericht oder auch über die religiöse Praxis spricht, dort ist nach Soroush tatsächlich das Wort Gottes zu vernehmen. Hier gibt es weder Zeitbedingtheit noch Vorläufigkeit. Zeitbedingt und vorläufig hingegen spricht der Koran in Bezug auf solche Regelungen, welche die soziale oder die politische Gestalt der islamischen Gemeinschaft betreffen.

Genau genommen gibt es nach Soroush unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte weder die Substanz noch ein „Wesen“ von Religionen, sondern nur kontingente Zielsetzungen religiöser Orientierung.²⁶ Denn auch das frömmste religiös motivierte Handeln ist lediglich Interpre-

tation einer religiösen Erfahrung, niemals aber mit dieser identisch.²⁷ Hieraus resultiert eine prinzipielle Relativierung aller religiösen Institutionen oder auch sich religiös zu legitimieren suchender staatlicher Einrichtungen.²⁸

Während die persönliche Interpretation der religiösen Erfahrungen Muhammads mit seinem Tod abgeschlossen ist, setzt sich deren Interpretation in der Gemeinschaft der Muslime fort. Sie wird zur Grundlage der sich herausbildenden Religion des Islam als einer historischen Größe. Dabei kann sie sich auf weitere religiöse Erfahrungen stützen. Denn „*die Geschichte des religiösen Wissens bezeugt die Tatsache, dass religiöses Wissen stetig zunimmt. Nicht alle diese Zuwächse entstammen dem Koran oder der Sunna; vielmehr gründen sie teilweise auf den Entdeckungen und Erfahrungen der Gläubigen selbst.*“²⁹

Damit stellt sich islamischen Denkern die Aufgabe, nicht nur die religiösen Erfahrungen Muhammads so zu rekonstruieren, dass sie auch in gewandelten soziokulturellen Kontexten verständlich werden. Vielmehr sind auch jene religiösen Erfahrungen, die Muslime seither gemacht haben, in ihrer Bezogenheit und zugleich Unter-

schiedenheit zur ursprünglichen religiösen Erfahrung Muhammads auszuliegen: „*Der Islam ist kein Buch oder eine Ansammlung von Wörtern; er ist vielmehr eine historische Bewegung und die geschichtliche Verkörperung einer Sendung. Er ist die historische Entfaltung einer allmählich realisierten prophetischen Erfahrung.*“³⁰ Diese Erfahrung wird durch die religiösen Erfahrungen, die andere Gläubige machen, angereichert; sie kann von ihnen aber auch kritisch infrage gestellt werden.

Dabei ist nach Soroush der Nachweis, dass eine bestimmte Auslegung den maßgeblichen prophetischen Erfahrungen Muhammads gerecht wird, nur im Streit der Interpretationen zu erbringen. Mit Blick auf ihren möglichen Missbrauch lehnt er jede autoritative Instanz ab, die hierüber ein definitives Urteil fällen könnte.

Nicht zuletzt hier zeigt sich die religionspolitische Sprengkraft seiner Thesen. Wenn nämlich schon gilt, dass Religion „*keine Substanz und keine Natur im aristotelischen Sinne*“ hat, und wenn es vielmehr der Prophet ist, „*der bestimmte Ziele verfolgt*“³¹, dann drängt sich unvermeidlich die Frage nach den jeweiligen Zielen und Interessen derjenigen auf, die in einer bestimmten Zeit die Interpretation einer Religion und ihrer normativen Texte dominieren. Eben diese Dominanz ist je neu infrage zu stellen.

Der hieraus resultierende Diskurszusammenhang führt zu einer Gestalt von Religion, in der Zeugnisse ursprünglicher religiöser Erfahrungen neben solchen sekundärer oder akzidenteller Zuschreibung stehen. Religionen umfassen untrennbar beide Dimensionen. Denn die Entscheidung über die Authentizität religiöser Erfahrungen und ihrer Interpretation steht nicht von vornherein fest; sie geht vielmehr aus einem spannungsvollen Diskurs innerhalb der religiö-

24 Ebd., S. 17: „*In the encounter between all these human elements, a human religion is gradually born which is in keeping with human beings and an answer to their real circumstances.*“

