

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 68 (2012)
Heft: 1

Artikel: Bergpredigt und Islam
Autor: Malik, Jamal
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877774>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bergpredigt und Islam

Das Thema «Bergpredigt und Islam» bildet Teil eines Diskurses, in dem sich die beiden monotheistischen Religionen Christentum und Islam mit ihren jeweiligen Wahrheitsansprüchen begegnen.¹ Es liegt – anders als im Christentum – kein muslimischer Kommentar zum Evangelium nach Matthäus oder Teilen davon vor, besonders nicht zu den Kapiteln 5-7, die die Bergpredigt enthalten;² lediglich verstreute Bemerkungen erinnern mehr oder weniger direkt an Aussprüche der Bergpredigt. Christian Troll, ein Kenner des indischen Islam und langjähriger Islambeauftragter der katholischen Kirche, meint dazu:

«Das ist ja das große Leidwesen, dass wir keine muslimische Christologie und muslimische Exegese der Bibel haben. Noch nicht einmal eine solide, modernen Anforderungen entsprechende muslimische Studie zur Frage der «Verfälschung» der jüdischen und der christlichen Bibel. Diese ist aber eigentlich Voraussetzung für einen sinnvollen theologischen muslimisch-christlichen Dialog.»³

Im folgenden Beitrag werden zunächst einige Vergleichspunkte zwischen der christlichen Bergpredigt und islamischen religiösen Texten herausgearbeitet. Dem folgt ein kurzer Abriss über die Rolle der Bergpredigt bei Konversionen und in der christlichen Missionsarbeit unter Muslimen. Ein dritter Teil gilt den Ähnlichkeiten, die aus eigenen Quellen gespeist werden, wie den mittelalterlichen Mystikern und modernern muslimischen Kommentatoren.⁴

Bergpredigt in Koran und Sunna

Im Christentum wird die Bibel als Hilfsmittel für ein rationales Verständnis der Barmherzigkeit Gottes verstanden; sie gilt als zwar niedergeschrieben, aber

¹ Ich danke Sebastian Rimestad, Dr. Muhammad Akram, Michael Winkels und besonders Prof.Dr. Christoph Bultmann für Kommentare zu früheren Versionen des Beitrags.

² Als derzeit besten Kommentar zur Bergpredigt, in dem auch einzelne Aspekte der Auslegungsgeschichte berücksichtigt werden, vgl. U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1), Neukirchen 2002. Eine gründliche Einführung bietet auch R. Feldmeier in: ders. (Hg.): Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt, Göttingen 1998, 15-107.

³ Prof.Dr. Chr.W. Troll in einer E-Mail vom 21. April 2007 an mich.

⁴ Wo nicht anders vermerkt, sind Bibelzitate nach der katholischen Einheitsübersetzung 1980 wiedergegeben, in <http://alt.bibelwerk.de/bibel/> [21.09.2007]. Die Umschrift von Wörtern in fremden Schriften orientiert sich im Allgemeinen an The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Edited by P.J. Bearman et al., Leiden 1954-2006, im Folgenden EI(2).

von Gott inspiriert. Der Koran dagegen ist gemäss muslimischer Tradition das unmittelbare Wort Gottes, herabgesandt auf Muhammad, das Siegel der Propheten, die ihm vorangingen; es erging durch Vermittlung des Engels Gabriel (*Jibrîl*), und zwar in «klarer arabischer Sprache». Der Koran ist daher die Inlibration, die Manifestation des göttlichen Wortes als Buch, und ist laut Meinung vieler Theologen wegen seiner liturgischen Bedeutung und seiner sprachlichen Vollkommenheit und Schönheit nicht übersetzbar. Dieser Wundercharakter des Koran (arab.: *i`jâz*) bestätige auch das Prophetentum Muhammads, er sei aber aufgrund «seiner Vorliebe für formelhafte Wiederholungen und Gleichklänge, seiner unvollständigen Sätze und fremden Metaphorik uns schwerer zugänglich».⁵ Die zentrale Bedeutung der mit dem Koran verknüpften Logozentrik ist für den christlich-muslimischen Dialog von erheblicher Bedeutung, wie weiter unten deutlich wird.

Im Koran als der islamischen Stiftungsurkunde ist nicht eindeutig die Rede von der Bergpredigt, doch finden sich in ihm zumindest inhaltliche Ähnlichkeiten.⁶ So spielt zum Beispiel Sure 2:271:

«Wenn ihr die Almosen offen kundtut, ist es (schon) trefflich. Wenn ihr sie aber heimhaltet und (unter der Hand) den Armen gebt, ist es (noch) besser für euch und wird euch (oder: Und er [d.h. Gott] wird euch?) (bei der Abrechnung am jüngsten Tag) etwas von euren schlechten Taten tilgen. Gott ist wohl darüber unterrichtet, was ihr tut.»⁷

offenbar auf Mt 6,1-4 an; es wird nämlich eine Verbindung zwischen Almosenabgaben und Prahlerei hergestellt. In Sure 2:264f. wiederum findet sich in formkritischer Hinsicht sowie in gewissen Zügen der Metaphorik eine beachtliche Übereinstimmung mit Mt 7,24-27:

«... Macht eure Almosen nicht dadurch zunichte, daß ihr auf euer Verdienst pocht und (denen, für die ihr spendet, nachträglich?) Ungemach zufügt! (Das ist) wie wenn einer sein Vermögen spendet, um von den Leuten gesehen zu werden und (dabei)

⁵ J.-D. Thyen: *Bibel und Koran – Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Köln u. Wien 1989, x.

⁶ Vgl. Thyen: *Bibel und Koran* (Anm. 5), 190ff.

⁷ R. Paret: *Der Koran*, Stuttgart ³1983, 40; in: Thyen: *Bibel und Koran* (Anm. 5), 191, übersetzt mit «Wenn ihr Almosen öffentlich spendet, ist es gut. Wenn ihr sie aber heimlich den Armen zukommen lasst, so ist es besser für euch».

nicht an Gott und den jüngsten Tag glaubt. Der ist einem steinigen Grund zu vergleichen, mit (etwas) Erde darüber: Ein Regenguß fällt darauf, und nachher ist nur noch eine harte, kahle Stelle übrig. [...] Diejenigen aber, die ihr Vermögen spenden im Streben nach Gottes Wohlgefallen, und um ihrerseits (die Empfänger der Almosen (?) im Glauben) zu festigen [...], sind einem Garten auf einem flachen Höhenzug zu vergleichen, auf den ein Regenguß fällt, worauf er in doppelter Menge Früchte trägt. Und wenn kein Regen auf ihn fällt, (bekommt er wenigstens) Tau. Gott durchschaut wohl, was ihr tut.»⁸

Sure 29:60 berührt sich mit Mt 6,26: «Und wie manches Tier übernimmt (es) nicht (selber) seinen Unterhalt (zu beschaffen) [...]! Gott beschert ihm und euch (den Unterhalt). Er ist der, der (alles) hört und weiß.»⁹ In der Bergpredigt heisst es entsprechend: «Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?» Das Gemeinsame an diesen verstreuten Vergleichstexten im Koran ist, dass sie nicht in Verbindung mit Jesus gebracht werden.

Eine zusammenhängende, der Bergpredigt – bes. Mt 5,17-48 – strukturell und intentional sehr ähnliche Passage des Koran stellt hingegen Sure 2:178-185 dar.¹⁰ So wie Jesus im Rahmen des geltenden Gesetzes der Torah auch das eigene, selbstbestimmte Handeln fordert («Ich aber sage euch...»), misst hier der Koran dem *nomos* gleichsam zwar weiterhin Gültigkeit zu, formuliert ihn aber um. Während Jesus sechs verschiedene *Antithesen* anmahnt,¹¹ führt der Koran drei Erklärungen auf, nämlich Vergeltung für Tötung (1), Erbschaft (2)

⁸ Paret: Der Koran (Anm. 7), 39f.; in: Thyen: Bibel und Koran (Anm. 5), 195: «Wer von seinem Vermögen spendet, um von den Leuten gesehen zu werden, gleicht einem steinigen Grund, den eine dünne Erdkrumme bedeckt. Fällt ein Regenguß darauf, bleibt nachher nur eine kahle, harte Stelle übrig. [...] Wer im Vertrauen auf Gott spendet [...] gleicht einem Garten auf einem flachen Höhenzug. Fällt darauf ein Regenguß, trägt er doppelt Früchte. Und wenn kein Regenguß auf ihn fällt, wird er von Tau befeuchtet. Gott durchschaut wohl, was ihr tut.»

⁹ Paret: Der Koran (Anm. 7), 281; in: Thyen: Bibel und Koran (Anm. 5), 193: «Und wie viele Tiere gibt es, die sich um keinen Unterhalt sorgen. Gott versorgt sie und euch. Er hört und weiß alles.»

