

## Gerda Henkel Vorlesung

Gerda Henkel Vorlesung

herausgegeben von der gemeinsamen Kommission  
der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften  
und der Gerda Henkel Stiftung

Stefan Wild

MENSCH, PROPHET UND GOTT  
IM KORAN

Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und  
das Menschenbild der Moderne

2001  
RHEMA  
MÜNSTER

Der Vortrag wurde am 16. April 1999 als Beitrag in der Reihe  
„Das Menschenbild der Gegenwart“ in Düsseldorf gehalten.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei  
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

1. Auflage 2001

© Rhema-Verlag

Timothy Doherty, Münster

Eisenbahnstraße 11, D-48143 Münster

Tel.: 02 51 / 44 088, Fax: 02 51 / 44 089

[www.rhema-verlag.com](http://www.rhema-verlag.com)

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Lithographie: Rhema

Schrift: Text – Garamond / Stempel (H. Berthold AG)

Umschlag – Times New Roman / Stanley Morison 1932 (Monotype/Berthold)

Druck: Buschmann, Münster

Printed in Germany

ISBN 3-930454-25-4

\* \* \*

### A. Die Heilige Schrift nach dem Propheten Mohammed

Der Koran ist für Muslime Gottes Wort. Diese Aussage ist für ein heutiges nicht-muslimisches Publikum trotz ihrer scheinbaren Verständlichkeit auf lehrreiche Art missverständlich. Denn wenn die Schrift im Judentum und das Neue Testament im Christentum heute „Wort Gottes“ genannt werden, schwingt darin ein metaphorisches Element mit, das, auf den Koran angewandt, gerade das spezifisch Islamische verfehlt. Man müßte für das, was der Koran im Islam ist, eine neue Bezeichnung erfinden, welche die christlich-jüdische Metapher „Wort Gottes“ wieder in ihre ursprüngliche wörtliche Bedeutung einsetzt. Der Koran ist dem gläubigen Muslim, dem einfachen Gläubigen wie dem gelehrten Theologen, in einer so radikal wörtlichen Weise „Wort Gottes“, dass jegliche Lehre von Verbalinspiration dagegen verblaßt. Der Koran ist nicht nur göttlich inspiriert, er ist vielmehr in seiner arabischen Sprachform an den Propheten Mohammed ergangenes Wort Gottes selbst. Die herrschende islamische Theologie durch die Jahrhunderte und die Mehrzahl der heutigen islamischen Theologen betrachten den Koran nicht nur als in jeder Hinsicht unüberbietbar, jedem anderen Text überlegen,<sup>1</sup> sondern sogar als „ungeschaffen“. Gottes koranisches Wort ist in einer gewissen Parallele zum Logos des Johannes-Evangeliums „vor aller Zeit“ gesprochen. Josef van Ess hat die lange theologische Vorgeschichte dieser Überzeugungen in den ersten Jahrhunderten der islamischen

---

\* Dies ist der überarbeitete Text des Vortrags. Die Transkription der arabischen Namen und Wörter sollte den Laien nicht abschrecken und Fachleuten verständlich sein. Ich habe ungleichmäßig und überwiegend neuere Literatur zitiert. Der Problematik Fernerstehenden sei als erste Einführung in den Koran Hartmut Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999 und die dort genannte Literatur empfohlen. Für kritische Bemerkungen, Hinweise und Ergänzungen danke ich Katajun Amirpur, Andrea Haist, Navid Kermani und Matthias Radscheit.

<sup>1</sup> Vgl. zu Ästhetik und Rezeptionsgeschichte des Koran Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

Theologie nachgezeichnet.<sup>2</sup> Bedeutende islamische Theologen hatten über das wahre Wesen des Koran so heftig gestritten, wie die frühen christlichen Theologen über die wahre Natur Christi. Die Lehre von der Ungeschaffenheit selbst menschlicher Rezitation des göttlichen Wortes war lange Zeit umstritten. Al-Ash'ari (gest. 935), der große Dogmatiker des Ausgleichs, lehrte, der Koran sei Gottes Wort und unerschaffen, dagegen dürfe man weder sagen, die menschliche Rezitation des Koran sei erschaffen, noch, sie sei nicht-erschaffen.<sup>3</sup> Der leidenschaftliche Streit über solche Punkte wurde nie ganz abgeschlossen, steht aber heute weit unten auf der theologischen Tagesordnung. Dennoch wird die These, der göttliche Offenbarungscharakter des Koran beziehe sich nur auf Inhalt und Bedeutung, nicht aber auf die arabische Sprachform, auch in modernen Handbüchern erwähnt und abgelehnt. Die Diskussion wird gewöhnlich mit der Feststellung beendet, beides, Inhalt *und* sprachliche Form seien Teil der göttlichen Offenbarung.<sup>4</sup>

Vor jedem Schöpfungs*akt*, der in der orthodox gewordenen islamischen Dogmatik zuallererst Schöpfungs*wort* ist, ist also bereits die göttliche Rede des Koran. Die Rede des Menschen Mohammed Ibn 'Abdallah im siebten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ist für Muslime streng zu trennen von dem in göttlichem Auftrag durch den Propheten Mohammed als Offenbarung weitergegebenen, von Ewigkeit her bestehenden Wort Gottes. Das für Nichtmuslime und moderne säkularistische Observanz sperrige islamische Glaubensärgernis des sinnlich und direkt erfahrbaren göttlichen Charakters des Koran kann man mit der traditionellen katholischen Transsubstantiationslehre vergleichen – sowohl als zentrales Element von Kult und Frömmigkeit als auch als ebenso geglaubte wie erfahrene unmittelbare Begegnung mit dem Göttlichen. Es ist bereits häufig festgestellt worden, dass bei einem Vergleich zwischen Islam und Christentum der Koran für den Muslim nicht so sehr die Rolle des Neuen Testaments spielt als vielmehr die Rolle der Person Christi selbst. Die Begegnung von Mensch und Gott geschieht nicht in einer Inkarnation, sondern in einem Vorgang, den man Illibration („Buchwerdung“) genannt hat, den man häßlicher, aber präziser als „Inverbation“ („Wortwerdung“) bezeichnen könnte. Denn der Koran ist nicht nur geschriebenes Buch, sondern ebensowohl und sogar primär gesprochenes Wort, und zwar einerseits an den Menschen gerichtetes Wort Gottes, andererseits vom Menschen immer wieder zu rezitierendes liturgisches Wort. Die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis erhob den Menschen Jesus von Nazareth zu göttlichem Status, weil sie männlich-menschliches Zutun bei seiner Zeugung aus-

<sup>2</sup> Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 1ff, Berlin – New York 1991ff.

<sup>3</sup> Joseph Schacht, *Der Islam mit Auschluss des Qor'ans*, Tübingen 1931, 58.

<sup>4</sup> Z. B. der langjährige Shaikh der Azhar-Universität in Kairo Mahmud Shaltut (gest. 1963) in seinem Buch *al-Islam – 'Aqida wa-Shari'a* („Der Islam – Glaubenslehre und Recht“), Kairo o.J., 483–88.

schloß. Ähnlich lehrten und lehren die meisten muslimischen Theologen, dass der Prophet des Lesens und Schreibens unkundig war. Damit war ausgeschlossen, dass der Prophet über das Lesen anderer Schriften, also durch menschliche Vermittlung Kunde vom göttlichen Wort erhalten haben konnte. Der Prophet konnte das göttliche Wort nur dank eines direkten Eingriffs Gottes in die Geschichte empfangen haben.

Die folgenden Betrachtungen gehen vom konventionellen Korantext als dem Text aus, der die arabische Welt und später alle islamischen Kulturen geprägt hat. Er ist der Referenztext der islamischen Gedächtniskultur, der in seiner wann immer und wie immer entstandenen Form als geschlossener, kanonisch gewordener Text für die Gemeinde der Muslime maßgeblich war und ist. Dass einige Passagen des Korans in Mekka – „vor der Hidschra des Propheten“ – offenbart wurden, andere, spätere, in Yathrib, das später Medina heißen sollte – „nach der Hidschra“ –, gehört zur frühesten gelehrten islamischen Überlieferung. Aber für den Gläubigen, der nicht zufällig zugleich Koranexeget ist, ist heute alles Koranische gleichzeitig. Die Verse und Suren folgen zwar im Fluß der Rezitation aufeinander, aber sie ergeben erst zusammen das Kontinuum der einheitlichen Offenbarung. Es gibt keine Rangordnung zwischen ihnen, die erste Sure des Koran ist so gültig, so gut Wort Gottes, so schön wie die letzte Sure des Koran. Das schließt nicht aus, dass einige koranische Wendungen, Verse oder Suren omnipräsent, andere nur Gelehrten geläufig sind. Der Koran ist wie ein Gemälde, das nicht auf einmal gemalt sein muß, um als ein einziges Bild zu wirken. Auf der anderen Seite ist kein Pinselstrich an diesem göttlichen Gemälde willkürlich, jeder, auch der geringfügigste Zug hat Offenbarungsgewicht. Nichts in diesem Text ist zufällig, alles von Gott gewollt.

Dieser Text in mehr als 6000 Versen wird im schriftlich niedergelegten Koran zu einem Buch etwa im Umfang des Neuen Testaments. Inhaltlich enthält der Koran heilsgeschichtliche Erzählungen und Parabeln, rechtliche und moralische Weisungen, Hymnen und Gebete. Formal ist er in seiner kanonisch gewordenen Form in 114 Abschnitte („Suren“) sehr verschiedenen Umfangs abgeteilt, die Suren sind in etwa ihrer Länge nach geordnet: die zweite Sure ist die längste, die letzte Sure eine der kürzesten. Manchen Suren kann ein einheitliches Thema zugeordnet werden, vielen nicht. Einige Suren zeigen ein kompositorisches Schema, andere nicht. Die längeren Suren bestehen ihrerseits aus verschiedenen Unterabschnitten zu verschiedenen Themen, und was der Text als eine „Sure“ zusammenfaßt und abteilt, gilt auch der gelehrten islamischen Tradition nicht immer als eine Offenbarungseinheit. Dennoch gilt die göttliche Verbürgtheit für den Text in der uns vorliegenden kanonischen Zusammenstellung. Dieser *textus receptus* wird in der islamischen Überlieferung meist auf den Kalifen ‘Uthman ibn ‘Affan (gest. 655), den nach sunnitischer Auffassung dritten Nachfolger des Propheten, zurückgeführt. Der Korantext liegt in sieben oder zehn, nach anderen Autoritäten sogar in vierzehn „Lesarten“ vor, die sich von einander meist nur in Kleinigkeiten unterscheiden und alle gleichermaßen

als von Gott offenbart und kanonisch gelten. Eine dieser im Prinzip gleichwertigen Lesarten hat sich seit den Zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts weitgehend durchgesetzt und dominiert heute in einer bestimmten rezitatorischen und orthographischen Tradition die islamische Gelehrsamkeit. Hinter diesem Text steht das Prestige der Gelehrten der Kairener Azhar-Universität, eines Horts der sunnitischen Orthodoxie. Die Technik des Buchdrucks – von der längere Zeit unter muslimischen Gelehrten umstritten war, ob sie für die Verbreitung des arabischen Korantexts überhaupt geeignet war und angewendet werden durfte – hat hier eine moderne Vereinheitlichung der koranischen Tradition ermöglicht, wie sie früher undenkbar war.

Den Koran als geschlossenes kanonisches Textcorpus, als *fait coranique* (Mohammed Arkoun) hinzunehmen und nicht historisch zu hinterfragen, hat den großen Vorteil, dass Datierungsfragen nicht gestellt werden müssen, und dass die Vorgeschichte dieses Textes nicht debattiert zu werden braucht. Über die Frage, wie der uns vorliegende Text datiert werden kann, besteht in der Islamwissenschaft keine Einigkeit. Die Eckpunkte der heutigen Diskussion werden von zwei britischen Koranforschern vorgegeben: John Burton kam zu der Schlussfolgerung, der Koran in der uns vorliegenden Form sei zu Lebzeiten des Propheten gesammelt und in seine jetzige Form gebracht worden, ja der uns vorliegende Text sei vom Propheten „herausgegeben, kontrolliert und verkündet worden“, er sei identisch mit dem „Codex Mohammeds“. <sup>5</sup> Der Abschluß dieses Codex liege also vor dem Todesdatum des Propheten im Jahr 632. Burtons akademischer Lehrer John Wansbrough vertrat dagegen die Ansicht, der Korantext, den wir vor uns haben, könne kaum vor dem neunten Jahrhundert entstanden sein. <sup>6</sup> Burtons „Langchronologie“ stimmt mehr oder weniger mit dem konventionellen, aus den frühesten muslimischen Quellen geschöpften Geschichtsbild der Frühgeschichte des Islam überein, Wansbroughs um etwa 200 Jahre kürzere „Kurzchronologie“ widerspricht diesem Geschichtsbild.

Dieser Text ist uns, etwa vierzehnhundert muslimische Mondjahre, nachdem er „hinabgesandt wurde“ – so lautet der koranische Terminus –, in der Brechung nahezu unzähliger muslimischer Interpretationen zugänglich. Islamische Theologen, Philosophen, Exegeten, Rechtsgelehrte und Philologen haben jedes Wort in diesem Text aufgenommen, paraphrasiert, erwogen, erklärt, islamische Mystiker haben ihn zwischen Schauer und Verzückung meditiert. Koranrezitatoren haben den Text durch die Jahrhunderte hinweg auswendig gelernt, einer frommen Öffentlichkeit musikalisch vorgetragen und diese Rezitationspraxis weitertradiert. Bis in die Neuzeit hinein war Schule oft in erster Linie Koran-Schule. Noch heute veranstalten

<sup>5</sup> John Burton, *The Collection of the Qurʾan*, Cambridge 1977, 239f.; s. auch Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurʾan*, Minneapolis 1980, XV.

<sup>6</sup> John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford 1977, 43ff.

viele muslimische Staaten Wettbewerbe, bei denen junge Männer und Frauen, nicht selten noch Kinder, darin wetteifern, diesen Text auswendig und nach überlieferten melodischen und prosodischen Vorschriften vorzutragen. Über der Erregung, die das Hören des rezitierten Wortes Gottes auslöste, sind fromme Muslime gestorben. Manche Feinheiten des liturgischen Vortrags werden bis heute nur über die mündliche Erinnerungskultur, nicht über die schriftliche Überlieferung vermittelt. Ausgebildete Schreiber haben den Korantext mit größter Liebe und Sorgfalt abgeschrieben und dabei die arabische Kalligraphie zu einer unvergleichlichen artistischen und spirituellen Blüte gebracht. Und Muslime haben, um sich immer neu dem göttlichen Text zu nähern, eine um den Koran zentrierte Gelehrtenkultur entwickelt und zu einem Wissenschaftskanon verdichtet. Es gibt nicht wenige Koranverse, zu denen ganze Bücher verfaßt wurden. Dieser historisch und geographisch vielfältig gewachsene islamische Wissenschafts-Kanon kann hier nicht dargestellt werden. Aber: diesen Kanon als historische Bürde ganz abzuschütteln, erscheint sehr schwer, ja unmöglich. Ist es sinnvoll, sich völlig außerhalb dieser muslimischen Tradition, für deren historisches Verständnis noch viel zu tun bleibt, zu stellen und dann Fragen an den koranischen Text zu richten, nur weil diese Fragen nicht-muslimischen modernen Beobachtern nun einmal interessant erscheinen mögen? Ganz ohne solche Fragen wird es im folgenden nicht abgehen, auch wenn ich im Wesentlichen festhalten will, welche Fragen moderne muslimische Exegeten selbst stellen. Ein überkonfessioneller wissenschaftlicher Diskurs über den Koran ist im Entstehen, ist aber, um es vorsichtig zu formulieren, noch keineswegs überall Selbstverständlichkeit.

Wenn ich im Folgenden versuche, aus neuen Ansätzen neuerer muslimischer Koran-Exegese Schlüsse auf ein Menschenbild zu ziehen, so hätte ich dazu kaum den Mut, hätte ich nicht mindestens fünf muslimische Exegeten als Zeugen, die jeder auf seine Weise versucht haben, in einer neuen Art Koranexegese zu treiben, bisher unerhörte Fragen an den alten Text zu stellen und damit die Grenzen des koranischen Kanon und seines Menschenbildes neu zu ziehen: den Ägypter Nasr Hamid Abu Zaid, den Syrer Muhammad Shahrur, den Iraner Abdolkarim Soroush, den Pakistani Fazlur Rahman und den Südafrikaner Farid Esack. Sie definieren die Rolle des heiligen Texts in jeweils individueller Weise neu und weisen so den Weg zu einem neuen islamischen Gottesbild und damit zu einem neuen Menschenbild.

Die Fragen, die hier an den koranischen Text gestellt werden sollen, und die Auswahl der Exegeten haben nicht den Ehrgeiz, einen Gesamtüberblick zu geben. Sie wollen ebensowenig eine Objektivität herstellen, die uns nun einmal versagt ist. Sie sind eher Aufforderungen zu einer Entdeckungsreise. Texte, auch solche die göttlichen Ursprung beanspruchen, sind als solche stumm, und je älter sie werden, desto größer wird die Anstrengung, sie der Stummheit zu entreißen. Wer diese Texte nicht einfach wortwörtlich wiederholen, sondern zum Sprechen bringen will, geht immer ein Risiko ein. Eines dieser Risiken ist es, eine bestimmte Auswahl und Auslegung als

Text vor jeglicher Auslegung auszugeben. Die meisten skripturalistischen Auslegungen des Korans – nicht nur diejenigen, die heute dem politischen Islam zuzuordnen sind – neigen hierzu. Ein anderes Risiko ist, vor Hermeneutik, Diskurstheorie und Textlinguistik den Blick auf den Text selbst zu verlieren. Und es darf schließlich nicht verschwiegen werden, dass manche der genannten zeitgenössischen muslimischen Koranexegeten bei ihrer Arbeit ein deutliches Risiko für Leib und Leben liefen und laufen. Koranexegeese kann für moderne muslimische Gelehrte gelegentlich ein lebensgefährliches Geschäft sein.

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht die Frage, inwiefern das Bild des Menschen und das Bild Gottes im Koran aufeinander bezogen sind. Es geht also nicht um eine vollständige Darstellung dessen, was über Gott und Mensch im Koran gesagt wird. Um nicht nur fern vom koranischen Text zu abstrahieren, möchte ich im ersten Schritt eine kurze Sure des Koran analysieren, um damit dem der Materie ferner Stehenden einen Blick auf die Eigentümlichkeit des Korantextes zu erlauben. Der zweite Schritt gilt dann den Problemen moderner Exegeese.

### B. I. Die Sure 112

Die Sure 112, die drittletzte, eine der berühmtesten und kürzesten, ist für viele Muslime gewissermaßen die Essenz ihres Glaubens. Wie gemeißelt klingen ihre wenigen Verse – hier in der Rückert'schen Übersetzung<sup>7</sup>:

*Im Namen Gottes des allbarmherzigen Erbarmers.*

- 1 *Sprich: Gott ist Einer.*
- 2 *Ein ewig reiner.*
- 3 *Hat nicht gezeugt und ihm gezeugt hat keiner,*
- 4 *Und nicht ihm gleich ist einer.*

An dieser Sure, einer der kürzesten des Koran, lassen sich drei wichtige Strukturmerkmale koranischer göttlicher Sprache und gleichzeitig zwei sich durch den gesamten Korantext hinziehende Themen zeigen.

1. *Sprich: Gott ist einer.* Das erste Wort des ersten Verses „Sprich:“ markiert die prophetische Sprache, in der der Mensch Mohammed das und nur das ausspricht, was ihm durch Vermittlung des Engel Gabriel von Gott eingegeben wird. Im Buch Jesaias (Jes. 56,8) unterscheidet der jüdische Prophet in vergleichbarer Weise die

<sup>7</sup> Friedrich Rückert, *Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert*, hrsg. v. Hartmut Bobzin mit erklärenden Anmerkungen von Wolf Dietrich Fischer, Würzburg 1995. Ich habe auch im Folgenden wo immer möglich die unvollständige, aber sprachlich meisterhafte Übertragung Rückerts zugrunde gelegt, mir aber leichte Glättungen in der Orthographie, gelegentlich auch im Ausdruck erlaubt.

aus seinem Mund kommende gottgewirkte Rede durch ein eingeschobenes *nʿum Adonai* „Spruch des Herrn (ist es)“ von seiner eigenen menschlichen Rede. Im Koran durchzieht dieses „Sprich“ den gesamten Text. Mehr als 300mal wird diese „Sprich“-Formel im Koran verwandt<sup>8</sup> und erinnert den Hörer daran, dass hier nicht der Prophet als Mensch spricht, sondern Gott durch das Sprachrohr des Propheten. Dieser Imperativ gibt häufig dem Propheten in direkter Rede Anweisung, was er auf Einwände, Fragen, Zweifel seiner Zuhörer erwidern soll. Damit wird diese Formel in ein dialogisches Muster eingewoben: „wenn sie dich fragen, dann antworte ...“. Koranische Offenbarung geschieht also oft im Dialog des Propheten mit seinem Auditorium. So heißt es etwa in Sure 2, 219: „Sie werden dich nach dem Wein fragen und nach dem Losspiel. Sprich: ‚In beiden liegt schwere Sünde und Nutzen für den Menschen, aber die Sünde in ihnen ist größer als ihr Nutzen‘“. Dabei bleiben diese Fragenden oder Zweifelnden fast immer anonym. Ähnliche göttliche an den Propheten gerichtete Imperative sind z.B. „Preise den Namen deines Herrn, den großen“ (56, 96) oder „Trage vor:“ (im Sinn von: „Rezitiere:“ Sure 96, 1). Das göttliche Ich spricht dabei meistens von sich in der ersten Person Plural, dem Plural göttlicher Majestät. So sagt Gott am Anfang der Josephssure zu Mohammed: „Wir wollen dir erzählen die schönste der Geschichten, indem wir dir eröffnen diesen Koran“ (12, 3). Dieses Beispiel zeigt, dass das Wort „Koran“ (arab.: *qurʿān*) im koranischen Text nicht immer die heutige Bedeutung dieses Wortes hat. An dieser Stelle der Josephssure bedeutet „Koran“ offensichtlich nur ein Stück des Buches, das heute als ganzes „Koran“ heißt.