25 Vgl. ebd., S. 22 f.

26 Vgl. ebd., S. 90: „*Religion does not have an Aristotelian essence or nature; it is the Prophet who has certain goals.*“

27 Vgl. ebd., S. 123: „*Just as we have no such thing as un-interpreted religion, we have no such thing as an un-interpreted experience, whether in the natural world or in the world of the soul.*“

28 *Die mit dieser Konzeption verbundenen politischen Implikationen – besonders im Kontext der „Islamischen Republik Iran“ – müssen hier erwähnt werden, weil sie für Soroush unmittelbar spürbare Konsequenzen hatten und haben. Mit Blick auf die Zielsetzung dieses Beitrags sollen sie aber nicht weiter vertieft werden.*

29 SOROUSH, Abdulkarim: *Expansion*, S. 109: „*The history of religious knowledge is testimony to the fact that religious knowledge constantly increases. Not all these increases are derived from the Book and the Sunna; they are in part based on the discoveries and experiences of believers themselves.*“

30 Ebd., S. 16: „*Islam is not a book or an aggregate of words; it is a historical movement and the history-incarnate of a mission. It is the historical extension of a gradually-realised prophetic experience.*“

31 Ebd., S. 90: „*Religion does not have an Aristotelian essence or nature; it is the Prophet who has certain goals.*“

sen Gemeinschaft hervor und bleibt notwendig stets vorläufig.

Der stets vorläufige konsensfähige Grundbestand stellt nach Soroush ein „notwendiges Minimum“ der Religion als Heilsweg dar, nicht aber deren unter allen Umständen und mit allen Mitteln zu erreichendes „mögliches Maximum“.³² Denn dieses anzustreben führt unweigerlich zu totalitären politischen Systemen, die sich der Religion bedienen, um ihre Herrschaft zu legitimieren. Gerade so aber verfehlen sie den Kern wahrer Religion, die Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung, der gegenüber jede theologische Interpretation und jede religiöse Praxis sekundär und relativ bleiben.

Voraussetzungen, Implikationen und Konsequenzen

Was lässt sich zu alledem aus der Perspektive christlicher Theologie sagen? Zentrale Themen der Religionsphilosophie von Soroush sind auch dem Christentum nicht fremd – so etwa die Beziehung zwischen Offenbarungsgeschehen und Offenbarungszeugnis, das Verhältnis zwischen normativem Gehalt der Offenbarungsquellen und kirchlicher Praxis oder auch die Frage nach den Kriterien für das Verständnis und die Auslegung der Heiligen Schrift.

Analog der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils geht Soroush davon aus, dass im Offenbarungsgeschehen die menschliche Vernunft – die Vernunft Muhammads zuerst, aber auch die Vernunft anderer Menschen, denen eine religiöse Erfahrung zuteil wird – nicht bloß passives Werkzeug göttlichen Wirkens ist. Vielmehr behält die Vernunft einen auch gegenüber der Offenbarung selbständigen Status. Ihr Gebrauch entscheidet darüber, in welcher sprachlichen Gestalt sich religiöse oder prophetische Erfahrungen ausdrücken und wie sie kommunikabel werden.³³

Mit seiner These, wonach der Koran in seiner vorliegenden sprachlichen Gestalt nicht zunächst das „Wort Gottes“ ist, sondern das „Wort Muhammads“, zielt Soroush keineswegs auf eine säkulare Deutung des Korans. Vielmehr ist er der Überzeugung, dass angesichts der Unendlichkeit Gottes und seiner Allmacht keine von Gott

geschaffene Wirklichkeit seiner Gegenwart entbehrt. Der eine und einzige Gott ist in seiner Transzendenz allen Dingen zugleich innerlich; es gibt keine von ihm losgelöste „säkulare“ Wirklichkeit. Und wenn das Zeugnis, das Muhammad im Koran von seiner religiösen Erfahrung ablegt, nach muslimischer Überzeugung Gottes Gegenwart in einer schlechthin unüberbietbaren Weise zur Darstellung bringt, dann kann der Koran auch dann, wenn dies mit den Worten und in den Begriffen und Bildern eines Menschen geschieht, als authentisches Zeugnis göttlicher Gegenwart gelten.³⁴