¹⁰ Vgl. St. Schreiner: Muhammads Bergpredigt, Kairos 4 (1977) 241-256; zum Korantext siehe Paret: Der Koran (Anm. 7), 27f.

¹¹ Seit wann diese vertiefenden Ausführungen als «Antithesen» ins christliche Repertoire aufgenommen wurden, bedürfte einer eigenen Untersuchung. G. Strecker: Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1985, nennt diese «Antithesen»: Töten, Ehebruch, Ehescheidung, Eid, Vergeltung, Feindesliebe.

und Fasten (3): Zu 1): Die vor-islamische Blutrache wird durch Wergeld ersetzt (*qasâs*) (Sure 2:178); dies kommt einer Gleichberechtigung der natürlichen Personen gleich. Zu 2): Das Brautgeld (*mahar*) geht nach der Scheidung in das Eigentum der Frau über, und es wird ihr sogar ein Erbrecht konzidiert; Sure 4:176 durchbricht damit das agnatische Prinzip. Zu 3): Es werden Konzessionen beim Fasten und sogar Ersatzleistungen in Form von Armenspeisungen eingeführt, so etwa Sure 2:184. Stefan Schreiner spricht in diesem Zusammenhang von einer Humanisierung und Demokratisierung älterer Vorschriften. Alle drei Mahnungen beginnen jeweils mit den Worten «Ihr Gläubigen! Vorgeschieden ist euch». So heisst es in Sure 2:178-184:

«Ihr Gläubigen! Bei Totschlag ist euch die Wiedervergeltung *vorgeschrieben*: ein Freier für einen Freien, ein Sklave für einen Sklaven und ein weibliches Wesen für ein weibliches Wesen. Und wenn einem (der einen Totschlag begangen hat) von seiten seines Bruders (dem die Ausübung der Wiedervergeltung obliegt) etwas nachgelassen wird, soll die Beitreibung (des Blutgeldes durch den Rächer) auf rechtliche und (umgekehrt) die Bezahlung an ihn auf ordentliche Weise vollzogen werden. Das ist (gegenüber der früheren Handhabung der Blutrache) eine Erleichterung und Barmherzigkeit von seiten eures Herrn. ...» «Wenn es bei einem von euch aufs Sterben geht, und wenn er Vermögen hinterläßt, ist euch *vorgeschrieben*, in rechtlicher Weise eine letztwillige Verfügung zugunsten der Eltern und der nächsten Verwandten zu treffen. (Dies gilt) als eine Verpflichtung für die Gottesfürchtigen.» «Ihr Gläubigen! *Euch ist vorgeschrieben*, zu fasten, so wie es auch denjenigen, die vor euch lebten, vorgeschrieben worden ist. Vielleicht werdet ihr gottesfürchtig sein. (Das Fasten ist) eine bestimmte Anzahl von Tagen (einzuhalten). Und wenn einer von euch krank ist oder sich auf einer Reise befindet (und deshalb nicht fasten kann, ist ihm) eine (entsprechende) Anzahl anderer Tage (zur Nachholung des Fastens auferlegt). Und diejenigen, die es (an sich) leisten können, sind (wenn sie es trotzdem versäumen) zu einer Ersatzleistung (*fidya*) verpflichtet, (nämlich) zur Speisung eines Armen. Und wenn einer freiwillig ein gutes Werk leistet, ist das besser für ihn. Und es ist besser für euch, ihr fastet, wenn (anders) ihr (richtig zu urteilen) wißt.»¹²

Im Koran fehlen die charakteristischen biblischen *antithetischen* Worte: «ich aber sage euch!». Dies ändert zwar nicht den Sinn, nämlich falsche Inter-

¹² Übersetzung nach Paret: Der Koran (Anm. 5); vgl. auch Schreiner: Muhammads Bergpredigt (Anm. 10), 241f.

pretationen zu verhindern,¹³ aber den Duktus, wie im Folgenden in einer Überlieferung der Prophetentradition deutlich wird.

In der Sunna (arab. *sunna* «Brauch, Regel») des Propheten, welche den Muslimen nach dem Koran als zweite Quelle des islamischen Rechts und islamischer Frömmigkeit gilt, findet sich nämlich eine der Bergpredigt vergleichbare Ansprache: die sogenannte *Khutbat al-Widāʿ*, die Abschiedspredigt Muhammads im Tal Uranah kurz vor seinem Tod.¹⁴

Der Berg, also eine Geländeform, die sich über die Umgebung erhebt, ist/wird in vielen Religionen als Verbindung zwischen dem göttlichen Himmel, der menschlichen Erde und der teuflischen Tiefe gefasst; er vermittelt den Eindruck des Übermenschlichen und Wegweisenden.¹⁵ Berge seien einerseits «näher am Himmel», andererseits «unbewohnbar», und markierten somit die Achse der «Mitte der Welt». Womöglich ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass gemäss dieser Symbolik Jesus bei Matthäus die Bergpredigt von der Weltmitte aus hielt und somit die Begegnung mit dem Numinosen suggerierte. Es ist daher naheliegend, die Bergpredigt als eine «Rede von Oben» herab zu deuten: Jesus, von dem gesagt wird, er sei der Sohn Gottes und der Messias, steigt auf einen Berg, um von dort mit lauter Stimme eine Rede über die Ethik zu halten. Diese Ansprache stellt mehr als einen blossen Aufruf zur Gesetzestreue dar. Sie dient vielmehr als ein moralischer Leitfaden, der «intellektuell angeeignet und innerlich verarbeitet werden soll, um [ihn] dann schöpferisch weiterzuentwickeln und in den konkreten Lebenslagen anzuwenden».¹⁶ Ein dynamischer und anwendungsorientierter Charakter des Koran und der Sunna wird übrigens auch von zahlreichen muslimischen Reformtheologen postuliert.¹⁷

¹³ Schreiner: Muhammads Bergpredigt (Anm. 10), 245.

¹⁴ Die Abschiedspredigt findet sich in nahezu allen kanonischen Hadithsammlungen – wenn auch in unterschiedlichen Versionen. Sure 5:3 «Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, dass ihr den Islam als Religion habt» wurde gemäss islamischer Tradition Muhammad während der Pilgerfahrt von 632 offenbart.

¹⁵ Vgl. M. Eliade: *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, New York 1952, 27ff.

¹⁶ H.D. Betz: *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 15.

¹⁷ So fragt etwa der Pakistani Fazlur Rahman (gest. 1988) in: *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, ob der Prophet tatsächlich islamisch-normatives Handeln in allen Einzelheiten festlegen wollte oder ob seine Sunna – tradiert in Form des Hadith als situationsspezifische Interpretation und verbalisierte Reflexion des prophetischen Aktes – nicht

Als Jesus die Ansprache beendet hat, zeigt sich die zuhörende Menschenmenge «sehr betroffen von seiner Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der göttliche Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten» (Mt 7,28f.; vgl. Mk 1,22). Im Lichte derselben Symbolik lassen sich auch Jesu Tod und seine Wiederauferstehung sehen. Jesus stellt demgemäss die Verbindung zwischen Himmel und Erde her. Das Christentum mag später – unter dem Einfluss hellenistischer Philosophie – diese Verbindung durch die kirchliche Hierarchie und das kirchlich autorisierte priesterliche Handeln als Formen einer sakerdotalen Weiterführung gewährleistet haben.¹⁸

Im Islam ist der *Topos* des Berges und die damit einhergehende Hierarchie zwischen Sender und Empfänger sowie die Verbindung zwischen Himmel und Erde *anders* ausgeprägt als im Christentum.¹⁹ Auch wenn Muhammad in einer Höhle im Berg Hira Rechtleitung gesucht und gefunden hat, und auch wenn der Berg Uhud den Muslimen als Mahnmal einer frühen Niederlage im dritten Jahr der islamischen Zeitrechnung (625) gilt, so wurde die Botschaft der Abschiedspredigt nicht von einem erinnerungsträchtigen Offenbarungsberg aus verkündet, sondern im Tal unter den Muslimen verbreitet. Diesbezüglich lässt sich aus der Evangelienüberlieferung nur der Rahmen der sog. Feldrede im Lukasevangelium vergleichen (Lk 6,12-7,1). Später wurden im Zuge der Ausarbeitung sufischer Lehren auch gewisse Vorstellungen entwickelt, die von einem mythischen Vogel Simurgh sprechen, der am Ende der Welt auf dem mythischen weltumspannenden Berg Qaf lebt.²⁰ Simurgh steht dabei freilich als Symbol für Gott.

doch eher eine allgemeine Richtung vorgeben wollte, eine Richtung, die kontextuell und konsensuell verantwortlich zu interpretieren ist? Ähnlich innovativ versteht die Ankara Schule den Koran nicht als zeitlose Offenbarung, sondern als aktuelle Rede Gottes an eine bestimmte Gruppe Menschen zu einer bestimmten Zeit. Der Iraner `Abd al-Karim Soroush radikalisiert die Argumentation, wenn er im Koran das Wort Mohammads, bzw. den Ausdruck seiner Offenbarungserfahrung liest. Dies ist eine Islamische Reformtheologie, die auf einer neo-rationalistisch-hermeneutischen Perspektive basiert und weit über die herkömmlichen Versuche hinausgeht, Scharia oder Koran selektiv zu interpretieren. Vgl. zu hermeneutischen Neuansätzen im zeitgenössischen Islam etwa die zahlreichen Beiträge in: K. Amirpur und L. Ammann (Hgg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg 2006.

