Sprache und Zeichen

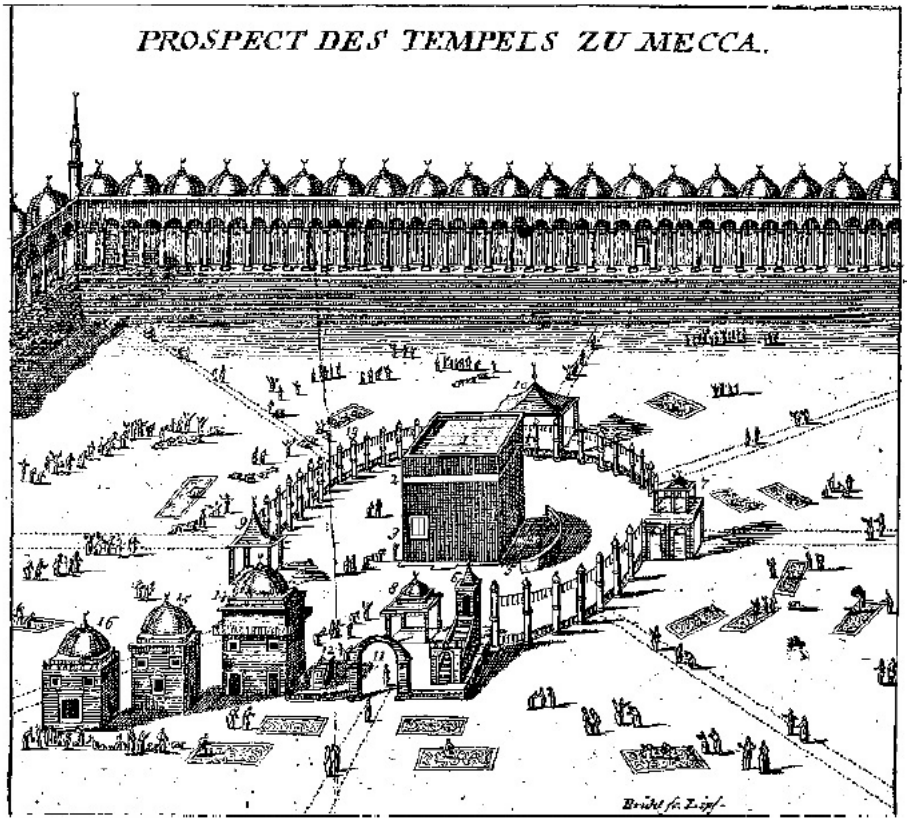

Abb. 1: Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Th. Arnold. Lemgo, Meyer. 1746. S. 145.

Editors' Note

Seit den 70er Jahren zirkulieren in Wissenschaftskreisen Begriffe wie *performative turn*, *rhetorical turn*, *postcolonial turn*, *spatial turn*, *iconic turn* oder *religious turn*. Auch wer *up to date* sein will, wird vielleicht das Gefühl nicht loswerden, zu rotieren und die Orientierung zu verlieren. Dies ist auch das Stichwort für unsere Diskussion: Braucht die islamische Kultur nun noch ihren eigenen *turn*? Die Zeitschrift *The Turn* meint, diese Frage bejahen zu können: Zweifellos haben im Westen Diskurse über den Islam zu einer ›Wende‹ geführt. Besonders politische Debatten drehen sich unaufhörlich um dieses kulturell ›Andere‹, aber auch in den Geisteswissenschaften spielt es eine immer größere Rolle.

Für Muslime begründet sich ein als ›anders‹ wahrgenommenes islamisches Denken auf den Lehren des Koran, die immer wieder neu interpretiert werden. Genau wie die Kaaba das universell-rituelle Zentrum des Islam darstellt, wird dieser Text also gewissermaßen als *umbilicus mundi* gelesen. Seine Botschaft besteht in erster Linie darin, dass die ›Blackbox‹ göttlicher Transzendenz in den Mittelpunkt des Denkens gestellt wird, was in der Tat eine grundlegende epistemische Rückung bewirkt. Wollen wir die erkenntnistheoretische Lektüre des Koran mit Errungenschaften westlicher Wissenschaft vergleichen, so kommt einem vielleicht jene auf Kopernikus zurückgehende Wende in den Sinn, welche die Sonne im Weltmittelpunkt lokalisierte. Genau wie der Heliozentrismus freilich erst in der Retrospektive zu einer Revolution stilisiert wurde – zeitgenössische Gelehrte rezipierten ihn lediglich als Hilfsmittel für astrologische Kalkulationen – ist ein theozentrischer Kosmos sicherlich immer eine historische Konstruktion, die infrage gestellt werden darf und muss.

Was *The Turn* anstrebt, ist daher keine ›islamische Wissenschaft‹, sondern ein Schreiben um den Islam herum, wobei andere Texte als der Koran, andere Traditionen und andere Perspektiven selbstverständlich mit in die Diskussionen einbezogen werden.

Der Herausgeber

THE TURN

Zeitschrift für islamische

Philosophie, Theologie

und Mystik

Ausgabe 2:

Sprache und Zeichen

Herausgeber:
Al-Mustafa ﷺ Institut Berlin
1 – 2019

The Turn ist eine Zeitschrift, die von muslimischen und nicht-muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern gemeinsam bestritten wird. Es geht daher nicht um einen ›Dialog‹, der seinerseits Grenzen konstruiert, sondern um ein Denken und Forschen, das die Frage nach kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten gar nicht erst stellt.

Philosophie und *Theologie* sind demnach nicht als westlich-akademische Disziplinen zu verstehen, was die Vervollständigung der Trias durch *Mystik* bereits andeutet. Stattdessen bezeichnet ›Philosophie‹ hier jede Art von Weltverstehen, jede Suche nach Wahrheit. ›Theologie‹ hingegen bezieht sich auf das Wort Gottes oder das ›Ideale‹, sodass hier eine Verschränkung zum philosophischen Idealismus zu denken ist. Mit ›Mystik‹ ist jegliche Grenzerfahrung gemeint, jener Bereich von Gewissheit, in dem philosophisch-theologische Fragen gegenstandslos werden.

Herausgeber

Al-Mustafa ﷺ Institut Berlin
Hardenbergstr. 8, 10623 Berlin
Tel: +49 30 40 74 10 71
Fax: +49 30 40 74 10 69
E-Mail: info@almustafa.de

Redaktion

Prof. Dr. Mahdi Esfahani (Geschäftsführer des Instituts)
Michael Nestler (Lektorat)
Zeynep Atris (Layout)

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Christoph Böhr
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Peter Gerdsen
Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau
Prof. Dr. Harald Seubert
Prof. Dr. Hamid Reza Yousefi

Bezugsmöglichkeiten

The Turn erscheint zweimal im Jahr.
Einzelpreis: 10 €

Jahrespreis mit Abonnement: 2 × 8 €
(Nach dem ersten Jahr kann jederzeit gekündigt werden.)

ISSN 2569-2054

Geplante Ausgaben:

Nr. 3 Mensch und Unmensch

Kontakt

Bitte richten Sie redaktionelle Anfragen an die Redaktion von *The Turn* (TheTurn@almustafa.de).

Wir freuen uns auf Ihr Manuskript, Ihre Kritik und Ihre Anregungen.

Anmerkung der Redaktion

Namentlich gekennzeichnete Artikel geben die Meinung der Autorinnen und Autoren wieder und entsprechen nicht unbedingt der Auffassung des Herausgebers und der Redaktion.

Inhalt

Zur Ausgabe Nr. 2 **13**

Die Sprache der Dinge

Zur Bedeutung von Museumsobjekten für den gesellschaftlichen Diskurs

Roman Singendonk **19**

Der Körper und die religiöse Sprache

Mahdi Esfahani **33**

Säkularisierung – Wiederkehr der Religionen – Postsäkularismus

Hartmut Zinser **55**

Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*)

Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*) als exegetische Prämisse und Verstehenskontext in dem Korankommentar *at-Tafsīr al-kabīr* des Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī am Beispiel der Gottesschau in Q 6:103

Kamil Öktem **75**

Mīr Dāmād und die Schule von Isfahan

Einheit und Differenz von Philosophie, *kalām* und Überlieferung

Sedigheh Khansari Mousavi **95**

Beyond cultural barriers, Islamic mysticism and intercultural insights

Ali Asghar Mosleh **111**

Wie drückt sich der *burhān* Gottes in Q 12:24 aus?

Eine sprachliche und exegetische Analyse des Wortes *burhān* anhand der klassischen islamischen Sammelwerke

Maassouma Dabbous **137**

Rezension

Wie Luxenberg Jungfrauen in Weintrauben verwandelte

Michael Nestler **157**

Abbildungsverzeichnis **161**

English abstracts **163**

Autorinnen und Autoren **167**

Zur Ausgabe Nr. 2

Das Thema der vorliegenden zweiten Ausgabe von *The Turn* lautet »Sprache und Zeichen«, und damit verbindet sich eine Vielzahl an Perspektiven, die von der Philosophie, der Linguistik und den modernen Kultur- und Kommunikationswissenschaften über die Theologie, Psychologie und Ethnologie bis hin zu den Naturwissenschaften und anderen Wissenschaftsdisziplinen reichen. Im Grunde genommen berührt dieses Thema die Grundlagen des menschlichen Denkens, weshalb nicht nur Platon und Aristoteles sich bereits in der Antike zu semiotischen und semantischen Fragen geäußert haben, sondern Denkerinnen und Denker zu allen Zeiten sich darum bemühten, die menschlichen Verstehensprozesse zu ergründen und für diese auch Erklärungsmodelle anzubieten. Man erinnere sich an dieser Stelle zum Beispiel nur an Ferdinand de Saussure (gest. 1913), einen Schweizer Sprachwissenschaftler und den Begründer des sprachwissenschaftlichen Strukturalismus, der zu Ausgang des 19. Jahrhunderts eine allgemeine Theorie zur Sprache als Zeichensystem entwickelte, oder auch an den Philosophen, Logiker und Naturwissenschaftler Charles Sanders Peirce (gest. 1914), der ein jedes Denken als ein Denken in Zeichen betrachtete und dementsprechend ein System von drei ›Universalkategorien‹ entwarf. Kurz gesagt, bei dem Thema »Sprache und Zeichen« spielen Fragen wie, was kann ich verstehen, wie und wodurch verstehe ich, und entspricht das, was ich verstehe, überhaupt der gemeinten Wirklichkeit, eine entscheidende und zentrale Rolle. Mit solcherlei die Hermeneutik betreffenden Fragestellungen verknüpfen sich natürlich auch andere Themenkomplexe wie »Sprache und Wirklichkeit« oder »Bild und Abbild«, die in dieser Ausgabe ebenso Berücksichtigung finden.

Werfen wir in diesem Zusammenhang noch einen Blick auf den Koran, dann ist festzustellen, dass auch dieser das Thema »Sprache und Zeichen« umkreist, und zwar recht prominent durch das Wort *āya*, das dort insgesamt 382 Mal vorkommt und allgemein als »Zeichen« verstanden wird. Dabei umfasst der Begriff sowohl die sichtbaren »Zeichen«, die

sich in der Schöpfung der Natur wie dem Himmel, der Erde, dem Meer, dem Tag, der Nacht, dem Wind usw. (vgl. z. B. Q 2:164) zeigen, wie auch jedes sprachliche Zeichen, das in einem Vortrag, einer Rezitation oder in einer Schrift wie dem Koran zu lesen bzw. zu hören ist (vgl. z. B. Q 2:151). Daher spricht man in Bezug auf den Koran von einer »Theologie der Zeichen«, in denen sich zum einen die Schöpferkraft Gottes zeigt und die zum anderen vor allem wahrgenommen und verstanden werden wollen (vgl. z. B. Q 30:20-28). Nach dieser Auffassung steht der Mensch einem göttlichen Gesamttext gegenüber, der sich in »Sprache und Zeichen« äußert und den es zu erforschen und zu entschlüsseln gilt.

In diesem Kontext bewegt sich nun auch die aktuelle Ausgabe von *The Turn*, die den Versuch unternimmt, die Vielfältigkeit dieses Themengebiets in Ansätzen wiederzugeben und dabei ganz unterschiedliche Blickrichtungen zuzulassen. Den Anfang auf dieser Exkursion durch die Welt der Zeichen macht Roman Singendonk mit seinem Essay »Die Sprache der Dinge – Zur Bedeutung von Museumsobjekten für den gesellschaftlichen Diskurs«. Darin macht Singendonk zunächst darauf aufmerksam, dass sich die Museen weltweit im Umbruch befinden, um den vielfältigen Anforderungen, die von innen und außen an sie herangetragen werden, gerecht werden und ihre Bedeutung für die Gesellschaft bewahren und erneuern zu können. Der Artikel setzt an diesem Wandel an und stellt das Potenzial der Museen und ihrer gesellschaftlichen Wirkungskraft heraus. Dabei konzentriert er sich auf das Herz aller Museen, auf die Objekte selbst. In Bezugnahme auf den Titel der Ausgabe spürt der Autor der Sprache der Musemsobjekte nach und berichtet, was sie uns erzählen können. Aber können Dinge überhaupt sprechen? Und wenn ja, welche Geschichten erzählen sie uns? Können wir sie überhaupt verstehen oder sind wir zu sehr abgelenkt? Die Sprache der Dinge lehrt uns viel über die menschliche Geschichte und im Optimalfall auch über ihre Gegenwart und Zukunft. Es lohnt sich also einmal mehr genau hinzuhören.

Der zweite Beitrag mit dem Titel »Der Körper und die religiöse Sprache« von Mahdi Esfahani behandelt das Verhältnis zwischen dem menschlichen Körper und der Entstehung von religiöser Sprache und geht dabei von der These aus, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers eine direkte Wirkung auf die Bestimmung der Sprache besitzt und der Mensch die Bedeutung von Worten nur aufgrund seiner körperlichen Disposition zu verstehen vermag. In dieser prägnanten philosophisch-theologischen

Abhandlung zu Sein, Sprache, Körper und Prophetologie wird anhand koranischer Textbeispiele und islamischer Überlieferungen dargelegt, wie sich Körper und Sprache gegenseitig bedingen und welche Rückschlüsse sich hieraus für die seit Jahrhunderten geführte theologische Debatte um die ›Anthropomorphismen‹ im Koran ergeben.

Eher den ›Zeichen der Zeit‹ auf der Spur wirft Hartmut Zinser mit seinem Artikel »Säkularisierung – Wiederkehr der Religionen – Postsäkularismus« einen soziologischen bzw. religionswissenschaftlichen Blick auf die hauptsächlich seit der Aufklärung stattfindenden Säkularisierungsprozesse innerhalb der europäischen oder sogenannten westlichen Gesellschaften. Ausgehend von einer Begriffsbestimmung von *profan* und *heilig* betrachtet er den geschichtlichen »Übergang sakralisierter Objekte in einen weltlichen Gebrauch« und begründet im Anschluss, warum die sogenannte »Säkularisierungsthese«, die »eine zunehmende Ablösung der Bedeutung von Religion als einen allgemeingeschichtlichen Prozess« annimmt, heute als nicht mehr gültig angesehen werden kann und erledigt ist. Doch welche Konsequenzen ergeben sich hieraus für eine moderne, postsäkulare Gesellschaft, wenn Religionen die ›Privatsphäre‹ wieder verlassen, den öffentlichen Raum zurückgewinnen und erneut Anspruch erheben auf eine gesellschaftliche Mitbestimmung? Dieser Frage nähert sich Zinser im letzten Kapitel seines Aufsatzes an, wo er sich unter anderem auch mit der diesbezüglichen Position von Jürgen Habermas auseinandersetzt.

Eine Auseinandersetzung ganz anderer Art führt Kamil Öktem in seinem Beitrag »Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*) als exegetische Prämisse und Verstehenskontext in dem Korankommentar *at-Tafsīr al-kabīr* des Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī am Beispiel der Gottesschau in Q 6:103«. Darin geht er der Bedeutung der Sprachwissenschaft für die Disziplin der Koranexegese nach und gibt einen Überblick über die verschiedenen hermeneutischen Ansätze und Definitionen dieses islamischen Fachgebiets. Dabei zeigt er am Fallbeispiel der Gottesschau im Paradies (*ru'yat Allāh*), die in Q 6:103 thematisiert wird, wie ar-Rāzī in seinem Korankommentar *at-Tafsīr al-kabīr* theologisches und sprachwissenschaftliches Wissen anwendet und gleichzeitig voneinander abgrenzt. Nach einer eingehenden methodischen Untersuchung von ar-Rāzīs Auslegungsversuch zu Q 6:103 kommt er unter anderem zu dem Ergebnis, dass zum einen die »Sprachwissenschaften ein sehr wichtiger und funktionell ausschlagge-

bender Bestandteil in der frühen Koranexegese waren« und dass sie zum anderen große Interpretationsspielräume für die im *kalām* stattfindenden theologischen Diskussionen zulassen.

Dass wiederum Theologie und Philosophie nicht zwangsläufig Gegensätze sein müssen, ja sich sogar gegenseitig bedingen, das verdeutlicht Sedigheh Khansari Mousavi in ihrem Artikel über »Mīr Dāmād und die Schule von Isfahan – Einheit und Differenz von Philosophie, *kalām* und Überlieferung«. Hierbei dienen ihr Mīr Dāmād als einer der wichtigsten Vertreter der Schule von Isfahan und sein Werk *al-Īqāẓāt* zum Anlass, die im *kalām* geführte Debatte um die »Handlungstheorie« und die »Kausalitätskette« näher zu erörtern. Wie Mīr Dāmād in seinem Traktat der Frage nach den menschlichen Handlungen und ihren Ursachen aus schiitischer Sicht auf den Grund geht, demonstriert die Autorin anhand einer genauen Strukturanalyse, die schließlich aufzeigt, dass Mīr Dāmād – entgegen vieler seiner Zeitgenossen – die Offenbarung (*waḥy*) und die Vernunft (*ʿaql*) als durchaus miteinander im Einklang stehend begreift.

Um die Überwindung kultureller Barrieren und den Umgang mit dem grundsätzlich »Anderen bzw. Fremden« geht es Ali Asghar Mosleh in seinem Artikel »Beyond cultural barriers, Islamic mysticism and intercultural insights«. Er beleuchtet darin die Rolle der Mystik bei der Völkerverständigung und ihre Bedeutung für den interreligiösen bzw. interkulturellen Dialog. Das, was die Mystik für diesen Dialog so wichtig erscheinen lässt, und zwar unabhängig von ihrer jeweils religiösen, kulturellen und geschichtlichen Ausprägung, ist das in allen mystischen Traditionen vorkommende Spezifikum einer in der Vielfalt vorhandenen und wahrgenommenen Einheit des Seins als Wesensgrund aller Dinge. Nach einem kurzen historischen Überblick über die Entwicklung der Mystik im Islam, wobei auch die Mystik-Traditionen der anderen großen Religionen stets vergleichend miteinbezogen werden, veranschaulicht Mosleh anhand zahlreicher Textbeispiele von bekannten islamischen Mystikern wie Ibn ʿArabī und Rūmī, wie die mystische Einheitserfahrung den Umgang mit dem, was anders ist als man selbst, prägt und beeinflusst. Dabei könnte man davon ausgehen, dass die Erkenntnis von der sich in Allem manifestierenden Weisheit Gottes dazu führe, dass in der Begegnung mit dem Anderen ausschließlich Liebe, Zuneigung und Toleranz zum Ausdruck kommen, was sicherlich, wie der Artikel zeigt, für einen Großteil der islamischen Mystiker angenommen werden kann, doch macht

der Autor auch auf andere Tendenzen innerhalb der islamischen Mystik aufmerksam, auf Tendenzen, die eher das »Trennende« im Blick haben als das »Vereinende«.

Unser studentischer Beitrag stammt dieses Mal von Maassouma Dabbous, die in ihrer Abhandlung über den *burhān* Gottes in Q 12:24 eine sprachliche und exegetische Analyse dieses Wortes anhand klassischer islamischer *tafsīr*-Werke vornimmt. Im Kontext der Josefsgeschichte und der Begegnung von Yūsuf und Zulaiḫā macht sich die Autorin auf die Suche nach dem Geheimnis hinter dem Wort *burhān* und erkundet dabei zuerst die etymologischen und lexikalischen Bedeutungsmöglichkeiten, bevor sie sich der koranischen Begriffsverwendung annähert. Welches ›Zeichen‹ von Gott nun der Prophet Yūsuf tatsächlich erhalten haben soll, um den Verführungskünsten von Zulaiḫā widerstehen zu können, das diskutiert die Autorin in ihrem Hauptkapitel anhand dreier unterschiedlicher Korankommentare, die hierauf auch jeweils ihre eigenen Antworten geben.

Abgerundet wird das Thema »Sprache und Zeichen« durch eine Rezension zu Stefan Wilds Artikel »Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis«, in dem der Autor am Beispiel der koranischen Paradiesjungfrauen einen kritischen Blick auf die von Christoph Luxenberg erhobene Hypothese wirft, dass die wahre Bedeutung einer Vielzahl an koranischem Vokabular nicht im Arabischen, sondern vielmehr im Syro-Aramäischen zu verorten sei. Sowohl der Artikel als auch die Rezension zeigen einmal mehr, wie verschiedenartig die Verstehenskontexte doch sein können, ganz in Abhängigkeit davon, unter welchen sprachlichen, inhaltlichen und in diesem Fall auch ideologischen Prämissen man an die Untersuchung und Betrachtung bestimmter Problemfelder herangeht. Insofern schärft das Thema »Sprache und Zeichen«, wie eingangs erwähnt, das Bewusstsein für hermeneutische Fragestellungen, was weitestgehend das erklärte Ziel der aktuellen Ausgabe von *The Turn* war und ist.

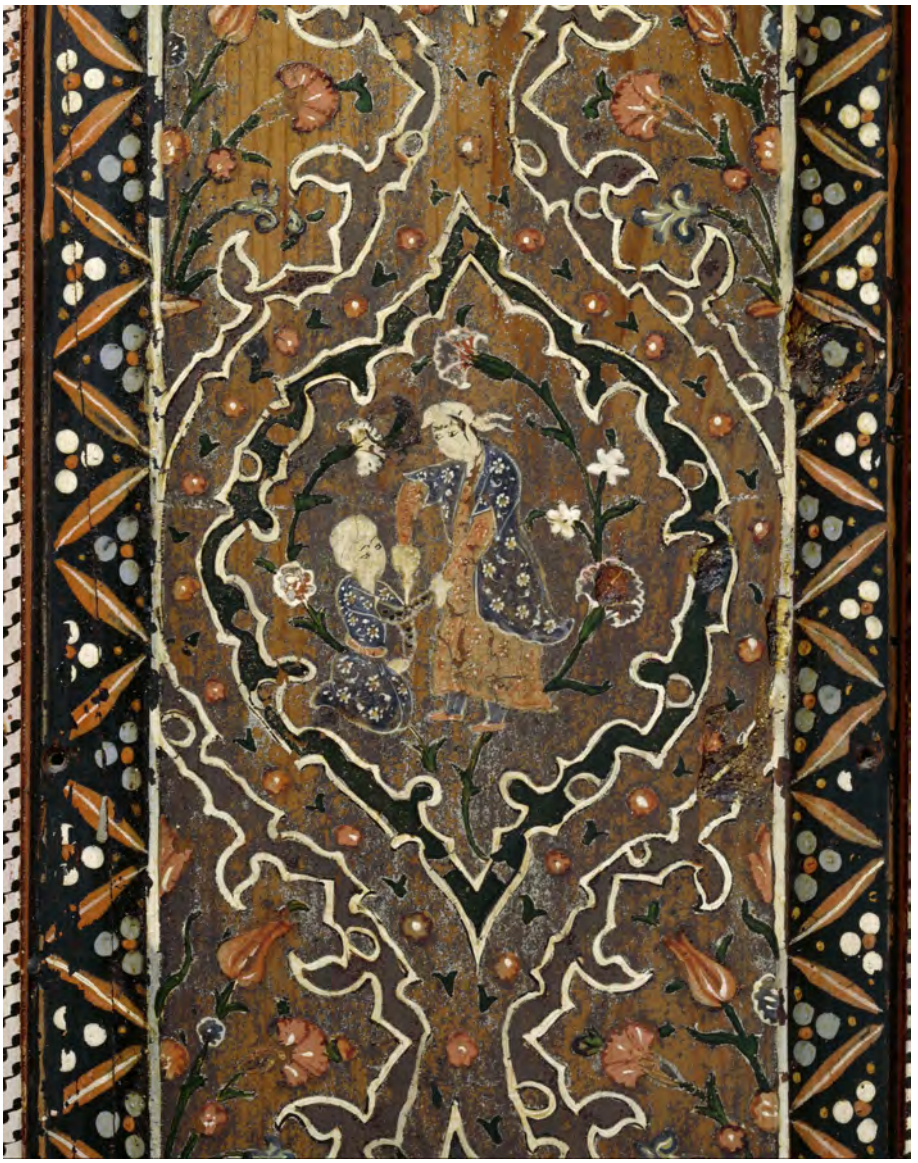

Abb. 2: ʿĪsā ibn Buṭrus (Auftraggeber), hergestellt von Ḥalab Šāh ibn ʿĪsā (1600-1603): Ausschnitt aus dem Aleppo-Zimmer. Wandverkleidung. Holz, bemalt, geschnitzt und vergoldet. 3,5 × 2,6 m. 1600-1603. Museum für Islamische Kunst, Pergamonmuseum Berlin.

Die Sprache der Dinge

Zur Bedeutung von Museumsobjekten für den gesellschaftlichen Diskurs

Roman Singendonk

Die Museen in Deutschland und weltweit sind in einem tiefgreifenden Wandel begriffen. Dieser Wandel ist derart umfangreich, dass einige Museen noch immer dabei sind, in Erfahrung zu bringen, welche Bereiche ihrer Tätigkeit davon betroffen sind und wie genau dieser Wandel eigentlich zu bewerkstelligen ist.

Nachdem Museen in der so genannten westlichen Welt seit ihrer Gründung viele Jahrzehnte ein relativ geruhsames und sorgloses Dasein fristeten, stellen sich nun mit immer größerer Vehemenz existenzielle Fragen, die nicht nur die Geschichte der Museen, sondern vor allem auch ihre Zukunft betreffen. Im Kern dreht sich vieles um die Frage *Was muss ein Museum leisten können und für wen ist es eigentlich gedacht?*

Auf diese Kernfrage folgen aber viele weitere Fragen, die letztlich Auswirkungen auf alle Arbeitsbereiche von Museen haben. Der Internationale Museumsrat ICOM nennt fünf Hauptaufgabenfelder von Museen: Sammeln, Bewahren, Forschen, Ausstellen und Vermitteln. Das ist es, was Museen in der so genannten westlichen Welt seit Jahrzehnten getan haben und weiterhin tun. Jedoch wandeln sich die Ansätze und das Selbstverständnis, mit der die Museen diese Aufgaben angehen. Und zwar wandeln sie sich, weil zum einen die Museen und die darin tätigen Menschen über ihre Arbeitsweise reflektieren, zum anderen wegen der geänderten Ansprüche, die Politik und Öffentlichkeit an die Museen herantragen.

Es ist wichtig, zunächst über diese sich verändernden Rahmenbedingungen nachzudenken, bevor die Aufmerksamkeit auf die Sprache der Dinge, das eigentliche Thema des Artikels, gelenkt wird. Denn nur, wenn

dieser fundamentale Umbruch miteingerechnet ist, werden das ganze Potenzial und auch die Dringlichkeit offensichtlich, sich eingehender mit den Museumsobjekten zu beschäftigen und ihre Geschichten einem größeren und diverseren Publikum zugänglich zu machen.

Museen haben sehr unterschiedliche Sammlungen und entsprechend verschieden sind auch die Herausforderungen und Rahmenbedingungen, mit denen sie zu tun haben. Ein kleines lokales Heimatmuseum hat andere Aufgaben als ein Großprojekt wie das Humboldt-Forum in Berlin. Wenn hier von Museen die Rede ist, dann sind in erster Linie Geschichtsmuseen gemeint, keine Museen für zeitgenössische Kunst und auch keine naturwissenschaftlichen Museen. Denn mit diesen kennt sich der Autor zu wenig aus. Außerdem gibt es Unterschiede zwischen privat und öffentlich finanzierten Museen, die jeweils recht unterschiedlich organisiert sind. Dennoch sind Museen sowohl aus Sicht der Öffentlichkeit als auch in der Selbstwahrnehmung zu Einrichtungen geworden, denen eine große Bedeutung für die Kultur einer Gesellschaft zugestanden wird. Und überhaupt ist Bedeutung hier ein zentraler Begriff, die einzelnen Museumsobjekte haben alle eine (oder mehrere) bestimmte Bedeutung(en). Wegen dieser Bedeutung sind sie überhaupt erst zu einem Teil der Sammlung geworden. Und in der Gesamtbetrachtung aller Objekte summiert sich deren Bedeutung zu einer schwer fassbaren Größe. Forscherinnen und Forscher arbeiten kontinuierlich daran, neue Erkenntnisse über die Objekte zu Tage zu fördern und somit deren Bedeutung weiter zu steigern. Kuratorinnen und Kuratoren setzen die Objekte mit anderen Objekten in einen Zusammenhang (zumeist in Form von Dauer- oder Sonderausstellungen) und fördern so zumindest das Wissen von der Bedeutung der Objekte. Dazu kommt, dass manche Sammlungen an besonderen historischen Orten und Gebäuden untergebracht sind. Auch dieser ›Rahmen‹, in dem die Objekte präsentiert werden, fördert die Bedeutung der Museen und ihrer Sammlungen.

Insgesamt kann so viel Bedeutung ziemlich einschüchternd wirken. Und dabei ist hier noch kein Wort darüber gefallen, welchen Zweck die Museen mit ihrer Bedeutung erfüllen oder zu erfüllen hoffen. Geschichtsmuseen (und nur über solche möchte der Autor hier sprechen) sind Fenster in die Vergangenheit. Sie bewahren und generieren anhand von Objekten das Wissen über vergangene Kulturen und machen es der Gesellschaft zugänglich. Sie sind kulturelle Bedeutungsspeicher. Als solche haben

sie für Jahrzehnte ein selbstverständliches und unhinterfragtes Dasein gefristet, in dem es genügte, das zu tun, was immer getan wurde. Die traditionelle Arbeitsweise fortzuführen, wie sie von den Gründern der Museen selbst eingeführt wurde, zu pflegen und beizubehalten. In dieser Zeit haben die Museen sich selbst und ihrem Stammpublikum genügt. Und das Stammpublikum sind häufig privilegierte akademische Gesellschaftsschichten, die gemeinsam mit den Museen in die Jahre kommen und daher in Zukunft wegbleiben könnten – eine Herausforderung übrigens, die Museen mit anderen Kultureinrichtungen wie Theatern, Konzert- und Opernhäusern gemeinsam haben.

Ein Fenster in die Vergangenheit ermöglicht aber nie ausschließlich den Blick zurück. Wer dort hineinguckt, tut dies mit der Brille der Gegenwart. Die Vergangenheit wird so zur Interpretationsmasse und hat damit immer auch eine gewisse Aussagekraft für die Gegenwart und sogar für die Zukunft. Es geht dabei nicht darum, aus der Vergangenheit zu lernen, im Sinne eines positiven oder negativen Beispiels. Es geht vielmehr darum, die eigene menschliche Existenz in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, denn es gibt Mechanismen, die unsere menschliche Existenz auf einer grundlegenden und überzeitlichen Ebene prägen. Sich dieser Geschichtlichkeit der eigenen Existenz bewusst zu sein, ist angesichts der Geschwindigkeit, mit der sich menschliche Entwicklung aktuell vollzieht, eine echte Herausforderung. Der gesellschaftliche und kulturelle Wandel, der innerhalb der letzten beiden Generationen stattgefunden hat, ist womöglich weit umfangreicher als jeder, der sich jemals zuvor in einer vergleichbaren Zeitspanne vollzogen hat. Vielfach ist in den Feuilletons zu lesen, dass die Welt von einer neuen Unübersichtlichkeit charakterisiert ist, die Expertinnen und Experten ratlos macht und normale Menschen daher umso mehr desorientiert. Manchmal werden auch die jüngsten Erfolge von Rechtspopulisten und Nationalisten auf diese Unübersichtlichkeit zurückgeführt. Sie geben vor, eine Orientierung bieten zu können. Mit ihren einfachen Antworten nach dem strikten Freund-Feind-Schema versuchen sie Halt in einer sich immer schneller bewegenden Welt zu geben. Jedoch geht diese Orientierung zu Lasten der Menschlichkeit und der Solidarität. Es ist nicht einfach, die Widersprüche und Ungereimtheiten der menschlichen Existenz auf Erden auszuhalten, aber wer es schafft, mit dieser Komplexität umzugehen, wird belohnt werden. Ein Blick in die Geschichte und in die Geschichtsmuseen kann dabei nur helfen.

Sie liegen dem Dasein zu Grunde und werden zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlichen Situationen verschieden beurteilt und interpretiert. Migration ist einer dieser Mechanismen, ohne den die Sammlung des Museums für Islamische Kunst im Berliner Pergamonmuseum *so* wohl nicht zu Stande gekommen wäre. Und weil sich unter anderem das Thema Migration so stark in den Objekten des Museums manifestiert hat, hat diese Sammlung eine Bedeutung für gegenwärtige gesellschaftliche Diskurse in Deutschland. Migration und ihre Nebeneffekte haben die öffentlichen Debatten der letzten Jahre maßgeblich bestimmt. In dieser Zeit hat sich die Gesellschaft polarisiert und scheint inzwischen stellenweise sogar gespalten zu sein. Vereinfacht gesagt teilt sie sich in jene, die Migration begrüßen und ihr Potenzial erkennen, und jene, die Migration ablehnen und sich davor fürchten. Dabei ist Migration einer jener menschlichen Mechanismen, die unser Dasein seit Anbeginn bestimmen und das wohl auch auf absehbare Zeit tun werden. Die ersten Menschen zogen von der ›Wiege der Menschheit‹ in die gesamte Welt hinaus und besiedelten in zehntausenden von Jahren einen Großteil des Globus. Heute wiederum forschen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler daran, ein Leben im Weltraum oder auf fernen Planeten zu ermöglichen. Der innere Drang, Neues und Unbekanntes zu entdecken, war Triebfeder für viele Innovationen und technische sowie kulturelle Meilensteine der Menschheit. Neben der Neugier gibt es zahlreiche andere Gründe für die Entscheidung, einen Ort zu verlassen und einen anderen aufzusuchen. Nicht alle sind so erbaulich. Auch Tod, Leid, Krieg, Verfolgung, Hunger, Armut, Krankheit oder Umweltkatastrophen bewegen Menschen dazu, den Wohnort zu wechseln, in der Hoffnung auf ein besseres Leben. Unabhängig von der Ursache der Migration bringt sie aber immer einen entscheidenden Effekt mit sich. Sie bringt Menschen mit unterschiedlicher Prägung, mit verschiedenen Einflüssen und Erfahrungen zusammen. Und auf diese Weise können dann Neuerungen entstehen und Fortschritte erzielt werden. Die Objekte aus dem Museum erzählen eine Vielzahl solcher Geschichten von Migration, und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter arbeiten intensiv daran, sie ans Tageslicht zu befördern und für ein großes Publikum verständlich darzustellen. Aber dazu später mehr.

Zunächst noch einmal zurück zu den Museen allgemein, deren Besuch also lange Zeit zum gutbürgerlichen Ton gehörte und das in gewisser Weise noch heute tut. Doch der Wind hat sich inzwischen gedreht. Ein

Museum ist kein Selbstzweck mehr und die gesellschaftlichen und politischen Ansprüche sind heute ungemein höher als zuvor. Es reicht nicht mehr, einen Kunsttempel zu haben, dessen Ästhetik für sich selbst sprechen soll. Museen sollen jetzt viel weiterführende Aufgaben übernehmen – auch in Feldern, in denen sie bislang keine Erfahrungen haben. Sie sollen sich an der Bildung und Erziehung beteiligen, sie sollen sich diversifizieren und öffnen, sie sollen ihre Sammlungen allen Menschen zugänglich machen und für die verschiedensten Gruppen von Nutzerinnen und Nutzer Angebote bereithalten. Sie sollen neue Medien einsetzen und neue Formen der Forschung und Vermittlung erproben, das Angebot soll attraktiver werden und mit anderen Formen der Freizeitgestaltung konkurrieren können. Sie sollen in die Stadtgesellschaft ausstrahlen und sie dazu einladen, das eigene Haus als einen Bildungs- und Begegnungsort zu nutzen. Sie sollen ihre eigene Geschichte kritisch aufarbeiten und die Herkunft ihrer Objekte erforschen. Die Ergebnisse sollen öffentlich zugänglich sein. Überhaupt sollte ein Großteil der Sammlung öffentlich zugänglich sein und nicht in Depots vor sich hinvegetieren. Und wenn der Zugang nicht physisch erfolgen kann, dann wenigstens digital. Manchmal kann der Eindruck entstehen, den Museen ergeht es wie den Kindergärten. Angesichts mangelnder Erfolge anderer Bildungseinrichtungen und auch der Familien selbst sollen sie auf einmal all die Verfehlungen aufholen, die woanders angehäuft wurden. An derart hohen Erwartungen kann ein Museum nur scheitern. Und dennoch sind diese Forderungen auf eine Art berechtigt und auch vollkommen richtig so. Museen sollen und wollen sich an eine veränderte Aufgabenstellung anpassen. Jedoch sind solche massiven Veränderungsprozesse nicht von heute auf morgen zu erledigen. Vielen Museen mangelt es an Personal für die neuen zusätzlichen Aufgaben, denn die ›althergebrachten‹ Aufgaben werden dadurch kaum weniger. Doch viel stärker macht sich bemerkbar, dass für solche Veränderungen, die teilweise eine komplette Neuausrichtung der Institution mit sich bringen, Expertinnen- und Expertenwissen gefragt ist, das nicht immer ohne Weiteres zugänglich ist.

Viele Museen sind unheimlich intensiv damit beschäftigt, auf diese neu formulierten Ansprüche zu reagieren und sich dafür entsprechend aufzustellen. Jedoch ist es in einer Welt, in der Erkenntnisse und Entwicklungen mit immer größerer Geschwindigkeit entstehen und auch vergehen, schwierig, das eigene Selbstverständnis und die dazugehörende Arbeitsweise so fundamental zu verändern. Und wenn sich der Veränderungswille

erst einmal durchgesetzt hat, bleibt immer noch die Frage, wohin sich die Institution verändern soll. Ist ein Trend identifiziert und die Veränderung in diese Richtung angestoßen, so ist noch lange nicht gesagt, dass die entsprechende Ausrichtung noch immer *en vogue* ist, wenn das Museum dort angekommen ist. Es muss also darum gehen, den schmalen Grat zwischen nötiger Flexibilität und seelenlosem Opportunismus zu treffen. Und dabei ist die Fokussierung auf die Sprache der Dinge ein wichtiger Wegweiser.

Diese Ausführungen haben bis hier her nur wenig mit dem Titel dieses Artikels zu tun und haben hoffentlich nur wenige Leserinnen und Leser abgeschreckt. Sie sind für das richtige Verständnis dessen, was sich nun anschließen soll, nichtsdestotrotz wichtig. Die Beschäftigung mit der Sprache der Objekte ist im Fall des Museums für Islamische Kunst nicht ohne die dortigen Bildungsprojekte zu haben. Während des Nachdenkens über die eigene sich verändernde Rolle ist der Wille gewachsen, die Vermittlungsarbeit zu stärken. Dies geht eben auf die Erkenntnis zurück, dass der Anteil der Bevölkerung, der das Museum nutzt, größer sein könnte. Es sollten neue Angebote und Ansätze entstehen, um vermehrt auch solche Menschen anzusprechen, die das Museum bislang wenig oder sogar gar nicht nutzen. Und um das zu erreichen, konzentrieren sich die Mitarbeitenden auf die Geschichten, die mit den Objekten verbunden sind, und die Sprache, mit der sie diese Geschichten erzählen. Es ist auch möglich zu sagen, die Sprache, mit der wir mit den Objekten sprechen, denn auch das hat sich in den letzten Jahren geändert: Die Kommunikation verläuft nicht mehr ausschließlich linear von den Objekten (oder den Kuratorinnen und Kuratoren, die die Objekte erforschen) zu den Besucherinnen und Besuchern. Vielmehr wird nun versucht, einen Dialog zu initiieren, bei dem auch die Besucherinnen und Besucher zu Wort kommen und sich etwa mit der Frage beschäftigen: Was hat dieses Objekt oder seine Geschichte eigentlich mit mir zu tun? Darüber hinaus ist die Konzentration auf die Sprache der Dinge ein Weg, um den gesteigerten gesellschaftlichen Anforderungen an das Museum gerecht zu werden. Das Museum soll und möchte zu einem Ort des Diskurses werden. Es eignet sich dazu, gesellschaftliche Themen von hoher Relevanz zu verhandeln. Es ist selbst ein komplexer Ort, der keine einfachen Wahrheiten parat hält, und kann gerade deshalb auf authentische Art und Weise dazu beitragen, unsere komplexe Gegenwart zu bearbeiten. Niemand kann nach einem Museumsbesuch erwarten, erleuchtet nach Hause zu gehen.

Es ist jedoch angebracht zu erwarten, irritiert und mit ungewohnten Perspektiven konfrontiert zu werden. Wer sich auf die Sprache der Dinge einlässt und ihnen zuhört, erfährt, wie vielschichtig und vielfältig unsere Welt ist. Das auszuhalten und dem Ruf nach Eindeutigkeit und Klarheit zu widerstehen, stärkt wichtige zwischenmenschliche Fähigkeiten wie Offenheit, Toleranz und Mitgefühl.

Objekte haben eine Sprache

Und um dieses Feld zu bearbeiten, gibt die Sammlung des Museums für Islamische Kunst einiges her. Das Potenzial, gesellschaftliche Fragen zu bearbeiten, die aktuell sehr intensiv besprochen und nicht selten kontrovers dargestellt werden, ist groß. Ähnlich wie viele Menschen, die in den letzten Jahren nach Europa kamen, weil ihre Heimat von Krieg und Terror verwüstet wurde, stammen auch viele Objekte aus der Sammlung des Museums für Islamische Kunst aus islamisch geprägten Regionen. So konnte 2015 mit dem Projekt *Multaka* direkt auf diese Situation reagiert werden. Bei *Multaka* werden die Geschichten der Objekte und die Geschichten der Menschen, die sie betrachten in einen Zusammenhang gesetzt. Dieser ganz persönliche Zugang hat zu dem großen Erfolg des Projekts beigetragen.

Grundsätzlich sind Fragen der Heimat, Zugehörigkeit und Einwanderung in Deutschland derzeit sehr umstritten, besonders wenn es dabei auch noch um den Islam geht.[1] Das Museum für Islamische Kunst möchte an dieser Stelle einen produktiven und dezidiert optimistischen Beitrag zu dieser Debatte liefern, die sich leider viel zu oft um Ängste und Gefahren dreht. Debatten über Migration und Vielfalt sind noch zu oft von schreckenerregenden Rahmensetzungen beherrscht. Damit ist gemeint, dass immer dann sofort von islamistischem Terrorismus, Patriarchat und fundamentalistischer Ideologie die Rede ist, wenn es um die Migration oder Inklusion von Menschen aus islamisch geprägten Regionen geht. Das hat viel mehr mit dem zugrundeliegenden Selbstbild als mit der Realität von Menschen zu tun, die aus diesen Regionen nach Europa kamen oder die hier geboren und aufgewachsen sind, deren Eltern oder Großeltern aber aus islamisch geprägten Regionen stammen. Das sich in der Beschreibung des ›Anderen‹ manifestierende ›Selbst‹ ist in der Kulturwissenschaft

1 Um die Lesbarkeit des Textes zu bewahren, ist hier verkürzt von ›dem Islam‹ die Rede, den es so in der implizierten Homogenität natürlich nicht gibt. Der Autor weiß um die umfassende Vielfalt, die dem Begriff innewohnt.

hinreichend beschrieben worden. Und Edward W. Said (gest. 2003) hat in seinem 1978 erschienenen Buch *Orientalism* ausführlich gezeigt, dass dieser Mechanismus in der Beziehung zwischen Europa und den islamisch geprägten Regionen besonders stark zum Tragen kommt. Die Menschen aus dieser Region wurden in den europäischen Kulturen der Moderne häufig als das genaue Gegenteil dessen beschrieben, was sie für sich selbst in Anspruch nahmen. So entstand ein glänzendes Selbstbild voll kulturellen Überlegenheitsgefühls. Dieses Gefälle wirkt sich bis heute auf alle Debatten aus, die sich um Fragen der Migration und des Kulturkontakts drehen.

