

Karl Prenner

Claus Schedl: Sein wissenschaftliches Werk zwischen Biblischer Theologie und Koranstudien

Bibeltheologische Arbeiten

Neben seinem gesprochenen Wort, dessen Kraft und Lebendigkeit die Hörer begeisterte, bediente sich Schedl mit großem sprachlichem Können auch des geschriebenen Wortes, was aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen – 82 Zeitschriftenartikel und mehr als 25 Monographien – ersichtlich ist. Mit hohem Einfühlungsvermögen und dichterischer Begabung übersetzte er viele religionsgeschichtliche Texte neu.

Aus seinen vielfältigen Schriften, Monographien und Aufsätzen seien folgende herausgehoben: 1947 veröffentlichte er eine neue Übersetzung der Psalmen. Während seiner Zeit in Mautern entstanden fünf Bände *Geschichte des Alten Testaments* (Innsbruck u.a. 1956–1964), ein Werk, das ins Amerikanische und Italienische (Bde. 1–2) übersetzt wurde. Nach Schedl ist das Alte Testament das „Lebensbuch des Gottesvolkes“, daher muss biblische Geschichtsschreibung zu einer „Theologie der Geschichte“ werden. Sich auf Inspiration allein zu verlassen, genügt nach Schedl nicht, vielmehr muss man, will man der „vollen Menschwerdung des Wortes“¹ gerecht werden, auch die Bedingungen der menschlichen Existenz in der Geschichte berücksichtigen, und muss sodann das überlieferte Wort in seinem historischen Kontext („Sitz im Leben“) betrachten und erforschen wie jedes andere literarische Dokument. Hier spürt man, dass seine Theologie keine abstrakten, weltfernen Konzepte darstellt, sondern dass die *Erwanderte Bibel* ihm Anregung und Wegweiser bei der Verschriftlichung seiner Theologie war. Methodisch legt er an seine Arbeit religionswissenschaftliche Maßstäbe an, wenn er schreibt:

Die persönliche religiöse Einstellung des Forschers spielt dabei keine Rolle. Ja, man kann sogar behaupten: Gäbe es eine ideale Durchführungsmöglichkeit dieser Untersuchungsmethode, so müssten sich die Ergebnisse eines atheistischen Philologen und eines gläubigen Theologen vollends decken! Und in der Praxis tun sie es auch tatsächlich in weitem Umfang!²

Schedls methodischer Zugang zur Bibel und später auch zum Koran war davon geprägt, dass er in erster Linie die Endgestalt des Textes, wie sie uns überliefert

1 Schedl, Claus: *Geschichte des Alten Testaments*, Bd. 1, XXI–XXII.

2 Schedl, Claus: *Geschichte des Alten Testaments*, Bd. 1, XXIII.

ist, nach Strukturprinzipien zu befragen und zu erforschen suchte, und nicht das Vorher des Textes. Sein Anliegen war es, ein Alternativmodell zur Quellenscheidungstheorie des Pentateuch (Jahwist, Elohist, Deuteronomist, Priesterschrift) zu entwickeln. Durch eingehende Studien des jüdischen Schrifttums, aber auch der biblischen Zahlenangaben selbst, stieß Schedl schon sehr früh auf „Maß und Zahl als Formungs- und Gestaltungselemente“ von alttestamentlichen Texten. Im Laufe seiner verschiedenen Arbeiten entwickelte er dann die „logotechnische Methode“, die davon ausging, dass überlieferte Texte des Alten sowie des Neuen Testaments und auch des Koran jeweils eine „bis in die Buchstaben hinein durchkomponierte sakrale Dichtung“, ein „Bauwerk aus Worten“ darstellen.³ Die theoretischen Grundlagen hierzu und praktische Beispiele präsentierte Schedl in seinem Buch *Baupläne des Wortes. Einführung in die Biblische Logotechnik*. Hinter dieser Methode der Wort- und Sprachkunst verbergen sich antike Denkmodelle, die – nach dem Analogiedenken – der Zahl Modell- und Symbolfunktion zuweisen. Allerdings ist dieser methodische Zugang zur Erschließung heiliger Schriften von Schedls Fachkollegen kaum rezipiert worden.

Nicht nur in seinen alttestamentlichen Studien *Rufer des Heils in heillosen Zeiten* und *Zur Theologie des Alten Testaments. Der Göttliche Sprachvorgang in Schöpfung und Geschichte*, sondern auch in seinen beiden neutestamentlichen Untersuchungen *Als sich der Pfingsttag erfüllte. Erklärung der Pfingstperikope Apg 2,1–47* und *Zur Christologie der Evangelien* wird die logotechnische Methode angewandt.