Zur Markierung der Rede als göttlichen Ursprungs gehört auch, dass Gott sich selbst als „dein Herr“ – nämlich Mohammeds Herr – bezeichnet. Im gleichen Sprachduktus hat Gott, wie der Koran berichtet, auch zu früheren Propheten gesprochen. Das direkte Du des göttlichen Sprechers ist im Koran der Prophet Mohammed. Eigentlich, so haben muslimische Exegeten später geurteilt, steht gewissermaßen vor dem ganzen koranischen Text der Imperativ Gottes an den Propheten „Sprich:“. Damit bleibt, auch wenn Gott von sich selbst als „Gott“ und in der dritten Person spricht, dem Hörer gewiß, dass Gott spricht.

Neben diesem „Sprich: ...“ kennt der Koran eine parallele, wenn auch weit weniger häufige Aufforderung, die darauf verweist, dass der Koran nicht nur rezitierter Text, sondern auch geschriebener Text ist. „Denk’ auch im Buche der Maria, da / Sie wegging von den Ihrigen / An einen Ort in Osten“ (Sure 19, 16). Gott fordert den Propheten Mohammed auf, der Mutter des Propheten Jesu zu „gedenken“, mit der gleichen Fügung wird Mohammed in derselben Sure aufgefordert, des Moses

---

<sup>8</sup> Matthias Radscheit, „Word of God or prophetic speech: Reflections on the Qurʿanic *qul*-statements“ in: L. Edzard & C. Szyska (Hg.), *Encounter of Words and Texts*. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild ... presented by His Pupils in Bonn; Hildesheim, Zürich, New York, 1997, 33ff.

(Sure 19, 51), des Abraham (Sure 19, 41), des Ismael (Sure 19, 54) also wichtiger Figuren der vorislamischen Heilsgeschichte „im Buche“ zu gedenken. Der Prophet ist gekommen, um die früheren von Gott gesandten Propheten zu bestätigen, in der Offenbarung des Propheten Mohammed dürfen sie nicht fehlen. Denn ein Kennzeichen des wahren Propheten ist, dass er in seiner prophetischen Rede auf seine Vorgänger verweist und sie bestätigt, so wie auf der anderen Seite frühere Propheten spätere voraussagen. Juden und Christen können bei rechtem Lesen ihrer Schriften erkennen, dass die prophetische Botschaft des Moses und die des Propheten Jesus auf Mohammed verweisen. Nach nicht im Koran selbst zu stützender Auffassung vieler muslimischer Theologen ist der Vers des Neuen Testaments, der am klarsten auf den Propheten Mohammed verweist, Joh. 15,26, in dem Jesus in der Abschiedsrede an seine Jünger sagt: „Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir“. Dieser von Jesus vorausgesagte „Tröster“ ist nach dieser Auffassung der Prophet Mohammed. Er ist „Siegel der Propheten“ (Sure 33, 40), d.h. der letzte Prophet. Mit dem Tod Mohammeds erlischt jegliche Prophetie, der Koran ist die letzte Offenbarung. Mit dem Tod des Propheten versiegt das göttliche Wort, und es beginnt das endgültige Schweigen Gottes in der Geschichte, das erst mit dem Weltgericht enden wird.

Eine weitere, wenn auch schwächere Markierung des Texts als übernatürlich ist für Nicht-Muslime, aber auch für viele nicht-arabische Muslime kommentierungsbedürftig. Dies ist der Reim bzw. die reimähnliche Assonanz der Schlußwörter von Koranversen – in der Übertragung der Sure 112 durch Friedrich Rückert im Deutschen dichterisch nachempfunden. Der altarabische Dichter war, wenn er seine Verse sprach, von einem übernatürlichen Wesen erfüllt, das aus ihm sprach. Der altarabische Wahrsager sprach seine aus einer Inspiration stammenden Voraussagen und Orakel in gereimter Prosarede. Göttliche, prophetische arabische Rede war in ungeschmückter Prosa nicht vorstellbar. Der koranische Gott ist daher ein poetischer Gott, seine Rede ist poetisch – auch wenn sie sich nicht den Regeln der altarabischen Poesie fügt.<sup>9</sup> Deswegen zeigen auch die längsten Koran-Verse, die beispielsweise detaillierte Erbschaftsregelungen enthalten, noch die Assonanz der Versenden. Gott spricht zum Propheten und durch den Propheten Mohammed ausschließlich in Reimen und Assonanzen.

„Gott ist einer“ – dieser Satz ist koranisch-islamisches Urgestein, wie wir es zum Beispiel auch in Sure 2, 163 „Und euer Gott ist *ein* einziger Gott, es gibt keinen Gott außer ihm, dem barmherzigen Erbarmer“ oder in dem islamischen Bekenntnis zum Monotheismus „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, und dass Mohammed Gottes Prophet ist“ finden. Diese letztere Formel, deren arabische Sprachform

<sup>9</sup> Vgl. ausführlich hierzu Navid Kermani, *Gott ist schön* (Anm. 1).

das Abendland bis zu Karl May in „Allah il Allah“ korrumpierte, ist in dieser Form selbst nicht koranisch. Aber in Sure 3, 18 bezeugt Gott in einem auffälligen Zirkel selbst, dass es keinen Gott außer ihm gebe, und er nennt noch weitere „Zeugen“: „Gott und die Engel und die Wissenden bezeugen, dass es keinen Gott gibt außer ihm“. Rhetorisch stellt Gott in einer Sure 27, 60–64 fünfmal hintereinander die Frage „Gibt es einen Gott neben Gott?“.

2. *Ein ewig reiner.* Das arabische Wort *šamad*, das Rückert mit „ewig reiner“ wohl hauptsächlich des Reimes wegen übersetzt, ist eine alte *crux interpretum*. Das Wort kommt nur an dieser Stelle im Koran vor. Es ist später einer der vielen „schönen Namen Gottes“ geworden, „Diener des Samad“ wurde zu einem gebräuchlichen muslimischen Eigennamen. Was *al-šamad* einmal genau bedeutet haben mag, können wir nicht sagen. Auch die muslimischen Exegeten standen vor einem Rätsel – hieß das Wort „der Feste, Kompakte“ oder „der keine Nahrung zu sich Nehmende“, bedeutete es „der Herr“ oder „der Ewigwährende“?<sup>10</sup> Nun müssen heilige Texte nicht immer eindeutig und klar sein. Man mag sich als Christ an die vierte Bitte des Vaterunsers „Unser tägliches Brot gib uns heute“ erinnern, in welcher das griechische Wort für „täglich“ (griechisch: *epiousion*) ein nirgendwo sonst belegtes griechisches Adjektiv ist, dessen präzise Bedeutung dahin steht. Das hat Millionen und Abermillionen christlicher Beter nicht gestört.

3. *Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner.* Sexualität auch noch so metaphorischer Art ist von Gott emphatisch nicht aussagbar. Weder die Geburt eines Kindgottes durch eine menschliche Frau, noch das innergöttliche *genitum non factum* der christlichen Trinitätslehre und des nicäanischen Glaubensbekenntnisses, das einen Gott Vater und einen Gott Sohn lehrt, noch auch altarabisch-heidnische Vorstellungen von „Töchtern Gottes“ sind mit der Botschaft des Koran vereinbar. Das bedeutet keine allgemeine Geringschätzung der Sexualität: die koranische Paradiesesschilderung ist, wie die anti-islamische christliche Polemik des Mittelalters nicht müde wurde anzuprangern, mit ihren Paradiesesjungfrauen von hoher, sexuell expliziter Sinnlichkeit. Der Koran lehnt aber die christliche Christologie, die Lehren von der Inkarnation und der Gottessohnschaft Jesu in einer Trinität, radikal ab. Beide Vorstellungen sind in koranischer Sicht nicht mit dem Grundsatz von der Einheit Gottes vereinbar. In Sure 72, 3 heißt es etwa: „Erhöht sei unsres Herren Ehre! / Er hat kein Weib und keinen Sohn“, und Sure 19, 88 warnt: „Doch sagen sie: ‚Der Allerbarmer / Hat einen Sohn!‘ O ungeheure Mähre, / Davon die Himmel springen möchten / Und sich spalten die Erde. / Und die Berg’ einstürzen trümmernd; / Dass sie dem

<sup>10</sup> Vgl. Josef van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*. The University Lecture in Religion at Arizona State University ... (March 3, 1988), Tempe/Arizona 1989, 4.

Allerbarmer geben einen Sohn! / Nicht kommt es zu dem Allerbarmer / Zu haben einen Sohn“.

„Sie“, die dies „sagen“, bleiben anonym – aber es können nur Christen sein, von denen die Rede ist. Dies ist nicht die einzige Differenz zwischen der koranischen Christologie und den meisten christlichen Christologien. Der Koran bestreitet den Kreuzestod Christi. Dagegen lehrt er ausdrücklich dessen jungfräuliche Geburt. Von solchen Bezügen auf andere Offenbarungen soll gleich weiter die Rede sein.

4. *Und nicht ihm gleich ist einer.* Niemand ist ihm ebenbürtig, das bezieht sich auf Personen oder auf als Personen vorgestellte Wesen. Noch weniger gibt es *etwas*, was ihm gleichzusetzen wäre, „seinesgleichen ist kein Ding“ heißt es ausdrücklich in Sure 42, 11. Der Koran sagt nicht, gegen wen sich ein solcher Vers richtet – Christen, Juden oder Heiden. Während Gott alles über den Menschen weiß, weiß der Mensch fast nichts: „die Menschen begreifen nichts von dem, was Gott weiß, außer das, was Er will“ (Sure 2, 255).

## *B. II. Der Gott des Koran*

Läßt sich aus dieser Sure, aus dem Koran als Ganzem ein „Gottesbild“ und davon abgeleitet ein „Menschenbild“ herauslesen? Da die expliziten und positiven koranischen Aussagen über den Menschen bereits häufig ausführlich dargestellt wurden<sup>11</sup>, sollen sie im folgenden nur kurz angedeutet werden. Dagegen soll auf bisher eher Vernachlässigtes näher eingegangen werden: auf negative Aussagen und auf implizite Konsequenzen, die explizite Aussagen des Koran haben. Auch da wo der Text bedeutungsvoll schweigt, soll versucht werden, eine Lücke namhaft zu machen. Ich unterscheide also zunächst zwei verschiedene Formen koranischer Aussage über Gott, die, wie wir uns erinnern, allesamt Selbstaussagen Gottes sind:

1. Koranische positive Aussagen über Gott – sie werden hier nur kurz gestreift.
2. Koranische Aussagen darüber, was Gott *nicht* ist.

Aus diesen Aussagen lassen sich Rückschlüsse auf einen kommunikativen Hintergrund ziehen, d. h. auf

3. die impliziten Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Mensch, die der Text voraussetzt, ohne sie je auszusprechen.

---

<sup>11</sup> Etwa Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad* (= Impulse der Forschung Bd. 22), Darmstadt 1977; Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964, passim, bes. 121ff.

Und schließlich gelingt es manchmal,

4. das bedeutungsvolle Schweigen des Koran, die kommunikative Lücke, namhaft zu machen.

1. Explizite Aussagen. Was sagt der koranische Text *explizit* über den in ihm sprechenden Gott aus? Gott ist ein einziger, Gott ist barmherzig, Gott leitet recht, Gott ist der Herr, Gott ist der König, Gott richtet, Gott hat die Welt erschaffen und hört nicht auf, sie zu erhalten, Gott schafft sie immer wieder neu, Gott weiß alles usf. Der koranische Text sagt weiter von Gott manches, was menschlich klingt. Gott hat ein Angesicht, das der Mensch überall finden kann (Sure 2, 115), er hat Augen (Sure 11, 37), eine Hand (Sure 3, 26), Gott hat Adam mit seinen beiden Händen geschaffen (Sure 38, 75); Gott hat im Koran eine rechte Hand (Sure 39, 67: „Die ganze Erd' ist ihm ein Griff am Tag der Auferstehung, / Und die Himmel gefaltet in seiner Rechten“). Es ist zwar von zwei Händen Gottes die Rede, auch von seiner Rechten – aber von seiner linken Hand spricht Gott niemals. Die linke Hand galt und gilt nämlich vielfach bis heute als die unreine Hand. Gott spricht, hört, sieht, schreibt, bezeugt, schwört – aber weder Gottes Mund noch Ohr werden im Koran erwähnt. Er ist Herr, König, Schöpfer, Richter. Er ist edelmütig, lebendig, erhaben, mächtig, gewaltig, stolz, weise usf. Schließlich finden sich auch einige wenige koranische Aussagen über Gott, wie sie Theologen anderer Heiliger Schriften „anthropopathisch“ genannt haben: Gott haßt, zürnt (Sure 1, 7), überlistet, verflucht (Sure 4, 93), ist schrecklich in seiner Vergeltung und Rache, er führt in die Irre, er ist „sehr tückisch“ (Sure 13, 13). Mit diesen Wendungen hatten Exegeten später Mühe, wenn sie das Bild Gottes von Anthropomorphismen reinhalten wollten.

Alle diese auf Gott bezüglichen Aussagen sind gleichermaßen Aussagen über die ganze Schöpfung oder Aussagen über den wichtigsten Teil der Schöpfung, den Menschen. Wenn Gott barmherzig ist, erbarmt er sich des Menschen, wenn er richtet, richtet er den Menschen, wenn er weise ist, leitet er den Menschen recht usf. Gott ist der Herr, der Mensch sein Diener. Von der Schöpfung bis zum Tag des Gerichts ist der Mensch Objekt göttlichen Handelns. In fast allem, was der Koran von Gott aussagt, bezieht Gott sich auf den Menschen. Gott offenbart sich als einer, der ausschließlich mit seiner Schöpfung, und darin vornehmlich mit dem Menschen beschäftigt ist. Izutsu unterscheidet die ontologische Beziehung zwischen Gott und Mensch durch die Schöpfung von der kommunikativen Beziehung durch die Offenbarung.<sup>12</sup> In ontologischer Hinsicht ist der Mensch nichts weiter als Objekt göttlichen Handelns, in der Kommunikation hat der von Gott angesprochene Mensch dagegen die Rolle eines Subjekts. Dieses Subjekt kann das Angebot zur Kommunikation annehmen oder verweigern. Es scheint, dass in der islamischen Offenbarung die

<sup>12</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* ... s. Anm. II, XXX.

Kommunikation zwischen Gott und Mensch die ontologische Dimension fast an den Rand drängt. Die gesamte Schöpfung, modern gesprochen „die Natur“, ist von Gott als „Zeichen“ an den Menschen, als Verweis in einem kommunikativen System, gemeint. Dieses Zeichen verweist den Menschen auf Gott.

Im Korantext ist zu beobachten, dass manche seiner Aussagen über Gott durch ihr häufiges Auftreten besondere Intensität gewinnen. Wenn z. B. jede Sure – mit Ausnahme der Sure 9 – mit der Einleitungsformel „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmer“ beginnt, wenn die Bezeichnung „der Erbarmer“ (arab.: al-Rahmān) an vielen Stellen mit dem Wort Allah synonym gebraucht wird, dann wird dadurch die Eigenschaft Gottes „barmherzig“ zu sein, gewissermaßen die vorherrschende Farbe, mit der im Koran Gott sich selbst malt. Damit werden die Stellen, nach denen Gott zürnt, straft, in die Irre leitet, nicht aufgehoben. Aber ein vorherrschender Valeur bleibt für den frommen Hörer die göttliche Barmherzigkeit. Die Grundstimmung des Korantexts ist tröstlich: Gott ist vor allem ein barmherziger Gott, der sich des Menschen erbarmt.

Im engeren Sinn Körperliches sagt Gott kaum von sich aus. Allerdings begibt er sich zum Herrschen auf seinen Thron (Sure 10, 3). Dieser Thron ist „über den Wassern“ (Sure 11, 7), er wird von Engeln getragen (Sure 40, 7), er ist der Thron des Herrschers, wie der im Koran ebenfalls genannte Thron der Königin von Saba (Sure 27, 23). Aber das Physische an den Selbstaussagen Gottes bleibt blaß und zurückgedrängt; der Koran sagt ausdrücklich von Gott: „er nährt und wird nicht genährt“ (Sure 6, 14). Gott spricht zwar, aber er lacht nicht und weint nicht im Koran, und ausdrücklich heißt es: „die Blicke (der Menschen) erreichen ihn nicht“ (6, 103).

„Seinesgleichen ist kein Ding“ (Sure 42, 11) sagt der Koran von Gott und doch beschreibt sich Gott selbst in Gleichnissen. Einer der großartigsten Verse, in denen Gott in einer Kette rätselhafter poetischer Gleichnisse von sich ein Selbstbildnis gibt, ist der „Lichtvers“ (Sure 24, 35–40): „Gott ist das Licht des Himmels und der Erde, / Das Gleichnis seines Lichtes ist / Wie eine Nisch', in welcher eine Leuchte / Die Leuchte ist in einem Glas, / Das Glas ist wie ein funkelnder Stern / Die angezündet ist vom Segensbaume, / Dem Ölbaum nicht aus Osten noch aus Westen; / Das Öl fast selber leuchtet, wenn's / Auch nicht berührt die Flamme; / Licht über Licht – Gott leitet / Zu seinem Lichte wen er will“. Nichts ist wie Gott – aber Gott ist doch ein Licht. Beides ist Selbstaussage Gottes, beides ist göttliche Wahrheit. Der heilige Text verschmäht es, den Widerspruch aufzulösen.

2. Koranische Aussagen darüber, was Gott *nicht* ist. Die kurze Sure 112, die oben zitiert wurde, besteht aus vier Sätzen, darin stehen zwei positiven Aussagen drei negative gegenüber. Warum soll Gott überhaupt, wenn er sagen will, was er ist, auch, ja sogar vorwiegend, sagen, was er *nicht* ist? Konnte Gott selbst etwa – wie

später manche Theologen – leichter sagen, was er nicht ist, als was er ist?<sup>13</sup> Solche Verse, die bestimmen, was Gott *nicht* ist, können schon als Aussagen einer Theologie im Anfangsstadium gewertet werden. Sie sind aber nicht etwa einer koranischen *theologia negativa* geschuldet. Die häufigen koranischen Aussagen darüber, was Gott *nicht* ist oder *nicht* tut, haben vielmehr ihren Hauptgrund in religiöser Konkurrenz. Derartige negative Selbst-Aussagen sind in einem speziellen Sinn kontrovers-theologisch. Sie richten sich gegen falsche positive Aussagen über Gott, die widerlegt werden müssen. Nichts ist wie Gott: kein Stein, keine Quelle, kein Stern, kein Bild – das richtete sich wohl gegen das altarabische Heidentum. Wenn aber von Gott gesagt wird „Ihm nahen weder Schlummer noch Schlaf“ (2, 255), dann ist das eine Selbstaussage des koranischen Gottes, die an ein anderes Milieu gerichtet ist. Juden und Christen auf der arabischen Halbinsel lehrten über ihren Gott, dass er von der Schöpfung ermüdet sich nach sechs Tagen ausruhen mußte. Dagegen wendet sich der Koran und fährt im selben Vers fort: „Sein Thron erstreckt sich über Himmel und Erde, sie zu erhalten ermüdet ihn nicht“. Eine Zäsur in der göttlichen Schöpfungsaktivität kennt übrigens auch der Koran, in Sure 10, 3 heißt es: „Euer Gott ist Allah, der Himmel und Erde in sechs Tagen erschuf, dann nahm er auf seinem Thron (arab.: *‘arsh*) Platz, zu herrschen über jegliches Ding“. Gott ruht nicht nach dem Schöpfungswerk, sondern er beginnt zu herrschen. Selbstreferentielle negative Aussagen dienen also meist der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Offenbarungen und religiösen Vorstellungen.

Hier wie anderswo setzt sich der Koran ständig in Zusammenhang mit den anderen zwei heiligen Schriften, der jüdischen und der christlichen Schrift. Auch das Neue Testament der Christen zitiert und spiegelt ständig die jüdische Heilige Schrift, es ist ohne diesen Subtext unverständlich. Aber die intertextuelle Verschränkung mit jüdischer Offenbarung (arab.: *taurāh* = Torah) und christlicher Offenbarung (arab.: *indschil* = Evangelium) ist im Koran noch stärker. Seine ausgeprägte Metatextualität und Selbstreferentialität verdankt sich zum größten Teil dieser intertextuellen Spannung. Das Neue Testament der Christen gibt eine bestimmte christologische Auslegung der jüdischen Schrift vor, das Neue Testament berichtet etwa von Ereignissen, die geschehen, „auf dass erfüllet werde die Schrift“ (z. B. Joh. 19,24). Ähnlich gilt vom Koran, dass er sich auf die jüdische und die christliche Schrift bezieht und sich gleichzeitig als deren letztgültige Auslegung versteht. Mehr noch, der Koran wird zum Richter der Textgestalt der jüdischen Schrift „Von denen die sich Juden nennen, / Verrücken einige die Worte / Von ihrer Stell’ ...“ (Sure 4, 46). Sure 5, 13 fährt in einem analogen Zusammenhang fort: „Nun rücken sie die Worte / der Schrift von ihren Stellen und vergaßen / das beste Teil von dem, des sie gemahnet

<sup>13</sup> Vgl. den langen Negativkatalog der Mu‘tazila nach al-Ash‘ari (gest. 935) übers. bei Josef Schacht, *Der Islam ...* (s. Anm. 3) 54f.

worden“. Vom christlichen Evangelium gilt dasselbe: „Und auch von denen, die sich Nazarener nennen, nahmen / Wir ihren Bund an, aber sie vergaßen / Das beste Teil von dem, des sie gemahnet worden“ (Sure 5, 14). Wo immer der Koran von sich aussagt, was er nicht ist, geht es meist darum, seine skripturale Kompetenz als letztgültige Offenbarung gegenüber anderen Offenbarungen in Schutz zu nehmen und zu garantieren. Ähnliches gilt von den Fällen, in denen Gott sagt, was sein Prophet *nicht* ist.