Doch ein Blick in die Geschichte – und dazu kann das Museum für Islamische Kunst einen Beitrag liefern – zeichnet ein anderes Bild. Nur ein paar grobe Beispiele, die es sich zu vergegenwärtigen lohnt:

- ✧ Wissenschaft und Kultur waren in den islamisch geprägten Gebieten lange sehr angesehen und wurden gefördert und kultiviert. Auf diese Weise wurden viele Erkenntnisse und Fähigkeiten aus der Antike bewahrt und weiterentwickelt. Ohne diese Leistung wären einige technische Fortschritte, die heute selbstverständlich sind, undenkbar.

- ✧ Die islamisch geprägten Regionen waren Gebiete, die von sehr großer religiöser, ethnischer und kultureller Vielfalt geprägt waren. Das brachte zwar auch Spannungen mit sich, hatte aber über Jahrhunderte hinweg so gut funktioniert, dass es sich lohnt, dort einmal genauer hinzusehen, wenn heute über Fragen des Zusammenlebens in der Einwanderungsgesellschaft diskutiert wird. Vielleicht ließe sich dabei etwas lernen.

- ✧ Die Verbindungen zwischen den islamisch geprägten Regionen und dem übrigen Europa sind lang und tief: Globalisierung ist zwar ein modernes Phänomen, hat aber vormoderne Anfänge. Schon vor hunderten von Jahren wanderten die Ideen, Waren und Menschen zwischen Westeuropa und Ostasien hin und her. Knotenpunkt waren dabei die islamisch geprägten Gebiete. Damit ging eine gegenseitige Beeinflussung und die enge Verflechtung von kultureller und wirtschaftlicher Produktion einher.

Diese Aspekte sind ebenso wahr wie im heutigen Bewusstsein abwesend. Neben den Fachleuten aus Wissenschaft und Kultur sowie einigen wenigen Interessierten sind diese Zusammenhänge kaum mehr jemandem

bekannt. Dabei steckt darin so viel Potenzial für die Verständigung und die Entwicklung gemeinsamer Zukunftsperspektiven. Das Museum für Islamische Kunst versucht sie daher wieder ans Licht zu holen und möglichst vielen Menschen zugänglich zu machen.

Was sagen uns die Objekte?

Dafür müssen wir uns die Objekte selbst genau angucken. Sie tragen die Geschichten von Migration, von Kulturkontakt und von Wissenstransfer in sich – manchmal allerdings gut versteckt. Da gibt es etwa das blauweiße Porzellan. In Deutschland findet es sich häufig in den schweren Eichenschränken in den Wohnzimmern älterer Menschen wieder und wird nur zu besonderen Anlässen hervorgeholt. Kaum jemand würde den Ursprung dieses Designs im Nahen und Mittleren Osten vermuten. Im Gegenteil: Vielleicht haben die Verfechter einer ›deutschen Leitkultur‹ (was immer das auch sein mag) z. B. dieses Geschirr vor Augen, wenn sie davon sprechen, die kulturelle Identität der deutschen Nation zu bewahren.

Das Porzellan selbst wurde in China erfunden und war zunächst weiß. Im heutigen Iran und in Mesopotamien wurden dann Ornamente und andere Motive mit einem Kobaltblau genannten Farbton aufgetragen. Dieser Stil wurde schnell so beliebt, dass er sich über weite Teile der Welt verbreitete. Noch heute stellen marktführende Firmen in Deutschland sowie weltweit Produkte in diesem Design her.

Ein anderes Beispiel für die engen Verflechtungen zwischen den islamisch geprägten Regionen und dem übrigen Europa sind anatolische Teppiche, etwa aus Uşak in der heutigen Türkei. Handwerkerinnen und Handwerker in Anatolien knüpften dort wohl seit dem 13. Jahrhundert n. Chr. Teppiche und andere Textilien aus Wolle und Baumwolle, die ihren Weg nach Europa fanden. Bei den Motiven ließen sie sich dabei u. a. von der chinesischen Kultur beeinflussen, wie ein Teppich verdeutlicht, der das aus China stammende Motiv des Drachen trägt (I. 4). Die ostasiatischen Einflüsse gelangten mit den Mongolen bis an die Levante. Und solche Teppiche wurden dann auch nach Europa exportiert und zum besseren Verkauf teilweise direkt für den dort vorherrschenden Geschmack hergestellt. Und tatsächlich waren die Teppiche in Europa zeitweise sehr beliebt. Sie wurden ihrerseits zu einem Thema in der europäischen Male-

rei des 14. Jahrhunderts n. Chr. und sind daher auf zahlreichen Gemälden berühmter Maler zu sehen.

Abb. 3: Unbekannter mittelalterlicher Bildhauer: Olifant geschnitzt mit Dekorationen zur Himmelfahrt. Elfenbein. Höhe 64 cm, Durchmesser 12,2 cm. 11. Jahrhundert. Musée national du Moyen Âge, Paris. CC BY 2.0.

Und dann gibt es noch das Beispiel der Olifante, der aus Elfenbein geschnitzten Signalhörner. Sie entstanden im Mittelalter rund um das Mittelmeer und spiegeln den dort vorherrschenden ästhetischen Geschmack wider. Auch wenn heute unklar ist, welchem Zweck sie dienten, verweisen sie durch ihre bloße Existenz auf einen sehr wichtigen Punkt: Die Regionen rund um das Mittelmeer waren in den vergangenen Jahrhunderten Schauplatz intensiver Beziehungen und des Austauschs zwischen den verschiedenen Reichen und Bevölkerungen. Dieser Austausch konnte friedlich in Form von Handel und Gastgeschenken erfolgen, oder kriegerisch, wie etwa bei den Kreuzzügen. In jedem Fall war es ein wichtiges Charakteristikum für die dort ansässigen Kulturen. Im Fall der Olifante führt das so weit, dass die Forschung bis heute nicht mit Gewissheit sagen kann, ob ein spezieller Olifant nun z. B. in einem christlichen oder einem islamischen Kontext entstanden ist. Die Motive der Kunstproduktion haben Dynastien und Herrscherhäuser ebenso überdauert, wie sie kulturelle oder politische Grenzen überwunden haben.

Zuletzt soll hier noch die Rede von einem der bekanntesten Objekte des Museums sein. Es handelt sich dabei um eine Holzvertäfelung, die Anfang des 17. Jahrhunderts n. Chr. in Aleppo den Empfangsraum eines christlichen Händlers schmückte und daher heute Aleppo-Zimmer (I. 2862) genannt wird. Die nordsyrische Stadt war damals noch eine kosmopolitische und überaus vielfältige Metropole, in der zahleiche Konfessionen, Kulturen und Ethnien lebten. Diese Tatsache wird auch in den Bemalungen der Holzvertäfelung gespiegelt. Ihr christlicher Besitzer hatte als Händler und Geschäftsmann Kontakt zu Kollegen und Nachbarn mit anderen religiösen Orientierungen. Da er einerseits seinen eigenen Glauben ausdrücken, andererseits jedoch niemanden ausgrenzen wollte, hat er die Inschriften und bildlichen Darstellungen entsprechend verfassen

und anfertigen lassen. So sind dort überwiegend solche religiösen Szenen zu erkennen, die in allen drei monotheistischen Religionen vorkommen oder zumindest zwischen diesen nicht für einen theologischen Disput sorgen können. Das gilt etwa für die Darstellung Abrahams, der bereit ist, Gott seinen eigenen Sohn zu opfern.

Welche Inspiration können wir daraus ziehen?

Je mehr diese Objektgeschichten zutage gefördert werden, desto klarer verfestigt sich ein Bild: Migration (also die Bewegung oder der Austausch) von Menschen, Waren, Ideen, Wissen und Materialien ist ein grundlegendes Prinzip der menschlichen Existenz. Sie ist – kurz gesagt – der Normalfall und keinesfalls die Ausnahme in der Geschichte der Menschheit. Ohne Migrationsbewegungen wären zahlreiche Objekte des Museums für Islamische Kunst *so* wohl nie entstanden. Dort, wo sich Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen und Kenntnissen begegnen, kann auch etwas Neues entstehen, finden sich Innovation und Fortschritt. Es ist durchaus zulässig, dieses Prinzip zu verallgemeinern und auch auf andere gesellschaftliche Prozesse anzuwenden.

Waren, die täglich gehandelt und gekauft werden, haben die Welt bereits mehrfach umrundet, bevor sie in den Regalen der Kaufhäuser und Geschäfte landen. Über die moderne Kommunikationstechnik sind Menschen auf der ganzen Welt beinahe in Echtzeit miteinander verbunden. Entwicklungen und Neuigkeiten bahnen sich ihren Weg in Sekundenschnelle auf die Bildschirme. Die Welt wird dadurch immer kleiner und das ist längst selbstverständlich. Gleichzeitig werden Mauern errichtet und Grenzen befestigt. Viele Menschen verlieren ihr Leben, weil sie eine lebensgefährliche Flucht wagen oder leiden andauernd unter unmenschlichen Lebensbedingungen und wollen ihre Heimat dennoch nicht verlassen. Erscheinen solche Zustände nicht umso weniger haltbar, als dass nach dem Blick in die Sammlung des Museums für Islamische Kunst klar wird, dass Europa und der sogenannte Westen seine herausragende, technische, kulturelle und wirtschaftliche Position nicht allein aus sich selbst heraus, sondern erst im Austausch mit anderen Weltregionen erlangt haben (und hier ist die Frage nach der kolonialen Herrschaft noch nicht einmal mit eingeschlossen)? Muss sich die gesellschaftliche und politische Einstellung zu Identität, Zugehörigkeit und Vielfalt nicht grundlegend ändern, wenn die genannten Beispiele aus der Kunst und Kultur ernst genommen

werden? Wie lange sollen diese Überheblichkeit und die Unwissenheit andauern, die keiner genauen Betrachtung standhält und so gern mit einfachen Schwarz-Weiß-Bildern operiert?

Es geht wohl darum, das historische Gedächtnis zu schulen. Und dabei können Museen durchaus einen Beitrag leisten. Jedoch ist das in einer Welt, in der der technische Fortschritt derart rasant voranschreitet, zugegeben keine ganz leichte Aufgabe. Sie lohnt sich dennoch. Die menschliche Entwicklung ist keine lineare Entwicklung. Kulturen steigen auf und vergehen. Es gab Perioden im Mittelalter, als z. B. Wissenschaft und Kultur in den islamisch geprägten Regionen florierten, während in Europa Barbarei und Ignoranz herrschten. Heute stellt sich der Sachverhalt ganz anders dar. Das ist jedoch keine Garantie für die Zukunft und erst recht kein Grund für Selbstzufriedenheit.

Es wäre wohl viel zu einfach, nun einen Besuch des Museums als Therapie gegen die beschriebenen Gefahren zu empfehlen. Auch der Verweis auf mehr generelle Bildung greift zu kurz, auch wenn beides nie falsch sein kann. Es ist wohl einfacher und zugleich komplizierter. Es geht darum, eine zentrale Botschaft menschlicher Existenz auf der Erde zu verinnerlichen: Der Kontakt zwischen unterschiedlichen Kulturen ist eine Bereicherung und keine Bedrohung. Hier wurde versucht, diese Botschaft aus den Objekten der Sammlung des Museums für Islamische Kunst abzulesen. Sie lässt sich außerdem auch in vielen weiteren Museumssammlungen finden, wie in Speisen, Musik und Kleidung, in der Medizin, Philosophie, Astrologie und weiteren Wissenschaften. Wer sich diese Zusammenhänge vergegenwärtigt, hat ein komplettes Verständnis von der Welt und den Menschen entwickelt. Den leeren und verfälschten Ideen der Nationalisten und Extremisten verschiedenster Färbung können so fundierte, historisch korrekte Informationen entgegengehalten werden. Diese Informationen erlauben einen offenen und toleranten Blick auf die Welt. Vielfalt kann so gelebt und gestaltet, anstatt als Bedrohung empfunden und dargestellt werden. Die Voraussetzung dafür kann auf vielfältige Art geschaffen werden. Ein Museum zu besuchen ist eine davon. Wir müssen nur lernen, die Sprache der Objekte zu verstehen – und ihnen zuzuhören.

Abb. 4: Gebetsnische mit Thronvers (Q 2:255), Türkei, Konya. 13. Jahrhundert. Aus der Beyhekim Moschee, Fayencemosaik. Museum für Islamische Kunst, Pergamonmuseum Berlin.

Der Körper und die religiöse Sprache

Mahdi Esfahani

Dieser Artikel behandelt das Verhältnis zwischen dem menschlichen Körper und der Entstehung von religiöser Sprache und geht dabei von der These aus, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers eine direkte Wirkung auf die Bestimmung der Sprache besitzt und der Mensch die Bedeutung von Worten nur aufgrund seiner körperlichen Disposition zu verstehen vermag. Um dieser These zweckmäßig nachgehen zu können, gliedert sich der Artikel in drei Kapitel. Im ersten Kapitel werden kurz einige wichtige Voraussetzungen und methodologische Anmerkungen formuliert, die für das weitere Verständnis wesentlich sind. Das zweite Kapitel befasst sich mit philosophischen Grundgedanken zu Sein, Sprache, Körper und Prophetologie, die dann im dritten Kapitel theologisch fortgeführt und untermauert werden, indem anhand koranischer Textbeispiele und islamischer Überlieferungen gezeigt wird, wie sich Körper und Sprache gegenseitig bedingen.

1. Voraussetzungen

1.1. Durch Sprache verstehen wir einander

Die erste Voraussetzung, die hier erwähnt werden muss, ist, dass wir durch Sprache einander verstehen. Die Sprache ist ein funktionierendes Mittel beziehungsweise Werkzeug, mittels dessen die Menschen miteinander kommunizieren können. Unabhängig davon, ob Sprache mündlich oder schriftlich stattfindet, bietet sie als ein grundsätzlich funktionales Mittel die Möglichkeit zur zwischenmenschlichen Verständigung, auch wenn im Resultat ein gegenseitiges Verstehen nicht immer gegeben ist.

1.2. Ich verstehe, dass ich bin

Die zweite Voraussetzung ist, dass der Mensch versteht bzw. ein Verständnis davon entwickelt, dass er existiert; dieses Verständnis ist Grundlage für jede weitere Betrachtung und bildet das Fundament, um überhaupt das verstehen zu können, was ihn umgibt.

1.3. Ich verstehe, dass andere Dinge sind

Die zweite Voraussetzung führt direkt zur dritten Voraussetzung, nämlich dass der Mensch versteht, dass neben ihm und um ihn herum andere Dinge existieren. Damit ist gemeint, dass die Dinge, die außerhalb des Menschen existieren, keine Einbildungen und Halluzinationen darstellen, sondern ihr Dasein unabhängig von der Existenz des Menschen erfolgt.

1.4. Ich verstehe, dass sowohl meine Existenz wie auch die der anderen Dinge unterschiedliche Erscheinungen des Seins sind

Der Mensch nimmt von sich selbst und den anderen Dingen wahr, dass es Seiende bzw. Existierende sind, oder anders ausgedrückt, er ist der Bedeutung von Sein beziehungsweise Nicht-Sein gewahr. Alles Seiende nimmt somit verschiedene Erscheinungsformen an und zeigt sich in dieser oder jener Existenz. Daher kann behauptet werden, dass alles, was Existenz besitzt, eine Gemeinsamkeit aufweist, und zwar die Verneinung des Nichts beziehungsweise des Nicht-Seins, so dass die Seienden das Sein in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen wiedergeben.

1.5. Sein hat keinen Gegensatz und ist unbegrenzt

Obwohl es bereits als Voraussetzung erwähnt wurde, sollte diese Voraussetzung rational nachvollziehbar sein. Sein hat keinen Gegensatz, weil der Gegensatz von Sein das Nicht-Sein ist und das Nicht-Sein ist nichts, ist nicht existent. Daher hat das Sein keinen Gegensatz und ist folglich unbegrenzt, weil es nichts gibt, was das Sein begrenzen könnte, woraus sich die nächste Voraussetzung ableitet.

1.6. Zwei unbegrenzte Tatsachen sind nicht möglich

Sein ist das einzige, was die Eigenschaft der Unbegrenztheit aufweisen kann, weil zwei unbegrenzte Seinsformen nicht möglich sind.

1.7. Gott ist unbegrenzt

Die letzte zu erwähnende Voraussetzung, auch wenn sich der kommende Teil des Artikels eher mit philosophischen Ansichten beschäftigt, geht davon aus, dass Gott (zumindest in den abrahamitischen Religionen) unbegrenzt ist, und da sich, wie oben beschrieben, zwei unbegrenzte Seinsformen gegenseitig ausschließen, ist Sein ein anderer Name für Gott.

2. Rationale Rahmenbedingungen

2.1. Sein und Dasein

2.1.1. Dasein, Raum und Zeit

Das Wort *Dasein* hat in der deutschen Philosophie eine lange Tradition. In diesem Artikel steht das Wort für das menschliche Wesen. Diese Bezeichnung wird gewählt, weil dadurch die Verbindung zwischen dem Wort Sein und dem Menschen betont wird. Das Wort zeigt, dass dieses Seiende ein bestimmtes Sein oder eine Form von Sein hat, und das *Da-* am Anfang von Da-Sein gibt zu erkennen, dass dieses Sein räumlich und zeitlich begrenzt ist sowie bestimmt und gezeigt werden kann. *Dasein* ist somit eine Erscheinung des Seins, die durch Raum und Zeit bestimmt worden ist.

2.1.2. Beleuchtung des Seins und Verstehen

Die Stufen der Vollkommenheit können nicht durch Nichtsein zustande gekommen sein, sondern es bleibt nur die Möglichkeit, dass sie vom Sein her bestehen. Das heißt, alles, was irgendeine Form von Vollkommenheit besitzt, ist eine Erscheinung des Seins. Somit kann davon ausgegangen werden, dass die Erkenntnis des Menschen von sich und dem Sein vom Sein selbst stammt. Durch die Beleuchtung des Seins versteht das *Dasein* das Sein, es versteht sich selbst und versteht, dass es versteht. Kurz gesagt, das Verständnis vom Sein, das Selbstbewusstsein und die Tatsache, dass man sich selbst versteht, gehen aus dem Sein hervor. Andererseits heißt das auch, dass alle Seienden, die wahrgenommen werden, nichts als Erscheinungsformen des Seins vor dem *Dasein* sind. Wenn man von Erscheinung spricht, muss etwas Erscheinendes vorhanden sein sowie

jemand, der diese Erscheinung wahrnimmt. Das *Dasein* ist jenes Auge, das die Erscheinung des Seins wahrnimmt.

2.1.3. Die Welt

In diesem Kontext kann man auch auf die Bedeutung des Wortes *Welt* hinweisen. Alle erscheinenden Seienden oder alle Erscheinungen des Seins – darunter auch das Dasein, das diese Erscheinungen wahrnimmt – machen die Welt aus. Und wenn das Sprechen die Offenlegung von dem ist, was im Inneren verborgen liegt, dann kann davon ausgegangen werden, dass die Welt das Gespräch des Seins mit dem Dasein ist, weil bereits festgestellt wurde, dass das Seiende eine Erscheinungsform des Seins vor dem Dasein ist. Demnach besteht das Buch der Welt aus jenen Worten und Sätzen, durch die das Sein seine Absichten und Bedeutungen dem Dasein mitgeteilt hat, damit das Dasein diese versteht.

2.2. Die Sprache

2.2.1. Mitmenschen

Mit Dasein ist ein einziges menschliches Wesen gemeint. Um dieses Dasein herum existieren Mitmenschen, die eine entscheidende Rolle für das Selbstverständnis des Daseins spielen. Durch die anderen versteht der Mensch die Bedeutung vom Dasein als solches besser, denn im Gegenüber zeigen sich dem Menschen verschiedene Möglichkeiten und Aspekte des Daseins, die in ihm nicht beziehungsweise noch nicht in Erscheinung getreten sind und durch die er ein weitergefasstes Verständnis von sich und den Dingen erlangen kann. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass das Dasein sich selbst in Form von anderen versteht. Da jedes Dasein unmittelbar mit dem Sein verbunden ist und einen Zugang zum Sein hat, existiert auch ein indirekter Zugang zu den anderen Daseinsformen. Durch diese Verbindung ist der Mensch vom Wesen her in der Lage, andere zu verstehen.

2.2.2. Kommunikation

Betrachtet man das bisher Gesagte, dann kann man daraus schließen, dass Kommunikation der Versuch der Einswerdung des Daseins mit seinesgleichen ist. Das Wort *Kommunikation* hat seinen Ursprung in einem religiösen Sprachgebrauch und beinhaltet genau die Bedeutung

der Einswerdung. So bezeichnet zum Beispiel die damit wortverwandte *Kommunion* die Einheit zwischen Jesus Christus und dem einzelnen Gläubigen, der bei der Abendmahlzeremonie den Leib Christi in Form von Wein und Brot zu sich nimmt, um sich dadurch mit Jesus zu vereinigen. Was man heute also im Allgemeinen Kommunikation nennt, ist eine säkularisierte Version dieses ursprünglich religiösen Begriffs, der ohne diese christliche Grundlage nicht zustande gekommen wäre. Sprache ist somit ein sich Öffnen des Daseins hin zur Kommunikation und bedeutet, dass das Dasein seine inneren Absichten, Gedanken und Wünsche seinem Gegenüber mitteilt. Durch die Sprache präsentiert das Dasein sich selbst, öffnet sich und will mit dem anderen eins werden.

2.2.3. Bestimmung der Sprache

Sprache ist ein Produkt von mehr als nur einem Menschen, also von Gesellschaften und Völkern. Ein Volk kann als ein Sammelsurium von allen anwesenden *Da-Seienden* definiert werden, die miteinander zu kommunizieren versuchen, oder anders ausgedrückt, die bemüht sind, sich einander mittels einer gemeinsamen Sprache zu öffnen und somit das Sein zur Erscheinung zu bringen. Geht man einen Schritt weiter, dann ist jede Sprache die Summe aller Entscheidungen, die ein Volk über die Bedeutung des Seins getroffen hat. Wenn zum Beispiel ein Volk oder eine Gesellschaft darin übereinkommt, dass das Wetter und dessen Änderungen unabhängig von Gott oder himmlischen Wesen zu betrachten sind, dann bedeutet das, dass das Volk über das Sein sowie über seine Erscheinungen und Bedeutungen eine Entscheidung getroffen hat, die Gott und die himmlischen Wesen zumindest in Bezug auf das Wetter aus der Sprache ausschließt. Hierin ist auch eine der wesentlichen Errungenschaften der modernen Wissenschaft zu sehen, nämlich die Entwicklung einer Sprache, die alles unabhängig von Gott zu beschreiben versucht und hierfür entsprechende Alternativen anbietet. Dass eine solche Sprache sich nachhaltig durchsetzt und bevorzugt wird, ist eine Entscheidung, die von der Mehrheit des Volkes getroffen wird. Trotz dieses Wandels bleiben aber in der Sprache die Spuren von dem früheren Verständnis des Seins erhalten, sowie Ludwig Wittgenstein in seinem Werk *Philosophische Untersuchungen* zu erkennen gibt, wenn er zum Beispiel unter Paragraph 18 sagt:

> Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewickel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.[1]

Mit dieser Aussage betont Wittgenstein, dass jede Denkweise, jeder Zugang zum Sein und jedes Verständnis, das sich innerhalb eines Volkes jemals entwickelt hat und kommunikativ ausgehandelt wurde, Spuren in der Sprache dieses Volkes hinterlässt.

2.3. Propheten

2.3.1. Über das Wort *Prophet*

Im Etymologischen Wörterbuch des Deutschen von Wolfgang Pfeifer ist unter dem Wort *Prophet* folgende Beschreibung zu lesen: »Verkünder und Deuter des göttlichen Willens, Seher, Mahner« oder auch »Verkünder der Zukunft«. Das lateinische *prophēta, prophētēs* für »Weissager, Magier« geht dort auf den griechischen Ausdruck *prophḗtēs* (προφήτης) für »Deuter des Orakels, Weissager, öffentlicher Verkünder oder Sänger« zurück, der wiederum dem griechischen Verb *prophánai* (προφάναι) mit der Bedeutung von »vorhersagen, verkünden« entstammt. Die Grundform dieses Verbes ist das Wort *phánai* (φάναι), unter dem man »sagen, sprechen, verkünden« versteht.[2] Dieses Wort steht im direkten Zusammenhang mit der griechischen Verbform *phaino* (φαίνω), die als 1. Person Singular im Präsens besagt »ich bringe etwas ans Licht oder zur Erscheinung, ich gebe Wissen«. Daraus leitet sich das griechische Wort *phainomai* (φαίνομαι) ab, was etwas beschreibt, das »für die Sinne zur Erscheinung gekommen ist« oder »sich im Geist zeigt« (ὄντα τῇ ἀληθείᾳ). Aus dieser Wortfamilie stammt auch das in der Philosophie häufig vorkommende Wort *Phänomen* für »sich den Sinnen zeigende oder gedachte Erscheinung, seltenes, außergewöhnliches Vorkommnis, auffallende (Natur)erscheinung, ungewöhnlicher, überragender Mensch«.[3]

Aufgrund der erfolgten Schilderungen lassen sich in Bezug auf das Wort *Prophet* zwei grundsätzlich darin angelegte Aspekte hervorheben, die für ein besseres Verständnis dieses Wortes wichtig sind, nämlich einmal der

1 Wittgenstein 1984, S. 245.
2 Vgl. Pfeifer [1]1989/1997, S. 1049-1050.
3 Vgl. Pfeifer [1]1989/1997, S. 1002.

Aspekt des Sagens bzw. Verkündens und einmal, dass ein Prophet etwas ans Licht bringt und somit etwas vom Sein zu erkennen gibt.

2.3.2. Die Propheten und ihre sprachliche Überzeugungskraft

Nach den Beschreibungen im vorangegangenen Kapitel sind Propheten jene Personen, die versuchen, etwas, das verborgen ist, in Erscheinung zu bringen. Und das, was sie vom Sein in Erscheinung bringen, beschreiben sie anhand von kommunikativen Mitteln des Menschen, die im Grunde genommen jeder verstehen kann. Die Besonderheit, die historische Persönlichkeiten und Propheten wie Moses, Jesus und Muḥammad mit sich bringen, ist ihre Fähigkeit, mittels einer originellen Sprache und in Form von Worten das Sein so erscheinen zu lassen, dass ein ausreichend großer Teil der Bevölkerung zu der Überzeugung kommt, diese spezielle Sprache selbst übernehmen zu müssen, um damit über sich, die Welt, über das Sein und Gott sprechen zu können – woraus sich schließlich ganze Religionsgemeinschaften entwickelt haben.

2.3.3. Der Körper und die Sprache

Betrachtet man heilige Bücher wie den Koran, so kommen dort Wörter aus der gängigen Lebens- und Vorstellungswelt des Menschen wie Baum, Himmel, Meer, Jenseits usw. vor, durch die nach religiöser Auffassung Gott mit den Menschen gesprochen hat. Gemäß der Hauptthese des vorliegenden Artikels, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers eine direkte Wirkung auf die Bestimmung der Sprache besitzt, kann der Mensch die vernünftige Bedeutung solcher Worte nur aufgrund seiner körperlichen Disposition verstehen. Dass der Mensch einen Körper besitzt und dieser Körper eine wichtige Rolle im Leben eines jeden Einzelnen spielt, steht außer Frage. Der Mensch nimmt durch den Körper wahr, und die körperlichen Gegebenheiten bedingen diese Wahrnehmung sowie sie eben auch direkt und indirekt die Sprache mitgestalten. So sprechen Religionen zum Beispiel von einem *Jen-seits*, dessen andere Seite das *Dies-seits* ist, und man kann sich dabei die Frage stellen, was das Kriterium ist, das die eine Seite von der anderen trennt. Der Koran verwendet in diesem Zusammenhang die Worte *dunyā* für Diesseits und *āḫira* für Jenseits. Betrachtet man aber diese Worte genauer und von ihrem Ursprung her, dann beschreibt *dunyā* etwas, das sich ganz in

der Nähe befindet beziehungsweise etwas, das niedrig ist,[4] während das Wort *āḫira* etwas vermittelt, das später oder zum Ende hin kommt.[5] Ähnlich wie Dies- oder Jenseits sind Charakterisierungen wie nahe und fern, niedrig und hoch, früher und später usw. relative Begrifflichkeiten, die einen Maßstab benötigen, um wirklich verstanden werden zu können. Dieser Maßstab ist der menschliche Körper selbst und Grundlage für den Maßstab ist die ontologische, epistemologische und anthropologische Beschaffenheit des Menschen. Während *dunyā* als das Diesseits etwas wiedergibt, das der Mensch direkt und sinnlich begreifen kann, weil es nahe ist, beschreibt *āḫira* einen Sachverhalt, der nicht direkt beziehungsweise noch nicht erkannt werden kann, weil er später und am Ende eintritt. Würde dieser Zustand sich umkehren, so dass das später zu Erkennende (*āḫira*) schon jetzt begriffen wird, dann würde sich dementsprechend auch die Benennung von *āḫira* in *dunyā* ändern, weil dann eine direkte und naheliegende Erkenntnis möglich wäre. Das heißt, das, was man allgemein in der Religion als Jenseits oder Diesseits bezeichnet, hängt stark von der menschlichen Erkenntnisstruktur und Perspektive ab, so dass der Mensch mit seiner körperlich-sinnhaften Gestalt ein entscheidendes Kriterium für die Bedeutungsprägung einzelner Worte darstellt.

Nimmt man zum Beispiel den ›Himmel‹, der im Arabischen mit dem Wort *samā'* als etwas sehr Hohes und Emporragendes beschrieben wird, so wird er als hoch begriffen, weil er sich über uns befindet und dies die menschliche Perspektive wiedergibt, die durch die entsprechende Körperhaftigkeit und ihre Begrenzungen bedingt ist. Das bedeutet, die Erkenntnis des Menschen von sich fängt (innerhalb der Grenzen von Zeit und Raum) bei seinem Körper an, so dass er sich als solcher als etwas Sinnliches versteht. Demnach erscheint dem Menschen alles als hoch – gleich dem Himmel –, was aufgrund seiner epistemischen Bedingungen und Grenzen und aus seiner Perspektive heraus sich über ihm befindet und eine Höhe einnimmt. Nähme man an, dass die menschliche Erkenntnis ausschließlich auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt wäre, dann gäbe es nur den Körper und der Himmel wäre das, was oberhalb dieses Körpers wahrgenommen werden würde.

Ähnlich verhält es sich mit einem ›Baum‹ bzw. ›Bäumen‹, denen in den heiligen Schriften oftmals eine besondere Bedeutung zukommt, wenn

4 Vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 407-408.
5 Vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 12-13.

zum Beispiel Gott im Koran Mose von einem Baum her zuruft und sich ihm dadurch zu erkennen gibt,[6] oder wenn im Alten Testament vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen die Rede ist.[7] Aber was genau versteht man unter dieser Wortverwendung und wie? Im Arabischen heißt Baum *šaǧara* und zurückgeführt auf die Grundbedeutung heißt das so viel wie: etwas, das von sich aus in verschiedene Richtungen geht.[8] Dieser Sinngehalt ist offensichtlich das Resultat einer menschlichen Wahrnehmung und basiert auf der körperlich-sinnlichen Veranlagung und den Gegebenheiten des Menschen wie der Beschaffenheit des Auges mit all seinen Funktionen. Wäre das Auge anders aufgebaut und so gestaltet, dass es statt der Formen eines Baumes nur die darin enthaltenen subatomaren Partikeln und elektromagnetischen Wellen wahrnimmt, wie es manche Wissenschaftler behaupten, dann hätte man für die Erscheinung des Baumes sicherlich nicht das Wort *šaǧara* gewählt, sondern eines, das einem solchen Phänomen näherkommt und es in seiner Verwendung manifestiert. Das will heißen, dass die ›Baumheit‹ eines Baumes, wie sie sich in Wahrheit und in der Sprache zeigt, auf Bedingungen beruht, die mit den Grenzen des menschlichen Begreifens zu tun haben, oder anders ausgedrückt, die Baumheit des Baumes basiert auf der besonderen ontologisch-epistemologischen Beziehung des Menschen zur Realität. Daraus folgt, dass der Mensch als Mensch mit seinem besonderen Da-Sein und seinem speziellen *In-der-Welt-Sein* und den damit einhergehenden Möglichkeiten und Grenzen eine Welt besitzt, in der ›Baum‹ und ›Himmel‹ verstanden werden, so dass auch die heiligen Bücher in ihrem Sprachgebrauch diese Welt widerspiegeln und aus einer menschlichen Perspektive von den Tatsachen der Welt und dem Jenseits sprechen. Dieser Gedanke betrifft die Sprache im Allgemeinen und die religiöse Sprache im Besonderen, vor allem, wenn es um die Namen Gottes geht. Nehmen wir also an, dass:

1. wir (ohne irgendwelche Ambiguität) etwas kennen, das man unbegrenzte Wahrheit nennt,

2. wir dieser unbegrenzten Wahrheit nach den heiligen Büchern besondere Namen zusprechen,

6 Vgl. Q 28:30.
7 Vgl. Gen. 2,9 u. 2,17.
8 Vgl. al-Farāhīdī 1409/1988, Bd. 6, S. 31.

3. diese Namen uns dabei helfen, uns selbst in einer epistemologisch-ontologischen Verbindung mit dieser unbegrenzten Wahrheit zu sehen.

Die hier formulierten Annahmen machen deutlich, dass das Verstehen der religiösen Sprache und das Verständnis von den Namen Gottes (siehe Annahme 2) eng mit den menschlichen Grenzen und Konditionen verbunden sind. Und obwohl die göttlichen Namen die Funktion haben, auf das Wesen und Wirken Gottes hinzuweisen, entspringt ihr Ausdruck der menschlichen Erlebnis- und Wahrnehmungswelt, dem *In-der-Welt-Sein* mit all seinen Beziehungen zu den anderen Daseinsformen und zum Sein an sich.

Veranschaulichen lässt sich dies zum Beispiel anhand des göttlichen Namens *ar-razzāq*, der als solches zwar nur einmal im Koran vorkommt,[9] dessen Tätigkeit als »Versorger« aller Dinge aber in vielen unterschiedlichen Zusammenhängen dargestellt wird, meistens auch mithilfe der jeweiligen Ableitungen aus der gleichnamigen Wurzel *r-z-q*. Dass der Mensch in vielerlei Hinsicht der Versorgung bedarf, das ist unbestritten. Er braucht als Versorgung Essen, Trinken, eine Behausung, Arbeit, Geld usw., und all diese Notwendigkeiten sind Bestandteil des menschlichen Daseins und unterliegen seinen Eigenschaften, Grenzen und Möglichkeiten. Der Name *ar-razzāq* erhält seine Bedeutung also nur aus diesen im Menschen vorhandenen Bedürfnissen, die gestillt werden wollen, so dass die Basis für das Verständnis der Namen Gottes die menschliche Struktur und in erster Linie der Körper des Menschen ist.

Dies kann ebenso auf andere Namen wie den »Allwissenden«, arabisch *al-ʿalīm*, angewendet werden. Denn hätte der Mensch kein Verständnis von dem, was Wissen ist, dann wäre auch dieser Name ohne Belang. Das heißt, allein die Konstitution des Menschen macht es erst möglich, dass man unter ›allwissend‹ etwas verstehen kann und somit ein Weg zur Entschlüsselung der göttlichen Bedeutung dieses Wortes offensteht.

Zusammengefasst ist daher zu sagen, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers und sein Verhältnis zu den Dingen, räumlich wie zeitlich gesehen, die Bedeutung von Worten so prägt, dass sich dieser sensuelle, also auf Sinneswahrnehmung beruhende Gebrauch in den Worten selbst wiederfinden lässt. Besäße der Körper eine andere Struktur

9 Vgl. Q 51:58.

mit anderen Bestimmungen, Gegebenheiten und Veranlagungen, dann würde im Arabischen für Himmel nicht das Wort *samāʾ* Anwendung finden, sondern eines, was dieser anderen Struktur mehr Rechnung tragen würde. Demnach bestimmen die körperlichen Gegebenheiten nicht nur die menschliche Wahrnehmung, sondern auch die daraus hervorgehende Sprache, wobei hier angemerkt werden muss, dass dies nicht auf jedes Wort grundsätzlich übertragbar ist, sondern nur auf jene Worte, in denen dieser ursprünglich sensuelle Gebrauch noch weitestgehend nachweisbar und vorhanden ist, was auf eine Vielzahl von koranischen Wörtern zutrifft.

3. Theologische Untersuchung

3.1. Die menschlichen Körperteile und Gott

Wenn man den Koran aufmerksam liest, stellt man fest, dass Gott in einigen Versen anthropomorphische Eigenschaften zugesprochen werden, so dass an manchen Stellen vom ›Auge Gottes‹ oder der ›Hand Gottes‹ die Rede ist und Gott auch mit anderen Beschreibungen des menschlichen Körpers versehen wird.[10] Und wie bereits erwähnt wurde, spielt der menschliche Körper bei der Bestimmung von Sprache eine entscheidende Rolle. Der Körper bedingt die Wahrnehmung des Menschen, so dass er die Wahrheiten in einer physischen Art und Weise erfasst, die wiederum Einzug hält in die Sprache und sich dort manifestiert. Sowohl der Koran als auch die Überlieferungen des Propheten Muḥammad verwenden eine Form der Sprache, die durch den Körper geprägt ist und daher einen sensuellen Gebrauch aufweist. Durch einen solchen Sprachgebrauch kann der Mensch als Adressat dieser Schriften einen direkten Bezug zu dem Gesagten herstellen, weil es seiner Erfahrungswelt entspricht und aus dieser hervorgeht. So liest man zum Beispiel in Q 20:39 folgende Anweisung, die vonseiten Gottes direkt an die Mutter von Moses ergeht, der als kleines Kind in einem Kästchen dem Meer übergeben werden soll, um dadurch dem Befehl des Pharaos zu entgehen. Denn dieser hatte angeordnet, alle Söhne der Israeliten töten zu lassen:

اَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَّهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي

10 Vgl. zum Beispiel Q 2:115, 5:64, 20:39, 48:10, 52:48, 54:14, 55:26.

> ›Leg ihn in den Kasten und wirf ihn ins Meer, und das Meer soll ihn ans Ufer legen, so dass ihn ein Feind von Mir und Feind von ihm aufnimmt.‹ Und Ich habe über dich eine Liebe von Mir gelegt, ja, auf dass du vor meinem Auge aufgezogen wirst.[11]

Dem Vers ist zu entnehmen, dass Gott sich darin selbst ein Auge zuspricht, obwohl die Vorstellung, dass Gott ein Auge hat, wie der Mensch eines besitzt, eigentlich nicht mit dem koranischen Gottesbild in Einklang gebracht werden kann. Daher muss dem Auge, das hier Erwähnung findet, eher eine metaphorische Bedeutung zukommen, und zwar in dem Sinn, dass Gott über alles, was gesehen werden kann, Bescheid weiß. Die Formulierung »vor meinem Auge aufgezogen« besagt dann, dass Gott alles, was sein Diener tut, sieht und er ihn dementsprechend schützt und erzieht. Trotz allem bleibt festzuhalten, dass der göttliche Sprecher an dieser Stelle den Ausdruck ›mein Auge‹ benutzt.

Ein weiteres Beispiel dieser Art findet sich in Q 48:10, wo Gott den Propheten Muḥammad wie folgt anspricht:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

> Diejenigen, die dir Treue geloben, geloben Gott Treue. Gottes Hand liegt über ihren Händen. Wer nun (sein Wort) bricht, bricht es zu seinem eigenen Schaden. Und wer das erfüllt, wozu er sich Gott gegenüber verpflichtet hat, dem lässt Er einen großartigen Lohn zukommen.

In diesem Vers wird über einen Pakt beziehungsweise einen Treueeid gesprochen und deutlich erwähnt, dass die ›Hand Gottes‹ über den Händen derjenigen liegt, die diesen Treueeid leisten. Wenn hier in Bezug auf die Hand Gottes das Gleiche gilt wie für das Auge, nämlich dass Gott im eigentlichen Sinn weder eine Hand noch ein Auge besitzt, dann stellt sich die Frage, was das Wort *Hand* in diesem Vers bedeuten soll und warum Gott in Hinblick auf sich selbst von einer Hand spricht? In diesem Zusammenhang wurde bereits festgestellt, dass sich die Selbsterkenntnis des Menschen zunächst einmal am und durch den Körper vollzieht. Sie durchläuft einen Entwicklungsprozess, so dass die höheren Formen der Selbsterkenntnis, die über das körperliche Selbst hinausgehen, durch die niedrigste Stufe der Selbsterkenntnis, die Selbsterkenntnis in Form

11 Dieses und die folgenden Koranzitate sind, insofern nichts Anderes erwähnt wird, der Übersetzung von Adel Theodor Khoury entnommen.

von Körperlichkeit, verstanden werden. Und genau diese niedrige Stufe der Selbsterkenntnis, die auf Körperlichkeit beruht, setzt der Koran bewusst ein, damit darüber die höheren Stufen der Selbsterkenntnis erlangt werden können, die bis zur Erkenntnis Gottes führen. Wenn hier also von »Gottes Hand« die Rede ist, dann kann der Mensch ausgehend von seinem Körper beziehungsweise von seiner Hand darunter verstehen, dass mit der Hand eine Eigenschaft verbunden ist, und zwar die Macht, etwas ergreifen zu können, eine Eigenschaft, die nicht nur auf den Menschen anwendbar ist, sondern in diesem Fall auch auf Gott. Der Koran benutzt also zielgerichtet Worte, die in Verbindung mit dem menschlichen Körper stehen, als einen konstituierenden Teil der religiösen Sprache, was auch in dem folgenden Vers deutlich wird, wo es in Q 3:181 heißt:

لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

> Gott hat die Rede derer gehört, die da sagten: »Gott ist arm, wir sind reich.« Wir werden aufschreiben, was sie sagten, und dass sie die Propheten zu Unrecht töteten, und Wir werden sprechen: Kostet die Pein des Höllenbrandes.

Gott wird in diesem Vers das ›Hören‹ zugeschrieben. Und warum nun dieses Hören sowie das Auge und die Hand Gottes nicht wortwörtlich zu verstehen sind, zeigt Q 42:11, wo es heißt:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

> Nichts ist Ihm gleich. Er ist der, der alles hört und sieht.

Dieser Vers verdeutlicht, dass Worte wie Auge, Hand und Hören, wenn sie in Verbindung mit Gott Erwähnung finden, nicht mit den Eigenschaften und Bedingungen der Geschöpfe verglichen werden können. Das »Nichts ist Ihm gleich« (*laisa ka-miṯlihī šaiʾun*) am Anfang des Verses und die darauffolgende Beschreibung Gottes als eines »Hörenden« (*samīʿ*) und »Sehenden« (*baṣīr*) bestätigt dies und unterstreicht das grundsätzliche koranische Gottesbild der Unvergleichbarkeit. Anhand dieses Verses kann in Bezug auf das Verständnis göttlicher Namen und Eigenschaften eine allgemeine Regel formuliert werden, nämlich, dass diese in Worte gefassten Eigenschaften vor zwei Extremen geschützt werden sollen, einmal davor, dass ihnen keinerlei Bedeutung zugeschrieben wird und sie nur als

bloße Worthülsen agieren, und einmal vor der Gleichsetzung mit allem Geschöpflichen.

3.2. Der Thron Gottes

Ein weiteres Beispiel, das an dieser Stelle angeführt werden kann, ist die seit Jahrhunderten andauernde und kontrovers geführte theologische Diskussion um die beiden koranischen Termini *ʿarš* und *kursī*. Während *ʿarš* wörtlich mit »Thron« übersetzt werden kann, beschreibt *kursī* eher eine Art »Stuhl«. Das Wort *ʿarš* kommt in seiner Singularform im Koran insgesamt 26-mal vor, unter anderem in der Versgruppe von Q 69:13-17, wo zu lesen ist:

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ [١٣] وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً [١٤] فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ [١٥] وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ [١٦] وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (١٧)

> (13) Und wenn in die Trompete geblasen wird – es ist ein einmaliges Blasen – (14) und Erde und Berge gehoben und auf einen Schlag zu Staub gemacht werden, (15) an jenem Tag trifft (die Stunde) ein, die eintreffen wird, (16) und der Himmel spaltet sich, so dass er an jenem Tag brüchig wird, (17) und die Engel stehen an seinem Rand. Über ihnen tragen an jenem Tag acht den Thron deines Herrn.

Das Szenario, das hier beschrieben wird, steht im Zusammenhang mit dem Tag der Auferstehung. Am Ende dieses Textbeispiels ist vom ›Thron Gottes‹ die Rede, der von acht nicht näher erläuterten Wesen getragen wird. Die Frage ist, ob man sich dabei als Hörer oder Leser tatsächlich Gott auf einem Thron sitzend vorzustellen hat, sowie ein König auf dem Thron sitzt, oder ob dieses Bild, das einen Teil der menschlichen Vorstellungswelt wiedergibt, nicht in einem anderen Sinn verstanden werden muss, nämlich so wie ihn Q 42:11 vorgibt, wo Gott als mit nichts vergleichbar deklariert wird. Während hierüber die Meinungen der Theologen weiterhin auseinandergehen, bleibt das Bild vom Thron Gottes ein gutes Beispiel dafür, dass die religiöse Sprache durch die Wahrnehmung des menschlichen Körpers, durch seine Beschaffenheit und durch die im Körperlichen vollzogene Selbsterkenntnis bestimmt ist.