Seine bibeltheologischen Arbeiten und die damit zusammenhängende Lehre bildeten auch die Grundlage und den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit dem Judentum und später mit dem Islam. In *Talmud – Evangelium – Synagoge* sucht er das Verbindende in der Frömmigkeit und religiösen Praxis zwischen dem rabbinischen Judentum und dem Christentum auszumachen, nämlich im Gebet. Im besagten Werk übersetzt er nicht nur die „Vätersprüche“, sondern auch „das Herzstück der Synagogenliturgie“, nämlich das Morgengebet.⁴ „Vielfach unbekannte Kleinodien leuchten hier auf, die in ihrer Schönheit und theologischen Tiefe unvergänglich sind.“⁵ Aber auch mit der Übersetzung der „Vätersprüche“⁶ verbindet er die Hoffnung, dass sie eine zuverlässige Brücke zwischen Kirche und Synagoge bilden können, denn: „Es gibt fast nichts darin, das ein Christ nicht voll und ganz bejahen kann.“⁷

3 Vgl. Schedl, Muhammad und Jesus, 39–40.

4 Schedl, Talmud, 339–419.

5 Schedl, Talmud, 9.

6 Schedl, Talmud, 21–288.

7 Schedl, Talmud, 10.

Zugänge zum Islam

Der Beginn der Vorlesungstätigkeit Schedls über den Islam an der Universität Graz in den 70er Jahren fiel in eine Zeit, die von der Renaissance des Islam bzw. vom Aufkommen des politischen Islam (1979: Islamische Revolution im Iran) gekennzeichnet war. Diese Entwicklung trug dazu bei, dass der Islam in der Öffentlichkeit sichtbarer und daher verstärkt wahrgenommen wurde. Den Zeiterfordernissen nach Information entsprechend hat Schedl seine Lehr- und Forschungstätigkeit bezüglich Islam ausgerichtet; nicht nur die Vielfalt des Islam, sondern auch das Unterscheidende und das Gemeinsame kamen zur Sprache. Als gemeinsame Basis gibt er an: „Beide, Islam und Christentum, zielen auf restlose Hingabe an Gott und seine Offenbarung; daher ist auch das Christentum in seinem tiefsten Wesen „Islam“, d.i. „.... eine Lebensbewältigung im Zeichen der Hingabe an Gott.“⁸ Er sieht aber auch klare Unterschiede zwischen den beiden Religionen, indem er ausführt, dass im Islam einander Gott und Mensch in der Offenbarung begegnen, „aber nicht in der *Person* des Offenbarungsvermittlers.“⁹ Denn die heilsgeschichtliche Rolle Jesu im Christentum wird im Islam vom Koran eingenommen.¹⁰ Jedoch ist die Ret-



[Abb. 1: Kairo, Sultan-Hassan-Moschee und Ar-Rifa'i-Moschee, 1951, 03/23.](#)

8 Schedl, Streiflichter, 253.

9 Schedl, Streiflichter, 253.

10 Vgl. Schedl, Die Sure „Erlösung“, 146–155.

tung (das christliche Konzept der Erlösung kennt der Islam nicht) „unzertrennlich mit der ‚Entscheidung‘ für Muhammad verknüpft“¹¹, denn er wird ja als der letzte in der Prophetenreihe verstanden, als Siegel des Propheten, der den abrahamitischen Eingottglauben wiederherstellte. Darauf verweise der Terminus *furqan* (Entscheidung, Rettung). Auch aktuelle kritische Themen werden angesprochen. So führt er etwa aus, dass es in den islamischen Staaten keine Gleichheit zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen gibt, vielmehr handelt es sich um „*Koexistenz mit Duldung*“, „aber nicht um *Gleichberechtigung*.“¹² Auch zu Jerusalem, einer heiligen Stadt des Islam, hat er sich geäußert mit dem Resümee, dass dieser Anspruch im Koran „kein Fundament hat, sondern nur in der historisch gewordenen Tradition.“

¹³ Weiters hat er sich religionsgeschichtlich mit dem Verbot von Schweinefleisch und der Vorschrift des Schächtens beschäftigt, und verweist darauf, dass beides in einer heidnischen Umwelt entstanden sei als „Abwehrgesetze“ (Trinken des Blutes von Ba'al). Daher seien diese Gesetze heute im Judentum und Islam „ein anachronistisches Relikt.“¹⁴ Auch seine Untersuchung über *Sulaiman und die Königin von Saba* ist religionsgeschichtlich ausgerichtet, indem sich für Schedl „der Schluß aufdrängte: die koranische Saba-Perikope ist nichts anderes als ein islamisierter altiranischer Mysterienlogos.“¹⁵

1978 erschien die Schrift *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans, neu übersetzt und erklärt*. Gerade dieses Werk lieferte einen wissenschaftlich fundierten Beitrag eines Bibeltheologen und Religionswissenschaftlers für die Auseinandersetzung mit dem Islam, vor allem bezüglich der Jesusfrage. Ausschlaggebend für sein Anliegen, das Gespräch mit dem Islam zu fördern, war die Situation der 1970er Jahre, einerseits die Öffnung der katholischen Kirche gegenüber dem Islam durch die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Nostra Aetate*), ein Dekret, auf das er immer wieder zu sprechen kommt; andererseits das Bemühen von muslimischer Seite, die Verfälschungslehre der Bibel aufzugeben und damit auch die Schriften der Bibel als authentische Urkunde des religiösen Selbstverständnisses für Juden und Christen anzuerkennen.¹⁶ Damit waren von beiden Seiten die entsprechenden Voraussetzungen geschaffen, um ins Gespräch zu kommen, ein Faktum, das die vielen offiziellen und inoffiziellen Dialogveranstaltungen erweisen sollten.

