

Türkisch-islamische Theologie im Aufbruch: Mustafa Öztürk

„Der Koran als geschichtliche Rede“

von Felix Körner

Im letzten Jahrzehnt haben sich innerhalb der türkisch-muslimischen Universitäts-theologie eine Reihe modernistischer Ansätze etablieren können, die sich koranhermeneutisch begründeten.¹ Auf hohem begrifflichem Niveau, aber auch unter lautem Widerspruch, werden an den staatlichen theologischen Fakultäten Denkansätze entwickelt, die die Frage zu klären versuchen, wie der Grundtext des Islam, der Koran, Lebensgrundlage für eine moderne Gesellschaft und einen modernen Menschen sein kann. Als bekannteste koranhermeneutisch arbeitende Gruppierung der Türkei gilt die sogenannte Ankaraner Schule. Ein Autor, der zwar nie in Ankara studiert oder gelehrt hat, aber mit den Theologen von Ankara lebendig kommuniziert, sie rezipiert und in ihren Organen publiziert, hat bisher außerhalb der Türkei noch wenig Beachtung gefunden; er soll hier selbst zu Wort kommen: *Mustafa Öztürk*. *Öztürk* ist 1965 in Giresun, an der türkischen Schwarzmeerküste, geboren. Er hat an der Marmara Universität in Istanbul Theologie studiert und anschließend als Religionslehrer gearbeitet. Nach Lizentiatstudien im ebenfalls am Schwarzen Meer gelegenen Samsun wurde er dort im Jahre 2002 mit einer Arbeit über Koran Allegorese zum Doktor der Theologie promoviert. Seit 2003 doziert er Koranexegese in der

Südtürkei, an der Çukurova-Universität in Adana. Die Auswahl des übersetzten Artikels ist mit dem Autor abgesprochen. Der unten stehende Aufsatz hat heftige Reaktionen hervorgerufen. Der Rechtsexperte *Salim Ögüt* von der theologischen Fakultät der Universität Çorum, Zentraltürkei, sah sich nach dem Erscheinen von *Öztürks* Aufsatz zu einer umfangreichen Widerlegung veranlasst. Er gab ein ganzes Buch gegen *Öztürk* heraus.²

Im Anschluss an die Übersetzung wird der Artikel thesenförmig zusammengefasst und durch Fragen der Auseinandersetzung erschlossen.³

1 Vgl. *Felix Körner*, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg 2005. Eine Textsammlung liegt vor als *Felix Körner* (Übers.), Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg 2006.

2 Zusammengefasst in: *İslâmî İlimler Dergisi / The Journal of Islamic Sciences* 2, Heft 1 (2007), 221-244.

3 Eingehender behandle ich *Öztürks* Ansatz in der Festschrift für *Christian Troll*, in *Peter Hünslers* (Hg.), Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen, Regensburg 2008, 14-22.

Mustafa Öztürk: Der Koran als geschichtliche Rede⁴

0. Einleitung

Abgenutzt ist die Aktualität des Diskussthemas ‚Koran und Geschichtlichkeit‘ wohl kaum; es hat nichts von seiner anfänglichen Wichtigkeit verloren, obwohl es so aussehen mag, als hätte das Thema ein bestimmtes Interesse eingebüßt, und zwar einerseits angesichts der nationalen Adern, die leider in Reaktion auf einige Entwicklungen der EU-Außenpolitik hierzulande angeschwollen sind und andererseits angesichts des damit einhergehenden Wiederauflebens von scharfem Traditionalismus im Bereich des islamischen Denkens, der seit einiger Zeit Raum greift.

In der jüngsten Vergangenheit wurde ja in einer ganzen Reihe von Büchern, Artikeln und Symposiumsbeiträgen die besagte Geschichtlichkeitsdebatte allgemein im Kontext des Gegenwarts-Wertes der koranischen Verfügungen (ahkâm)⁵ fortgesetzt. Für jene, die glauben, dass der Koran ein für alle Menschen und alle Zeiten gesandter heiliger Text ist, und die überwältigende Mehrheit der Muslime glaubt das, hat Gott, als Er die Verfügung erließ, alle möglichen zukünftigen Entwicklungen einberechnet. Deshalb ist denn auch vorausbestimmt, dass es immer Zustände geben wird, in denen die von Ihm erlassenen Verfügungen funktionieren können. Denn diesem Verständnis zufolge ist der Koran eine Widerspiegelung der göttlichen Worthaftigkeit, die selbst Gottes anfangslose Urewigkeit enthält. Gott muss also alle

nach der Herabsendung des Koran geschehenden Entwicklungen in seinen göttlichen Plan einbeziehen, da er mit seinem unbegrenzten Wissen und Willen alles die Objektwelt Betreffende umfasst. Demzufolge steht, wie partikulär der jeweilige Anlass für die Offenbarung Hunderter von Koranversen auch sein mag, Geschichtlichkeit und Ortsbezogenheit (yerellik) des Anlasses nicht der Universalität einer Verfügung im Wege.

Wir sollten sogleich festhalten, dass wir

⁴ Öztürks Artikel erschien unter dem umständlichen, oben vereinfacht wiedergegebenen Titel „Kur’an’ın tarihsel bir hitap oluş keyfiyeti [Die Eigenschaft des Koran, eine geschichtliche Rede zu sein]“ in: İslâmî İlimler Dergisi / The Journal of Islamic Sciences 1, Heft 2 (2006), 59-77. Der Aufsatz wird hier vollständig übersetzt, und zwar in der Form, wie ihn der Autor dem Übersetzer zukommen ließ; für die Veröffentlichung im Jahre 2006 hat die Zeitschriftenredaktion einige Änderungen vorgenommen, etwa die Streichung der ursprünglich vorgesehenen Zwischentitel. In Absprache mit dem Autor wird also nicht die veröffentlichte Form übersetzt. Öztürk fügt in Zitate gelegentlich Verdeutlichungen ein, die er als solche kenntlich macht; sie stehen in der folgenden Übersetzung zwischen Gedankenstrichen. In eckigen Klammern steht, was F. Körner zur besseren Verständlichkeit eingefügt hat. *Kursiv* stehen außer Autorennamen nur aus dem Arabischen transkribierte Ausdrücke. Bereits in der Überschrift verwendet Öztürk zwei entscheidende und kommentarbedürftige Wörter. Das Adjektiv „geschichtlich“ (tarishel) kommt bei ihm oft in Verbindung mit „yerel“: „örtlich“ vor. Man könnte also „zeit- und ortsbezogen“ übersetzen. Da aber in der Frage der koranischen Geschichtlichkeit auch andere Diskussionsfäden mitschwingen, wurde stets „geschichtlich“ beibehalten. Was hier mit „Rede“ wiedergegeben wird, das türkische „hitap“, ist zugleich die klassische Übersetzung von „discours“ (Ricoeur). Öztürk spricht bewusst nicht von „Text“; er stellt den mündlichen und damit kontextbezogenen Charakter des Koran heraus.

⁵ „Ahkâm“, im Singular „hüküm“, meint den Handlungs-/Anweisungs-Gehalt eines Koranverses; wegen der Mehrdeutigkeit des deutschen Wortes „Bestimmung“ wird hier mit „Anweisung“ übersetzt.

diesen Ansichten, die unter Muslimen breite Anerkennung finden, ja wie ein Dogma (iman esası) behandelt werden, nicht zustimmen. Weiterhin glauben wir nicht, dass sich die Geschichtlichkeit im Koran nur auf die Anweisungen bezieht. Unserer Ansicht nach ist der Koran bis auf einige Grundbotschaften vollständig geschichtlich. Selbst einige koranische Ausdrucksweisen des Eingottglaubens, der gemeinsamen Botschaft aller Propheten, enthalten geschichtliche Elemente. Ferner sind auch die Vorstellungen vom Jenseits ganz und gar geschichtlich und ortsbezogen obwohl [der Jenseitsglaube selbst] ein übergeschichtlicher Glaubensgrundsatz ist, da in den Botschaften aller Propheten vorhanden. Bevor wir unsere Gedanken darüber darlegen, wird es von Nutzen sein, einige wichtige Bemerkungen zu Ortsbezogenheit und Geschichtlichkeit in Bezug auf den Zweck der Herabsendung des Koran zu machen.

1. Geschichtlichkeit im Kontext der Herabsendung des Koran und seines Herabsendungszweckes

a. Der überwältigenden Mehrheit der Muslime zufolge ist der Koran ein für alle Menschen und alle Zeiten gesandtes Buch. Demzufolge wäre er in jeder Hinsicht universal und übergeschichtlich. Unserer Ansicht nach ist diese verbreitete und etablierte Ansicht allerdings fragwürdig, da sie einigen eindeutigen koranischen Stellungnahmen zuwiderläuft. Verschiedene Koranverse (12:2; 13:37; 20:113; 39:28; 41:3) besagen, dass der Koran in Sprache und Anweisungsgehalt (hüküm) arabisch ist.

Wie die Sprache kein bloß passives Medium (araç) ist, so ist sie auch nicht bloß ein Spiegelbild. Sprache ist vielmehr ein aktives Medium zur Gestaltung und Schaffung [von Wirklichkeit]. Denn jede Sprache interpretiert, strukturiert und konzipiert die Außenwelt, die geistige und die physische Wirklichkeit in ihrer ureigenen Weise. Sprache offenbart eine Weltanschauung, eine Sichtweise der Dinge. Sie bietet einen Rahmen, in dem sich die objektive Wirklichkeit subjektiv erfahren und verstehen lässt. Man kann sagen, dass Menschsein in gewissem Sinne Sprache bedeutet; und Sprache heißt unter gewissen Rücksichten Gesellschaft. Denn die Sprache mischt sich ins gesellschaftliche Leben ein, verschmilzt mit ihm; sie teilt in mehrfacher Hinsicht sein Schicksal. Anders gesagt, nimmt jede Sprache in einer bestimmten Gesellschaft, in einem ihr ureigenen Kultur- und Zivilisationsrahmen Form an. Damit kann auch gesagt sein, dass jede Sprache eine bestimmte Gesellschaft abbildet oder dass sich viele Besonderheiten einer Gesellschaft, ihre Sitten und Gebräuche, ihr Glaube und ihre Lebensphilosophie in der Sprache widerspiegeln.⁶ Dies gilt auch für die Sprache des Koran. Folglich ist der Koran, was seine Sprache und seinen Anweisungsgehalt (hüküm) betrifft, arabisch, und alles, was er sagt, ist der Erfahrungswelt und Verständnisswelt der Araber entsprechend formuliert.

b. Einige Koranverse bringen zum Aus-

⁶ Mustafa Öztürk, Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak [Den Koran in seiner eigenen Geschichte lesen], Ankara 2004, S. 208f.

