

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 64 (2008)
Heft: 2

Artikel: "Dies ist die Schrift" : die Autorität der Schrift im Islam
Autor: Lenzin, Rifa'at
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877829>

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: 09.01.2026

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

«Dies ist die Schrift»

Die Autorität der Schrift im Islam

«Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen.» [Q. 2,2]¹

Aus diesem Qur'an-Vers ergibt sich die Wichtigkeit des Qur'ans für die Muslime, nämlich als Medium göttlicher Selbstmitteilung, Quelle und Kriterium theologischer Aussagen sowie Richtschnur für eine islamische Lebensführung. Keine Meinungsfindung, keine Rechtsnorm, keine gesellschaftliche, politische oder theologische Anschauung, keine Tradition kann streng genommen als islamisch gelten, wenn sie qur'anischen Grundsätzen widerspricht. Umgekehrt muss der Qur'an einen Sachverhalt explizit stützen, damit dieser als «islamisch» gelten kann.

Während für die Orientalisten und Islamwissenschaftler der Qur'an «a volume of discourses delivered by Muhammad during the last twenty years or so of his life, consisting mainly of short passages of religious or ethical teaching, arguments against opponents, commentaries on current events, and some rulings on social and legal matters»² ist, gilt er den Muslimen als verbalinspiriertes Wort Gottes an den Propheten Muhammad.

Die zentrale Bedeutung des Qur'ans für den Islam und die Muslime kommt auch darin zum Ausdruck, dass die theologischen Konzepte, Diskurse und Dogmenbildungen, die sich im Christentum um die Person Jesu Christi drehen – beispielsweise die Diskussion um die Naturen Christi oder die Trinitätslehre –, im Islam in Bezug auf den Qur'an entwickelt wurden.

Die Unnachahmlichkeit des Qur'ans (i'ğāz al-qur'ān)

Ein Beispiel dafür ist die Lehre der Unnachahmlichkeit des Qur'ans (*i'ğāz al-qur'ān*). Sie geht zurück auf den Qur'an-Vers

«Sprich: Täten sich Menschen und Jinnen auch zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Qur'an gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden».³

Dabei ging es um ein Problem, das seit dem Auftreten Muhammads bestanden hatte und auf welches die islamischen Gelehrten eine Antwort finden mus-

¹ Der Koran, üb.v. R. Paret, Stuttgart 1962.

² H.A.R. Gibb: Modern Trends in Islam, Beirut 1975, 3.

³ Q. 17,88.

sten: Es waren vor allem die Juden in Medina, die den Anspruch Muhammads, Prophet in der Linie der biblischen Propheten zu sein, zurückwiesen mit der Begründung, dass einige seiner Offenbarungen der Bibel widersprächen. Es ging also um die Frage, wie man sicher sein konnte, dass Muhammad ein Prophet war. Mit der Eroberung von Syrien, Irak und Ägypten wurde das Problem noch dringender, weil die Muslime hier dauernd mit Christen, Juden und anderen konfrontiert waren, welche die Prophetschaft Muhammads leugneten. Es scheint daraufhin volkstümliche Prediger gegeben zu haben, welche im Leben von Muhammad Wundertaten «entdeckten» oder schlicht welche erfanden und ihm zuschrieben, um seine Legitimation zu erhöhen.⁴ Seriöse Theologen lehnten dies hingegen ab und argumentierten stattdessen, dass der Qur'an selbst das Wunder sei, welches Muhammads Prophetschaft beweise, und zwar gestützt auf verschiedene Stellen im Qur'an. Darin wurden die Opponenten Muhammads aufgefordert, vergleichbare Suras zu produzieren; sie versagten bei dieser Aufgabe:

«Und wenn ihr hinsichtlich dessen, was wir auf unseren Diener (als Offenbarung) herabgesandt haben, im Zweifel seid, dann bringt doch eine Sure gleicher Art bei und ruft, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt, an Gottes Statt eure (angeblichen) Zeugen an!»⁵

oder

«Oder sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: «Er (d.h. Mohammed) hat ihn (seinerseits) ausgeheckt.» Sag: Dann bringt doch eine Sure bei, die ihm gleich ist, und ruft, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt, an, wen ihr an Gottes Statt (als Zeugen für die Wahrheit eurer Aussage aufzutreiben) vermögt!»⁶

und

«Oder sie sagen: «Er hat ihn (d.h. den Koran) (seinerseits) ausgeheckt.» Sag: Dann bringt doch zehn Suren bei, die ihm gleich, und die (von euch) ausgeheckt sind, und ruft, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt, wen ihr an Gottes Statt (als Zeugen für die Wahrheit eurer Aussagen aufzutreiben) vermögt!»⁷

Das Verbalsubstantiv *iġāz* bedeutet wörtlich «Unfähigmachung» oder «Zum Schweigen bringen» und geht auf das Verb *aġāza* zurück. Diese Lehre hatte sowohl eine literarische Dimension als auch eine theologisch-rechtliche. Die literarische besagte, dass die sprachlichen Vorzüge des Qur'ans in Bezug auf die altarabische Literatur und vor allem die altarabische Dichtung zu sehen und zu begründen waren. Das Standardwerk in diesem Zusammenhang schuf der bedeutendste Grammatiker seiner Zeit, 'Abd ul-Qāhir al-Ġurġānī⁸, in

⁴ W.M. Watt: Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1985, 78.

⁵ Q. 2,23.

⁶ Q. 10,38.

⁷ Q. 11,13.

⁸ Gest. 471/1078.

seinem Buch «Beweise für die Unnachahmlichkeit des Qurʾan» (*Kitāb dalāʾil iḡāz al-qurʾān*).