Verständlich wird dies auch durch

33 *Theologiegeschichtlich reiht sich Soroush mit dieser Auffassung in die Tradition der frühen Mu‘taziliten ein, insofern diese die Autonomie der menschlichen Vernunft gegenüber der göttlichen Offenbarung betonten. Nach Auffassung der Mu‘taziliten kommt der Vernunft gegenüber den Gehalten der Offenbarung sogar eine kriteriologische Bedeutung zu. Zur Mu‘tazila vgl. u. a. WATT, W. Montgomery/MARMURA, Michael: Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart u. a. 1985, S. 211–256.*

34 *Vgl. u. a. SOROUGH, Abdulkarim: Expansion, S. 15: „When we say that religion is a human matter, this is not to deny its heavenly spirit.“ Und mit Blick auf Muhammad: „[A] holy human being presents a religion that is at once both human and holy“ (ebd., S. 16). Oder: „[W]hatever he said was both earthly and divine; these two things were inseparable“ (ebd., S. 289). Oder: „[H]is revelation was entirely mundane and entirely divine. In other words, it is a supernatural thing that has been made to fit the dimensions of nature. An ahistorical thing that has been historicized. An exalted phenomenon that has ‚descended to temporality“ (ebd., S. 294). Es ist klar, dass das Theologumenon „hypostatische Union“ etwas anderes meint, nämlich die Personeneinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus von Nazareth. Hier aber geht es in erster Linie darum, den Offenbarungsbegriff von Soroush und die Offenbarungstheologie in DV 11–12 in einen Bezug zu setzen.*

die philosophische Tradition, auf die sich Soroush in diesem Zusammenhang bezieht. Denn neben der Mu‘tazila und der islamischen Mystik speist sich seine Religionsphilosophie maßgeblich aus dem Denken des persischen Universalgelehrten Avicenna (gest. 1037). Dessen neuplatonisch geprägter Metaphysik zufolge ist nicht nur ausgehend von Gott als der ersten Ursache von allem eine Stufenfolge weiterer Ursachen anzunehmen, aus der die einzelnen Seienden hervorgehen. Vielmehr bleiben diese gerade durch ihr Verursacht-Sein in der schöpferischen Wirklichkeit Gottes geborgen – wie umgekehrt Gott in allem Seienden gegenwärtig ist.

Dies hat Konsequenzen für den Offenbarungsbegriff. Alles nämlich in der Welt kann in dieser Perspektive zum Abglanz göttlicher Gegenwart werden – auch der Mensch.³⁵ Und deshalb wäre es nach Soroush theologisch abwegig, den Menschen als ein willenloses Werkzeug Gottes zu denken.³⁶ Sollte doch der Mensch trotz aller Schwäche (vgl. Sure 70:19) als Gottes „Stellvertreter“ (*ḥalīfa*; Sure 2:30) auf Erden leben.

Zwar ist im Koran gewiss noch nicht der Gedanke menschlicher Autonomie im neuzeitlichen Sinne selbstursprünglich verantworteter Freiheit begründet. Wohl aber ist dem Menschen eine Position eingeräumt, die selbst Gott respektiert, um seinem Schöpfungshandeln zu entsprechen. Insofern lässt sich die Religionsphilosophie von Soroush wohl doch einer philosophischen Anthropologie zuordnen, die vor aller postmodernen oder neostrukturalistischen Infragestellung einen emphatischen Subjektbegriff vertritt.

35 *Vgl. SOROUGH, Abdulkarim: Expansion, S. 291 f.: „The God that true monotheists recognize is inside and outside the Prophet in equal measure. What difference does it make whether we say that God’s revelation comes to him from inside or from outside [...]?“*

36 *Vgl. ebd., S. 292: „Is God supposed to be outside the Prophet and is the Prophet supposed to be at some distance from God? I do not know why the notions of God’s closeness to His servant and the absorption of the contingent in the Necessary have been forgotten and replaced with the image of a sultan-emissary-peasant.“*

32 *Vgl. ebd., S. 93–117.*

Letztendlich dürfte die Anthropologie von Soroush auf die Annahme zielen, dass menschliche Subjektivität unhintergebar ist – und zwar selbst in Bezug auf Gott.