druck, dass der Prophet gesandt wurde, um die arabische Gesellschaft im Allgemeinen, im Besonderen aber die Qurayš⁷, also anders gesagt die polytheistische arabische Kultur der Stadt Mekka und ihrer Umgebung zu warnen (6:92; 36:6; 42:7). Diese Verse zeigen: Was der Koran sagt, ist geschichtlich und ortsbezogen. Das belegen ebenso Verse, die den Koran als Ruhm und Ehre sowohl für den Propheten als auch für seinen Stamm bezeichnen (21:10; 43:44); zumal mit Gelehrten der ersten Generationen wie *Ibn 'Abbās*, *Muğāhid*, *Qatāda* und *as-Suddī*⁸ alle Koranexegeten das Wort *qawm* [Stamm] in Vers 43:44 auf die Qurayš beziehen, wenn es dort heißt: *innahū la-zikrun laka wa-li-qawmika* [er ist wahrlich eine Mahnung für dich und deinen Stamm]. Der Vers wird von den Gelehrten der ersten Generationen so gedeutet: „Der Koran ist sowohl für dich [Muhammad] wie für deinen Stamm Ruhm und Ehre“,⁹ später dann „... wie für deinen Stamm eine Ermahnung.“¹⁰ Da diese Deutung wahrscheinlich im Kontext der muslimischen Polemik mit Juden und Christen zu einem Glaubensgrundsatz geworden ist, hat sie zu der Annahme geführt: „Der Koran ist ein zu allen Menschen gesandtes universales Buch.“

Unseres Erachtens hat der oft unbegründet geführte Universalitätsdiskurs keinen echten Wert, der über das Niveau eines Slogans hinausginge. Obendrein weicht dieser Diskurs, wie bereits kurz angesprochen, von den eindeutigen Stellungnahmen des Koran selbst ab. Denn in den Versen 6:92, 36:6 und 42:7 sagt der Koran, dass der Prophet gesandt wurde, um die Qurayš,

die in Mekka und Umgebung lebenden polytheistischen Araber, zu warnen. Gerade in den Versen 6:92 und 42:7 wird die dem Propheten aufgetragene Verkündigungs-Sendung mit den Worten spezifiziert, „die Bevölkerung der *umm al-qurā* – der Mutter der Städte, der Metropole – und ihrer Umgebung zu warnen“. Dass mit *umm al-qurā* Mekka gemeint ist, steht völlig außer Frage. So wird der Ausdruck denn auch in quasi allen Übersetzungen¹¹ mit „Mekkaner“ oder „Bevölkerung von Mekka“ wiedergegeben. Dass der zu erschließende Sinn von „Umgebung“ aber „die gesamte Erdoberfläche“ bedeuten soll, ist doch eine äußerst romantische Interpretation! Hiergegen nämlich ist zu fragen, ob etwa *bāraknā ḥawlahū* in 17:1 bedeutet „wir haben seine Umgebung, nämlich die ganze Welt, gesegnet“ und *fa-lammā adā'at mā ḥawlahū* in 2:17 „als wir seine Umgebung, nämlich die ganze Welt, erleuchteten“ heißen soll; oder warum das in diesen Versen vorkommende *ḥawla*, das doch

7 Stamm der in Mekka ansässigen Araber, zu dem auch Muhammad gehörte.

8 *Ibn 'Abbās*, d.i. *'Abdallāh ibn al-'Abbās* (gest. 686), gilt als der wichtigste muslimische Gelehrte der ersten Generation; *Muğāhid ibn Ġabr al-Makkī* (gest. zwischen 718 und 722) ist sein Schüler. *Qatāda ibn Di'āma* (gest. 735) war ein blinder Koran- und Hadithkenner; der kufische Prediger *Isma'īl ibn 'Abdarrahmān as-Suddī* (gest. 744) gilt ebenfalls als Tradent von Nachrichten aus dem Leben Muḥammads.

9 *Aṭ-Ṭabarī*, Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an, Beirut 1999, Bd. 11, 191.

10 *Al-Qurṭubī*, al- Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'an, Beirut 1988, Bd. 16, 63.

11 So z. B. die türkischen Koranübersetzungen von *Ömer Dumlu* und *Hüseyin Elmali*, Izmir 2003; *Salih Akdemir*, Ankara 2004; *Ali Fikri Yavuz*, Ankara 2002; *Ahmed Davudoğlu*, Istanbul o.J.

„nahe Umgebung“ bedeutet, im Falle der Umgebung Mekkas die ganze Welt bezeichnen soll.

c. Die Ortsbezogenheit des Koran in Bezug auf die Absicht seiner Herabsendung haben in der letzten Zeit auch Exegeten wie *İzzet Derveze* und *Süleyman Ateş*¹² thematisiert/artikuliert. So sagt etwas *Ateş* bezüglich des Koranverses 22:78, dass es das erste Ziel des Propheten war, seine eigenen Stammesangehörigen zu Muslimen zu machen, und dass deshalb koranische Anredeformen wie „O ihr Menschen“ im Sinne von „O ihr Araber“ zu verstehen seien.¹³ *İzzet Derveze* wiederum macht darauf aufmerksam, dass die Koranverse 2:143 und 22:78 spezifisch Arabisches erwähnen, und bemerkt über die Worte aus 22:78, die er mit „Er ist es, der euch auftrug, das Glaubenssystem eures Vorfaters Abraham zu übernehmen“ wiedergibt. „In diesem Vers wird die Blutsverwandtschaft herausgestellt, die zwischen Abraham und den Arabern besteht. Natürlich sind mit dem Ausdruck ‚Euer Vorfater Abraham‘ nur die Araber gemeint. Es würde nicht der Wahrheit entsprechen, hier zu behaupten, ein anderes Volk (millet) sei gemeint. Denn es sind die Araber, die sich der Abstammung nach auf Abraham und Ismael berufen können.“¹⁴

Um es kurz zu sagen: Der Koran erhebt in dem Milieu (vasat), in das er herabgesandt wurde, keinen Universalitätsanspruch. Nun lässt sich aber besonders unter Berufung auf die Formulierung *kāffatan li-n-nās* (34:28) behaupten, dass der Prophet zu allen Menschen gesandt wurde. Das ist jedoch Auslegungssache. Denn in der klassi-

schen Koranexegese finden sich zur genannten Formulierung zwei Deutungen. Nach der unseres Erachtens besseren Deutung wurde das Wort *kāffā* im betreffenden Vers in der Bedeutung „behindern, zurückhalten“ verwendet. Demzufolge lautet der Ausdruck eigentlich *kāffan li-n-nās*. Das eingeschobene „ta“ [durch das sich *kāffatan* von *kāffan* unterscheidet] ist prosodisch begründet.¹⁵ Fazit: Der in 34:28 vorkommende Ausdruck *wa-mā arsalnāka illā kāffatan li-n-nās* [„Wir haben dich nur gesandt zu hindern die Menschen/zu allen Menschen“] besagt, dass der Prophet gesandt wurde, die Menschen, also die polytheistische Bevölkerung Mekkas und seiner Umgebung, zur Aufgabe ihres polytheistischen Glaubens zu bewegen.¹⁶ Wer bestreiten will, dass das Wort „Menschen“ im betreffenden Vers die Menschen von Mekka und Umgebung meint, muss sich vor Augen halten, dass die Exegeten der klassischen Epoche die koranische Anrede „O ihr Menschen“ mit „O Bevölkerung von

12 Der in Ankara ausgebildete Koranexeget *Ateş*, geb. 1933, war zwischen 1976 und 1978 Präsident der türkischen Religionsbehörde.

13 *Süleyman Ateş*, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Istanbul o.J., Bd. 6, 54.

14 *Öztürk* zitiert aus der türkischen Übersetzung des Korankommentars von *İzzet Derveze*, Istanbul 1997, Bd. 5, 147.

15 Das heißt, durch Reimzwang, vgl. was *Öztürk* in Abschnitt 1.c. sagt. Als Beleg zitiert er: *Al-Andalūsī*, *Al-Bahr al-muḥīṭ*, Beirut o.J., Bd. 7, 281. *Al-Qurtubī*, *Al-Ġāmi'*, Bd. 14, 192.

16 *Öztürk* beruft sich wiederum auf die Kommentierung der Stelle bei zwei großen Klassikern: *Ar-Rāzī*, *Mafāṭiḥ al-ğayb*, Beirut 2004, Bd. 25, 224. *Al-Qurtubī*, *Al-Ġāmi'*, Bd. 14, 192.

Mekka“ erklärten.¹⁷ Ebenso offenkundig ist, dass mit dem Ausdruck *wa-mina n-nās* [„und von den Menschen“], der in verschiedenen Koranversen vorkommt, ein bestimmter Mensch oder eine bestimmte Menschengruppe gemeint ist, die zur Zeit der Herabkunft der Offenbarung in Mekka oder Medina lebte. Um sich davon zu überzeugen, dass dies wahr ist, genügt es, das Überlieferungsmaterial in den klassischen Korankommentaren zu betrachten.

d. Auch auf der Ebene der Sprache erhebt der Koran keinen Universalitätsanspruch. Denn der Koran wurde in der Sprache der Araber herabgesandt. Wie es einige seiner Verse (12:2; 43:3) ausdrücklich besagen, ist der Koran auf Arabisch herabgesandt worden, damit der Verstand angesprochen wird (*akletmek*) und [die Adressaten] somit nachdenken und verstehen können. Der Zusammenhang zwischen koranischer Arabischsprachigkeit und Denk-Appeal (*akletme*) ist ganz klar, weil er für die Araber sinnvoll ist. Das belegt denn auch am deutlichsten Vers 42:7, der die Tatsache, dass „der Koran dem Propheten auf Arabisch offenbart wurde, mit den Worten benennt: „Die in Mekka und Umgebung lebenden Menschen zu warnen.“ Aber den Menschen, deren Muttersprache Türkisch oder Englisch ist, zu sagen: „Wir haben den Koran auf Arabisch herabgesandt, damit ihr ihn besser versteht“, wäre geradezu albern. Kurz, der Koran, auf Arabisch herabgesandt, ist auch auf der Ebene der Sprache nicht universal, sondern geschichtlich und ortsbezogen. Halten wir hier sofort auch fest, dass die Arabizität des Koran keine bloß sprachbezogene Bestimmung

ist; vielmehr umfasst sie auch Kultur und Mentalität, die nie unabhängig von Sprache bestehen. Denn jede Sprache ist, wie bereits oben gesagt, Spiegelbild einer bestimmten Gesellschaft. Anders gesagt, die Lebensform, die Traditionen, Bräuche, Weltanschauungen, Glaubensinhalte, die kulturellen und künstlerischen Beiträge einer Gesellschaft finden sich in ihrer Sprache wieder.

e. Es ist an dieser Stelle weiterhin festzuhalten, dass die populäre Behauptung (*söylem*) auch nicht der Wirklichkeit entspricht, die Sprache des Koran sei, da linguistisch, stilistisch und poetisch vollkommen, nicht Arabisch, sondern „Gottes eigene Sprache“ (*Arapça değil „Rabça“*). Denn es gibt im Koran zwar außerordentlich ausdrucksstarke Formulierungen, es gibt aber auch problematische Ausdrücke, die als Sprachmängel, *lahın*, diskutiert werden. Anders gesagt, es gibt im Koran ebenso viele sprachliche Umständlichkeiten (*itnāb, iṭāla, tatwīl*), wie es treffende Metaphern (*iğāz*) gibt. Es lässt sich nicht herabspielen, der Koran ist repetitiv. Ebenso setzt er nicht selten, um den Gleichklang der Vers-Enden herzustellen, sei es als Reim oder als Assonanz, Präsens, wo Imperfekt stehen müsste, Plural statt Singular, eine Femininform anstelle eines Maskulinums, Abwandlungen von Eigennamen, überflüssige Zusatzbuchstaben am Wortende, oder er lässt einen eigentlich erforderlichen Buchstaben aus; ja, er fügt in 43:33 an *wa-ma‘ariğ* „und Treppen“ ohne jeden Bedeu-

¹⁷ Es genügt, hierfür [*as-Suyūṭī*s Korankommentar] al-Galālayn zu konsultieren.

tungsgewinn an: *‘alayhā yazharūn*, „zum Hinaufsteigen“.¹⁸

2. Die Unterscheidung von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit

a. Das Problem der Geschichtlichkeit des Koran lässt sich nicht auf der Achse des Gegensatzes von Geschichtlichkeit und Universalität lösen. Denn es handelt sich tatsächlich um den Gegensatz zwischen einem geschichtlichen und einem übergeschichtlichen Koranbild und folglich um die Frage, ob man den Koran geschichtlich liest oder anachronistisch.¹⁹ So steht man vor zwei Grundoptionen: Entweder man sagt, dass der Koran ein übergeschichtliches Buch ist, das alle menschlichen Situationen vor Augen hat und sich daher an die ganze Menschheit wendet, oder man sagt, dass er geschichtliche Rede ist, die übergeschichtliche Botschaften in einer ganz bestimmten Geschichte einer ganz bestimmten Menschengruppe in einer ihnen verständlichen sprachlichen Ordnung mit Beispielen aus ihrer eigenen Erfahrungswelt vermittelt.