Für den indischen Modernisten Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) besteht die Unnachahmlichkeit oder das «Wunder» des Qurʾans in dessen Universalität, welche es jeder Generation erlaube, in ihm die Bedeutung für die jeweils relevante Situation zu finden trotz der beständigen Zunahme an menschlichem Wissen. Oder mit anderen Worten, der Qurʾan vermöge noch heute Antworten auf anstehende Fragen zu geben. Die auf Hadīth⁹ basierende Interpretation neige jedoch dazu, die Bedeutung des Qurʾans auf eine bestimmte historische Begebenheit zu begrenzen und so die Universalität zu verschleiern.¹⁰

Der Qurʾan – erschaffen oder unerschaffen?

Eine andere grosse Diskussion, die sich im 8./9. Jahrhundert entwickelte, beschäftigte sich mit dem Thema der Erschaffenheit respektive Unerschaffenheit des Qurʾans. Unter dem Khalifat von al-Maʾmūn (813–833) wurde die Lehre von der Erschaffenheit des Qurʾans propagiert. Die Shiʿa tendierte dazu, den Träger der *walīya*, d.h. der göttlichen Inspirationseigenschaften, als göttlich inspirierten Imam zu sehen, der dadurch eine gewisse Freiheit bei der Qurʾan-Exegese für sich beanspruchen konnte. Und diese Freiheit blieb besser gewahrt, wenn man den Qurʾan als erschaffen betrachtete. Ein Hauptargument für die Erschaffenheitsthese war, dass die Absolutheit Gottes gewahrt werden müsse. Bei der Gleichstellung des Qurʾan mit dem Wort Gottes, das heisst, wenn der Qurʾan Attribut Gottes sei, stelle sich die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Objekt seines Attributs. Eine Antwort darauf lautete: Gottes Wissen sei er selbst, und dies könne man auch noch von der Rede Gottes sagen, nicht aber vom Qurʾan selbst. Der Hadīth-Gelehrte Wafī b. al-Ḡarrah betrachtet dagegen den Qurʾan als Teil Gottes. Als Hauptexponenten für die Lehre der Erschaffenheit des Qurʾans werden die Muʿtaziliten genannt. Sie vertraten die Ansicht, Gott sei wissend, mächtig, lebend usw. durch sein Wesen, nicht durch Wissen, Macht etc. Gott ist also durch sein Wesen wissend, nicht durch ein zusätzliches Attribut. Die Rede Gottes (*kalām ullāh*) und erst recht der Qurʾan muss deshalb erschaffen sein. Der Qurʾan konnte also auch keine Eigenschaft Gottes sein, und für die Muʿtaziliten stellte sich nun die Frage, ob er ein Körper oder ein Akzidenz sei. Dazu wurden mit der Zeit 11 verschiedene Versionen entwickelt. Die Mehrheit derer, die den Qurʾan als

⁹ Hadīth ist die Prophetenüberlieferung, die zweite primäre und nach dem Qurʾan wichtigste Quelle im Islam.

¹⁰ D. Brown: *Rethinking Tradition in Modern Muslim Thought*, Cambridge u.a. 1996, 44.

Akzidenz betrachteten, fassten ihn als Akzidenz der «wohlverwahrten Tafel»¹¹ auf. Die andere Gruppe betrachtete den Qur'an als Körper, den Gott aus der wohlverwahrten Tafel geschaffen habe. Die Mehrheit derer, die den Qur'an als körperlich auffassten, betrachteten ihn als Gott subsistiert.

Es scheint, dass zuerst die Lehre der Erschaffenheit des Qur'ans ausformuliert wurde, obwohl sie nicht zum ältesten Bestand der muslimischen Theologie gehört. Ihre Vertreter waren eigentlich diejenigen, welche die ursprüngliche Form der islamischen Theologie ausgebildet hatten, d.h. die sich *theologische* Gedanken machten. Die Vertreter der Lehre der Unerschaffenheit des Qur'ans finden sich dagegen hauptsächlich in den Reihen der Hadith- und Rechtsgelehrten, wie z.B. Sufyān at-Taurī oder Malik b. Anās. Deren Argumente sind in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts nicht dialektisch-theologischer Natur, sondern bestehen aus Hinweisen auf Qur'an-Stellen und Ahaith (pl. zu Hadith), die sich mit der Idee der Erschaffenheit des Qur'ans nicht vertragen. Erst die These von der Erschaffenheit des Qur'ans bringt im Übrigen die Konservativen dazu, ihre unausgesprochene Vorstellung von einem urewigen Qur'an in apologetischer Weise zu formulieren. Auf dem Boden der damit geschaffenen Gegenposition konnten sich auch die Kompromissformeln entwickeln, wie jene des Ibn Kullāb¹², einem der wichtigsten Theologen des 9. Jahrhunderts. Dieser lehrte, dass Gott urewig¹³ sei mit seiner Rede und dass seine Rede sowie sein Wissen und seine Allmacht in ihm subsistierten. Dabei versteht er die *Rede Gottes* (*kalām ullāh*) als eine von Gottes Eigenschaften, die in ihm subsistierten, d.h. in ihm vorhanden seien. Die eigentliche Rede Gottes ist gestaltlos, besteht also weder aus Buchstaben noch aus Lauten, sie ist nicht teilbar und nicht wandelbar, sondern reiner Inhalt. Nur für diesen Inhalt trifft die Bezeichnung ungeschaffen oder urewig zu. Das, was uns vom Qur'an zugänglich ist, also alles, was ein bestimmtes sprachliches Gewand annimmt und selbst der arabische Qur'an als arabische Edition des Urbuchs oder der wohlverwahrten Tafel, ist *rasm* (Spur) und damit nicht unerschaffen, sondern erschaffen. Diese These konnte sich in der islamischen Theologie mehr oder weniger durchsetzen.