3. Als Beispiel eines implizierten Hintergrundes koranischer Aussagen Gottes über sich selbst sei hier genannt, dass Gott sich selbst nicht weiblich sieht, sondern männlich. „Gott“ ist im Arabischen ein Substantiv mit Artikel *al-ilāh* (daraus: *Allāh*), eigentlich „der Gott“. Wenn das Wort ohne Artikel, ohne folgenden Genitiv oder gar im Plural im Koran erscheint, hat es fast immer die Funktion einer Zurückweisung des Polytheismus.<sup>14</sup> Die arabische Sprache kennt zwei grammatische Geschlechter, das Wort „Gott“ ist männlichen Geschlechts. Dieser Gott ist zwar weder Mann noch Frau, aber doch grammatikalisch männlich und nicht weiblich. Der Gott des Korans, von dem gilt „nichts ist ihm gleich“, spricht grammatisch von sich als einem männlichen Wesen. Dabei übersteigt Gottes Männlichkeit allerdings das bloß Grammatische. „Er hat nicht gezeugt und er wurde nicht gezeugt“ wurde bereits aus Sure 112 zitiert. Während man den arabischen Text ebenso gut übersetzen könnte „Er hat nicht gezeugt und er wurde nicht geboren“, kann das Verbum im ersten Teil der Aussage nur als „er hat nicht gezeugt“, nicht etwa als „sie hat nicht geboren“ verstanden werden, obwohl das arabische Verbum in beiden Fällen das gleiche ist. In Sure 37, 152 wird ungenannten „Lügnern“ die Behauptung in den Mund gelegt wird: „Gott hat gezeugt“.<sup>15</sup> Und Sure 6, 100–101 sagt: „Und machten Gotte Nebengötter, / Die Dschinnen, die Er schuf! / Und dichtetem ihm Söhn’ an, / Und Töchter, ohne Wissen. / Preis ihm! Er ist erhaben / Ob allem, was sie von ihm sagen. / Urheber Himmels und der Erde, / Wie sollt’ Er haben einen Sohn, / Und hat doch keine Ehgenossin“. Gott hat kein Kind, weil er keine „Ehgenossin“ (arab.: *ṣāhibah*, eindeutig feminin) hat. „Töchter Gottes“ war eine altarabisch geläufige Bezeichnung für weibliche Gottheiten. Und auf dieses Wort bezieht sich eine der wenigen koranischen Passagen, in denen Gott zum Stilmittel der Ironie zu greifen scheint: „Hat Er sich etwa Töchter und nicht Söhne erwählt? Was denkt ihr wohl?“ (Sure 37, 153f.). Gott macht sich lustig über die Mekkaner, denen nichts peinlicher war, als statt eines Sohns eine Tochter zu bekommen, die aber dem Schöpfer Himmels und der Erden nur Töchter gönnen wollten.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Jacques Jomier, *Dieu et l’homme dans le Coran. L’aspect religieux de la nature humaine joint à l’obéissance au Prophète de l’Islam*, Paris 1996, 170.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 200.

<sup>16</sup> Die Vorstellung, dass der göttliche Sprecher im Koran in diesem Vers zur Ironie greift, ist der modernen

Das arabische Wort für „Gott“ mit der Femininendung zu versehen, hieße aus Gott eine Göttin zu machen und ihn damit im islamischen Verständnis seiner Göttlichkeit zu entkleiden. Das kann man ebensowenig, wie das Wort in den Plural setzen – daraus werden dann nicht „Götter“, sondern „Götzen“. Sprache formt das Gottesbild mit. Auch die Engel, von denen die spätere Theologie ausdrücklich lehrte, sie seien weder männlich noch weiblich, sind im Koran grammatisch männlichen Geschlechts. Der Koran tadelt ausdrücklich ungenannte Zeitgenossen des Propheten: „Doch machten sie die Engel, die / Die Diener sind des Allerbarmers, / Zu Frauen“ (Sure 43, 19). Wie Gott sind auch die Engel weder Männer noch Frauen, aber ebenso wie Gott sind sie eher männlich als weiblich. Ähnliches gilt für eine koranische Bezeichnung des Teufels (arab.: *shayṭān*): die vorislamischen Dichter ließen sich nicht von Musen inspirieren, sondern von „Satanen“ – und diese waren entweder männlich oder weiblich.<sup>17</sup> Die Dschinne werden ohnehin als entweder männlich oder weiblich vorgestellt. Einer Sprache, die grammatisch nur das männliche und das weibliche Geschlecht kennt, erscheint es kaum möglich, persönliche Wesen anders als geschlechtsgeprägt vorzustellen. Die implizite und explizite Botschaft von der Vorherrschaft des Männlichen führt dazu – Fatema Mernissi hat darauf hingewiesen –, dass weder der Koran noch die spätere Theologie weibliche Formen zu Prophet, Gesandter, Kalif oder Imam kennt und eben auch historisch keine Prophetinnen, weibliche Gottesgesandte usf.<sup>18</sup>

Damit wird – exakt wie in den beiden anderen monotheistischen Buchreligionen – das Bild von einem Gott entworfen, der zwar weder Mann noch Frau, aber doch mehr männlich als weiblich ist.<sup>19</sup> Unmißverständlich geben damit die Offenbarungen des Koran – wie auch die der beiden anderen Buchreligionen – dem Mann vor der Frau einen Vorzug. Es gibt freilich im Koran eine nicht zu übersehende elementare Ebene, auf der Mann und Frau gleich sind: beide sind Geschöpfe Gottes und ihm zum Gehorsam verpflichtet. An nicht wenigen Stellen ist von gläubigen, andächtigen, worttreuen, geduligen, demütigen, almosengebenden, fastenden, ihren Sinnentrieb

---

muslimischen exegetischen Tradition nicht fremd: „There is the strongest irony in this passage“ sagt Abdullah Yusuf Ali, der Kommentator der in Medina 1410 H. (= 1989/90) gedruckten arabisch-englischen Koran Ausgabe *The Holy Qurʾan. English Translation of the Meanings and Commentary*. Rev. and ed. by the Presidency of Islamic Researches, Ifta, Call, and Guidance. El-Madinah 1410 H. (= 1989/90), 1364, fn. 4131. Die englische Übersetzung und der Kommentar sind zum ersten Mal 1934 erschienen.

<sup>17</sup> Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, Leiden 1896, 13.

<sup>18</sup> Fatema Mernissi, *Sultanes oubliées*, Paris 1990; deutsche Übers.: *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*, aus dem Franz. übers. v. Edgar Peinelt, Frankfurt/M., 1991.

<sup>19</sup> Für das Judentum: Helga und Manfred Weippert, „Der Einzige und die anderen. Jahwes unaufhaltsamer Aufstieg“ in Gisela Völger (Hg.), *Sie und Er. Frauenmacht und Körperherrschaft im Kulturvergleich*, 2 Bde., Köln 1997, 167–72.

behütenden Männern *und* Frauen die Rede (z.B. Sure 33, 35). Dennoch: in einer Reihe wichtiger Bereiche steht der Mann laut dem Koran über der Frau. Das Amt des Propheten ist dem Mann vorbehalten. Gott verspricht zwar ausdrücklich gläubigen Männern *und* gläubigen Frauen das Paradies (Sure 9, 72). Aber in der bekanntesten koranischen Paradiesesschilderung spricht Gott nur von den Wonnen der Männer, nicht von denen der Frauen. Eine feministische Theologie tut sich also mit dem Koran genau so schwer wie mit der Schrift der Juden und dem Neuen Testament der Christen.<sup>20</sup> Die implizite Botschaft von der Höherwertigkeit des Männlichen verstärkt explizite Aussagen wie die in Sure 4, 34: „Die Männer gehen vor den Weibern, weil Gott gab Gnadenvorzug einem vor dem andern“. Einer der längsten Verse (Sure 4, 11) des Koran zieht aus der Vorrangstellung des Mannes die Konsequenz für das Erbrecht. Er beginnt: „Gott verfügt für eure Kinder, dass das männliche Kind das doppelte Erbteil des weiblichen erhalte ...“.

Der Ausweg, ein weibliches Wesen neben Gott oder gnadenvermittelnd in die Nähe Gottes zu stellen, wie es die marianische Frömmigkeit in manchen Richtungen des Christentums versuchte, war dem Islam und auch dem Judentum versagt. So wurde der strenge Monotheismus der koranischen Botschaft gleichzeitig zum Hebel der Vorherrschaft eines männlichen Prinzips. Ganz durchhalten ließ sich dieses Prinzip aber auch in den islamischen Kulturen nicht. Nicht nur sind aus der islamischen Mystik Frauen nicht wegzudenken<sup>21</sup>; menschliche Liebe, auch die zwischen Mann und Frau, wird zum Symbol der Liebe zwischen Gott und Mensch. Fatima, die jüngste Tochter des Propheten und Frau des Prophetenvetters Ali, gewann z.B. im schiitischen Islam eine Rolle, die der Mariens im Christentum vergleichbar ist. In Sure 108, 1, in der Gott zum Propheten sagt „Wir haben dir die Fülle gegeben“, deutet noch der schiitische revolutionäre Intellektuelle Ali Schariati (gest. 1977) das Wort für „Fülle“ als Hinweis auf Fatima.<sup>22</sup> Deren Leiden identifiziert er mit dem Leid des unterdrückten iranischen Volkes. Für manche schiitische Exegeten, auch für Ali Schariati, verschwimmen die Grenzen zwischen der koranischen Mutter Jesu und Fatima.<sup>23</sup>

4. Schon früh machten sich muslimische Gelehrte Gedanken darüber, dass viele der drängendsten Anliegen des Propheten und der ersten Generation von Muslimen im Koran nicht erwähnt werden. Neben der Tatsache, dass der Koran dem Propheten und seiner Gemeinde bis in viele Kleinigkeiten des täglichen Lebensvollzuges hinein

<sup>20</sup> Fatema Mernissi, *Le Harem politique*, Paris 1989 = Fatema Mernissi, *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*. Aus d. Franz. übers. v. Veronika Kabis-Alamba, Frankfurt/M. 1989.

<sup>21</sup> Vgl. Annemarie Schimmel, *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, München 1995.

<sup>22</sup> Ali Schariati, *Fatima ist Fatima*, Bonn 1981, 91.

<sup>23</sup> Ali Schariati, ebd. passim; zur Gestalt Mariens in der islamischen Mystik vgl. Annemarie Schimmel, *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München 1996.

Weisungen gibt, steht das Faktum, dass der Koran über wichtige und umstrittene Anliegen des Propheten und seiner Gemeinde schweigt.

Der Auszug (arab.: *hidschra*) des Propheten von Mekka nach Yathrib, dem späteren Medina, ist islamisches Kerndatum säkularer und heiliger Geschichte, die den Wendepunkt in der Biographie des Propheten und den Moment der Epiphanie einer politisch erfolgreichen Religion markiert. Die Hidschra wird im Koran nicht erwähnt. Es ist öfter von der gesellschaftlichen Position derjenigen die Rede, die vor oder mit dem Propheten Mekka den Rücken kehrten, „auswanderten“. Aber eine koranische Offenbarung, die dem Propheten den Auftrag oder die Erlaubnis zur Hidschra gibt, fehlt.

In einem anderen Zusammenhang fiel den Muslimen besonders auf, dass Gott dem Propheten und seiner Gemeinde keine entsprechende Regelung durch einen Vers oder eine Sure gegeben hatte. Das war die Frage der Nachfolge des Propheten. Der Koran sagt hierzu nichts, obwohl der Koran den Tod des Propheten und die Zeit danach gelegentlich durchaus im Blick hat. Die Uneinigkeit über die Frage, wer in welcher Funktion Nachfolger oder Stellvertreter (Kalif, arab.: *khalifa*) des Propheten werden sollte, stellte sich unmittelbar nach dem Tod des Propheten im Jahre 632, etwa ein Jahrzehnt nach der Hidschra. Der sich daran entzündende Konflikt über die Person des Nachfolgers beschwor das bis heute folgenschwerste innerislamische Schisma in die später so genannten Schiiten und die später so genannten Sunniten herauf. War es vorstellbar, dass Gott dem Propheten und der Gemeinde seiner Gläubigen in einem so entscheidenden Punkt nichts offenbart hatte? Einige schiitische Gelehrte, für die einzig ʿAli, der Schwiegersohn und Vetter des Propheten, und ʿAlis Nachkommen Anrecht auf das Kalifat, oder, wie sie selbst es nannten, das Imamat, hatten und haben, lösten dieses Problem, indem sie davon ausgingen, dass der Koran unvollständig überliefert sein müsse. Zielscheibe dieser Vorwürfe war insbesondere der nach schiitischer Auffassung illegitime dritte Kalif ʿUthman, auf den die islamische Überlieferung im Allgemeinen die Redaktion des Korantexts zurückführt. Er habe, so der Vorwurf, den manche schiitische Gelehrte noch bis ins 20. Jahrhundert hinein erhoben, die Stellen im Koran, an denen ʿAli unzweideutig als einzig legitimer Prophetennachfolger bezeichnet werde, unterdrückt.<sup>24</sup> Und selbst aus der gegen die Schia gerichteten Äußerung eines der berühmtesten sunnitischen Gelehrten des abbasidischen Bagdad, al-Dschahiz (gest. 868), könnte man noch ein gewisses Befremden heraushören: „Wir haben den Koran von Anfang bis Ende studiert, und keinen einzigen Vers gefunden, der die Nachfolge des Propheten regelt“.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Rainer Brunner, *Annäherung und Distanz. Schia, Azbar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin 1996, 16f. u.ö.

<sup>25</sup> Hier zitiert nach Khalil Athamina, „The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate. The Emergence of Abu Bakr“ in: *Der Islam* 76, 1999, 1.

Knapp 1300 Jahre nach dem Tod des Propheten enthoben Kemal Atatürk und das türkische Parlament den letzten Kalifen seines Amtes (1924) und schafften das Kalifat als Institution ab. Gegenkalifate und faktische Entmachtung der Kalifen hatte es im Lauf der Geschichte islamischer Dynastien häufig gegeben. Aber zum ersten Mal seit dem Tod des Propheten gab es gewissermaßen offiziell und, wie sich herausstellen sollte, auf Dauer keinen Kalifen mehr. Ein Jahr später erschien ein Buch in Kairo, in dem das Schweigen des Koran zur Frage der Nachfolge des Propheten radikal neu interpretiert wurde. Der Verfasser, ʿAli ʿAbdarraziq (gest. 1966), verfocht die These, der Koran habe nichts zu dieser Frage gesagt, weil nach dem Tod des Propheten politische Herrschaft nicht mehr an die Herrschaft einer Person gebunden sein sollte, ja weil es überhaupt kein spezifisch islamisches Herrschaftssystem gebe. Die ehrwürdige Institution des Kalifats war nach diesem Werk von Anfang an ein theologisch-politischer Irrtum der islamischen Gemeinde gewesen.<sup>26</sup>

### B. III. Der Gott Mohammeds und der Gesandte Allahs

Ähnlich wie der koranische Gott seine Schöpfung niemals abschließt, sondern die Schöpfung in jedem Augenblick erhält, läßt Gott den Propheten Mohammed niemals allein. In außer-koranischen Quellen ist zwar von einer Periode im Leben des Propheten die Rede, in der der Prophet so sehr von der Angst gequält wurde, die göttliche Offenbarung an ihn sei versiegt, dass er mit dem Gedanken spielte, sich das Leben zu nehmen.<sup>27</sup> Dies läßt sich aus dem Koran selbst nicht entnehmen, wohl aber, dass der Prophet immer wieder der Tröstung durch Gott bedurfte.

So steht der Koran in einer Dialektik: Er ist unmittelbares Wort Gottes, vor aller menschlichen Zeit für alle menschliche Zeit gesprochen – und nimmt sich doch das Schicksal eines einzigen Menschen zu Herzen wie das keines anderen Menschen. Er verbietet z. B. Muslimen, dem Propheten lästig zu fallen, indem sie ihn unangemeldet besuchen, oder zu ihm zu kommen, bevor die Mahlzeit bereitet ist (Sure 33, 53). Da der Prophet zu schüchtern ist, um sich dagegen zu wehren, nimmt Gott an dieser Stelle des Koran seine Partei und spricht im Namen des Propheten: „... und suchet nicht vertrauliches Gespräch. / Denn dies kränkt den Propheten; doch er schämt sich euch's zu sagen, / Gott aber schämt sich nicht der Wahrheit“. Nicht selten gelten

<sup>26</sup> ʿAli ʿAbdarraziq, *Al-Islam wa-usul al-hukm. Bahth fi l-khilafa wa-l-hukuma fi l-Islam* („Der Islam und die Wurzeln der Herrschaft. Untersuchung über das Kalifat und die Regierung im Islam“), Kairo 1925; franz. Übers. v. L. Bercher in: *Revue des Études Islamiques* (Paris) Bd. VII, 1933, 353–391; VIII, 1934, 163–222.

<sup>27</sup> Frants Buhl, *Das Leben Muhammads*. Deutsch v. Hans Heinrich Schaefer, 2. Aufl., Heidelberg 1955, 138.

die Regelungen des Korans allein dem Propheten (Sure 33, 50 bezüglich der Frage, welche Frauen der Prophet heiraten darf: „dies ist nur dir erlaubt und nicht den Gläubigen“). Nicht selten richtet sich Gott aber gar nicht an den Propheten selbst, sondern z.B. allein an seine Frauen (33, 32f.): „Ihr Weiber des Propheten, ihr / Seid nicht wie eine von den andern Weibern. / Wenn ihr seid gottesfürchtig, lispelt nicht mit eurer Stimme, / Dass euer begehrt in wessen Herzen Siechtum ist, / Doch redet wohlgefällig. / Bleibt fein in euren Gemächern, / Und prunkeht nicht hervor mit heidnischem Prunke / Der vorigen Zeiten, sondern haltet das Gebet / Und gebt Almosen und gehorchet Gott und seinem Abgesandten“.

So sehr der Koran alles Körperliche, insbesondere alles, was an Sexualität denken lassen könnte, von Gott fern hält, so sehr sieht der Gott des Koran keine Struktur der menschlichen Gesellschaft für so regelungsbedürftig an wie das Verhältnis zwischen Mann und Frau einerseits und zwischen Eltern und ihren Kindern andererseits. Der Koran ist nur zum kleinen Teil Gesetzbuch. Wenn man die kultischen Vorschriften über Pilgerfahrt, Fasten und kultisches Gebet mitrechnet, kommt man auf etwa 600 der über 6000 Verse, berücksichtigt man nur Rechtsvorschriften im strikten Sinn so kommt man auf nicht viel mehr als 80 Verse.<sup>28</sup> Der größte Teil der koranischen Regelungen, in denen Gott als Gesetzgeber und der Koran als regulierender Text in gesellschaftlichen Fragen auftritt, gelten diesem Bereich, und innerhalb dieses Bereichs ist wieder das Erbrecht der am ausführlichsten und kompliziertesten behandelte Komplex. Diese Regelungen, bald detaillierte gesetzliche Anordnungen, bald moralisch-ethische Empfehlungen setzen vorislamische Gebräuche und Praktiken voraus und korrigieren sie oder schaffen sie ab. In vielen Fällen ist die genaue Bedeutung der im Koran gebrauchten Terminologie auch unter muslimischen Exegeten umstritten. Die meisten Beobachter sehen in den koranischen Neuregelungen objektive und bedeutende Verbesserungen der gesellschaftlichen Position der Frau in Mekka und Medina im siebten Jahrhundert. Diese Regeln verstehen sich aber auf dem Boden einer patriarchalischen Gesellschaft. Nirgendwo im Koran steht, dass dieser Bereich Gott und damit dem Propheten und den Muslimen wichtiger ist als andere gesellschaftliche Bereiche, aber die Priorität, die der Koran implizit setzt, ist besonders wirkungsvoll. Insofern haben moderne Islamisten, für die das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Öffentlichkeit das wichtigste Kriterium islamischer Kultur ist, recht. Ob eine reine Fortschreibung der teilweise höchst detaillierten koranischen Regeln in modernen Gesellschaften durchgesetzt werden muß, ist eine der drängendsten Kontroversen in der modernen muslimischen Exegese.