Die zweite dieser beiden Bestimmungen [wörtlich: Definitionen] des Koran ist die realistischere und vertretbarere. Hier ist nun aber bezüglich der Unterscheidung zwischen geschichtlich und übergeschichtlich eine Klarstellung notwendig. Es ist nämlich zu fragen, nach welchem Kriterium sich eine solche kategorische Unterscheidung überhaupt vornehmen lässt. Unseres Erachtens ist das Grundkriterium hierfür: Jene Themen, denen man an allen geschichtlichen Orten begegnet und die

daher in jeder prophetischen Botschaft zum Ausdruck kommen, sind übergeschichtlich. Wie es in den Beiträgen vieler Propheten und auch in der 26. Sure sichtbar wird, ist das Hauptthema der Glaube an Gottes absolute Einheit als Gott und Herr. Ein weiteres übergeschichtliches Thema ist die Eschatologie (ahiret) beziehungsweise der Jenseitsglaube. Das dritte Thema sind die Tugenden; etwa, sich den Eltern gegenüber gut zu verhalten, den Ärmsten zu helfen, Versprechen zu halten, dafür zu sorgen, dass das Gute herrscht und das Böse beherrscht wird, unter allen Umständen Recht und Gerechtigkeit zu wahren. Diese Tugenden finden sich ja nicht nur im Koran, sondern ebenso in den an Mose ergangenen Offenbarungen, im an Jesus gesandten Evangelium, in den Ratschlägen von Luqmān und anderer Weiser, kurz, in allen Epochen der Geschichte.

b. Ausgehend von dieser kategorischen Unterscheidung [zwischen geschichtlicher Form und übergeschichtlichem Inhalt] lässt sich nun die im Koran erwähnte [vorislamische Scheidungspraxis] des *ḡihār*²⁰ als eine der arabischen Gesellschaft ureigene, ortsgebundene und geschichtliche Sitte ausmachen; eine Familie zu gründen und

18 Vgl. hierzu weiter *Mustafa Öztürk*, *Kur'an Dili ve Retoriği* [Sprache und Rhetorik des Koran], Ankara 2002, 101-124.

19 *Ömer Özsoy*, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit], Ankara 2004, 76.

20 Hierbei löst der Mann eine Ehe auf, indem er seiner Frau erklärt: „Du bist für mich wie der Rücken (*ḡahr*) meiner Mutter.“ Diese vom Koran kritisierte altarabische Formel bildet den Hintergrund für den Vers 58:2.

sie auf der Basis von Liebe, Ehrfurcht und Gerechtigkeit leben zu lassen, hat dagegen übergeschichtlichen Wert. Der [Bekräftigungsfluch] *li'ān*²¹ ist eine den Arabern ureigene ortsgebunden-geschichtliche Sitte; Versprechen zu halten aber ist eine Tugend von übergeschichtlichem Wert. In den Bannmonaten keinen Krieg zu führen ist eine den Arabern ureigene ortsgebunden-geschichtliche Sitte; sich um Frieden zu bemühen aber ist eine Tugend von übergeschichtlichem Wert. Dass Säuglinge nach zwei Jahren abzustillen sind, ist eine den Arabern ureigene ortsgebunden-geschichtliche Sitte, sich den Eltern gegenüber gut zu verhalten, ist aber eine Tugend von übergeschichtlichem Wert. Heute wissen Millionen von Muslimen gar nichts von *ḡihār* und *li'ān*, obschon beide im Koran erwähnt werden. Dagegen weiß jeder Muslim sehr wohl, dass man aus ganzem Herzen zu glauben hat, dass die einzige verehrungswürdige Gottheit Gott ist und dass der Jüngste Tag kommen wird. Wiederum leben zahllose Muslime in völliger Unkenntnis der [Wartefrist vor der Wiederverheiratung] *'idda*, die in einer Reihe von Koranversen vorkommt, wissen aber sehr gut, was sich für einen wahren Gläubigen unbedingt gehört: den Eltern Gutes tun, Versprechen halten, Recht und Gerechtigkeit wahren, dass man nicht lügt, nicht stiehlt, keinen Ehebruch begeht, nicht hochmütig und überheblich ist, nicht verleumdet.

In diesem Kontext ist auch klarzustellen, dass die heutigen Muslime für die koranische Rede nur mittelbare Adressaten sind. Die unmittelbaren Adressaten des Koran

sind nämlich die Araber zur Zeit des Propheten. Wie man weiß, haben alle nicht-arabischen muslimischen Völker (millet) Islam und Koran aus jeweils unterschiedlichem Anlass kennen gelernt, und diese Bekanntschaft wurde in einer Weise von Generation zu Generation weitergereicht, die man als Aufnahme in das kulturelle Erbe bezeichnen könnte. In diesem Überlieferungsprozess innerhalb der islamischen Welt (*coğrafya*) gewann ohne Mühe fast jeder, der die Welt mit offenen Augen betrachtete, eine muslimische Identität. Aber unsere damit gewonnene Identität erfordert nicht, den Koran so zu lesen, als wäre er ein zu uns persönlich gesandtes Buch und als müssten wir deshalb viele arabische Sitten, die zur geschichtlichen Situation jener Epoche gehören, in der der Prophet lebte, ins Heute retten, weil sie im Koran vorkommen. Mehr noch: Was wir dem Koran entnehmen und in die heutige geschichtliche Situation bringen, dürfen nicht jene Sitten sein, deren Wurzeln in die vorislamische arabische Kultur reichen; es müssen vielmehr Botschaften sein, die zum Moralleben des Menschen jeder Epoche einen Beitrag leisten.

c. Kurz gesagt, die Muslime der Gegenwart sind nicht die Adressaten der koranischen Rede, sondern der Botschaft. So findet sich beispielsweise in Vers 2:143 ein Ausdruck, der sich übersetzen lässt: „Wir haben euch zu einer Gemeinde gemacht, die *wasat* ist, d. h. gerecht, ausgeglichen“. Das Prono-

21 Die des Ehebruchs bezichtigte Frau kann ihrem Mann gegenüber zur Bekräftigung ihrer Unschuld eine Verfluchung, den *li'ān*, aussprechen.

men „euch“ in diesem Ausdruck nun auf uns zu übertragen wäre verkehrt. Ebenso falsch wäre es, das Wort „Gemeinde“ (*umma*) nun mit einem politischen Inhalt aufzuladen und als „Muslime aller Welt“ zu übersetzen. Denn das besagte Pronomen bezieht sich auf die Prophetengefährten. Daher gilt auch die Zuschreibung der Eigenschaft *wasat*, also gerecht und ausgeglichen, nicht uns, sondern ihnen. Was den Muslimen unserer Tage von diesem Vers her zukommt, ist vielmehr, sich zu bemühen, diese Eigenschaft auch zu haben. Anders gesagt, besteht unsere Aufgabe nicht darin, uns die Tugend zuzuschreiben,²² die Gott den Prophetengefährten zugesprochen hat, sondern ein Leben zu führen, das einst als ebenso tugendhaft erinnert werden kann.²³

Genau das meinen wir, wenn wir sagen, wir sind Adressaten der koranischen *Botschaft*. Demzufolge muss auch die Weise moderner (çağdaş) Muslime, den Koran zu verwenden, eben diese sein. Hier ist auch festzuhalten, dass es vollkommen verfehlt ist, die geschichtlichen Beispiele des Koran, denen eine übergeschichtliche Botschaft zugesprochen wird, im Namen einer Universalisierung interpretierend oder kommentierend zu entstellen und derartige Interpretationen dann in der Absicht, dem Koran Ehre zu erweisen, für legitim und vernünftig zu erachten. Das Gesagte sei anhand eines Beispiels erläutert. Gottes grenzenlose Macht und unvergleichliche Schöpfungskunst wird im Koran mit geschichtlichen Ausdrucksformen dargestellt. So findet sich in Vers 88:17 ein auf die Polytheisten bezogener Ausdruck, den man

übersetzen kann: „Schauen sie sich denn nicht einmal lernbereit das Kamel an und sehen, was für eine großartige Schöpfungsleistung es ist?“

Bekanntlich war das Kamel für die Araber der Zeit, als der Koran herabgesandt wurde, ein ausgesprochen wichtiges Lebewesen; und zwar so sehr, dass die Araber das Kamel als ihren größten Helfer anerkannten und nötigenfalls sogar ihr eigenes Leben nach den Bedürfnissen des Kamels ausrichteten. Ein interessantes Beispiel dafür findet sich in dem Brief, den [der zweite Kalif] *‘Umar* an den Gouverneur *Sa’d Ibn Abī Waqqās* schrieb, um die Lage eines zu gründenden irakischen Heereslagers festzulegen. Er wünscht darin, dass ein Ort gewählt werde, den die Kamele mögen. Auch sind die arabischen Wörter für die Kamel-Geschlechter, -lebensalter und -farben, für andere physische Eigenschaften des Kamels sowie seine Gangarten derart zahlreich, dass sie ein dickes Buch füllen könnten.²⁴

Dass also ausgerechnet an der Erschaffung der Besonderheiten des Kamels Gottes grenzenlose Macht abgelesen werden sollte, liegt in der wichtigen Rolle begründet, die dieses Lebewesen bei den Arabern hatte. Die Besonderheiten, mit denen das Ka-

22 Sahip çıkmak, wörtlich: „dass wir die Verantwortung übernehmen für ihre Tugend“.

23 *Mustafa Öztürk*, „Kur’an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili [Analyse des Begriffs *Umma* im Rahmen des Koran]“, in: *İslâmiyât* 8, Heft 2 (2005), 16.