11 Vgl. Schedl, Die Sure „Erlösung“, 155.

12 Schedl, Streiflichter, 255; Kursivsetzung im Original.

13 Schedl, Zum Verständnis der Welt des Islam, 137–146; Schedl, Jerusalem, Heilige Stadt des Islam, 212.

14 Schedl, Verbot des Genusses von Schweinefleisch, 244–245.

15 Schedl, Sulaiman, 323.

16 Vgl. Prenner, Christus und Muhammad sind „Brüder“, 222–223.

Nach Schedl muss jeder Dialog, der den Andersgläubigen ernst nehmen und ihn in seinem Anderssein verstehen will, auch die Unterschiede benennen. Der Dialog dürfe allerdings hierbei nicht stehenbleiben, wie er immer wieder eindringlich mahnt. Das unterscheidende Element zwischen Christentum und Islam sei einmal die Stellung Jesu in beiden Religionen. So untersucht er in seinem Buch *Muhammad und Jesus* neben den christologisch relevanten Texten des Koran auch solche, die das Selbstverständnis Muhammads als Gesandten und Propheten des arabischen Volkes thematisieren. Da der Koran den Anspruch hat, die biblische Offenbarung grundsätzlich zu bestätigen, findet gerade hier der Bibeltheologe ein reiches Betätigungsfeld für seine Forschungen vor. Für die Vorbereitung und Auslösung der Berufung Muhammads sei nach Schedl der christliche Kontext Arabiens ausschlaggebend gewesen, nämlich „die Begegnung mit den betenden und Nachtwache haltenden christlichen Einsiedlern“¹⁷, eine Sichtweise, die auch von anderen Wissenschaftlern seiner Zeit und heute wieder verstärkt vertreten wird.¹⁸ Vorausgesetzt wird hier, dass es bereits vor Muhammad in Arabien ein starkes Christentum gegeben habe und dass in der Gegend um Mekka und Medina, also entlang der Weihrauchstraße, Eremiten gelebt haben.¹⁹ Für die Berufung Muhammads sei der Gedanke an das bald hereinbrechende Letzte Gericht entscheidend gewesen. Hierfür verweist er auf das Christusbild der Mönchsväter, nämlich auf Jesus den Pantokrator und Richter. Mit der Berufung Muhammads verbindet Schedl somit ein „echtes religiöses Erweckungs- und Bekehrungserlebnis“²⁰ analog zu den biblischen Propheten. Durch diese biblische Einbettung gelingt es ihm, ein positives Muhammad-Bild zu zeichnen, jenseits der gängigen, Jahrhunderte weitertradierten Klischees und Stereotypen von Gewalt, Genussucht und Krankheit Muhammads.²¹ Es sei für ihn zu einfach, „außerordentliche, religiöse Phänomene medizinisch mit Hinweisen auf Epilepsie und Halluzination erklären zu wollen. Solches hat man schon bei den biblischen Propheten versucht.“²² Gehe man allerdings vom Phänomen Offenbarung aus, dann liege kein medizinisches, sondern ein theologisches Problem vor.²³ Schedl räumt aber ein, dass der Bußprediger der Anfangszeit in Medina dann auch als politischer Führer fungierte. Wenn man vom Inspirationsgedanken ausgehe, gewinne man „ein vollständig neues Muhammad-Bild, jenes

17 Schedl, *Muhammad und Jesus*, 161.

18 Vgl. Andrae, *Islamische Mystik*, 13–43; Lüling: *Über den Ur-Qurʾan*; Ohlig/Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*.

19 Vgl. Köbert, *Zur Ansicht des frühen Islam über das Mönchtum*, 524.

20 Schedl, *Muhammad und Jesus*, 165.

21 Vgl. die Texte im Anhang von Schedl, *Muhammad und Jesus*, ab 567.

22 Schedl, *Muhammad und Jesus*, 162.

23 Vgl. Schedl, *Muhammad und Jesus*, 162.



Abb. 2: Istanbul, Sultan-Ahmed-Moschee („Blaue Moschee“), 1966, 28/38.

des schaffenden Künstlers und Schriftgelehrten.“²⁴ Denn „Muhammad wollte das Thema ‚Heilige Schrift‘ weiter abwandeln und die Bibel der Araber schaffen.“²⁵ Da Engel in den biblischen und außerbiblischen Schriften als Offenbarungsvermittler eine große Rolle spielen, fragt Schedl, „ob man nicht gerade im rechten Verstehen des Koran auch Inspiration und Offenbarungsendel auf das Maß des Menschlichen zurückführen muß?“²⁶

Anhand seiner Untersuchung der Christologie der mekkanischen Suren kommt er zum Ergebnis, dass hier „Kontrovers- oder Abwehr-Christologie“²⁷ vorliegt, denn der Koran bringt anhand des Terminus *kalima* keine Logos-Theologie, sondern Jesus ist nur insofern „Wort Gottes“, als er durch das schöpferische Wort Allahs (19,35) wunderbar empfangen und geboren wurde. Weiters wird in dieser Sure auch die Gottessohnschaft Jesu abgelehnt, allerdings sei es auffällig, dass Muhammad in den mekkanischen Suren nirgends das Wort „Sohn“ (*ibn*) verwendet, erst in Sure 9,30 aus medinischer Zeit; vielmehr findet sich hier der Begriff *walad*, das einfachhin „Kind“ bzw. Kinder bedeutet. Daraus ergibt sich für Schedl die Folgerung, dass hier

24 Schedl, Muhammad und Jesus, 166.

25 Schedl, Muhammad und Jesus, 166.

26 Schedl, Muhammad und Jesus, 167.

27 Schedl, Muhammad und Jesus, 325.

„keine direkte Polemik gegen das christliche Gottessohn-Bekenntnis vorzuliegen [scheint].“²⁸ Da mit *walad* ein polytheistischer Hintergrund angesprochen wird, habe Muhammad die Sohnesaussage der Evangelien in „biologisch-polytheistischem Sinn“ verstanden.²⁹ „Von dieser Ausgangsposition her wird auch verständlich, daß für ihn „Kind“ oder „Sohn Gottes“ keine Begriffe sind, um das Wesen ʿĪsās aufzuschlüsseln. „Sohn Gottes“ ist heidnisch zu stark vorbelastet.“³⁰ Die Ablehnung der „Gottessohnschaft“ ʿĪsās in den mekkanischen Suren trifft daher das Wesen der christlichen Aussage nicht, denn Jesus ist nicht in die Reihe der arabischen oder griechischen Götter einzuordnen.