Die Sorge des koranischen Gottes gilt so sehr dem Propheten, dass Gott an die Frauen des Propheten eigene Offenbarungen richtet. Die Sexualität des Propheten und seine Ehre, die in der ehelichen Treue seiner Ehefrauen liegt, sind selbst verschie-

---

<sup>28</sup> N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*. Edinburgh 1964, 12 ff.

dentlich das Objekt göttlicher Offenbarung. In Sure 33, 37 traut Gott dem Prophet die geschiedene Frau von dessen Adoptivsohn Zaid an – und bricht dadurch mit der vorislamischen und bis zum Augenblick dieser Offenbarung geltenden Regel, dass die Frau des Adoptivsohns für den Adoptivvater tabu ist. In Sure 24, 11 werden in einer zunächst dunklen Stelle diejenigen getadelt, die eine „Lüge“ verbreiten, ohne vier Zeugen dafür beibringen zu können. Durch Vers 4 der gleichen Sure wird deutlich, dass diese „Lüge“ einem Ehebruch gilt: „Doch die beschmutzten züchtige Frauen / Und dann nicht kommen mit vier Zeugen, / So streichet ihnen achtzig Streiche, / Und nehmet nie mehr Zeugnis an von ihnen; / Dieselben sind Abtrünnige“. Weitere Verse, in denen diese Verleumdung getadelt wird, folgen; allerdings sagt erst die exegetische Literatur, nicht der Koran, dass das Opfer dieser Verleumdung Aischa, eine der Frauen des Propheten, war. Diese Offenbarung gab also den Beweis der Unschuld einer der Frauen des Propheten und stellte damit die Ehre des Propheten unzweideutig wieder her. In Sure 66, 4f. greift Gott drohend mit einer Offenbarung in einen Konflikt zwischen zwei der Ehefrauen des Propheten ein: „Wollet, ihr beiden Frauen, bei Gott bereuen! Denn eure Herzen haben gefehlt. Aber wenn ihr euch gegen den Propheten zusammentut – Gott ist sein Schützer. Und Gabriel, die rechtschaffenen Gläubigen und alle Engel werden ihm beistehen. Vielleicht wird sein Herr, wenn der Prophet euch verstößt, ihn Gattinnen vermählen, die besser sind als ihr ...“. Der koranische Gott gibt dem Propheten deutliche Privilegien: er darf als einziger Muslim mit mehr als vier Frauen gleichzeitig verheiratet sein (Sure 33, 50–52). Es gibt nur wenige Stellen im Koran, in denen Gott ausdrücklich Anweisungen über die Zeit nach dem Tod des Propheten trifft. Eine der wenigen bezieht sich auf das Verbot, die Frauen des Propheten nach dessen Tod zu heiraten: „... und nicht zukommt es euch zu kränken / den Abgesandten Gottes, / noch zu heiraten seine Frauen je nach ihm; / Denn das wär' euch bei Gott gar große Sünde“ (Sure 33, 53).

So wird aus dem unnahbaren ewigen Schöpfergott der ganz persönliche Gott Mohammeds. Ohnehin ist Gott jedem Menschen nah: „Erschaffen haben wir den Menschen, / Und wissen auch was ihm zuflüstert seine Seele, / Denn wir sind näher ihm als die Pulsader“ (Sure 50, 16). Aber explizit und implizit zeigt der Koran, dass der Prophet Mohammed auf eine Weise mit Gott verbunden ist, wie das für keinen anderen Menschen gilt. Die Gegner des Propheten sind Gegner Gottes. In Sure 74, 11–26 sagt Gott einem ungenannten dieser Gegner voraus: „Ich werd' ihn brennen in Höllenglut“. Und es ist kein Zufall, dass die schrecklichste Sure des Koran (Sure 111) einen persönlichen Widersacher des Propheten Mohammed, einen nahen Blutsverwandten und bedeutenden Mekkaner, verflucht. Diesem wird mitsamt seiner Frau das Höllenfeuer vorausgesagt.

Der Mensch Mohammed ist im Koran ein fehlbarer Mensch und gleichzeitig ein Modell für die Muslime. Die Fehlbarkeit des Propheten betrifft sogar gelegentlich den Offenbarungsvorgang. Der Koran tadelt an einigen Stellen den Propheten, indem

er ihm den Vorwurf macht, übereilt Offenbarungen vorzutragen (Sure 20, 114 und 75, 16–18). An einer anderen Stelle (Sure 17, 73f.) ruft Gott dem Propheten – und damit den Hörern des Propheten – in Erinnerung, dass dieser in Versuchung war, den heidnischen Mekkanern nachzugeben und eine ihnen genehme Offenbarung zu „erdichten“: „Vermöchten sie's, sie möchten dich verführen / Ab dem was wir dir offenbarten, / Dass du auf uns erdichten sollest andres, / Dann nähmen sie dich wohl zum Freunde. <74> Und hätten wir dich nicht befestigt, / Du hättest fast zu ihnen dich / geneigt ein Weniges“. Nur Gottes Eingreifen hat also verhindert, dass der Prophet für einen Augenblick zum falschen Propheten wurde. Gott tröstet den Propheten damit, dass der Satan es vermocht hat, auch allen Propheten vor Mohammed etwas in deren prophetische Botschaft einzuschieben: „Nie sandten wir vor dir auch einen / Gesandten oder Propheten, / Dem nicht, indem er betete, / Der Satan einschob etwas ins Gebet. / Doch Gott streicht aus, was Satan einschiebt, / Sodann bestätigt Gott seine Zeichen ...“ (Sure 22, 52). Einige außerkoranische Überlieferungen wissen auch, um welche „eingeschobenen“ und durch Gott dann wieder „ausgestrichenen“ Verse es sich gehandelt habe. In Sure 53, 19–20 befragt Gott die heidnischen Mekkaner über drei der wichtigsten vorislamischen Gottheiten, drei der „Töchter Gottes“: „Was meint ihr nun von al-Lat und al-Uzza / Und von der dritten, Manat?“ Gott gibt dann selbst die Antwort „Es sind nur Namen, die ihr nanntet, ihr und eure Väter“ (Sure 53,23). Hier habe nun – so einige alte Überlieferungen – der Prophet, um den halsstarrig bei ihren Göttern bleibenden Mekkanern entgegenzukommen, als göttliche Offenbarung weiterrezitiert: „Dies sind die erhabenen Flügelwesen, / deren Fürbitte erhofft werden kann“. Diese wenigen Worte, die in keinem Koranexemplar stehen, wurden in der westlichen Forschung die „satanischen Verse“ genannt und sind das titelgebende Element in Salman Rushdies umstrittenem Roman *The Satanic Verses* (London 1987). In der islamischen Tradition heißt diese Erzählung die „Geschichte der Flügelwesen“, wobei die Bedeutung des mit „Flügelwesen“ wiedergegebenen arabischen Wortes unklar ist. Der Prophet hat also nach dieser Überlieferung in einem Augenblick menschlicher Schwäche Verse als offenbart rezitiert, die diesen altarabischen weiblichen Gottheiten Fürsprecherfunktion bei Gott zubilligten. Diese Verse hat Gott dann „ausgestrichen“, getilgt, und damit die göttliche Botschaft vom menschlich „Erdichteten“ wieder gereinigt.

Mohammed ist also nur Mensch, aber dennoch privilegiert. In Sure 33, 21 sagt Gott „euch aber wurde am Gesandten Gottes ein schönes Beispiel“. Eine Fügung, die diese privilegierte Stellung des Propheten besonders wirkmächtig abbildet, ist die häufige Aufforderung „gehorchet Gott und seinem Gesandten“ (z.B. Sure 3, 32). Für die Zeitgenossen des Propheten trat damit die Autorität des Propheten neben die Gottes, die beiden Autoritäten verschmelzen. So wie der Muslim an Gott und an die Schrift glaubt, glaubt er auch an den Propheten (Sure 4, 136: „Ihr, die ihr glaubet, glaubt an Gott und seinen Abgesandten, / Und an die Schrift, die er

gab seinem Abgesandten, / Und an die Schrift, die er zuvor gab“). So gehorcht er Gott *und* seinem Gesandten. Und nicht ganz selten fordert Gott den Menschen auf, nur dem Gesandten zu gehorchen: „Ihr nun bestellet das Gebet, / Gebt die Almosensteuer, und / Gehorchet dem Gesandten, / Auf dass ihr Gnade findet“ (Sure 24, 56). Wer sich dem Propheten widersetzte, dem sagte Gott in Sure 33, 36: „Nicht zusteht’s einem Gläubigen, noch einer Gläubigen, wann hat / Beschlossen Gott und sein Gesandter einen Rat, / Die eig’ne Wahl zu haben ihres Rates; / Und wer da trotzet Gott und seinem Gesandten, / Der irrt in offener Irre“ (Sure 33, 36). Der Versuch zwischen dem Glauben an Gott und dem Glauben an die Propheten zu unterscheiden, ist also selbst Unglaube. Sure 4, 150–151 heißt es: „Die da verleugnen Gott und seine Abgesandten, / Und möchten machen eine Scheidung zwischen Gott und dessen Abgesandte, / Sprechend: ‚An Eines glauben wir, / Und verleugnen das Andre,‘ / Und möchten da hindurch einschlagen einen Weg; / Dieselben sind Verleugner wahrhaft ...“ – hier sind die „Abgesandten“ in den Plural gesetzt und offensichtlich ist der Vers an Juden und Christen gerichtet, die aufgefordert werden an alle Propheten zu glauben, d. h. auch an den Propheten Mohammed.

So unbefangen also das göttliche Wort den Gott und seinem Abgesandten geschuldeten Gehorsam ineins setzt mit dem Gehorsam gegenüber dem Propheten allein, so deutlich gibt der göttliche Text damit dem menschlichen Propheten eine zwar abgeleitete, aber dennoch von der menschlichen nicht immer deutlich trennbare göttliche Autorität, die die bloße Weitergabe der göttlichen Botschaft übersteigt. Der Muslim zur Zeit des Propheten sah sich durch koranische Satzung verpflichtet, dem Wort des Propheten zu gehorchen. Dies galt auch dann, wenn dieses Wort des Propheten selbst nicht mehr koranisch verankert war. Es ist schwer zu sagen, ob der Koran selbst schon eine solche Differenz im Auge hatte. Spätere Generationen von Muslimen bemühten sich jedenfalls, für jedes Wort und jede Handlung ein Vorbild im Sprechen und Tun des Propheten zu überliefern. Wenn der Koran nichts über eine Frage menschlichen Zusammenlebens sagte, dann gab die Überlieferung vom Propheten die göttlich verbürgte Rechtleitung. Die späteren Lehren von der Sündlosigkeit des Propheten Mohammed, die ihn zum Übermenschen machen, finden allerdings im Koran keine Stütze.<sup>29</sup> Zu häufig weist der göttliche Sprecher darauf hin, dass Mohammed nichts weiter als ein Mensch sei. Rechtsmateriell wurde aber die Überlieferung vom Propheten weitaus umfangreicher und für die Ausgestaltung des islamischen Rechts bedeutsamer als die relativ wenigen einschlägigen Koranverse. In der Formulierung „gehorchet Gott und dem Gesandten“ liegt unauffällig aber subversiv der vom Koran gewollte und verbürgte Ersatz göttlicher Autorität durch menschliche. Alle Gesandten Gottes – berichtet der Koran – hatten diese Autorität.

<sup>29</sup> Vgl. Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf-Köln 1981

„Ich bin an euch ein Bote treu. / So fürchtet Gott und folget mir“ (Sure 26, 107–108) – so hätte der Prophet Mohammed von Gott beauftragt zu den Mekkanern und Medinensern sagen können. Aber im Koran spricht so schon der Prophet Noah zu seinen Zeitgenossen.

In Sure 4, 59 weitet Gott den Kreis derer, denen die Gläubigen Gehorsam schulden, noch weiter aus: „Ihr die da glaubt, gehorchet Gott, / Gehorchet dem Gesandten, / Und denen unter euch, die zu gebieten haben. / Und streitet ihr um etwas, bringt's zu Gott und dem Gesandten“. Die Stellen, nach denen der Muslim aufgefordert ist, „Gott und seinem Gesandten“ zu gehorchen, sind jedoch in einer erdrückenden Überzahl gegenüber den zwei Versen, die auch „denen, die zu gebieten haben“ (Sure 4, 59; 4, 83) göttliche Autorität geben. Außerdem sind „die zu gebieten haben“ in beiden Fällen mit dem Propheten zusammen und nach ihm genannt. Implizit wird also „denen, die zu gebieten haben“ unvergleichlich viel weniger Autorität zugebilligt als „Gott und seinem Gesandten“. Das koranische Gedächtnis konnte sich überdies jederzeit darauf berufen, dass der Koran nach dem Tod des Propheten keine menschliche Herrschaft mehr absolut deckte. Niemand hatte nach dem Tod des Propheten mehr prophetische Autorität – auch nicht jene islamischen Herrscher, die sich nicht nur „Stellvertreter des Propheten“, sondern „Stellvertreter Gottes“ nannten. Die Zwölferschüiten, für die der Nachfolger des Propheten, der Imam, prophetenähnlich, sündlos und unfehlbar war, nahmen in Kauf, dass eine deutliche koranische Grundlage dafür fehlte.

#### B. IV. Zum Menschenbild des Koran

Die Hauptzüge des Menschenbildes im Koran sind in einer monotheistischen Schriftreligion selbstverständlich und gottbezogen: Gott ist der Schöpfer und absolute Herr des Menschen. Gott ist Einer. Gott gibt dem Menschen Vorschriften. Gott liebt den Menschen. Gott straft und belohnt. Was der Mensch ist, was der Mensch sein soll, ist von Gott bestimmt. Der Mensch soll an Gott und seine Propheten glauben, er soll Gott für seine Gnade und Barmherzigkeit preisen und danken, er soll ihm gehorchen und dienen. Gott schafft Adam als seinen Stellvertreter auf Erden (Sure 2, 30).<sup>30</sup> Lässt sich über dieses und anderes monotheistisch Selbstverständliche hinaus etwas sagen? Ja, wenn man nicht so sehr den *Menschen* in den Blick nimmt, sondern den *Muslim*. Zwar lässt der Islam einige andere Religionen, hauptsächlich Christentum und Judentum, neben sich gelten; sie sind zwar überholt, aber ihre

<sup>30</sup> So in der geläufigen Auffassung dieser Stelle. Eine andere Bedeutung des Wortes „Stellvertreter“ (arab.: *kehalifa*) nimmt R. Paret an: „Signification coranique de halifa et d'autres dérivés de la racine halafa“ in: *Studia Islamica* 31, 1970, 211–17.

Anhänger, „die Leute der Schrift“, genießen rechtlichen Schutz. Dennoch ist der Islam nicht eine Religion unter anderen. Die eigentliche und vollkommene Religion des Menschen ist nach dem Erscheinen des Propheten Mohammed der Islam, der gleichzeitig die Urreligion Abrahams war. Schon vor Judentum und Christentum war Islam. Als letztzoffenbarter Vers des Koran, der dem Propheten kurz vor dessen Tod offenbart wurde, gilt vielen Muslimen Sure 5, 3, in dem es heißt: „Heute haben die Ungläubigen alle Hoffnung in der Auseinandersetzung mit eurer Religion verloren, so fürchtet nicht sie, sondern mich. Heute habe ich eure Religion vollkommen gemacht und meine Gnade an euch vollendet und bin’s zufrieden, dass eure Religion der Islam ist.“ Daher ist der Muslim im Prinzip der zur einzig vollkommenen Religion gelangte Gläubige, der die Unvollkommenheiten, wie sie sich bei den Bekennern von Judentum und Christentum eingeschlichen hatten, überwunden hat. Seine Bindung an den Propheten Mohammed und an den Koran macht den Hörer des arabischen Wortes zum wahren Muslim. Die Gemeinschaft der Gläubigen (arab.: *umma*) hat einen herausgehobenen Status. Die Muslime sind die „beste Gemeinschaft, vorgeführt den Menschen“ (Sure 3, 110). Damit wird das inhärente Überlegenheitsgefühl, das die Anhänger der monotheistischen Buchreligionen in verschiedener Abstufung gegen die jeweils konkurrierenden Religionen empfinden, im Koran festgeschrieben – dies ist die islamische Variante vom auserwählten Volk. Das arabische Wort für „Gemeinde“ bezeichnet heute die Weltgemeinde aller Muslime.

Diese „beste Gemeinschaft“ der Muslime hat eine besonders enge Verbindung zur arabischen Sprache. Der Muslim kann dadurch definiert werden, dass er das koranische Wort aufnimmt, glaubt und danach handelt. Voll aufnehmen kann dieses Wort aber nur, wer der arabischen Sprache mächtig ist. Eine der wichtigsten, auch dem Koran selbst wichtigsten, selbstreferentiellen Aussagen des Koran ist, er sei in „klarer arabischer Zunge“ (Sure 16, 103) offenbart. Das bedeutet nicht, dass alle Aussagen des Koran „klar“ im Sinn von unmißverständlich seien, sondern dass die Sprache des Koran geläufiges, deutliches Arabisch ist. Dieses „klare Arabisch“ war nicht die arabische Umgangssprache im Mekka und Medina des siebten nachchristlichen Jahrhunderts, sondern die Hochsprache der vorislamischen Dichter und Seher.

Der Koran sieht in der Geschichte der Prophetien wesentlich die Geschichte sprachlich verschiedener Propheten – zu jedem Volk wird ein Prophet in dessen *Sprache* gesandt. Das wesentliche Merkmal der koranischen Offenbarung ist, dass sie die erste und einzige in „klarer arabischer Zunge“ ist. Sie, die letzte Offenbarung, wurde eben nicht in griechischer oder hebräischer Sprache „hinabgesandt“. Die Namen dieser Sprachen tauchen im Koran nicht auf – sie werden nur „fremd, nicht-arabisch“ (arab.: *aʿdschami*) genannt. Gott sagt: „Wir sandten’s nieder als arabischen Koran, / Ob ihr’s verstehen möchtet“ (Sure 12, 2). In Sure 19, 97 wird die arabische Sprache des Koran damit begründet, dass diese dem Propheten Mohammed leicht

falle: „Wir aber machten leicht für deine Zung' ihn, / Dass du mit ihm Lust kündigest den Frommen / Und warnest alle Zänker“. Und in Sure 42, 7 spezifiziert der göttliche Sprecher: „So haben Wir dir einen arabischen Koran eingegeben / Auf dass du warnest die Mutter aller Städte / Und alle um sie“. Die „Mutter der Städte“ ist der gewöhnliche Ehrenname für Mekka.

Manche Gegner unter den ewig zweifelnden Mekkanern werfen dem Propheten vor, er lasse sich von Angehörigen anderer Offenbarungsreligionen, d. h. von Juden oder Christen, über nicht-arabische heilige Schriften „lehren“ – in der Formulierung von Sure 16, 103: „Wir wissen wohl auch, dass sie sagen: / Es lehret ihn ein Mensch“. Diesem Vorwurf begegnet der Koran im selben Vers mit folgender Offenbarung: „Die Zunge dessen, den sie meinen, / Ist eine fremde, aber dies / Ist rein arabische Zunge“. Das Spezifische am Koran gegenüber früheren Offenbarungen ist also nicht sein Inhalt. Inhaltliche Übereinstimmung zwischen Jüdischem, Christlichem und Koranischem erklären sich aus der Einheit der ursprünglichen Botschaft, der Einheit aller von Gott offenbarter prophetischer Botschaften. Die Übereinstimmung ist nicht erklärungsbedürftig, erklärungsbedürftig wäre und ist nur die inhaltliche Differenz. Aber der Koran wird zum Koran durch seine arabische Sprachform. In der Botschaft des Propheten Mohammed wird das Arabische zur Offenbarungssprache erhoben, mit der Botschaft des Koran erhalten die Araber den Rang der Völker, zu denen Gott schon früher Propheten sandte. Mohammed ist also in erster Linie der Prophet der Araber. Menschen, die kein Arabisch verstehen, hat der göttliche Sprecher nicht im Blick. Der Text wirbt und ringt um Juden und Christen in Mekka, Medina und anderen arabischen Städten. Diese haben zwar ihre nicht-arabischen Offenbarungen, aber Gott, der Koran und der Prophet können sich an sie wenden, weil sie des Arabischen mächtig sind. In vielen Versen spricht Gott seine Hörer mit „O ihr Menschen“ an, gemeint sind immer *arabisch-sprachige* Menschen, ähnlich wie auch mit der Anrede „O ihr Gläubigen“ immer Araber gemeint sind. Der Koran wendet sich also an einen Raum und eine Zeit, in denen zwar nicht alle Menschen, die Arabisch sprechen, Muslime sind, aber wohl alle Muslime und alle potentiellen Muslime Arabisch sprechen. Dazu paßt, dass Gott die Ungläubigen und Zweifler mehrfach auffordert, als Gegenbeweis für die Wahrheit und Authentizität der koranischen Offenbarung zehn oder drei oder auch nur eine einzige Sure – natürlich in arabischer Sprache – beizubringen. Könnten sie dies, dann wäre der Anspruch der koranischen Offenbarung hinfällig. Aber, der Text sagt es gleich dazu, sie werden es nicht können (Sure 2, 23), selbst wenn sich Mensch und Dschinnen zusammentäten, würden sie „etwas wie diesen Koran“ (Sure 17, 88) nicht zustandebringen. Die Dschinnen sind nicht zufällig hier genannt, denn auf ihren Einfluß gingen die Sprüche der arabischen Wahrsager und die Verse der arabischen Dichter zurück. Der Prophet der neu gegründeten Gemeinde ist Mohammed, ihr heiliges Buch ist der Koran, ihre Religion ist der Islam – und die Sprache der Gemeinschaft ist das Arabische.