Daran knüpft auch Q 2:255 an, ein längerer Vers, der nicht nur für seine eindringliche Beschreibung der göttlichen Eigenschaften bekannt ist, sondern in dem unter anderem auch das Wort *kursī* vorkommt. Unter

Muslimen ist er daher als *āyat al-kursī* bekannt, was ins Deutsche oftmals mit »Thronvers« übertragen wird, wie auch anhand der folgenden Übersetzung zu sehen ist, wo *kursī* mit »Thron« wiedergegeben wird. Dies ist aber insofern problematisch, da zum einen bereits das Wort *ʿarš* mit dem Wort »Thron« belegt ist und der Koran mit dem unterschiedlichen Gebrauch dieser beiden Worte sicherlich auch eine Bedeutungsdifferenzierung beabsichtigt. Zum anderen beschreibt das Wort *kursī* von seiner Wurzel *k-r-s* her vielmehr eine Art »Sockel« oder »Fundament«, auf dem man zunächst etwas aufbaut, das man dann aber auch in einem zweiten Schritt als Sitzgelegenheit und Stuhl verwenden kann.[12] Auch die Festlegung des Wortes *ʿarš* auf »Thron« ist vielleicht etwas kurz gegriffen, wenn man bedenkt, dass die Wurzel *ʿ-r-š* in erster Linie auf etwas hinweist, das eine »Überdachung« oder eine Art »Baldachin« hat,[13] was natürlich dem Bild von einem Thron entsprechen kann, aber nicht unbedingt die in dem Wort angelegte Grundbedeutung zum Ausdruck bringt. Daher ist ›Thron‹ nicht die einzige Interpretationsmöglichkeit, aber eine, die sich in der Vorstellung von diesem Wort allgemein durchgesetzt zu haben scheint. Wichtig ist, dass dem unterschiedlichen Wortgebrauch im Koran auch in der Übersetzung und Interpretation in irgendeiner Form Rechnung getragen wird, da sonst wesentliche Aspekte für das tiefere Verständnis eines Wortes verlorengehen würden. In einem Auszug aus Q 2:255 heißt es nun:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِن عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

> Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, während sie nichts von seinem Wissen erfassen, außer was Er will. Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde, und es fällt Ihm nicht schwer, sie zu bewahren. Er ist der Erhabene, der Majestätische.

Allgemein geht es in diesem Auszug um das allumfassende Wissen Gottes, an dem seine Schöpfung nur insofern Anteil hat, wie Gott selbst davon preiszugeben wünscht. Der mit *kursī* genannte »Stuhl« (oder laut Übersetzung »Thron«) ist ebenfalls umfassend, und zwar die Himmel und die Erde, und es ist klar, dass es sich hierbei analog zu Q 42:11 nicht um einen Stuhl nach menschlicher Auffassung handeln kann. Aber wenn

12 Vgl. hierzu Wehr [1]1952/1985, S. 1095.
13 Vgl. al-Farāhīdī 1409/1988, Bd. 1, S. 249-250.

dem nicht so ist, besteht weiterhin das Problem, was mit diesem »Stuhl« eigentlich gemeint ist und warum Gott mit den Worten *ʿarš* und *kursī* das Bild des Stuhles beziehungsweise Thrones überhaupt bemüht. Dass dieses Thema die Menschen schon früh bewegt zu haben scheint, geht aus einer Überlieferung hervor, die eine Debatte schildert zwischen ʿAlī ibn Mūsā ar-Riḍā (gest. 818), dem achten schiitischen Imam, und einem Theologen und Überlieferer seiner Zeit. Darin heißt es:

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيى، قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدِّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ عَلى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَأْذَنْتُهُ، فَأَذِنَ لِي، فَدَخَلَ فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَ فَتُقِرُّ أَنَّ اللَّهَ مَحْمُولٌ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: « كُلُّ مَحْمُولٍ مَفْعُولٌ بِهِ، مُضَافٌ إِلى غَيْرِهِ، مُحْتَاجٌ، وَ الْمَحْمُولُ اسْمُ نَقْصٍ فِي اللَّفْظِ، وَ الْحَامِلُ فَاعِلٌ وَ هُوَ فِي اللَّفْظِ مِدْحَةٌ، وَ كَذلِكَ قَوْلُ الْقَائِلِ: فَوْقَ، وَ تَحْتَ، وَ أَعْلى، وَ أَسْفَلَ، وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالى: « وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها » وَ لَمْ يَقُلْ فِي كُتُبِهِ: إِنَّهُ الْمَحْمُولُ، بَلْ قَالَ: إِنَّهُ الْحَامِلُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ، وَ الْمُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا، وَ الْمَحْمُولُ مَا سِوَى اللَّهِ، وَ لَمْ يُسْمَعْ أَحَدٌ آمَنَ بِاللَّهِ وَ عَظَمَتِهِ قَطُّ قَالَ فِي دُعَائِهِ: يَا مَحْمُولُ » . قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَإِنَّهُ قَالَ: « وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ » و قَالَ: « الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ » ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: « الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهَ، وَ الْعَرْشُ اسْمُ عِلْمٍ وَ قُدْرَةٍ وَ عَرْشٍ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ، ثُمَّ أَضَافَ الْحَمْلَ إِلى غَيْرِهِ خَلْقٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ لِأَنَّهُ اسْتَعْبَدَ خَلْقَهُ بِحَمْلِ عَرْشِهِ وَ هُمْ حَمَلَةُ عِلْمِهِ، وَ خَلْقاً يُسَبِّحُونَ حَوْلَ عَرْشِهِ وَ هُمْ يَعْمَلُونَ بِعِلْمِهِ »

Von Aḥmad ibn Idrīs und von Muḥammad ibn ʿAbd al-Ǧabbār und von Ṣafwān ibn Yaḥyā wird überliefert, dass dieser sagte: »Mich fragte Abū Qurra, der Überlieferer, ob ich ihn bei Abū al-Ḥasan ar-Riḍā, der Friede sei auf ihm, Eintritt verschaffen könne. So fragte ich ihn um Erlaubnis, und er erlaubte es mir. Da trat er ein und fragte ihn etwas über das Erlaubte (*ḥalāl*) und das Verbotene (*ḥarām*). Daraufhin fragte er ihn: ›Bestätigst du, dass Gott getragen wird?‹ Hierauf sagte Abū al-Ḥasan ar-Riḍā, der Friede sei auf ihm: ›Alles, was getragen wird, ist passiv, etwas wird mit ihm getan (*mafʿūl bihī*) und zu etwas anderem hinzugefügt (*muḍāf ilaihī*), und es ist bedürftig. Das Getragene deutet in seinem Ausdruck also auf ein Defizit hin. Wohingegen der Träger (*ḥāmil*) aktiv und tätig (*fāʿil*) ist, und das ist sprachlich gesehen eine Würdigung. Ebenso verhält es sich, wenn jemand ›über‹, ›unter‹, ›höher‹ und ›niedriger‹ sagt. Und Gott, erhaben ist Er, sagte doch: ›Und Gottes sind die schönsten Namen, so ruft Ihn an mit ihnen.‹ [Q 7:180] Aber Er hat in Seinen Büchern nicht davon gesprochen, dass Er getragen wird. Vielmehr sagte Er doch, dass Er Träger all dessen ist, was sich auf dem Land und im Meer befindet. Und Er hält die Himmel und die Erde, so dass sie fortbestehen. Und das Getragene ist das, was anders ist als Gott. Und von keinem, der tatsächlich an Gott und seine Erhabenheit geglaubt hat, war jemals zu hören, dass er in seinem Bittgebet sagte: ›O

> du Getragener!‹‹ Da sprach Abū Qurra: ›Aber fürwahr, Er sagte doch: ›Und über ihnen tragen an jenem Tag acht den Thron deines Herrn.‹ [Q 69:17] Und Er sagte auch: ›Diejenigen, die den Thron tragen.‹‹ [Q 40:7] Da sagte Abū al-Ḥasan, der Friede sei auf ihm: ›Der Thron ist nicht Gott! Der Thron ist Ausdruck für Wissen und Macht, ein Thron, in dem alles davon vorhanden ist. Das Tragen übertrug Er dann bestimmten Geschöpfen von Seiner Schöpfung, weil Er mit dem Tragen Seines Thrones diese Seine Geschöpfe zu besonderen Dienern machen wollte, und sie sind die Träger Seines Wissens, Geschöpfe, die sich um Seinen Thron herum bewegen und Ihn lobpreisen, und sie handeln nach Seinem Wissen.‹‹«[14]

Anhand dieser Überlieferung ist sehr schön zu sehen, wie eine Analyse der Sprache und ihrer Funktionen die Grundlage für die Erläuterung eines theologischen Sachverhalts bildet, der nach und nach logisch aufgeschlüsselt wird, so dass ausgehend vom vermeintlichen ›Getragenwerden Gottes‹, der als das handelnde Subjekt schlechthin selbst doch Träger aller Dinge ist, der *Thron Gottes* zum Inbegriff »Seines Wissens« und »Seiner Macht« wird, die wiederum von auserwählten Geschöpfen getragen und besessen werden. Wenn also der Koran das Wort *Thron* in einem tieferen Sinn als ›Wissen‹ und ›Macht‹ verstanden wissen will, dann zeigt das, dass er zunächst eine Sprache bevorzugt, die in Verbindung mit dem menschlichen Körper steht. Denn der Thron ist etwas, das in der menschlichen Vorstellung leicht mit einem Körper zu besetzen ist, und das bildet den Ausgangspunkt für ein Verständnis, das *hinter* dem Thron das Wissen und die Macht sieht, die ebenso besessen werden können. Das koranische Sprachverständnis geht also vom Körperlichen aus, beinhaltet aber gleichzeitig höhere bzw. tiefere Bedeutungsebenen, die sich, wie an dem Wort *Thron* zu sehen ist, erst durch eine genauere sprachliche Betrachtung und Analyse erschließen lassen. Mit anderen Worten kann man auch sagen, dass der Prozess, die religiöse Sprache zu verstehen, mit der menschlichen Selbsterkenntnis beginnt. Diese gründet in einer tiefen Verbindung zum Körper, der die niedrigste Stufe des Selbst darstellt, bevor sie dann höhere Stufen zu erklimmen vermag, die mit einer entsprechenden Entwicklung des Sprachbewusstseins einhergehen. So wird in der niedrigsten Stufe das Wort *ʿarš* als »Thron« verstanden, und je höher oder weiter man sich entwickelt, desto mehr kann man verstehen, dass die Bedeutung des Thrones Wissen und Macht ist. Im Zuge solcher Erkenntnisprozesse und Entwicklungen begreift man sich weniger als einen bloßen Körper, sondern vielmehr als die körperliche

14 Al-Kulainī 1429/2008, Bd.1, S. 321 (eigene Übers.).

Präsenz eines Selbst, das in den verschiedenen Stufen der Wahrheit die jeweils passende Gestalt annimmt.

Eine ähnliche Überlieferung zeigt, dass diese Diskussion schon weitaus früher stattgefunden haben muss, so dass man davon ausgehen kann, dass die Muslime von Anfang an mit der Frage nach dem göttlichen Thron beschäftigt waren. Die folgende Überlieferung, die in die Zeit nach dem Tod des Propheten einzuordnen ist, gibt ein Gespräch zwischen ʿAlī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) und einem katholischen Priester wieder, in der es auszugsweise heißt:

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ: ≪ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ ≫ فَكَيْفَ قَالَ ذلِكَ، وَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَحْمِلُ الْعَرْشَ وَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ؟! فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ≪ إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ: نُورٍ أَحْمَرَ، مِنْهُ احْمَرَّتِ الْحُمْرَةُ، وَ نُورٍ أَخْضَرَ، مِنْهُ اخْضَرَّتِ الْخُضْرَةُ، وَ نُورٍ أَصْفَرَ، مِنْهُ اصْفَرَّتِ الصُّفْرَةُ، وَ نُورٍ أَبْيَضَ، مِنْهُ الْبَيَاضُ ، وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَّلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ، وَ ذلِكَ نُورٌ مِنْ عَظَمَتِهِ، فَبِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ أَبْصَرَ قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَ بِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ عَادَاهُ الْجَاهِلُونَ، وَ بِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ ابْتَغى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِنْ جَمِيعِ خَلَائِقِهِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ بِالْأَعْمَالِ الْمُخْتَلِفَةِ وَ الْأَدْيَانِ الْمُشْتَبِهَةِ ، فَكُلُّ مَحْمُولٍ يَحْمِلُهُ اللَّهُ بِنُورِهِ وَ عَظَمَتِهِ وَ قُدْرَتِهِ لَايَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ ضَرّاً وَ لَا نَفْعاً وَ لَا مَوْتاً وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نُشُوراً، فَكُلُّ شَيْءٍ مَحْمُولٌ، وَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالى الْمُمْسِكُ لَهُمَا أَنْ تَزُولَا، وَ الْمُحِيطُ بِهِمَا مِنْ شَيْءٍ، وَ هُوَ حَيَاةُ كُلِّ شَيْءٍ، وَ نُورُ كُلِّ شَيْءٍ. ≪

Er sagte: »Unterrichte mich über die göttliche Rede: ›Und über ihnen tragen an jenem Tag acht den Thron deines Herrn.‹ Wie und warum sagte Er jenes, wo du doch sagtest: ›Wahrlich, Er trägt den Thron sowie die Himmel und die Erde?‹« Darauf sagte der Befehlshaber der Gläubigen, auf ihm der Friede: »Wahrlich, den Thron erschuf Gott, der Erhabene, aus vier Lichtern, einem roten Licht, von dem alles Rote rot wird, einem grünen Licht, von dem alles Grüne grün wird, einem gelben Licht, von dem alles Gelbe gelb wird, und einem weißen Licht, von dem das Weiße stammt. Und er [der Thron] ist das Wissen, das Gott die Träger tragen ließ, und jenes ist ein Licht von Seiner Pracht. Und durch Seine Pracht und Sein Licht können die Herzen der Gläubigen sehen, und durch Seine Pracht und Sein Licht handeln die Ignoranten Ihm zuwider, und durch Seine Pracht und Sein Licht erstrebt alles, was an Geschöpfen in den Himmeln und auf Erden ist, ein Mittel zu Ihm durch verschiedene Taten und durch sich ähnelnde Religionen. Und alles, was getragen wird, Gott trägt es durch sein Licht, durch seine Pracht und durch seine Macht, vermag für sich weder Schaden noch Nutzen, weder Tod noch Leben noch Auferstehung. So wird jedes Ding getragen, und Gott, gesegnet und erhaben ist Er, hält sie, so dass sie fortbestehen, und er ist der alles

> Umfassende und das Leben eines jeden Dings und das Licht eines jeden Dings.« [15]

Dieses Beispiel zeigt auf, dass auch ʿAlī ibn Abī Ṭālib das Wort *Thron* nicht nur gegenständlich und körperlich verstanden hat, sondern darin tiefere Bedeutungen angelegt sah, die mit dem Ausgangswort Ähnlichkeiten aufweisen, so dass man über diese zu den anderen Verständnisstufen gelangen kann. So können beispielsweise die in der Überlieferung erwähnten vier Lichter ein Hinweis auf die Vielfältigkeit der Schöpfung sein, die sich, wie zu lesen ist, in den Herzen der Menschen unterschiedlich widerspiegelt, so dass das Licht Gottes sowohl die gläubigen Herzen beleuchtet als auch diejenigen, die nicht glauben, und die Beleuchtung bewirkt, dass die Herzen wissender werden.

Trotz dieser tieferen Betrachtungsweisen verwendet der Koran das Bild eines Thrones und es gibt schon seit der Frühzeit unter den muslimischen Gelehrten die Diskussion, ob die Worte im Koran nur für diejenigen Bedeutungen geprägt sind, die durch die Sinnesorgane wahrgenommen werden können, oder ob sie auch für eine darüber hinausgehende Interpretation vorgesehen sind und auf andere Bedeutungsinhalte abzielen. Zumindest ändern sich im Lauf der Zeit die Wortinhalte insofern, dass zu der ursprünglichen Prägung eines Wortes neue Aspekte und Vorstellungen hinzukommen, so dass mit dem Wort *Lampe* vor tausend Jahren sicherlich andere Bilder assoziiert wurden, als dies heute der Fall ist. Das heißt, die *konkrete* Erscheinung hinter dem Wort ist nicht festgelegt, sondern variabel, was aber bleibt, ist eine bestimmte Absicht oder ein Zweck, der mit dem Wort verbunden ist und über die bloße Erscheinung hinausgeht, so dass eine antike Öllampe wie auch eine moderne Neonlampe Mittel zur Beleuchtung darstellen und dieses Mittel gleichzeitig auch der Zweck ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort *Waffe* (arab. *silāḥ*), bei dem man früher, wenn davon gesprochen wurde, eher einen Dolch oder ein Schwert vor Augen hatte, während einem heutzutage Maschinengewehre, Panzer, Bomben usw. in den Sinn kommen. Das heißt aber nicht, dass die ursprüngliche Bedeutung verlorengegangen ist, sie ist weiterhin vorhanden, nur das Verständnis des Wortes hat sich im Lauf der Zeit weiterentwickelt und es sind Vorstellungen hinzugekommen. Nach wie vor ist die Waffe ein Instrumentarium, mit dem man andere außer Gefecht setzen kann, dabei ist das Spektrum aber groß, so dass selbst der

15 Al-Kulainī 1429/2008, Bd. 1, S. 319 (eigene Übers.).

Humor zu einer niederstreckenden Waffe werden kann. Daher lässt sich zusammenfassend sagen, dass Worte nach bestimmten Absichten geprägt werden und diese Absichten breit angelegt sein können, so dass sie das, was allein durch die Sinnesorgane wahrgenommen wird, überschreiten. Das ›Körperliche‹ beziehungsweise ›Gegenständliche‹ bildet dabei den Grundstein und steht oftmals nur am Anfang einer Entwicklung, die zur Prägung eines Wortes und seiner verschiedenen Bedeutungsinhalte beiträgt, was, wie zu sehen war, besonders auch für den religiösen Sprachgebrauch geltend gemacht werden kann.

Literatur

Al-Farāhīdī, al-Ḫalīl ibn Aḥmad (1409/1988): Kitāb al-ʿain. 9 Bde. Qom.

Khoury, Adel Theodor (Übers., 2007): Der Koran: übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury. Gütersloh.

Al-Kulainī, Muḥammad ibn Yaʿqūb (1429/2008): Kitāb al-kāfī. 15 Bde. Qom.

Pfeifer, Wolfgang ([1]1989/1997): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. München.

Wehr, Hans ([1]1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main.

Abb. 5: The Last Supper. Statue aus Kalkstein. 63,5 × 39,4 × 16,5 cm. 1500-1530. Metropolitan Museum of Art, New York.

Säkularisierung – Wiederkehr der Religionen – Postsäkularismus

Hartmut Zinser

Wenn man von Säkularisierung oder Verweltlichung spricht, schließt man die Unterscheidung von heilig und profan ein. Nur wenn es etwas gibt, das als Sakrales vom Profanen unterschieden wird, ist es sinnvoll von einer Verweltlichung des Heiligen/Sakralen zu sprechen, wie umgekehrt ebenso von einer Sakralisierung. Was aber ist heilig oder gar das »Heilige«?

1. Heilig – profan

In allen Religionen lässt sich die Unterscheidung zwischen heilig und weltlich beobachten, bisweilen mit Abstufungen und Graden des Heiligen.[1] Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, was als heilig und was als profan angesehen wird, sondern darauf, dass zwischen beiden Bereichen unterschieden wird. Deshalb kann man ›heilig‹ auch nicht durch eine Sammlung der in den Religionen als heilig ausgezeichneten Gegenstände, Personen usw. bestimmen. Heilig ist keine von Natur gegebene Qualität, wie etwa das Gewicht, die Ausdehnung und Farbe, sondern die Zuschreibung einer besonderen Eigenschaft, die Gegenständen, Personen, Handlungen, Zeiten, Orten, religiösen Lehren und Schriften und anderem von sozialen Gemeinschaften beigelegt wird. Diese Zuschreibung ist eine Tat des menschlichen Geistes und Bewusstseins. Und da sie der Verständigung der Beteiligten über ihre widerstreitenden Interessen und

1 Auf die Abstufungen der Grade der Heiligkeit gehe ich im Weiteren nicht ein, ebenso wenig darauf, dass Etwas, Personen usw. nur für eine bestimmte Zeit als heilig angesehen werden können.

Möglichkeiten gilt, eine Tat des kollektiven Geistes. Heilig wird zugleich dafür eingesetzt, die Herrschaftsansprüche Privilegierter zu legitimieren und zu schützen. Es wird sich nicht entscheiden lassen, ob Verständigung oder Privileg der Ursprung waren. Bereits in den frühesten Kulturen lässt sich Religion in ihrer Doppeldeutigkeit aufweisen. Dabei ist es umstritten, von wem eine Sakralisierung ausgeht, von den Amtsträgern oder von der religiösen Gemeinschaft. Auf Dauer jedenfalls bedarf eine Sakralisierung auch der Zustimmung, jedenfalls Respektierung durch die Gemeinschaft. ›Heilig‹ ist mithin eine in den religiösen Gemeinschaften den Gegenständen, Personen usw. zugeschriebene besondere Bedeutung und diese wurde in allen vormodernen Gesellschaften mehr oder weniger anerkannt.

Etwas oder Personen können diese zugeschriebene Qualität auch wieder verlieren, z. B. wenn die Gemeinschaft, die diese Qualifizierung vorgenommen hat, untergeht oder ihre Religion wechselt oder wenn es vergessen wird. Sakralisierungen müssen deshalb durch geeignete Maßnahmen ständig in Erinnerung gehalten werden, z. B. durch Initiationen, regelmäßige Kulte und Feiern.

Es gibt Versuche in der Religionswissenschaft, das Heilige ontologisch zu bestimmen.[2] Ontologische Aussagen entziehen sich einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Untersuchung; beobachten können wir nur, dass die Religionen eine Unterscheidung von sakral und profan vornehmen. E. Durkheim hat eine soziologische Bestimmung des Heiligen vorgelegt, indem er schrieb, dass heilig das sei, was der individuellen Willkür und Freiheit entzogen und der Gesellschaft und ihren Repräsentanten bzw. den Amtsträgern einer Religion vorbehalten sei.[3]

Um die Unterscheidung ›heilig – profan‹ in einer Gesellschaft durchgesetzt und anerkannt zu bekommen, bedarf es einer gewissen Macht, da diese Unterscheidung auch Einschränkungen der individuellen Willkür und Freiheit bedeutet. In allen vormodernen Gesellschaften haben die politischen Machthaber, wenn sie nicht zugleich religiöse Ämter innehatten, den Religionen und ihren Repräsentanten ihre Machtmittel zur Verfügung gestellt, um die Unterscheidung ›heilig – weltlich‹ aufrechtzuerhalten. Missachtungen des Heiligen wurden in allen vormodernen Gesellschaften mit Strafmaßnahmen oder zumindest mit sozialer Ächtung geahndet. Erst in der Moderne hat die politische Gesellschaft ihre Machtmittel

2 Vgl. Colpe 1987, Sp. 183-222.
3 Vgl. Durkheim 1981, S. 75.

dem Schutz und der Anerkennung des Heiligen entzogen bzw. auf wenige Fälle wie der Störung des inneren Religionsfriedens, des Gottesdienstes usw. eingeschränkt. Diese Rücknahme des Schutzes des Heiligen macht einen nicht unwichtigen Teil dessen aus, was als Säkularisierung bezeichnet wird.

Die Bedeutung der gesellschaftlichen Macht zur Aufrechterhaltung des Heiligen wird in den religiösen aber auch in vielen wissenschaftlichen Theorien nicht thematisiert. Das Heilige soll rein sein und aus sich selbst wirken und deshalb wird die für das Heilige konstitutive Macht nicht zur Kenntnis genommen oder ausgeblendet. Die Macht, die zur Aufrechterhaltung des Heiligen erforderlich ist, wurde auf das für heilig Erklärte verschoben, so dass nun heilig als machtvoll aufgefasst werden kann.

Heilig ist das für den einzelnen ›Unverfügbare‹. Im Christentum galt Gott als das spezifisch Unverfügbare und daran anschließend seine Gebote, seine Schöpfung und die Welt einschließlich des Menschen. Die Heiligkeit Gottes wurde in der christlichen Geschichte auf die religiöse Institution Kirche übertragen, so dass in der Praxis religiös und heilig mit allem verbunden wurde, was im Bereich der Kirche angesiedelt war, und weltlich, was außerhalb der Kirche stattfand. Doch gab es in der Geschichte des Christentums gegen das institutionelle Verständnis des Heiligen auch immer Widerspruch, indem z. B. ein Leben entsprechend den Geboten Christi als heilig angesehen wurde und eben nicht der Gehorsam gegenüber den Bischöfen und der Kirche. Vielmehr wurde die Institution Kirche mit ihrer Auffassung der Lehren des Evangeliums als Beschränkung der von Paulus verkündeten Freiheit erfahren (vgl. Gal 5,1 et al.).

Seit der Privatisierung von Religion (in den westlichen Gesellschaften) ist zweifelhaft, was heilig sei, und vielleicht gibt es heute heilig vor allem als Erinnerung. Jeder kann nun innerhalb kaum mehr bedeutender Grenzen mit den heiligen Gegenständen, Schriften, Handlungen machen, was er will. Ob es da noch ein kollektiv verbindliches Heiliges und damit Unverfügbares gibt, ist ein Problem. Selbst Gott – genauer müsste ich sagen: die Gottesvorstellung – ist verfügbar geworden und mit ihm auch seine Gebote und Schöpfung und der Mensch. Seitdem nun die modernen Wissenschaften – Genetik und neuerdings die Neurowissenschaften – Methoden entfaltet haben, mit denen in die Substanz des Menschen eingegriffen werden kann, ist die Frage drängend, was nicht verfügbar

ist und sein soll, um den Menschen nicht ihre Eigenschaft als freies und vernunftbegabtes Wesen zu nehmen oder sie zu manipulieren oder gar Menschen zu züchten, die den ökonomischen Verwertungsinteressen dienen sollen. Daran schließt sich die Frage an, wer und welche Institutionen ein solches Unverfügbares garantieren können.

2. Sakralisierungen - Säkularisierung

Sakralisierungen gibt es in allen Religionen. Die Verfahren dafür sind unterschiedlich, aber das Ziel, einen Gegenstand, einen Ort, eine Zeit oder auch Personen den Göttern zu weihen oder zu übergeben und damit der individuellen Freiheit und Willkür und dem alltäglichen Gebrauch zu entziehen, kann überall aufgewiesen werden. Was einmal den Göttern (oder bisweilen auch den Toten) übergeben ist, kann eigentlich nicht wieder für einen alltäglichen Gebrauch herangezogen werden. Nur die Amtsträger mögen darüber verfügen, aber auch diese nur innerhalb festgesetzter Grenzen.

Nun ereignet es sich natürlich immer wieder, dass ein heiliger Gegenstand, Ort und Gebäude, Zeit und auch Personen doch einem weltlichen Zweck zugeführt wurden. Vor allem erregten die in den Tempeln und Kirchen durch Weihegaben und Schenkungen aufgehäuften Reichtümer die Begehrlichkeiten. Manche Religionen haben für eine Verweltlichung Regeln und Verfahren aufgestellt, andere machen das eher verschwiegen und verleugnen eine Verweltlichung. Dieser Übergang eines sakralisierten Objekts in einen weltlichen Gebrauch wird Säkularisation genannt. *Saecularisatio* – ein Begriff des mittelalterlichen Kirchenrechts – bezeichnete zunächst den Vorgang, durch welchen ein Mönch, ein *regularis*, von den religiösen Pflichten und Rechten gelöst wurde. Dieser Vorgang wurde auch auf Gegenstände, Kirchengüter und Kirchenschätze übertragen. Jedenfalls haben weltliche Herrscher sich immer wieder Kirchengüter angeeignet oder beliehen. Eine *saecularisatio* hat es in allen Religionen gegeben und gibt es weiterhin.[4] Aber diese vielleicht auch zahlreichen Einzelfälle von »Verweltlichungen« haben die Lehre der grundsätzlichen Unverfügbarkeit des einmal den Göttern Übergebenen nicht in Frage gestellt.

4 Für den islamischen Bereich vgl. z. B. die Verstaatlichung der frommen Stiftungen (arab. *waqf* bzw. Plural *auqāf*).

Das änderte sich in Europa in der Neuzeit, als im Westfälischen Frieden die katholische Seite eine Kirchenspaltung nicht anerkennen wollte und stattdessen von einer *saecularisatio* sprach. Tatsächlich eigneten sich die Landesherrn Kirchengüter an und verfügten über diese auch außerhalb der dann entstandenen protestantischen Kirchen. Nicht alle Institutionen, die vorher innerhalb der Kirchen angesiedelt waren, wurden von den protestantischen Kirchen übernommen. Der Staat betrieb zum Teil Schulen, Krankenhäuser usw. in eigener Verantwortung, vor allem Vermögenswerte wurden auch einem rein weltlichen Gebrauch zugeführt. Es gab zwei Phasen der Aneignung von Kirchengütern durch die Landesherren, zum einen während der Reformationszeit und zum anderen Ende des 18. Jahrhunderts und in der Zeit der Französischen Revolution sowie später nach den sozialistischen Revolutionen. Diese Säkularisierungen wurden von manchen als rechtswidrige Enteignung von Kirchengütern angesehen, von anderen als Befreiung sowohl der Religion von Aufgaben, die ihr eigentlich fremd seien, als auch der Menschen von den Vorschriften der Religion, so zu leben, wie es den kirchlichen Vorgaben entsprach, die aber nicht immer mit den Lehren Christi übereinstimmten.[5] Diese religiösen Vorgaben wurden in der Neuzeit zunehmend als Einschränkung der Freiheit angesehen, Säkularisierung wird deshalb auch als Befreiung von kirchlichen Normen betrachtet.[6]

Diese Säkularisierungen sind in Europa genauer bestimmt durch Entkirchlichung, denn Religion ist im Christentum, wenn auch nicht ausschließlich, durch die spezifische Gestalt der religiösen Gemeinschaftsbildung in der Form von Kirchen geprägt. Heilig ist das, was innerhalb der Kirche sich ereignet, weltlich das, was außerhalb angesiedelt wird und von den kirchlichen Vorgaben weitgehend frei ist. Über die Abgrenzung beider Bereiche lagen die Kaiser und Könige mit dem Papst und den Bischöfen vor allem im Mittelalter in ständigem Streit. Wenn man von Entkirchlichung spricht, wird damit zugleich deutlich, dass in Kulturen und Religionen, die die spezifische Organisationsform der Kirche nicht

5 Der Dogmenhistoriker A. v. Harnack kam zu dem Schluss: »indem sie [gemeint ist die antike Kirche] das Neue Testament zur Norm erhob, hat sie die Rüstkammer geschaffen, der in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selbst entnommen worden sind« (Harnack 1991, S. 95). Der Widerspruch ist mithin im Christentum selbst angelegt.

6 Es ist hier auf einen folgenreichen Unterschied zwischen Europa und den USA, der zu vielen Missverständnissen führen kann, aufmerksam zu machen. In Europa ging es vor allem um die Befreiung von kirchlichen Vorgaben des Lebens, in den USA mehr darum, sich von den landesherrlichen und kirchlichen Vorschriften zu befreien und der Religion zu folgen, die man sich erwählt hatte. In einer kurzen Formel könnte man sagen, dass Religionsfreiheit in Europa Freiheit von der kirchlichen Religion, in den USA aber Freiheit für die Religion bedeutete.

ausgebildet haben, ein Übergang des Heiligen ins Profane in anderen Formen verläuft. Dies wird besonders wichtig für eine Theorie, die eine zunehmende Ablösung der Bedeutung der Religion als allgemeingeschichtlichen Prozess zugrunde legt und ihn auf alle Religionen ausdehnt, wie es in der »Säkularisierungsthese« formuliert ist.

3. Säkularisierungsthese

Mit *Säkularisierung* wird aber auch der gesellschaftliche und geschichtliche Prozess zunächst wohl in der europäischen Neuzeit bezeichnet, bei dem eine Trennung von Religion und Gesellschaft, Staat und religiöser Organisation stattfindet. Sie ist gekennzeichnet durch eine Auseinanderlegung von Heils- und Rechtsgemeinschaft, der Staat ist nur noch zuständig für die »zeitlichen« Dinge (*temporalia*) und überlässt die »ewigen« (*spiritualia*, Seelenheil) den Religionsgemeinschaften. Religion wird zu einer privaten Angelegenheit und der Staat verhält sich zu den Religionen schließlich ›neutral‹. Er schafft nur den Rahmen, in dem jeder seinen religiösen Vorstellungen anhängen und diese individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ausüben kann. Religion wird zu einer ›staatsfreien‹ Angelegenheit und Religionsfreiheit zu einem grundlegenden Prinzip der Gesellschaft. Sie hat ihre Grenzen an den Rechten anderer (Grundrechtskollisionen) und an den für alle gültigen allgemeinen Normen.

Diese Säkularisierungen sind deutlich von den in allen Religionen immer wieder stattfindenden Übergängen von Sakralem in Profanes zu unterscheiden. Die Säkularisierungen seit der Neuzeit führten im 19. und 20. Jahrhundert zur Säkularisierungsthese, die einen allgemeinen Prozess in der Geschichte annahm. Die Säkularisierungsthese ist eine Interpretation der geschichtlichen Ereignisse, die durch den Übergang von Heiligem und Religiösem in die weltliche Sphäre und Verfügung zu beobachten ist. Tatsächlich haben die zahlreichen Säkularisierungen in praktisch allen Bereichen des gesellschaftlichen und individuellen Lebens seit der Französischen Revolution ein quantitatives Ausmaß und einen Charakter erreicht, welche eine neue Qualität erlangten und nun im Namen der Freiheit das Heilige und die Religionen sowie ihren Anspruch grundsätzlich abweisen. Dieser Unterschied darf nicht übersehen werden. Verweltlichung von Heiligem hat es in allen Religionen in kleinerem und größerem

Ausmaß gegeben, doch wurde dabei das Heilige und damit das durch die Unterscheidung von heilig und profan konstituierte Religiöse selbst und seine Bedeutung für die gesellschaftlichen Ordnungen nicht grundsätzlich in Frage gestellt.

Die Säkularisierungsthese nimmt einen allgemeinen Prozess der Ablösung von Religion als einer vergangenen Phase der menschlichen Entwicklung an. Sie verallgemeinert die Ablösung von religiösen Orientierungen zu einem Verfall von Religion und unterstellt diesen gesellschaftlichen und geschichtlichen Prozess bisweilen als irreversibel. Diese These gründet sich auf die geschichtlichen Entwicklungen in Europa seit der Renaissance und Reformation über die Französische Revolution bis hin zu den modernen Verfassungen und verallgemeinert diese in einer geschichtsphilosophischen Gesamtkonstruktion. Nach manchen Auffassungen führt dieser Prozess zu einem Untergang von Religion, die allenfalls als private Angelegenheit ohne gesellschaftliche Bedeutung weiter existieren mag.

Die Säkularisierungsthese wird heute als falsch abgewiesen. Das wird mit zahlreichen Entwicklungen und Erscheinungen begründet. Ich möchte einige dieser gesellschaftlichen Erscheinungen kurz anführen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

- ✧ Es wird darauf verwiesen, dass in zahlreichen nicht-westlichen Gesellschaften in den letzten 50 Jahren Bewegungen aufgetreten sind, die explizit gegen eine Säkularisierung votieren und fordern, dass alle gesellschaftlichen und individuellen Fragen auf der Grundlage der eigenen religiösen Tradition manchmal sogar für alle – sowohl für die Anhänger der jeweiligen Religion als auch für andere – zu regeln und zu entscheiden sind. Bisweilen wird versucht, in internationalen Verträgen und Abkommen einen Schutz des Heiligen auch für andere Staaten einzuführen und Religion der Kritik zu entziehen.[7] Diese Bewegungen sind in islamischen Staaten als auch

7 Vgl. Çakir 2014 sowie z. B. die Berichte über Menschenrechtsverletzungen der *Organization of Islamic Cooperation* (OIC), die auf der Grundlage der im März 2011 verabschiedeten Resolution 16/18 des UN-Menschenrechtsrats (UNHRC) betitelt mit *Combating intolerance, negative stereotyping and stigmatization of, and discrimination, incitement to violence and violence against persons based on religion or belief* zahlreiche Verletzungen von Menschenrechten gegenüber Moslems beklagt. Diese Verletzungen müssen öffentlich gemacht und verurteilt werden. Daher kommt den Berichten der OIC eine wichtige Bedeutung zu. Insoweit allerdings die Menschenrechte nicht nur für Personen, sondern für den Islam als Religion eingefordert werden und damit Kritik an den Religionen eingeschränkt werden soll, müssen deren Forderungen an die EU, die USA und andere Staaten abgewiesen werden. Es findet in diesen Berichten eine Ausweitung der Menschenrechte von Menschen auf Religionen statt, die die Menschenrechte – wie das der

in Indien zu beobachten und vermitteln den Eindruck, dass diese antisäkulare Position von der Mehrheit getragen wird; z. T. versuchen diese Bewegungen ihre Auffassungen der eigenen Tradition auch gewaltsam durchzusetzen. Sie lehnen eine Säkularisierung als europäischen Import und als Fehlentwicklung ab. Wie immer man diese Bewegungen beurteilen mag, sie zeigen jedenfalls, dass die Säkularisierungsthese keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. Von Peter L. Berger und anderen wird gegen eine allgemeine Gültigkeit der Säkularisierungsthese auch die rasante Ausbreitung der Pfingstkirchen in Südamerika und anderswo angeführt. Auch wird auf die religiöse Lage in den USA verwiesen, in denen Modernisierungen der Wirtschaft und Gesellschaft nicht mit einer Abnahme oder gar einem Verschwinden von Religion einhergehen. Norris und Inglehart kommen in ihren vergleichenden statistischen Untersuchungen zu dem Ergebnis: »1. The publics of virtually all advanced industrial societies have been moving toward more secular orientations during the past fifty years. Nevertheless, 2. The world as a whole now has more people with traditional religious views than ever before – and they constitute a growing proportion of the world's population«.[8]

✧ Ferner wird auf die in den westlichen Ländern seit ca. 50 Jahren auftretenden sogenannten neuen religiösen Bewegungen verwiesen. In diesen suchten vor allem junge Menschen eine Orientierung für ihr Leben. Politische Forderungen nach einer Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf religiösen Grundlagen finden sich darin eher selten. Doch zeigen diese Bewegungen, dass viele Menschen zumindest für ihr individuelles Leben säkulare Positionen für unzureichend halten oder gar abweisen. Danièle Hervieu-Léger und

Meinungsfreiheit in Bezug auf Religion – deutlich einschränkt oder gar aufhebt, wenn etwa die Kritik von Richard Dawkins am Islam (Veranstaltung am 5. Nov. 2012) als Beispiel angeführt wird (6. Bericht der OIC, 9-11. Dez. 2013, S. 64). Auch die Abweisung der Scharia in einigen Staaten, die in diesem Bericht mehrfach als Menschenrechtsverletzung angeführt wird, kann nicht anerkannt werden. Die OIC leistet mit einer solchen Aufzählung, mit der sie definiert, was sie unter Islamophobie versteht, dem Interesse der Verwirklichung der Menschenrechte einen Bärendienst. Der Versuch vor einigen Jahren, diese Auffassung in der UN zu installieren, hat dann auch zu heftigen Protesten geführt. Allzu deutlich wird in solchen Aktionen der Versuch, einen Herrschaftsanspruch von Religion durchzusetzen, erkennbar.

8 Norris/Inglehart 2005, S. 235. Die Erhebungen von Norris und Inglehart sind m. W. bisher nicht in Zweifel gezogen worden, allerdings wird deren Interpretation, die eine anhaltende Religiosität mit einer sozialen Unsicherheit zu erklären versucht, zumindest z. T. zurückgewiesen (vgl. Casanova 2015, S. 27).

Charles Taylor führen auch die außerordentlich große Beteiligung vor allem von jungen Menschen an den katholischen Weltjugendtagen, an den vom Papst in vielen Ländern durchgeführten Messen, an den evangelischen Kirchentagen und die jährlich in die Millionen gehende Zahl von Pilgern nach Santiago de Compostela und zu anderen traditionellen Pilgerorten an.[9]

✧ Zwar sind in den letzten Jahrzehnten viele Menschen aus ihrer Kirche ausgetreten, aber die Annahme, dass sie damit nichtreligiöse oder säkulare Positionen übernehmen, ist nicht erwiesen. Vielmehr suchen sie unabhängig von den bürokratischen Kirchen eigene Formen der Gestaltung für ihre religiösen Bedürfnisse und bedienen sich dazu des inzwischen entstandenen ›Marktes der Religionen‹.[10] Um sich von den traditionellen Kirchen zu unterscheiden, sprechen sie meistens von Spiritualität und nicht von Religion. Den Freidenker- und Atheistenverbänden ist es aber nicht gelungen auch nur einen nennenswerten Teil der aus den Kirchen Ausgetretenen zu organisieren und deren Interessen zu vertreten. Von einer Säkularisierung kann man allerdings insoweit sprechen, als dass diese Menschen die Trennung von Staat und Religion akzeptieren und ihre Religionsfreiheit darin verwirklichen wollen und können. Man kann diese Entwicklung als Realisierung der Säkularisierung ansehen oder als ›postsäkular‹. In den Anfangsphasen der Säkularisierung schien ein entschiedener Kampf gegen die Religion und ihre Herrschaftsansprüche erforderlich, wie etwa in der Französischen oder Russischen Revolution. Nachdem aber in der politischen Sphäre die Säkularisierung sich weitgehend durchgesetzt hat, ist ein expliziter Kampf gegen Religion nicht mehr erforderlich. Man kann die Rückkehr von Religion in der Öffentlichkeit auch als Verwirklichung der Säkularisierung ansehen, die auf der Grundlage einer grundsätzlichen Trennung von Staat und Religion die Religionsfreiheit jedem Einzelnen garantiert und damit auch, dass religiöse und theologische Überlegungen und Argumente in die öffentliche Debatte eingebracht werden. Allerdings müssen diese Positionen ihre Argumente in einer Weise formulieren, die sie Säkularen verständlich machen können. Ich sehe hier eine Aufgabe der Religionswissenschaft, die Religionen nicht nur zu erforschen und darzustellen,

9 Vgl. Hervieu-Léger 2004 und Taylor 2009.

10 Vgl. hierzu Zinser 1997.

sondern die religiösen Erscheinungen als Reflexion von Fragen zu analysieren. Wenn die Fragen, auf die eine bestimmte Gottesvorstellung, eine religiöse Lehre, ein Ritual usw. Antworten gibt, sichtbar gemacht werden, werden diese Vorstellungen verständlich und die in religiöse Schöpfungen eingegangenen Erfahrungen einsichtig und kommunizierbar. Leider ist das auf Grund der Quellenlage nicht immer realisierbar und nicht alle religiösen Gebilde sind mit unserer modernen Welt vereinbar. Die heute wirksamen großen Religionen wie Judentum, Christentum, Buddhismus, Hinduismus und Islam sind unter vornehmlich agrarischen Verhältnissen entstanden, so dass viele Vorstellungen der Religionen mit den Erfordernissen einer industriellen Produktion und Wirtschaft und den damit verbundenen Änderungen im Leben ebenso wie mit den modernen Prinzipien wie Gleichheit, Freiheit und Solidarität vielfach nicht ohne Schwierigkeiten vereinbar sind. Eine Berufung auf Gott und seine Offenbarung allein wird kaum Gehör finden, wie die Diskussionen um die Regelung des Schwangerschaftsabbruches gezeigt haben. Insoweit die heutige Gesellschaft einen kämpferischen Säkularismus abgelegt hat, kann man die Situation auch als postsäkular beschreiben.

- ✧ Weiter kann man zwar eine Trennung von Staat und Kirchen in den meisten europäischen Staaten feststellen, aber diese Trennung ist in keinem europäischen Staat konsequent durchgeführt worden, in Deutschland spricht man seit Zaccaria Giacometti von einer »hinkenden Trennung«.[11] Auch die Privatisierung von Religion ist nicht strikt realisiert worden. Den Kirchen wird im deutschen Grundgesetz (Art. 138 WRV) ihr »Eigentum und andere Rechte [...] an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen« gewährleistet. Die aus früheren Jahrhunderten überkommenen Staatsleistungen sollen zwar abgelöst werden, aber die Durchführung dieser Bestimmung der WRV (Art. 138, 1) fordern heute nur noch Außenseiter. Statt von einem Kampf gegen die Religionen spricht man heute von einer kooperativen Trennung mit einer vertrauensvollen Zusammenarbeit. Auch diese Situation kann man als postsäkular beschreiben.