In der medinische Sure 9,30 findet sich das einzige Mal der Titel Sohn Gottes (*ibnu llāhi*), allerdings in einem Kontext, in dem es um die Verehrung von christlichen Heiligen geht, „die man nach seiner Auffassung, Gott als „Söhne“ zugesellte.“³¹ An weiteren Stellen in medinischen Suren wird abgelehnt, dass der Messias wesensgleich mit Allah sei: „Ungläubig sind die, welche sagen: Der Messias, Marjams Sohn, ist Allah“ (5,117.72). In derselben Sure wird auch die Trinität angesprochen: „Ungläubig sind die, welche sagen: Allah ist dreifältig in Dreiheit“ (5,73). In 5,116 findet sich eine weitere Variante der Trinität: „Hast du (ʿĪsā) je zu den Menschen gesagt: Nehmt mich und meine Mutter außer Allah (als) zwei Götter?“ Muhammad habe sich also Trinität, die Dreiheit in Gott, so vorgestellt, „daß sich die Menschen neben Allah noch zwei „Götter“ dazunahmen und so die göttliche Dreiheit Allah – ʿĪsā – Maryam erhielten.“³² In Sure 4,171 heißt es, daß ʿĪsā „Allahs Gesandter ist, sein Wort, das Er an Marjam entbot, und Geist von IHM Sagt nicht Dreiheit! Hört auf damit! Besser ist´s für euch, zu sagen: Allah ist nur EIN EINZIGER GOTT Ein Kind³³ hat er nicht!“ Hierbei falle nach Schedl wiederum auf, dass nicht das Wort *ibn* steht, sondern das allgemein klingende *walad*, „Kind, Kinder“. Muhammad lehne auch in den medinischen Suren anhand des Terminus *walad* eine Dreiheit oder

28 Schedl, Muhammad und Jesus, 327.

29 Schedl, Muhammad und Jesus, 328. Neuere Studien bestätigen diese Sicht Schedls; vgl. etwa Stosch: Versuch einer ersten diachronen Lektüre, 23: „Die paganen Araber scheinen die Aussagen über Jesus so verstanden zu haben, als ob Jesus in diesem Sinne als biologischer Sohn von Gott verstanden werden kann. Jesus wäre dann *walad* von Gott ... Das ist allerdings nicht als allgemeine Kritik an Christen gemeint, weil Christen Jesus ja in der Regel nicht als „*walad*“ von Gott verstehen, sondern als *ibn*, wie auch im Umfeld der Entstehung des Koran bekannt gewesen sein muss.“

30 Schedl, Muhammad und Jesus, 334.

31 Schedl, Muhammad und Jesus, 556.

32 Schedl, Muhammad und Jesus, 557. Von Syrien aus scheint der Trithismus, der unter den Antichalcedoniern kursierte, auch auf die arabische Halbinsel ausstrahlt zu haben. „Er behauptet ganz gegen die heutige kirchliche Lehre die Existenz von drei trinitarischen Hypostasen mit je einer eigenen Ousia, Physis und Gottheit“ (Stosch, Versuch einer ersten diachronen Lektüre, 29).

33 Schedl übersetzt hier *walad* mit „Kind“; sämtliche muslimische Übersetzungen geben *walad* mit „Sohn“ wieder. Daher sind für muslimische Kommentatoren auch diese Stellen, wo *walad* steht, eine Kritik an der christlichen Lehre von Jesus.

Mehrheit in Gott ab, aber nicht im Sinne der christlichen Trinität, sondern im Sinne des altarabischen Heidentums; er wehre sich nur dagegen, dass man dem EINEN Allah irgendwelche „Kinder“ beigesellt. Arabien war Zufluchtsstätte für verschiedene christliche Häretiker, daher sei es nach Schedl durchaus möglich gewesen, dass falsche Trinitätsvorstellungen verbreitet waren.³⁴ ʿĪsā wird als ein wahrer Muslim vorgestellt, denn er verkündet die Forderungen der ersten drei Säulen des Islam: Schahada, Gebet (*ṣalāt*) und Almosen (*zakāt*) (19,33). Weiters ist er Prophet (*nābī*) und Gesandter (*rasūl*). Die einzig mögliche Haltung gegenüber Allah ist, dass ʿĪsā Knecht (*ʿabd*) Gottes (19,30) ist. Muhammad konzentriert sich daher auf die Knecht-Gottes-Christologie, ähnlich der frühchristlichen Verkündigung. ʿĪsā und Jesus stehen somit „ganz und gar unter der bestimmenden Kraft des EINEN GOTTES.“³⁵ Bezüglich der Frage nach der Nicht-Kreuzigung Jesu nach 4,171 verweist Schedl auf einen möglichen Einfluss der gnostischen Christologie (Petrus-Apokalypse), die im Messias zwischen der irdisch-leibhaften Wesenheit, die dem Tod verfallen ist und der himmlisch-geistigen, die unvergänglich ist, unterscheidet.³⁶ Gekreuzigt wurde daher nicht, wie es die islamische Tradition berichtet, ein Ersatzmann, sondern der irdisch-fleischhafte ʿĪsā. „Damit treten Aspekte einer Knecht-Gottes-Christologie in Sicht, die dem urchristlichen Kerygma vom erhöhten Kyrios nicht allzu fern sein dürften.“³⁷