Hier scheint ein Widerspruch zu stecken. Einerseits ist der Prophet Mohammed zu seinem Volk gesandt: „Nein, sondern aus Barmherzigkeit von deinem Herrn / Sagen wir dir's zu mahnen / Ein Volk, dem nie ein Mahner kam / Vor dir ...“ (Sure 28, 46). Andererseits gibt es eine Reihe koranischer Äußerungen, der Prophet Mohammed sei zu „den Menschen insgesamt“ gesandt: „Dich aber sendeten wir nur / Insgemein an die Menschen / Als Heilsverkünder und als Warner“ (Sure 34, 28) oder Sure 21, 107: „Und dich gesendet haben wir / Nur aus Erbarmen für die Welt“. Vermutlich waren mit den „Menschen“ auch hier primär die Menschen in der Umgebung des Propheten, weiter die auf der arabischen Halbinsel gemeint, diese freilich alle, ohne Ansehen ihrer Herkunft und Religion, Juden, Christen und Heiden, Angehörige aller Stämme, Sesshafte und Beduinen, Freie und Sklaven, Männer und Frauen. Die „Menschen insgesamt“ – Frants Buhl hat das einleuchtend gemacht – sind wie die in der häufigen koranischen Anrede „O ihr Menschen“ Angesprochenen diejenigen Menschen, zu denen der Koran sprach, und das waren zunächst nur Araber.<sup>31</sup> Die transarabische Universalität der islamischen Botschaft mag in den koranischen Wendungen nicht ausgeschlossen sein, scheint sich aber deutlich erst nach dem Tod des Propheten, d. h. nach dem Abschluß der koranischen Offenbarung zu zeigen.

### *C. Der Mensch in der modernen Koranexegese*

Bisher habe ich versucht, auch etwas von der Binnenperspektive muslimischer Koranrezeption zu vermitteln, die auf dem Glauben an das direkte und souveräne Handeln und Eingreifen Gottes in der Geschichte beruht. Wenn im Folgenden eine Außenperspektive eingenommen wird, führt das in das hermeneutische Grunddilemma vieler Vertreter moderner muslimischer Koranexegese. Dieses Dilemma entsteht im wesentlichen aus der Notwendigkeit, göttliche Offenbarung und menschliche Geschichte zusammenzudenken.

Die modernen Geistes- und Sozialwissenschaften und damit auch die Religionswissenschaft haben eine unaufhebbare historische Dimension. Dieser historische Ansatz, der nach der geschichtlichen Bedingtheit jeder Person und jedes Texts fragen muß, gerät bei der Frage nach der historischen Bedingtheit des Propheten Mohammed und des Korantexts sogleich in Konflikt mit der Kernsubstanz des islamischen Glaubens. Wer als Nicht-Muslim nach der menschlichen Geschichte des Korantexts fragt, zeigt ähnliche Taktlosigkeit wie der nicht-christliche Theologe, der die Frage nach dem menschlichen Vater Jesu Christi stellt.

---

<sup>31</sup> Frants Buhl, „Folte Muhammed seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?“ in: *Islamica* 2, 1926, 135–149 und id., *Das Leben Muhammeds*, 2. Aufl. 1955, 295ff. u. 325.

Aber auch dem muslimischen Exegeten bleibt heute die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Offenbarung je länger, desto weniger erspart.<sup>32</sup> Denn der arabische Korantext in all seiner Pracht und Autorität gleitet – wenn dieses Bild erlaubt ist – mit fortschreitender Entfernung vom siebten Jahrhundert unserer Zeitrechnung immer tiefer in die Vergangenheit. Mehr als 14 muslimische Mondjahrhunderte trennen den heutigen Muslim von der Zeit, in der der Koran offenbart wurde. Die kleine Schar der ersten Hörer des Wortes Gottes in Mekka und Medina waren ausschließlich Araber. Die weit überwiegende Mehrzahl der mehr als eine Milliarde Muslime heute ist dagegen nicht des Arabischen mächtig. Für die Mehrzahl der Muslime ist der unmittelbare Zugang zum Koran also durch das Hindernis der Sprache versperrt, ein Hindernis, das nur durch langwierige sprachliche Ausbildung überwunden werden kann. In Indonesien, dem Staat, der weltweit die größte Anzahl von Muslimen hat, in Indien, das allein mehr Muslime zählt als alle arabischen Muslime zusammen, in Afrika hört man immer wieder Muslime klagen, arabische Muslime beharren zu Unrecht auf einem arabo-zentrischen Islam. Darüber hinaus ist dem Muslim, ob Araber oder nicht, die Relevanz nicht weniger Stellen des Koran inhaltlich nur noch in wissenschaftlich vermittelter Weise zugänglich.

Alle muslimische Exegese sieht sich heute vor der Herausforderung der Moderne. Darunter verstehe ich nichts weiter als die Notwendigkeit, eine Koranlegung zu finden, die für die Probleme moderner Menschen relevant ist. Diese Exegese muß sich auf Lebensumstände beziehen, die immer weniger mit dem Milieu zu tun haben, an das die koranische Offenbarung primär erging. Es scheint mir hierbei um grob gesehen drei exegetische Aufgaben zu gehen:

1. die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen verschiedenen Textebenen des Koran, zwischen verschiedenen Verständnis- und Auslegungsebenen und damit verschiedenen Verbindlichkeitsebenen;
2. die explizite Berücksichtigung der wachsenden Vielpoligkeit der islamischen Welt und ihrer Kulturen und damit die Bereitschaft, exegetische Differenzen gelten zu lassen;
3. die Eröffnung wissenschaftlicher Zugänge zum Koran, die nicht aus der klassisch-exegetischen Tradition entwickelt sind.

Diese drei Aufgaben, schwer genug, werden dadurch kompliziert, dass die neuen Fragestellungen vielen Muslimen und vielen muslimischen Exegeten als „fremd“ und nicht als aus der islamischen Religion und den islamischen Kulturen selbst erwachsen scheinen. Der naheliegende Vergleich der Entwicklungen in der modernen mus-

---

<sup>32</sup> Vgl. Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971 passim und dies., „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Koran“ in: Stefan Wild (Hg.), *The Qurʾan as Text*, Leiden 1996, 257–282.

limischen Exegese etwa mit der Geschichte der christlichen Exegese des Neuen Testaments seit dem 18. Jh. ist nur teilweise sinnvoll. Die exegetischen Probleme der christlichen Theologen waren weitgehend auf eigenem Boden gewachsen. Die neuen Fragen nach Textkritik oder Hermeneutik des Koran werden von vielen Muslimen dagegen immer noch als von außen, vom Westen, vom Kolonialismus, jedenfalls als von einem feindlichen „Anderen“ aufgezwungen betrachtet. Auf solche Fragen einzugehen, bedeutet, sich einem hegemonialen Diskurs zu unterwerfen. Diese Sicht wird zu einer besonderen Belastung der von Nicht-Muslimen betriebenen Islamwissenschaft, soweit sie sich wissenschaftlich mit dem Koran oder der frühesten islamischen Geschichte beschäftigt. Die Islamwissenschaft kann kaum eine wissenschaftliche These, die den Koran betrifft, formulieren, ohne bei vielen Muslimen in den Verdacht zu geraten, den Glauben des frommen Muslims unterminieren zu wollen. Tatsächlich haben im 19. und frühen 20. Jh. zahlreiche christliche Missionare die Islamwissenschaft als Hilfswissenschaft der „Mohammedanermision“ betrieben und dabei insbesondere den Koran zur Zielscheibe ihrer Angriffe gemacht. Noch heute bezeichnet namentlich in arabischen Ländern die Bezeichnung „Orientalist“ eine Spezies von Mensch, die zwischen Missionar und Spion anzusiedeln ist.

Dieses Mißtrauen kann an einem Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit erläutert werden. Anfang der Siebziger Jahre wurden bei Restaurationsarbeiten an der Großen Moschee in der jemenitischen Hauptstadt Sanaa auf Pergament geschriebene Koranfragmente gefunden. Die jemenitischen Behörden baten eine Gruppe deutscher Islamwissenschaftler, bei der Sammlung und Restaurierung der Fragmente zu helfen. Die Ergebnisse sind bis heute nicht publiziert.<sup>33</sup> Im Lauf der Arbeiten stellte sich heraus, dass es sich vielleicht um die ältesten bisher gefundenen Denkmäler früher Koranüberlieferung aus dem ersten islamischen Jahrhundert handelte. Die Möglichkeit, dass das Studium dieser Fragmente zu Schlußfolgerungen führen könnte, die der *communis opinio* der muslimischen Tradition über die historische Überlieferung des Korantexts widersprüchen, ist für viele muslimische Koran-Wissenschaftler ein Alptraum. Es geht dabei wohlgermerkt nicht um den göttlichen Ursprung des Koran – den können auch in den Augen heutiger Muslime diese Fragmente weder bestätigen noch widerlegen. Es geht darum, ob die zahlreichen und oft widersprüchlichen muslimischen Überlieferungen über den Prozeß, der den heute vorliegenden Koran-text hervorbrachte, die ganze Wahrheit enthalten. Viele konservative muslimische Koranspezialisten sehen sich in einer Art Belagerungszustand. Sie fürchten, dass ihnen ein Teil ihrer eigenen Geschichte mit Hilfe „westlicher“ Methodik genommen oder mindestens an ihnen vorbei neu definiert wird. Sie fürchten, dass dadurch eine neue Abhängigkeit etabliert wird. Einer ökonomischen und kulturellen Depen-

<sup>33</sup> Vgl. vorläufig: Hans Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin, „Neue Wege der Koranforschung“ in: *magazin forschung* (Saarbrücken) 1/1999, 33–46 mit weiteren Literaturangaben.

denz würde eine wissenschaftliche Dependenz in Fragen, die den Islam betreffen, aufgesattelt.

Moderne muslimische Exegeten haben, anders als manche Vorurteile nahelegen könnten, in alledem eine günstige Ausgangslage. Eine Verbindung von Neubesinnung und Anknüpfen an die eigene Tradition läßt sich in der muslimischen Tradition leicht verankern. Denn die Tradition muslimischer Koranexegese war von jeher alles andere als monolithisch. Als Ignaz Goldziher 1920 seine in vielem noch nicht überholte Darstellung „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung“ schrieb, zitierte er im ersten Satz das gelehrte Distichon eines protestantischen Theologen, das nicht ohne Spitze auf die christliche Biblexegese gemünzt war und sich ebensogut auf die islamische Exegese übertragen ließ:

Jedermann sucht seine Dogmen in diesem heiligen Buche –  
Jedermann findet zumal, was er gesucht darin.

Nach dem *linguistic turn* der Geisteswissenschaften, nach dem *cultural turn* der Humanwissenschaften und geläutert durch das Fegefeuer verschiedener Diskurstheorien würden wir den Sachverhalt heute vielleicht nicht mehr ganz so vorwurfsvoll formulieren. Aber wenn man schon von einem Vorwurf spricht, dann gilt er der exegetischen Literatur aller drei Buchreligionen in vergleichbarer Weise.

Der Koran ist wahrscheinlich der am stärksten selbstreferentielle heilige Text der Religionsgeschichte. Der koranische Text selbst beantwortet bereits Fragen nach der Auslegung seiner selbst, vornehmlich, weil er sich in ständiger Konkurrenz zur jüdischen und christlichen Schrift sieht. Die Differenz zwischen „klaren“ Versen und solchen, die „mehrdeutig“ sind und deren Deutung vielleicht nur Gott vorbehalten ist, macht schon der Koran selbst (Sure 3, 7). Die traditionelle vor-moderne muslimische Exegese hat vielleicht deswegen, vielleicht auch aufgrund großer exegetischer Divergenzen bereits in den ältesten Überlieferungen, nie darauf beharrt, eine einzige verbindliche Deutung des Textes durchsetzen zu wollen. Dieser pluralistische Ansatz kennt z. B. Diskussionen um einen mehrfachen Schriftsinn, einen wörtlichen und einen metaphorischen, einen exoterischen und einen esoterischen. Die alten Exegeten arbeiteten mit einem text-historischen Ansatz, der bestimmte Koranverse der Zeit vor der Hidschra als mekkanisch, andere der Zeit nach der Hidschra als medinisch zuschrieb. Auf diesem Ansatz baute die Theorie von der göttlichen Abrogation eines früher offenbarten Koranverses durch einen späteren auf. Manche Offenbarungen waren zeitlich nur begrenzt gültig, ohne dass der Korantext selbst diese Passagen besonders markierte. Weiter entwickelte die islamische Exegese eine Lehre von den „Anlässen der Offenbarung“. Dies waren Begebenheiten im Leben des Propheten, die Gott zum Anlaß nahm, einen bestimmten Vers oder eine bestimmte Sure zu offenbaren. Der „Anlaß“ der oben zitierten Sure 112 soll z. B. gewesen sein, dass Juden in Medina dem Propheten Mohammed die Fangfrage stellten: „Wenn Gott die

Welt geschaffen hat, wer hat dann Gott geschaffen?“ Darauf wurde dem Propheten die Sure 112 „hinabgesandt“. Hier wie anderwärts hatte die alte Überlieferung über das Leben des Propheten Mohammed also ein überragendes exegetisches Interesse.

Der Korantext enthält verschiedene Textgenera: erzählende, mahnende, gesetzgeberisch-regulative und hymnisch-liturgische Texte. Praktisch gab es von jeher Koran-kommentare, die hauptsächlich an einer dieser Textsorten interessiert waren und inhaltliche Schwerpunkte setzten. Es gab beispielsweise Kommentare mit mehr philologischem und solche mit mehr juristischem Interesse. Eine ganz andere Zielsetzung wieder verfolgten die von islamischen Mystikern verfaßten Kommentare. Die Kommentatoren bemühten sich meist, ihre Exegese auf möglichst alte Lehrautoritäten, nicht selten bis auf den Propheten Mohammed selbst, zurückzuführen.

Wenn immer die Form der gelehrten, auf Tradition basierenden Überlieferung eingehalten wurde, hatten Koranexegeten keine Schwierigkeiten, zwei, drei oder mehr grundverschiedene Deutungen ein und desselben Wortes oder Verses zuzulassen. Ähnliches galt schon für den Wortlaut des Korantexts selbst, bei dem sieben, nach anderen zehn oder sogar vierzehn verschiedene „Lesarten“ als gleich kanonisch und authentisch galten. Für viele muslimische Exegeten war die Tatsache, dass der heilige Text so viele verschiedene Lesarten und Deutungen vertrug, geradezu ein weiterer Beweis seines göttlichen Ursprungs. Die Auseinandersetzungen um die Grenzen solcher Auslegung haben eine lange Tradition. Durfte man z. B. von einem speziellen Koranverständnis der Elite sprechen, dem ein anderes Verständnis der Ungebildeten gegenüberstand, wie es unter anderem der Philosoph Ibn Ruschd (gest. 1198), im Abendland als Averroes bekannt, lehrte? Da es mindestens im Bereich des sunnitischen Islam keine lehramtlich institutionalisierte letzte Autorität gab, gab es ein oft unausgesprochenes *agreement to disagree*. Man darf das nicht idealisieren. Natürlich ist auch im Bereich der islamischen Kulturen viel Blut um das wahre Verständnis des Koran und den rechten religiösen Weg geflossen. Aber der gelehrten Praxis war die prinzipielle Vielfalt nicht auszutreiben.

Der gelehrte koran-exegetische Diskurs fand lange ausschließlich in arabischer Sprache statt. Wer das Arabische nicht beherrschte, konnte als Exeget, als Rechtswissenschaftler, als Theologe nicht ernstgenommen werden. Die Entwicklung weiterer islamischer Kultursprachen wie des Persischen oder des Osmanisch-Türkischen hat gerade im Bereich der Koranexegese zunächst wenig Folgen gehabt. Dies war so lange, wie Arabisch internationale Sprache einer Weltkultur war, nicht problematisch. Bereits seit mehr als hundert Jahren ist die Vielsprachigkeit der islamischen Kulturen und die Tatsache, dass das Arabische keine internationale Wissenschaftssprache mehr ist, Quelle für innerislamische Debatten darüber, wie „arabisch“ die islamische Wissenschaft und Exegese heute noch sein muß. Dass das Arabische 1973 eine der sechs „offiziellen“ Sprachen der Vereinten Nationen wurde, verdankt es mit Sicherheit allein der Tatsache, dass der Koran als Heilige Schrift der Muslime in

arabischer Sprache geschrieben ist, und dass diese Sprache daher in gewisser Weise immer noch eine islamische *lingua franca* ist.

Bis heute halten daher gerade arabische Exegeten am absoluten Vorrang des Arabischen fest. Der einflussreiche marokkanische Gelehrte Abdessalam Yassine (geb. 1928), Begründer der islamistischen Bewegung „Gerechtigkeit und Wohltätigkeit“, der von 1989 an elf Jahre unter Hausarrest stand, faßt in einem auf französisch geschriebenen Artikel seine heutige Sicht auf den Rang des Arabischen für den Muslim so zusammen: „Mein Bruder Mann! Meine Schwester Frau! Wenn du das Glück hast, Arabisch, die Sprache des Heiligen, zu lesen und zu verstehen, dann steht dir der Koran in seinem authentischen Inhalt und seinem authentischen Flair geschützt vor jeder Fälschung zur Verfügung. Er ist für dich da, Botschaft Gottes an die Menschen zu jeder Zeit. Wenn du eine andere Sprache hast, möge dir eine gute Auslegung – ich sage nicht: ‚Übersetzung‘, denn das Wort Gottes kann nicht übersetzt werden – als vorläufige Stütze dienen, bis dein Herz vom Licht des Glaubens erfüllt ist“.<sup>34</sup>

Wenn ich recht sehe, waren es im Allgemeinen nicht-arabische Gelehrte, die in der Neuzeit das Dogma vom *arabischen* Wort Gottes in Frage stellten. Der Inder Shah Wali Allah (gest. 1762) lehrte, dass Gott nur den Inhalt des Koran dem Herzen des Propheten eingegeben habe, dass aber die arabischen Worte des Koran vom Propheten Mohammed stammten. Folgerichtig übersetzte er den arabischen Text des Koran ins Persische und nannte diese Übersetzung „Übersetzung“, was implizierte, dass es sich eben nicht nur um eine Auslegung oder Paraphrase handelte.<sup>35</sup> Diese Anschauung war aber auch unter den Gelehrten des Subkontinents keineswegs Allgemeingut. Der im Allgemeinen als „Modernist“ bezeichnete Sayyid Ahmad Khan (gest. 1898) etwa fand diese Position „außergewöhnlich überraschend“.<sup>36</sup> Auch Fazlur Rahman (gest. 1988) lehnt, ohne Shah Wali Allah zu nennen, die Trennung zwischen von Gott offenbartem Inhalt und vom Menschen gegebener Form der koranischen Offenbarung ab.<sup>37</sup>

Wenn neuere Exegeten nicht alte exegetische Positionen fortschreiben und nur durch deren Selektion bestimmte moderne Interpretationen forcieren, stehen den drei eben genannten Aufgaben drei eher inhaltlich bestimmte exegetische Modelle gegenüber:

<sup>34</sup> Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité*, Rabat 1998, 9, 166f.; vgl. Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris 1999, 185ff.

<sup>35</sup> Aziz Ahmad / G. E. von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857–1968*, Wiesbaden 1970, 27.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 2. Aufl., Chicago 1979, 30f.; vgl. auch die Kritik an ihm bei Farid Esack, *Qurʾan, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997, 64.

- a. im Koran läßt sich modernes Wissen und moderne Wissenschaft mit islamischem Glauben und islamischer Kultur versöhnen;
- b. der Koran als Weisung, die menschliches Zusammenleben regelt, ermöglicht es, moderne Rechtspositionen einzunehmen;
- c. der Koran ist auch Text und unterliegt als solcher Methoden, wie sie zum Studium anderer Texte verwendet werden.

### *C. I. Der Korantext als Versöhnung von Glaube und neuzeitlicher Wissenschaft*

Die Koranexegese der islamischen Reformbewegung im 19. Jahrhundert, wie wir sie aus dem islamischen Indien, aber auch aus Ägypten kennen, beruhte auf der These, dass Islam und Koran einerseits und moderne – und damit war gemeint moderne westliche – Naturwissenschaft andererseits sich nicht widersprechen könnten. Aus dieser These war der Zündstoff kolonialer Hegemonie insofern nicht herauszuhalten, als die Vorgabe, an der der Korantext sich messen lassen mußte, nicht in der islamischen Kultur auffindbar schien. Für den bereits erwähnten Sayyid Ahmad Khan stand fest, dass wo immer das kopernikanische Weltbild mit dem astronomischen Weltbild des Koran in Konflikt geriet oder zu geraten schien, die Ausdrucksweise des Koran nicht als naturwissenschaftliche Aussage verstanden werden durfte. Sayyid Ahmad Khan ist einer der nicht sehr zahlreichen muslimischen Exegeten, die auch ein exegetisches Werk zu jüdischen und christlichen Heiligen Schriften verfaßt haben: „Der Mohammedanische Kommentar zur Heiligen Bibel“ (auf Englisch und Urdu).<sup>38</sup> Er stützte sich dabei vornehmlich auf ein heute kaum noch bekanntes Werk des damaligen Archdeacon von Calcutta, John Pratt. Dieser hatte für die Bibel beweisen wollen, dass „keine auch noch so aufsehenerregende neue Entdeckung unseren Glauben in die volle Inspiration der Schrift verwirren oder unseren Eifer in der wissenschaftlichen Forschung dämpfen kann“.<sup>39</sup> An diese anglikanische Theologie schloss sich Sayyid Ahmad Khan an, indem er formulierte: „Nichts im Koran widerspricht dem Naturgesetz“.<sup>40</sup> Auch Sayyid Ahmad Khan griff auf die philologische Auslegung zurück, um die Bedeutung koranischer Wörter zur Zeit des Propheten zu ermitteln. Die metaphorische Auslegung dieser Wörter erlaubte es, übertragene Bedeutungen anzusetzen, wenn die wörtlichen Bedeutungen im Verszusammenhang „gegen

<sup>38</sup> *The Mohamedan Commentary on the Holy Bible*, Ghazee-pore/Aligarh 1862–65; vgl. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978, 58.