¹⁸ Vgl. Eliade: *Images and Symbols* (Anm. 15), 170.

¹⁹ Diese Ausführungen beziehen sich hauptsächlich auf den sunnitischen Islam. Im schiitischen Islam ist eine «kirchliche» Hierarchie vorhanden, wenn auch nicht in dem Masse ausgeprägt wie im katholischen Christentum.

²⁰ A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992, 369.596.

Im Tal Uranah, von der Erhebung Arafat am Gnadenhügel (*Jabal al-rahma*) aus, also an einem prominenten rituellen Ort, soll der Prophet zehn Jahre nach seiner Auswanderung von Mekka nach Medina (*hijra*) 622 während der Pilgerzeit (*hajj*) von seinem Kamel aus vor mehreren Tausend Pilgern²¹ den Glauben an den Einen Gott angemahnt, die Erfüllung der fünf Pfeiler gefordert sowie die Gleichberechtigung aller Menschen ungeachtet ihrer Hautfarbe und Abstammung verkündigt haben. Laut dieser seiner Abschiedspredigt ist lediglich das Verdienst um den Islam (*sâbiqa*) zentrales Kriterium für Gottgefälligkeit, wie ihn die *muhâjirûn*, die Fluchtgenossen Muhammads, und die *ansâr*, die medinensischen «Helfer», aufzuweisen hatten. Das *sâbiqa*-Prinzip konkurrierte im Übrigen auch in der Folgezeit mit dem Prinzip der Zugehörigkeit zu einem einflussreichen Clan oder Stamm, d.h. vornehmer Abkunft/Stand (*nasab*), die einige spätbekehrte Muslime der Mekkaner Oberschicht auszeichnete.²² Dieses genealogische Prinzip tribaler Tradition überlagerte in gewissem Grade auch das in der Predigt postulierte islamisch-religiöse Gleichheitsprinzip.²³ Ein genauerer Blick auf die Abschiedspredigt Muhammads hilft daher, den zumindest theoretisch postulierten Egalitarismus kritisch zu beleuchten.

Die Abschiedspredigt Muhammads enthält einige der Bergpredigt vergleichbare Mahnungen, ohne dass sich der Stifter des Islams als Messias oder Sohn Gottes mit eigener Autorität versteht. Er tritt als willenloser Prophet auf, der lediglich Gottes Wort authentisch wiedergibt.²⁴ Deshalb fragte Muhammad nach der Predigt auch: «O ihr Gläubigen, habe ich euch getreu die Mitteilung wiedergeben?» Die Menschenmenge antwortete: «Bei Allah, ja». Darauf erwiderte Muhammad: «O Allah, sei mein Zeuge, dass ich Deine Mitteilung Deinem Volk überbracht habe.»²⁵ Und im Gegensatz zur Bergpredigt musste die Ab-

²¹ Die Zahlen variieren erheblich, sie reichen bis zu 140 000.

²² Die Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten gehen eben auf diese Spannungen zurück.

²³ Sure 49:13 führt dies deutlich aus: «Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) kennt (Bildet euch aber auf eure vornehme Abstammung nicht viel zu viel ein!) Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.»

²⁴ J. Bouman: Wollte Muhammad eine «Gegenmoral» zum Christentum schaffen?, in: R. Italiaander (Hg.): *Moral – wozu? Ein Symposium*, München 1972, 104-113 (104).

²⁵ Vgl. A. R. Kidway: *The Farewell Pilgrimage – Prophet Muhammad's Sermon – Charter for Social Justice*, in: <http://www.quraan.com/index.aspx?&tabid=32&artid=109>

schiedspredigt von Gefährten Muhammads mit lauter Stimme wiederholt werden, damit die Zuhörer sie akustisch wahrnehmen konnten.²⁶ Wiederholung einzelner Satzelemente und Rekurrenz dienten in einer vornehmlich durch Oralität geprägten Gesellschaft freilich auch dazu, der Aussage Kohärenz zu verschaffen und die Eindringlichkeit der Botschaft zu steigern. Dramatische Inszenierung erzeugte solidaritätsstiftende Emotionen; die Abschiedspredigt konnte sich so als identitätsstiftendes Symbol mit geeigneter Kulisse tief in das muslimische kulturelle Gedächtnis eingraben. Ähnlich wie die Bergpredigt Jesu wirkt die Abschiedspredigt noch heute nach, sie wird bisweilen auch als Beispiel einer Charta gesellschaftlicher Gerechtigkeit angeführt.

Dass diese Predigt Muhammads nicht nur im Verständnis der Laien eine Affinität zur Bergpredigt aufweist, zeigen Hinweise muslimischer Theologen und auch zahlreiche Verlinkungen im Internet.²⁷

Nun sind verstreute Ähnlichkeiten inhaltlicher, formaler, symbolischer, struktureller und intentionaler Natur in grundlegenden religiösen Texten nicht aussergewöhnlich; Unterschiede ergeben sich vielmehr aus den Funktionen und Kontexten, die diesen Texten im Laufe der Zeit zugewiesen wurden. Damit stellt sich die Aufgabe einer Erforschung der Rezeptionsgeschichte, die im Folgenden in einigen Ansätzen mit Bezug auf exemplarisches Quellenmaterial aus den beiden religiösen Traditionen aufgearbeitet werden soll. Es geht dabei einerseits um den christlichen Gebrauch der Bergpredigt in der Mission, andererseits um das muslimische Interesse am biblischen Text und seiner Kommentierung.

Bergpredigt, Mission, Konversion

Im Zuge der kolonialen Expansion in muslimisch dominierte Regionen nutzten christliche Missionare die Bergpredigt als ein wirksames Mittel für ihre Bekehrungsbemühungen.²⁸ Ein früher Text ist etwa der Bericht des Inders Rev.

[27.02.2011].

²⁶ Die Stimme des Propheten kann für mehr als ein paar hundert Menschen kaum laut genug gewesen sein. Wie die Botschaft tatsächlich an die Adressaten gelangte, ist daher unklar; eine plausible Erläuterung zu diesem praktischen Aspekt liegt m.E. bisher nicht vor.

²⁷ Siehe z.B. die Verlinkung zwischen http://en.wikipedia.org/wiki/Sermon_on_the_Mount und http://en.wikipedia.org/wiki/The_Farewell_Sermon.

²⁸ Vgl. Chr. Schirrmacher: *Mit den Waffen des Gegners*, Berlin 1992; A.A. Powell: *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, London 1993.

Mawlawi Dr. Imad al-Din Lahiz (gest. 1900) über seine Konversion vom Islam aus dem Jahre 1864:²⁹ Er studierte die Bibel, und – so schreibt er – «als ich das siebente Kapitel des Evangeliums Matthäi gelesen hatte, begannen Zweifel an der Wahrheit des Muhammedanismus in meiner Seele aufzusteigen».³⁰ So wurde die Bergpredigt der Auslöser für die Konversion Imad al-Dins zum Christentum.

Ähnliche zeitgenössische Konversionserfahrungen, die auf die Bergpredigt zurückgehen, sind auch im Internet dokumentiert.³¹ Dort berichtet etwa «Tors-ten» aus Norddeutschland von seinen dreijährigen Erfahrungen als Muslim, bis er 2002 durch das Studium der Bergpredigt «zurück zu Jesus» kehrte.³² Und ein US-amerikanischer Publizist, der zu Themen der Religion veröffentlicht, unterzog die angebliche Behauptung Muhammads, der Islam sei ein Fortschritt gegenüber der christlichen Botschaft, einer quasi-wissenschaftlichen Analyse³³ und kam erwartungsgemäss zu dem Ergebnis:

«Christians shall know prophets by their fruit. [Mt 7,15-16] Bluntly stated, Muhammad, the self-described human messenger and prophet (Sura 3:144), clearly fails the down-to-earth fruit inspection. On the other hand, Christ the Son of God (Mt 3,16-17) passes it with a perfect score.»