Religionswissenschaftlicher Ansatz für das Gespräch über die koranische Christologie

Schedl geht von der grundsätzlichen Frage aus, ob im Koran überhaupt eine Auseinandersetzung mit dem Christus-Bekenntnis der katholischen Kirche greifbar werde. Denn neben dem lateinischen Christentum Roms gab es auch das griechisch-hellenistische und das syrisch-semitische Christentum. Letzteres ist judenchristlicher Herkunft und habe nicht nur auf den Nestorianismus, sondern auch auf den Islam eingewirkt.³⁸ Das lateinische Christentum mit Rom und dem Papsttum strebte nach Weltherrschaft, brachte aber keine theologischen Reflexionen hervor. Im Mittelpunkt des Denkens der griechisch-hellenistischen Christen steht der Logos, das Wesen, die Natur und Person. Christus bildet nach diesem Denken eine Wesens-Einheit mit Gott. Das syrisch-semitische Christentum ist dagegen geprägt von einer Bildsprache, die zum Ausdruck bringen will, dass in Jesus Gott wirklich gegenwärtig ist. So werde aus den Glaubensartikeln der *Confessio Nestoriana* (610 n. Chr.)

34 Schedl, Muhammad und Jesus, 557.

35 Vgl. Schedl, Muhammad und Jesus, 558.

36 Vgl. Schedl, Muhammad und Jesus, 562.

37 Schedl, Muhammad und Jesus, 562.

38 Vgl. Quispel, Makarius, 118.

ersichtlich, dass das Wesen Jesu nicht durch die philosophischen Termini „Natur“, „Übernatur“, „Person“ ausgedrückt werde, sondern durch eine Bildsprache.³⁹ Die orientalischen Christen haben also diese bildhafte Sprache noch stärker bewahrt als das griechisch-hellenistische Denken, das eher ontologisch ausgerichtet war, und davon zeuge auch der Koran.



[Abb. 3: Bagdad, Muqarnas, 1969, 17/07.](#)

Der kultur- und geistesgeschichtliche Hintergrund des syrisch-semitischen Christentums, der in den Aussagen des Koran über Jesus durchscheint, muss also nach Schedl für das christlich-islamische Gespräch beachtet werden; erst dann wird sich herausstellen, dass zwischen dem koranischen ʿĪsā ibn Maryam und dem Jesus der Evangelien „plötzlich und unerwartet neue Gemeinsamkeiten aufleuchten.“⁴⁰ Für eine erste Gesprächsbasis verweist Schedl einmal auf die Kindheits Erzählungen im Koran (Sure 3 und 19) und im Lukas-Evangelium: Christentum und Islam bekennen demnach die wunderbare Geburt Jesu, empfangen vom Heiligen Geist/unser Geist, geboren aus Maria/Maryam, der Jungfrau. Weiters könnten sich Muhammad und

39 In seinem Radiogespräch mit Dr. Karl Logar „Das Fest des neuen Lebens und des Lichts. Ursprung des Weihnachtsfestes im Alten Orient“ am Heiligen Abend 1980 erklärt er anhand der Confessio Nestoriana und des Koran das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Jesus, d.h. er gibt Einblicke in die Christologie der ostsyrischen Kirche und in die des Koran („Wissenschaft aus erster Hand“, ORF Landesstudio Steiermark, 24.12.1980).

40 Schedl, Muhammad und Jesus, 564.

die Christen bezüglich des Sohn-Gottes-Begriffes zumindest einmal durch eine Negativ-Abgrenzung treffen, denn dieser Begriff verweise, wie oben dargelegt, nicht auf drei Götter, sondern auf den Einen Gott. „Daher müßte gerade dieses Thema von beiden Seiten neu durchdacht und gläubig durchgerungen werden.“⁴¹ Es sei auch zu bedenken, dass die Rede von Jesus als „Sohn Gottes“ oder die Vater-Anrede symbolische Sprechweisen sind. Ähnlich argumentierte bereits auch der große islamische Theologe al-Ghazali, wenn er von einer „metaphorischen Redeweise“⁴² spricht, und nur so könne die christliche Rede von Jesus als Gottes Sohn verstanden werden. Wenn man auf diese Weise das bildhafte Sprechen der orientalischen Christen auch bezüglich Jesus als „Sohn Gottes“ miteinbeziehe, würde sich herausstellen, dass der Unterschied zwischen christlicher und muslimischer Sicht „eher scheinbar als wirklich ist.“⁴³ Eine weitere Gesprächsbasis zeichne sich auch in Bezug auf den Knecht-Gottes-Titel ab. Wenn der Koran von ʿĪsā ibn Maryam als dem „Knecht Gottes“ spreche, nehme er die erste urchristliche Bekenntnisformel auf und reinige sie von zeitgenössischen Fehldeutungen. Für das syrisch-semitische Christentum sei die Bezeichnung Jesu als Knecht die vorherrschende christologische Bekenntnisformel gewesen. „Daher dürften sich auch in der Christologie mehr Gemeinsamkeiten abzeichnen, als man gemeinhin annimmt.“⁴⁴ Man könne folglich nicht sagen, Muhammad habe das Christentum nur unzureichend gekannt; vielmehr gewinne man den Eindruck, „daß er die Grundstruktur der syrisch/semitischen Christologie sehr wohl gekannt und eigenständig weiterentwickelt hat.“⁴⁵