Eine andere Kompromissformel lautete, der Qur'an bestehe quasi aus zwei Teilen¹⁴, einem erschaffenen und einem unerschaffenen, je nachdem ob es sich

¹¹ Q. 85,21f.: «Es ist ein preiswürdiger Koran (was hier verkündet wird), auf einer wohlverwahrten Tafel.»

¹² Abu Muhammad Abdallah b. Sa'id b. Muhammad b. Kullab al-Qattan al-Tamimi al-Basri, gest. 855.

¹³ Vgl. zur «Urewigkeit Gottes» die Ontologie des Avicenna in: U. Rudolph: Islamische Philosophie, München 2004, 46ff.

¹⁴ Vgl. auch Averroes Betrachtungen über die Prinzipien der Qur'an Exegese in: Rudolph: Islamische Philosophie (Anm. 13), 71f.

inhaltlich auf ein göttliches Wissen beziehe oder um eine Satzungsbestimmung handle.

Diesen Denkern ging es darum, mit den Mitteln des *kalām*, d.h. der theologischen Dialektik der konservativen Position gerecht zu werden. Es war also eine Art Aussöhnung zwischen den eher rationalistischen Theologen und den konservativen Qurʾan- und Hadith-Gelehrten. Wie bei anderen theologischen Fragen hat sich auch hier das ursprüngliche religiöse Empfinden gegenüber den abstrakten theologischen Erwägungen durchgesetzt. Nicht vonseiten der Konservativen wurden Konzessionen gemacht, sondern vonseiten der Dialektiker.

Es gilt im Übrigen in der älteren Literatur noch als ausgemachte Sache, dass die ganze Problemstellung von der Erschaffenheit respektive Unerschaffenheit des Qurʾans eigentlich von der christlichen Logos-Lehre herstamme. Als Kronzeuge wird Johannes von Damaskus angeführt, ein Zeitgenosse von Ḡāhm b. Safwān, des eventuellen Begründers der Erschaffenheitslehre. Dieser Johannes soll sich auch mit dem Islam beschäftigt haben und seine christliche Auffassung vom Wort Gottes, also logos = Jesus in Beziehung gebracht haben zu Sura 4,171¹⁵.

Dies alles könnte vielleicht stimmen, wenn diese Schriften tatsächlich von Johannes stammten und ihm nicht einfach später zugeschrieben worden wären. Denn dann wäre die These hinfällig. Für das eigentliche Problem aber, nämlich für die Frage, wie es zur These der Erschaffenheit des Qurʾans kam und warum diese These in der muslimischen Theologie des 8. Jahrhunderts so tiefe Wurzeln schlagen konnte, würde die Theorie vom christlichen Einfluss schon aus chronologischen Gründen keine hinreichende Erklärung geben.

Diese unterschiedlichen Auffassungen bei gewissen theologischen Fragen führten indes im Islam zu keiner Spaltung der Umma (Gemeinschaft der Gläubigen).¹⁶ Die gerade heute vielleicht bekannteste Spaltung in Sunniten und Schiiten hat nichts mit theologischen Differenzen zu tun, sondern erfolgte ob der Frage, wer berechtigt sei, die Gemeinde nach dem Tode Muhammads zu führen. Es ging also um die Frage der «Herrscherlegitimation».

¹⁵ «Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.» (nach der Übersetzung von Paret [Anm. 1]).

¹⁶ Das *richtige Glauben* rangierte stets weit hinter dem *richtigen Tun*. Das hatte vor allem auch damit zu tun, dass sich im Islam nie ein Klerus entwickelte, der über den «richtigen» Glauben hätte wachen können entsprechend beispielsweise dem katholischen Lehramt.

Dies ist übrigens einer der wichtigsten Diskurse im Islam überhaupt; er dauert bis heute an.

Die «Schrift»

Bliebe noch zu klären, was unter «Schrift» eigentlich zu verstehen ist. Es gilt wissenschaftlich als gesichert, dass zahlreiche, wenn nicht alle Offenbarungen schon zu Lebzeiten Muhammads aufgeschrieben wurden. Klar ist man sich allerdings auch darüber, dass der Qur'an in seiner heutigen Form beim Tode Muhammads noch nicht existierte. Zaid b. Thābit wird von vielen Quellen nicht nur als Qur'an-Kenner respektive -Rezitator (*qāri'*) bezeichnet, sondern auch als «Sekretär» Muhammads, der zahlreiche Offenbarungen auf dessen Geheiss hin aufgeschrieben habe. Mündliche und schriftliche Überlieferungen schliessen sich also keineswegs aus, jedoch besitzt die mündliche Überlieferung eindeutig Priorität vor der schriftlichen, die lediglich die Funktion einer Gedächtnisstütze hat.

Die Entstehungszeit des Qur'ans ist im Vergleich zur Bibel sehr kurz. Die Zusammenstellung und Redaktion erfolgte unter dem dritten Khalifa 'Uthman um 653, also weniger als zwanzig Jahre nach dem Tode Muhammads. Ebenso gilt wissenschaftlich als gesichert, dass zwischen der ersten Offenbarung im Jahre 610 und der Kodifizierung und Kanonisierung kaum mehr als vierzig Jahre vergangen sind. Die Auswertung ältester Qur'an-Handschriften, die 1981 anlässlich einer Renovation der Grossen Moschee in Sana'a/Yemen gefunden wurden, lässt darauf schliessen, dass sie etwa aus dem Jahr 690 stammen und ebenfalls dem «'uthmanischen Text» entsprechen. Abschriften dieses Textes wurden in die Städte Mekka, Medina, Damaskus, Basra und Kufa geschickt; alle anderen Handschriften sollten auf Befehl 'Uthmāns vernichtet werden. Vergleiche dieses Textes mit einem in Fragmenten erhaltenen vor-'uthmanischen Text des 'Abdallāh ibn Mas'ūd lassen erkennen, dass Ibn Mas'ūd zu einer «leichteren», häufig paraphrasierenden Textform neigt, was für die Authentizität des 'uthmanischen Texts spricht, weil in ihm die Schwierigkeiten nicht geglättet sind.