<sup>39</sup> John H. Pratt, *Scripture and Science – not at Variance*, London/Calcutta 1856; vgl. im Einzelnen Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan* (s. Anm. 38), 154 ff.

<sup>40</sup> Ahmad / v. Grunebaum, *Muslim Selfstatement* (s. Anm. 35), 30.

Gottes Macht und Weisheit“ verstießen, d.h. dogmatisch problematisch waren.<sup>41</sup> Der ägyptische Reformtheologe Muhammad ‘Abduh (gest. 1905) formulierte kurz und bündig: „Wo immer Vernunft und Überlieferung (d.h. Koran und Sunna, SW) einander widersprechen, ist der Weg der Vernunft zu gehen.“<sup>42</sup>

Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen war in vor-moderner Zeit, in der „Wissen“ noch in der Hauptsache religiöses Überlieferungswissen war, wenig problematisch erschienen. Die arabischen Philosophen hatten zwar Jahrhunderte lang über das Verhältnis zwischen Glauben und philosophischer Spekulation nachgedacht. Aber als im 19. Jahrhundert eine kleine, aber einflussreiche Gruppe von Koranexegeten das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen neu diskutierte,<sup>43</sup> berief man sich kaum auf diese philosophische Tradition, sondern rekurrierte auf bekannte Koranverse. Forderte nicht der Koran selbst immer wieder zum „Wissen“ (arab.: *‘ilm*) auf?<sup>44</sup> Das arabische Wort für „Wissen“ wurde nun aber nicht mehr als Überlieferungswissen, sondern im Sinn des englischen *science* als „Naturwissenschaft“ gedeutet. Der Rationalismus dieses Ansatzes ließ sich zu der Regel verdichten, dass Korantexte, die der Wissenschaft und Vernunft des 19. Jahrhundert zuwiderliefen, metaphorisch oder symbolisch gedeutet werden mußten. Diese Meinung wurde von traditionalistischen indischen Gelehrten bekämpft und das genaue Gegenteil behauptet: „If an intimation of reason stands in opposition to the intimation of a quotation from Scripture, then that intimation is never worthy of our confidence“ sagte Muhammad Qasim Nanotawi (gest. 1879).<sup>45</sup>

Im Ägypten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurde dann eine Auslegung Mode, die möglichst viele gerade aktuelle Ergebnisse der Naturwissenschaften im Korantext wiederfinden wollte. Spuren dieser Anschauungen finden sich selbst bei dem großen Muhammad ‘Abduh (gest. 1905), Reformers der Azhar-Universität und Galionsfigur islamischen Reformdenkens. Dieser hielt es in seinem Koran-Kommentar für möglich, dass die im Koran erwähnten Dschinn-Geister als Hinweis auf die Wirkung von Bakterien gemeint seien. Die Risiken dieser sog. „naturwissenschaftlichen Exegese“ sind heute den meisten muslimischen Exegeten deutlich, auch

<sup>41</sup> Troll (Anm. 38), 160–164.

<sup>42</sup> Muhammad ‘Abduh, *Islam und Christentum im Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation* (arab.), Kairo 1954, 8. Aufl. 52; vgl. Gunnar Hasselblatt, *Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Mohammed ‘Abduhs (1849–1905) untersucht an seiner Schrift: ‚Islam und Christentum im Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation‘*, Diss. Göttingen 1968.

<sup>43</sup> Zur Vorgeschichte s. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970.

<sup>44</sup> Vgl. auch Navid Kermani, „Appelliert Gott an den Verstand? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff *‘aql* und seiner Pareť’schen Übersetzung“ in: Lutz Edzard & Christian Szyska (Hg.), *Encounters of Words and Texts ...* (s. Anm. 8) 44–68.

<sup>45</sup> Aziz / v. Grunebaum (s. Anm. 35) 61.

wenn gerade populärwissenschaftliche Literatur der Versuchung nach dem Motto „Und der Koran hat doch recht“ immer wieder erlag und erliegt.

Der wichtigste Zug an dieser „naturwissenschaftlichen“ Exegese waren nicht die einzelnen, oft genug weithergeholten Auslegungen. Die eigentliche Neuerung bestand darin, dass die Koran-Exegese als Kernfach islamischer Gelehrsamkeit von einer neuen Gruppe von Experten betrieben wurde, die mit der eigenen koranexegetischen Tradition oft nur wenig vertraut waren, weil sie naturwissenschaftliche Fächer studiert hatten und Ärzte oder Ingenieure waren. Das Prestige von Naturwissenschaft und Technik verschaffte ihnen trotzdem Eingang in die Koranexegese und eine oft begeisterte Aufnahme durch ein breiteres Publikum, das der Wiederholung alter exegetischer Positionen müde war. Damit änderte sich wissenschaftssoziologisch nicht nur die akademische Herkunft der Exegeten, sondern diese Ärzte und Naturwissenschaftler, die kaum traditionelle religiöse Bildung genossen hatten, schrieben auch ein neues Lesepublikum herbei. Es war nicht so sehr der Inhalt der neuen Auslegung, als vielmehr der Bruch mit traditioneller islamischer Methode, der von konservativeren Gelehrten kritisiert wurde. Die Fragestellungen und Inhalte dieser Exegese schienen vielen muslimischen Kritikern eindeutig von der Kultur der Kolonialmächte vorgegeben.

1932 erschien ein Buch, dessen Titel das Problem vieler muslimischer Intellektueller seit dem 19. Jahrhundert so zusammenfaßte: „Warum sind die Muslime zurückgeblieben und andere fortgeschritten?“ Mit den „anderen“ meinte Shakib Arslan (1869–1944), der Autor des Buchs, in erster Linie den als christlich angesehenen Westen, aber auch das buddhistische Japan. Es ist bemerkenswert, dass die These, die der Titelfrage zugrunde lag, selbst nicht bezweifelt wurde. Unstreitig *war* für diese Muslime die islamische Welt zurückgeblieben, strittig war das „warum“. Die im Titel genannten „anderen“ hatten auch eine Antwort auf diese Frage parat. Der hauptsächliche Grund dieser Zurückgebliebenheit war für weite Teile der öffentlichen Meinung der „anderen“, d. h. der Leute im „Westen“: der Islam. Das Buch Shakib Arslans diente der Widerlegung dieser These. Schuld an der Zurückgebliebenheit war nämlich – nach diesem Buch – nicht die islamische Religion an sich, sondern ein erstarrter, falsch ausgelegter, fehlentwickelter Islam. Aus dem wohl verstandenen, ursprünglichen und von späteren Fehlinterpretationen gereinigten Koran ergab sich, dass die islamische Kultur nicht wissenschaftsfeindlich und reformunwillig war. Richtig ausgelegt war der Koran ein aufgeklärtes Buch und der Islam eine aufgeklärte Religion. Technik und Naturwissenschaft mußten nur wieder in die islamische Welt heimgeholt werden, dorthin wo sie einst am Kalifenhof von Bagdad geblüht hatten. Der erste Satz des Buchs von Shakib Arslan ist ein Koranvers (Sure 13, 11) „... denn Gott verwandelt / Nicht was an Menschen ist, bis sie / verwandeln was an ihnen ist“ – unzählige Male von politischen Aktivisten, wie Shakib Arslan einer war, als Ansporn zur politischen Reform zitiert.

Der ägyptische Arzt Mustafa Mahmud (geb. 1921) schrieb einen aufsehenerregenden und sehr populären Korankommentar „Der Koran. Versuch einer modernen Interpretation“ (Kairo 1969/70), der den Sehnsüchten, Interessen und Problemen eines modernen Publikums entgegen kam. Dieses Buch stand in engem Zusammenhang mit einer Autobiographie des gleichen Autors mit dem Titel „Meine Reise vom Zweifel zum Glauben“ (Kairo 1970). In seinem Buch über den Koran schildert der Autor, wie er zu einem Koranverständnis kommt, das einen gemäßigten „naturwissenschaftlichen“ Ansatz mit einer mystischen Auffassung, die den vom Menschen nicht entschleierbaren Geheimnischarakter des Koran anerkennen will, verbindet. Die „Reise“ eines religiösen Skeptikers führte die literarische Person des Autors vom Skeptizismus zu einem ebenso frommen wie liberalen Islam: naturwissenschaftsfreundlich, tolerant, darüber hinaus in einigen wichtigen Punkten im Einklang mit traditionellen dogmatischen Positionen. Mustafa Mahmuds Koran-Buch fand viele begeisterte Leser – auch wenn die traditionelle Gelehrsamkeit „fehlende Wissenschaftlichkeit“ monierte.<sup>46</sup>

Bei dem Versuch, den Koran „wissenschaftlich“ zu analysieren, werfen moderne Exegeten auch gelegentlich die Frage nach der historischen Wahrheit der großen koranischen Erzählungen von Adam im Paradies, von Abraham und Ismael, von Moses, von Joseph und seinen Brüdern usw. auf. Der spektakulärste Fall war ein Buch, das nur wenig mit Koranexegese zu tun zu haben schien. Der Ägypter Taha Hussain (1889–1973), 1919 an der Sorbonne promoviert, veröffentlichte 1926 in Kairo als Professor für Arabische Literatur sein streitlustiges Buch „Über die vorislamische Dichtung“. Er versuchte in unausgesprochener Anlehnung an eine inner-orientalistische Diskussion nachzuweisen, dass die meisten als vorislamisch geltenden arabischen Gedichte gefälscht waren. Dabei kam er scheinbar eher nebenbei auch auf die Gestalten von Ibrahim (Abraham) und Isma‘il (Ishmael) im Koran zu sprechen. Laut verschiedenen Passagen des Koran (etwa Sure 2, 125–27) wurde die Kaaba in Mekka von Ibrahim gegründet. Taha Hussain bemerkt dazu:

„Die Thora will uns von Ibrahim und Isma‘il erzählen, und auch der Koran will uns von ihnen erzählen. Aber dass diese beiden Namen in Thora und Koran vorkommen, genügt nicht, um ihre historische Existenz zu erweisen, geschweige denn, dass dadurch jene Geschichte erwiesen würde, die uns sagt, dass Isma‘il, Sohn des Ibrahim, nach Mekka zog und dass dort die Araber entstanden. Wir müssen in dieser Geschichte eine Art List sehen, um eine Verbindung zwischen Juden und Arabern auf der einen Seite und Islam, Judentum, Thora und Koran auf der anderen Seite herzustellen“<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Vgl. Stephan Conermann, *Mustafa Mahmud (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*, Berlin 1996, 218ff.

<sup>47</sup> Taha Hussain, *Fi l-shi‘r al-gabili* („Über die vorislamische Dichtung“), Kairo 1926, 26.

Und einige Seiten weiter fährt Taha Hussain zur Erklärung der koranischen Gründungsgeschichte Mekkas fort: „... es ist also sehr gut möglich, dass diese neue Stadt sich einen alten geschichtlichen Ursprung suchte, der sie mit den ehrwürdigen geschichtlichen Wurzeln verbinden sollte, von denen die Mythen sprechen. So hinderte nichts die Quraisch daran, den Mythos aufzunehmen, demzufolge die Kaaba von Ismaʿil und Ibrahim gegründet worden war. Ähnlich und aus vergleichbaren Gründen hatte Rom einen anderen Mythos aufgenommen, der von den Griechen übernommen wurde, und der besagte, dass Aeneas Rom gegründet hatte. Was aber die Geschichte Mekkas betrifft, so ist deutlich, dass sie jungen Ursprungs ist und erst kurz vor dem Islam entstand. Der Islam benutzte diese Geschichte aus einem religiösen Motiv und Mekka übernahm die Geschichte ebenfalls aus einem politisch-religiösen Motiv...“ (28f.). Neben solchen Passagen steht der Satz aus der Einleitung, in denen Taha Hussain seine wissenschaftliche Methode als die cartesiansche definiert, die durch systematischen Zweifel alles Vorwissen abstreifen müsse, um zur wahren Wissenschaftlichkeit zu kommen: „Wir müssen, wenn wir die arabische Literatur und ihre Geschichte erforschen wollen, unsere Nationalität und alle ihre Wesenszüge vergessen. Wir müssen unsere Religion und alles, was dazugehört, vergessen, aber auch alles, was dieser Nation und dieser Religion widerspricht“ (12). Die Reaktion der traditionellen Gelehrten unter seinen Zeitgenossen läßt sich vorstellen. Taha Hussain wurde der Häresie und der Apostasie angeklagt. Er zog sich im Verlauf der Affäre auf die Position zurück, als Muslim bezweifle er die Existenz Ibrahims und Ismaʿils nicht, als Gelehrter müsse er jedoch ihre Existenz als unbewiesen betrachten.<sup>48</sup>

Taha Hussains Untersuchung der Echtheit der vorislamischen Dichtung kostete ihn fast seine Karriere. Offensichtlich ging es bei der „Affäre Taha Hussain“ viel weniger um die vorislamische Dichtung, das Thema seines Buchs, als um die Einführung des Begriffs „Mythos“ (arab.: *uṣṭūrā*) in die islamische Koranexegese. In der zweiten Auflage seines Buchs, die ein Jahr später unter dem Titel „Über die vorislamische Literatur“ erschien, wurden offensichtlich unter dem Druck der öffentlichen Diskussion die zitierten Sätze weggelassen oder entschärft; der Begriff „Mythos“ wird hinsichtlich des Koran nicht mehr verwendet.

Der syrische Philosoph, Freidenker und Marxist Sadik Jalal Al-Azm (geb.1934) wagte es 1965 in einem Vortrag in Beirut, die koranische Erzählung von Satans Fall im Paradies als „Mythos“ zu bezeichnen. Dies führte zu heftigen Protesten der libanesischen islamischen Gelehrtschaft. In einer Gerichtsverhandlung wurde der junge Philosoph über seine Verwendung dieses Begriffs hochnotpeinlich befragt. Er beharrte auf seiner Position – und wurde freigesprochen.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Pierre Cachia, *Taha Husayn. His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London 1956, 96.

<sup>49</sup> Der Vortrag findet sich unter dem Titel „Satans Tragödie“ in deutscher Übersetzung in: Sadik J. Al-

Schlechter war es dem Ägypter Muhammad Ahmad Khalafallah (geb. 1916) ergangen, der in seiner 1953 erschienenen Dissertation die Frage gestellt hatte, was das göttliche Motiv für die koranischen Erzählungen von den alten Propheten wie Abraham, Moses, Joseph usf. gewesen sei? Sollten – so fragte er – die oft kurzen Andeutungen des Koran als Geschichten, die historische Wahrheit vermitteln wollten, aufgefaßt werden? Khalafallah unterscheidet, um diese Frage zu beantworten, mehrere Wahrheitsebenen im Koran und kommt zu dem Schluß, dass der Wahrheitsgehalt dieser erbaulichen Texte nicht in ihrer historischen Information liegen könne. Damit wurde der Korantext aus der Schußlinie der historischen Kritik genommen, gleichzeitig aber in den Augen vieler Muslime seine wörtliche Irrtumslosigkeit aufs Spiel gesetzt. Es folgten die üblichen Anklagen und Rechtsgutachten, die dem Autor Apostasie vorwarfen. Die Konturen der Auseinandersetzung waren deutlich. „Der Koran ist wahr, auch wenn er der Geschichte widerspricht“ formulierte einer der Kontrahenten.<sup>50</sup> Trotz oder vielleicht auch wegen der potentiellen Explosivität dieses Themas spielt es, wenn ich recht sehe, augenblicklich keine größere Rolle. Eine Entmythologisierungsdébatte im Bultmann'schen Sinn gibt es, soweit ich sehe, nicht.

Es ist bemerkenswert, dass für geographische Namen im Koran leichter zugegeben werden kann, dass sie nicht unbedingt lokalisierbar sein müssen, als für koranische Personennamen, dass sie nicht historisch fixierbar sind. In Sure 18, 60 kommt Moses zu einem Platz, der „Zusammenfluss der beiden Meere“ heißt. Die traditionelle Exegese hat die „beiden Meere“ verschieden lokalisiert. In einer saudi-arabischen Ausgabe des Koran, die neben den arabischen Text eine ältere englische Übertragung durch Abdullah Yusuf Ali und dessen in vielem höchst traditionellen Kommentar stellt, sagt der letztere zu dieser Stelle: „Die wahrscheinlichste geographische Lokalisierung ist da, wo die beiden Arme des Roten Meers zusammenstoßen“, fügt aber hinzu: „wenn eine Lokalisierung in einer Geschichte, die eine Parabel ist, überhaupt notwendig ist“.<sup>51</sup> Normalerweise identifiziert dieser Kommentar als koranische „Parabeln“ Vergleiche nach dem Muster „Mit denjenigen, die ihr Geld für die Sache Gottes ausgeben, verhält es sich wie mit einem Saatkorn ...“ (Sure 2, 261). Das bemerkenswerte ist, dass in Sure 18, 60 von einem solchen Vergleich nicht die Rede ist, offensichtlich aber dennoch die Erzählung als Parabel aufgefaßt wird, und der Parabelcharakter der Geschichte für den Verfasser dieser Anmerkung

---

Azm, *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*, hrsg. v. Kai-Henning Gerlach, Frankfurt 1993, S. 54 ff.; vgl. J. van Ess, „Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen“ in: *Die Welt des Islams* 11, 1968, 223–28 und S. Wild, „Gott und Mensch im Libanon. Die Affäre Sadiq al-‘Azam“ in: *Der Islam* 48, 1972, 206–253.

<sup>50</sup> Yvonne Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, New York 1982, 51.

<sup>51</sup> *The Holy Qur-an. English translation of the meanings and Commentary ...* (s. Anm. 16) 838 Anm. 2405.

das historisch-geographische *setting* gleichgültig macht – ein kleiner, später Sieg für Muhammad Ahmad Khalafallah in Saudi-Arabien, normalerweise einem Bollwerk traditionellster Exegese.

### *C. II. Der Koran als vollkommenes Regelwerk menschlichen Zusammenlebens*

Reform und Erneuerung geschieht, wie oben für Muhammad Abduh kurz gezeigt, durch den Rekurs auf das von späteren Fehlinterpretationen gereinigte authentische Alte. Dieses Muster ist im Denken vieler Muslime bis heute verankert, liegt durch die dogmatische Eigenheit des Korantexts besonders nahe und hat im modernen politischen Islam gerade bezüglich der Koranexegese einen mächtigen Vertreter. Dieses Denkmuster geriet allerdings bei vielen Reformern seit dem 19. Jahrhundert mit bestimmten im Koran festgeschriebenen Rechtspositionen in Konflikt. Hier zeigen sich zwei exegetische Richtungen. Die eine suchte durch eine neue Exegese bestimmte Verse in Einklang mit der neuen Denkungsart zu bringen, die andere radikalere bestritt, dass der Koran überhaupt als Gesetzesquelle einer modernen Gesellschaft dienen wolle und könne.

Die wörtliche Geltung vieler koranischer Regelungen war bisher nicht in Frage gestellt worden, obwohl islamische Rechtsgelehrte schon seit dem achten Jahrhundert nach Mitteln und Wegen gesucht hatten, sie in Einzelfällen zu umgehen, ohne ihre grundsätzliche Gültigkeit zu bestreiten. Nun erschienen aber plötzlich zahlreiche Regelungen nicht mehr zeitgemäß. Wie eben bei „wahr“ und „unwahr“, war es auch im Bereich gesetzlicher Regelungen der Zeitgeist, der dem Exegeten die Unterscheidung zwischen „gültig“ und „ungültig“ ermöglichen sollte. Ähnlich wie bei der Lösung des Konflikts zwischen Koran und Naturwissenschaft waren auch auf dem Gebiet des islamischen Rechts indische Muslime den anderen voraus. Sayyid Ahmad Khans Schüler und Vertrauter Chiragh Alis (gest. 1895) stellt fest: „It was the object of the Koran, the Muhammadan Revealed Law, neither to give particular and detailed instructions in the Civil Law, nor to lay down general principles of jurisprudence“. Und wie eine Generalabrechnung mit weiten Teilen der exegetischen Tradition klingt dann der Satz: „Slavish adherence to the letter and taking not the least notice of the spirit of the Koran is the sad characteristic of the Koranic interpretations and deductions of the Muhammadan doctors“.<sup>52</sup>

Sayyid Ahmad Khan hatte schon die Koranverse, die den Umgang mit Sklavinnen und Sklaven regeln, so interpretiert, dass diese Verse richtig verstanden den Erwerb von Sklaven bereits zu Lebzeiten des Propheten verboten hätten. Muhammad ʿAbduh legte einen berühmten Koranvers, der dem Muslim bis zu

<sup>52</sup> Aziz / v. Grunebaum (s. Anm. 30) 49f.

vier Ehefrauen gestattet, so aus, dass aus dem Vers praktisch ein Verbot der Polygamie für die moderne Zeit wurde. Der Weg zu diesen revolutionären neuen Auslegungen koranischer Vorschriften und islamischer Rechtsvorstellungen war die Exegese.