Die Frage nach dem Einfluss des syrisch-semitischen Christentums auf Muhammad und den Koran ist bis heute umstritten und daher Thema vieler kontroverser Debatten. Der Einfluss des Nestorianismus wird heute differenzierter gesehen. Gegenwärtig hat dieser Diskurs eine neue Ausrichtung bekommen, indem nicht mehr vom Nestorianismus, sondern von einem „syrisch-arabischen“ Christentum die Rede ist.⁴⁶

In Hinblick auf die Analyse der koranischen christologischen Kontroversen, wie sie Schedl in seinem Werk vorlegt, kommt ihm sicherlich Pionierleistung zu. Er konnte zwar auf Untersuchungen aufbauen, die bereits feststellten, dass der Koran durchwegs heterodoxe christliche Vorstellungen über Jesus anführt, diese aber ablehnt,

41 Schedl, Muhammad und Jesus, 244.

42 Wilms, Al-Ghazalis Schrift, 45.

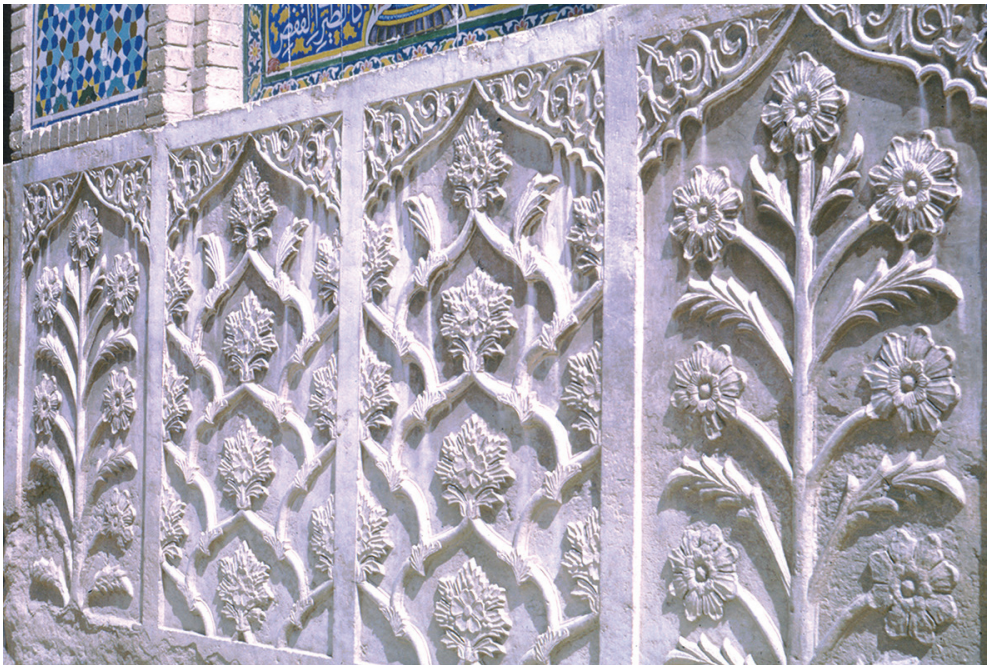
43 Schedl, Muhammad und Jesus, 565.

44 Schedl, Muhammad und Jesus, 5.

45 Schedl, Muhammad und Jesus, 565–566.

46 Vgl. Ohlig, Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 366–404: er spricht hier davon, dass im Koran eine „vornicenisches syrische Theologie in arabisierter Form“ greifbar werde.

weil sie polytheistisch verstanden wurden.⁴⁷ Dass aber der Koran bezüglich Jesus der syrisch-semitischen Christologie verpflichtet ist, ist in dieser differenzierten Darstellung dem ganz spezifischen wissenschaftlichen Zugang Schedls geschuldet. Denn er führt selbst aus, dass „ohne lebendigen Kontakt mit dem heutigen Islam“⁴⁸ auf seinen zahlreichen Reisen in den Orient diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Die „orientalische Geisteswelt“ war für ihn ebenso wichtig wie das Sprachliche. Denn auch die Kenntnisse sämtlicher semitischer Dialekte, Hebräisch, Aramäisch, Syrisch und Arabisch haben hierbei einen – wenn nicht sogar den wesentlichen – Beitrag geleistet.