Dieser 'uthmanische Text allerdings ist ein arabischer Text, der keine Vokalzeichen und nur 18 verschiedene Konsonantenzeichen kennt. Diese wiederum stehen für 28 Lautwerte. Ein solcher Text, der weder diakritische Zeichen zur Unterscheidung der Lautwerte noch Vokalisierungszeichen enthält, lässt nicht nur mehrere Lesemöglichkeiten zu – darunter auch solche, die philologisch zwar möglich, inhaltlich aber problematisch, wenn nicht gar falsch sind –, sondern er erhält seinen Sinn überhaupt erst durch Rezitation, d.h. durch Festlegung des Lautwerts der Schriftzeichen und ihrer Verbindung mit Vokalen. Erst in der Verbindung mit diakritischen Zeichen zur Unterschei-

derung der Lautwerte und der Einfügung von Vokalzeichen findet der Vereinheitlichungsprozess in Lesung und Normierung des Textes seinen Abschluss.¹⁷ Trotz Vokalisierung haben sich bis heute sieben kanonische Lesarten erhalten, wobei noch deren zwei von Bedeutung sind. Darin kommt nach Bobzin

«eine charakteristische Eigenschaft des Islams insgesamt zum Tragen, nämlich seine ganz erstaunliche Fähigkeit, dem Prinzip der Pluralität Rechnung zu tragen, dies aber zugleich in einer Weise einzugrenzen, dass daraus keine Tendenzen zur Spaltung entstehen. Es bleibt also das überaus bemerkenswerte Faktum zu betonen, dass der Text von Gottes geoffenbartem Wort keineswegs eindeutig fixiert ist, sondern in einem genau festgelegten Rahmen Varianten der Lesung und damit auch der Interpretation zulässt.»¹⁸

Die Überlieferung des Qurʾans ist aber bis heute an dessen mündliche Rezitation (*tağwīd*) und mnemotechnische Bewahrung gebunden. Damit ist für die genaue Textgestalt des Qurʾans die ununterbrochene mündliche Tradierung durch die Schulen der Qurʾan-Rezitatoren massgebend und keinesfalls irgendeine schriftliche «Urform» des Qurʾans.

Für die Muslime liegt die Authentizität des Qurʾans als des verbalinspirierten Wortes Gottes an den Propheten allerdings weniger an der kurzen Entstehungszeit, als vielmehr an Inhalt, Form, Sprache und Kohärenz des Textes. Aus islamischer Sicht ist der Qurʾan deshalb die wörtliche Wiedergabe dessen, was Gott die Menschen an «Wahrheit» hat wissen lassen, in exakt der Art und Weise, wie Er es wollte.

Tafsīr und Taʾwīl – Exegese und Hermeneutik

Die Tatsache, dass es sich beim Qurʾan für die Muslime um das Wort Gottes «*kalām ullāh*» handelt, hat für die Gelehrten seine Zeitbezogenheit nie ausgeschlossen. Natürlicher Ansatz zur Erklärung eines Textes bildet der Wunsch, diesen so zu verstehen, wie er vom Autor gemeint war. In Bezug auf den Qurʾan bedeutet das, dass man jeden Vers daraufhin untersucht, in welchem Sinn er in Bezug auf die Gelegenheit, anlässlich derer er offenbart wurde, zu verstehen sei. Dies bedurfte der Schaffung von Hilfswissenschaften, wie z.B. die *asbāb un-nuzūl* (Anlässe/Gründe der Herabsendung) oder die Prophetenbiographie. Die Berichte über die «Anlässe der Offenbarung», eingeleitet mit der Formel «*nazalat al-āya fī ...*» (offenbart ist der Vers in Bezug auf ...) sollen die qurʾanischen Texte historisieren und einen situativen Kontext erschlies-

¹⁷ L. as-Said: *The Recited Koran*, Princeton 1975, zit. nach S. Schreiner: *Schriftauslegung und Koran*, in: G. Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, Tübingen 2007, 638f.

¹⁸ H. Bobzin: *Der Koran*, München 2006, 104.

sen. Indem der ursprüngliche «Sitz im Leben» einer Textstelle ermittelt wird, soll diese vor Missdeutung geschützt werden. Gleichzeitig sucht man zu verhindern, dass im Falle religionsgesetzlich relevanter Verse die Anwendung auf eine gegebene neue Situation nicht sachgerecht erfolgt.¹⁹

Die *asbāb un-nuzūl* sollten also Aufschluss geben über die Situation, die eine bestimmte Offenbarung auslöst. Dann ging es aber auch darum, den Sinn der Offenbarung zu ermitteln, also den Sinn des Textes im Lichte des damaligen Sprachgebrauchs, die Erforschung dieses Sprachgebrauchs in allen seinen Nuancen, den idiomatischen Wendungen etc. Voraussetzung für ein historisches Verständnis des Qur'an-Textes und seiner Interpretation war somit ein gründliches Studium der Philologie der arabischen Sprache und Literatur jener Zeit. Weiter bedurfte es einer Textkritik, um unter den verschiedenen Lesarten die sprach-, situation- und sinngerechteste Interpretation herauszufinden. Dieses Vorgehen bezeichnet man als Tafsīr (Exegese). Die Hermeneutik (*ta'wīl*) kommt vor allem zur Anwendung, wenn die «natürliche» Erklärung mit den Denkformen, von denen man ausgeht, nicht übereinstimmt. Dazu gehören z.B. die Anthropomorphismen der Gottesvorstellung im Qur'an²⁰, welche mit Hilfe der Hermeneutik umgedeutet werden. Der eigentliche *ta'wīl* wird oft auch verstanden als Erfassen eines inneren, tieferen Sinns des heiligen Textes und der *tafsīr* als äusserer Sinn, wobei das eine das andere nicht ausschliesst.