Wie aber war die richtige Auslegung des Koran von einer falschen unterscheidbar? Während zahlreiche Neu-Interpretationen des koranischen Texts erschienen und erscheinen, gibt es bis heute nur wenige muslimische Denker, die über den einzelnen Koranvers hinausgehend die methodische Frage ins Auge fassen, wie eine neue Hermeneutik des Koran aussehen könne. Einer dieser wenigen war der Pakistani Fazlur Rahman (gest. 1988), der lange in den USA lehrte. Er unterscheidet zwischen der Rezeption des Koran zur Zeit des Propheten und der modernen Rezeption. Aus einer genauen Kenntnis des Milieus in Mekka und Medina zur Zeit des Propheten könne man die Bedeutung der allgemeinen und der kasuistischen Vorschriften des Koran erkennen. Daraus wieder könnte verallgemeinernd auf deren Prinzipien zurückgeschlossen werden. In einem weiteren Schritt müssten dann moderne Einzel-Probleme im Licht dieser erschlossenen Prinzipien gelöst werden. Wie leicht erkennbar, steht auch hier die Rolle des Koran als Regeltext im Vordergrund. Genau besehen, brachte Fazlur Rahman systematisch auf den Punkt, was Sayyid Ahmad Khan und Muhammad 'Abduh bereits vorgedacht hatten. Nasr Abu Zaid's Begriff der „Richtung des Korantexts“ ist nicht weit von diesen „allgemeinen Prinzipien“, die sich aus dem Text herauslesen lassen, entfernt.

Fazlur Rahman kann sich keine Illusionen darüber gemacht haben, welche unabsehbare Konsequenzen diese vorsichtige Einführung eines historischen Verständnisses haben könnte. Er selbst hat sein eigenes exegetisches Programm kaum verwirklicht. Ein Beispiel dafür, wie abrupt der Bruch mit der traditionellen Exegese sein konnte und war, ist vielleicht am besten an einem Extrembeispiel zu sehen. Ein sudanesischer Ingenieur und Gründer einer Bruderschaft, Mahmud Muhammad Taha (1985 hingerichtet), nahm die bereits erwähnte klassische Abrogationstheorie kombiniert mit einem der Rahman'schen Hermeneutik ähnelnden Ansatz zum Ausgangspunkt einer radikalen Umdeutung des gesamten Korantexts. Die bereits erwähnte klassische Abrogationstheorie lehrte, dass gewisse in Mekka vor der Hidschra offenbarte Koranverse durch andere in medinischer Zeit, also nach der Hidschra, offenbarte Koranverse, d.h. durch Gott selbst, aufgehoben worden seien. In dieser Vorstellung hatte Gott auf die von ihm vorhergesehenen innermuslimischen Konflikte und die Konflikte zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Medina von Ewigkeit her zur Rechtleitung des Propheten reagiert, indem er bereits offenbarte Regelungen modifizierte. Taha weitete diese im Einzelnen immer umstrittene Lehre aus und drehte sie um. Er unterschied ebenfalls die früheren mekkanischen Teile des Koran von den späteren medinischen. Nach Taha aber waren nur die mekkanischen Suren und Verse die ursprüngliche und zeitlos gültige Offenbarung. Die

in Medina nach dem Auszug des Propheten und der Stiftung eines Gemeinwesens ergangenen Offenbarungen seien den mekkanischen Offenbarungen gegenüber minderen Ranges und, weil dem Verständnishorizont der damaligen Muslime angepaßt, nur als zeitweilig gültig aufzufassen. Die Pointe dieser Auslegung ist, dass in den nach Taha mekkanischen Teilen des Koran die Gleichberechtigung der Geschlechter, die ausschließlich friedliche Verbreitung des islamischen Glaubens, die vollkommene Gleichberechtigung aller sozialen Schichten und die Freiheit von körperlichen Strafen gelehrt wird. Dagegen enthalten nach Taha die medinischen Teile die Unterordnung der Frau unter den Mann, die Billigung der Institution der Sklaverei, die Pflicht zum heiligen Kampf (Djihad) zur Verbreitung des Islam und eine Reihe einzelner Vorschriften für körperliche Züchtigungen bestimmter Vergehen.<sup>53</sup>

Der Subtext zu Tahas neuer Auslegung sind die Allgemeinen Menschenrechte der Vereinten Nationen. Ein Teil derjenigen Staaten, in denen der Islam Staatsreligion ist, hat theoretische und praktische Bedenken gegen einen Teil der in der Deklaration der Menschenrechte niedergelegten Bestimmungen geäußert und diese Bedenken islamisch begründet. Die von muslimischen Theologen erhobenen Bedenken betreffen neben der außertheologischen Begründung der Menschenrechte insbesondere die Freiheit des Religionswechsels im Sinn der freien Entscheidung, die islamische Religion auch aufgeben zu können, und die gleichberechtigte Stellung der Frau. Alle diese Bedenken gründen sich u. a. auf medinische Koranverse, deren endgültige Relevanz Taha bestreitet. Mit der mekkanischen Botschaft des Koran, mit seinem in diesem Verständnis allein authentischen Teil, kollidieren die Allgemeinen Menschenrechte nicht. Damit hebt Taha, gewissermaßen nebenbei, das traditionelle islamische Recht vollständig aus den Angeln.

Einen spektakulären Erfolg hatte 1992 ein in Damaskus unter dem Titel „Das Buch und der Koran. Eine moderne Interpretation“ erschienenes Buch von dem syrischen Ingenieur Muhammad Shahrur. Dieses Buch, in vielen arabischen Ländern ganz oder zeitweilig verboten, dennoch oder deswegen in vielen tausend Exemplaren verkauft, löste eine erbitterte öffentliche Debatte aus, weil es das bisherige Verständnis der meisten Kernbegriffe des Koran radikal in Frage stellte.<sup>54</sup> Beispielsweise versucht Shahrur nachzuweisen, dass das Wort „Muslim“ im Koran keineswegs den Anhänger der Religion des Islam im normalen Verständnis bedeute. Vielmehr bezeichne das Wort jeden Menschen guten Willens, der in irgendeiner Form an Gott glaube und ein rechtes Leben leben wolle. Ein Christ, Jude oder Buddhist müsse also im koranischen Verständnis „Muslim“ heißen, ihrer aller Religion sei „der Islam“. Es ist nicht anzu-

<sup>53</sup> Annette Oevermann, *Die „Republikanischen Brüder“ im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>54</sup> Dale F. Eickelman, „Muslim Politics. New Prospects for Democracy in North Africa and the Middle East“ in: John P. Entelis (Hg.), *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, Bloomington 1997, 17–41.

nehmen, dass Muhammad Shahrur Goethes Vers aus dem West-Östlichen Divan kannte „Wenn Islam Gott ergeben heißt, / In Islam leben und sterben wir alle“. Er wird auch kaum Karl Rahner gelesen und sich von dessen Konzept des „anonymen Christen“ beeinflussen lassen haben. Die Idee einer allgemeinen Menschheitsreligion namens Islam ist auch sonst, z.B. in Kreisen indonesischer Gelehrter weit bekannt und verbreitet und kann sich auf Sure 2, 62 stützen.<sup>55</sup> Dort wird denen, die an Gott und das Jüngste Gericht glauben und die recht handeln, ihr Lohn bei Gott versprochen, und dabei werden ausdrücklich die Juden und Christen erwähnt. Nach Shahrurs Umwertung aller Wörter im Koran bleibt von der Gültigkeit des islamischen Rechts im herkömmlichen Verständnis allerdings nichts übrig. Insofern ähnelt seine Koraninterpretation im Effekt der Exegese Tahas. Ähnlich wie bei Taha gibt es dann auch keine unauflösbaren Differenzen mit den Menschenrechten mehr. Der Islam wird bei Muhammad Shahrur dank seiner neuen Lesung des Koran zu einer weitgehend auf spirituelle Positionen und Pflichten reduzierten Religion, Religion wird nahezu zur Privatangelegenheit. Der Islam ist damit als dialogfähig und modern erwiesen. Erkauft wird diese Neuinterpretation durch den Verzicht auf den von vielen Muslimen als unaufgebbar betrachteten Anspruch des islamischen Rechts auf Regelung der öffentlichen Sphäre auch außerhalb des Kultes.

Einen besonders weitgehend reduktionistischen Ansatz im Verständnis des Koran- texts verfolgt der iranische Gelehrte, Naturwissenschaftler und Philosoph Abdolkarim Soroush (geb. 1945).<sup>56</sup> Soroush, der in enger Verbindung zu den ideologischen Programmierern der Islamischen Revolution in Iran und insbesondere zu Imam Khomeini stand, entwirft eine islamische Fundamentaltheologie, die das Verhältnis zwischen Muslim und Koran neu definiert. Die Frage, wie der moderne Muslim heute gleichzeitig die Ergebnisse moderner Wissenschaft akzeptieren und der islamischen Religion treu sein könne, löst Soroush, indem er „Religion“ von „religiöser Wissenschaft“ unterscheidet und zu folgenden, jegliche Religion, d. h. auch den Islam einschließenden Differenzierungen kommt:

1. Religion und Offenbarung sind stumm.
2. Die Wissenschaft von der Religion hängt von Voraussetzungen ab.
3. Die Wissenschaft von der Religion ist zeitgebunden, weil deren Voraussetzungen zeitgebunden sind.
4. Offenbarung mag wahr und widerspruchsfrei sein, die Wissenschaft von der Offenbarung ist nicht notwendigerweise widerspruchsfrei.

<sup>55</sup> Vgl. Jane McAuliffe, *Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, 93ff.

<sup>56</sup> Ich stütze mich im folgenden im Wesentlichen auf die Dissertation von Katajun Amirpur, *Die Entpolitisierung des Islam: Abdolkarim Soroushs Denken und Wirkung in der islamischen Republik Iran* (Universität Bamberg 2000) und danke ihr, dass sie mir den Text bereits vor der Drucklegung überlassen hat.

5. Religion mag vollkommen und umfassend sein, dies gilt nicht für die Wissenschaft von der Religion.
6. Religion ist göttlich, ihre Auslegung aber ist völlig menschlich und diesseitig.<sup>57</sup>

Zu sagen, dass diese Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen im politischen und akademischen Establishment Irans nicht eben mit Begeisterung aufgenommen wurde, wäre eine Untertreibung. Soroush ist immer wieder mit Publikations- und Lehrverbot bestraft worden, und seine Lehrveranstaltungen an der Universität Teheran wurden häufig durch Rollkommandos gesprengt. Dennoch steht Soroush nicht allein. Seine strenge Denkkonsequenz, seine Fähigkeit, seine Gedanken im Vokabular schiitischer Philosophie zu formulieren und sein politisch aktivistischer Hintergrund machen es seinen Gegnern schwer, ihn ohne weiteres in die Ecke eines „Verwestlichers“ zu stellen. Die Konsequenzen von Soroushs exegetischen Anschauungen für das islamische Recht sind einschneidend.

### *C. III. Zur Politik der Koranauslegung*

Es mag deutlich geworden sein, wie stark die meisten dieser neuen exegetischen Richtungen politisch motiviert und instrumentalisierbar sind. Der König von Marokko, Hassan II (1929–1999), kraft Verfassung „Herrscher der Gläubigen“ und somit geistlicher und weltlicher Herrscher seines Landes, hat stets Prestige und Bedeutung der Koranauslegung für die Legitimität seiner Herrschaft genutzt. Anlässlich des Fastenmonats Ramadan lud er regelmäßig zu den „Hassanischen Vorlesungen“ ein, die im marokkanischen Fernsehen übertragen wurden. In seiner Gegenwart und der des ganzen Hofstaats legten bekannte Koranexegeten den Koran aus, wobei die religiöse Legitimierung des marokkanischen Regimes nie das einzige Thema war, aber auch nie vergessen wurde. In dem letzten Interview, das Hassan II kurz vor seinem Tod gab, wurde er von einem französischen Journalisten gefragt, ob die Übereinstimmung zwischen der marokkanischen Verfassung und dem Religionsgesetz einzig von einer bestimmten Auslegung des Koran abhängt. Der König bejahte implizit diese Frage, indem er eine „Revolution“ in der Ausbildung islamischer Grundschullehrer forderte, die nicht nur ständig Koranverse wiederholen, sondern die „unbestreitbar tolerante und demokratische Botschaft des Koran“ lehren sollten. Der König, der in letzter Instanz auch für die Lehrerausbildung samt deren Mängeln verantwortlich war, sah in dieser Koranauslegung ein wichtiges Bollwerk gegen den Islamismus.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Nach Abdul-Karim Soroush, „The Evolution and Devolution of Religious Knowledge“ in: Charles Kurzman (Hg.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, New York/Oxford 1998, 245f.

<sup>58</sup> *Nouvel Observateur* (Paris), 8–14 Juli 1999, 47.

Umgekehrt haben oppositionelle Kräfte aus dem islamistischen Spektrum nicht nur versucht, die marokkanischen Moscheen als Kristallisationspunkte für Kritik am Regime zu nutzen, sondern auch das Monopol der Sakralmonarchie auf die Koranexegese zu brechen. Eine solche Wiederaneignung koranexegetischer Kompetenz war angesichts des Versuchs der Monarchie, alle religiösen Symbole zu besetzen, ein hochpolitisches Unternehmen.<sup>59</sup>

Ein guter Kenner der derzeitigen exegetischen Diskussionen unter Muslimen, der ägyptische Philosoph Hassan Hanafi (geb. 1935), hat sogar gesagt, *jede* Koranauslegung sei heute politisch. „The interpreter does not enter his field empty-handed, without knowing what he is looking for. He does not have a neutral attitude but a positional one (...) He is looking for a solution to a problem“.<sup>60</sup> Hassan Hanafi nennt diese Exegese „gesellschaftlich“. Als umstrittener und publikationsfreudiger Verfechter einer „islamischen Linken“, der große Hoffnungen auf die iranische Revolution setzte, führt er einige charakteristische Kennzeichen für diese „gesellschaftliche“ Exegese an:

1. Diese Exegese gilt nicht dem gesamten Text, sondern nur einzelnen Passagen, sie richtet sich auf Versgruppen, die in ihrem Zusammenhang bestimmte reale aktuelle Problemen der Muslime lösen; sie fragt nach dem Sinn und Zweck der Offenbarung, nicht nach dem Sinn einzelner Wörter.
2. Sie beansprucht nicht überzeitliche Geltung, sondern beschränkt sich auf eine bestimmte Epoche.
3. Diese Exegese geht von den Problemen aus, die der Exeget selbst kennt. Die soziale Situation des Exegeten bestimmt die Qualität der Exegese, die Unterschiede zwischen den Exegesen erweisen sich als die Unterschiede zwischen den sozialen Bedingungen der Exegeten.<sup>61</sup>

Gegenüber einem englisch-sprachigen Publikum nennt Hanafi diese Art der Auslegung „politisch“ und geht noch etwas weiter:

4. Diese Exegese akzeptiert den koranischen Text als solchen, ohne die Frage nach seinem göttlichen oder menschlichen Ursprung zu stellen.
5. Der koranische Text ist ein Text wie andere Texte auch und kann mit verschiedenen Methoden der Textanalyse und Hermeneutik untersucht werden.

<sup>59</sup> Mohamed Tozy, *Monarchie* (s. Anm. 34), Paris 1999, 21f..

<sup>60</sup> Hassan Hanafi, „Method of Thematic Interpretation of the Qurʾan“ in: S. Wild (Hg.), *The Qurʾan as Text* (s. Anm. 32) 204.

<sup>61</sup> Hassan Hanafi, *al-Din wa-l-thawra fi Misr 1952-1981*, Bd. 7, *al-Yamin wa-l-Yasar fi l-fiker ad-dimi* („Religion und Revolution in Ägypten 1952-1981. Die Rechte und die Linke im religiösen Denken“), Kairo 1989, 102ff.

6. Es gibt keine wahre oder falsche Interpretation. Es gibt nur verschiedene Bemühungen um den Text, die verschiedenen politischen Perspektiven entsprechen; Konflikte zwischen Interpretationen sind im Wesen politisch. Es gibt nicht eine einzige Interpretation, sondern viele. Interpretation ist prinzipiell pluralistisch.<sup>62</sup>

Man kann dieser Einstellung viel vorwerfen, aber nicht hermeneutische Bewußtlosigkeit. Mit Händen zu greifen ist diese Art von Exegese z.B. im Werk des südafrikanischen Muslim Farid Esack.<sup>63</sup> Die Auslegung des Koran in Südafrika und in der Dritten Welt, sagt Esack, müsse heute die einer revolutionären Befreiungstheologie gegen rassistische und ökonomische Unterdrückung sein. Dabei beruft sich Esack auf einige Bemerkungen Rudolf Bultmanns zur Deutungsbedürftigkeit des biblischen Texts sowie auf Hans Georg Gadamers Konzept des legitimen Vorurteils. Esacks südafrikanische Hermeneutik des Koran, die einer Befreiungstheologie untergeordnet wird, unterscheidet sich kaum von der unter vergleichbaren Umständen in Lateinamerika entstandenen und analog argumentierenden christlichen Befreiungstheologie katholischer Prägung und deren Bibelverständnis. Zu dieser Gruppe offen politisch argumentierender Exegeten gehören auch viele Vertreter des politischen Islam inklusive ihrer militanten Flügel. Esack, freilich, legt seine hermeneutische Methode offen dar. „What Baggage does this Interpreter Carry?“ fragt er sich selbst.<sup>64</sup> Er macht aus der gesellschaftlichen Bedingtheit seiner Koranlegung kein Hehl, sondern eine Tugend, indem er seine Hermeneutik in einem überkonfessionellen exegetischen Diskurs verankert. Theologen des politischen Islam geben sich mindestens explizit meist viel weniger an hermeneutischer Reflexion interessiert. Moderne biblische Exegese zur Kenntnis zu nehmen, fällt ihnen nicht ein. Sie glauben oder geben vor zu glauben, das Wort Gottes im Koran direkt und vor jeder Auslegung zu haben. Ihre Interpretation ist dabei oft ebenso weit von der gelehrten Tradition entfernt wie die Farid Esacks, und mindestens so militant. Die Politisierung der Exegese treibt dann auch merkwürdige Blüten. Dem libyschen Revolutionsführer Mu‘ammar al-Qadhafi, der die islamische Zeitrechnung änderte, indem er als Stichdatum nicht mehr die Hidschra des Propheten, sondern das Geburtsdatum des Propheten ansetzte, sagten ägyptische Zeitungen auf dem Höhepunkt der ägyptisch-libyschen Spannungen nach, er wolle die Erwähnung des Landesnamens Ägyptens aus dem Koran streichen lassen.<sup>65</sup> Selbst wenn das nur Polemik war, war es doch ein typischer Schachzug.

<sup>62</sup> Hassan Hanafi, „Method of Thematic Interpretation ...“ (Anm. 60), 202f.

<sup>63</sup> Farid Esack, *Qurʾan, Liberation & Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997; ders., *On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*, Oxford 1999.

<sup>64</sup> Esack, *Qurʾan* (s. Anm. 63) I.

<sup>65</sup> Meldung der ägyptischen Nachrichtenagentur MENA vom 21. April 1979.

Diejenigen, die vom Koran als ihrer Verfassung sprechen, vertreten meist eine besonders selektive Interpretation des Korantexts. Ihnen ist das Konzept der „Modernisierung des Islam“ ein Greuel. Sie drehen den Spieß um und fordern die „Islamisierung der Moderne“. Einer der ersten, vielleicht – wie er selbst meint – der erste, der Ende der 70er Jahre den Begriff der Islamisierung der Moderne in die innerislamische Debatte einführte, war der marokkanische Gelehrte Abdessalam Yassine (geb. 1928).<sup>66</sup>

#### C. IV. Der Koran als literarischer Text

Als letztes Beispiel für moderne muslimische Koranexegese sei hier eine Interpretation besprochen, die die Textualität des Korans in den Mittelpunkt stellt, wie wir sie in dem Werk „Der Begriff des Texts“ des Ägypters Nasr Hamid Abu Zaid (geb. 1947) finden.<sup>67</sup> Gegenüber Esack, Taha, Shahrur oder Soroush ist sein Ansatz bescheidener und weniger spektakulär. Bereits vor Abu Zaid war mehrfach der Versuch gemacht worden, den Koran heute zunächst einmal als literarischen Text zu verstehen und seinen dogmatisch begründeten Vorzug der sprachlichen und stilistischen Unüberbietbarkeit literaturwissenschaftlich zu untersuchen. Ein gern gewählter Ausgangspunkt war, dass der Koran das „wichtigste Werk der arabischen Literatur“ sei und daher mit philologischen oder literaturwissenschaftlichen Mitteln zu untersuchen sei. Die einzige moderne Koranexegetin von Rang, die Ägypterin ‘A’isha ‘Abdalahman (geb. 1913), kommt aus der Literaturwissenschaft und hat diesen „rhetorischen“ Ansatz in den Mittelpunkt ihres exegetischen Lebenswerks gestellt. Damit hat sie den Ansatz Abu Zaid, allerdings um vieles entschärft, teilweise vorweggenommen.

Abu Zaid geht von einem kommunikationstheoretischen Konzept des Texts aus und unterwirft den Koran einer textlinguistischen Analyse. In diesem Modell gibt es den Code der Botschaft, das Arabische, die Botschaft, nämlich den Koran, die Empfänger der Botschaft, das sind der Prophet Mohammed und seine Zeitgenossen, und schließlich den Aussender der Botschaft, Gott. Der menschlichen Wissenschaft ist der innergöttliche Vorgang, der den Koran zur Folge hat, nicht zugänglich, daher muß sich die Wissenschaft auf die Erforschung der Botschaft, des Mediums der Botschaft und der Rezipienten beschränken. Abu Zaid spricht als gläubiger Muslim, und es geht ihm nicht darum, den göttlichen Ursprung des Koran zu bestreiten. Aber er führt einen Wissenschaftsbegriff ein, der z. B. die Frage nach der innergöttlichen

<sup>66</sup> Vgl. Anm. 34.