Ein Zweites: Indem Soroush die aktive Rolle des Propheten betont, gibt er eine Antwort auf die in der islamischen Tradition zugespitzte Frage, wie das Offenbarungsgeschehen so zu verstehen ist, dass in ihm die absolute Transzendenz Gottes gewahrt bleibt. Indem die Versprachlichung der ursprünglichen prophetischen Erfahrung durch den Menschen Muhammad erfolgt, bedarf es keiner Metaphorisierung göttlichen „Sprechens“ oder der Inanspruchnahme vermittelnder Zwischeninstanzen, um die Herabsendung der göttlichen Rede zu erklären. Wesentlich für Muhammads ursprüngliche prophetische Erfahrung ist ja gerade, dass sie jedes kategoriale Begreifen übersteigt und dass sie erst im Bewusstsein des Propheten eine endliche Gestalt gewinnt, die als solche dann auch kommunizabel ist.

Und schließlich: Das Faktum, dass Gott selbst sich Muhammad in einer Weise geoffenbart hat, dass von ihm – auch im Vergleich mit anderen Menschen, denen religiöse Erfahrungen zuteilwurden – mit Recht als dem „Siegel der Propheten“ gesprochen werden kann, bleibt eine Aussage muslimischen Glaubens.³⁷ Sie ist durch Vernunftgründe oder Glaubwürdigkeitszeichen nicht zu beweisen. Es mag Anhaltspunkte in der religiösen Überlieferung oder in der Geschichte der islamischen Gemeinschaft geben, welche die Authentizität der im Koran bezeugten Offenbarung beglaubigen; sichere Beweise sind sie nicht. Damit aber ist der Glaubensgehorsam von Muslimen ein Akt freien Gehorsams gegenüber dem Sendungsanspruch Muhammads und dem Wahrheitsanspruch des Korans. Hierfür können gute Gründe in Anschlag gebracht werden; eine letzte Gewiss-

heit aber ist ebenso wenig zu erzielen wie im Christentum hinsichtlich des Glaubens an die Gottessohnschaft Jesu von Nazareth.

Welche Konsequenzen folgen aus dem Offenbarungsverständnis von Soroush? Auf die grundsätzliche Relativität aller religiösen Institutionen oder politischen Inanspruchnahmen des Islam wurde bereits hingewiesen. Ebenso wichtig für die religiöse Praxis der Muslime ist aber, dass es das Offenbarungsverständnis von Soroush verbietet, den Koran als unvermitteltes Gotteswort zu interpretieren. Eben diese „realpräsentische“ oder gar „sakramentliche“ Deutung des Koranvortrags, in dem die Offenbarungssituation nachvollzogen wird,³⁸ bestimmt aber wesentlich die muslimische Frömmigkeit und Gebetspraxis. Fasst man den Koran hingegen im Sinne von Soroush als „Wort Muhammads“ auf, dann ist es nur noch bedingt möglich, in seiner Rezitation das Wort Gottes vernehmen zu wollen. Hier liegt ein erhebliches Konfliktpotenzial, das jenseits aller vernunftgeleiteten Kritik einer breiten Akzeptanz der Religionsphilosophie von Soroush entgegenstehen dürfte.

Ein Weiteres: Die Frage, was sich inhaltlich mit den prophetischen Erfahrungen verbindet, die Muhammad zuteilwurden, beantwortet Soroush mit Hinweisen auf die Einzigkeit Gottes, das Leben nach dem Tod oder die Erwartung eines Jüngsten Gerichts. Von allen diesen theologischen Wahrheiten gewann Muhammad in seinen Auditionen – und womöglich auch Visionen – jene unerschütterliche Gewissheit, von der seine Verkündigung zeugt. Gleiches gilt für sein Bewusstsein, als „Siegel der Propheten“ von Gott gesandt zu sein. Auf die Schwierigkeit, solche religiösen Wahrheiten im engeren Sinne von sekundären Auslegungen abzugrenzen, haben Kritiker von Soroush wiederholt hingewiesen.³⁹ Tatsächlich wird im Einzelfall die Unterscheidung schwierig zu treffen sein, was zur „Substanz“ einer Religion gehört und was zu ihren „Ak-

zidenzien“. Dies freilich dürfte die grundsätzliche Berechtigung der Unterscheidung nicht infrage stellen.