Auf den Internetseiten finden sich auch «Handbücher» christlicher Missionare, in denen augenscheinliche Fallen in der Diskussion über Glaubensfragen mit Muslimen aufgedeckt werden.³⁴ Auch dort steht die Bergpredigt an prominen-

²⁹ Vgl. Imadeddin: Ein bekehrter Muhammedaner, Evangelisches Missionsmagazin 14 (1871) 397-412. Imad ud-Din verfasste diesen Text in Urdu im Jahre 1866. Diese Streitschrift wurde 1870 ins Englische übersetzt und in mehreren Auflagen gedruckt, zuletzt 1957. Dazu siehe A.A. Powell: Reciprocities and Divergences Concerning Religious Traditions in Two Families of Scholars in North India, in: J. Malik (Hg.): Perspectives of mutual encounters in South Asian History 1760 - 1860, Leiden 2000; E. Hahn: The Life of The Rev. Mawlawi Dr. Imad ud-Din Lahiz (<http://www.answering-islam.org/Testimonies/mawlawi.html>) [29. Jan. 2011].

³⁰ Imadeddin: Ein bekehrter Muhammedaner (Anm. 29), 408.

³¹ So zum Beispiel auf http://www.ncronline.org/NCR_Online/archives2/2005b/060305/060305a.php [12.09.2007] und <http://www.mykath.de/index.php?showtopic=12534&st=25> [12.09.2007]; dort wird das Fehlen einer Bergpredigt im Islam beklagt.

³² <http://deutsch.hcjb.org/content/view/63/80/> [12.09.2007].

³³ J. Arlandson: Does Islam improve on Christianity?, in: http://www.americanthinker.com/2005/04/does_islam_improve_on_christia.html [12.09.2007].

³⁴ Siehe z.B. B. M. Madany: Sharing God's Word with a Muslim, 1984, in: <http://www.levant.>

ter Stelle, denn nach ihrer Lektüre kämen die zu konvertierenden Muslime zu dem Schluss, «that [the Christian] Lord taught salvation by works.»³⁵ Wenn aber Muslime auch nach dem Studium des Matthäus-Evangeliums die moralische Bedeutung der Bergpredigt nicht verstünden, so etwa Christensen, «dann müssen wir wieder umkehren und versuchen, Dinge im Neuen Testament in einem ganz anderen Licht zu sehen».³⁶ Die Bergpredigt spielt auch über solche anekdotische Evidenz hinaus in der Missionsarbeit eine wichtige autoritative und authentisierende Rolle und wird für das im christlichen kulturellen Gedächtnis tief verankerte Islambild stets erneut herangezogen, insbesondere dann, wenn der Islam *per se* als eine monolithische, kriegerische Religion rezipiert wird, die allen Ungläubigen ständig den Heiligen Krieg (*jihād*) erkläre und damit im Gegensatz zum friedvollen Christentum der Bergpredigt stehe.³⁷ Zuletzt finden sich solche tendenziösen *Ver-Anderungsbilder* in einer evangelischen Handreichung aus dem Jahre 2006, zu der sich indessen sogleich einige kritische Stimmen äusserten.³⁸ Eine ähnlich leidenschaftliche Kontroverse löste bekanntermassen die Papstrede vom September 2006 aus; d.h., die Bergpredigt entwickelte eine Eigendynamik als Ausdruck vernunftgemässer, gewaltfreier ethischer Prinzipien und wurde konstitutiver Gegenstand der Debatte in der kulturellen Begegnung; dies steigerte ihre Popularität.

Muslimische Kommentare zur Bergpredigt

Wie haben nun Muslime die Bergpredigt rezipiert und kommentiert? Die Suche nach Antworten auf diese Frage bringt uns zu dem wichtigsten Aspekt des Themas «Bergpredigt und Islam». Eine einheitliche Rezeptionsgeschichte ist nicht zu finden, vielmehr variieren die Kommentare nach Region und Epoche.

info/BAI-0.html [12.09.2007], bes. Kapitel 2; J. Christensen: Christuszeugnis für Muslime, 1982, in: http://www.answering-islam.de/buecher/jens-christensen/christuszeugnis_fuer_muslime.html [12.09.2007], bes. Kapitel 19f.

³⁵ Madany: Sharing (Anm. 34), Kapitel 2.

³⁶ Christensen: Christuszeugnis (Anm. 34), Kapitel 20.

³⁷ J. Malik: Islamic-Christian Dialogue, *The Journal of Oriental Studies* 15 (2005) 129-137 (131).

³⁸ J. Miksch (Hg.): Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt a.M. 2007.

Frühe islamische Mystik (Sufismus)

Im historischen Rückgriff sind zunächst Ausführungen islamischer Mystiker anzuführen. Vor dem Hintergrund der Standardisierung sufischer Ideen und der sich anschliessenden Phase der Ausbildung mystischer Orden im 11. und 12. Jahrhundert bewerteten muslimische Gelehrte die Botschaft der Bergpredigt weitgehend positiv. So nimmt etwa der Rechtsgelehrte, Philosoph und Mystiker Abu Hamid al-Ghazzali (1058–1111) die ethische Lehre Jesu äusserst ernst und übernimmt fast wortwörtlich Passagen der Bergpredigt, um seiner eigenen Botschaft von Duldsamkeit (*sabr*) – eine von mehreren Stufen auf dem mystischen Pfad zur Offenbarung – Autorität zu verleihen:³⁹

«Im Evangelium fand ich: ›Jesus, der Sohn Marias, sprach: Ehedem wurde euch gesagt: Zahn um Zahn, Nase um Nase. Ich aber sage euch: Widersteht dem Bösen nicht mit Bösem, sondern wenn einer dir auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm die linke Backe hin! Und wenn einer dir das Kleid wegnimmt, dann gib ihm (auch noch) deinen Schurz! Und wenn einer dich zwingt, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei Meilen mit ihm!‹ All das ist eine Aufforderung, das zugefügte Ungemach geduldig zu ertragen. Das geduldige Ertragen des von den Menschen zugefügten Ungemachs gehört zu den höchsten Stufen der Geduld. Denn dabei unterstützen die Antriebskräfte der Begierlichkeit und des Zornes einander gemeinsam gegen die Antriebskraft der Religion.»⁴⁰

Das Zitat legt auch nahe, dass ethische Prinzipien, welche Barmherzigkeit gegenüber Schwachen und Verachteten betonen, Teil des sufischen Diskurses sind: Die rigoristische Ethik, die der Christus der Sufis verkünde, erinnere daher – so O.H. Schumann – stark an die Bergpredigt, aus der offenbar auch einige Logien ihren Weg in die sufische Literatur gefunden hätten.⁴¹ Tatsächlich stelle Christus für islamische Mystiker eine moralische Autorität und ein Modell des gottesfürchtigen Asketen dar. Annemarie Schimmel hält dazu zusammenfassend fest:

³⁹ Vgl. S.M. Zwemer: *A Muslim Seeker after God*, New York 1920, 260.273ff., auch in: <http://hdl.handle.net/2144/721> [13.09.2007]. Al-Ghazzalis notorisches Plagieren ist bekannt und sollte nicht weiter dramatisiert werden.

⁴⁰ Al-Ghazzali übersetzt in: R. Gramlich: *Muhammad al-Gazzalis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, Wiesbaden 1984, 160.

⁴¹ O.H. Schumann: *Der Christus der Muslime*, Köln u. Wien 1988, 79f.

«Es ist der Jesus der Bergpredigt, dessen Bild in den Aussprüchen der ersten Sufi-Generation gespiegelt wird, und er blieb auch eine Lieblingsfigur der späteren Sufi-Dichtung. Er und seine jungfräuliche Mutter wurden zu symbolischen Gestalten ... zu Musterbildern rein geistigen Lebens.»⁴²

Diese moralische Autorität des biblischen Jesus wird in der sufischen Tradition auch gegenwärtig noch gerne und besonders von christlichen Konvertiten zum Islam zelebriert, wenn sie ihrem Orden etwa in Anlehnung an Maria den Namen Miriamiyya geben und ihre neue islamische Identität in christliche Tradition tauchen – so etwa der Schweizer Frithjof Schuon (gest. 1998).

