

***Fiṭra*, Sünde und Zweifel im Koran. Eine sprachpragmatische Annäherung mit Wittgenstein**

Farid Suleiman*

Abstract

Ludwig Wittgenstein's thought, which represents a radical break with established philosophical tradition, is of interdisciplinary relevance, particularly for theology. Fuelled in part by a growing unease with the methods of modern analytic philosophy of religion, a burgeoning interest in Wittgenstein can be detected in both Christian and Jewish thought. The article is based on the belief that the engagement with Wittgenstein's philosophy of language will also help Islamic Theology to discard certain problematic, yet largely unquestioned, patterns of thought in an effort to gain a fresh perspective on Muslim revelation and tradition. This study attempts to render Wittgenstein useful for reading certain aspects of the Qur'anic concept of humankind. It will be argued that (1) the Qur'an, in and through the way it speaks of human beings, constitutes the grammar of the Islamic-religious language game, i. e. what the term "human being" means in the religious language game; and that (2) the Qur'an embeds this grammar in the narrative of God's creation of humankind by means of the term *fiṭra* (roughly translated as "original disposition"), which is how verse 30/30 of the Qur'an is to be reinterpreted in the light of Muslim tradition. After discussing the term *fiṭra* and the relevant foundations of Wittgenstein's thought, the argument is substantiated by the Qur'anic manner of speaking of human beings, involving a separate examination of the topics "sin" and "doubt (of faith)".

Keywords

Qur'an, concept of man, *fiṭra*, sin, doubt, Wittgenstein, Abraham, Adam.

1 Einführung

Der vorliegende Artikel stellt den meiner Kenntnis nach ersten Versuch dar, zentrale Begriffe und Themen des Korans im Lichte der von Ludwig Wittgenstein

* Dieser Artikel ist im Rahmen des AIWG Longterm-Forschungsprojekts „Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels“ entstanden, das gemeinsam durchgeführt wird von der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU), der Eberhard Karls Universität Tübingen und der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt. Farid Suleiman (FAU) ist wissenschaftlicher Koordinator des Projekts.

ausgehenden sogenannten ‚sprachpragmatischen Wende‘ zu lesen.¹ Die Frage, ob Wittgenstein den Religionen und/oder den Theologien etwas Substanzielles zu sagen hat, wird in der Forschung zunehmend bejaht. Seinem Denken schreiben manche gar eine grundlegende Relevanz zu, wie sich bereits an Buchtiteln wie „Theology after Wittgenstein“ ablesen lässt.² Tatsächlich eröffnet Wittgensteins Sprachphilosophie nicht nur neue Perspektiven, sondern dringt auf eine Veränderung der modernen Denkungsart im Gesamten. Bei dieser zu verändernden Denkungsart handelt es sich um eine, die sich genealogisch bis mindestens zu den Griechen zurückführen lässt, in der Neuzeit gewichtige metaphysische und epistemologische Entwicklungen durchgemacht hat und bis heute von prägender Bedeutung ist.³ Wie ich an späterer Stelle ausführen werde, ist es nicht nur so, dass die heute verbreiteten Verständnisse von Religion bzw. Theologie nicht nur dieser Denkungsart entspringen, sondern auch einem im 19. Jahrhundert gewachsenen Religionsbegriff zugrunde liegen. Mit Wittgenstein hingegen lassen sich radikale Alternativen beschreiten. Das revolutionäre Potenzial der sprachpragmatischen Wende ist gar so groß, dass es dem der sogenannten ‚Kopernikanischen Wende‘ Immanuel Kants in nichts nachsteht. Damit soll nun nicht ausgesagt werden, dass ein an Wittgenstein angelehnter Zugang zur Religion eine vollkommene Neuheit darstellt oder darstellen muss. Vielmehr lässt sich festhalten, dass ähnliche Zugänge über die vielen Jahrhunderte bestanden, jedoch wurden diese an den Rand gedrängt. Das lässt sich auch konkret auf die muslimische Geistestradiation beziehen, was nicht verwundern muss, da diese zu einem signifikanten Grad sprachpragmatisch geprägt war und in geringerem Maße auch noch ist.⁴

Mein hier unternommener Versuch, den Koran im Lichte des Wittgensteinschen Denkens einer Relektüre zu unterziehen, bezieht sich im ersten Abschnitt des Artikels auf den im Koranvers 30/30 vorgebrachten Ausdruck *fiṭra*, der für die

1 Mehrfach hingegen ist Wittgensteins Denken zur islamischen Theologie in Beziehung gebracht worden. Beispielhaft kann hier verwiesen werden auf folgende zwei Promotionsvorhaben an der Universität Paderborn: *Developing a Modern Reading of Saduq's Conception of Tawhid with Insights from the Philosophy of the Later Wittgenstein* (Bearbeiter: Vahid Mahdavi Mehr); *Theologie der Konversion. Ein Beitrag zur Diskussion einer schiitischen Theologie der Religionen im Gespräch mit der Spätphilosophie Wittgensteins* (Bearbeiter: Eshagh Rahnama); sowie folgende Veröffentlichungen: Talal Asad, „Thinking about Religion through Wittgenstein“, in: *Critical Times* 3 (2020) 3, S. 403–442; Abdul Rahman Mustafa, „Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language“, in: *The Muslim World* 108 (2018) 3, S. 465–491. Islam Dayeh kündigte für das Jahr 2020 ein Special Issue in der Zeitschrift „*Tabayyun*“ zum Thema „Reading Wittgenstein in Arabic“ an. Dieses scheint jedoch – Stand Mitte 2021 – noch nicht erschienen zu sein. Daniel Weiss, Genia Schönbaumsfeld, Mira Sievers und ich arbeiten zurzeit an einem Sammelband, der das Potenzial einer ‚Theologie der Grammatik‘ aus jüdischer, christlicher und muslimischer Perspektive beleuchtet.