<sup>67</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū an-nass* („Das Konzept des Texts“), Kairo 1990; vgl. Navid Kermani, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept waby in Nasr Hamid Abu Zayds Maḥmū an-nass*, Frankfurt/M. 1996.

Vorgeschichte des Koran für nicht mehr wissenschaftlich diskutierbar hält. Was der Forscher leisten kann, ist den koranischen Text so zu verstehen, wie ihn die Zeitgenossen des Propheten verstanden. Sprachgebrauch, kultureller Hintergrund und Verständnishorizont der Zeitgenossen des Propheten werden zum inhärenten Faktor des Textverständnisses. Ist dies bereits eine Feststellung, die ein traditionelles Koranverständnis provozieren kann, so sind Fragen, die Abu Zaid von der literarischen auf die rechtliche Ebene überträgt, noch explosiver. So kann aus der Erkenntnis, dass der Koran in einer bestimmten Zeit offenbart wurde und für ein bestimmtes Auditorium bestimmt war, geschlossen werden, dass es nicht so sehr auf bestimmte koranische Detailbestimmungen ankommt, sondern auf eine innere Entwicklungslinie. Nasr Hamid Abu Zaid hat den Begriff von der „Richtung der Offenbarung“ eingeführt.<sup>68</sup> Für Abu Zaid ist klar, dass historisch die Beziehungen zwischen dem koranischen Text und seinem Hörer zur Zeit des Propheten nicht unabhängig von den sozialen und kulturellen Bedingungen dieser Zeit gesehen werden können, und dass die Beziehung zwischen diesem Text und einem heutigen Hörer nicht mehr dieselbe sein kann. Eines seiner Beispiele ist der schon einmal erwähnte koranische Vers, der bestimmt, dass die Frau die Hälfte dessen erbt, was der Mann erbt. „In bezug auf das Erbrecht der Frauen, ja in bezug auf die Frauenfrage im Allgemeinen, ist festzustellen, dass der Islam zu einer Zeit, als sie vom Erbe vollständig ausgeschlossen war, der Frau die Hälfte vom Anteil des Mannes zugesprochen hat – in einer gesellschaftlichen Realität, in der die Frau ein Geschöpf ohne eigene Geschäftsfähigkeit, vollkommen abhängig vom Mann, ja schon fast sein Eigentum war: zuerst das des Vaters, dann das des Ehemanns. Es ist vollkommen klar, in welche *Richtung die Offenbarung* weist, und deshalb darf die Interpretation nicht an den Grenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit stehenbleiben, an die sich zuerst gerichtet hat“, stellt Abu Zaid fest. Wenn also die koranischen Bestimmungen, die das Verhältnis von Mann und Frau betreffen, zur Zeit der koranischen Offenbarung eine Verbesserung der Stellung der Frau bedeuteten, ist es dann wichtiger, die für die Gesellschaft im Medina des siebten Jahrhunderts gemeinten koranischen Erbschaftsregelungen wörtlich anzuwenden oder ist es angemessen, die Linie weiterzuführen, die eine verbesserte Stellung der Frau anstrebt? Die Verwandtschaft mit dem Modell Fazlur Rahmans ist deutlich.

Gewisse in der Tradition historisch tief verankerte exegetische und dogmatische Positionen sind in Nasr Abu Zaid's Ansatz ausgeschlossen. Dass der Koran-Text als arabischer Text ungeschaffen und urewig sei, außerhalb der Geschichte stehe,

---

<sup>68</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt/M. 1996. Eine lesenswerte Selbstdarstellung des Lebenswegs des Autors liegt ebenfalls in deutscher Sprache vor: *Ein Leben mit dem Islam*. Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi. Erzählt von Navid Kermani, Freiburg 1999.

ist für Abu Zaid nicht akzeptabel. Diese alte Auffassung findet ihre Rechtfertigung in Sure 85, 21–22: „Dies ist vielmehr ein preiswürdiger Koran / Auf einer wohlverwahrten Tafel“, einem Vers, der immer wieder als Hinweis auf die Präexistenz des Korantexts gedeutet wurde. Nach Abu Zaid hebt aber eine solche wörtliche Interpretation die Dialektik der Beziehung zwischen Text und kultureller Umgebung auf und führt zu einer Verdinglichung des Korantexts zu einem materiell heiligen Objekt. Damit tritt für Abu Zaid die magisch-abergläubische Vorstellung eines in sich selbst heiligen Schriftstücks an die Stelle eines kommunikativen Prozesses. Eine Botschaft wird zur Ikone.<sup>69</sup>

In einem furiosen Buch hat Nasr Abu Zaid die Hintergründe, die in Ägypten – und nicht nur dort – den theologischen Mehrheitsdiskurs der Gelehrten über den Koran formen, beschrieben.<sup>70</sup> Im wesentlichen kritisiert Abu Zaid, dass dieser Diskurs die eigene Lesart und die eigene Interpretation des koranischen Textes mit dem göttlichen Wort selber gleich setze, damit werde eine bestimmte Auslegung mit dem einen und unveränderlichen Islam identifiziert, der Diskurs der Religionsgelehrten erscheine zum Willen und Wort Gottes objektiviert. In diesem Konzept steht dann die illegitime Herrschaft des Menschen der einzig legitimen Herrschaft Gottes gegenüber. Was legitim und illegitim ist, wissen nur die Religionsgelehrten, und wer das Auslegungsmonopol dieser Religionsgelehrten bestreitet, ist des Teufels. Der radikal a-historische und totalitäre Ansatz solcher Koranexegese hat eines seiner berühmtesten und einflußreichsten Beispiele in dem nach traditionellem Muster den ganzen Koran Vers für Vers auslegenden Kommentar „Im Schatten des Koran“. Dessen Verfasser ist der vielleicht bekannteste ägyptische islamistische Aktivist des 20. Jahrhunderts, Sayyid Qutb (hingerichtet 1966).<sup>71</sup>

Was haben die Ansätze moderner muslimischer Exegese, die hier kurz zu Wort gekommen sind, gemeinsam? Das wichtigste ist vielleicht, dass die zitierten Ansätze samt und sonders Minderheitspositionen sind. Die Mehrzahl der Studierenden an muslimischen theologischen Hochschulen wird während ihres Studiums kaum mit solchen Meinungen konfrontiert. Die koranexegetischen Texte, die ein normales Curriculum ausmachen, sind meist späte Zusammenfassungen alter, teilweise uralter exegetischer Lehrmeinungen. Die neuen Ansätze bilden sich oft außerhalb der theologischen Fakultäten, sie werden von Ingenieuren, Ärzten, Literaturwissenschaftlern oder Philosophen versucht, weniger von Theologen. Solche Bücher finden das Inter-

<sup>69</sup> Kermani, *Offenbarung* (s. Anm. 67) 61f.

<sup>70</sup> S. Anm. 68.

<sup>71</sup> *Fizilal al-Qurʾan*, (revid. Ausgabe) 20 Bde., Beirut 1971; engl. Teilübersetzung: *In the Shade of the Qurʾan*, transl. by M. Adil Salahi and Ashur A. Khamis, London 1979; der jetzige iranische Staatspräsident Ali Khamenei übersetzte Teile dieses Kommentars ins Persische. Eine 1946 in Kairo erschienene Autobiographie Sayyid Qutbs liegt in deutscher Übersetzung vor: *Kindheit auf dem Lande. Ein ägyptischer Muslimbruder erinnert sich*. Aus dem Arab. übertr. v. Horst Hein, Berlin 1997.

esse eines interessierten akademischen Laien-Publikums, nicht das des *main-stream* Theologen. Der schüttelt im günstigen Fall den Kopf und verfaßt eine geharnischte Widerlegung, im ungünstigen Fall ruft er nach dem Kadi oder nach Schlimmerem. Außerhalb der Kreise der exegetischen Spezialisten konstituiert sich also eine neue wissenschaftliche Öffentlichkeit, deren Umrisse freilich noch nicht festlegbar sind.

Der Ansatz dieser modernen muslimischen Exegeten ist bewußt eklektisch. Sie konzentrieren sich eingeständenermaßen auf bestimmte Verse und Passagen und klammern andere aus. Heute einen „longitudinalen“ Korankommentar, einen Gesamtkommentar Vers für Vers zu schreiben, meinen die meisten, sei unmöglich.

### *C. V. Das Menschenbild moderner muslimischer Koranauslegung*

Was ist das Menschenbild moderner muslimischer Exegeten? Das Bild des Muslim wie ihn die ältere, vormoderne Exegese zeichnete, unterschied sich vielfältig vom Bild des Christen, wie es die älteren Schulen christlicher Exegese zeichnen, oder vom Bild des Juden, das sich aus der traditionellen jüdischen Exegese ergibt. Aber das festgefügte Weltbild von einem persönlichen Gott und seiner Schöpfung, von Gottes Offenbarung an den Menschen innerhalb der Weltgeschichte, von damit begründbarer Heilsgewißheit oder mindestens Heils-Hoffnung entschwindet den Theologien von Christen und Juden in einer säkularisierten Welt immer mehr. Damit verliert auch die Exegese eine weltanschauliche Rahmenbedingung, die früher nicht einmal benannt werden mußte, weil sie selbstverständlich war. Diese Rahmenbedingung freilich kann die Exegese selbst nicht herstellen. Exegese unter solchen „modernen“ Bedingungen unterscheidet sich historisch so radikal von der früheren, dass die Unterschiede selbst zwischen den Exegesen zweier Weltreligionen kleiner werden können als die Unterschiede zwischen traditioneller und moderner Exegese innerhalb einer einzigen religiösen Tradition. Der Unterschied zwischen heutiger jüdischer und christlicher Exegese, wie sie etwa an religiösen Hochschulen gelehrt wird, auf der einen Seite und heutiger islamischer Exegese in vergleichbaren Institutionen auf der anderen Seite scheint mir in der Hauptsache der zu sein, dass die Majorität jüdischer und christlicher Exegeten sich mit der neuen Weltanschauung abgefunden hat, die Majorität islamischer Theologen dagegen nicht. Natürlich gibt es darüber hinaus massive Ungleichzeitigkeiten auch innerhalb der einzelnen religiösen Großgruppen.

Das Denken vieler islamischer Intellektueller scheint von der Dostojewski'schen Angst bestimmt, wonach, wenn es Gott nicht gibt, alles erlaubt ist. Das von Gott Erlaubte und Verbotene findet sich im Koran, dem Eckstein des kulturellen Gedächtnisses der Muslime, der die letzte und die einzige kollektiv verbindliche moralisch-kulturelle Norm ist. Wird dieser soziale Minimal-Konsens, der die moralischen Grenzen des Gemeinwesens absteckt, in Frage gestellt, sind, so fürchten viele,

die sozialen Folgen unabsehbar. Daher reagieren viele Regierungen von Staaten, in denen der Islam dominierende Religion oder gar Staatsreligion ist, nicht zugunsten einer Minderheit von Intellektuellen, die neue Formen des Koranverständnisses diskutieren. Die Machthaber unterstützen vielmehr die beharrenden Kräfte, die alles beim alten lassen wollen, und denen sie am ehesten die Kontrolle über die Massen zutrauen. Dies ist auch ein nicht immer scharf genug gesehener Aspekt der Affäre um den Roman *Die Satanischen Verse* von Salman Rushdie. Die „Verse“, um die es geht, sind, wie bereits erwähnt, zwei Verse – nach einer alten islamischen Überlieferung solche, die dem Prophet vom Satan eingegeben und vom Propheten für kurze Zeit als Koranverse rezitiert wurden, die jedoch der Prophet später, von Gott ob seines vorschnellen Rezitierens getadelt, wieder zurückgenommen und die Gott getilgt habe. Diese Tradition ist altes exegetisches Überlieferungsgut. Salman Rushdie nutzt sie für sein magisch-realistisches literarisches Spiel, das augenzwinkernd das Heiligste als Profanstes entlarvt. In Gesellschaften, in denen die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme die Kohäsionskräfte dieser Gesellschaften aufs äußerste strapazieren, optieren, wie wir gesehen haben, die dortigen Regierungen kaum je für eine Meinungsfreiheit, die die meisten Mitglieder dieser Gesellschaften ohnehin nicht haben, und von der Herrschende und Beherrschte fürchten, dass sie eines der letzten Elemente eines gesellschaftlichen Grundkonsenses in Frage stellt und aufs Spiel setzt.

Die Beschäftigung mit dem Koran, ob wissenschaftlich oder nicht, ist in vielen islamischen Ländern, wenn sie sich von der *main-stream*-Theologie löst, ein Risiko. Der oben kurz erwähnte Muhammad Shahrur kann in Syrien ungestört schreiben, ist damit aber eher eine Ausnahme. Der iranische Reformler Abdolkarim Soroush wurde mehrfach wegen seiner exegetischen Äußerungen in seinen Vorlesungen von Rollkommandos verprügelt. Die Dissertation des Ägypters Muhammad Ahmad Khalafallah kostete ihn seine Karriere. Nasr Hamid Abu Zaid, ebenfalls Ägypter, sollte in Ägypten wegen seiner Schriften über den Koran zum Ketzer und Apostaten erklärt werden, seine Ehe wurde mit der Begründung zwangsgeschieden, dass eine Muslimin nicht mit einem Apostaten verheiratet sein könne. Seitdem lebt er zusammen mit seiner Frau in europäischen Exil. Der Sudanese Mahmud Muhammad Taha wurde im Zusammenhang mit seinen Thesen 1983 von einem staatlichen Gericht zum Tode verurteilt und das Urteil vollstreckt. Das literarische Spiel mit dem Korantext, das der aus Indien stammende britische Staatsbürger Salman Rushdie riskierte, führte zu dem verhängnisvollen Tötungs-Aufruf durch den Imam Khomeini, der gottlob inzwischen von Spitzenvertretern der iranischen Regierung – wenn auch nicht von allen – als obsolet bezeichnet wird.

Solche spektakulären Fälle sollten nicht vergessen machen, dass der Pluralismus in der muslimischen Koranexegese, blickt man einmal auf die Gesamtproduktion zwischen Indonesien, Iran, Türkei, Südafrika, England und Australien, ebenso

ungestüm wie unaufhaltsam ist. Dieses vielgestaltige Gesamtbild haben übrigens nach meinem Eindruck muslimische Koranexegeten häufig selbst nicht im Blick. Pluralismus ist an sich noch keine neue Hermeneutik. Aber er ist eine Gegenposition zu einem exegetischen Monopol, das manche Richtungen des politischen Islam lautstark einfordern. Dabei verdanken diese fundamentalistischen Exegeten ihre Existenz u. a. gerade dem Aufbrechen des Monopols der traditionellen Exegese. Ihre eigenen Auslegungen selbst sind nur aufgrund eines bestehenden exegetischen Pluralismus möglich; ihre politisch ausgereizten Positionen sind in hohem Maße Produkte der Moderne.

Im Gegensatz zu einer Reihe meiner islamwissenschaftlichen Kollegen glaube ich nicht, dass auf den politischen Islamismus so schnell ein „Post-Islamismus“<sup>72</sup> folgen wird, dass damit fundamentalistische Exegeten *en bloc* so bald post-islamistischen Exegeten weichen werden. Aber sie werden in ständig steigendem Maße von anderen exegetischen Ansätzen her Konkurrenz bekommen und zwar aus allen Winkeln der Erde, als Bücher, als Zeitungsaufsatz und im Internet. Der Koran als Eckstein des islamischen kulturellen Gedächtnisses wird nicht verschwinden. Aber die muslimischen Exegeten werden sich noch heftiger als früher über ihn streiten. Und das ist ein Trost. Denn dem Prophet selbst werden die Worte zugeschrieben: „Der Meinungsstreit in der Religion ist eine Gabe göttlicher Barmherzigkeit“.

---

<sup>72</sup> Vgl. z.B. Revue d'Études du Monde Musulman et Méditerranéen 85/86 (Paris 1998/99) „Le Post-Islamisme“.

## Der Autor

Geb. 1937 in Leipzig, Studium an den Universitäten München, Yale-University, Erlangen und Tübingen. Promotion (1961) und Habilitation (1968) an der Universität München im Fach Semitistik. Von 1968 bis 1973 Direktor des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut/Libanon. Von 1974 bis 1977 Professor für Semitische Sprachen und Islamwissenschaft an der Universität Amsterdam. Seit 1977 Professor für Semitische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Bonn. Herausgeber der Zeitschrift *Die Welt des Islams*. Hauptarbeitsgebiete: klassische arabische Literatur und Lexikographie; moderne arabische Literatur und Geistesgeschichte.



## Gerda Henkel Vorlesungen

- Christoph Luitpold Frommel, *Der Palazzo Venezia in Rom*  
1982, 54 Seiten, 33 Abb., ISBN 3-531-11950-8
- Ernst H. Gombrich, *Ideal und Typus in der italienischen Renaissancemalerei*  
1983, 80 Seiten, 72 Abb., ISBN 3-531-11951-6
- Hugh Trevor-Roper, *War der Nationalsozialismus ohne Beispiel?*  
1983, 37 Seiten, ISBN 3-531-11592-4
- Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge*  
Bernd Moeller, Luther und die Städte – Heinrich Lutz, Die politische und kulturelle Ausgangssituation der Reformation – Erwin Iserloh, „Mit dem Evangelium läßt sich die Welt nicht regieren“. Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit  
1983, 64 Seiten, ISBN 3-531-11953-2
- Kurt Bittel, *Denkmäler eines hethitischen Großkönigs des 13. Jahrhunderts vor Christus*  
1984, 44 Seiten, 34 Abb., ISBN 3-531-11954-0
- Bernard Andreae, *Die Symbolik der Löwenjagd*  
1985, 68 Seiten, 43 Abb., ISBN 3-531-11955-9
- Forschungen zur Stadtgeschichte. Drei Vorträge*  
Adalberto Giovannini, Entstehung und Wesen der griechischen Polis – Adriaan Verhulst, Zur Entstehung der Städte in Nordwest-Europa – Lothar Gall, Die Stadt der bürgerlichen Gesellschaft, das Beispiel Mannheim  
1986, 71 Seiten, ISBN 3-531-11956-7
- Helmut Coing, *Europäische Grundlagen des modernen Privatrechts: Nationale Gesetzgebung und europäische Rechtsdiskussion im 19. Jahrhundert*  
1986, 22 Seiten, ISBN 3-531-11957-5
- Thomas Nipperdey, *Wie modern war das Kaiserreich? Das Beispiel der Schule*  
1986, 18 Seiten, ISBN 3-531-11958-3
- Josef Fleckenstein, *Über die Anfänge der deutschen Geschichte*  
1987, 24 Seiten, ISBN 3-531-11959-1
- Franz Georg Maier, *Neque quies gentium sine armis: Krieg und Gesellschaft im Altertum*  
1987, 32 Seiten, ISBN 3-531-11960-5
- Werner Fuchs, *Zu Neufunden klassisch-griechischer Skulptur*  
1987, 50 Seiten, 49 Abb., ISBN 3-531-11961-3
- Ernst H. Gombrich, *Wege zur Bildgestaltung. Vom Einfall zur Ausführung*  
1989, 76 Seiten, 65 Abb., ISBN 3-531-11962-1
- Roma – caput et fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter*  
Arnold Angenendt, Princeps imperii – Princeps apostolorum. Rom und die Einheit des Westens – Rudolf Schieffer, Redeamus ad fontem. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter  
1989, 72 Seiten, ISBN 3-531-11963-X
- Helmut Coing, *Die Privatrechtswissenschaft im 19. Jahrhundert in Europa*  
1991, 20 Seiten, ISBN 3-531-11964-8

- Franz Georg Maier, *Von Winckelmann zu Schliemann – Archäologie als Eroberungswissenschaft des 19. Jahrhunderts*  
 1992, 65 Seiten, 60 Abb., ISBN 3-531-11965-6
- Georg Kauffmann, *Die Entstehung der Kunstgeschichte im 19. Jahrhundert*  
 1993, 57 Seiten, 21 Abb., ISBN 3-531-11966-4
- Arnold Esch, *Kunstförderung im Italien des 15. Jahrhunderts: Fragen zwischen Geschichte und Kunstgeschichte*  
 1997, 26 Seiten, ISBN 3-531-11967-2
- Paul Zanker, *Der Kaiser baut fürs Volk*  
 1997, 48 Seiten, 22 Abb., 4 Pläne ISBN 3-531-11968-0
- Thomas W. Gaachtgens, *Der Bürger als Mäzen*  
 1998, 48 Seiten, 15 Abb., ISBN 3-531-11969-9
- Hubert Markl, *Homo sapiens – Zur fortwirkenden Naturgeschichte des Menschen*  
 1999, 32 Seiten, ISBN 3-930454-18-1
- Ludwig Siep, *Ethik und Menschenbild*  
 1999, 32 Seiten, ISBN 3-930454-19-x
- Martin Honecker, *Religion – Naturanlage oder Illusion?*  
 2000, 32 Seiten, ISBN 3-930454-20-3
- Hans Belting, *Menschenbild und Körperbild*  
 2000, 40 Seiten, ISBN 3-930454-23-8
- Kay Kohlmeyer, *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo*  
 2000, 72 Seiten, 42 Abb., ISBN 3-930454-24-6
- Stefan Wild, *Mensch, Prophet und Gott im Koran – Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*  
 2001, 58 Seiten, Abb., ISBN 3-930454-25-4
- Hans Maier, *Alter Adam – Neuer Mensch? – Menschenbilder in der Politik des 20. Jahrhunderts*  
 2001, 32 Seiten, Abb., ISBN 3-930454-26-2
- Renate Mayntz, *Das Menschenbild in der Soziologie*  
 2001, 20 Seiten, Abb., ISBN 3-930454-27-0