

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 9 (1983)

Heft: 3

Artikel: Das Offenbarungsverständnis und der islamische Integralismus

Autor: Balic, Smail

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814212>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 28.04.2026

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

DAS OFFENBARUNGSVERSTÄNDNIS UND DER ISLAMISCHE INTEGRALISMUS

Dr. Smail Balic

Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften
Universität Frankfurt
Beethovenstrasse 32
D–6000 Frankfurt am Main

Unter der Offenbarung versteht man bekanntlich eine von Gott ausgehende Inbeziehungsetzung zwischen dem göttlichen Wissen und dem Verhalten des Menschen. Der arabische Terminus *technicus* für Offenbarung, *wahy*, bedeutet Eingebung, Intuition, ahnendes Erfassen, Instinkt. Das Wort darf also auch auf die aussermenschliche Lebewelt angewendet werden. In der religiösen Terminologie kann die Offenbarung auf zweierlei Arten verstanden werden: als Vorgang und als Inhalt. Der Offenbarungsvorgang spielt sich entweder stumm oder verbal ab. So ergeben sich drei Arten von *wahy* :

- 1) Eingebung durch stumme Zeichen oder höchstens durch ein Signal, das sich wie der "Wiederhall einer Glocke" anhört,
- 2) Eingebung durch Vernehmung einer Stimme aus dem Unterbewusstsein (von "hinter dem Vorhang") und
- 3) Eingebung durch Stimme und Vision.

Im letzten Fall erscheint als Offenbarungsvermittler ein Engel – in der Regel Gabriel.¹

Inhaltsmässig gilt im Islam als Offenbarung jene göttliche Botschaft, die als das Vermächtnis der biblischen Propheten, zuzüglich Muhammads, durch die ganze Geschichte geht. Diesbezüglich sind sich alle Muslime eins. Die Uebereinstimmung herrscht auch in der Lehre, dass der Qur'an die authentische und vollständige Offenbarung des letzten Gottgesandten Muhammad ist. Zu der Offenbarung werden vielfach auch jene Ueberlieferungen, die mit den Worten "Gott hat gesagt" oder ähnlich beginnen, zugeordnet. Das sind jene ausserqur'anischen Aeusserungen Muhammeds, die in irgend einer Be-

1) Vgl. W. Montgomery Watt und Alford T. Welch: Der Islam. Bd. 1 Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980. S. 72/73.

ziehung zur biblischen Weisheit stehen. Man nennt sie *ḥadīth qudsī* (heilige Ueberlieferung).

Traditionalistische Rechtsgelehrte dehnen den Begriff Offenbarung auf die ganze Ueberlieferung (*sunna*) aus. Diese Auffassung vertreten z. B. die wahhabitischen Rigoristen. Nach ihrem Dafürhalten stehen Muhammads Beispiel und Worte auf derselben Stufe wie der Qur'an, weil sie die herabgesandte Offenbarung seien, "die Gott genauso gehütet hat wie den Qur'an".²

Dieser extreme Standpunkt wird von den allermeisten Gläubigen freilich nicht geteilt. Nach der Ansicht der Mehrheit ist die *sunna* eindeutig eine Sekundärquelle des Islam. Für die Mehrheit sind Muhammads Beispiel und seine Privatäusserungen nicht etwa deshalb religiös relevant, weil sie eine Offenbarung widerspiegelten, sondern weil der Religionsverkünder in seinem freien Handeln und Reden den qur'anischen Geist am besten vorzuexerzieren berufen war. In seiner menschlichen Determiniertheit hat aber Muhammed sich zu verschiedenen Problemen seines Alltags äussern und Ratschläge oder Anweisungen erteilen müssen, die nicht immer zum Glaubensgehalt gehören. "Da Gott wusste", meint *Mūsā ibn 'Imrān*, "dass er in jedem Fall in seinem Sinne handeln werde, hat er ihm die Entscheidung im Einzelnen freigestellt. Der Sachverständige darf handeln gemäss dem, was ihm in den Sinn kommt, insofern er von Gott vor Irrtum bewahrt ist. Die Maxime seines Handelns ist das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*)".³