11 Vgl. Giacometti 1926, S. XXIII, Anm. 1.

- ✧ Schließlich hat sich die bereits von Max Weber vertretene Einsicht oder Auffassung durchgesetzt, dass die Wissenschaften und das sogenannte wissenschaftliche Weltbild, wenn es nicht zu einer Ideologie mutieren will, uns zwar etwas über die Bedingungen, Möglichkeiten, Grenzen und Konsequenzen eines Handelns sagen können, aber sie können uns nicht sagen, was wir tun sollen. Um das deutlich zu formulieren, benutzt er in seinem Aufsatz »Wissenschaft als Beruf« ein Zitat von Tolstoi: »›Wer beantwortet, da es die Wissenschaft nicht tut, die Frage: was sollen wir denn tun? und: wie sollen wir unser Leben einrichten?‹, oder in der hier gebrauchten Sprache: ›welchem der kämpfenden Götter sollen wir dienen? [...].‹«[12] Die Wissenschaften könnten viel, aber sie würden keine »Heilsgüter und Offenbarung spendenden Gnadengaben« (S. 334) offerieren. Weber hält den Prozess der Rationalisierung und Intellektualisierung und vor allem den der »Entzauberung der Welt« (S. 338) wohl für unaufhaltsam, »bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist«[13], aber er prognostizierte keinen Untergang oder Verfall der Religionen, sondern eher einen Rückzug aus der Öffentlichkeit (S. 338), bis ein ›Heiland‹ oder ›neuer Prophet‹ erscheint. *Der* aber wäre nicht da, ist jedoch von Weber auch nicht ausgeschlossen (S. 335). M. Weber meinte sogar, »aus allem Empfinden unserer religiös gestimmten oder nach religiösem Erlebnis strebenden Jugend« ein Bedürfnis nach »Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft« (S. 322) heraushören zu können.

Die Säkularisierungsthese als eine der Grundlagen der Soziologie, bestimmter politischer Richtungen, philosophischer Geschichtskonstruktionen, religionswissenschaftlicher Entwicklungstheorien usw. ist erledigt. Diese Wissenschaften wie auch das Selbstverständnis der modernen Gesellschaften müssen eine andere Grundlage finden. Können die Soziologen nach dem Ende der Säkularisierungsthese noch die *high priests*, wie R. Bellah sie einmal genannt hat, und die Soziologie die »Theologie« der *religion civilé* bzw. das Medium der Selbstverständigung der modernen Gesellschaft sein?[14] Konkurrieren Soziologie und Theologie, »wenn es

12 Weber 1973, S. 335.

13 Weber 1969, S. 188.

14 Nicht nur Robert N. Bellah vergleicht in seiner Einführung zu *Emile Durkheim on Morality and Society* die Soziologen mit den *high priests* und die Soziologie als Theorie der modernen

um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht«[15], bzw. wie verändert sich diese Konkurrenz, wenn die Säkularisierungsthese sich als falsch erwiesen hat?

4. Postsäkularismus

Man kann die Säkularisierungsthese als Beschreibung der seit der Französischen Revolution eingetretenen Änderungen im politischen, öffentlichen und privaten Leben bezeichnen, um diesen Zustand von anderen Zeiten, in denen Religion und Kirche die normsetzenden Instanzen für die Gesellschaft und jeden Einzelnen zu sein beanspruchten, zu unterscheiden. Ohne Zweifel hat dies auch eine gewisse Richtigkeit, vor allem um den Unterschied zwischen den Selbstverständnissen dieser Zeiten herauszustellen. Die Stilisierung der Säkularisierung zu einer geschichtlichen Epoche, die in eine globale Theorie der menschlichen Kulturentwicklung als deren vorläufig letztes (von manchen als höchstes angenommene) Stadium eingereiht wurde, erinnert allerdings zu sehr an Comtes »Drei-Stadien-Gesetz« (theologisches, metaphysisches und positives Stadium) oder religionswissenschaftlich an die ›Evolutionstheorie‹ von J. G. Frazer (mit den Stufen der Magie, Religion und Wissenschaft), um nur diese beiden Entwürfe anzuführen. Solche, zumal universalgeschichtlichen Evolutionstheorien sind aus zahlreichen Gründen in den verschiedenen Wissenschaften wie in der Ethnologie und Religionswissenschaft schon seit ihrem ersten Auftreten kritisiert und in den letzten Jahrzehnten auch weithin aufgegeben worden.

J. Casanova hat seit 20 Jahren vorgeschlagen, drei verschiedene Bedeutungsebenen des Begriffs *Säkularisierung* zu unterscheiden: 1. Ausdifferenzierung der säkularen Sphäre (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft), 2. Niedergang der religiösen Überzeugungen und Praktiken, 3. Privatisierung der Religion.[16] In der Säkularisierungsthese würden nach europäischem Vorbild diese drei verschiedenen – wenn auch strukturell miteinander verwandten – Prozesse zu einem allgemeinen Modernisierungsprozess zu-

Gesellschaft mit der Theologie (vgl. Bellah 1973, S. X et passim). Der Topos findet sich seit Auguste Comte. Natürlich geht die Soziologie in dieser Funktion für die moderne Gesellschaft nicht auf. Sie muss allerdings, um weiter die Aufgabe, ein Medium der Selbstreflexion und Selbstverständigung der Gesellschaft zu sein, ein neues Paradigma ausarbeiten.

15 Kaufmann 1989, S. 18: »Die Soziologie ist [...] eine Konkurrentin der Theologie, wenn es um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht.« Max Weber hätte eine solche Aussage als Grenzüberschreitung abgewiesen.

16 Vgl. z. B. zuletzt Casanova 2015, S. 18 f.

sammengefasst werden. Dies träfe aber nicht einmal bei den sogenannten westlichen Gesellschaften immer zu. Tatsächlich muss man feststellen, dass Säkularisierungen allein schon in vielen europäischen Gesellschaften und den USA deutlich unterschiedliche Gestaltungen gewonnen haben, und vor allem in Gesellschaften mit islamischem, hinduistischem oder buddhistischem Religionshintergrund, in denen Religionen eher selten die soziale Organisationsform einer Kirche ausgebildet haben, sich eine eigenständige Säkularisierung kaum entfaltet hat. Vielmehr scheint dort eine ›Besinnung‹ auf die je eigene Tradition und Religion heute im Vordergrund zu stehen. Säkularisierung wird als ein kolonialer Export oder Import angesehen, von dem man sich befreien will.

Gleichwohl wird man kaum bestreiten wollen, dass Säkularisierung als Medium der Selbstverständigung der modernen (westlichen) Gesellschaften eine Bedeutung hat und das Prinzip der Säkularität (Trennung von Staat und Kirche/Religion, Erklärung der Religion zur Privatsache usw.) der Gestaltung der öffentlichen und politischen Regelungen unserer Gesellschaften zugrunde liegt, selbst wenn dies z. T. gravierend durchbrochen wird, z. B. wenn vor der Ernennung des Bischofs in Köln und anderen Bischofssitzen im ehemaligen Preußen vom Papst ein politisches Votum der Unbedenklichkeit bei der jeweiligen Landesregierung eingeholt werden muss.

Wenn man nicht neue Stufen mit einem universalgeschichtlichen Anspruch aufstellen will, erscheint es mir fragwürdig, ein weiteres Stadium des Postsäkularismus zu konstruieren. Gleichwohl kann es sinnvoll sein, die oben angeführten Veränderungen zusammenfassend als »Postsäkularismus« (J. Habermas) oder »Desäkulariserung« (P. L. Berger) zu bezeichnen. Habermas geht es darum, die in den Religionen ›geronnenen‹ Erfahrungen für eine Kritik von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fehlentwicklungen zu mobilisieren und eine kämpferische Säkularisierung *ad acta* zu legen; Berger darum, die Säkularisierungstheorie zu überwinden, die er einmal auf die Formel bringt: »Die Kernthese der Säkularisierungstheorie kann kurz und bündig wie folgt zusammengefasst werden: je mehr Modernität, desto weniger Religion.«[17] In beiden Positionen scheint es mir um eine Veränderung des Bewusstseins und der Interpretation der geschichtlichen und politischen Lage zu gehen.

17 Berger 2013, S. 40.

Die von Habermas herausgestellte Auffassung ist sicherlich bedenkenswert, besonders dass Religionen eine Ressource der Kritik an »verfehlten Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge« bereitstellen, da »Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskodierung über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen«.[18] Aber es drängt sich sofort die Frage auf, ob eine weltliche, säkulare Ordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens einer externen Ergänzung oder gar Fundierung bedarf. Anders formuliert, ob Habermas nicht der These von E.-W. Böckenförde zu sehr entgegenkommt. Böckenförde hatte behauptet: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«[19] Habermas erörtert die These von Böckenförde in seinem Aufsatz ausführlich und weist seine These zurück; der demokratische Rechtsstaat benötige solche Begründung nicht, aber er räumt zugleich ein »Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft«[20] ein. Diese Märkte könnten nicht demokratisiert werden, übernähmen aber »Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen«, die bisher normativ, also entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden seien. Nun hat sich dieser wirtschaftliche Bereich in den letzten Jahren so weit verselbstständigt, dass er den demokratisch gewählten politischen Institutionen ausweichen zu können scheint. Wenn dies zuträfe, müsste man tatsächlich von einer neuen Lage ausgehen, die dann als ›postsäkulare‹ bezeichnet werden kann. Von der Konfliktlage her müsste man eigentlich von ›postdemokratisch‹ oder ›postrechtsstaatlich‹ sprechen. Eine »entgleisende Modernisierung der Gesellschaft« könnte tatsächlich die staatsbürgerliche Solidarität »mürbe« machen, wie Habermas es formuliert. Ich möchte nur an die scheinbar in allen Bereichen allgegenwärtige Korruption erinnern, die außerordentlich zu einer Demoralisierung beiträgt.

Gegen solche Fehlentwicklungen und damit auch gegen die Verfügbarkeit des Menschen können die ethischen Lehren einiger Religionen als kritische Instanz aufgeboten werden. Allerdings darf dabei nicht übersehen

18 Habermas 2013, S. 115-116.
19 Böckenförde [1]1967/1991, S. 112.
20 Habermas 2013, S. 112.

werden, dass die ethischen Lehren der Religionen nicht übereinstimmen und diese Unterschiede gerade auch das Projekt einer religionsunabhängigen gesellschaftlichen Ordnung nach den verheerenden Religionskriegen in Europa erforderlich gemacht hatten.

Auch heute noch unterscheiden sich die Antworten der Religionen auf die Fragen, wie soll der Mensch leben, was darf er tun und was nicht, was kann er hoffen. Freiheit ist in den meisten Religionen kein Thema und manche sehen Gleichheit als Widerspruch zur ewigen oder göttlichen Ordnung, auch endet Solidarität und Moralität häufig an den Außengrenzen der Religionsgemeinschaften und schließen den Anders- oder Ungläubigen nicht ein. Die Positionen der Religionen zu Säkularisierungsprozessen unterscheiden sich deutlich. Manche begrüßen eine Trennung von Staat und Kirche, da es ihnen die Ausübung ihrer eigenen Religion gewährleistet und Religion von ihr fremden Aufgaben entlastet. Andere halten die Ausdifferenzierung einer säkularen Sphäre für eine Fehlentwicklung, die revidiert werden müsse; andere fordern eine Aufhebung der Privatisierung von Religion und, dass die Religion und ihre Normen für alle, auch für Nicht-Anhänger gelten sollten, da sie andernfalls den Wahrheitsanspruch der Religion und ihr Absolutes gefährdet sehen. Auch innerhalb der einzelnen Religionen werden verschiedene Positionen vertreten. Die unterschiedlichen Antworten führten gerade in den letzten Jahrzehnten zu vielen militant und auch militärisch ausgetragenen Konflikten. Auch wenn man diese mit Waffen geführten Auseinandersetzungen nicht als Religionskriege betrachten will, da zahlreiche Gründe und Interessen, auch eindeutig nicht-religiöse, eine Rolle dabei spielen, ist zu beobachten, dass die Frontverläufe und die Gruppierungen in Freund und Feind an den Grenzen der Konfessionen und Religionen verlaufen wie in Nordirland, im früheren Jugoslawien, auf Sri Lanka, im Vorderen Orient und in Kaschmir, um nur diese Beispiele anzuführen. Die Konflikte werden durch eine religiöse Interpretation jedenfalls verschärft, da Religionen ein Absolutes zu vertreten beanspruchen, über das, ohne es zu relativieren und damit als Absolutes aufzulösen, nicht verhandelt werden kann.[21] Die deutlichen Unterschiede zwischen den Lehren der Religionen dürfen nicht ausgeblendet werden und stellen die Religionen heute vor die dringende Aufgabe, sich über ihre ethischen Lehren Rechenschaft abzulegen und eine Verständigung vorzubereiten. Denn Hans Küngs These »Kein

21 Vgl. Zinser 2015.

Friede unter den Nationen ohne einen Frieden unter den Religionen«[22], kann nicht so einfach abgewiesen werden. Die Differenzen zwischen den Religionen und die daraus entspringenden Konflikte scheinen mir in der Diskussion um einen Postsäkularismus zu wenig zur Kenntnis genommen zu sein. Mit welchen Religionen und Konfessionen soll ein sicherlich bedenkenswertes Bündnis zur Kritik und Abwehr der Fehlentwicklungen in Wirtschaft und Politik eingegangen werden? Mit Vertretern der katholischen Kirche hat Habermas einen Disput geführt, aber was ist mit den anderen, vor allem nichtchristlichen Religionen? Ohne Zweifel ist die Forderung berechtigt, dass eine säkulare Gesellschaft religiöse Positionen nicht von vornherein abwertet und die in den Religionen ›geronnenen‹ Erfahrungen und Einsichten wahrzunehmen hat und deshalb von Säkularen wie Religiösen ein »komplementärer Lernprozess« zu verlangen ist.[23] Vorsicht ist allerdings geboten, wenn Religionen die Aufgabe einer ethischen Kritik überschreiten und Herrschaftsansprüche auf alle Menschen stellen, wie umgekehrt das Bedürfnis vieler Menschen nach Entlastung von Entscheidungen und Verantwortung durch autoritative Instanzen und Antworten äußerst problematisch ist. Die Religiösen und Säkularen müssten in diesem Lernprozess aller Herrschaftsansprüche und aller Macht, durch die nun einmal Religion wie das Heilige bisher konstituiert war, entsagen und ein durch einen Glauben begründetes Absolutes nur für sich und von ihren Anhängern einfordern. Für sich selbst haben sie die Freiheit, sich ihrem Glauben zu unterwerfen, daraus kann kein Anspruch an andere hergeleitet werden. Würde eine Wiederkehr der Götter aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit nicht auch eine Wiederkehr der »kämpfenden Götter«, die durch die Säkularisierung neutralisiert worden waren, implizieren? Bisher hat noch keine Gesellschaft ein anderes Modell zur Entlastung der religiösen Konflikte mit ihren divergierenden absoluten Ansprüchen gefunden als das der Trennung von Staat und Kirche, der politischen Neutralisierung und Privatisierung von Religion.

22 Küng 1990, S. 102.
23 Vgl. Habermas 2013, S. 116.

Literatur

Bellah, Robert N. (Hrsg., 1973): Emile Durkheim on Morality and Society. Chicago/London.

Berger, Peter L. (Hrsg., [1]1999/2005): The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics. Washington D. C.

Berger, Peter L. (2013): Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Münster.

Blumenberg, Hans (1974): Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt am Main.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang ([1]1967/1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit – Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt am Main.

Çakir, Naime (2014): Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland. Bielefeld.

Casanova, José (2015): Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von »säkular« und deren mögliche Transzendenz. In: Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main. S. 9-40.

Colpe, Carsten (1987): Heilige Schriften. In: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC). Bd. 14, Sp. 183-222.

Durkheim, Émile ([1]1912/1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main.

Gabriel, Karl (2015): Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach? In: Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main. S. 211-236.

Giacometti, Zaccaria (1926): Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche. Tübingen.

Habermas, Jürgen (2013): Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main.

Harnack, Adolf von (1991): Dogmengeschichte. Tübingen.

Hervieu-Léger, Danièle (2004): Pilger und Konvertiten – Religion in Bewegung. Würzburg.

Kaufmann, Franz Xaver (1989): Religion und Modernität. Tübingen.

Kehrer, Günter (2000): Säkularisierung/Säkularisation. In: Auffahrt, Christoph u. a. (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart. Bd. 3, S. 231-233.

Küng, Hans (1990): Projekt Weltethos. München.

Lehmann, Hartmut (Hrsg., 1997): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen.

Lehmann, Hartmut (2004): Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Göttingen.

Lübbe, Hermann ([1]1965/2003): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. 3. Aufl. Freiburg/München.

Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg., 2015): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main.

Marramao, Giacomo ([1]1994/1999): Die Säkularisierung der westlichen Welt. Frankfurt am Main.

Martin, David (2005): On Secularization – Towards a Revised General Theory. Aldershot (England).

Martin, Davis (1986): The secularization thesis – and the decline of particular religion. In: Zinser, H. (Hrsg.): Der Untergang von Religionen. Berlin. S. 309-319.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2005): Sacred and Secular. Religion and Politics worldwide. 2. Aufl. Cambridge.

Pollack, Detlef (2003): Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen.

Rousseau, Jean-Jacques (1988): Der Gesellschaftsvertrag. Köln.

Shiner, Larry (1967): The Meanings of Secularization. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd. 3, S. 51-62.

Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main.

Weber, Max (1969): Protestantische Ethik. München.

Weber, Max (1973): Wissenschaft als Beruf. In: Ders.: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart. S. 311-339.

Zinser, Hartmut (1997): Der Markt der Religionen. München.

Zinser, Hartmut (2015): Religion und Krieg. Paderborn.

Abb. 6: Osman Hamdi Bey (1842–1910): Der Wunderbrunnen. Öl auf Leinwand. Alte Nationalgalerie Berlin.

Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*)

Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*) als exegetische Prämisse und Verstehenskontext in dem Korankommentar *at-Tafsīr al-kabīr* des Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī am Beispiel der Gottesschau in Q 6:103

Kamil Öktem

Das literarische Genre der Koranexegese und die Korankommentare als Ergebnis dieser Disziplin weisen in den exegetischen Prämissen und Verstehenskontexten der Koranexegeten Divergenzen auf. Diese richten sich sehr nach dem Wissensstand und dem Zeitalter des betreffenden Exegeten, die auch in der Auslegungspraxis des jeweiligen Exegeten zu erkennen sind.[1] Die Vielfalt und Vielzahl dieser Prämissen erschweren oftmals die Vereinheitlichung der Koranexegese in ihrer Zielsetzung und führen dazu, dass in den Versexegesen beim Erschließen des Sinngehalts der Wörter und Verse unterschiedliche Ergebnisse entstehen. Selbst wenn in manchen Kompendien der Koranwissenschaften manche Definitionen der Koranexegese als Disziplin vorliegen, scheitern sie meistens daran, solche Korankommentare mit unterschiedlichen Schwerpunkten nicht gänzlich in ihrem Umfang einnehmen zu können.[2] Mit anderen Worten,

1 Derartige Verstehenskontexte und hermeneutische Prämissen sind insbesondere bei theologischen und dogmatischen Korankommentaren zu verzeichnen. Spätestens dann, wenn theologische Sinngehalte exegetisch ausgelegt werden möchten, greifen manche Koranexegeten zu interpretierenden Hilfsmitteln aus den anderen Disziplinen, um die Intentionsebenen der Koranverse gänzlich ausschöpfen zu können. In diesem Zusammenhang wird nach wie vor diskutiert, inwiefern der ursprüngliche Sinn eines Koranverses auf weitere indirekte Bedeutungen ausgeweitet werden kann. Diese Diskussion wird auch im Rahmen der Universalität und Ambiguitätstoleranz in den islamischen Textwissenschaften geführt (vgl. hierzu Bauer 2011, S. 117 u. 129 ff.).

2 Vor allem fällt in den frühen Definitionen auf, dass der Umfang der Koranexegese auf die Sprachwissenschaften und die historische Forschung des Korans beschränkt wird. Doch auch wenn dies eine Beschränkung darstellt, ist in Anbetracht der vielfältigen Subdisziplinen der Sprachwissenschaften zu erwähnen, dass die Koranexegese mit der Definition an Umfang gewinnt. Darauf wird im Lauf des Artikels weiter einzugehen sein. Trotz dessen wird anhand der Definition ersichtlich, dass keineswegs alle in der Geschichte entstandenen Korankommentare

die fehlende Vereinheitlichung reflektiert sich in der koranexegetischen Forschung auch in der Schreibung der Korankommentare, wohingegen in den anderen Disziplinen – der islamischen Normenlehre, Philosophie, Mystik und der systematisch islamischen Theologie – eine einheitliche Definition vorhanden ist. Auch die Diskussion um eine Methode in der Koranexegese zeugt aus dieser Vielfalt der Korankommentare. Hierbei wurde das Augenmerk sehr stark auf die Koranwissenschaften als ein Instrument für die Koranexegese gelegt, ohne den Blick auf ein interdisziplinäres und transformatives Unterfangen zu lenken.[3] Die Vielfalt in der muslimischen Tradition belegt außerdem, dass schon immer in der Auslegung des Korans ein ganz bestimmtes Postulat und die Deutungshoheit ausgeschlossen waren, was heutzutage aber in Vergessenheit geraten ist.[4] So herrschte in der Geschichte der Koranexegese keineswegs ein Tabu, die Sinngehalte der Koranverse aus unterschiedlichen Perspektiven zu erschließen. Demnach sollte auch heute keine Deutungshoheit und Tabuisierung in der Auslegung des Korans beansprucht werden.

Diese fehlende Vereinheitlichung führt spätestens mit der Traditionslinie des *at-Tafsīr al-kabīr*[5] dazu, dass nicht näher konstatiert werden kann, was genau mit früher oder überhaupt mit Koranexegese im Allgemeinen gemeint sein könnte, da Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) seinen Korankommentar mit spätantiken Gedankengängen und aristotelischen Argumentationstrukturen wie der Logik verfasst hat. Folglich bestimmt

in ihrer breiten Facette unter diese Definition fallen können, da sie alle distinktive Merkmale aufweisen. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass Koranexegeten nicht nur in einer bestimmten Disziplin bewandert waren, sondern in vielen anderen, und Korankommentare zumeist als ein Höhepunkt im Wirken des jeweiligen Gelehrten abgefasst wurden, um das erlangte Wissen zu repräsentieren. Für eine ähnliche Argumentation über das literarische Genre der frühen Koranexegese vgl. Sinai 2011, S. 129.

3 In diesem Zusammenhang sollte das Korankommentar-Projekt erwähnt werden, das derzeit am Zentrum für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster durchgeführt wird. Ein Einführungsband zu dem Korankommentar ist bereits unter dem Titel *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* im Herder Verlag als Band 1 der Reihe *Herders theologischer Korankommentar* erschienen (vgl. hierzu Khorchide 2018).

4 Heutzutage lassen sich zwei Extreme erkennen. Auf der einen Seite hat man es mit Forscherkreisen zu tun, die ein Unterfangen beanspruchen, das ein eindeutiges hermeneutisches Verstehen des Korans an den Tag legt und den Literalsinn des Korans vor Augen hält, und auf der anderen Seite mit Kräften, die das hermeneutische Verstehen des Korans an unnötige Kriterien knüpfen. Beides ist für ein sachgemäßes Verständnis nicht geeignet.

5 Die Frage, ob ar-Rāzī seinen Korankommentar zu Lebzeiten eigenhändig vollenden konnte oder nicht mehr dazu gekommen war, wird diskutiert. Helmut Gätje und Richard Gramlich nehmen hierzu Stellung. Gätje spricht davon, dass ar-Rāzī seinen Korankommentar nicht vollenden konnte (vgl. Gätje 1971, S. 57). Gramlich macht darauf aufmerksam, dass die herrschende Ansicht besage, dass ar-Rāzī seinen Korankommentar nicht habe vollenden können, somit sei er nicht alleiniger Autor dieses monumentalen Korankommentars (vgl. Gramlich 1979, S. 100 f.).

dann die hermeneutische Distanz des Koranexegeten die variierende Auslegungspraxis. Während etwa bei dogmatischen Korankommentaren *kalām*-theologische, philosophische und rationale Diskurse im Vordergrund stehen und Ansichten der eigenen Glaubensschule in den Auslegungen überwiegen, stehen Korankommentare kraft Überlieferung stets im Fokus von inhaltlichen Überlieferungskulturen und deren Argumentationsstrukturen.[6] Korankommentare dienen hiermit unter anderem als Mittel und Quellen, in denen das Wissen und der Kenntnisstand aus dem Fächerkanon des jeweiligen Exegeten repräsentiert und zugrunde gelegt werden kann.[7]

Der hier vorliegende Artikel soll den Versuch unternehmen, an einem ausgesuchten Versbeispiel aus dem Koran (Q 6:103), die Gottesschau im Paradies (*ruʾyat Allāh*) zu beleuchten und damit einhergehend die sprachwissenschaftlichen und *kalām*-theologischen Prämissen und Verstehenskontexte der koranexegetischen Rezeption ar-Rāzīs in seinem grandiosen Korankommentar *at-Tafsīr al-kabīr*. Vorerst aber soll eine definitorische Annäherung an die Koranexegese unternommen werden, um dann in einem weiteren Schritt am Beispiel der Gottesschau in die Texthermeneutik von Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī einzusteigen.[8]

6 Hier setzte bereits der Geschichtsschreiber und Koranexeget Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923) in der Schreibung der Korankommentare ein gutes Beispiel. Sein Wirken wurde dann in der sunnitischen Koranexegese zu einer Traditionslinie, die aber durch das Wirken ar-Rāzīs eingeholt wurde, so dass der Korankommentar ar-Rāzīs eher als das Meisterwerk gemeinhin betrachtet wurde und in der koranexegetischen Forschung als unausweichliche Quelle galt. So versuchte Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) zu späteren Zeiten, den Akzent und das Augenmerk erneut auf die Traditionslinie aṭ-Ṭabarīs zu legen (vgl. hierzu as-Suyūṭī 2008, S. 789).

7 Selbst wenn der Versuch, die Richtungen der vorhandenen Korankommentare zu kategorisieren, bei Ignaz Goldziher (gest. 1921) ihren Anfang hatte, kann dies lediglich als eine Art Schwerpunktsetzung erachtet werden. Mit Goldziher etablierte sich mehr und mehr das Verständnis für eine Differenzierung in der Schreibung der Korankommentare in der muslimisch-akademischen Welt, wonach Muḥammad Ḥussain aḏ-Ḏahabī (gest. 1977) in der arabischen und İsmail Cerrahoğlu in der türkischen Forschungslandschaft versuchten, die *Richtungen der islamischen Koranauslegung* von Goldziher fruchtbar zu machen. Vgl. hierzu Goldziher 1920.

8 Die koranexegetische Rezeption ar-Rāzīs und der Korankommentar wurden in den Koranwissenschaften und in der Koranexegese kritisch beäugt. Vgl. hierzu zum Beispiel Bauer 2011, S. 160. Bezüglich der Polemik gegen ar-Rāzīs Korankommentar vgl. auch Jaffer 2015, S. 6 f., Anawati 1983, S. 754, dort mit einem Verweis auf Ibn Taimīya (gest. 1328), dann auch Gramlich 1979, S. 99 sowie Gätje 1971, S. 57. Gätje erwähnt an dieser Stelle, dass ar-Rāzī auf alle möglichen Disziplinen zurückgreift, um Verse zu interpretieren. Aufgrund der unzähligen Metadiskurse in ar-Rāzīs Korankommentar kam es dazu, dass muslimische Gelehrte ihm vorgeworfen haben, er hantiere mit vielerlei Dingen und gehe über die definitorischen Grenzen der Koranexegese hinaus (vgl. Gätje 1971, S. 57). Auf diese polemischen Aussagen und insbesondere auf die Diskursform, die in den Quellen gegen ihn geführt wird, wird hier im Weiteren nicht eingegangen, da das nicht im Fokus dieses Aufsatzes liegt. Ursprünglich taucht der Bezug zu Ibn Taimīyas polemischer Aussage, dass der Korankommentar Faḫr ad-Dīn ar-Rāzīs alles enthielte, doch keinen Korankommentar oder keine Koranexegese (*tafsīr*), in einem historiographischen Werk auf (vgl. aṣ-Ṣafadī 2000, Bd. 4, S. 179).

1. Die frühe Koranexegese und ihre Wechselbeziehung zu den Sprachwissenschaften: eine definitorische Annäherung

Neben den Kompendien der Koranwissenschaften beinhalten Einführungen der Korankommentare zumeist definitorische Angaben über die Disziplin der Koranexegese. Diese inhaltlich aufschlussreichen Angaben verhelfen dazu, dem wissenschaftlichen Umfang dieser Disziplin nachzukommen. Das hermeneutische Zusammenspiel der *termini technici* mit den arabischen Begriffen *tafsīr*[9] und *taʾwīl*[10], übersetzt als »Koranexegese« und »Koranausdeutung«, zeigt zwei frühe Bausteine in der Koranexegese, die zeitweise als Synonyme aufgefasst und verwendet wurden.[11] Doch der erste, der diese beiden Termini voneinander zu differenzieren versuchte, war der *kalām*-Theologe Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 944),[12] der hierdurch beabsichtigte, die Washeit (*māhiya*) – sprich den hermeneutisch-wissenschaftlichen Umfang dieser Disziplin – darzulegen. Ihm zufolge ist *tafsīr* eine exegetische Unternehmung, die primär den Prophetengenossen zustehe, während *taʾwīl* den Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) vorbehalten sei. Den Prophetengefährten war es möglich, spezifische Gegebenheiten, Umstände und Anlässe der Offenbarung des Korans zu erschließen, so dass sie imstande waren, die Kontexte, in die die Verse herabgesandt wurden, auch wahrzunehmen. Gemäß dieser begrifflichen Abgrenzung wird *tafsīr* hier als nahezu äquivalent mit dem Erschließen der Gottesintention aufgefasst, wohingegen *taʾwīl* eher die Ausdeutung einer bestimmten Thematik umfasst. Hierbei spricht man also von einer Interpretation, die auf einem Beweis (*dalīl*) beruht und eine Anstrengung

9 Der Begriff *tafsīr* erscheint im Koran einmal, und zwar in Q 25:33.

10 *Taʾwīl* ist ebenso ein koranischer Begriff, der an mehreren Stellen Verwendung findet, so zum Beispiel in Q 4:59, 7:53, 10:39, 12:6, 37, 44, 45, 100, 18:78, 82 usw. Beide Begriffe kommen auch in den Aussprüchen des Propheten vor, was aber für die vorliegende Arbeit nicht weiter relevant ist.

11 Einen Beleg für die Synonymität dieser beiden Termini stellen die Titel der frühen Korankommentare dar, in denen der Begriff *taʾwīl* anstelle von *tafsīr* bevorzugt wird. Hier ist unter anderem der Korankommentar des Abū Muḥammad ibn Qutaiba ad-Dīnawarī (gest. 889) mit dem Titel *Taʾwīl muškil al-Qurʾān* zu nennen sowie *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* von Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī.

12 Mit seinem Korankommentar *Taʾwīlat ahl as-sunna* war al-Māturīdī damit befasst, diese Abgrenzung in einer frühzeitlichen Phase vorzunehmen. In den späteren und durch andere Gelehrte vorgenommenen begrifflichen Abgrenzungen wird die Differenzierung von Māturīdī als Grundlage für die weiteren Ausführungen rezipiert.

erforderlich macht.[13] Ebenso vertritt Ignaz Goldziher die Ansicht, dass es zahlreiche Exegeten gibt, die ihre Korankommentare auf die hermeneutische Autorität der Gefährten gründen, so dass ein Koranexeget, sofern er Überlieferungen in Betracht zieht, nicht den Bedarf habe, auf Interpretationen mit subjektiver Meinung (*raʾy*) zurückzugreifen. Ein Exeget könne somit durch die ausschließliche Berücksichtigung der Überlieferungen das von den Gefährten stammende und tradierte Wissen über die Erklärung und Interpretation der Koranverse erschließen.[14]

Ähnlich macht Ibn Kaṯīr (gest. 1373) auf die Stellung der Gefährten als Pioniere der Koranexegese aufmerksam. Während er in der Einleitung seines Korankommentars *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* die Hierarchie der Quellen der Koranexegese aufzählt, beschreibt er die Prophetengefährten als die fachkundigsten und kompetentesten Personen in der Koranexegese, da es ihnen möglich war, Gegebenheiten und Geschehnisse während des Offenbarungsprozesses mitzuverfolgen.[15] As-Suyūṭī hingegen trägt mit der begrifflichen Abgrenzung dazu bei, dass der funktionelle Unterschied und Forschungsgegenstand dieser beiden Termini einfacher reflektiert werden kann.[16] Demnach weist *tafsīr* eine Auslegungspraxis auf, in der die Überlieferungen im Mittelpunkt stehen, und *taʾwīl* eine hermeneutisch-ausdeutende, die im Vergleich zur ersteren an einen Mehraufwand gebunden ist. Bei der letzteren stützt sich der Hermeneutiker und Kommentator auf sein allgemeines und theologisches Fachwissen (*dirāya*), vor allem aus dem islamischen Fächerkanon, wonach bei dem Erschließen des in den Koranversen innewohnenden Sinngehalts hier auf dieses Wissen zurückgegriffen wird, bei der Koranexegese jedoch überwiegend auf Überlieferungen. Ferner beherbergt *taʾwīl* im Sinngehalt eine *istinbāṭ*-Methode, die in ihrer Zielsetzung auf eine Entscheidungsfindung und Wahrscheinlichkeitsabwägung der unterschiedlichen Bedeutungen von Wörtern oder Wortgruppen ausgerichtet ist. In der Regel wird *taʾwīl* mit dieser Methode von Gelehrten betrieben, die fundierte Kenntnisse in den klassischen Instrumentenwissenschaften (*ʿilm al-ālāt*) aufweisen.[17]

13 Vgl. al-Māturīdī 2004, Bd. 1, S. 1 sowie ar-Rāġib al-Iṣfahānī o. J., S. 31. Über den Diskurs der Auslegung kraft Überlieferung (*at-tafsīr bi-r-riwāya/l-maʾṯūr*) und subjektiver Meinung (*at-tafsīr bi-r-raʾy*) vgl. außerdem Saleh 2010, S. 6-40 sowie Pink 2010, S. 24-29. Über die frühe Selbstdefinition des Korans in der muslimischen Tradition und die frühe Koranexegese vgl. Öktem 2018, S. 321-325.

14 Vgl. Goldziher 1920, S. 64 f.

15 Vgl. Ibn Kaṯīr 1999, Bd. 1, S. 7.

16 Vgl. Paçacı 2008, S. 129.

17 Vgl. as-Suyūṭī 2008, S. 759.

Darüber hinaus geht der jeweilige Hermeneutiker und Kommentator beim *tafsīr* im Vergleich zum *taʾwīl* mit Beweisen um, die der Gottesintention am nächsten erscheinen, wohingegen beim *taʾwīl* in der Auslegungspraxis keine eindeutigen Beweise vorzufinden sind, sondern eher eine Wahrscheinlichkeitsabwägung zwischen mehrfachen bzw. ambigen Versbedeutungen unternommen wird.[18]

2. Frühe Definitionen von Abū Ḥayyān (gest. 1344) und as-Suyūṭī

In den Ausführungen des andalusischen Koranexegeten Abū Ḥayyān ist eine frühe Definition vorzufinden, die gleichermaßen durch as-Suyūṭī rezipiert wird. Abū Ḥayyān widmet sich einer Definition der Koranexegese, die in ihrem Umfang hauptsächlich die Sprachwissenschaften enthält. As-Suyūṭī führt diese in seinen Werken *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* und *at-Taḥbīr fī ʿilm at-tafsīr* an und zitiert sie wortwörtlich von Abū Ḥayyān.[19] In einem Kapitel aus dem *at-Taḥbīr* mit der Überschrift »Über die Grenzen, deren Kenntnis unabdingbar ist« (*fī ḥudūd lā budda min maʿrifatihā*) thematisiert er die Definition Abū Ḥayyāns und zitiert diese mit dem originalen Text aus seinem Korankommentar *al-Baḥr al-muḥīṭ*. Diese Rezeption belegt, dass er sie in allen Teilen akzeptiert und bezüglich dieser mit ihm übereinstimmt, zumal er dies mit seinen eigenen Worten erwähnt. Für ihn reflektiert diese Definition also eine zutreffende und schlüssige Annäherung.[20]

---

18 Vgl. as-Suyūṭī 2008, S. 758, as-Suyūṭī 1982, S. 38 sowie Māturīdī 2004, Bd. 1, S. 1. As-Suyūṭī vermerkt, dass unter den Gelehrten Meinungsunterschiede vorhanden sind, so dass darüber diskutiert wird, ob die Anwendung von *taʾwīl* legitim ist oder nicht. Hierbei verweisen manche darauf, den evidenten Literalsinn (*ẓāhir*) des Wortlauts (*lafẓ*) zu berücksichtigen, und erlauben dies nur bedingt (vgl. hierzu as-Suyūṭī 1982, S. 327 f.). Zur lexikalischen Bedeutung von *tafsīr* vgl. auch az-Zarkašī 1984, Bd. 2, S. 147. Für einen ähnlichen Gedankengang vgl. ar-Rāġib al-Iṣfahānī o. J., S. 380.

19 Auch andere Koranwissenschaftler haben in ihren Kompendien der Koranwissenschaften Definitionen angeführt. Zu ihnen gehören etwa Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (gest. 1316), Badr ad-Dīn az-Zarkašī (gest. 1392), Muḥyī ad-Dīn al-Kāfiyağī (gest. 1474), az-Zurqānī (gest. 1948) und Elmalılı Hamdi Yazır (gest. 1942). Sie bringen in ihren Werken Definitionen an, die sich auch mit den Sprachwissenschaften beschäftigen und diese berücksichtigen. Az-Zurqānī erwähnt drei alternative Definitionen und nimmt die erste an, da diese alle weiteren Angaben aus den anderen Definitionen zusammenfassend beinhaltet (vgl. az-Zurqānī 1995, Bd. 2, S. 6 f.). Zu den weiteren Definitionen vgl. aṭ-Ṭūfī 1977, S. 65, az-Zarkašī 1984, Bd. 2, S. 148 f., al-Kāfiyağī 1998, S. 21 sowie Elmalılı Hamdi Yazır 1992, S. 28 f. Ähnlich definiert auch Elmalılı Hamdi Yazır die Koranexegese, doch fügt er hinzu, dass rationale Disziplinen ebenso aus den Wortlauten des Korans hergeleitet werden können, wenn diese aus dem Interpretationszusammenhang für notwendig erscheinen (vgl. Yazır 1992, Bd. 1, S. 28 ff.).

20 Zu den eigenen Worten und der zitierten Definition vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 36-38. Für Näheres zu der Anführung der Definition durch Abū Ḥayyān vgl. Abū Ḥayyān 1993, Bd. 1, S. 121.

Im Kapitel des *al-Itqān* mit der Überschrift »Über die Kenntnis des *tafsīr* und *taʾwīl*, ihre Notwendigkeit und die Darstellung ihrer Bedeutsamkeit« (*fī maʿrifati tafsīrihī wa taʾwīlihī wa bayāni šarafihī wa al-ḥāǧati ilaihī*) geht as-Suyūṭī dagegen auf beide Termini, *tafsīr* und *taʾwīl*, ein. Hier zitiert er Definitionen von Gelehrten, nachdem er die Bedeutung dieser beiden Begrifflichkeiten näher erläutert hat.[21] Aus den einzelnen Definitionen geht eine wichtige Gemeinsamkeit hervor, nämlich unterstreichen sie die eine und gleiche Eigenschaft: das Erschließen der Versbedeutungen im Offenbarungsmilieu unter Berücksichtigung der Überlieferungen. Ziel und Gegenstand der Koranexegese sei nach diesen Definitionen die allgemeine Analyse der Wörter und Sätze und das Erschließen der Bedeutungen aus dem Sinngehalt der Wörter. As-Suyūṭī sagt hierzu:

التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك. فقولنا علم هو جنس يشمل سائر العلوم. وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هذا هو علم القراءات. وقولنا ومدلولاتها، أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم. وقولنا وأحكامها الإفرادية والتركيبية هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئًا، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز. وقولنا، وتتمات لذلك، هو معرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك.

Tafsīr ist eine Disziplin, in der über die Qualität der Aussprache von Wortlauten und Ausdrücken aus dem Koran, ihre Implikationen, ihre im Satz zusammenhängenden und alleinstehenden Bestimmungen sowie die Bedeutungen der Ausdrücke, die sie in den Satzzusammenhängen implizieren, geforscht wird; ebenso werden in dieser Disziplin Thematiken behandelt, die diese obigen Themen vollenden, unter diesen sind auch die Koranwissenschaften (*ʿulūm al-Qurʾān*) vertreten.[22]

Die mit der originalen Textpassage oben angeführte Definition aus dem Kompendium as-Suyūṭīs weist mit ihrem Umfang eine umfassende Disziplin auf, da sie vor allem Teildisziplinen der Sprachwissenschaften

21 Vgl. Paçacı 2008, S. 130. Es sind insgesamt elf Definitionen, die er in diesem Zusammenhang zitiert (vgl. as-Suyūṭī 2008, S. 758 ff.). Da er diese Definitionen in einer unchronologischen Reihenfolge anführt, macht *al-Itqān* als Kompendium den Eindruck, inhaltlich unsortiert zu sein, weshalb die Übersichtlichkeit des Öfteren schnell verloren gehen kann (vgl. Paçacı 2008, S. 128).

22 As-Suyūṭī 2008, S. 759. Vgl. auch Verweis in Fußnote 23. Diese Übersetzung bezieht sich nur auf den ersten Satz des arabischen Originalzitates. Diese und alle weiteren angeführten Zitatübersetzungen sind Originalübersetzungen des Autors.

beinhaltet. Während der erste Satz die Definition ausmacht, sind die nachfolgenden Sätze aus dem arabischen Originalzitat ausführliche Erklärungen der einzelnen Angaben in der Definition, in denen vor allem Teildisziplinen der Sprachwissenschaften wie die Disziplin der Rezitationsvarianten (*ʿilm al-qirāʾāt*), die Sprachwissenschaften (*ʿilm al-luġa*), die Konjugation (*ʿilm aṣ-ṣarf*), die Flexionsendungen (*ʿilm al-iʿrāb*), die Rhetorik (*ʿilm al-balāġa*) und die Koranwissenschaften Erwähnung finden. Die Koranwissenschaften, die insbesondere Angaben und Kenntnisse aus dem Offenbarungsmilieu behandeln und rezipieren, stellen hierbei ein Hilfsmittel dar, mit denen Bedeutungen besser erschlossen werden können. Deshalb finden sie in der Definition als vervollständigende Rolle in der Koranexegese Erwähnung.[23] Diese Definition, die von Abū Ḥayyān zitiert wird, ist aufgrund des vorgegebenen konkreten Umfangs und der bestätigenden Haltung durch as-Suyūṭī bedeutend. In *at-Taḥbīr fī ʿilm at-tafsīr* fügt er desweiteren die Hadith-Disziplin dem definitorischen Umfang der Koranexegese hinzu.[24]

Anhand dieser Definition wird ersichtlich, dass sich vor allem die Koranexegese mit den Teildisziplinen der Sprachwissenschaft beschäftigt und sie für die Erschließung der koranischen Versbedeutungen zugänglich macht. Wie oben in der Einführung bereits beschrieben wurde, gelingt es einer derartigen Definition jedoch nicht, die vielfältigen Korankommentare mit ihren unterschiedlichen Schwerpunkten zu umfassen, so dass manche Korankommentare sogar als außerkanonisch angesehen wurden. Dies ist in der Diskursform gegen ar-Rāzī zu verzeichnen. Doch ein näherer Blick auf diese Diskursform lässt erkennen, dass sie ihre Legitimität aus einem konsequenten exegetischen Denken schöpft und vom Gesichtspunkt dieser Definition her geführt wird. Die Wechselbeziehung der Sprachwissenschaften mit der Koranexegese mag auf den ersten Blick nicht verwunderlich, sondern plausibel erscheinen, doch im praktischen Teil des Artikels wird durch die Auslegungspraxis von Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī vergegenwärtigt, dass in den Versexegesen durchaus andere hermeneutische Prämissen und Verstehenskontexte in Betracht gezogen werden.[25]

23 Vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 36 ff., as-Suyūṭī 2008, S. 759 und Abū Ḥayyān 1993, Bd. 1, S. 121.

24 Vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 14-16. An einer Textstelle nennt er etwa im Anschluss an die Koranwissenschaften Unterthemen der Hadith-Disziplin (vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 151-173). As-Suyūṭī bezeichnet diese als Unterdisziplin (*anwāʿ*) des *tafsīr*. Jemand, der sie erlernt, benötige auch keine anderen Hilfsmittel, da sie für eine sachgemäße Koranauslegung ausreichend seien (vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 330).