2 Siehe Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford 1986.

3 Dazu und zu dem stetig ansteigenden Unbehagen an dieser Denkungsart siehe Charles Taylor, „Overcoming Modern Epistemology“, in: Charles Taylor (Hg.), *Philosophical Arguments*, Cambridge, MS/London 21995, S. 1–19.

4 Siehe z. B. Mohamed Ali, *Medieval Islamic Pragmatics. Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, London 2009.

muslimische Tradition von großer Bedeutung ist. Die These, von der ich ausgehe, lautet: Der Koran lässt sich so lesen, dass er in und durch seine Rede über den Menschen die Grammatik des islamisch-religiösen Sprachspiels konstituiert, also das, was das Wort ‚Mensch‘ im religiösen Sprachspiel bedeutet, wobei der Koran diese Grammatik – so lese ich den Koranvers 30/30 im Lichte der muslimischen Tradition neu – über den *fiṭra*-Begriff im Narrativ von Gottes Schöpfung des Menschen verankert.

Um diese These verständlich zu machen, ist es nötig, nicht nur den Ausdruck *fiṭra* zu behandeln, sondern auch ausgewählte Kernelemente der Sprachphilosophie Wittgensteins, die ich mit nicht-sprachpragmatischen Zugängen kontrastiere.

Damit ist der Boden bereitet, zum einen die Beschaffenheit religiöser (oder: koranischer) Rede stärker in den Blick zu nehmen, die exemplarisch an der wechselseitigen Bezogenheit der koranischen Grammatik der Wörter *Gott* und *Mensch* aufgezeigt werden soll. Zum anderen dafür, in den daran anschließenden zwei Unterkapiteln die Themen *Sünde* und (*Glaubens-*)*Zweifel*, so wie sie im Koran thematisiert werden, genauer zu untersuchen. Dabei werde ich unter anderem dafür argumentieren, dass eine intakte *fiṭra* – anders als oftmals behauptet – Sünde und Zweifel nicht ausschließt, sondern sich erst in einem bestimmten Umgang mit diesen zeigt.

2 Die *fiṭra* als Voraussetzung der Verstehbarkeit der sprachlichen und kosmischen Zeichen Gottes

In der muslimischen Tradition geht man mehrheitlich davon aus, dass Gott den Menschen mit einer speziellen Akzeptanzbereitschaft gegenüber grundlegenden Inhalten des Islams, und damit ist in erster Linie der Monotheismus gemeint, ausgestattet hat.⁵ Diese Sicht stützt sich unter anderem durch den Koranvers 30/30, den ich in loser Anlehnung an Rudi Paret's Koranübertragung wie folgt übersetze:

Gehe ganz ein, als *Ḥanīf*, in die Gottergebenheit! Darin besteht die natürliche Art (*fiṭra*), in der Gott die Menschen erschaffen hat. Gottes Schöpfung wird nicht geändert. Darin liegt die aufrichtig gottergebene Lebensweise. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.⁶

Der Ausdruck, den Paret mit „natürliche Art“ übersetzt hat, heißt im arabischen Original *fiṭra*. Der Vers setzt also die Religion bzw. das *Ḥanīfentum* mit der „natür-

5 Mehr oder weniger explizit findet sich dies bei vielen einflussreichen Gelehrten wie z. B. aṭ-Ṭabarī, al-Ġazālī, ar-Rāzī und al-Bayḍāwī. Meine Wortwahl von der ‚Akzeptanzbereitschaft des Monotheismus‘ habe ich dem *tafsīr* des az-Zamaḥṣarī entlehnt, in dem er über Gottes Erschaffung der Menschen schreibt: „[...] *annahu ḥalaqahum qābilāna li-t-tawḥīd wa-dīn al-Islām*“; Ġarallāh az-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmiḍ at-tanzīl*, herausgegeben von Ḥalīl Šiḥā, Beirut 2009, S. 830. Siehe auch die Studien bei Geneviève Gobillot, *La conception originelle. Ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Kairo 2000 ; Camilla Adang, „*Islam as the Inborn Religion of Mankind. The Concept of fiṭra in the Works of Ibn Ḥazm*“, in: *Al-Qantara* 21 (2000) 2, S. 391–410.