Das Allgemeinwohl ist auch das erklärte Ziel der Integralisten, sie billigen aber den Gläubigen nicht – wie *Mūsā ibn 'Imrān* – die Freiheit des Handelns zu. Da sie obendrein die gesamte Tradition als "Offenbarung" ansehen, haben die Forderungen, die sie an die Gläubigen stellen, einen enorm grossen Umfang. Für sie ist der Islam jener "Lebensweg", der im 7. Jh. in Mittelarabien seine Hauptkonturen erhalten hat und den es auch heute gilt zu gehen, will man des eigenen Heils gewiss sein. Ein so verstandener Glaube wird in die Nähe eines "göttlich autorisierten Patentrezepts" gebracht, "an das man sich nur zu halten braucht, um aller geschichtlichen Not ledig zu werden, und dessen Missachtung sich in der Geschichte umgehend rächt".⁴

Nach dem integralistischen Verständnis ist der Islam "Religion und Staat" (*dīn wa dawla*) in einem. Dies führt dazu, dass die Religiosität von der Politik überspielt wird. Die Eschatologie verliert sich in innerweltlichen Erwartungen. Die stille Frömmigkeit, das mildtätige Wirken und die Liebe im Umgang mit den Menschen räumen der politischen Verbissenheit und den

2) S. Balic: Ruf vom Minarett. Wien 1979. S. 110.

3) Recherches d'islamologie. Louvain 1977. S. 338.

4) Rotraud Wielandt: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Wiesbaden 1971. S. 66.

Zerwürfnissen, die keine übergreifende moralische Kraft mehr beizulegen vermag, ihren Platz.

Der Qur'an ruft wiederholt zum Gehorsam gegen Gott und seinen Gesandten auf. Daraus wird die Verpflichtung abgeleitet, alle Worte des Religionsverkünders, soweit sie authentisch sind, ebenso ernst zu nehmen wie den Qur'an, durch den – nach dem islamischen Glauben – Gott zu den Menschen spricht. Die gewagte Schlussfolgerung überrascht. Zumindesten in bezug auf die profanen Aeusserungen des Glaubensverkünders scheint sie nicht zutreffen. Bekanntlich hat Muhammed seinen Gefährten gegenüber freimütig seine menschlichen Grenzen einbekannt: "Habe ich euch etwas empfohlen, was die Religion betrifft, so handelt danach. Gilt mein Rat aber den Dingen dieser Welt, so handelt nach eurer besseren Einsicht. Ihr seid in den Dingen dieser Welt (vielfach) besser beschlagen als ich".

Die echte Verantwortung des Gläubigen muss im Aufruf Gottes, nicht aber eines Menschen stehen. Als "Stellvertreter Gottes auf Erden", wie der Qur'an den Menschen im allgemeinen qualifiziert, und als Muslim erst recht "ist er in eine Verantwortung hineingestellt, die das Ganze umfasst: das Ganze seines Lebenslaufs wie das seiner Welt, in der er sein Leben hat".⁵ Der Gehorsam, in dessen Rahmen sich eine so weitreichende Verantwortung abspielt, muss einem lebendigen Prinzip gelten, nicht aber einer auf einen geschichtlichen Augenblick bezogenen und von menschlichen Schwächen eingegengten Grösse. Durch den Gehorsam Gott gegenüber vollzieht sich automatisch auch ein Gehorsam seinem Gesandten gegenüber.