Religiöse Interaktion in der Zeit des Kolonialismus

In der Zeit des Kolonialismus sind gleichermassen Abgrenzungs- wie Anerkennungsdiskurse zu finden, durchaus im Zusammenhang mit der christlich-missionarischen Anwendung der Bergpredigt. Wenden wir uns Kommentaren zu, die von muslimischen Gelehrten im 19. Jahrhundert verfasst wurden. Bei ihrer Auslegung ist der Vormarsch christlicher Missionsbewegungen im Kontext kolonialer Expansion besonders in Britisch-Indien zu berücksichtigen. In diesen Kontext gehörte Sayyid Ahmad Khan (1817–1898),⁴³ ein prominenter indisch-muslimischer Gelehrter. Er versuchte den orientalistischen Angriffen britischer Gelehrter, wie z.B. denen von William Muir (gest. 1905), kreativ zu begegnen.⁴⁴ Zu diesem Zweck gab er nicht nur die bekannte Urdu-Zeitschrift *Tahdhīb al-Akhlāq* (engl. *The Muhammadan Social Reformer*, dt. *Die Verfeinerung der Sitten*) heraus, die an den persischen Philosophen und Historiker Ibn Miskawaih (gest. 1030) und dessen gleichnamiges Werk erinnert.⁴⁵ Sayyid Ahmad Khan verfasste auch, und das ist in unserem Zusammenhang bedeutsam, als einer der ersten neuzeitlichen Muslime überhaupt einen modernen – wenn auch fragmentari-

⁴² Schimmel: *Mystische Dimensionen* (Anm. 20), 61.

⁴³ Siehe dazu C.W. Troll: *Sayyid Ahmad Khan. A reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978/79; D. Lelyveld: *Aligarh's first Generation*, New Jersey 1978.

⁴⁴ Siehe dazu Powell: *Reciprocities and Divergences* (Anm. 29).

⁴⁵ Nach Ibn Miskawaih kommt der Ratio eine zentrale Stellung zu, gilt es, zu Moralität und Gotteserkenntnis zu gelangen. Khans «*The Muhammadan Social Reformer*» war zum einen von Ibn Miskawaih inspiriert worden, zum anderen von den englischen moralischen Wochenzeitschriften «*The Tatler*» und «*The Spectator*». Die Zeitschrift sollte rasch zum Förderer des Urdu als Wissenschaftssprache werden; sie stand auch für das sufische Bemühen, die via purgativa, und für eine rational begründete Annäherung an die moralischen Inhalte der prophetischen Tradition.

schen – Bibelkommentar: die in den Jahren 1862–1865 erschienene *Theologische Klarstellung* (*Tabyîn al-Kalâm*).⁴⁶ Das Fragment existiert lediglich in Urdu innerhalb der noch von Khan selbst herausgegebenen Gesamtausgabe seiner eigenen religiösen Schriften.⁴⁷ Lediglich die Abschnitte über das Alte Testament wurden im selben Jahr ins Englische übersetzt.⁴⁸ Khans Biographen sind der Ansicht, dass er eine aufgeklärte muslimische Sicht auf die Bibel für nötig hielt, sollte doch die in englischsprachigen Schulen Indiens sozialisierte muslimische Jugend erfolgreich vor Apostasie und Konversion geschützt werden.⁴⁹ Tatsächlich aber war Khans Credo geprägt von den Ereignissen im Zusammenhang mit dem sogenannten Sepoy-Aufstand von 1857, welche die politische Vereinnahmung des muslimischen Moghul-Indien durch die Briten nach sich gezogen hatten.⁵⁰ Er kämpfte seither um die politische und kulturelle Anerkennung der Muslime. Dabei bemühte er die Figur der *Ratio*, wurde den Muslimen nach 1857 doch fehlende Rationalität unterstellt und sie dann einer «civilizing mission» unterworfen.⁵¹ Sein Postulat, der Islam widerspreche nicht den Naturgesetzen, sowie die Idee, Gottes Werk könne nicht im Gegensatz zu Gottes Wort stehen, sind Ausdruck dieser leidenschaftlich geführten Bemühung um Anerkennung von Seiten Khans.

Folglich präsentierte sich Khan im Gegensatz zu zahlreichen seiner Zeitgenossen nicht als kompromissloser Gegner des Christentums. Vielmehr nutzte er Teile der christlichen Lehre, die er für seine moralisch-didaktische Gesellschaftskritik und modernistische Historiographie fruchtbar machte. Intellektuell wollte er sich mit dem Christentum messen und so dem Islam als Vervollkommenung der göttlichen Botschaft wieder zur Stärkung verhelfen. Der Islam, so Khan, steige mit einschlägigen rationalen Beweisen dort ein, wo das Christentum auf irrationalen und blinden Glauben an das Heil allein durch das Werk Christi und an die Trinität verweisen müsse:

⁴⁶ S.A. Khân: *Tabyîn al-kalâm fî tafsîr al-tawrat wa al-injîl `alâ millat al-islâm* (Eine theologische Klarstellung über die Exegese des Alten und Neuen Testaments in Bezug auf die Islamische Gemeinschaft), Bd. 1: Ghazipur 1862, Bd. 2: Ghazipur 1865.

⁴⁷ S.A. Khân: *Tasânif-e Ahmadiyyah, kutub wa rasâ'il madhhâbî*, vol. 1, part 1, Aligarh 1887.

⁴⁸ S.A. Khân: *The Mohamedan Commentary on the Holy Bible*, Bd. 1: Ghazipur 1862, Bd. 2: Ghazipur 1865.

⁴⁹ Vgl. Schirrmacher: *Mit den Waffen des Gegners* (Anm. 28), 190, Anm. 819.

⁵⁰ Dazu siehe etwa Th.R. Metcalf: *The Aftermath of Revolt. India 1857–1870*, Princeton 1964.

⁵¹ Zu den Kolonialisierungsprozessen vgl. etwa J. Malik: *Islam in South Asia. A Short History*, Leiden 2008, Kap. 9.

«If Christianity depends upon the acceptance of these two dogmas [i.e., unbedingter Glaube an das Heil Christi und Trinität; J.M.], [Khan] does not see how its followers can ever claim to possess freedom of thought in the matter of religion. [...] In Islam, there are two basic creeds: existence of God and His Unity. The Qur'an does not demand the people to accept them blindly. It gives innumerable arguments based on the study of natural phenomena to establish these two facts. It constantly appeals to the common sense of man, to his eyes, to his ears, to his heart; it demands observation, reflection, reasoning and not irrational acceptance.»⁵²

Mit Bezug auf die Bergpredigt steht die ethische Autorität Jesu – ähnlich den Sufis – allerdings auch für Khan ausser Frage, wenn er die Kritik vieler Muslime gegen die christliche Aufforderung zur Feindesliebe (Mt 5,44) zurückweist: «Since there are a lot of people who put his command into practice, then how can this command be incompatible with the laws of Nature?»⁵³ Um diese Kompatibilität zwischen Auftrag und Umsetzung, Praktikabilität und Naturgesetz nachzuweisen, kontrastiert der Szientist und Deist Khan die Mahnungen der Bergpredigt mit zahlreichen muslimischen Schriften, um schliesslich zu dem Ergebnis zu kommen, dass es zwischen ihnen starke theologische Berührungspunkte gibt. Seine wohlwollende Bewertung der Bergpredigt sei hier ausschnittsweise wiedergegeben:

«... Diese Predigt ist eine äusserst erleuchtete (*nûrânî*) und klare Darstellung ohne verwirrende Beweisführung (*bilâ-âmîzîsh dalîlôn kî târîkî*), und hat eine nachhaltige Wirkung auf die menschliche Seele (*âdamî kî rûh*). Wenn ein gläubiger Mensch (*nîk dil âdamî*) diese Predigt (*wa`z*) liest, dann erlangt er immer noch das leuchtende Licht (*nûrânî raushanî*), welches sein Herz davon überzeugt, dass dies eben der Einfluss jenes Heiligen Geistes (*rûh al-quds*) ist, der immer noch diese Worte belebt.

Argumente durch Beweisführung zu untermauern bringt den Zuhörer nur zum Schweigen (*sâket kartâ hai*) und verdunkelt dessen Intellekt (*`aql ko maghlûb kartâ hai*). Jene Aussage aber, die Einfluss (*athr*) auf die Seele hat und die sich in das menschliche Herz eingräbt (*dil main baithî jāwe*), bedarf keiner Beweisführung (*mantâj dalîlôn se thâbit karne kî nahîn*). Eine solche Aussage ist schon für sich selbst genommen Beweis ihrer Richtigkeit (*sachâ`î kî âp dalîl hai*). Deshalb hat Jesus (Friede sei mit ihm) seine Predigt von der Vermischung mit Beweisen (*dalîlôn kî âmîzîsh*) völlig rein und sauber gehalten:

⁵² Vgl. B.A. Dar: Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, Lahore ²1971, 123.

⁵³ Khan zitiert in: J.M.S. Baljon: The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Lahore ²1958, 103.