25 An dieser Stelle sei zu vermerken, dass die im Folgenden angeführte Versexegese nur komprimiert wiedergegeben werden kann.

3. Versbeispiel der Gottesschau (*ruʾyat Allāh*) in Q 6:103 – Ar-Rāzīs methodische Abgrenzung des *tafsīr* vom *kalām*

Das Thema der Gottesschau in Q 6:103 ist in den Korankommentaren ein begehrtes Fallbeispiel, um theologisches und sprachwissenschaftliches Wissen anzuwenden und dieses dem Leser vorzulegen. Es ist theologisch konnotiert und wird demnach auch von unterschiedlichen Koranexegeten theologisch-diskursiv zugänglich gemacht,[26] so dass bei einer Lektüre der Exegese zu diesem Koranvers nahezu der Gedanke entstehen mag, dass der vorliegende Korankommentar ein Nachschlagewerk aus der *kalām*-Disziplin sei.[27] Die hermeneutische Distanz des Exegeten und Hermeneutikers ist bei derartigen Versexegesen ein entscheidender Faktor und vor allem auch das Umfeld und Zeitalter, in denen er gewirkt hat. In der Zeit von ar-Rāzī etwa war die muʿtazilītische Glaubensschule weit verbreitet, so dass er auf Grundlage seines Korankommentars den Vertretern dieser Glaubensschule in theologischen Diskursen Negierungen und Antworten durch Gegenpositionen lieferte und ihnen die von ihm selbst vertretenen Ansichten der ašʿarītischen Glaubensschule darlegte. Demnach legte er in seinem Korankommentar Koranverse, die in ihrem sprachlichen Ausdruck theologische Sinngehalte implizierten, so aus, dass daraus spezifisch theologische Diskurse und Fragen entstanden sind. So widmete er sich in den Versexegesen überwiegend dem Ziel, den Ansichten der muʿtazilītischen Glaubensschule zu widersprechen. Gätje spricht davon, dass er sich in seinem Korankommentar gegen die Muʿtazila ausspricht,[28] ebenso wie Jaffer, der sich dabei auf unterschiedliche primäre historiographische Quellen stützt, in seiner aktuellen Untersuchung über ar-Rāzī darauf aufmerksam macht, dass er zu seiner Zeit um den Disput mit der Muʿtazila bemüht war.[29] Zu den Lebzeiten von ar-Rāzī war die Stadt und Region Choresm die Heimatstätte der Muʿtazila, die hauptsächlich im 12. und

26 Vgl. hierzu Gätje 1971, S. 209-217.

27 Schließlich kam es dazu, dass ar-Rāzī – insbesondere von Abū Ḥayyān und as-Suyūṭī – vorgeworfen wurde, dass er Koranverse dekontextualisiere und ihnen unzählige Verstehenskontexte zuschreibe, so dass die Leser seines Korankommentars dieser Sache mit Erstaunen begegneten (vgl. Abū Ḥayyān 1993, Bd. 1, S. 511 sowie as-Suyūṭī 2008, S. 788 f.).

28 Vgl. Gätje 1971, S. 57.

29 Vgl. Jaffer 2015, S. 56. Auf diese historiographischen Primärquellen wird im Weiteren nicht näher eingegangen. Für weitere biographische Angaben zu ar-Rāzīs Leben, vor allem auch zu seinem Verhältnis zu den Staatsoberhäuptern seiner Zeit vgl. Griffel 2007, S. 313-344.

13. Jahrhundert dort ansässig war. Ein Vorort namens Ǧurǧānīya, in dem auch az-Zamaḫšarī (gest. 1144) lebte, war dafür berühmt, Menschen mit muʿtazilītischer Glaubensidentität zu beheimaten. Sie waren nicht nur fleißig damit beschäftigt, privat *kalām* zu betreiben, sondern taten es auch öffentlich auf den Straßen und Plätzen der Stadt. Mit den Gegenpositionen der anderen Menschen gingen sie in der Regel tolerant um und begegneten fanatischen ›Gesichtspunktverteidigungen‹ missbilligend. Gleiches kann jedoch nicht von denjenigen behauptet werden, die sich als Experten mit der *kalām*-Disziplin beschäftigten, denn sie zeigten eine überzeugte Haltung, die es auch zu verteidigen galt.[30] Schließlich befand sich ar-Rāzī gemäß biographischer Angaben in Choresm, wo er mit den Muʿtaziliten Diskussionen und Streitgespräche führte. Kurze Zeit später musste er jedoch die Stadt verlassen, woraufhin er nach Transoxanien, also in »das Land jenseits des Flusses« (arab. *mā warāʾ an-nahr*) ging, wo er aber erneut nach Streitgesprächen des Landes verwiesen wurde. Diese Ereignisse belegen, dass ar-Rāzī, indem er sich heftig mit den Gegenpositionen und ihren Vertretern auseinandersetzte, seine ašʿarītischen Positionen und Ansichten zutiefst überzeugt verteidigt zu haben schien, so dass ein längerfristiger Aufenthalt in diesen Regionen für ihn nicht möglich war.[31] Diese überzeugte Haltung ar-Rāzīs wird im nachfolgenden Beispiel deutlich. Die eigenen Ansichten in den Versexegesen durchzusetzen und als plausibler darzulegen, war für beide Seiten, für ar-Rāzī wie auch für die Muʿtazila, mit Sprachspielen möglich.

3.1. Strukturelle Gliederung und Vereinheitlichung: Einteilung der Versexegese in sieben Oberthemen *(masāʾil)*

Ar-Rāzīs Herangehensweise und koranexegetische Rezeption in seinem Korankommentar ist dafür berühmt, Thematiken in den Versexegesen in Ober- und Unterthemen zu unterteilen, um einen geordneten Überblick über die vielen Metadiskurse geben zu können. In den Versexegesen, in denen er theologische Diskurse anführt, knüpft er sehr oft an den muʿtazilītischen Gelehrten az-Zamaḫšarī an.[32] Und auch wenn aus den Worten ar-Rāzīs in der Versexegese eine methodische Abgrenzung zur *kalām*-Disziplin zu verzeichnen ist, betrachtet er Q 6:103 als eine Gelegenheit, einen theologischen Diskurs zu erarbeiten.

30 In seinem Artikel »Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi«, der erstmals 1912 in der Fachzeitschrift *Der Islam* erschienen ist, nennt Goldziher ar-Rāzī ein Paradebeispiel für die spekulative Theologie (vgl. Goldziher [1]1912/1970, Bd. 5, S. 222 f.).

31 Vgl. Goldziher [1]1912/1970, Bd. 5, S. 222, auch az-Zarkān 1963, S. 19.

32 Vgl. Gätje 1971, S. 57.

Folglich basiert die oben genannte Einteilung in Ober- und Unterthemen in der Struktur des *at-Tafsīr al-kabīr* auf der Übersichtlichkeit des Autors ar-Rāzī, der dadurch beabsichtigte, sowohl in der Surenexegese eine Einheitlichkeit zu schaffen wie auch in seinem gesamten Korankommentar. Denn Suren- und Versexegesen können bei inhaltlicher Wissensvermittlung sehr unübersichtlich erscheinen. Um dies zu verhindern, schlägt der Autor hier stets Überschriften für Oberthemen vor, die er dann inhaltlich weiterführt und exegetisch bespricht. In der Versexegese von Q 6:103 sind insgesamt sieben Oberthemen zu verzeichnen, die sich in der Reihenfolge wie folgt darstellen:

✧ 1. Oberthema: Die Beweisführung der Gottesschau – Gott sei zu sehen und werde durch die Gläubigen im Paradies gesehen

Aus seiner aš'arītischen Überzeugung heraus spricht ar-Rāzī in der Versexegese eingangs davon, dass Gelehrte diesen Koranvers zur Beweisführung für die Gottesschau im Paradies heranziehen. Doch die Mu'tazila nimmt den ersten Teil des Verses »Die Sehkraft des Menschen erreicht ihn nicht [...]« (*lā tudrikuhū l-abṣār*) als Beweis, dass Gott im Jenseits durch die Menschen nicht zu sehen sei. Diese Aussage sei ein Lob für die Mächtigkeit Gottes, der sich damit selbst lobpreist. Schließlich würde das Lob in diesem Vers keinen Sinn ergeben, wenn Gott nicht durch die Sehkraft (*al-abṣār*) erreichbar wäre, so die Auffassung ar-Rāzīs. So seien etwa Dinge wie Düfte, Geschmäcke, das Begehren und die Macht kein Anlass für Lob, da diese nicht gesehen werden könnten. Folglich steht für ar-Rāzī fest, dass dieser Teil des Verses ein Ruhm für Gott darstelle. Dieser Ruhm sei auch nur dann plausibel, wenn davon ausgegangen wird, dass die Gottesschau durch die Sehkraft möglich ist, wonach zwingend anzunehmen sei, dass Gott mit der Sehkraft erreicht werden kann.[33]

Mit der Sehkraft, von der hier im Koranvers die Rede ist, seien aber nicht die Augen als Sinnesorgane gemeint, da durch sie eine Sache an einem bestimmten Ort nicht erreicht werden könne, sondern nur durch den Menschen selbst. Letztendlich nimmt ar-Rāzī an, dass mit der Aussage »Die Sehkraft des Menschen erreicht ihn nicht [...]« in Q 6:103 weniger das Erreichen als vielmehr das Erfassen Gottes durch die Augen gemeint sei. So könne man ihn erfassen, aber nicht erreichen. Ar-Rāzī unterscheidet hier also zwischen »erreichen« und »sehen«. Mit der Folgeaussage

33 Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 114 f.

von Q 6:103 »[...] und er [Gott] erreicht die Sehkraft bzw. Augen der Menschen« sei demnach gemeint, dass er die sehenden Augen erreicht. Die Begründung, Gott könne Gegenstände betrachten, führe dazu, dass er denjenigen ähnlich sei, die in der Lage sind zu sehen, was wiederum zur Folge habe, dass er sich selbst betrachten kann. Und wenn Gott sich selbst betrachten kann, dann sei es selbstverständlich auch für die Menschen möglich, ihn zu sehen, besonders was die Gläubigen im Jenseits beträfe.[34]

Das Sprachspiel über das Wort *abṣār* setzt ar-Rāzī weiter fort, indem er versucht, das ›Sehen‹ einzugrenzen. Dieses Sehen beziehe sich nicht auf alle Menschen, da mit dem Wort *abṣār* nur ganz bestimmte Augen gemeint seien, so dass manche Menschen hiervon ausgeschlossen erscheinen. In der Grammatik ist das vollkommene Umfassen (*al-istiġrāq*) eine Methode, um etwas aus einer Handlung auszuschließen, in diesem Fallbeispiel der Gottesschau eben Personen und Personenkreise, die durch das im Koranvers erwähnte Sehen Gottes nicht umschlossen, sondern ausgeschlossen werden. Schließlich findet in diesem Vers keine verallgemeinernde und verabsolutierende Verneinung der Gottesschau statt, was bedeutet, dass manche Augen ihn erreichen können.[35]

Anhand dieses ersten Oberthemas, das den wichtigsten Teil der Versexegese ausmacht, sieht der Leser, dass ar-Rāzī sich auf das Wort *abṣār* konzentriert und versucht, ein Sprachspiel zu unternehmen, um anhand des Wortlautes die Gottesschau zu beweisen. Diese Beweisführung baut also in erster Linie auf einer grammatikalisch-wortlautbezogenen Argumentationsstruktur auf.

✧ 2. Oberthema: Die muʿtazilītische Negierung der Gottesschau

Das zweite Oberthema in der Versexegese ar-Rāzīs ist das weitaus ausführlichste und beschäftigt sich mit der Beweisführung der Muʿtazila. Ar-Rāzī unterstreicht hierbei, dass das muʿtazilītische Dogma über die Gottesschau um zwei Gesichtspunkte kreist, die die Muʿtazila in ihrer Negierung der Gottesschau vor Augen hält.

34 Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 115.

35 Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 115. Als weitere Ansicht führt ar-Rāzī hier in diesem Zusammenhang die von Ḍirār ibn ʿAmr al-Kūfī an, die besagt, der Mensch könne Gott nicht mit seinem Auge als Sinnesorgan sehen, sondern es werde ihm ein sechstes Sinnesorgan zur Verfügung gestellt, damit er Gott sehen könne. Denn selbst wenn eine Tat in ihrem Umfang eingeschränkt werde, könne es durchaus dazu kommen, dass das Sehen auf einem anderen Weg stattfinde, so dass die Einschränkung des Sinnesorgans keine Rolle spiele.

Auffällig ist, dass sich ar-Rāzī wie auch die Muʿtazila mittels grammatikalischer Sprachspiele dem Koranvers nähern und das Verb *adraka* (IV. Stamm der Wurzel *d-r-k*) anders übertragen. In der muʿtazilītischen Annäherung besteht zwischen »sehen« und »erreichen« kein Unterschied, so dass die Differenzierung ar-Rāzīs für nichtig erklärt wird, was die Gegenposition der Muʿtazila in dieser spezifisch theologischen Fragestellung ausmacht. Daher impliziere der erste Teil des Verses »Die Sehkraft des Menschen erreicht ihn nicht [...]« (*lā tudrikuhū l-abṣār*) die Bedeutung, dass man Gott überhaupt nicht sehen könne. Diese Bedeutung ist für die Muʿtazila allgemein gültig und wird anhand von zwei weiteren Aussagen, die hier im Weiteren jedoch nicht herangezogen werden sollen, bekräftigt.

Der zweite Gesichtspunkt der Muʿtazila bezieht sich gleichermaßen auf den Ruhm und das Lob Gottes in Q 6:103. Doch wird dies eingegrenzt, indem man behauptet, dass lediglich fehlende Dinge und Sachen, die keine Handlung wiedergeben können, einen Mangel für Gott darstellen würden.[36] Im nachfolgenden Teil der Versexegese antwortet ar-Rāzī dann auf diese beiden Gesichtspunkte, indem er insgesamt sechs eigene Gesichtspunkte anführt, um diese Auffassung der Muʿtazila zu widerlegen.[37]

Interessant ist hierbei, dass zwei gegensätzliche Meinungen und Ansichten in der islamischen Tradition durchaus anhand von Versexegesen dargelegt werden und Verse sowie die darin enthaltenen Bedeutungen und Wortlaute hierfür eine ausschlaggebende Grundlage und einen Ausgangspunkt bilden können.

✧ 3. Oberthema: Ar-Rāzīs Vorwurf gegen al-Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār (gest. 1052): Verwechslung von Theologumenon und Koranexegese

Im Anschluss an die Ansicht der Muʿtazila beschäftigt sich ar-Rāzī mit der Herangehensweise von al-Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār an diesen Koranvers. Ar-Rāzī verweist hier auf seine Auffassung, dass die Rezeption von al-Qāḍī eher einer *kalām*-wissenschaftlichen Analyse gerecht werde, er ein solche würdige und die Methoden der *kalām*-Disziplin anwende. Diese Worte können einen Beleg für die Abgrenzung der Koranexegese zur *kalām*-Disziplin darstellen, obwohl sie bei der eigenen Texthermeneutik von ar-Rāzī, insbesondere bei *kalām*-wissenschaftlichen Beweisführungen, ausführlich miteinbezogen werden. Bleibt also zu vermuten, dass auch

36 Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 115 f.
37 Vgl. hierzu ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 117 f.

hier gegen al-Qāḍīs Annäherung eine missbilligende Haltung seitens ar-Rāzīs vorliegt. Ar-Rāzī:

> المسألة الثالثة: إعلم أن القاضي ذكر في تفسيره وجوها أخرى تدل على نفي الرؤية، و هي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية، ومنفصلة عن علم التفسير و خوض في علم الأصول، ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها و نجيب عنها، ثم نذكر لأصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية...

> Drittes Oberthema: Wisse, dass al-Qāḍī in seinem Korankommentar [*Tanzīh al-Qurʾān ʿan al-maṭāʾin*] auch andere Gesichtspunkte, die die Negierung der Gottesschau implizieren, anführt. Doch in Wahrheit orientieren sich diese Ausführungen in seinem Korankommentar nicht an dem Inhalt und Sinngehalt dieses Koranverses, sondern stellen vielmehr Gedankengänge dar, die keine Thematik der Koranexegese sind und von dieser Disziplin gesondert aufgefasst werden sollten. Vielmehr ist diese Annäherung eine Forschungsfrage des *kalām* und eine Vertiefung in dieser Disziplin. Aus diesem Anlass heraus, da al-Qāḍī dies unternimmt, werden wir hier im Folgenden diese Gedanken anführen und Antworten entgegenbringen und unserem Fachkollegium derartige Gesichtspunkte unterstreichen, die die Richtigkeit der Gottesschau implizieren und ihr widmen. [...].[38]

Nach diesen erklärenden Worten über die Verwechslung von Theologumenon und Koranexegese bezieht sich ar-Rāzī auf die Ansichten al-Qāḍīs und bringt diesen qualitative Antworten entgegen.[39]

✧ 4. Oberthema: Darlegung der Gesichtspunkte, die die Gottesschau im Paradies implizieren

Dieses Oberthema aus der Versexegese beinhaltet insgesamt zwölf Gesichtspunkte, die ar-Rāzī für die Beweisführung der Gottesschau miteinbezieht. Sie bestehen aus textuellen Beweisen und in erster Linie aus Koranversen. Nach diesen textuellen Beweisen zieht er dann Aussprüche des Propheten Muḥammad zur näheren Betrachtung heran.[40]

✧ 5. und 6. Oberthema: Diskurs über die Sehkraft (*al-abṣār*)

In dem fünften und sechsten Oberthema spricht ar-Rāzī dann über die Aussage im zweiten Teil von Q 6:103 »[...] und er erreicht die Augen

38 Ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 118 f.

39 Vgl. hierzu ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 119 f.

40 Unter anderem belege der Wunsch des Propheten Moses, Gott sehen zu wollen (vgl. hierzu Q 7:143), die Möglichkeit einer Gottesschau im Paradies. Für die weiteren elf Beweise vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 120 f.

bzw. die Sehkraft der Menschen«, die zur Bedeutung habe, dass Gott alles erfassen und sehen könne. Denn mit der Sehkraft bzw. den Augen seien in diesem Vers entweder die Augen selbst oder die Personen gemeint, die imstande sind, mit ihren Augen zu sehen. Für beide Varianten ist laut ar-Rāzī festzuhalten, dass Gott all das erreichen und sehen kann, was zu erreichen und zu sehen ist. Die Aussage »[...] und er erreicht die Augen bzw. Sehkraft« sei eine spezifische und trage die Bedeutung, dass niemand sonst außer ihm die Augen erreichen könne.[41]

4. Fazit

Resümierend lässt sich hervorheben, dass die Sprachwissenschaften ein sehr wichtiger und funktionell ausschlaggebender Bestandteil in der frühen Koranexegese waren, was anhand des Beispiels von Q 6:103 nur zusammenfassend und rudimentär vergegenwärtigt werden konnte. Der Koran ist in seiner Beschaffenheit eine mündlich offenbarte Rede und zugleich eine schriftgewordene und textualisierte Offenbarungsschrift, die auch in späteren Zeiten sprachwissenschaftlich und mittels anderer Disziplinen der islamischen Theologie interpretiert wurde. Hierbei sei zu erwähnen, dass bei der Interpretation eines Textes, unabhängig davon, ob dieser ein religiöser oder nicht-religiöser Text ist, die hermeneutische Distanz des Exegeten oder Hermeneutikers sowie seine Subjektivität bei der Interpretation ausschlaggebend sind, da hierdurch Verstehenskontexte an den Text herangetragen werden und somit vielschichtige Metadiskurse entstehen können.

In der Texthermeneutik ar-Rāzīs stellt die Koranexegese eine Art theologisch-hermeneutisches Instrument dar, das die Zielsetzung hat, die Thematiken des *kalām* zu erklären und zu erörtern.[42] Anhand des Fallbeispiels ist dem Leser einführend ersichtlich geworden, dass sich die hermeneutische Distanz des Koranexegeten je nach Wissensstand und Notwendigkeit ausweiten und verengen kann, was hier bei ar-Rāzī erkennbar war. Denn mit dieser Annäherung ist er der Auffassung, aus den Worten des Koranverses durch das Anwenden von Sprachwissenschaft und Grammatik Interpretationsspielräume zu schaffen, die insbesondere

41 Das siebte und letzte Oberthema der Versexegese wird hier ausgelassen, da es sich nicht mit der Thematik der Gottesschau beschäftigt, sondern entsprechend des Schlusses von Q 6:103 dem Gottesnamen *al-Laṭīf* gewidmet ist (vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 122).

42 Vgl. ar-Rāzī 1985, S. 32 f.

auch durch Sprachspiele ermöglicht werden. So nimmt er den Sinngehalt des Wortlautes in Q 6:103 zum Anlass, auf den theologischen Diskurs, der mit der Gottesschau verbunden ist, hinzuweisen.

In einem weiteren Schritt kann eine exemplarisch vergleichende Versexegese mit einem überwiegend tradierten Korankommentar unternommen werden, um die Analogien, Vielschichtigkeiten und Unterschiede in den Versexegesen darzustellen.

Literatur

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf (1993): al-Baḥr al-muḥīṭ. 1. Aufl. 9 Bde. Beirut.

Anawati, Georges C. (1983): Fakhr al-Dīn al-Rāzī. In: The Encyclopaedia of Islam^2. Bd. 2, S. 751-755.

Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. 1. Aufl. Berlin.

Gätje, Helmut (1971): Koran und Koranexegese. Zürich/Stuttgart.

Goldziher, Ignaz (1920): Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden.

Goldziher, Ignaz ([1]1912/1970): Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi. In: Desomogyi, Joseph (Hrsg.): Gesammelte Schriften. 5 Bde. Hildesheim.

Gramlich, Richard (1979): Faḫr ad-Dīn ar-Rāzīs Kommentar zu Sure 18, 9-12. In: Asiatische Studien 33, 2. S. 99-152.

Griffel, Frank (2007): On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received. In: Journal of Islamic Studies 18, 3. S. 313-344.

Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl (1999): Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm. 4 Bde. Riad.

Jaffer, Tariq (2015): Rāzī – Master of Qurʾānic Interpretation and Theological Reasoning. New York.

Al-Kāfiyaği, Muḥyī ad-Dīn (1998): at-Taisīr fī qawāʾid ʿilm at-tafsīr. 1. Aufl. Kairo.

Khorchide, Mouhanad (2018): Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit. Freiburg i. Br.

Al-Māturīdī, Abū Manṣūr (2004): Taʾwīlāt ahl as-sunna. 1. Aufl. Beirut.

Öktem, Kamil (2018): Von Deskription zu Normativität »Solo Corano« – Ausdruck eines epistemischen Wandels in der Koranexegese und im muslimischen Denken in Analogie zum protestantischen »Sola Scriptura«-Prinzip? In: Tagungsband. Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (LStRLO) 36 u. 37. S. 321-325.

Paçacı, Mehmet (2008): Çağdaş dönemde Kur'an'a ve tefsire ne oldu? 1. Aufl. Istanbul.

Pink, Johanna (2010): Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen. Leiden.

Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad (o. J.): al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurʾān. Hrsg. von Muḥammad Sayyid Kīlānī. Beirut.

Ar-Rāzī, Muḥammad Faḫr ad-Dīn (o. J.): at-Tafsīr al-kabīr. Hrsg. von Sayyid ʿUmrān. Kairo.

Ar-Rāzī, Muḥammad Faḫr ad-Dīn (1985): ʿAǧāʾib al-Qurʾān. Hrsg. von Sayyid al-Ǧamīlī. Beirut.

Aṣ-Ṣafadī, Ḫalīl ibn Aibak (2000): Kitāb al-wāfī bi-l-wafayāt. 1. Aufl. 29 Bde. Beirut.

Saleh, Walid A. (2010): Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach. In: Journal of Qurʾanic Studies 12, 1-2. S. 6-40.

Sinai, Nicolai (2011): Die klassische islamische Koranexegese. Eine Annäherung. In: Theologische Literaturzeitung 136, 2. S. 123-134.

As-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn (1982): at-Taḥbīr fī ʿilm at-tafsīr. 1. Aufl. Riad.

As-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn (2008): al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān. 1. Aufl. Beirut.

Aṭ-Ṭūfī, Nağm ad-Dīn (1977): al-Iksīr fī ʿilm at-tafsīr. Kairo.

Yazır, Elmalılı Hamdi (1992): Hak Dini Kurʾan Dili. Istanbul.

Az-Zarkān, Muḥammad Ṣāliḥ (1963): Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī wa-ārāʾuhū al-kalāmīya wa-l- falsafīya. Kairo.

Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn (1984): al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān. 3. Aufl. Kairo.

Az-Zurqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAẓīm (1995): Manāhil al-ʿirfān fī ʿulūm al-Qurʾān. 1. Aufl. Beirut.

Abb. 7: Nikolei Ge (1831-1894): Was ist Wahrheit? Christus vor Pilatus. Öl auf Leinwand. 1890. Tretyakov Gallery, Moskau.

Mīr Dāmād und die Schule von Isfahan

Einheit und Differenz von Philosophie, *kalām* und Überlieferung

Sedigheh Khansari Mousavi

1. Einleitende Gedanken

Mit der Etablierung der Schia als Staatsreligion Anfang des 16. Jahrhunderts durch Schah Ismāʿīl (reg. 1501-1524) wurde ein neuer Horizont für die *kalām*-Werke und die Philosophie der Zwölferschia eröffnet. Die schiitischen Lehren konnten während der Zeit der Safawiden (1501-1722) durch die Verbindung des Staates mit der Religion unterstützt werden.

Dabei handelte es sich hier nicht um einen Neuanfang, sondern um die Fortsetzung einer großen Strömung, welche nach dem Tod des Propheten Muḥammad und aufgrund seiner Nachfolgerschaft zustande gekommen war. Die Schia war für die Iraner keine fremde Weltanschauung, aber in einem Land, das zum größten Teil vom Sunnitentum geprägt war, bedurften die schiitischen Lehren und die schiitischen Koran- und Hadithwissenschaften einer neuen Möglichkeit, um sich zu entfalten. Um diesen Weg zu ebnen, hatten die beiden Safawidenkönige Schah Ismāʿīl und Schah Tahmāsp (reg. 1524-1576) schiitische Gelehrte aus dem Südlibanon eingeladen.

Dieser Schritt ermöglichte dem Land und der Bevölkerung eine große Auseinandersetzung mit den schiitischen Quellen, vor allem auch eine intensive Fortsetzung und Entwicklung des schiitischen Gedankenguts auf iranischem Boden, das aus dem geistigen Erbe verschiedener Schulen wie der von Bagdad, Hilla, Qum und Schiraz stammte. Der Höhepunkt dieser geistigen Strömung, deren Zustandekommen und Entfaltung den Safawiden zu verdanken war, zeigt sich in der »Schule von Isfahan«.

2. Die Schule von Isfahan

Die Schule von Isfahan ist das geistige Erbe verschiedener Strömungen. Diese Strömungen sind die Folge philosophischer sowie theologischer Debatten. Vor allem zeigen die philosophischen Werke dieser Zeit deutlich den Einfluss der *kalām*- und Theologiewerke auf. Es wäre ein Missverständnis, wenn man die Schule von Isfahan auf die Philosophie reduziere und davon ausgehe, dass das schiitische Erbe in der Safawidenzeit und in der Schule von Isfahan sich ausschließlich auf philosophische Werke beschränke. Mit einem Blick auf die philosophischen Abhandlungen begreift man, dass diese eine Kombination aus islamischer Philosophie und Theologie darstellen. Ein großer Teil der Schule von Isfahan ist von einem Gedankengut geprägt, welches sich auf die Themen des *kalām* beziehen. Man kann in diesem Zusammenhang von der »*kalām*-Schule von Isfahan« reden.

Die *kalām*-Schule von Isfahan wird durch drei Strömungen bestimmt:

1. Die erste Strömung bezieht sich auf die Hadithwissenschaften und die Traditionalisten.

2. Die zweite Strömung, eine rationale Strömung, bezieht sich auf die Philosophie und ist die Fortsetzung der philosophischen »Schule von Shiraz«.

3. Die dritte Strömung ist zwar eine rationale Strömung, bezieht sich aber nicht auf die Philosophie. Sie ist die Fortsetzung des imamitischen *kalām* aus der »Schule von Hilla«.[1]

Eine der wichtigsten Hauptfiguren dieser Schule ist Mīr Muḥammad Bāqir al-Ḥusainī al-Astarābadī (gest. 1631), bekannt als Mīr Dāmād. Mīr Dāmād ist nicht nur aufgrund seiner Philosophie bekannt, sondern auch wegen seiner theologischen Schriften, seiner Koran- und Hadithauslegungen sowie seiner Lehrpositionen, aber auch als Lehrer von Mullā Ṣadrā (gest. 1640). Eine seiner Schriften über die Handlungstheorie mit dem Titel *Risālat al-īqāẓāt fī ḫalq al-aʿmāl* stellt ein gutes Beispiel dar, das die Kombination der drei Strömungen in der Schule von Isfahan bestätigt.

1 Vgl. Subḥānī/Riżāyī 1391/2012, S. 11.

3. Handlungstheorie und Kausalitätskette

Die Debatten um die Kausalitätskette und die Handlungstheorie gehören zu den ersten Debatten des islamischen *kalām* und gehen auf das 8. Jahrhundert zurück. Die ersten entstandenen Denkrichtungen, die als *Ǧabrīya* und *Qadarīya* bezeichnet wurden, vertraten von Anfang an unterschiedliche Meinungen. Die Ǧabriten, wie ihr Name zeigt, waren Anhänger des Determinismus und die Qadariten, die später auch als Muʿtaziliten bezeichnet wurden, waren Anhänger des freien Willens. Die Debatte um die Handlungstheorie beeinflusste im Lauf der Zeit die islamische Philosophie und stand im Mittelpunkt der philosophischen Werke. Nicht nur die Handlungstheorie, sondern auch der göttliche Ratschluss und die göttliche Vorherbestimmung (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) wurden in Form selbstständiger Traktate von den muslimischen Philosophen behandelt. Die Debatten um die Handlungstheorie, die Verantwortlichkeit des Menschen in Hinblick auf seine Handlungen, den göttlichen Ratschluss sowie die göttliche Vorherbestimmung fanden nicht nur auf theologischer Ebene statt, sondern wurden ebenso von den muslimischen Philosophen intensiv behandelt. Traktate wie *Inqāḏ al-bašar min al-ǧabr wa-l-qadar* von al-ʿĀmirī (gest. 992), *al-ʿAršīya* von Ibn Sīnā (gest. 1037), die Traktate *Risālat al-ǧabr wa-l-iḫtiyār* und *Afʿāl al-ʿibād baina l-ǧabr wa-t-tafwīḍ* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1274), das Traktat *Risālat ḫalq al-aʿmāl* bzw. *Risālat ḫalq al-afʿāl* von Ǧalāl ad-Dīn Dawānī (gest. 1502), Mīr Dāmāds Traktat *al-Īqāẓāt* und Mullā Ṣadrās Traktate *Ḫalq al-aʿmāl* und *al-Qaḍāʾ wa-l-qadar* sowie einige Abschnitte in *al-Asfār al-arbaʿa* als auch die Schrift *Sarmāya-yi īmān* von ʿAbd ar-Razzāq Lāhīǧī (gest. 1662), sie alle beschäftigen sich mit der Frage nach den menschlichen Handlungen und ihren Ursachen. Die Auseinandersetzung mit der Kausalitätslehre weist in verschiedenen Epochen und durch verschiedene Denkschulen hindurch darauf hin, wie bedeutsam eine Lösung der Problematik war. Die iranischen Philosophen, die sich mit diesem Thema beschäftigten, nahmen die Ergebnisse der vorherigen Werke teilweise an und verfassten dazu ihre eigenen Gedanken samt der Lösung in einer neuen Form. Dadurch wurden die Werke der Vorgänger immer wieder ergänzt und die Problematik permanent aus einem neuen Blickwinkel betrachtet. Daher kann man in ihren Traktaten sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen beobachten. Die schiitischen Philosophen wie Naṣīr

ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā sowie der sunnitische Philosoph ʿĀmirī haben auf eine einzige Lösung hingewiesen; sie haben sowohl den absoluten Determinismus (*ǧabr*) abgelehnt als auch die unbeschränkte Verfügungsgewalt (*tafwīḍ*). Der Mittelweg zwischen den beiden Polen galt als Lösung, wobei sie sich auf eine Überlieferung von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765) stützten, dem sechsten schiitischen Imam,[2] der die schiitische Lehre zu diesem Thema wie folgt wiedergibt: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending.«[3] Nach dieser Überlieferung werden den schiitischen Lehren entsprechend sowohl der reine Determinismus als auch die völlige Verfügungsgewalt abgelehnt. Die Debatten und die Argumentationen in den Traktaten der oben erwähnten Philosophen bezüglich der Handlungstheorie weisen darauf hin, wie bedeutend das Verhältnis zwischen der Religion und der Vernunft sowie zwischen der Offenbarung und der Philosophie zu jener Zeit war. Diese Philosophen haben sich an erster Stelle darum bemüht, die Problematik aus einer philosophischen Perspektive zu betrachten und zu behandeln. Die von ihnen angebotene Lösung basiert auf philosophischen Betrachtungsweisen und wird zum Schluss durch die Überlieferung von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq bekräftigt. Die angewandten Methoden bei den oben erwähnten Philosophen sind unterschiedlich und vielfältig, doch trotz der unterschiedlichen Ansätze kommen alle zu demselben und gleichen Ergebnis. Dieses Phänomen finden wir bezüglich des Traktats *al-Īqāẓāt* deutlicher.

Was aš-Šaiḫ al-Mufīd (gest. 1022) im 11. Jahrhundert durch die *kalām*-Schule von Bagdad gegründet hatte, wurde von den schiitischen Gelehrten fortgesetzt. Al-Mufīds Ansicht nach ist die Vernunft (*ʿaql*) zwar eine wesentliche Quelle bei der Findung eines Rechtsurteils, aber sie bedarf der Offenbarung (*waḥy*). Hier kann man von zwei Hauptsäulen des schiitischen Rechts sprechen: Offenbarung und Vernunft. Die Offenbarung hat ihre eigene Sprache. Um die Sprache der Offenbarung auszulegen und ein Rechtsurteil zu fällen, benötigt der Mensch die Vernunft. Der Gebrauch der Vernunft spaltete die schiitischen Gelehrten, so dass zwei Strömungen zustande kamen: die textorientierte Strömung und die vernunftorientierte Strömung. Jede dieser Strömungen basiert auf ihrer eigenen Denk- und Sichtweise und besitzt eine jeweils eigene Sprache. Neben den beiden

2 Der Name der imamitischen Rechtsschule *Ǧaʿfarīya* geht auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zurück, der als sechster Imam der Schiiten dieser Rechtsschule durch sein Wirken in der Gesellschaft und durch seine umfangreiche Lehrtätigkeit einen besonderen Vorschub geleistet hat.

3 Diese Übersetzung ist von Sabine Schmidtke.

Strömungen findet sich auch die islamische Philosophie, die sich im Lauf der Zeit permanent weiterentwickelt hat und sich von der aristotelischen und platonischen Philosophie unterscheiden lässt. Die islamische Philosophie besitzt ebenfalls ihre eigene Sprache. Die Leistung vieler schiitischer Philosophen besteht darin, dass sie in ihren Traktaten die drei oben erwähnten Sprachen anwenden. Das bedeutet, sie betrachten aus drei Perspektiven dasselbe Problem und bieten dann eine Lösung an.

Was beim Traktat *al-Īqāẓāt*, das mit »Die Erweckungen« übertragen werden kann, besonders bemerkenswert erscheint, ist die Kombination der drei oben erwähnten Strömungen, was für die Schule von Isfahan charakteristisch ist. Das Traktat besteht aus drei Teilen. Ein Teil ist geprägt von philosophischen Begriffen und Argumenten. Ein Teil beschäftigt sich mit *kalām* und vor allem mit der *Qadarīya* und *Ǧabrīya* und deren Bedeutungen in der frühislamischen wie auch späteren Zeit. Und der dritte Teil, der ungefähr die Hälfte der Schrift ausmacht, ist den Überlieferungen gewidmet.

In Wirklichkeit hat Mīr Dāmād mit Hilfe der drei Methoden die Handlungstheorie behandelt und die Ansicht seiner Vorgänger bei der Schlussfolgerung bestätigt. Die angewandte Sprache des Textes besteht aus drei Sprachkategorien:

1. Die Sprache der Überlieferungen, die nicht von Mīr Dāmād ist.
2. Die philosophische Sprache, die aus philosophischen Begriffen und Argumentationen besteht.
3. Die Sprache des *kalām*. Diese Sprache basiert auf einer rationalen Denkweise und dementsprechend auf den rationalen Erörterungen, die vor allem dadurch von großer Bedeutung sind, weil Mīr Dāmād nicht nur als Philosoph mit dieser Sprache vertraut ist, sondern auch als ein schiitischer Rechtsgelehrter.

4. Mīr Dāmād

Mīr Dāmād ist eine der wichtigsten Hauptfiguren der Schule von Isfahan. Der Einfluss Mīr Dāmāds auf die islamische Philosophie und auf seine Nachfolger dauert bis zur heutigen Zeit an. Als Enkel eines namhaften Gelehrten, nämlich von ʿAlī ibn Ḥusain Karakī (gest. 1534), der auch

als al-Muḥaqqiq aṭ-Ṭānī bekannt war, wurde Mīr Dāmād in Astarābād in eine geistliche Familie hineingeboren. In Maschhad begann er mit dem Studium und bekam von Šaiḫ Ḥusain ibn ʿAbd aṣ-Ṣamad al-ʿĀmilī (gest. 1576), dem Vater von Šaiḫ Bahāʾ ad-Dīn al-ʿĀmilī (gest. 1621), seine offizielle Lehrerlaubnis (*iǧāza*). Nach seinem Studium in Maschhad reiste er nach Isfahan weiter und studierte dort bei Mīr Faḫr ad-Dīn Muḥammad Sammākī Astarābādī, einem Schüler von Ġiyāṯ ad-Dīn Manṣūr Daštakī (gest. 1541), der selbst ein Vertreter der philosophischen Schule von Schiraz war. Zu den bekanntesten Schülern Mīr Dāmāds gehörten: Mullā Ṣadrā, Mīr Sayyid Aḥmad Alawī ʿĀmilī (gest. zwischen 1644 und 1650), Mullā Šamsā Gīlānī (gest. 1687) und Quṭb ad-Dīn Aškiwarī.

4.1. Das Werk *al-Īqāẓāt*

Was die Handlungstheorie betrifft, befinden sich unter den Werken Mīr Dāmāds zwei Schriften: das kurze Traktat *Ḫalq al-aʿmāl* und die sehr viel längere Schrift *al-Īqāẓāt*. Im Gegensatz zu den Quellen, in denen das Traktat *Ḫalq al-aʿmāl* als eine selbstständige Schrift erwähnt wird, bildet diese kurze Schrift bis auf wenige Abweichungen einen Teil der Einleitung von *al-Īqāẓāt*.[4]

Gemäß einer Sammlung von Ṭabāṭabāyī Nr. 883, die sich in der Bibliothek von Mağlis-i Šūrā-yi Islāmī in Teheran befindet, begann Mīr Dāmād im Jahr 1616 mit seiner Schrift *al-Īqāẓāt*.[5]

Die Schrift *al-Īqāẓāt* beschäftigt sich mit der Handlungstheorie und besteht aus einer Einleitung und sechs Abschnitten, die im Originaltext als *īqāẓ*, also als »Erweckung«, bezeichnet werden und die im Folgenden näher besprochen werden:

✧ Die Einleitung (*muqaddima*)

Die Einleitung des Traktats *al-Īqāẓāt* umfasst Mīr Dāmāds Traktat *Risāla fī ḫalq al-aʿmāl*, ist aber länger und ausführlicher als dieses gestaltet. In der Einleitung von *al-Īqāẓāt* werden zwei Hauptbegriffe voneinander unterschieden: Der Handelnde (*fāʿil*) und der vollständig Bewirkende (*ǧāʿil at-tāmm*). Der Handelnde realisiert die Handlung durch seinen Willen (*irāda*), durch seine Handlungsfähigkeit (*qudra*) und durch seine

4 Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 104-106.
5 Vgl. Mīr Dāmād 1391/2012, S. 36.

Wahlfreiheit (*iḫtiyār*), während der vollständig Bewirkende dem Handelnden die Existenz gibt.

Der Handelnde ist die unmittelbare Ursache für seine Handlung und wird dementsprechend *mubāšir* genannt. Der Handelnde ist auf keinen Fall die vollständige Ursache (*ʿilla tāmma*). Der Mensch besitzt die Handlungsfähigkeit (*qudra*), die zusammen mit dem Willen und der Wahlfreiheit die Voraussetzung zum Zustandekommen der Handlungen bildet, aber alle diese Faktoren und die Existenz eines Menschen gehen auf Gott, den vollständig Bewirkenden (*ǧāʿil at-tāmm*), zurück.[6] Schon in der Einleitung zitiert Mīr Dāmād die bekannte Überlieferung von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq. Wie Mīr Dāmād die Problematik erörtert, weist darauf hin, dass es hier um eine Debatte im Bereich des *kalām* geht: »Wenn die Handlung auf den Menschen zurückgeht, ist die Vielzahl der Wirkenden notwendig, und wenn sie auf Gott zurückgeht, ist Determinismus oder Zwang (*ǧabr*) notwendig.«[7] Die Vielzahl der Handelnden bzw. Wirkenden bedeutet, dass man neben Gott den Menschen ebenfalls für einen Handelnden hält, indem – wie die Muʿtaziliten meinen – das Gute auf Gott und das Böse auf den Menschen zurückgeht. An dieser Stelle versucht Mīr Dāmād, die Debatte um den Handelnden zu lösen, indem er – wie oben erwähnt ist – vom Handelnden und vom vollständig Bewirkenden spricht. Obwohl der Mensch die unmittelbare Ursache für seine Handlungen ist, gehen seine Existenz und seine Handlungsfähigkeit von Gott aus. Für den Handelnden, also den Menschen, verwendet Mīr Dāmād den Begriff *mubāšir li-l-fiʿl*, was bedeutet, dass der Mensch die Ursache ist, die unmittelbar in Bezug zu seiner Handlung steht. Für das Zustandekommen einer Handlung sind die Handlungsfähigkeit eines Menschen, sein Verlangen (*šauq*) und sein Wille notwendig. Mit Hilfe dieser Faktoren handelt der Mensch, auch wenn diese Faktoren vom göttlichen Willen abhängig sind und bleiben. In Hinblick auf das Zustandekommen des Willens spricht Mīr Dāmād von einem interdisziplinären Vorgang, der auf einem philosophisch-psychologischen Ansatz basiert. Der Ursprung dieses Ansatzes findet sich in der Psychologie von Ibn Sīnā (gest. 1037) wieder und wird ebenso von aṭ-Ṭūsī in seinem Traktat *al-Ǧabr wa-l-iḫtiyār* erklärt.[8]

6 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S.208.
7 Mīr Dāmād 1381/2002, S. 209.
8 Vgl. aṭ-Ṭūsī 1315 h.

Die Vorstellung eines angenehmen Dings führt zum Verlangen. Wenn das Verlangen hervorgehoben wird, entsteht der Wille. Und wenn die Handlungsfähigkeit vorhanden ist, kann sie mit Hilfe des entstandenen Willens zur Handlung führen.[9]

Nach der Rolle des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Vorbestimmung (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) wird in diesem Kapitel ebenso gefragt wie nach der Rolle des Gebets. Diese Fragen sind ein Hinweis auf eine der wesentlichsten Fragestellungen des *kalām*, nämlich: Wenn alles von Gott vorbestimmt ist, wie kann das Beten eines Menschen die späteren Ereignisse beeinflussen oder gar Katastrophen verhindern?[10] Oder welche Bedeutung haben Verheißung und Androhung (*al-waʿd wa-l-waʿīd*), wenn man annimmt, dass alle menschlichen Handlungen von Gott kommen und der Mensch zum Handeln gezwungen ist? Mīr Dāmāds Stellungnahme hierzu lautet wie folgt:

> Die göttliche Belohnung und Bestrafung gehören zur Essenz der guten und bösen Handlungen und beziehen sich auf die Handlungen des Menschen und rühren vom Handelnden her, der unmittelbar mit seiner Handlung verbunden ist, weil dieser Handelnde derjenige ist, der das Gute und das Böse annimmt.[11]

Um seine Erörterungen deutlich zu machen, nennt Mīr Dāmād hier noch ein veranschaulichendes Beispiel: »Die Wirkungen der giftigen Medikamente sind nicht im Körper des Herstellers zu finden, sondern im Körper desjenigen, der sie genommen hat.«[12]

Das Böse (*šarr*) wird ebenfalls thematisiert. Mīr Dāmād lehnt die Existenz des Bösen zwar nicht ab, aber es muss im Zusammenhang mit der Weltordnung betrachtet werden. Es ist ein kleines Teilchen der Schöpfung, das keine wesentliche Rolle spielt, da es akzidentiell und nicht wesenhaft ist; zum Beispiel ist das Wasser von Natur aus nützlich, aber wenn das Hochwasser Schaden mit sich bringt, steht diese Angelegenheit im Zusammenhang mit den anderen Dingen und ist beschränkt.[13]

9 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 209.
10 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 209.
11 Mīr Dāmād 1381/2002, S. 212.
12 Mīr Dāmād 1381/2002, S. 212.
13 Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 119-122.