24 Siehe weiter den Artikel von *Ahmet Önkal* und *Nebi Bozkurt*, „Deve [Kamel]“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1994, Bd. 9, 222-226.

mel erschaffen wurde, sind auch fraglos interessant. Nur sind die Besonderheiten, mit denen Elefant oder Wal geschaffen wurden, nicht weniger interessant. Daher ist das hier an Beispielen Gezeigte, da es zur Erfahrungswelt der arabischen Gesellschaft gehört und somit das Milieu für die Herabsendung der Offenbarung spiegelt, vollständig ortsbezogen und geschichtlich. Dennoch versucht *Muhammad Asad*,²⁵ weil er glaubt, im Koran habe jedes Wort eine absolut universale Botschaft, dieses geschichtliche Beispiel folgendermaßen zu universalisieren:

„Das Nomen *ibil* ist ein Kollektivplural, meint also, obwohl eine Singularform, ‚Kamele‘. *Ibil* bedeutet aber – nach den Wörterbüchern [der klassisch-arabischen Nationallexikographie] *Lisān al-‘arab*, *Qāmūs* und *Tāğ al-‘arūs* – auch ‚Regenwolken‘. Diese Bedeutungsentsprechung ist hier vorzuziehen. Wäre *ibil* im Sinne von ‚Kamele‘ benutzt worden, dann würde das im Vers Bezeichnete nur die Araber aus der Zeit des Propheten ansprechen. Denn die Zuverlässigkeit des Kamels und seine vielseitige Verwendbarkeit – zum Bauen, Lasten-Tragen, als Milch-, Fleisch- und Woll-Spender etwa – machte es für Menschen, die mitten in der Wüste leben, zu einem unverzichtbaren Wert und damit zu einem Tier, dem die Araber immer mit Staunen und Anhänglichkeit begegnet sind. Nun darf man aber nicht denken, dass das mit ‚Kamele‘ Gemeinte auf die Menschen einer bestimmten Umgebung und Epoche beschränkt sei – als wären die geschichtlichen Bezüge auf vergangene Ereignisse nutzlos.“²⁶

Asads Erklärung ist eine interpretatorische Entstellung, die einer Vergewaltigung des Korantextes gleichkommt. Nun gibt es aber auch Koranstellen, die nicht einmal durch entstellende Interpretation universalisiert werden können. Hier einige Beispiele aus Sure 6.

„Die Polytheisten sagen in ihrer eigenen Denkweise: ‚Diese Tiere – wie Kamel, Rind, Schaf – und die Ernte auf den Feldern sind unantastbar. Sie darf keiner nutzen außer jenen, von denen wir es wollen – das sind die Diener der heiligen Orte, die Götzenwächter und nach Mekka kommende Besucher. Und diese Tiere – sie heißen Baḥīra, Sa‘ība, Waṣīla und Ḥām – darf man weder reiten noch beladen.“ (6:138)²⁷

„Weiterhin sagen sie: Das Fleisch der Jungen dieser Tiere – sofern sie lebend geboren wurden – ist nur unseren Männern erlaubt; für die Frauen ist es verboten. Das Totgeborene ist dagegen für Männer und Frauen erlaubt.“ (6:139)

Offenkundig ist in diesen Versen von mekkanisch-heidnischen Opferbräuchen die Rede. Sie gehören jetzt allerdings der Vergangenheit an. Folglich muss man für einen Vers, der der polytheistischen arabi-

25 1900 als *Leopold Weiss* in Lemberg in eine Rabbinerdynastie geboren, konvertierte er 1926 zum Islam und verfasste mehrere Grundlagenwerke modernen islamischen Denkens auf Englisch; gest. 1992.

26 *Muhammad Asad* wird nach der türkischen Übersetzung zitiert: *Muhammed Esed*, Kur’an’ın Mesajı [Die Botschaft des Koran], übersetzt von C. Kotay und A. Ertürk, Istanbul 1996, Bd. 3, 1264, Anm. 5.

27 Das in Gedankenstrichen Gesetzte fügt *Öztürk* aus den klassischen Korankommentaren an.

schen Gesellschaft anhand des Kamels Gottes unbegrenzte Macht darstellt, nicht eine faktisch entstellende Interpretation produzieren; man muss ihn vielmehr mit der Botschaft weitergeben, dass jeder Muslim, auch wenn er den Vers in einer ganz anderen Weltgegend liest, eben im lernbereiten Blick auf ein anderes Wesen *Allāhu akbar*, Gott ist der Größte, ausruft. Allerdings ist es für moderne intellektuelle Menschen überflüssig, wenn sie die Größe Gottes verstehen wollen, auf ein anderes Wesen zu sehen als sich selbst. Will man Gottes außerordentliche Schöpferkunst im Menschen selbst sehen, so genügt es doch bereits, in einen Atlas der Anatomie zu schauen.

3. Das geschichtliche Element in übergeschichtlichen Botschaften

Halten wir hier nochmals fest, dass der Koran eine geschichtliche Rede ist, die übergeschichtliche Botschaften enthält. Anders gesagt, ist der gesamte Koran eine Rede, die den gegebenen Zustand der Epoche des Propheten zur Grundlage nimmt. Deshalb sind selbst die übergeschichtlichen Botschaften in Formen dargestellt, die den [damals] gegebenen Zustand widerspiegeln. So ist beispielsweise das Gebot, den Eltern Gutes zu tun, für alle Zeiten gültig. Jedoch ist die koranische Begründungsform dieses Gebots geschichtlich. So wird in den Versen 46:15 und 31:14 geboten, sich den Eltern gegenüber gut zu verhalten; diese Gebote werden expliziert mit der Angabe, dass Schwangerschafts- und Stillzeit zusammen dreißig Monate, die Frist bis zur Entwöhnung zwei Jahre betragen.

Wenn wir hierbei den arabischen Hintergrund nicht mitsehen, ist es kinderleicht, über den Gedanken, dass in den besagten Versen die Länge der Stillzeit festgelegt wird, eine diesbezügliche gesetzliche Regelung zu bilden. Um zu beobachten, welche Regelungen, als unentrinnbares Ergebnis des anachronistischen Ansatzes, auf zwei Sätzen aufgebaut werden, die Schwangerschaft und Stillzeit betreffen, genügt es, in irgendeinen türkischen Korankommentar zu schauen.²⁸

Eines der eindrucklichsten Beispiele dafür, wie der Koran auch übergeschichtliche Botschaften in geschichtlichen Formen bietet, sind seine Ausdrucksweisen bei deskriptiven Zuschreibungen. Bekanntlich hat der Koran ein vollständig theozentrisches Sprachsystem (*Allah-merkezli bir dil dizgesi*). Der Hauptgrund hierfür ist die Weltsicht der mekkanischen Polytheisten, die zwar nicht gottlos war, jedoch dem gegebenen Gottesgedanken keinerlei ethische Funktion beimaß. Gegen eine solche Weltsicht betont der Koran heftig jenen Gottesgedanken, der den monotheistischen Glauben zum Ausdruck bringt. Weil [der Koran] in der Geisteswelt des Adressaten eine Weltsicht etablieren will, die den Gottesgedanken zum Mittelpunkt von allem hat, geben viele Verse auch Ausdrücken Raum, die das menschliche Wollen ganz und gar ausblenden.²⁹

28 Das sieht ebenso: *Ömer Özsoy*, *Kur'an ve Tarihselik Yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit], 76. [Gedanke, Beispiel und Formulierungen *Öztürks* entstammen dem besagten Artikel aus der Feder *Özsoys*.]

29 *Ömer Özsoy*, *Kur'an ve Tarihselik Yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit], 15f.

Andererseits wird Gott im Koran mit einem König verglichen. Der König steht in der Vorstellung der koranischen Erstadressaten für Stärke und Macht. Deshalb richtet sich das hier thematisierte Gleichnis vom *malik* [König] auf die Darstellung von Gottes grenzenloser Kraft, Macht und Souveränität. Untersucht man die von Gott sprechenden Koranverse, kann man vielen weiteren Elementen derartiger geschichtlicher Verbildlichung begegnen. Wenn zum Beispiel in einigen Versen Gott wie ein zeit- und ortsgebundenes Wesen vorgestellt wird, so immanentisiert und objektiviert dies in gewissem Sinne sein göttliches Wesen. Außerdem spricht sich Gott selbst in vielen Versen Hand, Gesicht, Auge und ähnliche Körperteile sowie Handlungen wie Zorn, Fallenstellen und Rache zu. In manchen Versen ist davon die Rede, dass [Gott] das Universum in sechs Tagen/Phasen erschaffen hat; andere Stellen sprechen wiederum davon, dass er einen Thron hat.

Unseres Erachtens spiegeln alle diese Ausdrücke ein Gottesbild wider, das die Vorstellungswelt jener Gesellschaft abbildet, die die geschichtliche Situation im Milieu der Herabsendung der Offenbarung selbst bezeugte und das deshalb keine übergeschichtliche Bedeutung hat. So wird beispielsweise in Vers 67:2 von Gott gesagt, er sei „der im Himmel – *man fī s-samāʾ*“, und in Vers 2:210 heißt es, dass Gott zwischen den Schatten aus den Wolken hervortrete. [Der muʿtazilitische Koranexeget] *az-Zamahšarī* (gest. 1144) beobachtet zum ersten hier zitierten Vers: „Dieser Ausdruck besagt nicht, dass Gott im Himmel ist, sondern was sich die Polytheisten dieser

Zeit von Gott vorstellten.“³⁰ Eine bereits dem Propheten zugeschriebene Auslegung des Ausdrucks [„Gott aus den Wolken“] in Vers 2:210 bezieht ihn auf die Gottesvorstellung der ersten Generation von Muslimen.