6 Alle Klammern im Original; Kursivierung von mir.

lichen Art“ gleich, die Paret wohl deswegen als *natürlich* versteht, weil in ihr, wie der Vers ja Auskunft gibt, der Mensch erschaffen wurde. Tatsächlich findet man in der Literatur viele Übersetzungsvorschläge für den Ausdruck *fiṭra*, wie etwa ‚ursprüngliche Disposition‘, ‚Anerschaffenheit‘, ‚(menschliche) Natur‘ oder ‚Veranlagung‘. Wenn der Ausdruck, wie es hier der Fall ist, direkt auf die Schöpfung des Menschen bezogen wird,⁷ meine ich, dass er sich am besten mit ‚Menschlichkeit‘ (und zwar mit starker normativer Dimension) übersetzen lässt.⁸

Damit soll gemeint sein, dass auch wenn die Arten und Weisen möglichen menschlichen Denkens und Verhalten – und damit die möglichen Denotata eines rein deskriptiven Begriffs von Menschlichkeit – schier unbegrenzt zu sein scheinen, es doch aus Sicht der islamischen Tradition eine unter diesen gibt, die im Schöpfungsakt des Menschen angelegt ist und normative Relevanz hat.

Verbreitet ist daher die Vorstellung, wie man sie zum Beispiel bei az-Zamaḥṣārī (gest. 538/1144) und ihm folgend auch al-Bayḍāwī (gest. um 691/1291–92) findet, dass ein Mensch, wenn es möglich wäre, ihn von seiner Geburt an bis zum Erwachsenwerden von allen schlechten internen und externen Einflüssen fernzuhalten, den Islam kraft seiner *fiṭra* vor allen anderen Religionen wählen würde.⁹ Da es jedoch unmöglich ist, sich aller Einflüsse zu entziehen, besteht die fortwährende Gefahr, dass die *fiṭra* korrumpiert und damit abgeschwächt wird.

Die Offenbarung (also vor allem der Koran) hat nach der verbreiteten muslimischen Sicht die Aufgabe, zum einen den Menschen, dessen *fiṭra* intakt ist, zu bestärken und ihn in seiner Gottbeziehung zu höheren Stufen zu führen, und zum anderen den Menschen, dessen *fiṭra* korrumpiert ist, an die ihm ursprünglich zukommende Menschlichkeit zu erinnern. In beiden Fällen werden die Menschlichkeit und die Offenbarung als etwas gedacht, das zueinander in Beziehung steht; die Menschlichkeit ist demnach als eine Voraussetzung des Verstehens der Koranverse als Zeichen (*āyāt*) Gottes zu deuten, während die Zeichen selbst den Menschen den Weg zu einer innigeren Gottesbeziehung leiten. Al-Ġazālī (gest. 505/1111) bezieht sich auf dieses beschriebene Zusammenspiel von *fiṭra* und Offenbarung,

7 Der *fiṭra*-Begriff kann in anderen Kontexten auch auf nichtmenschliche Geschöpfe bezogen werden.

8 Auch könnte man von ‚menschenspezifisch-ursprünglicher Geschöpflichkeit‘ sprechen. Dieser Ausdruck ist zwar sperriger, hat aber den Vorteil, dass er, anders als der Begriff der ‚Menschlichkeit‘, keine Assoziationen zum Humanismus weckt, denn zu diesem sind meine Ausführungen zur *fiṭra* nicht in Verbindung zu bringen.

9 Vgl. az-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmiḍ at-tanzīl*, Bd. 3, S. 478; Nāṣir ad-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, herausgegeben von Muḥammad al-Mar’āṣī, Bd. 4, Beirut 1997, S. 206. Das erinnert an das gängige philosophische Narrativ, das etwa im Werk „*Hayy Ibn Yaqzān*“ von Ibn Ṭufayl verarbeitet wurde. Allerdings scheint mir hier die Parallele nur oberflächlich zu bestehen. Was den *fiṭra*-Begriff allgemein angeht, so haben christliche Denker ähnliche Konzepte vorgelegt. Beispielfhaft zu nennen ist das Credo von der ‚naturgemäß christlichen Seele‘ (Tertullian; *anima naturaliter christiana*), dem ‚ruhelosen Herzen‘ (Augustinus; *cor inquietum*), dem *sensus divinitatis* (Calvin) sowie das Konzept von der ‚natürlichen Gotteskompetenz‘ (Johann Baptist Metz).

wenn er schreibt: „In der *fiṭra* des Menschen und in Hinweisen im Koran findet sich das, was das apodiktische Argument (*burhān*) [zur Untermauerung der Wahrheit des Islams] überflüssig macht.“¹⁰

Ist die *fiṭra* hingegen nicht mehr intakt, kann die koranische Rede gar den gegen- teiligen Effekt haben oder unverstanden bleiben, wie der Gelehrte des 14. Jahr- hunderts, Nizām ad-Dīn an-Nīsābūrī (gest. um 730/1330), in seinem Korankom- mentar deutlich macht. So tadelt der Koran diejenigen, die den Koran hören und den Propheten sehen, aber dabei im übertragenen Sinne taub und blind sind. Dass sie die göttlichen Zeichen im Koran und in der Lebensweise des Propheten nicht als solche erkennen, erklärt an-Nīsābūrī damit, dass ihrer *fiṭra* die Akzeptanz- bereitschaft gegenüber den göttlichen Zeichen abhandengekommen ist (*‘adam qābiliyyatihim fi-l-fiṭra*).¹¹