Ein besonderes Interesse hatten die Rechtsgelehrten, die *fuqahā'*, an der Interpretation des Qur'ans, um damit Probleme der religiösen Satzung und des Rechts zu lösen. Eine Voraussetzung für die Ermittlung qur'anischer Bestimmungen bildete die Kenntnis der abrogierenden und abrogierten Verse.²¹ Es ging dabei um die Frage, welcher Text oder Vers im Qur'an im Falle einander widersprechender Aussagen höheren Autoritätsrang besitzt. Dieser Text kann den anderen abrogieren (*nasīkh*), so dass der abrogierte (*mansūkh*) vernachlässigt werden kann.²² Dieser Problembereich gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Qur'an-Exegese. Nun ist es aber nicht so, dass die *fuqahā'* die Qur'an-Exegese selbst betrieben haben, vielmehr liessen sie diese Werke von eigentlichen Qur'an-Exegeten schreiben und griffen dann darauf zurück. Dies zeigt auch, dass sich die Rechtsschulen schon sehr früh von der eigentlichen Qur'an-Wissenschaft abgesondert und als selbständige Wissenschaft profiliert haben.

Zu den wissenschaftlichen Disziplinen gehörte es auch, einzelne Texte in Beziehung zueinander zu setzen und vor allem sämtliche Texte als «eindeutig»

¹⁹ Zitat nach Schreiner: Schriftauslegung und Koran (Anm. 17), 642.

²⁰ Q. 3,73: «Sprich: Die Huld liegt in der Hand Gottes. Er gibt sie, wem er will. Gott umfasst (alles) und weiß Bescheid.»

²¹ Vgl. Q. 2,106.

²² H. Gätje: Koran und Koranexegese, Zürich/Stuttgart 1971, 54.83–85.

(*muhkamāt*) oder «mehrdeutig» (*mutašabihāt*) zu qualifizieren.

Ein besonderes Problem der Qurʾan-Exegese bildeten die *mutašabihāt*, d.h. Qurʾan-Verse, deren Sinn nicht evident war, sondern mehrdeutig. Die Existenz solcher Verse wird durch den Qurʾan selbst bestätigt:

«Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: «Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserm Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).» Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.»²³

Allerdings galt die Qurʾan-Exegese gewissen Kreisen aus verschiedenen Gründen von jeher als suspekt. Ältere Fromme des 7. Jahrhunderts lehnten das Räsonnieren des beschränkten menschlichen Verstands über den Qurʾan, d.h. über das Wort Gottes, als eine Form von Hybris ab. Ein anderer gewichtiger Vertreter dieser Meinung war Ahmad b. Hanbal²⁴, der Begründer der hanbalitischen Rechtsschule, welche noch heute in Saudiarabien vorherrschend ist. Er soll gesagt haben, die Tafsir-Wissenschaft habe kein Fundament. Die Interpretation stütze sich nur auf eine persönliche Meinung und könne daher keine Verbindlichkeit beanspruchen. Er bezog sich damit auf das Fehlen des *iğmāʿ*²⁵ in dieser Frage.

Diese Kreise stiessen sich aber besonders daran, dass die Kommentatoren zur Klärung qurʾanischer Unklarheiten ihre Zuflucht zu Christen und Juden nahmen, um von deren Kenntniss der heiligen Schrift zu profitieren. Die Exegeten behaupteten sich aber dennoch gegen ihre Kritiker.

Fazit: Der Qurʾan ist für die Muslime die absolut geltende Autorität. Erst wenn man versteht, welche zentrale Bedeutung der Qurʾan für den Islam und die Muslime hat, wird man auch verstehen, dass nachhaltige Veränderungen wichtiger gesellschaftspolitischer Fragen nicht durch eine Relativierung des Qurʾans zustande kommen können, sondern vielmehr nur durch den Rückgriff auf die Grundlagen des Qurʾans.

Moderne Strömungen

Alle modernen Strömungen im zeitgenössischen islamischen Denken – sowohl die liberalen als auch die konservativen – beziehen sich deshalb explizit

²³ Q. 3,7.

²⁴ 164–241 / 780–855.

²⁵ *iğmāʿ* = «Consens», d.h. der Consensus der islamischen Rechtsgelehrten, ist neben Qurʾan und Sunna die dritte Quelle des *fiqh*, der islamischen Jurisprudenz.

oder implizit auf den Qur'an und seine Autorität.

Das Mittel, dessen man sich bediente, war die Wiederbelebung des *iğtihād*, wörtlich «sich bemühen». Mit *iğtihād* ist ursprünglich das Bemühen um die richtige Anwendung oder das richtige Verständnis des Qur'ans und der Tradition (Hadīth) in einer gegebenen Situation gemeint. Es handelt sich hier um einen Terminus technicus des islamischen Rechts, ursprünglich allgemein gehandhabt, später einschränkend auf die Methode des *qiyās* angewandt, des Analogieschlusses (ebenfalls ein Begriff des islamischen Rechts).

Während man sich in der Frühzeit des Islam noch ziemlich uneingeschränkt «bemühen» – also *iğtihād* betreiben – konnte, wurde diese Möglichkeit im Laufe der Zeit und mit jeder neuen Generation Gelehrter immer mehr eingeschränkt, da immer weniger Lücken in der Glaubenslehre und im Rechtssystem offen waren. Im 13. Jahrhundert kam es, von einigen Ausnahmen²⁶ abgesehen, zu einem eigentlichen Stillstand.