Einer Überlieferung zufolge, die mit *aṭ-Tabarī* (gest. 923) viele Koranexegeten und Hadithsammler tradieren, wird sich das in Vers 2:210 beschriebene Geschehen [„Gott aus den Wolken“] nach der Totenaufstehung ereignen. Es wird wahrscheinlich so sein, dass die Menschen, wenn sie einmal zur Rechenschaftsablegung auf der Erde versammelt sind, lange – 70 Jahre – warten müssen und dieses Warten sie geistlich vernichten wird. Dies wird so [schlimm] sein, dass den Menschen vor lauter Weinen die Tränen austrocknen und sie Blut zu weinen beginnen. So wird aus den vergossenen Tränen ein Meer von Blut entstehen; und wenn die Menschen gerade darin zu ertrinken drohen, wird sich ein Klageschrei erheben: „Um der Liebe Gottes willen! Es soll jemand hervortreten und ankündigen, dass die Abrechnung mit der Gottheit selbst beginnt!“ Auf diesen Schrei hin wird man sich erst an Adam, dann an die anderen großen Propheten wenden; doch keiner von ihnen wird eine so [große] Aufgabe zu übernehmen wagen. Schließlich wird Muhammad die Aufgabe des Fürsprechers übergeben; doch Gott wird ihm antworten: „Gut, geh nur einstweilen voraus, ich werde nachkommen.“ Sogleich werden aus bestimmten Zwischenräumen in den Wolken des Himmels mehrere Engelsgruppen

³⁰ *Az-Zamahšarī*, Al-Kaššāf, Beirut 1977, Bd. 4, 138.

auf die Erde niederfahren, und Muhammad wird jede aus dem Himmel herabsteigende Gruppe fragen: „Ist unser Herr unter euch?“ Jedesmal wird er die Antwort erhalten: „Nein, er kommt etwas später.“ Zu allerletzt wird Gott sich mit einem riesigen Engelsheer aus den Wolken hervortretend zeigen. Das Engelsheer lobpreist nun den Herrn laut. Gott wird seinen von achtzig Engeln getragenen Thron auf der Erde in der Gegend seines Wunsches aufrichten.³¹

Zuschreibungen himmlischer Eigenschaften für Gott und Bezeichnungen wie „Herr der Wolken“ gehören zu den ältesten Vorbildlichkeiten der Menschheit. Man begegnet ihnen an der Morgendämmerung der Geschichte in verschiedenen Versionen, in sumerischen Schriften ebenso wie bei den anderen alten Kulturen des Zweistromlandes und Ägyptens. Gleichermaßen lassen sich in den genannten Kulturen ähnliche Motive beobachten, wie sie der Koran Gott zuschreibt, so die Rede von seinem Thronsessel und besonders, dass der Thron über dem Wasser, über den Chaosfluten, schwimmt. So heißt es ja in Sure 11:7, dass Gott Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen und dabei seinen Thronszitz über dem Meere eingenommen hat. Da insbesondere die Mu‘tazila, aber auch die späteren sunnitischen Theologen, zur Vermeidung des anthropomorphistischen Problems – *tašbīḥ / taḡsīm* – und wohl auch im Einklang mit der Entwicklung des religiösen Denkens, Gott als vollkommen transzendentes Wesen fassen wollte, schrieb sie der Rede vom „Thron“ gewöhnlich metaphorische Bedeutung im Sinne von Macht

und Herrschaft zu. Jedoch ist der Thron in der Weise, wie Koran und besonders das Hadith ihn schildern, ein Objekt. Daher beschrieben die Muslime der Frühzeit und die alten Gelehrten, wie wir aus den Überlieferungen erfahren, den Thron als rot, grün, gelb oder weiß, als aus Licht oder rotem Rubin geschaffenen Lichtkörper mit vier oder acht Säulen, in Widder- oder Stierform, dessen Füße auf die Erde, dessen Haupt aber in den siebten Himmel reichte und der von Engeln getragen wurde.³²

Die anthropomorphen Gottesvorstellungen der genannten Überlieferungen sind, auch wenn sie uns zuwider sind, unseres Erachtens in ihrer eigenen Geschichte nachvollziehbar. Denn wie bereits oben kurz dargelegt, konnten die Menschen Gottes absolute Kraft und Macht nur mit dem Vergleich vom König darstellen. Dieser Darstellungsform zufolge hat Gott sich wie ein König, der etwa seine unumschränkte Autorität in seinem Land dadurch repräsentiert, dass er sich in seinem prächtigen Schloss auf seinem Thron niederlässt, auf seinen Thron im höchsten Himmelsstockwerk niedergelassen und führt und leitet von dort aus das gesamte Universum.

So lässt sich festhalten, dass die im Koran Gott zugesprochenen Eigenschaften eine anfangshafte Form des Redens von Gott darstellen und daher wichtige Hinweise auf

31 *Aṭ-Ṭabarī*, Bd. 2, 343.

32 Vgl. *Abu l-Farağ ibn al-Ġawzī*, *Zād al-Masīr*, Beirut 1987, Bd. 3, 213ff.

die Gottesvorstellung der Menschen zur Zeit der [koranischen] Herabsendung enthalten. Hierbei ist es kaum verfehlt, die anthropomorphen Eigenschaften, die in vielen Koranversen Gott zugeschrieben werden, als verobjektivierende Begriffe und Bilder für die geistige Erkenntnis eines transzendenten Wesens zu bewerten. In der Geschichte der islamischen Theologie und Koranexegese ist jene [anti-anthropomorphe] Auslegungsweise, die durch die Mu'tazila eingeführt, dann aber auch von den sunnitischen Theologen übernommen wurde, Frucht dieses Verständnisses, nämlich der *tanzīh*.³³ Die Absicht, Gott von jederlei anthropomorpher Bezeichnung zu reinigen, wie es der *tanzīh* will, ist im Grunde eine Art Entmythologisierung. Denn dem Verständnis des *tanzīh* zufolge ist die Rede von Gottes Kommen und Gehen, von seinem Thron und Sitz sowie jeder Ausdruck, der Gott Dinge zuspricht, die Objektwirklichkeit haben, archaisch, primitiv und problematisch. Deshalb müssen die betreffenden Verse unbedingt interpretiert werden (*ta'wīl*), um den Gedanken in den Vordergrund zu rücken, dass Gott über alle Verkörperung erhaben ist: *tašbīh – taḡsīm*.³⁴

Dennoch ist dieser Ansatz offenkundig eine exegetische Neuerung. Denn beim Propheten, bei seinen Gefährten, der darauffolgenden Generation und allen alten Gelehrten findet sich kein anti-anthropomorphes Bedenken. Warum aber hat dann die muslimische Gelehrtenschaft späterer Zeiten das Bedürfnis verspürt, eine solche nützliche Neuerung zu schaffen? Die vernünftigste Antwort hierauf ist, dass der

Mensch sich in einem Prozess fortdauernder Denk-Entwicklung und -Evolution befindet. Um es noch deutlicher zu sagen, ist die Menschheit von früher bis heute in einem bruchlosen Fortschritt begriffen und kann deshalb natürlich in Fragen der Religion, Wissenschaft und Philosophie [heute] tiefer und vollkommener denken. Um die abgründige Kluft zu erkennen, die sich zwischen der Welterfahrung der Menschen vor etwa 1400 Jahren und der Erfahrung heutiger Menschen auftut, muss man sich nur die Geschichte der Wissenschaft und des Denkens vor Augen halten. Dies gilt auch für das religiöse Denken und die Gottesvorstellung. Denn das von bestimmten Menschen einer Generation geschaffene Gottesbild ist für eine andere Generation bedeutungslos. Da der Satz „Ich glaube an Gott“ seinem Inhalt nach zu der Zeit und an dem Ort sinnvoll ist, an dem er gesagt wird, enthält das Wort „Gott“ außer einem feststehenden Gedanken auch ein ganzes Spektrum an einander widersprechenden Bedeutungen, die sogar einander ausschließen können. Verliert ein Gottesbegriff zu einer bestimmten Zeit seine Bedeutung, seinen Wert, wird er stillschweigend übergangen; eine neue Theologie ersetzt ihn. Ein Fundamentalist mag das leugnen; denn Fundamentalismus steht außerhalb der Geschichte. [Der Fundamentalist] glaubt, Abraham und Mose und alle späteren Propheten hätten Gott ebenso erfahren, wie wir ihn heute erfahren. Betrachtet man je-

33 „Fernhalten“ aller anthropomorphen Bezeichnungen von Gott.

34 Das bereits oben aufgetretene Begriffspaar könnte mit „Erklärung, dass Gott über alle Verkörperung erhaben ist“, wiedergegeben werden.

doch die drei großen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, zeigt sich, dass jede Religion und jede Generation nicht so sehr eine objektive Gottesvorstellung als vielmehr ein Gottesbild hat, das für sie selbst gültig ist.³⁵

4. Die Geschichtlichkeit der Jenseits-Darstellungen

Eine andere Form von Geschichtlichkeit im Koran begegnet uns in den jenseitsbezogenen Versen. Da es in fast allen Religions- und Denksystemen, die die Existenz Gottes anerkennen, und das gilt auch für primitive Stammesreligionen, einen Jenseitsglauben gibt, ist er übergeschichtlich. Das Jenseits, das im Koran eine entscheidende Rolle spielt, fällt innerhalb des koranischen Wertesystems, wie es sich aus einer Reihe von Versen verstehen lässt, deutlich stärker ins Gewicht als das Diesseits. Während den einschlägigen Versen zufolge ein rein diesseitig ausgerichtetes Leben Spielerei und Unernst ist, voller vorübergehender Schönheit, kurz gesagt, während das Diesseits ein einziger Trug ist, ist das Jenseits die Heimat des ewigen Lebens. Der jenseitige Gnadenlohn ist in absolutem Maße wertvoller als irdische Gnade. Deshalb darf man das vorübergehende Leben, dem keine Dauer eignet, nicht dem jenseitigen Leben vorziehen, das dauerhaft ist. Während das diesseitige Leben vorübergeht und wertlos ist, bleibt das jenseitige auf Dauer und hat Wert. Über all diese Gründe hinaus hat Gott gewollt, dass man sich bei einer Wahl zwischen Diesseits und Jenseits für das Jenseits entscheidet; wer anders wählt, wird heftig kritisiert.³⁶

All dies zeigt, dass der Jenseitsglaube als übergeschichtlich zu kategorisieren ist. Die koranischen Paradieses- und Höllendarstellungen dagegen sind ortsgebunden und geschichtlich. Beispielsweise stellt der Koran das Paradies, in dem die Gläubigen nach dem Tod oder der Auferstehung in ewigem Frieden und Glück leben werden, so dar: „Die Menschen [wörtlich: Knechte] werden sich im Paradies auf edelsteinbestückten Thronen einander gegenüber niederlassen und miteinander plaudern. Um sie herum werden junge Diener stets zu Diensten sein mit am Weinquell gefüllten Kannen und Kelchen in Händen. Der Weingenuss wird ihnen weder Kopfschmerz noch Trunkenheit bereiten. Obst, wie es ihnen beliebt, und Vogelfleisch, wie sie's begehren, werden sie verzehren. Sie werden Schönheiten mit entzückenden Augen und milchweißer Haut haben, so schön wie in ihrer Schale verborgene Perlen. All diese Gnaden werden sie erhalten als Lohn für ihre im Diesseits vollbrachten Wohltaten. Sie werden im Paradies kein leeres Geschwätz, kein sinnloses, zur Sünde verleitendes Wort hören, sondern nur: ‚Euer Friede, euer Glück möge ewig währen!‘ Selig sind sie, wenn dann jene auftreten, die von rechts das Buch der Taten erhalten haben. Denn im Paradies werden sie sich im dort überall vorhandenen Schatten dornloser Zedern und blütenreicher Akazi-

35 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi* [The History of God], Ankara 1998, 11.