Das integralistische Offenbarungsverständnis läuft darauf hinaus, in der Offenbarung eine für alle Zeiten tragfähige Wissensvermittlung zu sehen. Mögen die Propheten sich zu ihrer Zeit als Lehrer und Erzieher auch bewährt haben, ihre Methodik lässt in den komplizierten Verhältnissen des Industriezeitalters viele Fragen offen. Die Tradition bringt die Religion in Gegensatz zur kritischen Forschung und Hinterfragung. Gegen eine historisch-kritische Qur'an-Forschung lehnen sich viele Muslime auf, weil sie dahinter eine Infragstellung des göttlichen Ursprungs der Offenbarung sehen. Ihre Abwehrhaltung ist übrigens "entscheidend mitbestimmt durch die Art, in der sie sie kennenlernten. Speziell dort, wo sich europäische Machtausübung in der Gestalt der Kolonialherrschaft äusserte – und dies war im grössten Teil der arabischen Welt der Fall –, erschien die Arbeit der Orientalistik allzu leicht als eines von vielen Mitteln zur Erschütterung des Vertrauens auf die Richtigkeit traditioneller einheimischer Wertbegriffe und damit zur Festigung der europäischen Vormachtstellung".⁶

5) So gesagt in Abwandlung eines in bezug auf das Christentum getroffenen Formulierung von F. Gogartens. Zitiert nach: Heinrich Leipold, *Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens*, Gütersloh 1962, S. 151.

6) Wielandt, a. a. O., S. 46.

Nur wenige muslimische Denker sind sich des Aufschwungs der historischen Methodik und der Linguistik im Abendland bewusst. Deshalb sind die zum Teil überwältigenden Forschungsergebnisse, die sie aufzuweisen haben, in der muslimischen Weltöffentlichkeit kaum bekannt. Erst in der jüngsten Zeit vermehren sich die Stimmen, die nach einem neuen Verständnis des Qur'an, der *sunna* und vor allem der *shari'a* als der entscheidenden theoretischen Grundlage eines als Lebensweg verstandenen Islam rufen. "In der Gegenwart stösst sich die Wissenschaft allen simplizistischen Behauptungen der Islamisten zum Trotz gerade an deren Formalismus, an der Gleichsetzung des Islam per se mit seiner *shari'a*, die wenig an göttlicher Offenbarung, dafür aber umso mehr an geschichtlichem Erbe enthält – und daher in vielen Aspekten auch von muslimischen Reformern als nicht mehr zeitgemäss verworfen wird".⁷ Die in diesem Zitat als Islamisten bezeichneten integralistischen Ausleger des Islam engen durch ihren Formalismus die Masse der muslimischen Bevölkerung ein, die mit ihm im allgemeinen "gar nicht so vertraut ist und von diesem oftmals überhaupt erst damit konfrontiert wird wie mit einer neuen Religion – selbstverständlich mit Variierungen von Region zu Region".⁸

Das integralistische Verständnis der Offenbarung und der Tradition als zwei Instrumente der Wissensvermittlung, die ein autonomes menschliches Forschen ersetzen können, ist in der Endkonsequenz gegen die Spiritualität gerichtet. Ein auf einem solchen Verständnis aufgebauter Glaube sucht kaum nach einer Sinnhaftigkeit, die einen über sich selbst hinauszutragen vermag. Es werden vielmehr in abtötender Monotonie alte Pfade gegangen. Dies ist einer der wesentlichsten Gründe des kulturellen und partiell auch moralischen Tiefstands der islamischen Welt von heute.

Die Verquickung des Islam mit der täglichen Politik bringt es mit sich, dass er in der Kampfarena zwischen politischen Systemen und Kulturen als Schirm benützt wird. In der geistigen Auseinandersetzung mit der modernen Welt herrscht die Apologetik vor. So ist auch die vorherrschende Reaktion auf die Herausforderung der historischen Kritik die Apologetik. "Leider geben ihre Wortführer", bemerkt in kritischer Weise *Wielandt*, "vor lauter Eifer um die 'Verteidigung des Islam' nicht selten kampfflos einen ethischen Wert preis, dessen Verlust sich für die Zukunft der islamischen Religion auf die Dauer viel bedrohlicher auswirken könnte als ein Abgehen vom traditionellen Offenbarungsbegriff: die intellektuelle Aufrichtigkeit".⁹

7) D. Khalid: Reislamisierung und Entwicklungspolitik. München, Köln, London 1982. S. 164.