Meine unvollständige Liebe ist erfüllt (*mustaghni*) vom Charme des Geliebten (*jamâl-e yâr*), ein schönes Anlitz (*rûb-e zâibâ*) bedarf nicht Wasser und Farbe (*âb o rang*), nicht Muttermal und Gesichtszüge (*khâl o khat*)

Aber einige Menschen kritisieren (*i`tirâz*) diese Predigt aufgrund dessen, dass Jesus (Friede sei mit ihm) diese Mahnung aus früheren Büchern (*aglî kitâbôn sê*) entnommen habe, deren grösster Teil aus dem Zabur [Buch des David = Psalter] und Ish`aya Nabi [Buch Jesaja] stamme. Sie meinen, wenn Jesus (Friede sei mit ihm) selbst Gott gewesen oder aus dem Heiligen Geist (*rûh al-quds*) hervorgegangen wäre, dann hätte er die Aussagen der altvorderen Quellen nicht als seine eigene Predigt dargestellt, sondern hätte selbst neue Aussagen getroffen. Dies ist aber eine dumme Vorstellung (*be-hûdah khayâl*). Ich bin ja selbst der Meinung, dass Jesus (Friede sei mit ihm) nicht Gott war, aber zu denken, dass er auch nicht eine von Gott gesandte reine Seele war, ist völlig ungerechtfertigt. Ich habe schon immer erklärt, dass alle Propheten (seien sie gepriesen und gegrüsst) den einen Glauben (*aik dîn*) verkündeten. Die Predigten und Mahnungen (*wa`z awr nasîhat*) aller (Propheten) hatten nur einen Zweck (*natîjah*, wörtlich: Ergebnis). An diesem Ort hat Jesus (Friede sei mit ihm) jene aussergewöhnlich guten (*a`lâ awr `umdah*) Mahnungen (*natîje*; wörtlich: Ergebnisse) von sich gegeben (*bayân farmâ`e hain*), für die alle Propheten (*anbîyâ*) gekommen waren, um das Gleiche zu verkünden (*nasîhat karte rahê*), und dieselbe Moral (*ikhblâq*) aufzuzeigen. Folglich entsprachen die Mahnungen Jesu (Friede sei mit ihm) (*masîh ki nasîhat*) natürlich diesem Ziel (*us ke mutâbiq*).»⁵⁴

Sayyid Ahmad Khans Reformansichten waren manchen muslimischen Gelehrten zu radikal-modernistisch oder zu unterwürfig,⁵⁵ sodass der oben erwähnte Imad ud-Din schon vor seiner Konversion zum Christentum eine Streitschrift gegen ihn verfasste.⁵⁶ In diesem Zusammenhang wurde Khan auch vorgehalten, er verstehe die Idee der Trinität nicht angemessen vernünftig, sprich: nicht allegorisch.⁵⁷

⁵⁴ Khân: Tasârif-e Ahmadiyyah (Anm. 47), 99f.

⁵⁵ Dazu zählten insbesondere die Vertreter der traditionalistischen Schule von Deoband; siehe Aziz Ahmad and G. v. Grunebaum (eds.), Muslim Selfstatement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970, 66ff.; vgl. auch Malik: Islam in South Asia (Anm. 51), 304f.350.444ff.

⁵⁶ Vgl. Schirrmacher: Mit den Waffen des Gegners (Anm. 28), 191.

⁵⁷ Vgl. Baljon: The Reforms and Religious Ideas (Anm. 53), 109.

Zeitgenössische Interpretationen

In der Zeit während und nach den beiden Weltkriegen⁵⁸ traten theologische Anerkennungsdiskurse zu Gunsten politischer Abgrenzungsdiskurse deutlich zurück. Im Ägypten des 19. Jahrhunderts, wo zwar die christliche Missionierung von weit geringerer politischer Bedeutung war als in Britisch-Indien, die Debatten um eine islamische Reform und die Politisierung des Islam aber wichtig, lehnte einer der bedeutenden Führer der muslimischen Reformbewegung, die man die *Salafiyya* nennt,⁵⁹ die Botschaft der Bergpredigt kategorisch ab. Der Herausgeber des seit 1898 in Kairo publizierten Wochenblattes *al-Manâr*, Muhammad Rashid Rida (gest. 1935), prangerte an, dass das im Evangelium vertretene moralische Diktum von Duldsamkeit und Feindesliebe die Ungerechtigkeit in der Welt erst befördert habe.⁶⁰ Weiterhin wurde – auch in späteren muslimischen Kommentaren zur christlichen Moral und Lehre in der Bergpredigt – kritisiert, Paulus habe in seinen Briefen die eigentliche Lehre Jesu auf den Kopf gestellt. Während Jesus nämlich in der Bergpredigt noch auf den bestehenden Gesetzen beharre, habe Paulus gewissermassen eine gewissensgebundene Glaubensessenz verkündet,⁶¹ die auf seine hellenistisch inspirierte Philosophie zurückgehe.⁶² Da die *Salafiyya* unter Einfluss von Rida auf

⁵⁸ Vgl. für christliche Deutungen in diesen Jahrzehnten die Darstellung von L. Ragaz, E. Thurneysen, K. Barth und D. Bonhoeffer bei: M. Stiewe, F. Vouga: *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen/Basel 2001, 41-50.223-233.263-272.

⁵⁹ Zu diesem schillernden Begriff und seiner Geschichte vgl. etwa W. Ende, P. Shinar: *Salafiyya* (Encyclopedia of Islam 2, Bd. 8), Leiden 1995, 900–909.

⁶⁰ Vgl. Schumann: *Der Christus der Muslime* (Anm. 41), 95 und J. Jomier: *Le Commentaire coranique du Manâr – Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris 1954, 315. Bei Jomier lautet die Wortwahl «douceur et pardon», etwa: «Sanftmütigkeit und Vergebung». Zu Ridâ und *al-Manâr* vgl. etwa Hamzah Dyala, Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935) or: The Importance of Being (a) Journalist, in: H. Bock, J. Feuchter, M. Knecht (eds.): *Religion and Its Other. Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*, Frankfurt/New York 2008, 40-63.

⁶¹ Vgl. Jomier: *Le Commentaire coranique* (Anm. 60), 313 oder auch z.B. A. Muhsin: *Let The Bible Speak*, Ibs International 1991 http://islamicstudies.islammesssage.com/panel/media/file/let_the_bible%20speak.pdf [04.03.2011]. Siehe auch W.G. Kümmel: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1987, 155ff. zu einer christlich-theologischen Auseinandersetzung mit diesem Aspekt der paulinischen Lehre.

⁶² Vgl. Kümmel: *Die Theologie des Neuen Testaments* (Anm. 61), 121ff. zur Rolle des Paulus im frühen Christentum.

einer Rückkehr zu den frommen Altvorderen (*al-salaf al-sâlih*)⁶³ und – wenn auch in einem szientistischen Zuschnitt – auf der Dogmatik des Frühislam bestand und somit eine Islamisierung der Gesellschaft forderte, konnte und wollte sie mit einer solchen paulinischen, anti-legalistischen Auslegung nicht viel anfangen.⁶⁴

Ein weiterer, wenn auch kurzer Kommentar zur Bergpredigt in der Zwischenkriegszeit stammt von dem indisch-muslimischen Theologen `Abd al-Hamid al-Farahi (gest. 1930). In seinem arabischen Werk *Am`ân fî aqsâm al-Qur`ân*⁶⁵ (*Studien zu den koranischen Schwüren*) setzt er sich stellenweise mit der Bergpredigt kritisch auseinander: Er zweifelt an ihrer Authentizität und stellt die Konsistenz des Textes in Frage.⁶⁶ Jesus habe nicht zu einer Menschenmenge, sondern lediglich zu seinen Jüngern gesprochen, denn «als er sich setzte, kamen seine Jünger zu ihm. Dann begann er, sie anzusprechen ... durch die Predigt.»⁶⁷

Sodann stellt al-Farahi fest, dass einige Mahnungen der Bergpredigt nur für Mittellose gälten, wie z.B. das Verbot, im Namen Gottes einen Eid abzulegen, oder der Aufruf, dem Prinzip «Aug' um Aug', Zahn um Zahn» abzuschwören [vgl. Mt 5,33-42]. Denn diese Lehren würden das Gesetz der Torah ausser Kraft setzen, was Jesus nicht gewollt habe. Al-Farahi folgert daraus, dass die Predigt keinen Gesetzeskodex darstelle und nur an bestimmte Menschen gerichtet sei. Zudem müsse der Text der Bergpredigt in seinem historischen Kontext verstanden werden. Die Aufforderung «halte auch die linke Wange hin» sei moralisch nicht anerkennungswürdig und vielmehr der Notwendigkeit

⁶³ Dazu zählen freilich nicht nur die in der islamischen Tradition amnestierten ersten drei Generationen von Muslimen, sondern auch spätere Traditionarier.

⁶⁴ Vgl. Jomier: *Le Commentaire coranique* (Anm. 60), 314.