36 Vgl. dazu eingehender *Musatafa Öztürk*, „Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı [Der Sinn von Diesseits und diesseitigem Leben im koranischen Wertesystem]“, in: *Tasavvuf* 7 (2006), Heft 16, 76-78.

en bei einem sprudelnden Wasserfall erholen und tausenderlei Früchte essen, deren Vorrat niemals zur Neige geht. Auf besonders dicken Matratzen werden sie mit den hübschäugigen, milchweiß-häutigen Schönheiten zusammensein. Diese Schönheiten haben wir ganz anders erschaffen. Wir haben sie als immerwährende Jungfrauen geschaffen, als stets gleichaltrige neckisch-charmante Schönheiten.“

Diese Schilderungen aus den Versen 56:15-37 finden sich fast wortgleich in den Suren 55 und 76 sowie einigen weiteren mekkanischen Suren. Einige Verse aber verkünden, dass die Gläubigen im Paradies mit goldenen Armbändern und in perlenbestickter Seide gekleidet werden (vgl. 22:23; 35:33; 76:2). Im Gesamtblick auf die koranischen Darstellungen wird es kaum verfehlt sein, sich das Paradies als Ort unbegrenzter Speise-, Trank- und Geschlechtsgenüsse vorzustellen. Denn fast alle einschlägigen Verse zeigen uns das Paradies als tiefgrünen Garten mit einherplätschernden Flüssen. In diesem Lustgarten werden die Gläubigen Wein trinken, ihre Zeit mit außerordentlich hübschen, neckisch-charmanten, knospen-brüstigen Schönheiten verbringen, sich auf Kanapees räkeln und plaudern, jedes Obst, das sie begehren, essen, goldene Armbänder tragen, sich in Seide kleiden usw.

Das ist koranischer Darstellung zufolge das Paradies, die Heimat ewiger Glückseligkeit! All diesen Darstellungen nach ist das Paradies also der Vergnügensplatz schlechthin. Doch kann das Leben in der jenseitigen Welt, das ja absolut heiler und wertvoller

als das hiesige ist, nicht einfach, um es so zu sagen, Faulenzerei sein. So kann das Paradies eben auch nicht den erwähnten Darstellungen entsprechen. Denn auch der Koran sagt, dass es in diesem [sozusagen] dreitägigen Diesseits, ob es zwar Spielerei, Unernst und ein einziger Trug ist, doch viele wahre [wörtlich: schöne] Werte und Werke gibt, die den Menschen geistlich erheben, wie Glaube, Bildung, Wohltätigkeit, Wissen, Tugend, Keuschheit und Ehrbarkeit. Jedoch scheint das jenseitige Leben, obwohl es im Koran häufig als wesentlich heiler und wertvoller denn das diesseitige Leben dargestellt wird, bloß auf den Ess-, Trink- und Geschlechtstrieb beschränkt.

Unseres Erachtens ist das Leben im Paradies nicht die Stillung körperlicher Genusswünsche. Deshalb tragen die diesbezüglichen koranischen Darstellungen einen ortsbezogenen und geschichtlichen Charakter.³⁷ Hält man sich die Verletzungen, Bedrängnisse, die Armut und Anstrengung, die der Prophet und seine Gefährten in Mekka erleben mussten, vor Augen, zeigt sich der faktische Hintergrund dieser Höllendarstellung. Berücksichtigt man also das Motivationsbedürfnis der ersten Generation von Muslimen, die in Mekka geboren waren und jeden Tag aufs Neue den Quälereien der Polytheisten ausgeliefert waren, die wegen ihrer Ausdauer im Glauben nie-

37 Dasselbe lässt sich von den Höllenstrafen sagen. Dass sie furchtbar schmerzhaft sind, sei zugestanden; aber die verschiedenen koranischen Strafmotive wie die Dornsträucher [88:6], das Teerhemd [14:51] und der [Höllensbaum] *zaqqūm* [37:62] sind vollkommen ortsbezogen und geschichtlich.

dergedrückt, bis aufs Letzte niedergeschlagen und übermüdet waren, so lässt sich verstehen, warum das Leben im Jenseits, im Paradies, als reines Erholungs- und Vergnügungsleben dargestellt wurde.

5. Die Geschichtlichkeit der Anweisungen

a. Wie bereits oben gesagt, fokussieren sich die Debatten um Koran und Geschichtlichkeit meist auf die Frage nach dem aktuellen Wert von [handlungsbezogen] anweisenden Versen. Dem universalistischen Diskurs zufolge hat Gott seine Anweisungen im Blick auf alle möglichen und [tatsächlich] zukünftig auftretenden Fragen und Zustände erlassen. Demselben Diskurs zufolge hat der Koran weiterhin juristische Ordnungen eingeführt, die sich als revolutionär bezeichnen ließen. Unseres Erachtens hat Gott jedoch alle Koranverse einschließlich der anweisenden Verse im Blick auf den tatsächlichen Zustand herabgesandt, in dem sich der Prophet und die Menschen, die Zeugen der Herabkunft der Offenbarung waren, [gerade] befanden. Darum lässt sich im Koran auch keine Absicht feststellen, den partikulären Problemen späterer Generationen Lösungen zu bieten. Was den Koran dazu bringt, ein Ereignis oder einen Zustand zu erwähnen, sind nicht zukünftige mögliche Situationen, sondern Bedürfnisse des Propheten selbst oder der Generation der ersten Muslime, also Bedürfnisse der Erstadressaten der Offenbarung, das ist also, klarer gesagt, der offene Dialog zwischen Immanenz und Transzendenz. Der Koran ist voller Beispiele hierfür. So fragten die Muslime der

ersten Generation nach den besonderen Umständen von Frauen; und Gott antwortete. Sie fragten über die Mondsichel; und Gott antwortete. Sie fragten, ob es in den Bannmonaten erlaubt sei, Krieg zu führen; und Gott antwortete. Kann man nun behaupten, dass diese Fragen alle möglichen sind, die Menschen je an Gott richten werden, oder dass die auf jene Fragen gegebenen Antworten alle Menschen, im universalen Sinne alle, zufrieden stellen werden? Wie viele Menschen meinen heute, sie müssten aus dem Koran erfahren, wie die Mondsichel entsteht und ihre Form ändert, oder halten den wissenschaftlichen Gehalt der koranischen Antwort für ausreichend? Ebenso offenkundig ist es, dass die Antwort auf die Frage bezüglich der Bannmonate angesichts der Absicht der Fragenden politisch und daher kontextbezogen ist. Demnach ist es wichtiger [zu fragen], mit welcher Absicht ein Thema im Koran vorkommt, als, ob es vorkommt. Und noch wichtiger ist [zu fragen], ob die einschlägigen Stellen überhaupt im heute vorliegenden Korantext vorkämen, wenn in der Epoche der Offenbarung Krieg während der Bannmonate kein Problem gewesen wäre. Dasselbe lässt sich für den gesamten Inhalt des Koran fragen.³⁸

Ausgehend von all diesen Beobachtungen kann man festhalten, dass die partikulären Anweisungen im Koran nicht als Lösungen für die praktischen Lebensschwierigkeiten aller späteren Muslime verkündet wurden,

38 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit], 59f. [Liegt auf Deutsch vor: *Felix Körner* (Übers.), *Alter Text – Neuer Kontext*, 87-89.

sondern in der Absicht, die Probleme der Muslime der ersten Generation zu lösen. Es wird nützlich sein, diese Tatsache anhand einiger Beispiele zu konkretisieren. So lauten die Verse 60:10f., die sich auf die Beziehung zwischen den Muslimen und den mekkanischen Polytheisten zur Zeit des Propheten beziehen, übersetzt: „O ihr Gläubigen! Prüft die Frauen, die ihrer eigenen Auskunft nach zum Glauben gekommen sind, wenn sie sich euch als Auswanderer – von Mekka nach Medina – anschließen, um ihre eigentliche Absicht und Intention herauszubekommen. Aber Gott kennt ihren Glauben sehr gut. Wenn ihr herausfindet, dass sie tatsächlich gläubig sind, sendet sie nicht zu den Ungläubigen – den mekkanischen Polytheisten – zurück. Diese gläubigen Frauen sind von jetzt an nicht mehr für ihre ungläubigen Ehemänner zugelassen. Daher sind auch ihre ungläubigen Ehemänner ihnen nicht mehr zulässig. Zahlt aber die Morgengabe zurück, die ihre Männer damals für ihre Frauen gezahlt hatten.³⁹ O ihr gläubigen Männer, sofern ihr die Morgengabe zahlt, hat die Heirat mit diesen Frauen keinen Nachteil. Lasst das Band der Ehe nicht mit Frauen andauern, die den Unglauben vorziehen. Verlangt die Morgengabe, die ihr für sie gezahlt habt, von ihren ungläubigen Ehemännern zurück. Diese Ungläubigen haben ebenfalls das Recht, die für ihre früheren Ehefrauen, die nun als Gläubige zu euch gekommen und eure Ehefrauen geworden sind, gezahlten Morgengaben zurückzuverlangen. Dies ist Gottes Anweisung. Er spricht so Recht zwischen euch und den Ungläubigen. Vergesst nicht, Gott weiß alles und bringt alles an seinen Platz.

Wenn euch eine eurer Ehefrauen verlässt, zu den Ungläubigen flieht und ihr diese Ungläubigen im Krieg besiegt, so erstattet den Ehemännern, denen die Gattinnen entlaufen sind, die Morgengabe, die sie seinerzeit für ihre Frauen bezahlt hatten, aus der Beute. Hütet euch stets vor Ungehorsam gegenüber Gott, an den ihr glaubt!“

Die Stelle „Verlangt von den ungläubigen Männern die Morgengabe zurück, die ihr für sie gezahlt habt; ebenso haben sie das Recht, die Morgengabe zurückzuverlangen, die sie für ihre früheren Ehefrauen, die als Gläubige zu euch gekommen und eure Ehefrauen geworden sind, bezahlt haben“ kommentiert der malikitische Jurist und Koranexeget *Abū Bakr ibn al-‘Arabī* (gest. 1148) mit den Worten: „Diese Anweisung bezieht sich speziell auf den [im Vers erwähnten] Fall und ist Gottes Anweisung eigens und nur für jene Zeit.“ *Ibn al-‘Arabī* fährt dann mit der Erklärung fort, dass über die Ausschließlichkeit des Bezugs der besagten Anweisung auf jene Zeit in der Gemeinde Konsens (*iğmā‘*) bestand.⁴⁰ Der bedeutende hanafitische Jurist *al-Ġassās* (gest. 981) erklärt die Anweisungen dieser Verse sogar für abrogiert.⁴¹ Die hier erwähnte Abrogation besagt, dass die Anweisungen in den betreffenden Versen im Lau-

39 Gegen den Korantext übersetzt *Öztürk* überraschenderweise: Zahlt jedoch die Morgengabe zurück, die die Frauen ihren Männern seinerzeit gezahlt haben.

40 *Abū Bakr ibn al-‘Arabī*, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut 1988, Bd. 4, 231; vgl. außerdem *al-Qurtubī*, *al-Ġāmi‘*, Bd. 18, 45.

41 D. h., sie haben ihre Rechtsverbindlichkeit verloren. *Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Ġassās*, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut, o.J. Bd. 3, 441.

fe der Zeit ihre Funktion eingebüßt und deshalb keinen Inhalt haben, der von ihrer eigenen auf eine andere geschichtliche Situation übertragbar wäre. Darüber hinaus zeigt der Konsens in der Gemeinde über die Ausschließlichkeit des Bezugs der besagten Verse auf die Zeit des Propheten, dass es in vergangenen Epochen nicht etwa die fixe Idee gegeben hat, die koranischen Anweisungen seien für alle Zeiten gültig.