Die Frage ist nun, was genau unter dem *Islam* zu verstehen ist, der in der *fiṭra* gründet. Die Gelehrten scheinen sich einig zu sein, dass die islamische Lehre nicht in ihrer Gesamtheit in der *fiṭra* verankert ist. Wenn man den Islam auf das im Koran im Zusammenhang mit der *fiṭra* erwähnte Ḥanīfentum herunterbricht, und zwar so, wie es für das vorislamisch-polytheistische Mekka beschrieben wurde, besteht der *fiṭra*-Teil des Islams aus einer monotheistischen Sicht auf Gott, einer grundsätzlichen Gottbezogenheit, die sich in wie auch immer gearteten gottes- dienstlichen Handlungen widerspiegelt, sowie darin, grundsätzliche moralische Leitlinien zu befolgen (etwa nicht zu lügen, nicht zu stehlen, nicht Unzucht zu begehen etc.). Tatsächlich werden in prophetischen Aussagen auch detailliertere Gebote als *fiṭra*-gemäß beschrieben, darunter das Weinverbot und Hygienevor- schriften wie etwa das Entfernen der Achsel- und Schambehaarung.

Ein besonders wichtiges Element stellt das Konzept der *fiṭra* im Denken des Damaszener Denkers Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) dar. Nach ihm ist die *fiṭra* nicht nur der menschliche Ausgangspunkt dahingehend, die Zeichen Gottes in der Schöpfung und in der Offenbarung als solche zu verstehen, sondern sie stellt auch einen menschlichen Drang dar, eine auf Gott ausgerichtete Lebensweise zu führen. Das beinhaltet Gottesdienst (*‘ibādāt*) in einem speziellen Sinne, wie die Anbetung Gottes, aber auch in einem allgemeineren Sinne, wie etwa der moralisch

10 Vgl. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bd. 1, Kairo 1937–1939, S. 106. Sein *fiṭra*- Verständnis ist in Teilen auch von der Tradition der *falsafa* geprägt, siehe dazu Frank Griffel, „Al-Ghazālī’s Use of ‘Original Human Disposition’ (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna“, in: *The Muslim World* 102 (2012) 1, S. 1–32.

11 Vgl. Nizām ad-Dīn an-Nīsābūrī, *Ġarā’ib al-qur’ān wa-raġā’ib al-furqān*, herausgegeben von Zakariyyā ‘Umayrāt, Bd. 3, Beirut 1996, S. 586. An-Nīsābūrī war ein philosophisch ausgerichteter Gelehrter mit starkem Interesse für die Astronomie. Er selbst entstammt einer schiitischen Familie, sein Denken lässt sich aber nur schwer durch die Kategorien schiitisch/sunnitisch beschreiben. Sein Korankommentar orientiert sich stark an dem des Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, ohne diesem unkritisch verhaftet zu sein. Siehe zu an-Nīsābūrī die Studie bei Robert G. Morrison, *Islam and Science. The Intellectual Career of Nizām al-Dīn al-Nīsābūrī*, New York 2010.

gute Umgang mit sich und seinen Mitgeschöpfen.¹² Auf der einen Seite vergleicht Ibn Taymiyya diesen Drang mit dem instinktiven Verhaltens des Säuglings, an der Brust der Mutter zu saugen,¹³ andererseits zielt er damit nicht darauf ab, die *fiṭra* als einen Instinkt und damit als etwas Irrationales zu identifizieren, denn auch Vernunfturteile können in der *fiṭra* gründen.

Soweit kann festgehalten werden, dass der im Koran vorgebrachte *fiṭra*-Begriff für die islamische Tradition von hoher Bedeutung war und noch immer ist.¹⁴ Ich erachte ihn sogar für einen Schlüsselbegriff innerhalb des koranischen Menschenbildes. Bei meinen nachfolgenden Untersuchungen werde ich mich an den in der islamischen Tradition vorgebrachten Verständnissen von der *fiṭra* orientieren, möchte aber zugleich versuchen, diese im Anschluss an moderne philosophische Diskurse einer Relektüre zu unterziehen. Besonders gewinnbringend erscheint es mir dabei, sich am Denken des vielleicht einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, Ludwig Wittgenstein, zu orientieren. Bevor dies weiter ausgeführt wird, soll im Folgenden eine dem Wittgensteinschen Denken konträre Auffassung von Religion als Kontrastfolie dargelegt werden, die bis heute prägend ist.

Der Religionsbegriff hat in der europäischen Neuzeit eine starke Wandlung erfahren, insofern man den Kern der Religion seit etwa 250 Jahren mit der in ihr vertretenen Menge an propositionalen Aussagen gleichsetzt. Religion wurde so zu einem Welterklärungsmodell, das nun mit dem ebenfalls in der Neuzeit entstandenen Konzept von Naturwissenschaft in direkter Konkurrenz stand. Das ist das Basiselement des spätestens im 19. Jahrhundert beginnenden positivistischen und szientistischen Narrativs vom religiösen Menschen als infantiler Vorstufe des nun erwachsen gewordenen Naturwissenschaftlers (vor allem Auguste Comte) sowie des Narrativs vom ewigen Kampf zwischen Religion und Naturwissenschaft (vor allem John Draper und Andrew White).¹⁵ Der unheimliche Erfolg der Naturwissenschaften im Zeitalter der Industrialisierung hat manche Theologen dazu gedrängt, die eigene Arbeit an den Maßstäben der Naturwissenschaften auszurichten. Die Folge war der Versuch der Theoretisierung der Religion, mit der das vermeintlich Eigentliche und Vorrangige, nämlich der kognitive Inhalt der Religion, möglichst nahe an den Rationalitätsstandards der Naturwissenschaften systematisch erarbeitet werden sollte, um dann dem daraus Abgeleiteten und