Die ersten Schritte im Wiedereröffnen des *iğtihād* und zu einem Neuen Denken wurden in Indien durch Shāh Walī Allāh²⁷ eingeleitet. Er sah keine grundsätzlichen Hindernisse, die Shari'a, d.h. die religiösen Quellen des Islam, an die Erfordernisse der Neuzeit anzupassen, eben zu reinterpretieren. Andere, wie Ġamāl ud-Dīn Afghānī (1838–1897) und Muhammad 'Abdūh (1849–1905), folgten ihm. Als der damalige Rektor der altehrwürdigen Azhar Universität in Kairo, Shaikh Hasan al-Attar²⁸, moderne Wissenschaften an dieser ältesten Islamischen Hochschule in Ägypten einführen wollte, wurde ihm dies jedoch vom französischen Direktor der Medizinischen Hochschule in Kairo untersagt.²⁹

Kennzeichen dieser rationalistischen Strömung im Umgang mit dem Qur'an ist die Überzeugung, dass die qur'anische Offenbarung mit menschlichem Verstand zu erfassen ist, da zwischen ihr und moderner Wissenschaft grundsätzlich kein Gegensatz besteht. Widersprüche können nur dann auftreten, wenn die metaphorische Redeweise des Qur'ans nicht verstanden wird. Andere Autoren, wie Amīn al-Khūlī oder Muhammad Shahrūr, betonen die Historizität des Qur'ans, und Nasr Abū Zaid trägt mit seiner Idee vom Qur'an als einem aus verschiedenen Diskursen hervorgegangenen Text (*nass*) zu einer Interpretationstechnik bei, die sich nach den Methoden der Literaturkritik richtet. Andere wiederum, wie z.B. Rahman, Soroush und Iqbal, verfolgen einen hermeneutischen Ansatz, der sich weniger an der «Sprechweise» des Qur'ans orientiert als auf dessen «Botschaft» rekurriert.

Einige dieser Denkansätze sollen im Folgenden vorgestellt werden.

²⁶ Die wichtigsten waren Ibn Taimīyā, Ibn Rushd, as-Suyūti.

²⁷ Geb. 1114/1703 in Delhi, gest. 1176/1762.

²⁸ Rektor von 1830–1834.

²⁹ N. Abu Zayd: *Reformation of Islamic Thought*, Amsterdam 2006, 24.

Fazlur Rahman (1911–1988)

Der Professor für Islamic Thought an der Universität von Chicago beklagt in seinem Buch: «*Islam and Modernity*», dass einige, insbesondere auch unter den Modernisten, argumentierten, der Qurʾan vermittele den Muslimen «Prinzipien», und es sei Sache der Sunna und des eigenen Denkens, diese Prinzipien in konkrete Lösungen umzusetzen. Er vertritt demgegenüber die Auffassung, genau das Gegenteil sei richtig: Der Qurʾan vermittele nicht Prinzipien, sondern zeige in den meisten Fällen Lösungen oder Entscheide für ganz spezifische und konkrete historische Begebenheiten. Aber er gibt auch explizit oder implizit die Begründung oder das Grundprinzip hinter diesen Lösungen und Entscheidungen, von welchen sich wiederum das Prinzip ableiten lasse. Nach Rahman ist dies der einzig sichere Weg, die Wahrheit der qurʾanischen Lehre zu erfassen:

«In building any genuine and viable set of laws and institutions, there has to be a two-fold movement: First one must move from the concrete case treatments of the Qurʾan – taking the necessary and relevant social conditions of that time into account – to the general principles upon which the entire teaching converges. Second, from this general level there must be a movement back to specific legislation, taking into account the necessary and relevant social conditions now obtaining.»³⁰

Er bezieht sich dabei auch auf den mittelalterlichen malikitischen Juristen al-Shātibī (gest. 1388), welcher der Meinung war, dass reine Vernunft, losgelöst von den Prinzipien der Shariʿa, unfähig sei, religiös-moralische Werte zu schaffen.³¹ So gesehen klingt die Frage des deutschen Verfassungsrichters Wolfgang Böckenförde Mitte der 1960er Jahre, nämlich ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne,³² gar nicht mehr so neu.

Rahman ist auch der Meinung, dass Säkularismus ein Fluch der Moderne sei, da er die Heiligkeit und Universalität (Transzendenz) jeglicher moralischer Werte zerstöre – ein Phänomen, dessen Auswirkungen eben begonnen hätten, sich in den Gesellschaften der westlichen Welt bemerkbar zu machen.

Was die Etablierung einer sozialen gesellschaftlichen Ordnung auf ethischer Basis angehe – und dies hält er für das am meisten Erstrebens- und Wünschenswerte für die Menschheit von heute – hält er die Auswirkungen von islamischem mittelalterlichen Sufismus, der christlichen Fixierung auf die Theologie oder modernem Säkularismus für vergleichbar. Der Qurʾan und das tiefe Gottesbewusstsein des Propheten hingegen strebten eine ethische sozio-politische Ordnung an, weil nach dem Qurʾan diejenigen, die Gott verges-

³⁰ F. Rahman: *Islam and Modernity*, Chicago 1982, 19.

³¹ Ebd., 20ff.

³² Vgl. E.W. Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in ders.: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1991, 92ff. (112).

sen, letztlich sich selbst vergessen, wodurch sich ihre persönliche und gemeinschaftliche (corporate) Identität auflöst.