Andererseits lassen sich eine ganze Reihe von Beispielen für selbständige Rechtsfindung (*iğtihād*) anführen, um zu belegen, dass in der Zeit der ersten Prophetengefährten viele koranische Anweisungen angesichts unterschiedlicher Zeiten und Umstände abgeändert wurden; dass eine dem Textwortlaut nach eindeutige Anweisung im Blick auf den öffentlichen Vorteil und/oder Schaden gelegentlich nicht durchgeführt wurde; und dass an Orten oder zu Zeiten, wo es die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung erforderte, eine dem koranischen Text nach spezielle, allgemeine oder offenkundige Anweisung außer Acht gelassen wurde.⁴² Gerade einige Fälle aus der Rechtspraxis des [zweiten Kalifen] *‘Umar* ließen sich hier anführen. Jedoch auch bei einigen anderen Prophetengefährten finden sich in diese Richtung weisende Ansichten und Anwendungen. So lautet z. B. Vers 24:58 übersetzt: „O ihr Gläubigen! Eure Sklaven und Sklavinnen sowie eure unmündigen Kinder müssen in folgenden drei Zeiten um Erlaubnis bitten, bevor sie euer Zimmer betreten: Vor dem Morgengebet; wenn ihr euch wegen der Mittagshitze ausgezogen habt und ausruht; nach dem Nachtgebet. Dies sind die drei

Zeiten, zu denen eure [sonst] zu verhüllenden Körperteile unverhüllt sein können. Zu [allen] anderen Zeiten bestehen eurer- und ihrerseits keine Bedenken, wenn ihr beieinander aus- und eingeht. So tut euch Gott seine Botschaft kund. Denn Gott weiß – was für euch gut und was schlecht ist – sehr gut; was auch immer, er macht es schön.“ Wie es nun in einer die Exegese dieses Verses betreffenden Überlieferung heißt, kam eine Gruppe von irakischen Muslimen zu *Ibn ‘Abbās* und fragte: „O Ibn ‘Abbās, was ordnet deiner Ansicht nach der Koranvers an, der uns befiehlt, zu drei [bestimmten] Zeiten um Erlaubnis zu fragen, bevor wir ein Haus betreten? Denn – heutzutage – handelt doch keiner nach der Anweisung dieses Verses.“ *Ibn ‘Abbās* antwortete mit einer Erklärung: Damals gab es in den Häusern der Menschen – der Gläubigen – keine Tür oder Abtrennung, die die Menschen am Eintreten hätte hindern können. Deshalb kam es vor, dass ein Sklave oder Kind plötzlich eintrat, wenn jemand gerade bei seiner Frau lag. Deshalb hat Gott ihnen befohlen, zu jenen drei Schamzeiten vor dem Eintreten um Erlaubnis zu fragen. Später hat Gott ihnen in seiner Gnade gestattet, Häuser mit Türen und Abtrennungen zu besitzen. Auch ich habe noch keinen getroffen, der sich [heutzutage] an diese Anweisung hält.⁴³

b. *Ibn ‘Abbās* konnte also durchaus einige Anweisungen angesichts veränderter Be-

42 Für Beispiele vgl. *Hayreddin Karaman*, *İslam Hukukunda İctihad* [Selbständige Rechtsfindung in der islamischen Jurisprudenz], Ankara 1975, 69-80.

43 *Ibn al-‘Arabī*, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 3, 414; *al-Qurṭubī*, *al-Ġāmi‘*, Bd. 12, 199f.

dingungen für funktionslos erklären. So überliefert auch *Ibn al-ʿArabī*, dass *Ibn ʿAbbās* sagte: „Die Anweisung dieses Verses ist ohne Funktion.“⁴⁴ Heutzutage ist es dagegen zu einer verbreiteten und etablierten fixen Idee geworden, ja alle Auslegung dreht sich darum, dass jede koranische Anweisung einen absoluten Sinn außerhalb ihres faktischen Kontextes hat. Das ist beispielsweise bei folgender Auslegung der Verse 60:10f. [bezüglich der Morgengabe von wiederverheirateten Frauen] der Fall:

„Die Gelehrten sind sich darüber einig, dass die in diesen Versen erlassene Anweisung über die Ausgleichszahlung für die Morgengabe in Verbindung mit den belasteten Beziehungen zwischen Muslimen und Polytheisten und einem Vertrag zwischen ihnen steht und deshalb auf jene Zeit beschränkt ist. Abū Bakr al-Ġassās, Ibn al-ʿArabī und al-Qurṭubī sagen das eindeutig (Ibn Āšūr, Band 28, S. 161). Natürlich verhindert diese Feststellung nicht, dass man aus den besagten Anordnungen einige allgemeine Botschaften und Prinzipien ableitet. So lässt sich aus diesen Versen im Zusammenhang mit den darin implizierten Prinzipien leicht verstehen, dass das Prinzip der Vertragserfüllung genau anzuwenden ist, die Anweisungen aus Vereinbarungen gerecht zu deuten und auszuführen sind und dass einzuschärfen ist: Recht ist dem zu geben, der Recht hat.“⁴⁵

Der mit „Natürlich verhindert“ beginnende Abschnitt ist die Folge des Glaubens, dass jeder Koranvers absolut eine universale Botschaft enthält oder dass man, wenn dies nicht der Fall ist, mittels der Inter-

pretationskunst aus ihm eine universale Botschaft ableiten muss. Doch die Interpretationen, die aus diesem Glauben hervorgehen, sind unseres Erachtens gänzlich ungelent. Darüber hinaus lassen sich auch aus einigen anweisenden Versen schlichtweg keine universalen Botschaften produzieren. Das gilt beispielsweise für Vers 65:4, in dem man einen Ausdruck findet, der übersetzt lautet: „Um zu euren Frauen zu kommen, deren Periode aufgehört hat oder die keine Periode erlebt haben; wenn ihr bezüglich ihrer Wartezeit im Zweifel seid, so – wisst –: Die Frist beträgt drei Monate.“ Bei genauem Betrachten zeigt sich, dass hier von Frauen die Rede ist, die keine Periode erlebt haben. Nun besagt die Wartezeit bekanntlich die Frist, in der eine geschiedene Frau noch keinen neuen Mann heiraten darf. Demzufolge müssten Frauen, die keine Periode mehr haben oder gar keine Periode haben, nach der Ehescheidung drei Monate warten.

Was ist nun mit „Frauen, die gar keine Periode haben“ gemeint? Auf den ersten Blick mag man meinen, dass der Vers von erwachsenen Frauen spricht, die einer Krankheit wegen keine Periode erlebt haben. So denkt auch *Muhammad Asad*.⁴⁶ Zweifels- ohne entspringt diese Denkweise dem Glauben, der Koran sei in jeder Hinsicht übergeschichtlich. Das aber ist sicher falsch. Denn allen [klassischen] Koranexegeten

⁴⁴ *Ibn al-ʿArabī*, *Aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 3, 414.

⁴⁵ *Hayreddin Karaman* und andere, *Kurʿān Yolu* [Der koranische Weg], Ankara 2005, Bd. 5, 248.

⁴⁶ Vgl. *Muhammed Esed*, *Kurʿānʿin Mesajı* [*Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran], Bd. 3, 1160, Anm.10.

zufolge ist hier nicht von Frauen die Rede, die keine Periode erlebt haben, weil sie krank sind, sondern von Frauen, die noch zu jung dafür sind.⁴⁷ Auch die Überlieferungen bezüglich des Offenbarungsanlasses des Verses zeigen diese geschichtliche Tatsache eindeutig.⁴⁸ Ja, *Ibn al-‘Arabī* behauptet sogar, der Ausdruck „Frauen, die keine Periode erlebt haben“ in jenem Vers belege, dass ein Vater seine Tochter verheiraten dürfe, wenn sie noch klein ist.⁴⁹

Kurz, in Vers 65:4 ist davon die Rede, dass eine Frau, die noch keine Periode erlebt hat, also in diesem Alter besser ‚Kind‘ zu nennen ist, an einen Mann verheiratet wird, der wahrscheinlich zehn Jahre älter ist, im Falle einer Ehescheidung drei Monate warten muss. Wer meint, aus jeder koranischen Anweisung eine universale Nachricht ableiten zu müssen, muss sich auch fragen lassen: Enthält der Koranvers, der die Wartefrist eines im Kindesalter verheirateten und dann wieder geschiedenen Mädchens festlegt, eine universale Anweisung?! Ist das Verheiraten von Mädchen, die man Kinder zu nennen hat, eine universale Gegebenheit, oder eine arabische Sitte aus dem 7. Jahrhundert? Welche universale Botschaft lässt sich aus dem Vers beziehen, der die Wartefrist für im Kindesalter verheiratete und dann geschiedene Mädchen festlegt?

c. An dieser Stelle ist auch das Folgende zu fragen: Müssen wir uns wirklich so wichtig machen und, nur weil sie im Koran vorkommen, für Gebräuche wie Bannmonate, Scheidungsformeln [„Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter“] und Sklaverei

unbedingt eine [heutige] Entsprechung finden?! Müssen wir wirklich, um alle diesbezüglichen Verse den heutigen Umständen anzupassen, beispielsweise „Sklaven“ als „Bedienstete“ verstehen oder Verse, die von der Beziehung zwischen Sklave und Herrn reden, auf das Verhältnis von Arbeitnehmer und Arbeitgeber beziehen?! Will Gott von uns wirklich, dass wir für altarabische Scheidungsformeln und Unschuldsbekräftigungsflüche, Wiederverheiratungsfristen und Sklaverei angesichts der modernen Welt Entsprechungen finden?! Um es mit *Roger Garaudy*⁵⁰ zu sagen. „Was lässt sich tun, um die Korantexte, die in einer Sklavenhaltergesellschaft Rechte und Pflichten des Sklavenhalters erklären, wörtlich anzuwenden? Müssen wir dafür die Sklaverei wieder einführen? Müssen wir dann auch akzeptieren, dass der Herr seinen Knecht, seine ‚Kriegsgefangenen‘ zu Sklavendiensten zwingt? (33:52; 4:25) Ist das ‚der Weg‘, um in den Augen Gottes wohlgefällig zu sein? Oder würde das nicht vielmehr bedeuten, die vorislamischen Ge-

47 *Aṭ-Ṭabarī*, Ğāmi‘ al-bayān, Bd. 12, 132f.; *al-Bağāwī*, Ma‘ālim at-tanzīl, Bd. 4, 358; *az-Zamaḥṣarī*, Al-Kaššāf, Bd. 4, 121; *Abū Muḥammad ibn ‘Atīya*, al-Muḥarrar al-wağīz, Beirut 2001, Bd. 5, 325; *Fabraddīn ar-Rāzī*, Ma-fātiḥ al-ğayb, Bd. 30, 32; *Abu l-Fidā ibn Kasīr*, Tafsīr al-Qur‘an al-‘aẓīm, Beirut 1983, Bd. 4, 381; *al-Qurṭubī*, al-Ğāmi‘, Bd. 18, 109.