✧ 1. Abschnitt (*īqāẓ*)

Woher stammt das Gute und das Böse? Diese Frage hat viele Debatten zwischen den Muʿtaziliten und Ašʿariten hervorgebracht – eine Problematik, die in den meisten *kalām*-Werken angesprochen wird.

In diesem Kapitel setzt Mīr Dāmād die Diskussion über das Gute (*ḫair*) und das Böse (*šarr*) fort. Er sagt, dass das Böse existiere, aber nicht aus dem Grund, weil die göttliche Emanation (*faiḍ*) mangelhaft oder Gott unfähig sei, sondern die »Auseinandersetzung mit den Urmaterien (*hayūlānīyāt*) und der Mangel an Dispositionen (*istiʿdādāt*) und Würdigkeit (*istiḥqāqāt*) bilden den Ursprung des Bösen«.[14]

Den Geschöpfen kommen in der Schöpfungskette unterschiedliche Stufen zu, die von ihren Dispositionen abhängig seien, und die Disposition eines jeden Geschöpfes werde von Gott bestimmt. Das sei genauso selbstverständlich, wie vier eine gerade Zahl ist. In der Fortsetzung spricht Mīr Damād von der Bewegung (*ḥaraka*), die seiner Ansicht nach die Ursache der Entstehung sei.

✧ 2. Abschnitt (*īqāẓ*)

In diesem Kapitel geht es um eine philosophische Diskussion über die kontinuierliche Bewegung und deren Verbindung mit der zeitlichen Entstehung (*al-ḥudūṯ az-zamānī*).

✧ 3. Abschnitt (*īqāẓ*)

Im dritten Kapitel, das mit einer Überlieferung des Propheten anfängt, gibt Mīr Damād auf eine der umstrittensten Fragen des *kalām* eine ausführliche Antwort und stellt damit eines der wichtigsten Themen im *kalām* dar. Der Überlieferung des Propheten zufolge sind die Qadariten seiner Gemeinde Dualisten (*maǧūs*) und somit ungläubig. An dieser Stelle stehen sich nun zwei Auffassungen gegenüber.

Die Muʿtaziliten und Schiiten meinen, wenn man Gott das Gute und das Böse zuschreibe und die Rolle des menschlichen Willens und der menschlichen Handlungsfähigkeit verleugne, sei man ungläubig und gehöre zu den Qadariten. Im Gegensatz zu dieser Meinung behaupten die Ašʿariten, dass die Muʿtaziliten und Schiiten ungläubig seien, weil sie be-

14 Mīr Dāmād 1381/2002, S. 214.

züglich der menschlichen Handlungen an zwei Ursachen glauben, nämlich an Gott und an den Menschen.[15] In Wirklichkeit, so Mīr Dāmād, seien diejenigen ungläubig, die Gott gute Taten zuschreiben und dem Satan schlechte Taten, da sie an zwei Quellen glauben. Daher dürfe in diesem Zusammenhang nicht von den Muʿtaziliten und Schiiten die Rede sein, da sie auf die menschliche Verantwortung verweisen und den Menschen für seine eigenen Handlungen und Taten verantwortlich sehen und nicht den Satan.[16]

Mīr Dāmād meint außerdem, wenn man der Ansicht sei, dass die göttlichen Attribute nicht mit dem göttlichen Wesen identisch seien, dass man dann an zwei verschiedene Quellen glaube, auf die die Existenz aller Geschöpfe zurückgehe. Wer diese Meinung vertrete, glaube an zwei Mächte oder an zwei Schöpfer und gehöre somit zu den Ungläubigen der Gemeinde. Diese Definition betrifft die Aš'ariten.[17]

In diesem Zusammenhang beruft sich Mīr Dāmād auf das Buch *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* von aš-Šahrastānī (gest. 1153), in dem al-Aš'arī zitiert wird.[18] Mīr Dāmād beruft sich dabei auf eine Textstelle von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und bekräftigt seine Argumente mit Hilfe der bekannten Überlieferung von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending.«[19]

Mīr Dāmād zitiert aus Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Schrift *Šarḥ risālat masʾalat al-ʿilm* und ist der Meinung, wenn die Handlungsfähigkeit und der Wille vorhanden seien, dann könne eine Handlung zustande kommen. Das Wissen (*ʿilm*) um die Vorteile einer Handlung führe zum Zustandekommen des Willens.[20] Das heißt, man denkt nach, ob man von einer bestimmten Handlung profitieren kann. Die Vorstellung eines angenehmen Dinges habe dann das Verlangen (*šauq*) und das Verlangen wiederum den Willen zur Folge. Das ist ein wissenschaftlicher Ansatz, von dem in der Psychologie die Rede ist. In der Fortsetzung beruft sich Mīr Dāmād wieder auf Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Schrift und spricht von zwei unterschiedlichen Blickwinkeln. Dabei komme es darauf an, aus welchem Blickwinkel man die Handlung eines Menschen betrachtet. Be-

15 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 222.
16 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 222.
17 Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 126-131.
18 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 223.
19 Mīr Dāmād 1381/2002, S. 224.
20 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 225.

trachtet man die unmittelbare Ursache, so sieht man den Menschen, der für die Handlung verantwortlich ist. In diesem Fall spricht man von der Wahlfreiheit. Betrachtet man aber die erste Ursache, auf die alle Ursachen zurückgehen, könne man behaupten, dass es Zwang (*ǧabr*) gebe.

Hier handelt es sich um eine Debatte aus dem Bereich des *kalām*, und Mīr Dāmād zitiert ebenfalls aus den Werken sunnitischer Dialektiker wie Abū Isḥāq al-Isfarāyinī (gest. 1027), Abū al-Ḥasan al-Baṣrī und Masʿūd ibn ʿUmar at-Taftāzānī (gest. 1390). Die genannten Gelehrten vertreten ebenfalls die Meinung, dass die menschliche Handlung erst zustande kommen kann, wenn es die Handlungsfähigkeit gibt, die wiederum von Gott erschaffen wird.[21] Die endgültige Lösung findet Mīr Dāmād in der oben genannten Überlieferung des sechsten schiitischen Imams.

✧ 4. Abschnitt (*īqāẓ*)

Im vierten Kapitel zitiert Mīr Dāmād 92 Überlieferungen, die alle auf die schiitischen Imame zurückgehen und zum größten Teil aus dem Werk *al-Kāfī* von al-Kulainī (gest. 941) stammen sowie aus *at-Tauḥīd* und *ʿUyūn aḫbār ar-Riḍā* von Šaiḫ aṣ-Ṣadūq (gest. 991).

In den Überlieferungen wird häufig Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zitiert und die Überlieferungen weisen darauf hin, wie früh sich die Schia mit solchen Debatten auseinandergesetzt hat. Zum anderen zeigen die angeführten Überlieferungen, wie der Philosoph Mīr Dāmād als ein textorientierter Rechtsgelehrter mit diesen umgeht und sie einer Betrachtung unterzieht. Dieses Kapitel umfasst fast die Hälfte des gesamten Traktats, was den Wert unterstreicht, den Mīr Dāmād auf die Auseinandersetzung mit den Überlieferungen legt.

✧ 5. Abschnitt (*īqāẓ*)

In diesem Kapitel bringt Mīr Dāmād seine eigene Schlussfolgerung zum Ausdruck. Was am Ende des Kapitels neben den Ansichten von Mīr Dāmād bemerkenswert erscheint, ist, dass er das neunte Kapitel des Traktats *Risālat al-ǧabr wa-l-iḫtiyār* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī ausführlich zitiert, und zwar in seiner Originalsprache Persisch, um seine eigene Schlussfolgerung zu bekräftigen und zu zeigen, dass sein Ansatz auf einer langen schiitischen Tradition basiert. Wie im dritten Kapitel steht hier

21 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 226 f.

die Überlieferung des Propheten im Mittelpunkt. Mīr Dāmād vertritt diesbezüglich die Meinung, dass diejenigen, die behaupten, dass die Handlungsfähigkeit und der Wille des Menschen parallel zu seiner Handlung zustande kommen oder diese beiden Faktoren nicht wirksam sind, an den »Erwerb« (*kasb*) glauben und dabei nicht die Ursachen beachten. Zu diesen Leuten gehören die *Muǧbirīya*, die *Kasbīya* und *Aš'arīya* und sie werden mit dem Begriff *maǧūs* aus der Überlieferung des Propheten gleichgesetzt.[22]

Diese drei Strömungen sind der Ansicht, dass die göttlichen Handlungen und Befehle schön und gut sind. Ein großer Unterschied zwischen den genannten Strömungen und der mu'tazilitischen Denkrichtung besteht darin, dass aus Sicht der Mu'taziliten die göttlichen Handlungen der Vernunft gemäß gut und schön sind. Diese Ansicht vertreten auch die Schiiten. Der Gebrauch der Vernunft wird nicht nur im schiitischen *kalām*, sondern auch in der schiitischen Jurisprudenz hervorgehoben. Neben dem Koran, der Sunna und dem Konsens (*iǧmā'*) gilt in der schiitischen Jurisprudenz die Vernunft (*'aql*) als eine der wichtigsten Quellen für ein Rechtsurteil. In der Fortsetzung zeigt Mīr Dāmād, wie der Begriff *Qadarīya*, dem in der Überlieferung des Propheten eine negative Bedeutung zukommt, sich hermeneutisch geändert hat. Hierzu sagt er:

> Zu Lebzeiten des Propheten und von 'Alī ibn Abī Ṭālib hatte der Begriff *Qadarīya* eine andere Bedeutung, als wie es vorher erklärt wurde. Aber in den späteren Zeiten und zwischen dem fünften und siebten Imam sind die beiden Begriffe *Ǧabrīya* und *Qadarīya* weit verbreitet. Die Anhänger der *Qadarīya* überlassen dem Menschen alles und ignorieren die Rolle des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Vorbestimmung. Aber beide Denkrichtungen sind auf dem falschen Weg und beide gelten als *maǧūs* dieser Gemeinde.[23]

An dieser Stelle wird ein wichtiger Punkt in Hinblick auf die Überlieferung des Propheten dargestellt, und zwar handelt es sich hierbei um eine hermeneutisch-historische Auslegung der Überlieferung, so dass der Hauptbegriff *Qadarīya* entsprechend der Zeit und Geschichte definiert wird.

Mīr Dāmads Kritik gilt beiden Denkrichtungen. Nach ihm sind sowohl der Glaube an den absoluten Determinismus als auch der Glaube an die absolute Verfügungsgewalt zu beanstanden und abzulehnen. Die Ursa-

22 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 255.
23 Mīr Dāmād 1381/2002, S. 256.

chen, die zur Handlung führen, sind die menschliche Handlungsfähigkeit und der menschliche Wille, und beide sind in ihrer Existenz abhängig von Gott.

Zum Schluss liefert die ausgewählte Passage des Traktats von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī einen guten Beleg dafür, dass und inwieweit die schiitische Philosophie auf einer gemeinsamen Tradition aufbaut.

✧ 6. Abschnitt (*īqāẓ*)

Im sechsten Kapitel steht der Wille im Mittelpunkt. An dieser Stelle ist von drei Positionen die Rede:

1. Die Kausalitätskette besteht aus einer Reihe von Ursachen und ihren Wirkungen; aber alle Ursachen gehen auf die erste Ursache, auf Gott zurück. Das bedeutet, dass Gott die Quelle ist, auf die der menschliche Wille zurückgeht.

2. Der Mensch ist für seine Handlungen verantwortlich. Der menschliche Wille kommt seinem eigenen Wesen gemäß und ohne eine Reihe der Willen zustande.

3. Hat Gott ein unglückliches Wesen erschaffen, das aufgrund seiner schlechten Disposition und durch seine freie Wahl Sünden begeht und die göttliche Strafe auch nicht aushalten kann?[24]

Mīr Dāmād betont wieder die wichtige Rolle der unmittelbaren und mittelbaren Ursachen in Hinblick auf die menschlichen Handlungen. Neben den beiden Ursachen, die ebenfalls von Mīr Dāmāds Vorgängern angesprochen worden sind, nennt Mīr Dāmād eine mittlere Ursache. Auch wenn die mittlere Ursache keinen direkten Einfluss auf die Wirkung ausübt, wird die Kette der Ursachen durch sie vervollkommnet. Mīr Dāmāds Ansicht nach befinden sich in der Kausalitätskette viele Ursachen, die als mittelbare, mittlere und unmittelbare Ursachen mit ihren Wirkungen eng verbunden sind.[25]

5. Fazit

Die angewandten Methoden im Traktat *al-Īqāẓāt*, die im Grunde sehr unterschiedlich sind, haben einen wesentlichen Aspekt, durch den Mīr

24 Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 261 f.
25 Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 135-138.

Dāmāds Schrift sich von den Schriften seiner Vorgänger und Nachfolger unterscheidet. Mīr Dāmāds Schrift *al-Īqāẓāt* spiegelt den Geist der Schule von Isfahan wider und bestätigt die Tatsache, dass die islamische Philosophie sich im Lauf ihrer Geschichte nicht vom Koran und den Überlieferungen getrennt hat. Trotzdem hat diese Schule die Rolle der Vernunft nicht vernachlässigt. Dieser Standpunkt zeigt sich im Widerstand der Schule von Isfahan gegen die *Aḫbārīya*, eine Strömung, die in der Safawidenzeit die schiitische Welt ebenfalls sehr stark beeinflusst hat und die sich ausschließlich auf die schriftlichen Grundlagen der Religion, also auf den Koran und die Überlieferungen beruft, ohne dabei der Vernunft eine Beweiskraft beizumessen. Das Traktat *al-Īqāẓāt* von Mīr Dāmād zeugt vom Gegenteil und plädiert für eine Vereinigung von Offenbarung (*waḥy*) und Vernunft (*ʿaql*).

Literatur

Khansari Mousavi, Sedigheh (2017): Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext. Nordhausen.

Mīr Dāmād (1381/2002): al-Īqāẓāt. In: Muṣannafāt-i Mīr Dāmād. Hrsg. von ʿAbdallāh Nūrānī. Teheran.

Mīr Dāmād (1385/2006): Taqwīm al-īmān. Hrsg. von ʿAlī Auǧabī. Teheran.

Mīr Dāmād (1391/2012): Risālat al-īqāẓāt fī ḫalq al-aʿmāl. Hrsg. von Ḥāmid Nāǧī Iṣfahānī. Teheran.

Mūsawī Tanyānī, Sayyid Akbar (1395/2016): Ǧaryān-i ḥadīṯī-yi imāmī dar Baġdād. In: Madrasa-yi Baġdād. Qum.

Schmidtke, Sabine (2008): Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters. In: Verkündigung und Forschung 53/2. S. 57-72.

Subḥānī, Muḥammad Taqī/Riżāyī, Muḥammad Ǧaʿfar (1391/2012): Madrasa-yi kalāmī-yi Iṣfahān. In: Tārīḫ-i falsafa 3/3. Teheran.

aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn (1315/1897): Risālat al-ǧabr wa-l-iḫtiyār. In: Kalimāt al-muḥaqqiqīn. Teheran.

Abb. 8: Basawan (um 1556-1600): Ein muslimischer Pilger lernt eine Lektion in Frömmigkeit von einem Brahmanen. Miniaturmalerei. Tinte, Wasserfarbe und Gold auf Papier. 25,1 × 15,9 cm. 1597-98. Folio eines illustrierten Manuskripts von einem *Ḫamsa* (Quintett) von Amīr Ḫusrau Dihlawī (1253-1325). Metropolitan Museum of Art, New York.

Beyond cultural barriers, Islamic mysticism and intercultural insights

Ali Asghar Mosleh

1. Prologue

Mysticism is one of the main elements in the history of most cultures, particularly in cultures based on world religions. A great number of studies of world mysticism have been conducted in recent decades. This research shows that despite the numerous differences in continental conditions, historical experiences, language and other cultural elements in the mysticisms of ›world religions‹[1], common roots and principles can be recognized; for example Rudolf Otto has compared Eckhart and Śaṅkara,[2] Dāryūš Šāyegān has compared Islam and Hinduism,[3] and Toshihiko Izutsu has drawn a considerable comparison between Lao Tzu and Ibn ʿArabī.[4]

Under the title of the »experience of Being« or the single experience, Karl Albert has considered the main concepts of mysticism in Daoism, Hinduism, Christianity and Greek thinkers before Socrates under the heading of »philosophical mysticism«.[5] A book by Wolz-Gottwald offering a brief report on the similarities of the emergent mysticisms in

1 The expression ›world religions‹ is used to refer to great traditional mysticisms such as Daoism, Hinduism, Buddhism, and also Jewish, Christian and Islamic mysticism so as to make a distinction between our topic here and what has recently become known as ›new-emerging mysticisms‹.

2 See Otto 1926.

3 See Šāyegān 1384/2005.

4 See Izutsu 1984.

5 See Albert 1996.

six world religions is a helpful introduction to the wider research in this respect.[6] In Iran, it is a few decades that much attention has been given to the comparative studies of mysticism. One of the most important examples is the dialogue between a few Iranian university scholars with one of the latest prominent figures of Islamic mysticism, ʿAllāmah Ṭabāṭabāyī (d. 1981). Šāyegān gives an account out of these dialogues as follows:

> During these studies, we read the Gospels in translation, the Persian Upanishads narrative, Dara Shikoh's interpretation, the Sutras of Buddhists and Tao De Jing by Lao Tzu sequentially. Dr. S. H. Nasr and I translated the latest book into Persian hastily and re-read it before Allamah. He interpreted these texts as an intelligent spiritual sage, and he found solace in Hindu thoughts as much as the Chinese and Japanese spiritual world. He never found anything in these ideas to be in fundamental contrast with Islamic mysticism with which he was quite familiar and habituated. He saw the grand subtleties of soul in these texts. When the contemplation on the perplexing thought of Lao Tzu which was full of wonderful paradoxes came to an end, he told us it was the deepest and purest book out of all the other texts we have ever read together.[7]

For those who emphasize intercultural perception and philosophy, mysticism should be considered very significant, especially when the new emerging mysticisms in different cultures are examined comparatively. If we consider the growing concern for mysticism and spirituality in most countries of the world, the importance of the matter and its potential to stimulate dialogue and mutual understanding is more striking. In this article, based on the relation between Islamic mysticism and Iranian culture, we will discuss some of its potentials and possibilities for playing a role in the field of intercultural thinking.

2. Mysticism and emancipative orientation

The common specificity of all world mysticisms is their endeavor to emancipate us from multiplicity and to achieve the unity which is the essence and basis of all creatures. Every human being comes into a different part of the world possessing certain proportions. A person without a link to a world and without any dependence on its possibilities lacks a fundamental sense of identity and personality. Heidegger's equation of

6 See Wolz-Gottwald 2011.
7 Šāyegān 1381/2002, p. 45.

Dasein with »being in the world« implies that the person without a world cannot possess identity and boundedness.[8] But at a certain stage this »being in the world« can impede release and the perception of different human possibilities. It means, to perceive various possibilities should be between negation and affirmation, and between proof and denial. In other words, the human being has an identity and needs to transcend this to perceive other possibilities to widen his or her existence through this transcendence. Many of the current processes in our time point to the importance of this awareness and the necessity of the path between the self-realm and ›the other‹. This principle is the spirit of intercultural perception and philosophy introduces hire. Therefore, much importance should be ascribed to the traditions which emphasize transcendence and traverse between the worlds. It seems that the major world mysticisms, as expressed in the works of their representatives, have all shown signs of acknowledging this. Almost all great scholars in history, mystics above all, had shown a consideration of ›self‹ and ›the other‹ and the necessity of transcending one's knowledge and possession and opening the gates to embrace the other. In Persianate world, this insight and attitude is reflected in the works of mystics such as Rūmī (d. 1273), Ḥāfiẓ (d. ca. 1390), ʿAṭṭār (d. 1221), al-Ḫaraqānī (d. 1033) and al-Ḥallāǧ (d. 922).

In our own time, one of our needs is to reinforce the traditions that push the followers of a culture closer to the »in-between« position. This means the ability to stand in the middle between one's own and other cultures. Among these, mysticism is the most important in Iranian-Islamic culture. Mysticism maintains a radical coherence with its culture and opens the way for understanding other cultures. The emergent philosophies and mysticisms in different cultures are the expression of the efforts of elites in those cultures to transcend the world and the relations formed by habit and imitation. In philosophy this endeavor takes the form of a path toward self-consciousness and exploring the knowledge of other cultures. But in mysticism, the main purpose is to transcend multiplicities and obligations, and to achieve a unity beyond what people are accustomed to, based on nature, history and their surroundings. Seeking redemption has been the common effort of all people in all periods, one form of which has manifested itself in mystical orders. Thus, the attempts made by Lao Tzu, Buddha, Meister Eckhart and Maulānā Rūmī can be seen to be closely related.

8 See Heidegger [1]1927/1986, p. 53.

The main subject of mysticism is ›the human being‹. The human, regardless of whether he or she belongs to Christian, Islamic, Buddhist, and Indian culture, is the addressee of mysticism. All forms of mysticism have common themes: drawing people's attention to self-understanding, not solely occupied by mundane life, and introducing spiritual horizons that humans can achieve. In addition, mysticism, more than any other tradition, reduces the notion of distinction and difference, and at a deeper level it demonstrates the proximity and affinity between human beings. There is a great amount of evidence for this throughout history. The mystics of all ages, whether Christian, Muslim or Hindu, could understand the language of each other better than other sects, viewing others with more tolerance and forbearance and taking the path of sympathy and companionship. Furthermore, mystical traditions have relied on an affectionate look at ›the other‹. The mystics have attended to the sufferings of being human and they have called on us to view each other with sympathy and compassion.

Mysticisms in different cultures have emerged differently. Probably the purest form of mysticism without any religious obligations, canons and regulations and requirements can be seen in Daoism. Mysticisms based on their founders' experiences often take very pure forms initially. But then after developing into orders and traditions, they have taken historical forms and become influenced by the other elements of those cultures, their social and political conditions and the events of their time. For this reason, major mysticisms have always been subject to divergence and divisions and thus revivalists have emerged to maintain them through time. An example of this is Buddha and his order. Buddha's experience is a simple one for which for centuries every Buddhist has lived and contemplated in order to repeat it. However, after him Buddhism ran into great multiplicities and divergences. While mysticisms are the sign of the human endeavor to emancipate him from obligations, on the other hand they take on the complexion of the culture in which they have grown and the history in which they have developed. Therefore, for every kind of study of mysticism, we should first of all separate these two modes. In research that aims to be a basis for intercultural perception, the historical course of a particular tradition and the way its historical possibilities and modes emerged should be recognized, and then relying on the experiences and fundamental perceptions of that tradition, we should transcend its requirements and obligations to empower that tradition to reveal its

potentials and capabilities for a dialogue with others and for encountering the problems of the contemporary world.

3. A historical glance at Sufism

Islam is not necessarily mystical. We know that Muḥammad prepared for his prophecy in a mystical manner involving seclusion and long meditation and it was after a period of solitude and contemplation that the angel of revelation descended on him and declared his prophecy. But the prophet's mission was not limited just to his piety and acquisition of spiritual accomplishments, like the founders of Eastern religions and mysticisms such as Lao Tzu and Buddha and even Jesus Christ. The prophet of Islam began his teaching from the outset in order to modify social relations and create social justice. His teachings were mostly moral, canonical and social. He initially defended the oppressed against tyrants and invited people to worship the one God rather than the idols. Then he established a new government to exercise the tenets of his religion. A short while after his triumph in Arabian Peninsula, the Prophet invited the emperors of Iran and Rome to Islam. Islam in its long history has expanded among different peoples from East to West in a variety of ways.

What we refer to as Islamic mysticism and Sufism was not expressed explicitly by the Prophet himself. All the Sufis who supported their interpretations with the Prophet's words were active at least a few decades after he passed away. This point is so important that the Japanese researcher on Islam, Morimoto, believes that if we examine what was originally introduced as Islam, we should consider the Sufis' practices and manners as a kind of heresy.[9] This has also been the position of a great number of sects and leaders of orders within the Islamic world.

But in considering the history of Sufism and the way it appeared and developed, we should firstly turn to the people who were recognized as the original Sufis. The first order of Sufis was pious and tended to extreme virtue, seclusion and meditation like the mystics of the East. Their narratives are very simple and rudimentary.[10] The first deep words expressed by Sufis belong to the second Islamic century which, according to abundant scholarship, have been influenced by eastern and Christian

9 See Morimoto 1383/2004, p. 69.
10 See as-Sulamī 1986, pp. 1-36.

mysticisms and ancient Iranian »royal wisdom«.[11] In analyzing the roots of Sufism, we can concede that there has been a mystical interpretive background in the Quran, the prophet's sayings and some of the traditions of the immaculate leaders, especially ʿAlī ibn Abī Ṭālib. However, the great question is why mysticism did not come into existence in Saudi Arabia, the birthplace of Islam, or in some originally Arabic countries. Sufism originated and grew in regions where the context of pre-Islamic mysticisms existed, ranging from Iran, Central Asia, minor Asia to the Indian peninsula and Northern Africa, which were acquainted with Eastern mysticisms, Christian mysticism and ancient Greece theosophies.

Islam in such regions as Iran has always taken on a mystical complexion. This mystical tendency has always been represented in literature, poetry, general ethics and arts and even in philosophy. Iranian Islamic Mysticism in all its modes have been the manifestation of Iranians' desire for deliverance from different obligations and constraints; Mysticism has been the most significant atmosphere for the aspirations of Iranian poets and scholars, from al-Ḥallāǧ and Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫair (d. 1049) and al-Ḫaraqānī to ʿAṭṭār and Rūmī and tens of commentators of Ibn ʿArabī (d. 1240).

That mysticism found its proper language gradually and employed cryptic terms, whereas there were no such allusions in the religion that came into Iran from Arabia. That all great mystics approved al-Ḥallāǧ's great *šaṭḥ*[12], which was deemed blasphemy and even the reason for his execution, indicates the emergence of a great tradition of mysticism even across great distances of time and place.

On the other hand, Islamic mystics have always had influential and powerful rivals. Their major rivals had been the sanctimonious, the ascetics, and philosophers. Great mystics have thought of emancipation more than anything else, especially freedom from the ordinary restrictions and constraints and from imitative piety. Mystics would sometimes achieve intuitions that contrasted with customary beliefs. They employed

11 The title of »royal wisdom« (pers. *ḥikmat-i ḫusravānī*) is adapted from Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (d. 1191), also known as *Šaiḫ al-išrāq*, and is attributed to the mystic philosophers before Islam. In his opinion, the essence of this wisdom appeared after Islam in Sufis such as Bāyazīd Basṭāmī (d. 848 or 875), Abū l-Ḥasan al-Ḫaraqānī and Manṣūr al-Ḥallāǧ. Having drawn such a link between these philosophers and Zoroaster, Zarrīnkūb recognizes Zoroaster as an »ancient Iranian Sufi« (see Zarrīnkūb 1375/1996, p. 23).

12 *Šaṭḥ* means here extraordinary words, that differ from regular accepted and orthodox belief, like the famous statement of al-Ḥallāǧ, who said: »I am the Truth (*anā l-ḥaqq*).«

a special terminology which had emerged over time. Persian literature, particularly poetry, contains the most fantastic arrays and devices and the most delicate phrases for the expression of mystical perceptions.

4. Expansion of mysticism in Iran

Mysticism in Iran in any form has had a relation to Iranian culture and besides all its indications, it has been a manifestation of this nation's endeavor to safeguard and protect the elements and characteristics of its culture against the dominant culture. When Iranians were defeated by Arabs, they were in perplexity for a time, trying to process the event. Zarrīnkūb, who has termed this period »two silent centuries«, describes the state of the defeated Iranian culture in his book with same title (*Du qarn sukūt*).[13] During the early centuries after Islam, Iranian history shows the struggle of this culture to reconcile itself with its new situation while preserving its own identity. After the period of silence, Iranians began their serious efforts. They welcomed Islam as a religion which defended the essential rights of humans to freedom and equality. The most famous and moderate account of the Iranian response against Islam is an analysis presented under the title *Interactional services of Islam and Iran* written by Murtażā Muṭahharī (d. 1979). But this religion which has entered history had to transform itself into a civilization and culture suited to its original doctrines in order to persist. Iranians played one of the most important roles in the creation of Islamic civilization. They were concerned with two different challenges in this period: firstly, processing and absorbing the principles of the newly-emergent ideology, and secondly, safekeeping their own identity as far as possible. Through all the achievements of Iranians we can trace these two concerns. One of the great endeavors of the Iranians was the establishment and promotion of mystical and philosophical schools. Even among the Sufis of the first orders, from the second century onward, Iranians preceded Arabs.[14] Philosophy also seemed to be nonexistent and uncultivated without Iranians.

Iranian elites, through experience and over time, have found that in mysticism they can provide an area for spiritual endeavor and at the same time a space for the freedom of speech and expression of a liberal

13 See Zarrīnkūb 1379/2000.
14 See as-Sulamī 1986.

lifestyle using a special language that can function in different poetic forms, including theosophy and vulgar speech, ethics and expressions of conviction, and commentaries on the Quran and the traditions of the saints. Without a doubt, the mysticism that established itself and expanded in Iran had historical roots in Iranian culture. But Quranic teachings and holy traditions and sayings were an appropriate source suited to this tendency. Thus, various kinds of mysticism were formed, which had similarities with pre-Islamic mystical traditions. These similarities and influences can be traced back to Zoroaster's teachings, Buddhist mysticism, which was prevalent in pre-Islam Khorasan, and Hinduist mysticism, which was influential in western Iran. However, with the emergence of Islam and the expansion of its doctrines, all pre-Islamic mystical legacies were transformed under the influence of Islamic principles and tenets and adapted to the Iranian reception of Islam.

In these contexts, mysticism showed a syncretistic tendency of overlapping and adaption among cultures. When Islam became the dominant principle and basis of all thoughts, values and behaviors, mysticism was imbued much further with Islamic doctrines. As Islamic philosophy increasingly approached Islamic theology over time and was put into the service of religious tenets and beliefs, mysticism was also colored by ethics and Islamic belief, for example Bāyazīd Basṭāmī and ʿAṭṭār's mysticism can be compared with Faiż-i Kāšānī (d. ca. 1680) and Šāh Niʿmat Allāh Walī's (d. 1430/31). Later Islamic mysticism was much more strongly oriented to explaining the narratives and saying of the great religious figures.

5. Context of Islamic mysticism

In view of its way of creation and orientation, mysticism is the most suited tradition in Islamic world to engage with ›the other‹ and to pursue mutual understanding and unification. This is not to be left as an abstraction. To learn more about such a potential, we need to consider the mystics' lifeworld and the great changes in Iranian history. To properly assess this potential, we should note the historical conditions of the establishment of mysticism and the experiences of the mystics in encountering ›the other‹ in order to reveal its veiled or semi-veiled capacity for the adoption of an intercultural perception and view.

Islamic mysticism, in comparison with Eastern mysticisms like Buddhism and Daoism, arose and flourished in a religious cultural realm. Islamic mysticism is a school that emerged alongside other ones. In view of these differences, Sufism should be placed alongside Buddhism and Daoism. Izutsu's comparison between Ibn ʿArabī and Lao Tzu is certainly an excellent piece of research. But it should be noted that this mysticism grown in the lap of a religion that is basically different from Buddhism and Daoism. For instance, Zen Buddhism, among the Japanese, is a cult that is Daoist in essence. The differences between Islam and Buddhism are fundamental. As Morimoto puts it, Buddhism is a cult substantially different from Islam.[15]

For example, there are explicit and decisive regulations for different affairs in Islam, whereas in Buddhism everything is undefined. This may have been the reason why Islamic mystics have always seen themselves obliged to paraphrase Quranic verses and religious statements. For example, a major part of Ibn ʿArabī's works is paraphrasing Quranic verses, narratives and religious statements. For this reason, paraphrasing is one of the pillars of Islamic Sufism. From the other side there is a tendency in Buddhism and almost all eastern religions to ambiguity. Islam sees the clear expression of all rules and definition of the duties in every field as its distinguishing character and advantage over other religions. For example, it has been mentioned in the Quran that there is nothing »[...] fresh or withered, but is recorded in a clear book«[16].

Thus, it is characteristic of Islam that the jurists and learned officials have always had the most authority and have drawn the boundary between devoutness and blasphemy. So, the people who claimed anything beyond this defined limit was in danger of being charged with apostasy. The mystics and philosophers were more exposed to such a danger. Because of these conditions, the mystics gradually employed a cryptic language and multi-layered terms to express their perceptions and ideas.

15 See Morimoto 1383/2004, p. 27.

16 Q 6:59. All Quran verses translated into English by Qaribullah/Darwish 2001.

6. The fundamental experiences of mystics and their influence on the view of ›the other‹

The basis of Sufism lies in the appearance of a substantial evolution in human existence. With this evolution, which Sufis call ›repentance‹, the wayfarer transcends ordinary affairs and minor purposes. The consequence of the Sufi's conduct in the highest orders is encountering the unconditioned and the untold. The mystics, in their highest revelations, have referred to their intuitive perception as *ḥaqq* or »Truth«. In this level, the mystic experiences a unity with his intuitive perception. Referring to this level, Manṣūr al-Ḥallāǧ has said that the most significant short expression in the history of mysticism is *Anā l-ḥaqq*, »I am the Truth«. Since the seventh Islamic century from the time that Ibn ʿArabī's followers began writing commentaries on *Fuṣūṣ al-ḥikam*, and mysticism was explained in philosophical terms, the similar statement »Real existence is *ḥaqq* or God« has been acknowledged.[17]

Such a concept existed in Christian mysticism as well, and in the twentieth century Heidegger's thoughts about Being revived this kind of interpretation. Here we can also acknowledge Carl Albert's interpretation that the ›experience of existence‹ is the foundation of all world mysticisms. In an essay, Albert explains that Eckhart used the potential of the word ›existence‹ which existed in the western philosophical tradition, to introduce his mysticism and even used it as a synonym for God.[18]

In the Islamic mysticism as well, at the highest form of the experience of existence, the seeker will be annihilated (*faniya/fanā'*). In this state of annihilation, the wayfarer will not lose his existence, but his existence becomes a Godly existence. In this situation his survival is dependent on the perpetuity of Allah. In this station the mystic feels he has no identity and that whatsoever he had, belong to God. This relation between the servant and God, which is sometimes called *walāya*, is the basis of all the mystic's states and deeds. This kind of relation with God has a fundamental influence on how the mystic treats others.

After the acquisition of God's grace, the seeker should thoroughly endeavor to maintain his relationship with God and reinforce it. One

17 See Qaiṣarī Rūmī 1375/1996, p. 13.
18 See Albert 1987, pp. 67-77.

of the prerequisites for maintaining this relation with God is having a proper understanding of people and treating them appropriately through that relation. According to Islamic teachings there are two categories of people: first, people of his religion and those who are in harmony with the seeker's beliefs and tenets, and secondly those who believe in other religions and principles. One's conduct towards the same believing people should be based on affection and adherence to the detailed statements of beliefs. Concerning those who believe otherwise, there are different statements in various jurisprudential schools. Most instructions agree on the necessity of avoiding them or inviting them to Islam. We can discern the mystics' perspectives on others (other peoples and their cultures) by using their few narratives pertaining to this and by referring to their principles.

Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī (d. 1165) is the most important Muslim scholar and mystic whose principles of mysticism, and his book *Fuṣūṣ al-ḥikam* has been the main reference for mystics. *Fuṣūṣ al-ḥikam* was first explicated by an Iranian scholar, Ṣadr ad-Dīn Qūnawī (d. 1274), and from there it gradually grew into a large school. This school has always flourished in Iran and dozens of expositions have been written on it.[19]

It should also be noted that Ibn ʿArabī during his life, experienced a variety of cultures and religions, more than other great mystics. Born in Andalusia, he grew up in the western part of the Islamic world. During his lifetime he traveled to a lot of regions and visited and had dialogues with the greatest scholars of his time from different religions and sects. He himself has given an account of these visits in the great book of *al-Futūḥāt al-makkīya*, »The Meccan Illuminations«. One of his visits was in Greece with a group who apparently worshipped the sun, and Ibn ʿArabī had a dialogue with them.[20]

According to Ibn ʿArabī, man is generally the representative and the symbol of God. Creatures and particularly human beings are the symbols and the names of God. Every man is placed under one of the names of God. A man without a relation with God's names does not exist in the world, that is, man has an attribution to God forever. For Ibn ʿArabī every individual man belongs to a group of people, i.e. the individual has been identified based on the tradition with which he is affiliated and

19 See Ǧahāngīrī 1361/1982, p. 423.
20 See Ibn ʿArabī n. d., p. 426.

to which certain characteristics is attributed. Sufis divide people and traditions since their religions. These traditions lead back to original prophets. This means that the great historical traditions have begun by prophets. In his primary work, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ʿArabī discussed these traditions, or in other words, these cultures. But the scope of his discussions is limited to just Abrahamic prophets and does not address religions such as Hinduism or Buddhism. Ibn ʿArabī calls the prophets »the words of God« and only names prophets who are God's messengers according to Muslims' religious texts. Some of his commentators have seen the issue more broadly and have considered the ›word‹ in a broader sense. As ʿAbd ar-Razzāq al-Kāšānī (d. 1330), the well-known commentator of *Fuṣūṣ al-ḥikam*, puts it, no people or nation is away from God's circle of guidance.[21] With this general notion of the ›word‹, including all founders in whom a wisdom out of God's wisdoms has been manifested, all the emergent traditions throughout the history should be acknowledged as the symbols of God. Of course, Ibn ʿArabī, in some of his interpretations, has proclaimed his inability or the impossibility to express all the words and wise aphorisms.[22]

If we recognize people according to their traditions and cultures and if we consider every culture at the beginning of its appearance to be based on a wisdom by which God wanted to emanate one of His names, then no culture is without wisdom and the wayfarer, looking at the other people and cultures, should first of all consider the wisdom that is the foundation of that culture and should see the people, the followers of those cultures, as representatives of one of God's wisdoms. This conception of the multiplicity of nations and the attention to ›the other‹ can have a concrete influence on peoples' lives and their relations. ›The other‹ is acknowledged because of a deep perception of the human, and this acknowledgement and respect to his limits and beliefs is the prerequisite for maintaining the relation with God. So, the Sufi not only keeps himself open to others but also, overtly, seeks for a wisdom that emanates from others. Thus, while sustaining his belongings, the individual also tries to understand others and their specialities. He sees the others and their assets as bestowed from the same origin that he himself depends on. Everyone who does everything returns to the same source. Mystics believe that the manifestations of God are numerous; the observer should

21 See al-Kāšānī 1370/1991, p. 7.
22 See Ibn ʿArabī 1980, p. 56.

have one thousand eyes to see them.[23] So, while staying within his cultural realm, the mystic is eager to roam in other cultures as well and perceive God's other manifestations.

7. One's relation to ›the other‹

Ibn ʿArabī, in a chapter called »Faṣṣu l-ḥikmatin aḥadīyatin fī kalimatin hūdīya« in the book *Fuṣūṣ al-ḥikam*, offers a profound thought about the diversity of beliefs and the multiplicity of forms of God's servitude. After the exposition of the orders of God's emanation and the orders of knowledge about Him, he composed two verses:

فلا تنظر العين الّا اليه و لا يقع الحكم الّآ عليه
فنحن له و به فى يديه فى كل حال فانّا لديه

Eyes don't see anything except Him,
and all the judgments are about Him.
We belong Him, from him and in His hands,
in all cases, we are close to Him.[24]

So, in any case we are either trying to know Him or describe Him or attempting to deny Him or transcend Him. A mystic is someone who saw God with godly eyes, while he was from Him and he was in Him, otherwise he is non-mystic or ignorant. From the other hand, if the words of Ibn ʿArabī are correct, then everyone has a belief about his God and returns to his God with the same belief. Since everybody knows his God with his own concept, if God appeared to him in another form, he would deny Him and rejects that concept, and in doing so, he will think he has behaved with proper decorum, whereas his behavior is away from curtesy.[25] In human world, everyone worships a God that he has made for himself, every believer has his own God. So, everyone sees his soul and what his soul has made.[26]

In the resurrection, all the people will gather together and see God. According to Ibn ʿArabī, everybody's position in the resurrection will be based on the knowledge he has of his God. Everybody sees God based on his knowledge of his God. So, in the resurrection, the amount of

23 See Furūġī Bisṭāmī (d. 1857) who said: »You showed yourself off with thousands of lusters so that I could watch you with thousands of eyes« (Furūġī Bisṭāmī 1348/1969).

24 Ibn ʿArabī 1980, p. 113.

25 See Ibn ʿArabī 1980, p. 113.

26 Some mystics attributed a saying to Imam al-Bāqir (d. 732): »Maybe the ant imagines his God with two antennas«.

everyone's knowledge about God will be based on the identity and limits he now possesses and on the knowledge, which has been acquired upon that identity. Ibn ʿArabī concludes that the mystic should not confine himself to a particular belief and should not deny other beliefs. Then Ibn ʿArabī refers to a verse from Quran: »To Allah belong the east and the west. Whichever way you turn, there is the Face of Allah. He is the Embracer, the Knower«.[27] In this verse is not mentioned that God is in a place and is not in another place. His countenance is everywhere. The countenance (*waǧh*) of everything is the reality of that thing where it confronts through it to others. Preoccupation with limited affairs of this world should not lead to the negligence of seeing reality exclusively in one thing and denying the other things. Human being should not neglect this point, especially while encountering death.[28]

8. Maintaining self-identity and approving the other

One of the principles that has been very important from the outset is ›decorum‹ or more precisely ›decorum before God‹. Ibn ʿArabī offers an example of ›decorum before God‹ in relation to the beliefs of the other. Man should take care of his etiquette and appearance. So, the mystic should face *qibla* (the direction of prayer) while praying and note that God is in this direction and then says his prayers, but he should also note that this direction is just one of the directions to face God. He says his prayers facing *al-Masǧid al-Ḥarām*, while acknowledging that this is merely one of the directions to encounter God. The mystic should behave with proper decorum and he shouldn't say that God is just in this direction. Here two kinds of decorum are needed: one of them is facing *al-Masǧid al-Ḥarām* and the other not confining God's direction just to this place. While facing *al-Masǧid al-Ḥarām*, the mystic should concede that this is only one of the directions to face God.[29] To summarize, God is everywhere, and everything is face of God and is set in His direction. So, everybody enjoys the reward of his practice and in a sense, God is satisfied with everyone, although some people may suffer a time of hardship in the hereafter.

27 Q 2:115.

28 See Ibn ʿArabī 1980, p. 113.

29 See Ibn ʿArabī 1980, p. 114:
لا تقل هو هنا فقط، بل قف عندما ادركت، و الزم الادب فی الاستقبال شَطر المسجد الحرام، و الزم الادبَ فی عدم حصر الوجهِ فی تلک الخاصه، بل هی من جمله ابنیاتٍ ما تولی متولٍ الیها

ناظر روی تو صاحب نظرانند آری سِرّ گیسوی تو در هیچ سَری نیست که نیست

Your true face beholders are the people of insight,
however the secret of your tress is in every head.[30]

As there is the secret of her tress in every head, so everyone has a relation with her (indirect hint of God), and in a way is enjoying the secrets. So, the encounter with everybody is an encounter with the bearer of secrets.

Another significant station for mystics is the station of ›consent‹. The basis of the station of consent is that everything that in the cosmos exists is from God; God is the creator and cultivator of every creature. The human is nothing in contrast with the will and volition of God. So, one should consent to everything that exists and everything that has been bestowed. The *other* human beings are among the most important creatures cultivated by God. Mystics have not expressed the issue this way, but this is an inevitable question for every mystic about ›the other‹. Looking at the others, one thinks about himself, his identity and his characteristics more. Having perceived the multiplicity in the world and the identities and characteristics of ourselves and others, what should be our position toward them? There are different options. One stance is denying the others and considering ourselves and our possessions to be right and proper; the other stance is denying ourselves too. But the third way is to be satisfied with our identities and maintain our relations while at the same time accepting and acknowledging others. Each *other* is the result of the will and cultivation of God.[31] I cannot deny His existence and identity. This interpretation from ›the other‹ can be inferred from the words of the mystics. Some of the mystics like Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫair avoided judgment about others. Since the universe has an owner, and we ourselves have also been placed in this universe, how can we judge God who is our and their God?