«Und seid nicht wie diejenigen, die Gott vergessen haben, worauf er sie sich selber vergessen (und vernachlässigen) ließ!»³³

Mit ethischer sozio-politischer Ordnung, gestützt auf Gott, sei gemeint, dass moralische Prinzipien und Werte eben nicht vom Menschen gemacht und aufgehoben werden könnten je nach Lust und Laune, Gutdünken oder Bequemlichkeit und momentanem Vorteil, und sie dürften nicht um der Zweckmässigkeit willen missbraucht werden.³⁴

Abdolkarim Soroush (geboren 1945 in Teheran)

Kerngedanke des Denkens von Soroush ist seine These von der «*Wandelbarkeit der religiösen Erkenntnis*»³⁵. Sie ist im Prinzip nicht neu; wie viele andere Interpreten des Islams ist Soroush der Ansicht, dass die göttlichen Wahrheiten zwar ewig und unabänderlich sind, nicht aber das Wissen, das die Menschen – etwa durch Lektüre des Qurʾans – von diesen Wahrheiten erlangen. Es sei deshalb ein Missverständnis – und zwar ein weit verbreitetes –, wenn religiöses Wissen, d.h. bestimmte Interpretationen oder Doktrinen, z.B. eine bestimmte Auslegung der göttlichen Gebote, mit der göttlichen Wahrheit selbst verwechselt werde.

Es geht also um einen erkenntnistheoretischen Ansatz, bei welchem sich Soroush vor allem auf Karl Popper und seinen kritischen Realismus stützt.

Er vertritt die Ansicht, dass sich das Wissen bezüglich Religion nicht prinzipiell von anderen Wissensbereichen unterscheidet. So wie sich z.B. in den Naturwissenschaften das Wissen von der Natur immer weiter entwickelt habe und nie an einen Endpunkt gelangt sei, an dem eine bestimmte Theorie über die Natur als unumstösslich angesehen werden könnte, so verhalte es sich auch mit den religiösen Wissenschaften, die sich mit Gott und seinen Eigenschaften oder mit den religiösen Geboten beschäftigen.

In Bezug auf den politischen Kontext in Iran hat das insbesondere die Auswirkung, dass es sich für ihn auch bei der Doktrin von Khomeini – nämlich der von der Herrschaft der Rechtsgelehrten (*wilāyat-e faqīh*) – um eine Theorie handelt, die wie jede andere Theorie keinen absoluten und immerwährenden Wahrheitsanspruch geltend machen könne. Vielmehr müsse sie sich, wenn sie als Theorie Bestand haben solle, der öffentlichen Kritik und damit auch ihrer potentiellen Veränderung oder sogar Widerlegung aussetzen.³⁶

³³ Q. 59,19.

³⁴ Rahman: Islam and Modernity (Anm. 30), 15.

³⁵ A. Soroush; *Qabẓ wa bast-e teʾwīk-e šarīʿat*, lit. Theoretische Erweiterung und Verengung der Religion, erstmals erschienen in der Zeitschrift Keyhān-e farhangī, Mai 1989, zit. nach K. Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, Würzburg 2003, 20ff.

Hier liegen natürlich auch das Problem und die Brisanz des Ansatzes von Soroush für das gegenwärtige Herrschaftssystem. Und Soroush hat sich damit unter den Herrschenden nicht viele Freunde gemacht, obschon es im religiösen Establishment durchaus auch Leute gibt, die seine Ansicht teilen.

Soroushs Alternative zum jetzigen Modell in Iran ist der Entwurf einer «religiösen Demokratie». Anders als viele muslimische Demokratiebefürworter leitet Soroush das Konzept der Demokratie nicht aus qur'anischen Konzepten, wie z.B. dem der Shura ab.³⁷ Diese Herleitung wird von vielen muslimischen Befürwortern bemüht, die damit eine Verankerung der Demokratie bereits in frühislamischer Zeit zu belegen suchen. Für ihn ist Demokratie jedoch eine Frucht der menschlichen Vernunft und gründet auf Vernunftbegriffen wie dem der Gerechtigkeit. Soroush macht aber einen Unterschied zwischen einer liberalen Demokratie und einer religiösen. Denn während die Freiheit in der liberalen Demokratie westlichen Zuschnitts vor allem in Bezug auf weltliche Interessen und Neigungen gewahrt werde, sei das Ziel der religiösen Demokratie nicht zuletzt die Religion. Jedem Bürger soll dadurch die Freiheit und die Möglichkeit gegeben werden, sich seiner Religion zu widmen und nach deren moralischen Geboten zu leben, aber ohne dass sie ihm quasi per Gesetz aufgezwungen werde. Der Staat darf dem Bürger nicht vorschreiben, religiös zu sein, aber er muss die freie Religionsausübung gewährleisten.³⁸ Soroush strebt also keineswegs eine Trennung der religiösen von der politischen Sphäre an.

Mohammad Mojtabeh Shabestari (geboren 1936)

Ähnlich wie Soroush argumentiert auch Mohammad Shabestari hinsichtlich Demokratie- und Menschenrechtsverständnis.

Menschenrechte und Demokratie sind seiner Ansicht nach Produkte der menschlichen Vernunft, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben und noch weiter entwickeln. Sie sind als solche nicht bereits durch Qu'ran und Sunna vorgegeben; der Qu'ran schweige zum modernen Menschenrechtsverständnis, aber dennoch stehe dieses nicht im Widerspruch zur göttlichen Wahrheit, die der Qu'ran enthalte. Shabestari stützt sich bei seiner Argumentation wie schon Soroush auf die moderne Hermeneutik.

Er weist jede Behauptung, der Mensch könne unmittelbar in den Besitz der absoluten göttlichen Wahrheit gelangen, zurück. Solch ein Anspruch käme der Verdinglichung Gottes gleich und wäre somit ein Verstoss gegen das Prinzip des «Tauhid», der Einheit und Transzendenz Gottes. Das Wissen von

³⁶ Soroush: *Qabz* (Anm. 35), 203.207.342.

³⁷ Shura bezeichnet ursprünglich die Beratung der Stammesältesten.