8) Khalid, a. a. O., S. 164.

9) Wielandt, a. a. O., S. 170.

Die Offenbarung ist im islamischen Glaubensverständnis die einzige Basis, auf der Gott und Mensch einander begegnen. Die Orientierung des Gläubigen erfolgt prinzipiell auf dieser Basis. Kein Mensch steht im Zentrum des Glaubens. Deshalb ist das Wort "Muhammedaner" keine zutreffende Bezeichnung für einen Bekenner des Islam.

Nach dem herrschenden theologischen Standpunkt ist der Qur'an als Abschluss offenbarung und integrierender Teil der göttlichen Weisheit unerschaffen. Nicht immer aber war das der "offizielle Standpunkt" des Islam. Die freidenkerische theologische Schule der Mu'taziliten (8.–10. Jh.) lehrte z. B., dass der Qur'an nicht von Ewigkeit her "neben Gott bestanden habe, sondern als eine Schöpfung Gottes in Zeit und Raum durch den Mund des Propheten verkündet wurde".¹⁰ Im vorherrschenden heutigen Verständnis ist Muhammed nur ein Sprachrohr Gottes gewesen, der sich ohne jede Einschränkung und unverzerrt durch historische Bedingungen mitteilen konnte. Mehr noch: dies gilt in gewisser Weise auch für die vier klassischen Interpretationen, durch die der Qur'an als ewige Gesetzgebung ausgelegt worden ist".

Das rigoristische Offenbarungsverständnis klammert sich darüber hinaus an das Wort der hl. Schrift. Zur Auslegung dieses Wortes gestattet er nur die Heranziehung der mündlichen Ueberlieferung. Diese ist aber vielfach widersprüchlich und unecht. In der Tendenzexegese, die besonders unter schiitischen Gruppen einst blühte, hat die unechte Ueberlieferung eine unheilvolle Rolle gespielt.

Der Qur'an selbst scheint eher den mu'tazilitischen als den "orthodoxen" Standpunkt zu bestätigen. Danach wäre die *sharī'a* ein System von nacheinander sakralisierten Lebensregeln, denen jeweils ein Denkurteil hätte vorausgehen müssen. Die Suche nach dem Sinn ist ein wesentliches Element der qur'anischen Dialektik. Folglich dürfen jene qur'anischen Aussagen, die einen historischen Bezug haben, gegebenenfalls als Geschichtszeugnisse oder als ambivalente Ingredienzen angesehen werden. Einige neuzeitlich muslimische Denker, wie *Ḥasan Ṣa'b*, *Ibn Milad* und *Muḥammad Laḥbābī*, haben richtig erkannt, dass der Qur'an-Text als solcher nicht die Offenbarung ist, "sondern das, was dem Gläubigen jeweils neu aufgeht, wenn er ihn liest. Dadurch verliert im Glaubensakt das Fürwahrhalten des Verbalsinnes des Koran an Gewicht, und das ethisch-personale Moment tritt stärker hervor: Es geht für die Menschen nicht so sehr darum, all das 'Wissen' (*'ilm*) zu bestätigen, das im

10) Stephan und Nandy Ronart: Lexikon der arabischen Welt. Zürich, München 1972. S. 793.

Koran steht – ein Moment, das der Koran selbst stark betont –, wie vielmehr darum, den Anspruch, den er erhebt, in ihrer jeweiligen Lebenswirklichkeit zu konkretisieren”.¹¹ Diese Erkenntnis weist auf den Weg hin, wie der Offenbarungsinhalt aus der Umklammerung des Buchstabens herausgelöst und in einen befruchtenden Lebensbezug gesetzt werden kann.

11) Wielandt, a. a. O., S. 166.