9. Another symbolic anecdote by Maulānā Rūmī

Rūmī, in a symbolic anecdote in the book of *Maṯnawī*, expresses the multiplicity of the forms of relations with God somewhat differently. The essence of the anecdote is related to Moses' encounter with a shepherd who praises God in anomalous words and phrases. The shepherd, based on his understanding and perception, praises God in a simple and plain way.

30 Ḥāfiẓ, ġazal no. 73.
31 See Q 20:50: قال ربنا الذی اعطی کلَّ شیءٍ خلقَهُ ثم هدی

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید بروبم جایکت

Where are you for me to become your servant,
to sew your gown and comb your tress.
For me to kiss your hand, to caress your feet,
and at bed time sweep your sleeping couch.[32]

In view of the life experience of a shepherd, this way of talking is a sincere prayer. But based on his own perception, Moses, who is entangled with obligations, hearing this way of praying and this different mode of contact with God, admonishes the shepherd. Meanwhile, a revelation from God addresses him and blames him:

وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را چرا کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی

A revelation from God admonished Moses:
Why did you separate our servant from us?
You came to join people with God,
rather than sending them away.[33]

From the mystics' view, the main principle is union not separation. Prophets have also come to generate union. God reminds Moses of this principle. Rūmī goes on to speak about the »religion of love«:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

The religion of love is different from all religions,
God is the lovers' religion and denomination.[34]

Ibn ʿArabī also in one of his works calls his religion the »religion of love«. He wrote in a poem:

لقد صار قلبی قابلاً کلَّ صوره فمرعی لِغزلانٍ و دیرٌ لِرهبان
و بیتٌ لاوثانٍ و کعبه طائفٍ و اَلواح توراتٍ و مُ قرآن
اَدینُ بدین الحبّ اَنی توجّهت رکائبهُ، فالحُب دینی و ایمانی

My heart has found the capacity of any form,
it has become the pasture of deer and the monastery of the monks.

32 Rūmī 1360/1981, vol. 2, verse 1721/23. The English translation of all verses of Rūmī is from the author.

33 Rūmī 1360/1981, vol. 2, verse 1750-51.

34 Rūmī 1360/1981, vol. 2, verse 1770.

> Idol temple and the Kaʿba in Ṭāʾif,
> the tablets of Torah and the book of Quran. Follower of the cult of Love, I'll go everywhere –
> the corps of love departs, Love is my religion and faith.[35]

Ibn ʿArabī and Maulānā Rūmī, two great representatives of the tradition of mysticism, refer to a single principle. Both introduce their religions as the »religion of love«. In this religion, the heart has extended to be so vast that it can have room for different God-emanated forms in the world.

10. The horizon of conciliation between Moses and Pharaoh

The mystics emphasize ›contrast‹ as the law of creation. Šams-i Tabrīzī (d. 1248), in a simple anecdote, said:

> They say that two friends were together for a long time. One day they came to serve a sheikh. The sheikh said: »How many years have you two been companions?« They said: »So many years.« He said: »Have you ever had a quarrel during this period?« They said: »No, only agreement.« He said: »Then you have been living in hypocrisy. You must have seen some act that stirred up trouble and dislike in your heart – there's no escape from it.« They said: »Yes.« He said: »Fear prevented you from mentioning that dislike.« They said: »Yes.«[36]

Narrating this dialogue, Šams draws our attention to the distinction and difference as something necessary between humans.[37] There cannot be a ›self‹ which does not differ from the ›other‹ as difference and plurality is a prerequisite to the human world. Because plurality is prerequisite to human world, contrast and conflict are also necessary. Contrast and conflict are the first principle of human life. But besides emphasizing difference, mystics call on us to perceive another horizon of humanity. Every human being has entered disputes because of his affinities. In this poem, Maulānā Rūmī goes beyond the individual human horizon and says:

متحد بودیم و یک گوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

35 Ibn ʿArabī 1378/1999, p. 57.

36 Chittick 1395/2016, pp. 153-154.

37 Accordingly, the famous mystical slogan *lā takrār fī t-tağallī*, i.e. »there is no repetition in epiphany« can be understood. When there is no repetition in epiphany, how could be two people without distinction?

چون به صورت آمد آن نور سره شد گره چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید چون منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون کردند آشتی

Unified were we and all one substance;
we were all without head and without foot yonder.
We were one substance, like the Sun;
we were knotless and pure, like water.
When that goodly Light took form,
it became (many in) number like the shadows of a battlement.
Raise ye the battlement with the *manğanīq* (mangonel),
that difference may vanish from amidst this company (of shadows).
When Ye reached colorless as it were,
Moses and Pharaoh were in peace.[38]

In this horizon, conflict and quarrel originate from veils and ignorance:

جنگ خلقان همچو جنگ کودکان جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مهان

The wars of mankind are like children's fights –
all meaningless, pithless, and contemptible.[39]

Rūmī is a person among the others, but he can go beyond himself and look at himself and human being from a superior horizon. He observes the single essence of humanity and how it is multiplied. He sees that the prerequisite of the birth of humans in nature is multiplicity. This multiplicity is not possible without descending into identities and intertwining with ›others‹ and becoming concrete. But all of this is the source of conflict. So, conflict will be an ever-emerging phenomenon as long as the world and its prerequisite i.e. multiplicity, remains. Based on Rūmī's thought, we can say that whenever the soul ascends, it approaches a unity in which plurality fades away.

گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آراستی

If the (bodily) veil were removed from the spirits,
the speech of every spirit would be like the Messiah.[40]

Even if you are a prophet like Moses, you must quarrel with the Pharaoh. As long as Moses is Moses, and the universe abides, there will be a Pharaoh and there will also be a quarrel. According to mystics like Ibn ʿArabī, what is unique in the *ummah* (Islamic supra-national community)

38 Rūmī 1360/1981, vol. 1, verse 686-89 a. 2468.
39 Rūmī 1360/1981, vol. 1, verse 3435.
40 Rūmī 1360/1981, vol. 1, verse 1599.

of Muḥammad is the concept of »simultaneous plurality and unity« – that is, the conjunction of the »horizon of Moses« with the »horizon of conciliation of Moses and Pharaoh«. Awareness of the wisdom ruling the universe while living in the world and influencing people is something that wise men have always heeded. This horizon can serve as the basis for introducing the position of »being-in-between«, according to, human beings have the potential to transcend identities. Šams-i Tabrīzī in his epistles says:

> Dervish headed down and said: people are plunged down into a variety of colors – save one who is pure of affinities, softly and gently takes his way home. Except him, the world is terribly colorful – one is Jewish, one is Christian, and one is Zoroastrian.[41]

Talawwun (variation of colors) in these expressions can mean the same plurality. Everyone has a color in this world. However, these colors can be erased.

11. Affection is the base of the relation of humanity

The basis of Islamic mysticism is ›kindness‹ and ›affection‹. God created humanity to establish an affectionate relation of love with Him. Love and kindness provide all creatures the mercy of being. Because of love and affection, all creatures have found the dignity for existence. The basis of the existence of human being and the most significant meaning in his being is love and affection. Even knowledge and worship (to other reasons mentioned in Quran for creation) are only the prelude to the emergence of love. Rūmī versified:

از محبت دردها صافی شود از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌شود از محبت شاه بنده می‌شود
این محبت هم نتیجهٔ دانش است کی گُزافه بر چنین تختی نشست

Through love dregs become the pure wine,
  through love pains are as healing balms.
From love, dead becomes alive,
  from love, king becomes servant.
This love is but the offspring of knowledge,
  no vain claimant would take seat on such a Throne.[42]

41 Šams-i Tabrīzī 1391/2012, p. 126.
42 Rūmī 1360/1981, vol. 2, verse 1530-33.

12. Various tendencies in Islamic mysticism

Although there is a prevailing tendency towards ›receiving others‹ and ›tolerance‹ in Islamic mysticism and Sufism, this orientation should not be considered a necessary consequence of Islamic mysticism. There are also contrasting tendencies in mysticism. Sufism can also take the form of ›opposing others‹. Here I will mention two examples. Firstly, ʿAlāʾ d-Daula Simnānī (d. 1336) in his autobiography describes a dialogue with King Arghun:

> I said: »Do you give this gardener some bucks every year?« He replied: »Yeah.« I asked: »Why does he cut the green branches and drop them down?« He said: »He's a gardener, he knows what to do. He clips what should be cut off, so that the other branches would be reinforced, and the water that the bad branches take in would be saved for the good ones to grow.« I said: »This world is the garden of God, and Muḥammad the gardener, people are like trees. Muḥammad knows that the infidels are the bad branches while Muslims are the good ones. He cuts off the bad branches, that is, he kills the infidels so that the Muslims could serve God in peace of mind. Hence, the Muslims could take God's blessing and obey God instead of unbelievers who would benefit from God's mercy and commit sins.«[43]

Šaiḫ Aḥmad-i Ǧām (d. 1141) was very explicit about his views, and this openness sometimes appeared as a coarse behavior to others. He emphasized: »You must say just what you have in your heart.«[44] In the book *Maqāmāt-i Žanda Pīl* (The Epistles of Aḥmad-i Ǧām), it is written repeatedly that he blamed his followers for saying something which was not in their hearts or even against their hearts. From Aḥmad-i Ǧām's perspective, there is always a right and wrong war. We must always stand on the right side and say the truth, regardless of what *others* say. Everyone who composes a book or writes something out must necessarily do it sincerely, knowing that certain people will understand it and others will reject it. This is the case in all affairs. Right and wrong of any kind will be accepted by some groups and rejected by other groups; so, in our mind we should free ourselves from what people might say. You must say what is ›right‹ as much as you know how to achieve salvation.[45]

43 Simnānī 1383/2004, p. 18.
44 Ġaznawī 1387/2008, p. 234.
45 See Ġaznawī 1387/2008, p. 1.

Considering the history of philosophical thought, especially of our contemporary time, we can divide these thinkers into two groups; followers of separation (*ahl al-faṣl*) and followers of union (*ahl al-waṣl*). A thinker such as Maulānā is a follower of union and a thinker like Aḥmad-i Ǧām is a follower of separation. He believes in a decisive separation between right and wrong. This separation, distinction and contrast is the act of God, and nobody can protest:

> So, in this world, the interior and exterior and our whole being is based on caprice, excess and melancholia, nobody dares to say why this is so, or why did you do that? One is good and one ugly, one is wise and one is maniac.«[46]

In his view, to be right is a very difficult task and requires the power to confront wrong:

> To say the right is difficult, and greater than that is listening to the right. People do not like advice, for it is bitter, and they prefer gossip and lie to wisdom. We advised our brothers with what we knew as right and got released of the burden on our shoulders; although we know that this would bear insult and ugliness in this world, and way of right is bitter.[47]

Aḥmad-i Ǧām, contrary to others, sees the right as bitter and considers it as a cause of bitterness and disagreement to ›others‹, as the right is the narrow path that most of the people avoid. He introduces three evil groups among Muslims whom much of the people follow. Then he describes their enmity and hostility towards him: »I know that most of the people have obedience to these three groups, and they will all insult me and consider me as their enemy [...]. I say the right and I'm not afraid of folks.«[48]

It seems that Aḥmad-i Ǧām sees not being afraid of people and not counting on them and totally disregarding their views and behavior as a sign that one is on the right path. We can compare these views and attitudes with Rūmī's views on people and his convergent orientation of union and sympathy. Aḥmad-i Ǧām sees an irremovable difference and contrast between people and advocates maintaining this confrontation and engagement with the ›other‹. He exemplifies the story of Moses and Khidr to support his idea: »You do not know the way! It appears curved

46 Ġaznawī 1387/2008, p. 36.
47 Ġaznawī 1387/2008, p. 38.
48 Ġaznawī 1387/2008, p. 48.

to you! However, this is the right way; don't you see whatsoever Khidr did, seemed wrong to Moses!? – But the right way was what Khidr did!«[49]

As was said above, the dominant trend in the thinking and behavior of the Islamic mystics was tolerance, »tendency towards others«, affection and kindness. But this orientation is not an essential part of this tradition. This point, on the one hand, shows the existence of different tendencies in Islamic and Iranian traditions and, on the other hand, indicates the role of the experiences and bio-world of the followers of traditions in influencing the traditions in their lives.

49 Ġaznawī 1387/2008, p. 52.

Bibliography

Albert, Karl (1974): Die ontologische Erfahrung. Ratingen.

Albert, Karl (1986): Mystik und Philosophie. Sankt Augustin.

Albert, Karl (1987): Das Sein ist Gott. Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts. In: Böhme, Wolfgang (Ed.): Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Frankfurt am Main. 65-77.

Albert, Karl (1996): Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt.

Āmulī, Sayyid Ḥaidar (1362/1983): Asrār aš-šarīʿa wa-aṭwār aṭ-ṭarīqa wa-anwār al-ḥaqīqa. Teheran.

Chittick, William (1395/2016): Man wa maulānā. Translated by Šihāb ad-Dīn ʿAbbāsī. Teheran.

Faiż-i Kāšānī, Muḥsin (1362/1983): Kalimāt maknūna. Teheran.

Furūġī Bisṭāmī, ʿAbbās ibn Mūsā (1348/1969): Dīwān-i kāmil. Ed. by Ḥusain Naḫaʿī. Teheran.

Ǧahāngīrī, Muḥsin (1361/1982): Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī. Čahra-yi barǧasta-yi ʿirfān-i islāmī. Teheran.

Ġaznawī, Sadīd ad-Dīn Muḥammad (1387/2008): Maqāmāt-i Žanda Pīl (Aḥmad-i Ǧām). Ed. by Ḥišmat Allāh Muʾayyad Sanandaǧī. Teheran.

Heidegger, Martin ([1]1927/1986): Sein und Zeit. Tübingen.

Ibn ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn (1980): Fuṣūṣ al-ḥikam. Ed. by Abū l-ʿAlā ʿAfīfī. Beirut.

Ibn ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn (1378/1999): Tarǧumān al-ašwāq. Translated by Gul Bābā Saʿīdī. Teheran.

Ibn ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn (1385/2006): Fuṣūṣ al-ḥikam. Translated and annotated by Muḥammad ʿAlī Muwaḥḥid/Ṣamad Muwaḥḥid. Teheran.

Ibn ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn (n. d.): al-Futūḥāt al-makkīya. Kairo.

Izutsu, Toshihiko (1378/1999): Ṣūfīsm wa Tāʾūʾīsm [Sufism and Taoism]. Translated by Muḥammad Ǧawād Gūharī. Teheran.

Al-Kāšānī, ʿAbd ar-Razzāq (1370/1991): Šarḥ ʿalā Fuṣūṣ al-ḥikam. Qum.

Al-Maǧlisī, Muḥammad Bāqir (1983): Biḥār al-anwār al-ǧāmiʿa li-durar aḫbār al-Aʾimma al-aṭhār. Ed. by Muḥammad Bāqir Maḥmūdī/ʿAbd az-Zahrāʾ ʿAlawī. Beirut.

Morimoto, Kazuo (1383/2004): Paiwand-i āyīn-i Būdā wa ʿirfān-i islāmī. Translated by Nahoko Tawaratani. Teheran.

Muṭahharī, Murtażā (1359/1980): Ḫadamāt mutaqābil Islām wa-Īrān [Interactional services of Islam and Iran]. Qum.

Otto, Rudolf (1926): West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha.

Qaiṣarī Rūmī, Muḥammad Dāwūd (1375/1996): Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam. Ed. by Sayyid Ǧalāl ad-Dīn Āštiyānī. Teheran.

Qaribullah, Hasan/Darwish, Ahmad (2001): The Meaning of the Glorious Koran. Online: http://tanzil.net/#trans/en.qaribullah/. (18.06.2019).

Rūmī, Ǧalāl ad-Dīn (1360/1981): Maṯnawī-i maʿnawī. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. 6 vols. Teheran.

Šams-i Tabrīzī, Muḥammad ibn ʿAlī (1391/2012): Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī. Ed. by Muḥammad ʿAlī Muwaḥḥid. Teheran.

Šāyegān, Dāryūš (1381/2002): Henry Corbin. Āfāq-i tafakkur-i maʿnawī dar Islām-i Īrānī [La topographie spirituelle de l'Islam iranien]. Translated by Bāqir Parhām. Teheran.

Šāyegān, Dāryūš (1384/2005): Āyīn-i Hindū wa ʿirfān-i islāmī. Translated by Ǧamšīd Arǧmand. Teheran.

Simnānī, ʿAlāʾ d-Daula (1383/2004): Muṣannafāt-i fārsī. Ed. by Naǧīb Māyil Hirawī. Teheran.

As-Sulamī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān (1986): Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya. Kairo.

Wolz-Gottwald, Eckard (2011): Die Mystik in den Weltreligionen. Spirituelle Wege und Übungsformen. Petersberg.

Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusain (1362/1983): Arzaš-i mīrāṯ-i Ṣūfīya. Teheran.

Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusain (1375/1996): Ǧustuǧū dar Taṣawwuf. Teheran.

Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusain (1379/2000): Du qarn sukūt. Teheran.

Abb. 9: Guido Reni (1575-1642): Joseph und Potiphars Frau. Öl auf Leinwand. 128 × 170 cm. 1630. Getty Center, Los Angeles.

Wie drückt sich der *burhān* Gottes in Q 12:24 aus?

Eine sprachliche und exegetische Analyse des Wortes *burhān* anhand der klassischen islamischen Sammelwerke

Maassouma Dabbous

1. Einführung

Die Verführungsszene in Q 12:23-29, in der die Frau des Potifars, die in der späteren Literatur auch als Zulaiḫā bekannt wurde, versuchte, den Propheten Yūsuf zu verführen, beschäftigte nicht nur die Gelehrten von eh und je, sondern etablierte sich ebenso als Liebeslegende, die Yūsuf und Zulaiḫā zu einem der bekanntesten Liebespaare in den Epen der klassisch arabischen und persischen Literatur machte.[1] Auch Goethe (gest. 1832) wurde von dieser Liebesgeschichte inspiriert und widmete ihr in seinem 1819 erschienen Werk *West-östlicher Divan* unter dem Namen »Sulaika Nameh – Buch Suleika« sogar ein eigenes Kapitel.[2]

Der Koran beschreibt das Scheitern eines Verführungsversuches, der in gleicher Weise und mit einem ähnlichen Ergebnis bereits im Alten Testament vorkommt,[3] und beginnt hierbei mit den folgenden Worten:

1 Vgl. hierzu zum Beispiel das Werk *Kitāb Yūsuf wa-Zulaiḫā* von Nūr ad-Din Ǧāmī (gest. 1492), das auch in einer deutschen Übertragung unter dem Titel *Joseph und Suleïcha; Historisch-romantisches Gedicht aus dem Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von Vincenz Edlem von Rosenzweig* 1824 in Wien erschienen ist.

2 Vgl. Goethe [1]1819/1974, S. 65-91.

3 Vgl. Gen 39, 1-23.

> Da trachtete die Frau, in deren Haus er war, ihn zu verführen. Sie verriegelte die Türen und sprach: »Herbei mit dir!« Er sprach: »Behüte Gott! Mein Herr hat ja meine Wohnstatt wohlbereitet. Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlergehen!« [23] Sie aber trug nach ihm Verlangen, und auch *er* hätte sie wohl begehrt (*wa-la-qad hammat bi-hī wa-hamma bi-hā*), wäre nicht die Erleuchtung (*burhān*) von seinem Herrn gekommen. [...]. [24][4]

Diese beiden Verse gehören womöglich zu den meistdiskutierten Versen der islamischen Welt. Dabei galt das Augenmerk vor allem Yūsufs »Begehren«, arabisch *al-hamm*, das sicherlich an dem Verständnis von einem ›unfehlbaren‹ Propheten zunächst zu rütteln vermag. Die Frage nach dem Tatbestand seines Begehrens trotz dessen, dass er ein Auserwählter Gottes war, hinterlässt viele Fragezeichen, und während kontrovers diskutiert wird, ob Yūsuf nun ein Begehren spürte und wie dieses zu seiner Stellung als Prophet passt oder ob das Verlangen womöglich nie vorhanden war, ist vor allem das göttliche Intervenieren, das in Q 12:24 mit dem Wort *burhān* im Sinne einer »Erleuchtung« einhergeht, von besonderer Bedeutung und Relevanz. Und auch wenn *burhān*, wie in der oberen Übersetzung geschehen, als eine Art »Erleuchtung« beschrieben wird, ist nicht deutlich, was genau damit gemeint ist, da der Koran diese »Erleuchtung« nicht näher erläutert. Wie hat man sich die genannte Erleuchtung, die Yūsuf vor der Verführung durch Zulaiḫā bewahrte, vorzustellen? Ist sie eine Kenntnis oder eine Art Eingebung, die er erhält, oder ist es eine Erscheinung, da der Koran in diesem Zusammenhang auch die Verbform *raʾā* für »er sah« verwendet?

Diesen und anderen offenen Fragen versucht die vorliegende Arbeit auf den Grund zu gehen, um dabei dem Wesen jenes göttlichen *burhāns* näherzukommen. Hierzu wird zunächst die Grundbedeutung des Begriffs durch eine lexikalische und etymologische Analyse ermittelt, anhand derer die ursprüngliche Bedeutung des Wortes geklärt werden soll. Im Anschluss daran wird die Verwendung von *burhān* im Koran einer näheren Betrachtung unterzogen, und da der Koran als Wort Gottes für sich sprachlich und inhaltlich Vollkommenheit bzw. Unnachahmlichkeit (*iʿǧāz al-Qurʾān*) beansprucht,[5] wird hier gleichzeitig davon ausgegangen, dass er sich einer einheitlichen Begriffsnutzung verpflichtet sieht. So ist es dann auch möglich, der koranischen Grundbedeutung des Begriffs

4 Q 12:23-24, zitiert nach der Übersetzung von Bobzin 2010. Alle weiteren Koranzitate werden, insofern nichts anderes erwähnt wird, ebenfalls dieser Koranübersetzung entnommen.

5 Vgl. hierzu zum Beispiel Q 17:88.

burhān auf die Spur zu kommen, auch wenn man etymologisch gesehen zu anderen Ergebnissen zu kommen vermag. Das darauffolgende Kapitel beschäftigt sich dann mit der zentralen Frage nach der Figur des *burhāns* im Kontext von Sure 12. Dies soll anhand einer hermeneutischen Koranananalyse klassischer *tafsīr*-Werke erfolgen. Da sich aufgrund der unterschiedlichen Positionen über den Verlauf der Verführung stark abweichende Meinungen zur Wesensbestimmung von *burhān* gebildet haben, ist es für diese Arbeit ebenso erforderlich, die Verführungsszene detaillierter zu behandeln, was im Anschluss an die koranhermeneutische Analyse in Form einer Diskussion geschieht. Zum Schluss werden alle untersuchten Elemente zusammengeführt, so dass auf den Befunden aufbauend die Frage geklärt werden kann, was mit dem Begriff *burhān* in Q 12:24 eigentlich zum Ausdruck kommt.

2. Lexikalische Analyse

Burhān wird in den arabischen Lexika als ein Beweis beschrieben, der unumstößlich ist.[6] Demnach verwendet man *burhān* nur für die Wahrheit und nicht als einen Beweis für die Falschheit.[7] Als Synonym für *burhān* wird oft der Begriff *ḥuǧǧa* gebraucht, was aber zu ungenau sei,[8] denn anders als *burhān* könne *ḥuǧǧa* sowohl für die Wahrheit als auch für die Falschheit genutzt werden.[9] Somit gilt *ḥuǧǧa* als ein allgemeines Beweismittel und wird unabhängig von der Richtigkeit eines Sachverhalts genutzt, was sich auch an dem folgenden Koranvers erkennen lässt:

> Die aber streiten über Gott, nachdem ihm schon Gehör geschenkt ward, nichtig ist deren Streiten (*ḥuǧǧatuhum*) bei ihrem Herrn, Zorn kommt über sie, und strenge Strafe ist für sie bestimmt.[10]

Der Begriff *ḥuǧǧa* entstammt der Wurzel *ḥ-ǧ-ǧ* und wird im Zusammenhang mit der Wurzel *ḥ-w-ǧ* betrachtet, die in ihren Ableitungen etwas beschreibt, das man »braucht« bzw. dessen man »bedürftig« ist.[11] In diesem Sinn ist *ḥuǧǧa* etwas, das der Argumentationsgegner benötigt, um die Position seines Gegenübers zu widerlegen bzw. seine eigene zu

6 Vgl. ar-Rāġib al-Iṣfahānī 2010, S. 112 f.
7 Vgl. al-Maidānī 1995, S. 371 f.
8 Vgl. al-Maidānī 1995, S. 371 f.
9 Vgl. al-Maidānī 1995, S. 371 f.
10 Q 42:16.
11 Vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 301 f.

stärken, und zwar unabhängig vom Wahrheitsgehalt. Daher kommt auch der Begriff *maḥağğ*, was »Ziel« bedeutet,[12] so dass *ḥuğğa* etwas Zielführendes ist und in einer Kontroverse, arabisch *muḥāğğa*, zur Widerlegung dient.[13]

Burhān dagegen sei viel spezifischer. Der Begriff werde nur von jemandem benutzt, der das Recht (arab. *al-ḥaqq*) bezeugt hat und jenes Recht den anderen Menschen zu beweisen sucht, und dieser Beweis gelte dann als *burhān*.[14]

Zur Verbalwurzel des arabischen Nomens *burhān* werden kontroverse Standpunkte vertreten. Zum einem wird angenommen, dass der Buchstabe *nūn* am Ende des Wortes nicht zur Wurzel gehört.[15] So sei jeder, der *burhān* auf die Wurzel *b-r-h-n* zurückführe, um damit auszudrücken, er hätte einen »Beweis« erbracht, schlichtweg ein *muwallad*[16], also ohne die entsprechenden Kenntnisse der (alt-)arabischen Sprache.[17] Die richtige altarabische Wurzel laute *b-r-h* bzw. *abraha*, wobei das *nūn* in *burhān* wahrscheinlich durch die erweiterte nominale Pluralform von *fuʿlān* hinzugefügt worden sei.[18] Jener Buchstabe habe sich dann in die Wurzel eingeschlichen.[19] Die Wurzel *b-r-h* in ihrer ersten Ableitung *bariha/yabrahu* verhalte sich wie das Verb *abyaḍḍa* und bedeute daher »hell bzw. weiß werden«.[20] So beschreibt man unter anderem »junge Mädchen, die hellhäutig sind oder aufgrund ihrer reinen Haut schimmerten« mit dem Wort *barahraha*.[21]

Andere wiederum lehnen diese Auffassung des Wortes *burhān* ab. Sie vertreten die Ansicht, dass die Wurzel *b-r-h-n* sei, mit der gleichen Bedeutung wie die Ableitung *bayyana* der Wurzel *b-y-n*, was schlicht so viel heißt wie »zeigen«.[22] Man kann beide Wurzeln auch bedeutungsdiffe-

12 Vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 229.
13 Vgl. ar-Rāġib al-Iṣfahānī 2010, S. 219.
14 Vgl. al-Maidānī 1995, S. 372.
15 Vgl. Ibn Manẓūr o. J., Bd. 1, S. 271.
16 Mit dem Wort *muwallad* wird zum einen eine Gruppe von Wörtern bezeichnet, die erst später in das Arabische eingeführt wurden und daher nicht altarabischer Herkunft sind (vgl. al-Antākī 1969, S. 349), und zum anderen wird der Begriff für Menschen verwendet, die zwar unter Arabern geboren und aufgezogen wurden, aber keinen reinen arabischen Ursprung besitzen, also auch für sogenannte ›Mischlinge‹ (vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 1436).
17 Vgl. Ibn Manẓūr o. J., Bd. 1, S. 271.
18 Vgl. Ibn Manẓūr o. J., Bd. 1, S. 271.
19 Vgl. Ibn Manẓūr o. J., Bd. 1, S. 271.
20 Vgl. ar-Rāġib al-Iṣfahānī 2010, S. 113.
21 Vgl. Lane 1968, Bd. 1, S. 196.
22 Vgl. Penrice 1992, S. 16 u. Farid 2006, S. 67.

rent benutzen, nämlich *abraha* im Sinn von »einen Beweis heranziehen«, während *barhana* eine stärkere Bedeutung zukommt, und zwar im Sinn von »einen Beweis manifestieren«.[23] Allein die Unstimmigkeiten über die Verbalwurzel sollen darauf hindeuten, dass es sich bei *burhān* um ein fremdsprachliches Wort handle.[24]

3. *Burhān* als fremdsprachlicher Import

Zuerst vermutete man, dass *burhān* persischen Ursprungs sei und von dem Verb *parwahān* (پروهان), was »klar manifestieren«, »gut bekannt« oder »das Offensichtliche« bedeutet.[25] Dies sei jedoch zu weit hergeholt, wie der Orientalist Theodor Nöldeke (gest. 1930) zu bedenken gibt, denn *burhān* sei eigentlich äthiopischen Ursprungs und bedeute primär »Licht« und »Glanz«.[26] Das altäthiopische *bərhan* (ብርሀ) abgeleitet von der Wurzel *bärha* »hell sein, leuchten«, komme wiederum aus dem Hebräischen ברח (*b-r-h*), mit der gleichen Grundbedeutung von »Licht« und »Glanz«.[27] In den Koran sei es jedoch nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Äthiopischen gekommen. Den Grund hierfür sieht Nöldeke in dem engen Kontakt der Mekkaner zu den Bewohnern von Abessinien, die aufgrund des Sklavenhandels starke Handelsbeziehungen zueinander hatten.[28] Im übertragenen Sinn sei die Bedeutung »Erleuchtung« bzw. »Licht« also nicht weit hergeholt; im koranischen Kontext hingegen, so bemerkt Nöldeke, sei die Verwendung von *burhān* in der Bedeutung von »Erleuchtung« aber nur im Zusammenhang mit Gott sinnvoll und angebracht, da nicht jeder Vers, in dem *burhān* vorkomme, jene Interpretation zulasse, wie man beispielsweise an Q 23:117 sehen kann, wo es heißt: »Wer außer Gott noch eine andere Gottheit anruft, für die er keinen Beweis (*burhān*) beibringen kann, für den gibt es die Abrechnung bei seinem Herrn [...].« Dies ist unter anderem der Grund dafür, dass Nöldeke den koranischen Begriff *burhān* in das Kapitel »Willkürlich und missverständlich gebrauchte Fremdwörter im Koran« einordnet, da der Gebrauch jenes Wortes eine neue Bedeutung verliehen bekam, wie etwa

23 Vgl. Lane 1968, Bd. 1, S. 196.
24 Vgl. Jeffery 2007, S. 78.
25 Vgl. Jeffery 2007, S. 92.
26 Vgl. Nöldeke 1910, S. 58.
27 Vgl. Nöldeke 1910, S. 58.
28 Vgl. Nöldeke 1910, S. 46.

»eindeutiger Beweis«.[29] Demnach wurde die äthiopische Grundbedeutung »Licht, Glanz« nicht nur durch »Beweis« ersetzt, sondern sei ebenso als »Beweis« wieder ins Äthiopische zurückgekehrt.[30]

4. Koranische Begriffsverwendung

Nachdem die sprachliche Bedeutung weitestgehend erklärt wurde, widmet sich die Arbeit nun der koranischen Begriffsverwendung. Der Begriff *burhān* kommt im Koran in seiner singulären Form siebenmal vor und einmal als Dual in der Form von *burhānān*.[31] Es lassen sich zwei verschiedene Zusammenhänge ausmachen, in denen der Begriff Anwendung findet, nämlich einmal als Aufforderung und Bedingung, die von den Menschen zu erfüllen ist, und einmal als etwas, das Gott jemandem zuteilwerden lässt. Die Aufforderung erfolgt hauptsächlich nach dem Imperativ *qul*, also »sprich«, und zwar viermal in der Wendung *qul ḥātū burhānakum* (»Sprich: ›Bringt euren Beweis herbei!‹«), die zweimal noch mit dem Zusatz *in kuntum ṣādiqīn* (»..., wenn ihr wahrhaftig seid.«) versehen ist.[32] In Q 23:117 wiederum wird eine Bedingung formuliert, die wie folgt lautet:

> Wer außer Gott noch eine andere Gottheit anruft, für die er keinen Beweis (*burhān*) beibringen kann, für den gibt es die Abrechnung bei seinem Herrn. Siehe, den Ungläubigen wird es nicht wohlergehen.

Die Bedingung gilt denjenigen, die einen anderen als Gott verehren. Sollten sie hierfür keinen *burhān* erbringen können, so müssen sie mit Konsequenzen rechnen. In Anbetracht der Zielgruppe scheint der Koran hier Polytheisten anzusprechen, die einen Beweis für ihre Vielgötterei erbringen sollen.[33]

Der *burhān*, den Gott von den Menschen verlangt, wird hier mit »Beweis« übersetzt. Die zu belegenden Annahmen sind teilweise nur göttliche Angelegenheiten, die die Einheit Gottes thematisieren.[34] Nur Q 2:111 verhält sich anders. Hier klagt Gott die Juden und Christen an in Bezug auf ihre Behauptung, dass nur ihnen der Zutritt zum Paradies gewährt

29 Vgl. Nöldeke 1910, S. 25.
30 Vgl. Nöldeke 1910, S. 25.
31 Vgl. ʿAbd al-Bāqī 1982, S. 118.
32 Vgl. Q 2:111, 21:24, 27:64, 28:75.
33 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 20, S. 5.
34 Vgl. Q 21:24, 23:117, 28:75.

sei. Dafür sollen sie einen Beweis (*burhān*) erbringen. Gleichzeitig wird dieser Vers als ein Beleg dafür gesehen, dass es erlaubt sei, religiöse und inhaltliche Debatten mit anderen Glaubensgemeinschaften zu führen und sich mit den verschiedenen Vorstellungswelten der Mitmenschen auseinanderzusetzen.[35] Die hier genannte Form von *burhān* dient also einer Beweisführung, wobei der Kontext immer von einer Falschbehauptung ausgeht, jedoch scheint der *burhān* in diesem Zusammenhang eher als eine Art rhetorische Figur zu fungieren.

Die zweite Art der Begriffsverwendung lässt *burhān* als etwas erscheinen, das von Gott kommt und das über die Propheten an die Menschen vermittelt wird. Im Folgenden werden die diesbezüglichen Verse mit einer kurzen Interpretation wiedergegeben, bevor dann spezifischer im nächsten Kapitel die Verwendung von *burhān* in Q 12:24 einer genaueren Betrachtung unterzogen wird. So heißt es in Q 4:174:

> O ihr Menschen! Zu euch kam ein Beweis (*burhān*) von eurem Herrn, und wir sandten zu euch ein klares Licht herab.

Gott spricht hier zu den Menschen, dass er ihnen einen *burhān* geschickt habe, der die Wahrhaftigkeit dessen beweisen soll, womit die Propheten beauftragt wurden. Die Rede ist vor allem vom Propheten Muḥammad, dem als Beweismittel und als Bestätigung für sein Prophetentum der Koran gegeben wurde.[36] Eine andere Meinung besagt, dass der *burhān* der Prophet Muḥammad selbst war.[37] Der nächste Vers findet sich in Q 28:32, wo zu lesen ist:

> Stecke deine Hand in deinen Hemdschlitz, dann kommt sie weiß hervor und ohne Schaden! Fasse dir ein Herz, und sei nicht furchtsam! Denn dies sind zwei Beweise (*burhānān*) von deinem Herrn für Pharao und seine Ältesten. [...].

Dieser Vers, der von zwei Beweisen gegen den Pharao und seine Leute spricht, wird durch einen *ḥadīṯ qudsī*[38] näher erläutert, in dem Gott sagt: »Diese beiden (Zeichen), die ich dir gezeigt habe, o Mūsā, sind die

35 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 1, S. 256.

36 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 3, S. 209.

37 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 9, S. 428.

38 Ein *ḥadīṯ qudsī* ist ein außerkoranisches Gotteswort, das durch den Propheten übermittelt und von ihm geäußert wurde, aber keinen Eingang in den Koran fand. Es unterscheidet sich insofern von den anderen prophetischen Überlieferungen, dass im *ḥadīṯ qudsī* Gott als Sprecher auftritt.

Verwandlung des Stockes zur Schlange und deine dunkle Hand, die weiß erstrahlt. [...].«[39] Daher dienen Hand und Stock als zwei Beweise für das Prophetentum von Mose.[40]

Anders als der geforderte *burhān* impliziert der von Gott verliehene *burhān* eine Art Zeichen bzw. Phänomen, das wiederum als göttlicher Beweis für die Religion gilt. Die göttlichen Beweise sind der bzw. die Propheten, die mit einem göttlichen Wunder kommen, wie zum Beispiel mit dem Koran, als Bestätigung für das Prophetentum und als Beweis für die göttliche Allmacht. Die Beweise sollen zur »Hingabe gegenüber Gott« führen, was der Grundbedeutung von *islām* gleichkommt. Und am Ende verkörpert im Koran jede Art von *burhān* einen Beweis, der eine Gotteslehre verifizieren soll.

5. Exegetische Analyse im Kontext von Sure 12

Nachdem die koranische Begriffsverwendung von *burhān* in Ansätzen dargestellt und erklärt wurde, widmet sich dieses Kapitel dem *burhān* von Yūsuf in Q 12:24. Hierfür sollen Klassiker der islamischen *tafsīr*-Literatur herangezogen werden, wobei die ersten und frühen exegetischen Werke überwiegend in späteren Sammlungen erhalten sind. Ein unverzichtbarer Korankommentar und wahrscheinlich der umfangreichste auf dem Gebiet der Koranexegese ist das *tafsīr*-Werk des Historikers und Theologen aṭ-Ṭabarī (gest. 923), das unter den Namen *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* (»Die zusammenfassende Erläuterung zur Auslegung der Verse im Koran«) oder einfach unter *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* bekannt ist und ohne dem »die Geschichte des frühen und klassischen Islams [...] nicht geschrieben werden [könne]«[41]. Neben diesem Werk von aṭ-Ṭabarī ist die bekannte Sammlung *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl* (»Der Enthüller über die Wahrheiten der Herabsendung«) von dem persischen Philologen, Theologen und Koranexegeten az-Zamaḫšarī (gest. 1144) zu nennen, der ein Anhänger der Muʿtazila[42] war. Das dritte Kommentarwerk, das für die folgende Untersuchung ausschlaggebend ist und eine besondere Anerkennung – vor allem unter den schiitischen Muslimen, aber auch

39 Aṭ-Ṭabarī 2001, Bd. 18, S. 248.

40 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 2, S. 316.

41 Krämer 2011, S. 103.

42 Die Muʿtazila (Partizip-Aktiv des Verbs *iʿtazala*, was »sich zurückziehen« bedeutet) war eine theologische Denkschule und rationale Strömung, die im 8. Jahrhundert ihren Anfang nahm und stark von der griechischen Philosophie beeinflusst wurde.

innerhalb der sunnitischen Rechtsschulen – besitzt, ist *Maǧmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* (»Die Zusammenstellung der Erläuterungen in der Erklärung des Korans«) von aṭ-Ṭabarsī[43] (gest. 1154), einem imamitischen Koranexegeten. Diese drei Werke wurden für die vorliegende Darstellung nicht nur aufgrund ihres Bekanntheitsgrades, ihrer Verbreitung und ihrer umfangreichen Überlieferungssammlung ausgewählt, sondern insbesondere auch als Beispiele von Vertretern verschiedener Denkschulen und ihrer Positionen. Zunächst wird der in Q 12:24 auftretende *burhān* anhand der Sammlungen von aṭ-Ṭabarī und az-Zamaḫšarī erläutert, bevor im Anschluss daran die Gegenposition von aṭ-Ṭabarsī behandelt wird.

Nach aṭ-Ṭabarī drückt sich das Zeichen bzw. die Erleuchtung Gottes (*burhān*) in Form eines himmlischen Rufes aus, durch den Yūsuf anhand eines Gleichnisses aufgefordert wurde, von der Sünde abzulassen: »Es wurde gerufen: O Yūsuf, begehst du Unzucht, dann bist du wie ein Vogel, dessen Federn ausfallen und der daraufhin versucht, ohne Federn zu fliegen.«[44] Ebenso wird überliefert, dass nicht der Ruf selbst das Zeichen Gottes gewesen sei, sondern das, was auf diesen folgte. So habe Yūsuf dem Ruf zunächst keine Beachtung geschenkt, sondern erst als sich das Zeichen Gottes in der Gestalt seines Vaters Yaʿqūb zeigte:

> Er gehorchte dem Ruf nicht, bis er das Zeichen Gottes (*burhān*) sah, [...] die Gestalt seines Vaters, [...] beißend auf seine Finger, welcher sagte: »O Yūsuf, willst du Unzucht begehen und wie ein Vogel ohne Federn sein?«[45]

Diese Interpretation von *burhān* wird am häufigsten überliefert.[46] Auch az-Zamaḫšarī vermerkt in seiner Sammlung, dass der *burhān* eine Stimme gewesen sei, die rief: »Wehe dir, wehe ihr«, jedoch habe er den Ruf nicht beachtet, auch nicht beim zweiten Mal. Die Stimme rief ein drittes Mal: »Wende dich von ihr ab!«, und auch diesem Aufruf folgte er nicht, sondern erst, als er das Abbild seines Vaters sah.[47]

Einige Überlieferungen sehen den himmlischen Ruf und das Gesicht seines Vaters auch im Zusammenhang mit einem Schlag auf die Brust, durch den seine (sexuelle) Lust hinausgestoßen wurde.[48] Jener Schlag

43 Auch aṭ-Ṭabrisī genannt.
44 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 39.
45 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 39-40.
46 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 40 f. u. S. 43-47.
47 Vgl. az-Zamaḫšarī 2009, S. 510.
48 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 42 f. u. S. 46 f.

habe Yūsuf sogar insoweit beeinträchtigt, dass er aufgrund des damit entwichenen Lustempfindens nur elf Kinder zeugen konnte, statt wie seine Brüder zwölf.[49]

In einigen Überlieferungen wird auch gesagt, dass Yūsuf an sein Prophetentum erinnert wurde:

> Es wurde ihm die Gestalt seines Vaters gezeigt, welcher sagte: »O Yūsuf, Sohn von Yaʿqūb, Sohn von Isḥāq, Sohn von Ibrāhīm, dem Freund Gottes, dein Name steht zwischen den Propheten und du tust eine Tat der Toren?«[50]

Nach dieser Erinnerung und der Bewusstmachung seiner Herkunft habe sich Yūsuf geschämt und von seinem Vorhaben abgelassen.[51]

Weitere Überlieferungen sprechen davon, dass ihm die Gestalt seines Herren ʿAzīz erschienen ist: » [...] Wahrlich, er sah die Gestalt seines Herren Iṭfīr[52], als dieser sich der Tür näherte. So floh er vor ihr [Zulaiḫā] hin zur Tür.«[53] Oder: »Das Zeichen Gottes: ihm wurde die Gestalt des Königs gezeigt.«[54]

Eine andere Meinung äußert sich dahingehend, dass Yūsuf einige Koranverse an der Zimmerdecke erschienen sind:

> Er erhob seinen Kopf zur Decke, da erschien ein Schriftzug an der Wand: »Naht euch nicht der Unzucht! Das ist etwas Schändliches – was für ein schlimmer Weg!« [Q 17:32)].[55]

Aber auch drei weitere Koranverse sollen an der Wand erschienen sein,[56] nämlich:

> Doch wahrlich, über Euch sind Engel auf der Wacht, [10] Schreibende, voll edlem Mut, [11] die wissen, was ihr tut. [12][57]

> Mit keiner Angelegenheit bist du beschäftigt und trägst darüber nichts an Lesung vor, und ihr tut kein einziges Werk, für das wir nicht Zeugen für euch wären, [...].[58]

49 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 45 u. az-Zamaḫšarī 2009, S. 510.
50 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 45.
51 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 45.
52 Der Ehemann von Zulaiḫā, auch bekannt als Potifar.
53 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 48 f.
54 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 49.
55 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 46 f.
56 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 47 f.
57 Q 82:10-12.
58 Q 10:61.

> Ist etwa einer, der über jeder Seele steht für das, was sie begangen hat – und sie machten Gott Gesellen! [...].[59]

Mit demselben Inhalt, jedoch auf eine Hand geschrieben, die weder Handgelenk noch Arm zu haben schien und die sich zwischen Zulaiḫā und Yūsuf auftat, erging eine Warnung an Yūsuf, mit dem gleichzeitigen Befehl von Gott an Gabriel: »›Erreiche meinen Diener, bevor er einen Fehler begeht.‹ So stieg er zu ihm hinab und sagte: ›Tust du etwa eine Tat der Toren, wo doch dein Name unter den Propheten steht?‹«[60]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die in den oben genannten klassischen Kommentarwerken angeführten frühislamischen Überlieferungen den *burhān* Gottes als eine Art Erscheinung interpretieren, sei diese visueller Natur, wie die Gestalt des Vaters von Yūsuf, des Ehegatten von Zulaiḫā, in Gestalt von Gabriel oder einzelner Koranverse, oder sei sie auditiver Natur, wie die Rufe, die Yūsuf davon abhalten sollen, etwas Schändliches zu tun. All diese Interpretationsmöglichkeiten sollen in Yūsuf eine Art Ehrfurcht erzeugt haben, die schließlich dazu führte, von der Sünde abzulassen. Jene Ehrfurcht, die durch die Anwesenheit der Erscheinungen ausgelöst wurde, ist gleichzeitig gekoppelt an das Bewusstsein der immerwährenden Anwesenheit Gottes, so dass die Erscheinungen zu einem Beweis für dieselbe werden.