³⁸ Soroush: zit. nach R. Seidel: Abdolkarim Soroush, in: K. Amirpur, L. Ammann (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt* (Herder Spektrum 5665), Freiburg i.Br. 2006, 85f.

Gott und seinen Geboten sei immer menschliches Wissen und als solches veränderlich und niemals absolut.

Vorannahmen und Erwartungen bzw. Fragen des Interpreten an den Offenbarungstext seien nichts, was das richtige Verstehen trübe, sie seien vielmehr notwendige Bedingung für jegliches Verstehen der Offenbarung überhaupt. Erst der Interpret bringe durch seine Fragen und seine Haltung den Qur'an zum Sprechen. Es sei aber notwendig, dass der Interpret sich seine Vorannahmen so weit wie möglich bewusst mache. Ein Rechtsgelehrter beispielsweise, der ein Gutachten erstellen wolle, müsse sich mit dem Gegenstand des Gutachtens auskennen. Das setze voraus, dass er auf das Wissen seiner Zeit zurückgreife, indem er die modernen Wissenschaften zur Kenntnis nehme. Der Rückgriff auf traditionelle Rechtskompendien reiche dafür nicht aus. Ebenso genüge es nicht, in Qur'an und Sunna nach Geboten und rechtsrelevanten Passagen zu suchen und sie aus dem Kontext gerissen als Antwort auf aktuelle Fragen zu gebrauchen. Denn die meisten Gebote, so Shabestari, seien Antworten auf gesellschaftliche Fragen der Zeit Muhammads, des Propheten des Islam, und nicht eins zu eins auf die Gegenwart anwendbar.

Gerechtigkeit als ewiges Gebot

Auch für Shabestari ist es daher notwendig, zwei Aspekte der Offenbarung zu unterscheiden, nämlich einerseits den Kern der göttlichen Botschaft und andererseits die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die ihr eine bestimmte Form gaben. Es gilt somit von dieser Form zu abstrahieren, um auf die eigentlichen Ziele und Werte zu stossen, die der prophetischen Botschaft zu Grunde liegen. Denn die Form der Botschaft – also die gesetzesartigen Texte im Qur'an und in den Prophetentraditionen – dienten lediglich dem Zweck, die eigentlichen Ziele zu verwirklichen.

Shabestari liefert keinen verbindlichen Katalog von Werten und Zielen. Häufig nennt er die Begriffe Freiheit und Verantwortung. Als vielleicht zentralen Wert führt Shabestari – an sich für muslimisches Denken durchaus exemplarisch – das Prinzip der Gerechtigkeit an, dessen Beachtung den Menschen von Gott als ewiges Gebot auferlegt wurde. Aus dem Qur'an lässt sich aber keine konkrete Herrschaftstheorie ableiten. Es obliegt vielmehr der menschlichen Vernunft, den Begriff der gerechten Herrschaft wie der Gerechtigkeit überhaupt immer wieder neu zu deuten.

Es stellt sich hier die Frage, ob das, was in Anbetracht dessen noch als ewiger und unveränderlicher Bestandteil der Offenbarung übrig bleibt, sich nicht auf ein dünnes Skelett abstrakter Begriffe beschränkt. Ist das aber nicht herzlich wenig, wenn man bedenkt, dass es sich beim Qur'an doch für alle Muslime um Gottes ewige Rede handelt?

Diesem Einwand hat Shabestari eine starke These entgegen zu setzen. Der Offenbarungstext als solcher ist für ihn nicht automatisch als ewige Rede Gottes zu verstehen. Rede Gottes ist er nur dann, wenn er im Rezipienten eine religiöse Erfahrung hervorruft. Diese Rede besteht demzufolge immer nur aktuell im Rezipienten. Und es ist die religiöse Erfahrung, die Shabestari als Kern des Glaubens betrachtet.

Der Glaube ist, so Shabestari, weder eine Überzeugung noch ein Wissen von etwas. Religiöse Überzeugungen, Meinungen, Theorien etc. können Ausdruck des Glaubens sein, sie sind aber nicht der Glaube selbst. Der Glaube ist vielmehr die völlige Hingabe in das Dasein Gottes, er ist die Geborgenheit in Gott und demnach ein innerer Akt der Begegnung zwischen Mensch und Gott. Worauf es Shabestari hier ankommt, ist, den Glauben als Kern der Religion zugunsten eines legalistischen Religionsverständnisses zu rehabilitieren.

Der Glaube als religiöse Erfahrung müsse Kerngedanke einer «Neuen Theologie» werden und die Überbetonung des Rechts einerseits und metaphysischer Aussagen über Gott andererseits ersetzen oder zumindest ergänzen.³⁹

Allen diesen Denkströmungen ist gemeinsam, dass sie sich nicht nur mit einem nach wie vor dominanten traditionellen Schriftverständnis konfrontiert sehen, sondern zunehmend auch mit einem islamistischen, welches jede von der eigenen Auslegung abweichende Deutung vehement ablehnt.

Abstract

Der Qurʾan ist die wichtigste Autorität im Islam. Seine zentrale Bedeutung für den Islam und die Muslime kommt auch darin zum Ausdruck, dass die theologischen Konzepte, Diskurse und Dogmenbildungen, die sich im Christentum um die Person Jesu Christi drehen, im Islam in Bezug auf den Qurʾan entwickelt wurden. Ist der Qurʾan beispielsweise erschaffen oder unerschaffen? Was heisst das für den Umgang mit dem Text hinsichtlich Exegese und Hermeneutik damals und heute?

Rifaʿat Lenzin, Zürich

³⁹ Shabestari, zit. nach Seidel: Mohammad Modschtahed Schabestari. Die gottgefällige Freiheit, in: Amirpur, Ammann: Der Islam am Wendepunkt (Anm. 38), 79.