⁶⁵ Vgl. `Abd al-Hamid al-Farâhî: *Am`ân fî aqsâm al-Qur`ân*, Dimashq 1994, und Altaf Ahmad Azami, *The Injil (Gospel): Imam Farahi's Viewpoint*, in <http://www.renaissance.com.pk/janrefl2y3.html> [07.06.2007].

⁶⁶ Dies entspricht durchaus der gegenwärtigen Forschung zur Bergpredigt: Die grosse Mehrheit der Bibelwissenschaftler hält die Bergpredigt nicht für eine authentische Rede Jesu. Es handle sich bei ihr nicht um eine zusammenhängende Predigt aus mündlicher Tradition; der Evangelist Matthäus habe sie vielmehr aus einer Reihe von Einzelaussagen Jesu zusammengestellt, um der Botschaft des Propheten eine homogene und bindende Form zu verleihen. Sie sei eine programmatische Anleitung zur Mission, die «den Jünger in Stand [setzt], in seiner eigenen, freilich an der Theologie des Meisters ausgerichteten Weise Theologie zu betreiben.» Vgl. z.B. Betz: *Studien* (Anm. 16), 15, vii.

⁶⁷ al-Farâhî: *Am`ân fî aqsâm* (Anm. 65), 107f.

geschuldet, sich nicht gegen einen übermächtigen Herrscher zur Wehr zu setzen und sich also mit den gegebenen Verhältnissen pragmatisch abzufinden.⁶⁸

Ebenso setzt sich al-Farahi kritisch mit der Idee vom «Reich Gottes» auseinander (vgl. Mt 5,3 «Himmelreich»). In den Versen «Selig sind die Armen im Geiste» (Mt 5,3)⁶⁹ sowie «Selig sind, die da hungern und nach Gerechtigkeit dürsten» (Mt 5,6)⁷⁰ seien die Wörter «im Geiste» bzw. «nach Gerechtigkeit» erst von späteren Tradenten hinzugefügt worden. Im Originaltext sei dagegen von weltlichem Reichtum und körperlichen Bedürfnissen die Rede gewesen.⁷¹ Ein Vergleich mit der Feldrede im Lukas-Evangelium (Lk 6,20f.) zeigt an dieser Stelle tatsächlich, dass die Evangelienüberlieferung zwei verschiedene Formen der Aussprüche kennt. Das erlaubt al-Farahi auch, triumphierend festzuhalten, Christen hätten die Bergpredigt falsch ausgelegt. Die erwähnten Verse weisen laut al-Farahi nämlich auf das Prophetentum Muhammads hin; die eigentlich Angesprochenen seien die geduldig in Armut ausharrenden Araber:

«Hence, whatever Jesus (sws) proclaimed about the true conditions of Christians, turned out to be absolutely true. One group within them [the Arabs] remained content with their impoverished lives, but the other [the Christians] forgot the admonition of Jesus (sws) and immersed themselves in the pleasures of worldly life. Subsequently, exactly what Jesus had prophesized in the beginning of his sermon (regarding the materialist scorn for the ascetic's destitution, despising contact with them) eventually transpired.»⁷²

Erst der Prophet Muhammad habe die Wartezeit in Armut beendet und das «Reich Gottes» eingeläutet, so al-Farahi. Durch diese millenaristische Interpretation wird die Bergpredigt aus dem Zusammenhang christlicher Botschaft herausgenommen und – ähnlich wie Muhammad die Figur des Abra-

⁶⁸ al-Farâhî: Am`ân fî aqsâm (Anm. 65), 108.110f.

⁶⁹ Diese Fassung ist z.B. in den Übersetzungen Luthers, der Zürcher Bibel, Fritz Tillmanns sowie der Standard Revised English Version zu finden, jedoch fehlt in der katholischen Einheitsübersetzung oder in der New English Bible der Zusatz «im Geiste». Vgl. die Übersetzung Fritz Tillmanns.

⁷⁰ Dieser Wortlaut ist in allen benutzten Bibelübersetzungen nahezu identisch. Hier nach der Einheitsübersetzung.

⁷¹ Vgl. al-Farâhî: Am`ân fî aqsâm (Anm. 65), 128 sowie Azami: The Injil (Gospel) (Anm. 65). Letzterer nimmt dies als Beweis dafür, dass die Bibel an mehreren Stellen gefälscht sei.

⁷² al-Farâhî: Am`ân fî aqsâm (Anm. 65), 133, engl. Übersetzung in Azami: The Injil (Gospel) (Anm. 65).

ham interpretierend⁷³ – für den Islam appropriiert, mit dem Ziel, diesen als vervollkommnete Religion zu stilisieren, mit Muhammad als ihrem Vollstrecker.

Diese kritische Deutung der Bergpredigt ist jedoch nicht nur al-Farahi allein eigen, sondern ist häufig in der muslimischen Welt des zwanzigsten Jahrhunderts vorzufinden, so etwa beim Theologen Ali Muhsin aus Zanzibar (1919–2006), der seinen zehnjährigen Gefängnisaufenthalt in Ägypten u.a. zu Bibelstudien nutzte. Er kam zu dem Schluss, dass sich Islam und Christentum kaum unterschieden, hätte Paulus die christliche Botschaft nicht uminterpretiert.⁷⁴ «The Sermon on the Mount consists of the most important teachings of Jesus Christ. We can say that here lies true Christianity; that is if we believe that it is Jesus who is the founder of Christianity and not St. Paul.»⁷⁵

Die Idee, Paulus die Rolle eines Usurpators zuzuweisen, dient offenbar dazu, jene Passagen des Neuen Testamentes zu unterstreichen, die als Ankündigung der Ankunft des Heiligen Geistes verstanden werden, so etwa die Abschiedsrede von Joh 16,5-14, in der Jesus seinen bevorstehenden Tod prophezeit und auf den «Beistand»⁷⁶ hinweist, der ihm folgen kann und der nicht in eigener Autorität, sondern mit der Autorität Gottes spricht (ὁ παράκλητος). Zeitgenössische muslimische Bibel-Kommentatoren wie etwa

⁷³ Als Muhammad nämlich den Islam als Erneuerung der ursprünglichen, rein monotheistischen Religion Abrahams betrachtete und damit Judentum und Christentum als spätere, zudem verfälschende Versionen der Offenbarung relativierte. Der Koran zeigt diesen Identitätenwechsel der Araber in 2:129 an, die nun auch als Besitzer der reinen Religion ihres Vorfahren Abraham ihre Dominanz über Juden und Christen formulieren konnten; siehe Koran 22:78, 6:157, 35:42. Vgl. auch J. Malik: Abraham im Islam, in: zur debatte. Themen der Katholischen Kirche in Bayern 6, München 2008, 17-19.

⁷⁴ Vgl. Muhsin: Let the Bible Speak (Anm. 61), sowie J.B. de Young: The Resurging Challenge of the Crescent to the Cross, 2002, 5f., in: <http://www.westernseminary.edu/papers/Faculty/ETSpaperfall2002Islamrev.pdf> [07.06.2007]. Muhsin zitiert z.B. den Brief an die Römer: «Ebenso seid auch ihr, meine Brüder, durch das Sterben Christi tot für das Gesetz, so dass ihr einem anderen gehört, dem, der von den Toten auferweckt wurde; ihm gehören wir, damit wir Gott Frucht bringen. [...] Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren, wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens.» (Röm. 7,4.6).

⁷⁵ Muhsin: Let the Bible Speak (Anm. 61), 37.

⁷⁶ In der Luther-Übersetzung heisst es «Tröster». In den englischen Bibeln heisst es «Comforter», «Helper» oder «Counselor».

Muhsin und al-Farahi beziehen diese eschatologische Aussage nicht auf den Heiligen Geist, sondern auf Muhammad.⁷⁷

Der frühere iranische Erzbischof von Mosul, David Benjamin Keldani (gest. 1940), der nach der Konversion zum Islam als Abd al-Ahad Dawud bekannt wurde, bezieht die Begriffe «Reich Gottes» und «Beistand» des Johannes-Evangeliums ebenfalls auf den Islam und seinen Propheten. Des weiteren leitet er das Wort «friedfertig» (Mt. 5,9) von der arabischen Wurzel *s-l-m* ab, von der aus unter anderem die Wörter Islam und Muslim gebildet werden. Somit seien mit der Aussage Jesu: «selig sind die Friedfertigen» nicht die Friedfertigen, sondern die gesamte muslimische Gemeinschaft gemeint.⁷⁸

Für den Philosophen und Literaturkritiker Abbas Mahmud al-Aqqad (1889–1964) schliesslich war die Bergpredigt nicht schlüssig, weil er den christlichen Begriff «Reich Gottes» hermeneutisch in den Kontext des caesaropapistischen Römischen Reiches und der Herrschaft von Byzanz einordnete und ihn daher im physischen Sinne auffasste.⁷⁹ Es liegt nahe, dass al-Aqqad dabei die von späteren Rechtsgelehrten eingeführten islamischen Rechts- und Raumbegriffe *Dâr al-Islâm* und *Dâr al-Harb* («Reich des Islams/Friedens» und «Reich des Unglaubens/Krieges») auf den biblischen Text projizierte. Mit Bezug auf die Bergpredigt, so Olaf Schumann, scheint es al-Aqqad «letztlich unmöglich zu sein, andere als geographisch-politische bzw. «geschichtliche» Maßstäbe für die Beurteilung der Botschaft Christi, ihrer Auswirkungen und ihres Zieles anzuwenden».⁸⁰ Damit würde z.B. den Seligpreisungen ein der christlichen Theologie fremder Sinn zugesprochen. Die Forderungen der Bergpredigt nach Duldsamkeit und Gewaltlosigkeit sind für den Ägypter aber nicht nachvollziehbar, weil sie sich weder für weltliche politische Zwecke eigneten noch die christlichen Kolonialherrscher sich an ihnen orientierten.