Eine weitere, seltener erzählte Begebenheit findet sich bei az-Zamaḫšarī. Dort heißt es, dass Zulaiḫā zu einem ihrer Götzen ging und ihn mit einem Tuch bedeckte. Dabei habe sie zu Yūsuf gesagt: »›Schäme dich, er sieht uns!‹, woraufhin Yūsuf antwortete: ›Ich schäme mich vor dem, der weder hört noch sieht, und schäme mich nicht vor dem Allhörenden, dem Allsehenden, [...].‹«[61] Eine ähnliche Überlieferung, die auf ʿAli ibn Ḥusain Zain al-ʿĀbidīn (gest. 713), den Urenkel des Propheten Muḥammad und vierten schiitischen Imam, zurückgeht, wird auch von aṭ-Ṭabarsī angeführt, allerdings mit einem Unterschied. Hiernach soll Yūsuf, nachdem Zulaiḫā den Götzen bedeckt hatte, folgendes zu ihr gesagt haben: »Wenn du dich vor dem Götzen schämst, so habe ich mehr Anrecht darauf, mich vor dem Einzigen, dem Bezwinger zu schämen.«[62]

Dieser kleine, aber feine Unterschied demonstriert, welche unterschiedlichen Grundannahmen unter den Gelehrten in Bezug auf Yūsufs Person

59 Q 13:33.
60 Az-Zamaḫšarī 2009, S. 510.
61 Az-Zamaḫšarī 2009, S. 510.
62 Aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 300.

vorherrschen. Aṭ-Ṭabarsī erwähnt zwar in seinem Werk die zuvor genannten Interpretationen auch, wobei er immer unabhängig von seiner eigenen Position alle exegetischen Meinungen wiedergibt, lässt diese aber nicht unkommentiert und fügt meist die Bemerkung »die hässlichsten Aussagen über ihn [den Propheten]« hinzu.[63]

Damit versteht aṭ-Ṭabarsī den *burhān* nicht als eine visuelle Erscheinung, sondern vielmehr sei der *burhān* das Verbot der Unzucht (*zinā*) und Yūsufs Bewusstsein über die damit verbundene Strafe für denjenigen, der Unzucht begeht.[64] Daher gehe es vor allem um einen Zustand geistiger Klarheit, der den Propheten in dieser Situation ergriffen habe. Die zweite Annahme sei seine von Gott gegebene prophetische Moral, die sowohl Enthaltsamkeit beinhalte wie auch den Eigenschutz vor (religiösem) Makel und Unreinheit.[65]

Eine weitere Überlieferung, die von aṭ-Ṭabarsī angeführt wird, stammt von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765), dem sechsten schiitischen Imam,[66] und besagt, dass der *burhān* sein eigenes Prophetentum gewesen sei, das ihn vor dem Übel schützte und an der Tat hinderte. Dazu gehöre seine Weisheit und sein Wissen über das Schändliche.[67] Zuletzt nennt aṭ-Ṭabarsī noch die *ʿiṣma*[68] des Propheten, die sich in seiner Unfehlbarkeit ausdrückt, so dass er aufgrund dieser zu so einer Tat überhaupt nicht im Stande gewesen sei.[69] Der *burhān* zeigt sich nach aṭ-Ṭabarsī also in Yūsufs Wissen, Erkenntnis und nicht zuletzt in seiner von Gott gegebenen Stellung.

5.1. Diskussion zu Q 12:24

Wie dargestellt wurde, ist die Bestimmung von *burhān* unklar und umstritten. Die unterschiedlichen Ansichten der Gelehrten lassen sich auf die voneinander abweichenden Grundvorstellungen zu jenem Geschehen zwischen Zulaiḫā̆ und Yūsuf zurückführen. Es ist deutlich, dass die Überlieferungen, die aṭ-Ṭabarī und az-Zamaḫšarī anführen, Yūsuf eine andere Rolle zuschreiben, als es aṭ-Ṭabarsī tut. Während die Überlieferungen von

63 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.
64 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.
65 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.
66 Die imamitische Rechtsschule wird nach Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq auch *Ǧaʿfarīya* genannt.
67 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.
68 Der Begriff *ʿiṣma* ist ein theologischer Terminus und bedeutet wörtlich »Hinderung, Bewahrung (vor der Sünde)« (vgl. Wehr ^{1}1952/1985, S. 845).
69 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

aṭ-Ṭabarsī den *burhān* mit etwas gleichsetzen, das zuvor bereits in Yūsuf innewohnte, wie das Wissen und die Erkenntnis über die religiöse Untat, drücken die anderen Überlieferungen das Gegenteil aus. Manche dieser Überlieferungen gehen sogar so weit, dass der *burhān* zu einem Zeitpunkt erschienen sein soll, als Yūsuf sich schon zu entblößen begann oder »den Sitz eines Mannes bei einer Frau« einnahm bzw. bereits zwischen ihren Beinen saß.[70] Diese Art von *burhān*, die in solchen Überlieferungen zur Sprache kommt, erscheint immer intervenierend und greift direkt in das Geschehen ein, um an das Gewissen des Propheten zu appellieren und ihn vor der Sünde zu bewahren. Und wie im vorigen Kapitel zu sehen war, schien Yūsuf laut diesen Überlieferungen sogar den bereits erfolgten Warnungen keine richtige Beachtung geschenkt zu haben, was natürlich Fragen zur Stellung und zur Verhaltensweise des Propheten aufwirft. Aufgrund der verschiedenen Annahmen zum Wesen des Propheten und zum Ablauf der Verführungsszene ist es für diese Arbeit unausweichlich, diese Begebenheit noch genauer zu betrachten. Hierfür werden im Folgenden zum Zweck des besseren Überblicks die Verse, die den Akt der Verführung beschreiben, erneut dargestellt:

> Da trachtete die Frau, in deren Haus er war, ihn zu verführen. Sie verriegelte die Türen und sprach: »Herbei mit dir!« Er sprach: »Behüte Gott! Mein Herr (*rabbī*) hat ja meine Wohnstatt wohlbereitet. Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlergehen!« [23] Sie aber trug nach ihm Verlangen, und auch er hätte sie wohl begehrt, wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn gekommen. So wendeten wir Böses und Abscheuliches von ihm, denn siehe, er ist einer unserer ergebenen Knechte. [24][71]

Der erste Vers beschreibt den Verführungsversuch von der Frau des Potifars, wie sie die Türen schließt und Yūsuf zu sich ruft. Doch Yūsuf sucht Zuflucht bei Gott und erwähnt seinen Herrn, wobei die Anrufung *rabbī* Gott selbst, aber auch seinem Herrn ʿAzīz gelten kann. Der darauffolgende Vers spricht nun mit der Aussage *wa-la-qad hammat bi-hī wa-hamma bi-hā* von dem gegenseitigen Verlangen (*hamm*), das Zulaiḫā und Yūsuf besaßen. Rein lexikalisch jedoch beschreibt das Verb *hamma* zunächst einmal so etwas wie »beunruhigen, bekümmern, beschäftigen, interessieren, am Herzen liegen, Gedanken oder Sorgen machen usw.« und in Kombination mit der Präposition *bi-* »im Sinn haben, beabsichtigen,

70 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 37.
71 Q 12:23-24.

planen, anfangen und beginnen«.[72] Infolgedessen kann *hamm* bei Yūsuf etwas anderes bedeuten als bei Zulaiḫā. So lesen wir zum Beispiel in *Biḥār al-anwār*[73], dass Yūsuf sogar die »Absicht hegte«, Zulaiḫā zu töten, weil sie ihn verführen wollte.[74] Ein ähnlicher Inhalt findet sich auch bei az-Zamaḫšarī, der sagt, dass Yūsuf sie wohl getötet hätte, wenn nicht seine Gottesfurcht gewesen wäre.[75] Ebenso nennt aṭ-Ṭabarsī mehrere Bedeutungsmöglichkeiten in Bezug auf *hamm*. Eine davon ist, dass Yūsuf Zulaiḫā von sich stoßen wollte, um sich zu schützen, woraufhin er eine Eingebung von seinem Herrn erhielt, die ihn davor warnte, sie zu töten, da ihm sonst das gleiche Schicksal widerfahren würde.[76] Der *burhān* dient hier also einmal als Warnung vor den Konsequenzen der beabsichtigten Tat und zum anderen als Schutz. Des Weiteren gibt es die Annahme, dass der Begriff *hamm* lediglich Yūsufs Wunsch zum Ausdruck bringt, Zulaiḫā zu seiner Frau zu nehmen.[77]

Aṭ-Ṭabarī hingegen betrachtet den Begriff immer in einem sexuellen Kontext. Der Ausdruck *hamm* sei aus Sicht der Araber »das Selbstgespräch eines Mannes über seinen Geschlechtsverkehr, den er jedoch nicht ausführt«, also eine Art sexuelle Phantasie, die sich nur in den Gedanken abspielt.[78] Unter anderem findet man bei aṭ-Ṭabarī Überlieferungen, die eine Unterhaltung zwischen Yūsuf und Zulaiḫā beschreiben, bei der Zulaiḫā ihm geschmeichelt habe, indem sie sagte, wie schön sein Haar und sein Gesicht doch sei. Yūsuf sei zunächst nicht darauf eingegangen, jedoch habe sie solange weitergemacht, »bis sie ihn auf den Genuss brachte. So begehrte sie ihn und auch er begehrte sie und beide traten in das Haus ein und sie schloss die Türen und er ging, um seine Hose zu öffnen. Da sah er [...] das Abbild Yaʿqūbs, wie er sich auf seine Finger beißt und sagt: ›O Yūsuf, übe keinen Beischlaf mit ihr aus!‹ [...].«[79] Zulaiḫā hatte also ihre Absichten klar und deutlich zu erkennen gegeben, was Yūsuf aber scheinbar nicht genug Anlass gab, davor zu fliehen und das Weite zu suchen.

---

72 Vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 1355.

73 *Biḥār al-anwār* ist ein schiitisches Überlieferungsbuch von Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī (gest. 1698), das mehr als 100000 Überlieferungen enthält und damit zu den umfangreichsten Hadith-Sammlungen gehört.

74 Vgl. al-Maǧlisī 1983, Bd. 11, S. 72.

75 Vgl. az-Zamaḫšarī 2009, S. 510.

76 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

77 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

78 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35.

79 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35.

Eine andere Überlieferung, die aṭ-Ṭabarī wiedergibt, beschreibt den Umstand von *hamm* bei Yūsuf wie folgt: »[...] sie legte sich für ihn hin und er setzte sich zwischen ihre Beine« oder »[...] er zog seine Kleidung aus«.[80] Auf die Frage hin, wie dies denn eigentlich sein könne, wo Yūsuf doch ein Prophet gewesen sei, heißt es, dass dies eine Prüfung Gottes war.[81] Ein interessanter Punkt, der in Bezug auf aṭ-Ṭabarī noch zu erwähnen ist, betrifft eine ähnliche Überlieferung wie oben, in der *hamm* mit Yūsufs Absicht gleichgesetzt wird, Zulaiḫā aufgrund ihrer offenkundigen Verführungsversuche zu töten. Denn aṭ-Ṭabarī kommentiert diese Ansicht bzw. diese Überlieferung damit, dass sie von den sogenannten *salaf*[82] stamme und diese den Koran nach ihrer eigenen Meinung deuteten (*tafsīr bi-r-raʾy*),[83] womit er im Grunde genommen eine deutliche Kritik übt, da *tafsīr bi-r-raʾy* als eine Form der Exegese gilt, die auf persönlicher Spekulation beruht und daher im Allgemeinen als kritisch angesehen wird.

Unabhängig von den verschiedenen Ansichten zur der Bedeutung von *hamm* soll an dieser Stelle noch einmal ein eingehender Blick auf den Koran geworfen werden, genauer gesagt auf die Aussage *laulā an raʾā burhāna rabbihī* in Q 12:24, bei der es sich um einen Bedingungssatz handelt, der durch die entsprechende Konjunktion *laulā* eingeleitet wird. Diese Konjunktion wird in der Regel zur Einleitung irrealer Bedingungssätze verwendet, so dass der damit verbundenen Annahme bzw. der Folge aus der Bedingung keinerlei Existenz zugesprochen werden kann. Demnach bezeichnet man die Konjunktion *laulā* in der arabischen Grammatik auch als *ḥarf imtināʿ li-wuǧūd*, was übersetzt so viel bedeutet wie »Partikel der verweigerten Existenz«.[84] Wenn man dies auf Q 12:24 anwendet, dann könnte man die entsprechende Aussage wie folgt dar- bzw. umstellen: *wa-la-qad hammat bi-hī wa-laulā an raʾā burhāna rabbihī la-hamma bihā*. Durch diese Umstellung der Satzstruktur und die Erstnennung des

80 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35-38.

81 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35-38.

82 Unter *salaf*, die »Vorgänger« oder »Altvorderen«, die auch *salaf as-sāliḥīn* genannt werden, werden die frühen Generationen der Muslime verstanden, die üblicherweise die Prophetengefährten (*ṣaḥaba*), ihre Nachfolger (*tābiʿūn*) und wiederum deren Nachfolger (*tābiʿ at-tābiʿīn*) umfassen. Wie man an dem Begriff *salaf as-sāliḥīn* bereits erkennen kann, gelten diese Generationen vor allem unter Sunniten als besonders »rechtschaffen«, während die schiitische Betrachtung hierzu wesentlich kritischer ausfällt. Daher ist es umso erstaunlicher, dass gerade aṭ-Ṭabarī als einer der wichtigsten sunnitischen Gelehrten hier die *salaf* und ihr Koranverständnis anführt und damit gleichzeitig eine kritische Haltung zum Ausdruck bringt.

83 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35-38.

84 Vgl. hierzu Bāzmūl 2009, S. 177.

Bedingungssatzes wird klar, dass *hamm* in Bezug auf Yūsuf eigentlich keine Existenz zukommen kann, so dass all die genannten Vermutungen lediglich Beschreibungen dessen sind, was Yūsuf begangen hätte, wenn nicht der *burhān* gewesen wäre. Da es nun aber den *burhān* offensichtlich gegeben zu haben schien, fällt alles, was in Bezug auf *hamm* gesagt wurde, in den Bereich der Spekulation und verliert somit den Anspruch auf Wirklichkeit, so dass Beschreibungen wie, Yūsuf hätte bereits seine Hose geöffnet oder sich schon mit Zulaiḫā eingelassen, so dass unbedingt interveniert werden musste, für haltlos und nichtig erklärt werden können.

In Q 12:24 wird der Zweck von *burhān* als Abwendung vom »Böse[n] und Abscheuliche[n]« beschrieben. So definiert aṭ-Ṭabarsī zum Beispiel das »Böse« (*sūʾ*) in diesem Zusammenhang als Verrat (*ḫiyāna*) und das »Abscheuliche« (*faḥšāʾ*) als Unzucht,[85] wobei *faḥšāʾ* auch direkt mit »Hurerei« und »Ehebruch« übersetzt werden kann.[86] Der darauffolgende und letzte Wortlaut in Q 12:24 ist noch einmal insofern bemerkenswert, da er als Hinweis auf die Unschuld des Propheten verstanden werden kann, denn dort wird Yūsuf als einem Diener Gottes die besondere Eigenschaft *muḫlaṣ* zugeschrieben.[87] Im Unterschied zu *muḫliṣ*, einer Partizip-Aktiv Form, werde das Partizip-Passiv *muḫlaṣ* nur auf solche Leute angewendet, die Gott selbst von allem Schlechten und Abscheulichen »gereinigt« habe, während *muḫliṣ* derjenige ist, der sich selbst von den schlechten Taten (der Augendienerei (arab. *riyāʾ*)) zu reinigen versucht.[88]

6. Fazit

Ziel der vorliegenden Arbeit war die Begriffserklärung von *burhān* im Kontext von Sure 12. Zu diesem Zweck wurde der Begriff aus verschiedenen Perspektiven untersucht, und zwar etymologisch und koranhermeneutisch, und auch die Begriffsanwendung im Koran wurde eingehender ergründet. Die etymologische Untersuchung hat ergeben, dass *burhān* von seinen

85 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

86 Vgl. Wehr [1]1952/1985, S. 945.

87 Ob es an dieser Stelle tatsächlich *muḫlaṣīn* (Partizip-Passiv) heißt oder vielleicht doch eher *muḫliṣīn* (Partizip-Aktiv), denn beide Lesarten (*qirāʾāt*) sind möglich, wenn man nur den *rasm* ohne die Vokalisierungszeichen betrachtet, darüber gibt es unterschiedliche Meinungen. Vertreter der ›Schule von Basra‹ wie Ibn Kaṯīr (gest. 1373) sind der Meinung, dass es, wenn dieses Wort im Koran auftaucht, immer *muḫliṣīn* heißen müsse, während Anhänger der ›Schule von Kufa‹ wie Ḥamza az-Zayyāt (gest. 772) davon überzeugt sind, dass es überall als *muḫlaṣīn* zu lesen sei (vgl. Bāzmūl 2009, S. 492).

88 Vgl. Bāzmūl 2009, S. 492.

Ursprüngen her »Licht« bzw. »Erleuchtung« bedeutet, während der lexikalische Sinngehalt ein Mittel beschreibt, das als Beweis und Zeichen der Wahrhaftigkeit zum Einsatz kommt. Was bedeutet das aber nun für die koranische Begriffsverwendung, vor allem für die Sure Yūsuf? Da, wie eingangs erwähnt, der Koran als Wort Gottes Vollkommenheit beansprucht, wurde gleichzeitig davon ausgegangen, dass die Begriffe im Koran einheitlich verwendet werden. Die koranische Bedeutung von *burhān* verhält sich so wie die lexikalische, und jene Art von *burhān*, die Gott gibt, gleicht immer einem Wunder, das entsprechend seiner Zeit und der Bedingungen, die in ihr vorherrschen, eine entscheidende Rolle spielt. Dabei gelten die Propheten als Vermittler des Wunders, um dadurch die Wahrhaftigkeit Gottes und auch ihre eigene zu belegen. So besteht das Wunder des Korans, der dem Propheten Muḥammad als *burhān* übermittelt wurde, in seiner rhetorischen Überlegenheit, die sich gegenüber einem Volk zeigt, das eine reichhaltige Dichtersprache besaß und bei dem Sprachgewandtheit (*faṣāḥa*) und rhetorische Finesse zu den Eigenschaften eines vollkommenen Menschen gehörten. Der *burhān* von Moses hingegen erschien in einem Zeitalter, in dem Zauberei besonders *en vogue* gewesen zu sein schien. Der Stock, der zur Schlange wird, überzeugte selbst die geübtesten Zauberer, die den Trick sicherlich erkannt hätten, wenn ein solcher vorhanden gewesen wäre, so dass sie zum Schluss nichts anderes vorfanden als ein wahrhaftiges Zeichen.[89] Etwas Ähnliches muss sich dann auch in dem *burhān*, den Yūsuf von Gott verliehen bekam, widerspiegeln, so dass einige Überlieferungen, die aṭ-Ṭabarī anführt, äußerst befremdlich, ja unangemessen anmuten. Das Begehren nach der Schönheit Yūsufs wird in der persischen Literatur als Liebe zur göttlichen Schönheit inszeniert.[90] Und da nicht nur Yūsuf als Sinnbild der Schönheit galt, sondern auch Zulaiḫā, scheint genau das Streben nach Schönheit in jener Zeit eine besondere Bedeutung gehabt zu haben und nimmt dabei eine Schlüsselfunktion ein. Die Reaktion des Potifars, der die Situation außerordentlich gelassen nimmt und kein Indiz von Eifersucht zeigt,[91] so dass er die vorgefundene Situation lediglich mit der Aussage kommentiert: »Siehe, das ist eins der Ränkespiele von euch Frauen! Wahrlich eure Ränkespiele sind gewaltig«[92], erweckt den Eindruck, als sei dies einst eine übliche Praktik seitens der Frauen

89 Vgl. Q 26:46-51, 20:53-55.
90 Vgl. hierzu zum Beispiel das Epos *Haft aurang*, »Die sieben Throne«, von Nūr ad-Din Ǧāmī.
91 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5. S. 303.
92 Q 12:28.

gewesen. Um nun dieser Verführung standhalten zu können, bedurfte es eines *burhāns* bzw. eines göttlichen Wunders, das nach aṭ-Ṭabarsī am deutlichsten in der Unfehlbarkeit (*ʿiṣma*) des Propheten Yūsuf zum Ausdruck kommt.[93] Was könnte Zulaiḫā nicht mehr überzeugen, als dass ein Mann sich nicht auf sie einließe, trotz ihrer Schönheit und ihrer Verführungskünste!? Demnach war der *burhān* in Sure 12 weder eine Eingebung noch eine Erscheinung, und es ist daher auch nicht zwingend notwendig, dass der *burhān* ausschließlich zum Zeitpunkt der Verführung aufgetreten ist. Um diese und andere Fragen aber eindeutiger beantworten zu können, sind weitere Untersuchungen erforderlich, insbesondere was die Unfehlbarkeit der Propheten bzw. auch die Anwendung des Wortes *muḫlaṣīn* im Koran betrifft, aber auch eine tiefgründigere Analyse der Verführungsszene sowie der Beziehung zwischen der ursprünglich äthiopischen Wortbedeutung »Licht« für *burhān* und den Propheten stellt ein wünschenswertes Unterfangen dar, um der Bedeutung von *burhān* im Koran weiter auf die Spur zu kommen.

93 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

Literatur

ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Fuʿād (1982): Al-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-Qurʾān al-karīm. Istanbul.

Al-Antākī, Muḥammad (1969): Dirāsatunā fī fiqh al-luġa. 4. Aufl. Beirut/Aleppo.

Bāzmūl, Muḥammad (2009): Mulaḫḫaṣ ar-risāla al-ʿilmīya. Al-qirāʾāt wa-aṯaruhā fī t-tafsīr wa-l-aḥkām. Unv. Diss. Umm-al-Qurā-Universität Mekka.

Bobzin, Hartmut (2010): Der Koran. München.

Farid, Malik Ghulam (2006): Dictionary of the Holy Qurʾan. With References and Explanation of the Text. Tilford.

Goethe, Johann Wolfgang ([1]1819/1974): West-östlicher Divan. Hrsg. von Hans-J. Weitz. Frankfurt am Main.

Ibn Manẓūr, Muḥammad (o. J.): Lisān al-ʿarab. 20 Bde. Kairo.

Jeffery, Arthur (2007): The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. Boston.

Krämer, Gudrun (2011): Geschichte des Islams. 2. Aufl. München.

Lane, Edward William (1968): An Arabic-English Lexicon. 8 Bde. Beirut.

Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir (1983): Bihār al-anwār. 110 Bde. Beirut.

Al-Maidānī, ʿAbd ar-Raḥmān (1995): Rawāʾiʿ min aqwāl ar-rasūl. Damaskus.

Nöldeke, Theodor (1910): Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg.

Penrice, John (1992): A Dictionary and Glossary of the Quran. With Copious Grammatical References and Explanations of the Text. Delhi.

Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad (2010): Mufradāt alfāẓ al-Qurʾān. Mufradāt ar-Rāġib al-Iṣfahānī maʿa mulāḥaẓāt al-ʿĀmilī. Beirut.

Aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar (1958): Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān. 26 Bde. Kairo.

Aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar (2001): Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān. 26 Bde. Kairo.

Aṭ-Ṭabarsī, Abū ʿAlī al-Faḍl ibn al-Ḥasan (2006): Mağmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān. Beirut.

Wehr, Hans ([1]1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.

Az-Zamaḫšarī, Maḥmūd ibn ʿUmar (2009): Al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl. Beirut.

Abb. 10: Oberrheinischer Meister: Paradiesgärtlein. Szene: Maria im beschlossenen Garten mit Heiligen. Mischtechnik auf Eichenholz. 26,3 × 33,4 cm. 1410/20. Historisches Museum Frankfurt.

Rezension

Wie Luxenberg Jungfrauen in Weintrauben verwandelte

Michael Nestler (Rezensent)

Besprechung zu: Wild, Stefan (2010): Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis. In: A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx (Hrsg.): Qurʾān in Context – Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu. Leiden/Boston. S. 625-647.

Stefan Wild befasst sich in seinem Artikel »Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis« mit der wissenschaftlichen Tradition etymologischer bzw. philologischer Untersuchungen in Bezug auf das Textkorpus des Korans und wirft darin, wie die Fragestellung im Titel seines Artikels bereits vermuten lässt, einen kritischen Blick auf die von Christoph Luxenberg in seinem im Jahr 2000 veröffentlichten Buch *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* vertretene Hypothese, dass die »wahre« Bedeutung einer Vielzahl an koranischem Vokabular nicht im Arabischen, sondern vielmehr im Syro-Aramäischen zu verorten sei. Diese Annahme hat in der orientalistischen Wissenschaftswelt für einigen Gesprächsstoff gesorgt und gab Anlass zu zahlreichen Diskussionen und Kontroversen.[1] In diese Diskussionen reiht sich auch der Artikel von Stefan Wild ein, der Luxenbergs Hypothese am Beispiel der koranischen Paradiesjungfrauen untersucht, um der Behauptung, dass viele bis heute sowohl für muslimische wie auch nicht-muslimische Koranforscher »dunkel-gebliebene« Textstellen einer unbedingten Neuinterpretation bedürfen, auf den Grund gehen zu können. Denn gemäß seinem Ansatz unterzieht Luxenberg den diesbezüglichen arabischen Begriff *ḥūr*, der im Koran insgesamt fünfmal und in der Kombination mit *ʿīn* dreimal

1 Vgl. hierzu z. B. Burgmer, Christoph (Hrsg., 2004): Streit um den Koran – Die Luxenberg-Debatte, Standpunkte und Hintergründe. Berlin.

vorkommt und daher allgemein als »Paradiesjungfrauen mit großen, schönen Augen« verstanden wird, einer syro-aramäischen Lesart, die aus der Wendung *al-ḥūr al-ʿīn* kurzerhand »weiße, kristallklare Weintrauben« macht. Mit dieser Umdeutung scheint sich Luxenberg aber einer eher christlich geprägten Paradiesvorstellung anzunähern, die das Vorhandensein von Jungfrauen im Paradies negiert und damit einhergehend auch eine im Jenseits stattfindende Sexualität voller körperlicher Sinnesfreuden ablehnt. Und bereits im ersten Teil seines Artikels deutet Wild an, dass sich die islamische Paradiesvorstellung in dieser Hinsicht von der traditionell christlichen stark unterscheide, indem er dort in einem kurzen Überblick und anhand entsprechender Textnachweise die besonders sinnlich ausgeschmückte und gedeihende »Natur des koranischen Paradieses« als einen Gegenpol zu der von der Wüste geprägten kargen Lebenswirklichkeit der Araber darstellt. Während also die einen im Paradies den Akt der Liebe durchaus auch körperlich-sinnlich erfahren und genießen dürfen, berufen sich die anderen auf ein rein spirituelles Dasein unter Ausschluss jeglicher Körperlichkeit. Dieser grundsätzliche Unterschied sei seitens christlicher Denker über die Jahrhunderte hinweg immer wieder zum Gegenstand anti-islamischer Polemik erhoben worden, wie Stefan Wild im zweiten Abschnitt über die »Huris« bemerkt.

Im Hauptteil seines Aufsatzes befasst er sich nun eingehend mit Luxenbergs philologischem Versuch, dem koranischen Arabisch einen syro-aramäischen Ursprung zuzuschreiben oder es zumindest als ein Sprachgemisch von Arabisch und Syro-Aramäisch darzustellen. Nachdem Wild darin den quellenkritischen Ansatz von Christoph Luxenberg in einer Tradition der Koranforschung sieht, die im 19. Jahrhundert in Europa mit Abraham Geiger (gest. 1874) ihren Anfang nahm und später von Orientalisten und Sprachwissenschaftlern wie Theodor Nöldeke (gest. 1930), Athur Jeffery (gest. 1959) und Richard Bell (gest. 1952) weitergeführt wurde, geht er den Thesen von Luxenberg nach, der sich ebenfalls auf eine sprachliche Spurensuche nach vorkoranischen Einflüssen beziehungsweise einer dem kanonischen Korantext zugrundeliegenden (christlichen) Urschrift macht. Und obwohl Wild, wie er in seinem Fazit »Does It Matter?« zu erkennen gibt, dieser Forschungsrichtung nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht, ja diese sogar als wichtig erachtet und sie in ihrem wissenschaftlichen Bestreben nach einer Neubetrachtung des Korans begrüßt, hält er doch Luxenbergs Methode, nur den *rasm* des Korans, also die reine Konsonantenschrift ohne die diakritischen Zei-

chen und die Vokalisierung, zur Grundlage zu nehmen, um somit durch eine Neusetzung derselben eine neue Begriffsbestimmung vornehmen und eine Verbindung zu syro-aramäischen Wörtern herstellen zu können, vom Ergebnis her betrachtet für zu willkürlich und schlichtweg für nicht überzeugend genug. Zumal es seiner Meinung nach für die muslimische Rezeption des Korans geradezu unerheblich sei, ob man dem Begriff *ḥūr* nun ursprünglich eine Verbindung zu Weintrauben zuschreiben könne oder nicht. Außerdem lasse man bei einem solchen Vorgehen, so bemängelt Wild weiter, die wichtige Rolle der mündlichen Überlieferung und Rezitation des Korans außer Acht, während man gleichzeitig den Blick ausschließlich auf die schriftlich tradierte Textfassung beschränke. Gerade am Thema der Paradiesjungfrauen zeigt Wild, zu welch philologischer Akrobatik in der Betrachtung des Korans, der sich schließlich auch mit anderen Wörtern für eine Existenz von weiblichen wie auch männlichen Paradieswesen ausspricht, Luxenberg bereit ist, um seiner Forderung nach Weintrauben statt Jungfrauen unbedingt nachkommen zu können. Auch ignoriere Luxenberg in seiner Fixierung auf das syro-aramäische Spracherbe die arabische Poesietradition der vorislamischen Zeit, in der der diskutierte Begriff *ḥūr ʿīn* nachweislich vorkomme und dort als Inbegriff für schöne Frauen zu verstehen sei.

Zusammengefasst entkräftet Stefan Wild mit seinem äußerst lesenswerten Beitrag die von Luxenberg aufgestellten Prämissen und Behauptungen wie zum Beispiel einer in Mekka vorhandenen Mischsprache und, dass Mekka ursprünglich gar eine aramäische Siedlung gewesen sei, in konsequenter Weise und liefert dabei am Beispiel der Paradiesjungfrauen eine genaue sprachwissenschaftliche und kritische Gegendarstellung zu Christoph Luxenbergs Anliegen, die Ursprünge des Korans auf zu dieser Zeit sich im Umlauf befindende christliche Liturgietexte zurückzuführen, um somit gleichzeitig, ob gewollt oder nicht, der muslimischen Tradition eine grundsätzliche Fehleinschätzung ihres religiösen Vermächtnisses zu unterstellen. Auch wenn der Artikel von Wild sich vornehmlich an ein Fachpublikum richtet, das bereits Einblicke in die Koranforschung besitzt, zeigt er dennoch, dass wissenschaftliche Texte ebenso unterhaltsam wie kurzweilig sein können, was nicht zuletzt an der feinen Ironie liegt, mit der Wild den Hypothesen von Luxenberg begegnet. Dabei verliert er sich keineswegs in einer voreingenommenen Philologie, die etwas zu beweisen sucht, was unbedingt der eigenen Weltsicht entsprechen muss, wie dies Luxenberg tut, sondern stellt sich ganz in den Dienst einer ergebnisof-

fenen und ideologiefreien Wissenschaft, die gerade heute angesichts der emotional aufgeladenen Debatte um den Islam umso notwendiger erscheint. Insofern leistet Wild mit seinem Artikel einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Koranforschung und öffnet darüber hinaus auch den Blick für ein von Vorurteilen befreites Miteinander.

Abbildungsverzeichnis

Alle Abbildungen unterliegen der Gemeinfreiheit falls nicht anderweitig gekennzeichnet.

Abb. 1 Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Th. Arnold. Lemgo, Meyer. 1746. S. 145.

Abb. 2 ʿĪsā ibn Buṭrus (Auftraggeber), hergestellt von Ḥalab Šāh ibn ʿĪsā (1600-1603): Ausschnitt aus dem Aleppo-Zimmer. Wandverkleidung. Holz, bemalt, geschnitzt und vergoldet. 3,5 × 2,6 m. 1600-1603. Museum für Islamische Kunst, Pergamonmuseum Berlin.

Abb. 3 Unbekannter mittelalterlicher Bildhauer: Olifant geschnitzt mit Dekorationen zur Himmelfahrt. Elfenbein. Höhe 64 cm, Durchmesser 12,2 cm. 11. Jahrhundert. Musée national du Moyen Âge, Paris. Lizenz: CC BY-SA 2.0. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/

Abb. 4 Gebetsnische mit Thronvers (Q 2:255), Türkei, Konya. 13. Jahrhundert. Aus der Beyhekim Moschee, Fayencemosaik. Museum für Islamische Kunst, Pergamonmuseum Berlin.

Abb. 5 The Last Supper. Statue aus Kalkstein. 63,5 × 39,4 × 16,5 cm. 1500-1530. Metropolitan Museum of Art, New York.

Abb. 6 Osman Hamdi Bey (1842–1910): Der Wunderbrunnen. Öl auf Leinwand. Alte Nationalgalerie Berlin.

Abb. 7 Nikolei Ge (1831-1894): Was ist Wahrheit? Christus vor Pilatus. Öl auf Leinwand. 1890. Tretyakov Gallery, Moskau.

Abb. 8 Basawan (um 1556-1600): Ein muslimischer Pilger lernt eine Lektion in Frömmigkeit von einem Brahmanen. Miniaturmalerei. Tinte, Wasserfarbe und Gold auf Papier. 25,1 × 15,9 cm. 1597-98. Folio eines illustrierten Manuskripts von einem *Ḫamsa* (Quintett) von Amīr Ḫusrau Dihlawī (1253-1325). Metropolitan Museum of Art, New York.

Abb. 9 Guido Reni (1575-1642): Joseph und Potiphars Frau. Öl auf Leinwand. 128 × 170 cm. 1630. Getty Center, Los Angeles.

Abb. 10 Oberrheinischer Meister: Paradiesgärtlein. Szene: Maria im beschlossenen Garten mit Heiligen. Mischtechnik auf Eichenholz. 26,3 × 33,4 cm. 1410/20. Historisches Museum Frankfurt.

Abstracts

Roman Singendonk: The Language of Things – On the Significance of Museum Objects for Social Discourse

Museums are changing worldwide today, being fundamentally restructured and exposed to a variety of internal and external requirements. This highly charged process is needed to preserve and renew the importance of museums and their collections to society as a whole. The article begins with a discussion of this transformation and highlights the potential of museums and their social impact. In doing so, author focuses on the heart of all museums, on the objects themselves. Referring to the title of this volume, the author traces the language of the museum objects and discusses what they can tell us. But can things even talk? And if so, what stories do they tell us? Can we even understand them or are we too distracted? The language of things teaches us a lot about human history and in the best case also about their present and future. So it pays to listen carefully...

Mahdi Esfahani: The body and religious language

In this article, the author discusses the relationship between the human body and the emergence of religious language, starting with the thesis that the nature of the human body has a direct effect on the determination of language, and that we only understand the meaning of words in accordance with our physical disposition. In this thorough philosophical-theological treatise on Being, speech, the body and prophetology, Quranic textual examples and Islamic traditions are used to explain how body and language interrelate and what conclusions can be drawn from this for the centuries-old theological debate on the ›anthropomorphisms‹ in the Quran.

Hartmut Zinser: Secularization – the Return of Religions – Post-secularism

In his contribution, Hartmut Zinser views the processes of secularization within European or so-called Western societies, which have mainly taken place since the Enlightenment, through the lens of the sociology of religion. Starting from a definition of the *profane* and the *sacred*, he considers the historical »transition of sacralized objects into a secular use« and then explains why the so-called »secularization thesis«, which assumes »an increasing replacement of the meaning of religion as a universal historical process«, today cannot be considered

valid anymore and is finished. But what consequences does this have for a modern, post-secular society as religions leave the ›private‹ sphere, regain the public space and aspire again to social participation? Zinser approaches this question in the last chapter of his essay, where he also deals with the position of Jürgen Habermas in this regard.

*Kamil Öktem: Linguistics and theology (*kalām*) as the exegetical premise and context of understanding in the Quran commentary* at-Tafsīr al-kabīr *of the Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī on the example of the divine show in Q 6:103*

What significance does linguistics have for the discipline of Quran exegesis? Kamil Öktem takes up this question in his essay on ar-Rāzī's Quran commentary and gives an overview of the various hermeneutic approaches and definitions of this Islamic discipline. He shows in the case study of the divine vision in Paradise (*ruʾyat Allāh*), which is discussed in Q 6:103, how ar-Rāzī in his Quran commentary *at-Tafsīr al-kabīr* applies theological and linguistic knowledge. After a detailed methodical examination of ar-Rāzī's interpretation of Q 6:103, he concludes that, on the one hand, »linguistics were a very important and functionally crucial element in the early Quran exegesis« and, on the other hand, that there is great scope for interpretation in the theological discussions taking place in the *kalām*-discussions.

Sedigheh Khansari Mousavi: Mīr Dāmād and the school of Isfahan – the unity and difference of philosophy, kalām *and tradition*

Sedigheh Khansari Mousavi illustrates how theology and philosophy do not necessarily have to be opposites, and can even mutually condition each other, using the example of Mīr Dāmād, who is considered one of the most important representatives of the school of Isfahan. His work *al-Īqāẓāt* serves as an opportunity to revisit and discuss the *kalām*, which led debate about the »theory of action« and the »chain of causality«. Like Mīr Dāmād who in his treatise on the question of human actions and their causes, the author by means of a detailed structural analysis demonstrates that the revelation (*waḥy*) and understanding reason (*ʿaql*) are perfectly compatible with one another.

Ali Asghar Mosleh: Beyond cultural barriers, Islamic mysticism and intercultural insights

Mysticism has had a magnificent role in most cultures, particularly in cultures based upon world religions. Studies conducted in recent decades show that emergent mysticisms in different historical periods and territories, despite the great differences in terms of climatic conditions, historical experiences, language and other cultural elements, share similar roots and principles. One of the roles intercultural philosophy can play is to introduce a comparative study of these emergent mysticisms in different cultures in order to create an appropriate set-

ting for dialogue and understanding between cultures. In this article we briefly examine the grounds of the emergence and development of Islamic mysticism (Sufism) in Iran and then discuss one example of its potential for intercultural insight and dialogue with other traditions.

Maassouma Dabbous: How is the burhan *of God expressed in Q 12:24? – A linguistic and exegetical analysis of the word* burhān *on the basis of classical Islamic compilations*

In the context of Yūsuf's story and the meeting of Yūsuf and Zulaiḫā, the author searches for the secret behind the word *burhān* in Q 12:24. In doing so, she first of all explores the etymological and lexical meanings of this word before approaching the Quranic concept. Which ›sign‹ of God did the Prophet Yūsuf actually receive in order to resist the seduction of Zulaiḫā? The author discusses this with the help of three different Quran commentaries, which also give each their own answers.

Autorinnen und Autoren

Maassouma Dabbous studiert Geschichte und Kultur des Vorderen Orients mit Schwerpunkt Arabistik an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Koranwissenschaften, arabische Philologie und Theologie. Derzeit arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin für das seit 2016 bestehende Al-Mustafa Institut in Berlin.

Mahdi Esfahani studierte von 1992 bis 2001 islamische Philosophie am Djelveh-Noor-Institut in Teheran. Von 2001 bis 2004 war er Master-Student für westliche Philosophie am Institute of Humanities and Culture Studies in Teheran. Seine Dissertation reichte Esfahani 2009 am Iranian Institute of Philosophy als vergleichende Untersuchung zum Pseudo-Dionysius und Ibn al-ʿArabī ein. 2010 erhielt er das Elsa-Neumann-Stipendium an der Freien Universität Berlin und legte 2014 eine Zweitdissertation zum Thema »Meaningfully Speaking of the Unlimitedness« vor. Seit 2016 leitet er an der Freien Universität ein Forschungsprojekt zum Thema »Mystical and philosophical fundaments of Islamic ethics in Quran«. 2016 übernahm er die Assistenzprofessur für Philosophie an der Universität Al-Mustafa ﷺ und leitet das theologische Institut in Berlin.

Ali Asghar Mosleh (geb. 1962) ist ein iranischer Philosoph. Moslehs philosophisches Denken gilt als von Martin Heidegger beeinflusst. Er ist bekannt für seine Kritik der eurozentrischen Kultur und ist Vorsitzender der Iranischen Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie. Er war Dekan der Fakultät für Literatur an der Allameh-Tabataba'i-Universität in Teheran.

Sedigheh Khansari Mousavi hat in Teheran Germanistik und Didaktik der deutschen Sprache studiert. Sie hat an der Universität Tübingen im Fach Islamwissenschaft mit dem Schwerpunkt Islamische Philosophie promoviert. Nach elfjähriger Lehrtätigkeit im Bereich Germanistik an der Shahid-Beheshti-Universität in Teheran und zweijähriger Lehrtätigkeit als Lektorin an der Universität Bonn lehrt sie seit April 2008 in Tübingen als Lektorin für Persisch. Seit September 2017 ist sie Dozentin für das Fach ›Geschichte der Jurisprudenz‹ am al-Mustafa Institut in Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der Schiitischen Philosophie (13.-17. Jh.), der klassischen persischen Prosatexte (10.-17. Jh.), der Geschichte der Safawiden-Dynastie sowie der modernen persischen Sprache.

Michael Nestler (geb. 1976) studierte Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie an der Universität Stuttgart. Nach seinem Wechsel an die Freie Uni-

versität Berlin absolvierte er dort ein Studium der »Geschichte und Kultur des Vorderen Orients mit Schwerpunkt Arabistik« (Bachelor). Neben seinem derzeitigen Masterstudium der Arabistik am Institut der Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter für die 2014 gegründete Stiftung für Islamische Studien e.V. sowie für das seit 2016 bestehende Al-Mustafa Institut in Berlin. Die Schwerpunkte seiner Forschungsarbeit liegen auf dem Koran und der islamischen Mystik.

Kamil Öktem (geb. 1987) absolvierte seinen Bachelor an der Marmara-Universität Istanbul im Fach Islamische Theologie und nahm im Anschluss ein fachspezifisches Masterstudium mit dem Schwerpunkt der Koranexegese an der Istanbuler 29 Mayis Universität auf. Hier arbeitete er als Tutor für Koranrezitation. Seit Dezember 2015 ist er Doktorand und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und promoviert seit dem Sommersemester 2016 am dortigen Institut für Arabistik und Islamwissenschaften. Zudem arbeitet er an dem historisch-kritischen Korankommentar-Projekt der Westfälischen Wilhelms-Universität mit.

Roman Singendonk schloss das Studium der Arabistik, Politik- und Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin im Jahr 2013 mit dem akademischen Grad Magister Artium ab. Er war bis Oktober 2018 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück, wo er unter anderem die universitäre Weiterbildung für Imame und religionspädagogisches Betreuungspersonal und ein Kooperationsprojekt mit dem Museum für Islamische Kunst in Berlin koordinierte. Dort ist er nun seit November 2018 als Kurator tätig und widmet sich in erster Linie der Vermittlung von transkulturellen Zusammenhängen an ein vielfältiges Publikum.

Hartmut Zinser (geb. 1944) ist ein deutscher Religionswissenschaftler, Religionshistoriker und Ethnologe. Er studierte u. a. unter dem Religions- und Islamwissenschaftler Walther Braune und Klaus Heinrich Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin. Nach seiner Promotion (1975) und der anschließenden Habilitation (1980) hatte er von 1984 bis 1988 eine Professur für Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin inne. Nach einer einjährigen Professur für Ethnologie an der Universität Mainz erfolgte 1990 die erneute Berufung an die FU Berlin, wo er bis zu seiner Pensionierung 2011 Professor am Institut für Religionswissenschaft war. Seit 2002 übernahm er ebenso zahlreiche Sokrates-Gastprofessuren, unter anderem in Aarhus, Exeter, Bern, Wien und Szeged, wo er 2011 auch zum Ehrensenator der Universität Szeged ernannt wurde. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der europäischen Religionsgeschichte seit der Französischen Revolution sowie der römischen Religionsgeschichte, dem antiken Christentum und den sogenannten »Stammesreligionen«; ferner arbeitet er auf dem Gebiet der systematischen Religionswissenschaft und zu Mythen und ihren Theorien.