48 *Aṭ-Ṭabarī*, Ğāmi‘ al-bayān, Bd. 12, 132f.; *Abu l-Ḥasan al-Wāḥidī*, Asbāb an-nuzūl, Beirut 1991, 246; *Ġalāladdīn as-Suyūṭī*, ad-Durr al-manṣūr, Beirut 1983, Bd. 8, 201; *‘Alī ibn Muḥammad aš-Šawqānī*, Faṭḥ al-Qadīr, Beirut o.J., Bd. 5, 244.

49 *Ibn al-‘Arabī*, Aḥkām al-Qur‘ān, Bd. 4, 285.

50 Der französische Philosoph *Garaudy*, ehemals Kommunist, wurde erst Christ, dann Muslim. Er vertritt heute extremistische Standpunkte, beispielsweise leugnet er die Schoa.

bräuche wieder aufleben zu lassen, gegen die der Prophet zwar am heftigsten ankämpfte, die er – aber – zu seiner Zeit nicht allesamt beseitigt hat?“⁵¹

Es ist in diesem Kontext auch bezüglich handlungsbezogener Koranverse festzuhalten, dass die besagten Anweisungen auf ursprünglich vorislamische Traditionen zurückgreifen. Demzufolge führt der Koran nicht so sehr eine Rechtsrevolution durch als vielmehr eine Rechtsreform. Denn während sich im Koran hunderte von Beispielen für Kontinuierung, Perfektionierung und Reformierung (*ibqāʾ*, *ikmāl*, *islāh*) arabisch-traditioneller Rechtsregeln finden lassen, beschränken sich die Fälle von Substituierung (*ilğāʾ*) durch einen Korantext auf einige wenige Bereiche wie Alkoholgenuss, Glücksspiel, Zinswesen und Prostitution. Außerdem gab es in der vorislamischen arabischen Kultur ein Strafrecht, das Einrichtungen wie Talion, *Qasāma*⁵² und Blutgeld vorsah. Ebenso waren in der arabischen Gesellschaft zur Zeit der Herabkunft des Koran gottesdienstliche Formen wie Ritualgebet, Fasten, Wallfahrt und Opfer bereits bekannt; und [zivilrechtliche Einrichtungen wie] Eheschließung, -scheidung, Wartefrist vor der Wiederverheiratung, Scheidungsformel (*zihār*) und Unschuldsbekräftigungsfurch sind vorislamisch. Nichts davon kam erst durch den Islam auf. Der Koran verleiht all diesen Einrichtungen eine religiös-ethische Dimension, indem er sie auf die Beziehung zwischen Gott und seinem Diener (Allah'a kulluk) gründet.⁵³

Ich komme zum Fazit. Die Behauptung

der Universalität von anweisenden Koranversen entspringt einem Verständnis, das sozusagen ‚päpstlicher als der Papst‘ [wörtlich: königlicher als der König] ist; und diese Verständnisweise hält leider die überwältigende Mehrzahl heutiger Muslime für ein Glaubensdogma (*inanç umdesi*). Gehen wir davon aus, dass die islamischen Religionsgelehrten ihre Ansicht seit der Zeit der Prophetengefährten mit den Worten formuliert haben: „Diese koranische Anweisung gilt ausschließlich für den geschichtlichen Zustand zur Zeit der Offenbarungsherabkunft“; dann ist die diesbezügliche Haltung moderner Muslime, wenn auch verkehrt, doch „päpstlicher als der Papst“ zu nennen.

So kann man denn aus der Feder gewisser als publizistische oder theologische Größen anerkannter Muslime lesen: [Der im Türkischen verbreitete Schwur:] „Meine Mutter soll mein Weib werden [, wenn nicht stimmt, was ich hiermit beschwöre]“ entspreche [der altarabischen Scheidungsformel „Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter“,] dem *zihār*; oder anlässlich der koranischen Polygamieverse spricht man dann von gewissen Weisheiten, weil die in diesem Zusammenhang entdeckten

51 *Öztürk* zitiert aus der türkischen Übersetzung: *Roger Garaudy*, *Entegrizm [Islam and Integrism]*, übers. von *K. Bilgin Çileçöp*, Istanbul 1995, 99.

52 Verurteilung wegen Mordes aufgrund der Zeugenaussage von 50 Männern.

53 Vgl. hierzu eingehender *Mehmet Erdoğan*, „Kur'an Vayinin Nüzül Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu [Juristische Interpretation der Beziehung Faktenlage zur Zeit der koranischen Offenbarungsherabkunft]“, *İslamiyat* 7 (2004), Heft 1, [61-76.] 66-68.

Weisheiten möglicherweise auch verdeckter Ausdruck geschlechtlicher Begierde seien; oder man lässt sich auf das Niveau von reinem Geschwätz hinab und behauptet im Zusammenhang mit dem Vers „schlägt – als ultima ratio – eure Frauen“, dass man wegen der bio-psychischen Entwicklung des weiblichen Geschlechtes den Nutzen von Schlägen bedenken und [Frauen deshalb] schlagen könne. So ist man päpstlicher als der Papst.

Felix Körner:

Zusammenfassung und Würdigung

Zusammenfassung

0. Die islamische Geschichtlichkeitsdebatte ist nach wie vor aktuell. Sie kreist um die Frage, ob die koranischen Verfügungen nur für einen bestimmten, der Verkündigung des Koran zeitgenössischen Partikularkontext oder universal für alle Zeit gültig sind. Wer die Universalismus-These vertritt, behauptet implizit, dass Gott alle möglichen nachkoranischen Zustände der Menschheit bei der Offenbarung gleich mitgedacht hat.

1.a Jede Sprache konstruiert Wirklichkeit und bildet ein bestimmtes soziokulturelles Leben ab.

1.b Der Koran richtet sich ausdrücklich an die arabische Gesellschaft des 7. Jahrhunderts n. Chr. und hat damit einen eindeutigen Bezugspunkt in Ort und Zeit. Erst in den Debatten mit Juden und Christen wird er später als allgemeingültig verstanden.

1.c Auch andere Koranexegeten, Zeitgenossen wie Klassiker, wissen, dass der Koran in eine ganz spezifische Situation hinein gesprochen hat und keineswegs die gesamte Menschheit anspricht, geschweige denn die Menschheit aller Zeiten.

1.d Auch dass der Koran auf Arabisch offenbart wurde, zeigt: Er richtet sich an eine bestimmte Adressatengruppe. Dabei geht er nicht nur auf deren Sprache, sondern auch auf ihre Vorstellungswelt ein.

1.e Der Koran ist auch nicht sprachlich vollkommen, sondern voller sprachlicher Umständlichkeiten und Mängel.

2.a Der Koran ist also als geschichtlich zu bezeichnen; das heißt genauerhin, seine Form ist von einer bestimmten Kultur abhängig. Geschichtlich ist der Gegenbegriff zu universal. Hilfreicher jedoch ist eine weitere Unterscheidung: Der Koran enthält Geschichtliches und Übergeschichtliches. Übergeschichtlich ist das in allen prophetischen Religionen als zentral Verkündete: Monotheismus, Jenseitsglaube, Tugendlehre.

2.b Hieraus ergibt sich auch das Kriterium für die Gültigkeit koranischer Anweisungen in allen Epochen: Allgemeine Moralprinzipien, wie sie alle Propheten verkündet haben, sowie die zu deren Befolgung motivierenden Glaubensaussagen.

2.c Der koranische Wortlaut ist von der dahinter liegenden ethischen und theologischen Botschaft des Koran abzutrennen. Statt mittels krampfhafter Umdeutungsversuche des Textes ist seine Aktualität

durch eine Übertragung der Botschaft in neue Bezugswelten und daher auch in neue Sprachformen zu leisten.

3. Die kulturell geprägten anthropomorphen Redeformen von Gott lassen sich entmythologisieren, indem sie auf die Grundbotschaften reduziert werden; sie sagen auf ihre Weise Gottes Allmacht aus.

4. Die lustvollen Paradiesesdarstellungen sind ebenso situationsbezogen. Sie dienen zur Motivierung der überforderten, bedrängten Gefährten Muhammads.

5.a Wie auch frühe islamische Juristen zugeben, galten bestimmte Anweisungen des Koran nur seinen Ersthörern. Die ersten Generationen fühlten sich frei, sie neuen Umständen gemäß abzuwandeln.

5.b Nicht jede im Koran befindliche Anweisung muss einen Sinn für heute haben. Im Kindesalter verheiratete und wieder geschiedene Mädchen etwa: Wer will davon heute etwas wissen?

5.c Der Koran führt in Rechtsfragen selten eine Revolution ein, er setzt meistens auf Kontinuation; damit legitimiert und perpetuiert er altarabische Lebensordnungen, die für seine Ersthörer selbstverständlich waren, dem modernen Menschen aber fremd sein müssen und sollen. Wer den Koran mit der Universalitätsthese liest, nimmt ihn wörtlicher als seine frühen Ausleger, ja wörtlicher, als er selbst sich nimmt.

Würdigung

Öztürk legt ein emphatisches Plädoyer für historisch distanzierte Koranauslegung vor. Die Ehrlichkeit, auch Schwachstellen der eigenen Geschichte zu benennen, verschafft ihm insbesondere bei Nicht-Muslimen Gehör. Zu fragen ist einerseits (1.), ob er jene Muslime, die bisher einer modernen Koran-Relecture gegenüber skeptisch geblieben sind, mit seinem Text überzeugen kann; zum andern (2.) sei erörtert, wie sich Leser, die eine historische Auslegung grundsätzlich befürworten, zu *Öztürks* Ansatz stellen können.

1. Die Positionen seiner Gegner stellt er nicht immer in der erforderlichen Ausführlichkeit und Einfühlung dar, bevor er widerspricht. Impliziert die Annahme der Universalität des Koran wirklich notwendig, dass Gott alle möglichen und tatsächlichen nachkoranischen Situationen bei der Offenbarung jedes Koranverses mitbedacht hat? Polarisiert man mit dem Referieren von Extrempositionen ohne Abtönung nicht unnötig? Wie lässt sich eine Vermittlung zwischen partikulärer Kontextbezogenheit und universaler Gültigkeit herstellen? Ist die Aussage, bestimmte Koranverse hätten für heute keinerlei Bedeutung, nicht so provokativ, dass viele Leser dieselbe Unterscheidung zwischen Redeweise und Botschaft, wie sie hier sinnvoll für den Koran vorgeschlagen wird, für *Öztürks* eigenen Artikel ablehnen werden, weil sie glauben, ihn wegen Relativierung der Offenbarung verketzern zu müssen?

2. Werden andere Propheten und Religio-

nen nicht impertinent vereinnahmt, wenn ihr bleibender Gehalt auf Monotheismus, Eschatologie und Ethik reduziert wird? Verkennt er nicht den unerschöpflichen Reichtum der Bilder aus der Religionsgeschichte, seien sie sprachlich oder nicht, wenn er sie zu einigen abstrakten Formeln, wie „Thron bedeutet Macht“ entmythologisiert? Erschöpft sich der Sinn koranischer

Theologie in ihrer Funktion als Motivierung zum rechten Handeln?

Öztürk ist als akademischer Lehrer in der Ausbildung künftiger islamischer Religionsbediensteter tätig. Die soeben formulierten Anfragen deuten an, welchen entscheidenden Raum *Mustafa Öztürks* Freimut für weiterführende Gespräche eröffnet. ■