Neben diesen philosophischen, auf die Person des Paulus zugespitzten, sowie etymologischen und historistischen Argumenten dienen die Heiligen

⁷⁷ Vgl. Muhsin: *Let the Bible Speak* (Anm. 61), 50 sowie Abdu l-Ahad Dawud, alias D.B. Keldani: *Mohammed in der Bibel*, München 1992, 177ff. Der amerikanische Missionar Samuel M. Zwemer beschreibt dies als eine verbreitete Theorie unter den Arabern; siehe S.M. Zwemer: *The Moslem Christ*, Edinburgh and London 1912, Kapitel 5, auch in: <http://answering-islam.org.uk/Books/Zwemer/Christ/chap5.htm> [01.10.2007].

⁷⁸ Dawud: *Mohammed in der Bibel* (Anm. 77), 130.

⁷⁹ Vgl. Schumann: *Der Christus der Muslime* (Anm. 41), 151.

⁸⁰ Schumann: *Der Christus der Muslime* (Anm. 41), 154

Schriften beider Traditionen als ein leidenschaftlich umkämpftes Feld.⁸¹ Während die Bibel in der christlichen Theologie als Mittel für die Ergründung des religiösen Mysteriums aufgefasst wird, ist der Koran das offenbarte Wort Gottes, empfangen durch den Propheten Muhammad. Genau dieser Unterschied – zwischen Bibel als Mittel und Koran als Essenz – erlaubt Exegeten wie Muhsin und Dawud, ihre Auffassungen mit Bezug auf den Koran wissenschaftlich und rational zu untermauern.⁸² Muhsins Text benutzt eine Unzahl ausserbiblischer Quellen, um das Christentum weitgehend mit «wissenschaftlich nachvollziehbaren» Argumenten anzugreifen. Hauptargumente dabei sind mit Blick auf die christliche Seite der zurückgewiesene dogmatische Unfehlbarkeitsanspruch sowie mit Blick auf die muslimische Seite der Letztgültigkeitsanspruch des Koran, der sich aus der abschliessenden Botschaft Muhammads und der damit zusammenhängenden Unnachahmlichkeit des koranischen Gotteswortes ergibt.⁸³ Demgemäss hätten erst die textkritischen und historisch-kritischen Methoden, also die Quellenkritik, solche Interpretationen der Bergpredigt ermöglicht.

Die Debatten auf beiden Seiten haben den Zweck, die Vorrangstellung der eigenen Religion mit – wie auch immer gearteten – rationalen Argumenten herauszustellen. Das Potential solcher Majorisierungen für Dialogbereitschaft ist daher zweifelhaft. Eine orts- und zeitgebundene Kontextualisierung christlicher Missionsarbeit und muslimischer Kritik an der Bergpredigt macht allerdings deutlich, dass es sich um ganz spezifische Stimmen handelt, die in bestimmten historischen Situationen mit den Waffen der Gegner ihre Argumente zu plausibilisieren trachteten. Die Erfahrung der biblisch fundierten Missionsarbeit einerseits und der an der biblischen Überlieferung orientierten Kritik am Christentum andererseits kann als Herausforderung gelten, die weiter untersucht werden muss.

Schlussbemerkungen

Das oben angesprochene «orientalistische» Bild des 19. Jahrhunderts hat eine lange Vorgeschichte und hat durch einen steten Prozess der Übersetzungen und Projektionen weitreichende Konsequenzen gehabt. Es prägt zum einen bis

⁸¹ Vgl. z.B. Thyen: Bibel und Koran (Anm. 5); Muhsin: Let the Bible Speak (Anm. 61); De Young: The Resurging Challenge of the Crescent (Anm. 74).

⁸² Vgl. De Young: The Resurging Challenge of the Crescent (Anm. 74), 25ff.

⁸³ Vgl. Muhsin: Let the Bible Speak (Anm. 61), 51.

heute das vorherrschende Bild des «Orients» und des Islams im Westen. Zum anderen hat es, im Zuge wechselseitiger Wahrnehmungsprozesse bei einheimischen Bildungseliten, Eingang in das Selbstverständnis des «Orients» gefunden und so nichtwestliches gesellschaftliches Verhalten und Denken konkret verändert.⁸⁴ Die sich so entwickelnden muslimischen Anerkennungs- und Abgrenzungsdiskurse führten zur Kritik am Christentum und damit auch an der Bergpredigt, die einen zentralen Punkt in der Begegnung beider Religionen bildet. So sahen etwa Repräsentanten der Salafiyya in der Bergpredigt ein Hemmnis für die weltliche Ordnung. Dawud und al-Farahi wiederum neigten sogar dazu, durch ihre Kritik die Bergpredigt für den Islam zu vereinnahmen.

Allerdings wird zumeist nicht die ethische Botschaft der Bergpredigt an sich angegriffen, wie formkritische, symbolische, strukturelle und intentionale Ähnlichkeiten zu ihr in muslimischen Ausführungen deutlich machen. Der muslimische Abgrenzungsdiskurs bezieht sich vielmehr auf spezifische Bedeutungszusammenhänge der Bergpredigt und ihre Historizität. Es geht den muslimischen Autoren offenbar weniger darum, die in der Bergpredigt postulierte Feindesliebe an sich oder die Betonung der Gesetzesdeutung in Frage zu stellen. Vielmehr soll der christliche Diskurs als falsch erwiesen und damit der Vorrang der eigenen islamischen Botschaft unter Beweis gestellt werden. Während die Bergpredigt im christlichen Diskurs als Gegenpol zum «gewaltverherrlichenden Islam» herhalten muss, dient sie Muslimen dazu, auf die Inkongruenz des Christentums zu verweisen. Auf diese Weise gerät allerdings eine positive Rezeption der Bergpredigt, wie die al-Ghazzalis, oder der Anerkennungsdiskurs eines Ahmad Khans wenn nicht in Vergessenheit, so doch in den Hintergrund. Von den christlich-missionarischen und kolonialen Erfahrungen sowie post-kolonialen Spätfolgen her sind die hier angerissene Rezeptionsgeschichte und deren semantische Umformungen sicherlich verständlich; für einen interreligiösen Dialog bieten sie aber erst dann einen fruchtbaren Boden, wenn die wechselseitigen Verstehensprozesse aufgedeckt und die diskursiv hergestellten und mit Bedeutung versehenen Eigen- und Fremdzuweisungen entlarvt werden. Dass die ethische Botschaft des Alltagstextes der Bergpredigt auch Raum in der islamischen Theologie hätte, steht freilich ausser Zweifel.

⁸⁴ Vgl. C. Breckenridge, P. van der Veer (Hgg.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia 1993, 11 und passim.

Abstract

The theme of Islam and the Sermon on the Mount belongs to a lively, controversial field of discourse, in which representatives of both major monotheistic religions conflict in their claims to truth. It formed a central point in their encounters. For example, representatives of the Salafiyya saw in the Sermon a barrier to the secular order. Through their criticisms they tended even to appropriate the Sermon for the purposes of Islam. Still, the ethical message of the Sermon has usually not been attacked as such. Form-critical, symbolic, structural, and intentional similarities in Muslim remarks point to this. Yet, Muslims seem much more concerned with the specific contextual meaning of the Sermon and its historicity rather than calling into question its principle of love for enemies or its legislative nature. In this way, positive receptions of the Sermon, such as al-Ghazzali's or the recognition discourse of Sayyid Ahmad Khan, if not forgotten, fall into the background. In the atmosphere of Christian missionary and colonial experience and the post-colonial aftermath, this reception history and its semantic transformations are certainly understandable. However, they first offer a fertile ground for inter-religious dialogue when the mutual understanding processes are revealed and the discursively produced internal and external allocations, so rich with meaning, are exposed.

Jamal Malik, Erfurt