[Abb. 4: Shiras, Lebensbaum - Motiv als Relief an einer Brunnenhalle, 1969, 20/47.](#)

Welches Ziel hat Schedl mit diesem Werk verfolgt? In der Einleitung stellt er fest: „Um aber eine sachliche Grundlage für den Dialog zu liefern, schien es geradezu geboten, die „christlichen“ Partien des Korans in ihrer Gesamtheit mit neuer Übersetzung und Erklärung zu bringen Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam wird daher näherhin zu einem Dialog zwischen Muhammad und Jesus.“⁴⁹ Lange bevor Dialogveranstaltungen aus dem Boden sprossen und etwas Selbstver-

47 Vgl. Henninger, Zur „christlichen Interpretation“ des Koran, 208–217.

48 Schedl, Muhammad und Jesus, 6.

49 Schedl, Muhammad und Jesus, 5.

ständliches wurden, hat Schedl hierfür bereits mit seinen Ausführungen den Boden bereitet bzw. dann auch selbst an einschlägigen Veranstaltungen teilgenommen.⁵⁰

Dass das Werk „Muhammad und Jesus“ in der Fachwelt eher auf spärliche Resonanz stieß, hängt wohl einerseits mit den logotechnischen Analysen dieser Arbeit zusammen. Andererseits tritt bei Schedl der christliche Hintergrund nicht nur bei der Berufung Muhammads, sondern auch bei der Erörterung der koranischen Christologie stärker in Erscheinung. Gegenüber solchen historischen Zugängen war man aber, da sie dem islamischen Offenbarungsbegriff widersprachen, auch in der Fachwelt eher zurückhaltend; dies hatte aber auch Auswirkungen auf Vergleiche zwischen Bibel und Koran.

Das Gespräch mit der Volksreligiosität und der Mystik

In der Volksreligiosität und Mystik ortet Schedl ein weiteres Gesprächsfeld zwischen Christen und Muslimen. Wenn auch der Islam durch sein Bilderverbot Darstellungen Marias abgelehnt habe, so sei „in den Herzen der Muslime das Bild der Maria noch heute eine lebendige Wirklichkeit.“⁵¹ Schedl verweist hier darauf, dass in vielen Ländern Marienheiligtümer sowohl von Christen als auch von Muslimen besucht werden. Nicht nur in der Volksreligiosität, sondern auch in der Mystik bei der Religionen gäbe es noch viel Gemeinsames zu entdecken,⁵² vor allem auch deswegen, weil die Volksreligiosität stark von der Mystik geprägt sei.

Der Brückenbauer

Schedl schlug mit dem Rückgriff auf die authentischen Quellentexte der monotheistischen Religionen als Bibeltheologe, Orientalist und Religionswissenschaftler neue Wege ein und eröffnete damit neue Horizonte der Begegnung. Er sah das Gemeinsame und Verbindende, nicht nur das Unterscheidende und Trennende. Als sprachkundiger Bibeltheologe konnte er bereits bei den sprachlichen Gemeinsamkeiten der semitischen Sprachen ansetzen und dies in einer Zeit, in der die Notwendigkeit zum Gespräch noch nicht als dringend gesehen wurde. Die zukünftige Entwicklung um die Auseinandersetzung mit dem Islam war ihm wohl bewusst, immer wieder wies er darauf hin. Schedl selbst nahm auch an interreligiösen Gesprächen teil. Hierbei musste er freilich auch die Erfahrung machen, wie schwierig und konfliktreich sich Religionsgespräche tatsächlich oft gestalten.⁵³ Gerade historische Zugänge zum

50 Vgl. das Podiumsgespräch in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982: Haubst, „Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues“.

51 Zingerle, Maria. Verehrung und Gnadenbilder in der Steiermark, 20–22.

52 Vgl. Schedl, EB, 20) Schluss: Ost-westliche Gemeinsamkeiten, S. 310.

53 Vgl. Haubst, „Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues“, 280.

Koran müssen im Gespräch von beiden Seiten methodisch nachvollziehbar sein, müssen auf gleicher Augenhöhe geschehen, da man sonst aneinander vorbeiredet.

Aufgrund seiner Sprachkenntnisse – er verfügte nicht nur über die Kenntnis sämtlicher semitischer Dialekte, sondern auch über das Persische und Türkische – konnte er nicht nur das sakrale Schrifttum der Religionen studieren, sondern hatte auf seinen Reisen in der Begegnung mit den Menschen anderer Religionen auch unmittelbaren Zugang zu deren Religiosität. „In den Moscheen kann man noch vielfach in Andacht versunkene Männer den Rosenkranz beten sehen. Wenn man versteht, was sie beten, muss man Achtung und Ehrfurcht vor diesen Betern haben.“⁵⁴

Schedls wissenschaftliches Werk kann ohne diese Offenheit für die Religionen, die auch mit seiner persönlichen Religiosität zu tun hatte, nicht authentisch verstanden werden. Sein Anliegen war es daher auch stets, den biblischen Horizont seiner Studierenden und Hörer zu erweitern, die verborgenen Schätze der Religionen zur Sprache zu bringen, ein Anliegen, das auch in der Institutsordnung des Instituts für Religionswissenschaft von 1981 verankert wurde:

Dem Institut obliegt die Lehre und Forschung auf dem gesamten Gebiet der Religionswissenschaft, soweit diese die gesamte historische, kulturelle, soziologische und insbesondere religionsgeschichtliche Umwelt der Bibel tangiert. In Sonderheit sind damit jene Hochreligionen betroffen, die ein sakrales Schrifttum tradiert haben.⁵⁵

Daher bot Schedl neben seinen Vorlesungen über Biblische Theologie auch solche über die Religionen des Alten Orients an. Besonderes Schwergewicht legte Schedl auf Zarathustrismus, Judentum, die hellenistischen Mysterienreligionen, den Islam, hier vor allem auf den Koran, sowie auf Hinduismus und Buddhismus. Durch sein *Collegium publicum* und seine fast 40 Radiovorträge konnte er zusätzlich noch eine sehr breit gestreute und interessierte Zuhörerschaft ansprechen und so für den Reichtum der Religionen sensibilisieren. Schedl hat es auf diese Weise verstanden, in einer authentischen Weise Frömmigkeit (als Priester) und Wissenschaftlichkeit zu verbinden. Gerade durch seine wissenschaftlich-akademische Beschäftigung mit den Religionen konnte er auf die konkreten Menschen hinweisen, die die jeweilige Religion individuell deuten und verwirklichen und deren Glaube ernst genommen werden will. Der Begeisterung, die er ausstrahlte, wenn er in seinen religionswissenschaftlichen Vorlesungen oder in seinen Radiogesprächen über die Religionen und die jeweiligen Gläubigen sprach, konnte man sich kaum entziehen.