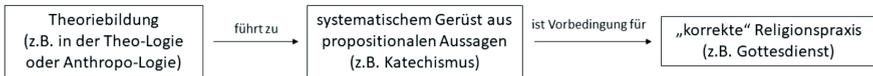
12 Siehe Jon Hoover, „*Fiṭra*“, in: *The Encyclopaedia of Islam Three*, herausgegeben von Kate Fleet u. a., Leiden 2016–2, S. 104ff.; Muhammad ‘Abdul-Haq Ansari, *Ibn Taymiyyah. Expounds on Islam*, o. O. 2000, S. xxxiii. Der arabische Begriff *‘ibādāt* erlaubt diese Unterscheidung zwischen speziellen (bzw. ‚reinem‘ – *maḥḍa*) Gottesdienst und seiner allgemeinen Form.

13 Siehe ebd.

14 Vor allem Ibn Taymiyyas *fiṭra*-Konzept wird von heutigen (oftmals aktivistisch ausgerichteten) Gruppierungen herangezogen, siehe z. B. ebd. sowie Andrew March, „*Taking People as They Are. Islam as a ‘Realistic Utopia’ in the Political Theory of Sayyid Qutb*“, in: *American Political Science Review* 104 (2010) 1, S. 189–297.

15 Aus der reichhaltigen Literatur hierzu sei beispielhaft ausgewählt: Joshua M. Moritz, *The Role of Theology in the History and Philosophy of Science*, Leiden/Boston 2017, v. a. S. 14–19.

Nachrangigen, nämlich der gelebten Religionspraxis, eine Grundlage zu bieten. Die Aussage „Gott gibt es“ ist demnach erst einmal eine Aussage über die Existenz eines Gegenstandes, der zu der der Anzahl der bereits erkannten Gegenstände hinzukommt, ähnlich wie wenn jemand die Existenz eines weiteren Planeten in unserem Sonnensystem behauptet. Die Existenz Gottes zu beweisen, wird dann zur Vorbedingung dafür, Gottesdienste zu begehen, ähnlich wie wenn jemand nur dann eine Weltraummission zu dem eben genannten Planeten zu organisieren gedenken wird, wenn er sich vorher von der Existenz dieses Planeten überzeugt hat. Die Nachahmung der Naturwissenschaften findet sich auch in der Anthropologie, wenn etwa die koranische Aussage, dass der Mensch aus Ton erschaffen wurde, dahingehend gedeutet wird, dass der Koran damit die auch in der Wissenschaft gehaltene Annahme ausdrückt, nach der der menschliche Körper zu großen Teilen aus Sternenstaub besteht. So ein Vorgehen ist sicherlich nicht repräsentativ für die heute unter Muslimen betriebene Koranexegese, sie eignet sich aber, um den auf breiter Ebene akzeptierten Religionsbegriff zu verdeutlichen. Folgendes Schaubild fasst das Gesagte zusammen:



Ähnlich wie bei der Naturwissenschaft lassen sich auch hier die Strukturen dieses Denkens in einen genealogischen Zusammenhang bis in die Zeit der antiken griechischen Philosophie stellen. Georg Picht, der die Naturwissenschaft als „angewandte [dem Ursprung nach griechische] Metaphysik“ beschreibt, gehört zu denjenigen, die diesen Zusammenhang besonders klar herausgearbeitet haben.¹⁶ Das griechisch(-aristotelische) Erkenntnisideal war und ist bis heute prägend sowohl für die europäische als auch die muslimische Geistes-tradition. Diese Prägung findet sich exemplarisch in Arbeiten wie denen des bekannten Islamwissenschaftlers und Koranforschers Toshihiko Izutsu (gest. 1993), der über die systematische Analyse von koranischen Schlüsselbegriffen versucht, das, was er als „Quranic weltanschauung“ bzw. als „Quranic vision of the universe“ bezeichnet, offenzulegen.¹⁷ Izutsu scheint damit eine von der Philosophie der Griechen, auf die er sich auch ausdrücklich bezieht, ausgehende wissensontologische Auffassung für selbstverständlich zu halten, nach der die einzelnen Verwendungsweisen koranischer Schlüsselbegriffe (a) in systematischer Beziehung zueinander stehen und (b) konkrete Manifestationen eines dahinter stehenden abstrakten Prinzipiengeflechts sind. Die Araber, so meint Izutsu, hatten eine bewundernswerte Gabe für

16 Aus seinen zahlreichen relevanten Veröffentlichungen hierzu seien Folgende herausgegriffen: Georg Picht, „Die Voraussetzungen der Wissenschaft“, in: Georg Picht (Hg.), *Wahrheit – Vernunft – Verantwortung*, Stuttgart 1969, S. 11–35; ders., „Einleitung“, in: Georg Picht/Enno Rudolph (Hg.), *Theologie – was ist das?*, Stuttgart/Berlin 1977, S. 9–47.

17 Vgl. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Petaling Jaya 2008 [1964], S. 3f.

den Blick auf das Detail, aber ihnen fehlte die Genialität dazu, vom Detail auf das Allgemeine zu abstrahieren.¹⁸ Offensichtlich geht Izutsu davon aus, dass aber genau das eine Voraussetzung ist, um die „Quranic *weltanschauung*“ aus den vielen Versen des Korans herausdestillieren zu können.