Aus hier nicht weiter zu entfalten den Gründen hat die christliche Theologie im 20. Jahrhundert den Versuch aufgegeben, die Glaubwürdigkeit ihres Offenbarungsanspruchs durch äußerlich wahrnehmbare Zeichen beweisen zu wollen. An die Stelle apologetischer Glaubwürdigkeitsbeweise ist das Bemühen um eine Hermeneutik der Glaubwürdigkeit von Glaubensinhalten getreten. Dieses Bemühen richtet sich im Christentum naturgemäß auf die Plausibilität der von Jesus bezeugten Botschaft und auf das Verständnis seiner Person. Damit gewinnt es eine geschichtliche Konkretheit, die im Begriff der „prophetischen Erfahrung“ von Soroush nicht gegeben ist – und vermutlich auch nicht gegeben sein soll, um dem muslimischen Grundgedanken der absoluten Transzendenz Gottes gerecht zu werden. Damit aber verliert der Begriff der „prophetischen Erfahrung“ an Bestimmtheit; als „religiöse Erfahrung“ ist er universalisierbar. Die Interpretation Muhammads als des „Siegels der Propheten“ entgeht deshalb nicht dem Verdacht, dezisionistisch zu argumentieren, zumal sich die im Koran bezeugte prophetische Erfahrung per definitionem jedem erkennenden Zugriff entzieht.

Zwar haftet auch jedem Zugang zur historischen Gestalt Jesu von Nazareth die Ambivalenz historischer Erkenntnis an, insofern Jesus heutigem Verstehen allein vermittelt der ihn bezeugenden Quellen erschlossen ist. Und diese Quellen sind wesentlich nicht an historischer Wahrheit interessiert, sondern daran, eine religiöse Überzeugung zu begründen. Trotz des von Lessing mit Recht wahrgenommenen „garstig breiten Grabens“ zwischen historischem Zeugnis und Bezeugtem bleibt der Fluchtpunkt der auch gläubigen Bezugnahme auf Jesus aber eine historische Person, keine innere Erfahrung. Von dieser Person her gewinnt der christliche Glaube an Gott eine Bestimmtheit, die Muslimen geradezu blasphemisch erscheinen muss.

In der Religionsphilosophie von Abdulkarim Soroush begegnet christliche Theologie einer herausfordernden Reflexion über offenbarungstheologische Grundfragen, wie sie sich im Islam und analog auch im Christentum stellen. Die Differenz zwischen bei-

37 Vgl. die Zusammenfassung ebd., S. 42: „In sum, the Prophet of Islam was the last prophet, his religion was the last religion, he was the last person to assume the persona of a prophet's *personne juridique*, his era was the last prophet-fertile era and history will never witness the appropriate fertile conditions again.“

38 Vgl. KERMANI, *Navid: Gott ist schön*, S. 212–232 („Gott spricht“), bes. S. 218 f.

39 Vgl. auch die Diskussion mit Ayatollah Sobhani in: SOROUSH, *Abdulkarim: Expansion*, S. 276–344.

den Religionen und ihrem jeweiligen Offenbarungsverständnis tritt angesichts der unterschiedlichen „Fluchtpunkte“ im Offenbarungsgeschehen hervor: Geht es im Islam zuvorderst um die Versprachlichung einer prophetischen Erfahrung, so geht es im Christentum um die Deutung einer historischen Persönlichkeit und ihrer Geschichte.

Der Gedanke der Menschwerdung Gottes, so scheint es, ermöglicht es

christlichem Glaubensverstehen, die menschliche Dimension nicht nur des Offenbarungsgeschehens selbst, sondern auch seiner Auslegung in einer Weise zu betonen, wie es dem Islam nur schwer möglich ist. Die Religionsphilosophie von Soroush bildet diesbezüglich eine bemerkenswerte Ausnahme. Freilich stellt seine Interpretation des Offenbarungsgeschehens – obwohl durch zahlreiche Bezugnahmen auf anerkannte islamische Auto-

ritäten in Vergangenheit und Gegenwart flankiert – nicht nur bei der überwiegenden Zahl der Gläubigen, sondern selbst im Kreis islamischer Reformtheologen eine Außenseiterposition dar. Nicht zuletzt diese Beobachtung verweist auf die immensen Herausforderungen, vor denen der theologische Dialog zwischen Christen und Muslimen weiterhin steht.