54 Schedl, EB, S. 308.

55 Institutsordnung des Instituts für Religionswissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz, § 1 (1).

Literatur

- Andrae, Tor: *Islamische Mystik*, Stuttgart u.a. ²1980.
- Haubst, Rudolf (Hg.): „Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues“. *Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982*, Mainz 1984.
- Henninger, Joseph: Zur „christlichen Interpretation“ des Korans, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 30 (1974/73) 208–217.
- Institutsordnung des Instituts für Religionswissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz, in: *Mitteilungsblatt der Karl-Franzens-Universität Graz*, 48. Sondernummer, 15.07.1981, §1 (1).
- Köbert, R.: Zur Ansicht des frühen Islam über das Mönchtum, *Orientalia* 42 (1973) 520–524.
- Lüling, Günter: *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenglieder im Qur'an*, Erlangen 1974 [Neudruck: 1990, 3. korrigierte Aufl.: 2004].
- Zingerle, Barbara: *Maria. Verehrung und Gnadenbilder in der Steiermark*: Ausstellung 27. April bis 4. September 1983 (Organisation d. Ausstellung und Bearbeitung d. wiss. Kataloges: Barbara Zingerle), Diözesan-Museum Graz, Graz-Seckau 1983, 20–22.
- Ohlig, Karl-Heinz: Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: Ohlig, Karl-Heinz/Puin, Gerd-R. (Hg.): *Die dunklen Anfänge*, Berlin 2005, 366–404.
- Prenner, Karl: Christus und Muhammad sind „Brüder“ – eine Reflexion über gemeinsame ethische Prinzipien, *Beiträge zur Lebensraumforschung und Geographie der Geisteshaltung*, Graz 1997/98, 221–230 [Arbeiten aus dem Institut für Geographie der Karl-Franzens-Universität Graz, Bd. 36].
- Quispel, Gilles: *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967 [Supplements to Novum Testamentum, 15].
- Schedl, Claus: *Curriculum Vitae*, Graz 1982.
- Schedl, *Erwanderte Bibel. Erlebnis-Skizzen. 25 Jahre unterwegs*, hrsg. v. Alfred Schedl, Wien 1978/1987.
- Schedl, Claus: *Die Sehnsucht der ewigen Hügel. Christus im Alten Testament*, Graz 1947.
- Schedl, Claus: *Psalmen. Im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl*, Wien 1964.
- Schedl, Claus: *Geschichte des Alten Testaments*, Bde. 1–5, Innsbruck u.a. 1956/1956/1959/1962/1964.
- Schedl, Claus: *Baupläne des Wortes. Einführung in die Biblische Logotechnik*, Wien 1974.
- Schedl, Claus: *Rufer des Heils in heillosen Zeiten*, Paderborn 1973.
- Schedl, Claus: *Zur Theologie des Alten Testaments. Der Göttliche Sprachvorgang in Schöpfung und Geschichte*, Wien 1986.
- Schedl, Claus: *Als sich der Pfingsttag erfüllte. Erklärung der Pfingstperikope Apg 2,1–47*, Wien u.a. 1982.
- Schedl, Claus: *Zur Christologie der Evangelien*, Wien u.a. 1984.
- Schedl, Claus: Noch immer nicht ausgelernt ..., *Klemensblätter* Mai/Juni, 47 (1981) 37–38.
- Schedl, Claus: *Talmud – Evangelium – Synagoge*, Innsbruck-Wien-München 1969.
- Schedl, Claus: Streiflichter aus der Welt des Islam, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 131 (1983) 253.
- Schedl, Claus: Die Sure „Erlösung“ (*al-furqān*) im Koran, *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 146–155.

- Schedl, Claus: Zum Verständnis der Welt des Islam, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 137–146.
- Schedl, Claus: Jerusalem, heilige Stadt des Islam?, in: *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 203–212.
- Schedl, Claus: Verbot des Genusses von Schweinefleisch und Gebot des Schächtens in Judentum und Islam, *Christlich pädagogische Blätter* 96 (1983) 241–245.
- Schedl, Claus: Sulaiman und die Königin von Saba. Logotechnische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Sure 27, 17–44, in: Roswitha G. Stiegner (Hg.), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag*, Graz 1981, 305–323.
- Schedl, Claus: *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran Neu übersetzt und erklärt*, Wien – Freiburg – Basel 1978.
- Stosch, Klaus von/Khorchide, Mouhanad (Hg.): *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016.
- Stosch, Klaus von: Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran, in: Stosch, Klaus von/Khorchide, Mouhanad (Hg.): *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 15–44.
- Wilms, Franz-Elmar: *Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966.