Der vorliegende Artikel geht von einem anderen Verständnis von (religiöser/koranischer) Sprache im Besonderen und von menschlicher Praxis im Allgemeinen aus. Dieses baut, wie gesagt, auf der Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins auf, die nun, soweit das für den Artikel relevant ist, anhand der Kernbegriffe ‚Weltbild‘, ‚Sprachspiel‘ und ‚Grammatik‘ skizziert werden soll.

Wittgensteins Verständnis des Begriffs ‚Weltbild‘ richtet sich unter anderem gegen einen begründungstheoretischen Fundamentalismus, nach dem es einen Bestand an basalen Erkenntniselementen gibt und sich jedes Wissen aus diesen Elementen ableiten lässt. Diese Elemente können – wie es beispielsweise der Rationalismus vertritt – in der Vernunft bestehen, oder aber – und dafür argumentiert etwa der logische Empirismus – in den unmittelbaren Sinneswahrnehmungen. Wittgenstein hingegen geht davon aus, dass man, um überhaupt irgendeine Proposition annehmen zu können, schon ein Netz aus anderen Propositionen als wahr angenommen haben muss, und es daher auch keine basalen Erkenntnisse geben kann. Oder andersherum ausgedrückt: Zweifel setzt Gewissheit voraus, sodass man niemals (auch nicht in einem methodischen Zweifel) alle Annahmen auf einmal sinnvoll bezweifeln kann, um dann zu angeblich basalen Gewissheiten vorzudringen. Dieses Netz aus Annahmen nennt Wittgenstein ‚Weltbild‘, welches den Rahmen und den Inhalt dessen markiert, was als vernünftiges Denken und Handeln verstanden wird. Der Ausdruck *Annahme* soll nun nicht dazu verleiten, zu meinen, dass man diese bewusst und nach einer Prüfung annimmt. Vielmehr schreibt Wittgenstein:

94. Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.

95. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören.

Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.¹⁹

Im letzten Satz dieses Zitats deutet sich schon ein weiteres, für Wittgenstein wichtiges Konzept an, nämlich das des Sprachspiels. In der Metapher vom Sprachspiel ist der Gedanke angelegt, dass die Sätze des Weltbildes, die eine ähnliche Rolle wie Spielregeln einnehmen, immer in Handlungen (Spielzügen) gründen, die wiederum mit speziellen Kontexten verwoben sind. Wenn beispielsweise jemand unablässig darauf beharrt, eine bestimmte Überzeugung zu vertreten, dann aber in

18 Vgl. ebd., S. 66.

19 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, herausgegeben von G. E. M. Anscombe, Frankfurt am Main¹⁶2019, S. 139.

jeder denkbaren Situation gegen die Überzeugung handelt, wie sollte man dann seinem Beharren noch einen Sinn entnehmen außer, dass es nicht ernst gemeint sein kann? Wittgenstein wendet sich also nicht nur gegen den oben genannten begründungstheoretischen Fundamentalismus, sondern auch gegen die (auch in obigem Schaubild dargestellte) Auffassung, dass kognitive Zustände den Handlungen vorausgehen oder gar Vorbedingungen dieser sind. Das ganze Sprachspiel ist also Ausdruck einer Lebensform, und die in ihm stattfindenden einzelnen Spielzüge können nur in dem jeweiligen Kontext ihres Vollzugs beschrieben werden, nicht aber, wenn man sie von diesen Kontexten abstrahiert.

Das bringt uns zum dritten und letzten Begriff, nämlich dem der Grammatik, der Ähnlichkeiten zu dem des Weltbilds hat, von diesem aber zu unterscheiden ist. Den Begriff der ‚Grammatik‘ verwendet Wittgenstein nicht oder zumindest nicht an den für diesen Artikel relevanten Stellen seines schriftlichen Nachlasses im bekannten Sinne.²⁰ Vielmehr versteht er unter der Grammatik dasjenige, das den ‚Gebrauch eines Wortes‘, das heißt seine ‚Verwendung in jedem einzelnen Fall‘ beschreibt; sie gibt damit die ‚Spielregeln‘ des Sprachspiels vor.²¹ Analog hierzu spricht Wittgenstein an einer anderen Stelle auch vom Regelwerk nichtsprachlicher Spiele wie dem Schach und bezeichnet diese als ‚Grammatik‘. Ungrammatische Ausdrücke vorzubringen bedeutet einen Regelbruch im Sprachspiel zu begehen, so wie wenn man im Schachspiel den Läufer auf eine Weise bewegt, wie das nur der Figur des Turmes zukommt. Würde man ein anderes Spiel spielen, ginge das vielleicht, aber im Schachspiel ist dieser Zug sinnfrei. Genauso unsinnig ist es, in einem Kleiderwarengeschäft nach einem Pullover zu bitten, dessen Farbe dunkler ist als schwarz oder den Verkäufer nach dem Klang der Farbe des Pullovers zu fragen.²² Die Verbindung von ‚Klang‘ und ‚Farbe‘ ist (zumindest) in diesem Sprachspiel ausgeschlossen, es mag andere geben, in denen das nicht der Fall ist. Sprachspiele gibt es viele, von denen das der Religion ein eigenes darstellt oder darstellen kann.²³ So ergibt es Sinn, wenn Wittgenstein die Theologie als ‚Grammatik‘ des Wortes *Gott* beschreibt. Daran fügen sich die Aufzeichnungen einer Studentin an, die Wittgensteins Worte in einer Vorlesung in Cambridge im

20 Eine Studie zu Wittgensteins Grammatik-Begriff und Verweise auf weitere Forschungsliteratur finden sich bei Sarah Anna Uffelmann, *Vom System zum Gebrauch*, Berlin/Boston 2018, v. a. Kap. 1.4.

21 Alle drei in Anführungsstrichen angeführten Ausdrücke gehen auf Wittgenstein zurück und sind hier zitiert nach ebd., S. 36, 37 und 125.

22 Beide Beispiele finden sich bei Wittgenstein, siehe ebd., S. 45.

23 Aufgrund der Einheit der Sprache und der trotz aller Differenz dennoch bestehenden Überlappung menschlicher Lebensformen gilt, dass Sprachspiele keine voneinander abgetrennten Systeme sind. Der Versuch, die Religion als gänzlich eigentümliches Sprachspiel mit einer ihr allein zukommenden Logik zu beschreiben, ist schlechte Apologetik, die darauf abzielt, die Religion gegen jede Kritik von außen zu immunisieren.

Jahre 1933/34 wiedergeben sollen: „What is ridiculous or blasphemous [in Bezug auf das Wort *Gott*] also shows the grammar of the word [*Gott*].“²⁴

Auf dieses Zitat werde ich im folgenden Kapitel noch einmal eingehen, zunächst aber soll die Grundthese dieses Artikels hinsichtlich des koranischen Menschenbildes wiederholt werden. Diese lautet: Der Koran konstituiert in und durch seine Rede über den Menschen die Grammatik des islamisch-religiösen Sprachspiels, also das, was das Wort ‚Mensch‘ im religiösen Sprachspiel bedeutet, wobei der Koran diese Grammatik, so lese ich den Koranvers 30/30 im Lichte der muslimischen Tradition neu, über den *fiṭra*-Begriff im Narrativ von Gottes Schöpfung des Menschen verankert.

Diese Verankerung ist allerdings selbst wieder Teil des Sprachspiels der Offenbarung. Aus einer Innenperspektive ist die Grammatik also in der Schöpfung des Menschen angelegt, aus einer Außenperspektive hingegen kann sie als unsinnig (das heißt ungrammatisch) oder als falsch eingestuft werden. Dabei ist zu beachten, dass die Außenperspektive selbst sprachspielvermittelt ist, da sie niemals von einem objektiven oder theoretischen (Gottes-)Standpunkt aus erfolgt. Das ganze intellektuelle Unternehmen Wittgensteins kann in erster Linie als Versuch gedeutet werden, den Unsinn des philosophischen Dranges aufzuzeigen, genau diesen Gottesstandpunkt einzunehmen, um von dort aus dann Fragen zu stellen wie etwa die, inwieweit sich sprachvermittelte Wirklichkeit mit der Wirklichkeit *an sich* deckt. Weite Teile der islamischen und der europäischen Denktraditionen gründen in dem Drang nach der Einnahme des Gottesstandpunkts, der sich auch heute noch zum Beispiel in dem realistischen Konzept der Wahrheitsannäherung (Popper) oder in skeptizistischen Gegenentwürfen widerspiegelt. Beides, Realismus und sein Gegenpart, sind zwei Seiten einer Medaille, die es dadurch zu überwinden gilt, dass man das Wesen der Wörter in ihrem Gebrauch sucht und nicht in ihrer Abstraktion (vergleiche hier: ‚Wirklichkeit‘ im Gebrauch vs. ‚Wirklichkeit *an sich*‘ als philosophische Abstraktion).

Es ist zu beachten, dass die Aussage, der Mensch sei mit einer *fiṭra* erschaffen, im Sprachspiel der Religion eine andere grammatische Funktion hat als die etwa dem Sprachspiel der Biologie zurechenbare Aussage, der Mensch verfüge über eine Lunge. Die erste Aussage ist im Gegensatz zur letzteren nicht in erster Linie kognitiv oder propositional, sondern drückt die Rahmenüberzeugung islamischer Spiritualität im Sinne eines Auf-Gott-Angewiesen-Seins aus, das die Daseinsform des Menschen in ihrer Grundsätzlichkeit beschreibt. Der *fiṭra*-Begriff verweist auf diese Daseinsform unter dem speziellen Aspekt ihrer Ursprünglichkeit, womit jede davon abweichende Daseinsform als nachrangig eingestuft wird. Kommt es zu der Abweichung, spricht man von der korrumpierten *fiṭra*, die – unter dem Aspekt dieser Nachrangigkeit – auf die Hybris des Menschen verweist, sich dem Umstand

24 Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, herausgegeben von Alice L. Ambrose, Amherst, NY 2001, S. 32.

des Auf-Gott-Angewiesen-Seins entziehen zu können. Die Personifizierung dieser grammatischen Struktur erfolgt im Koran durch die Figur des Satans. Genau wie in Bezug auf den Satan muss auch die koranische Rede über Gott und – für diesen Artikel besonders relevant – über den Menschen in ihrer grammatischen Einbettung in das Sprachspiel der (islamischen) Religion betrachtet werden. Wird also zum Beispiel die Schöpfung des Menschen besprochen und damit verbunden die einzelnen Phasen des Kindes im Mutterleib, dann ist diese Rede von ihrer grammatischen Funktion her anders eingebettet als etwa die Beschreibung der Phasen der Entstehung unseres Sonnensystems, die man in einem naturwissenschaftlichen Lehrbuch finden kann. Und so gilt es auch, den Ausdruck *fitra* mit Blick auf seinen Ort im religiösen Sprachspiel zu verstehen zu versuchen und ihn weder zu verdinglichen noch als Anlass zu sehen, Fragen abstrakter Natur aufzuwerfen, wie die, ob der Mensch *an sich* gut oder böse ist.

In seiner Konstitution des (islamisch-)religiösen Sprachspiels regelt der Koran also den Gebrauch der Wörter ‚Gott‘ und ‚Mensch‘ und zeigt damit auf, welche Aussagen grammatisch (sinnvoll) sind und welche nicht. Da es ein zentrales Anliegen der koranischen Botschaft ist, eine Beziehung zwischen Gott und Mensch zu etablieren und zu vertiefen, stehen, wie im Folgenden ausgeführt wird, Beschreibungen Gottes und des Menschen in der Regel nicht für sich allein, sondern in einem semantischen Wechselverhältnis zueinander.

3 Die wechselseitige Bezogenheit der koranischen Grammatik von *Gott und Mensch*

Die Grammatik des Wortes ‚Gott‘ hat im religiösen Sprachspiel eine Struktur, die von der zu unterscheiden ist, die vorliegt, wenn über empirische Gegenstände wie Personen oder Sachen geredet wird. Das soll an einem Beispiel erläutert werden, das inhaltlich auf den Wittgenstein-Schüler Rush Rhees zurückgeht:²⁵ Während es sehr wohl möglich ist, zum Beispiel Frank-Walter Steinmeier zu kennen, ohne zu wissen, dass er aktuell der Bundespräsident Deutschlands ist, meint der Ausdruck ‚Gott‘ nicht etwas, zu dem die Beschreibung ‚Schöpfer‘ noch hinzukommt. Wird gesagt, Gott ist der Schöpfer allen Seins, dann ist das weniger eine Behauptung als eine Form der Lobpreisung. In der philosophischen Theologie hingegen wird dieses grammatische Verhältnis des Ausdruckes ‚Gott‘ und der jeweiligen Prädikate, das im religiösen Sprachspiel gilt, aufgebrochen, wenn etwa gefragt wird, ob Gott auch als Schöpfer gelten kann, bevor Er die Welt erschuf.

Was die Prädikate bedeuten, mit denen Gott beschrieben wird, lässt sich ausschließlich durch eine Untersuchung ihrer Verwendung in Erfahrung bringen. Am Beispiel des göttlichen Attributes, allmächtig zu sein, lässt sich gut erkennen, wie

25 Siehe hierzu die Analysen bei Hartmut von Sass, *Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein*, Tübingen 2010, Kap. III 2.1., v. a. S. 220.

das Sprachspiel der philosophischen Theologie einen anderen Weg geht, indem es das Wesen der Wörter nicht an ihrem Gebrauch misst, sondern an einem dem Gebrauch vermeintlich ontologisch vorausgehenden abstrakten Prinzip. Demnach bedeutet ‚Allmächtigkeit‘, zu all dem imstande zu sein, was logisch möglich ist. Der in dieser Tradition stehende Religionsphilosoph Dewi Phillips hält dieses Vorgehen für einen Irrweg. Er stellt fest, dass nach dieser Definition von Allmacht Gott beispielsweise dazu imstande sein müsste, Fahrrad zu fahren oder an einem Eis zu lecken.²⁶ Die Vertreter einer philosophischen Theologie würden hier erwidern, dass diese Handlungen in Bezug auf Gott tatsächlich logische Unmöglichkeiten darstellen, weil sie Zeitlichkeit, Örtlichkeit und Bewegung voraussetzen, die wiederum Nicht-Ewigkeit implizieren und daher Gott mit logischer Gewissheit nicht zukommen können. Ob Gott eine bestimmte Handlung verrichten kann bzw. Ihm eine bestimmte Eigenschaft zukommt, entscheidet sich also durch eine auf logischen Prinzipien basierende Theorie von Gott. In Anlehnung an Phillips lässt sich hingegen das religiöse Sprachspiel so beschreiben, dass dort die Aussage, Gott fährt Fahrrad, genauso unsinnig (also ungrammatisch) ist, wie es im Normalfall für die Aussage „Die Farbe schwarz klingt schön“ gilt. Sie stellt einen Regelbruch dar, sodass der Sprecher eines Satzes, wenn sich herausstellt, dass er die Wörter im bekannten Sinne verwendet, unverstanden bleiben muss. Was also – um nun wieder das oben angeführte Zitat Wittgensteins heranzuziehen – bezüglich Gott als „ridiculous or blasphemous“ zu gelten hat, zeigt sich an der „grammar of the word“ *Gott* und nicht daran, ob es im Widerspruch zu einer wie auch immer gearteten philosophisch-theologischen Theorie von Gott steht oder nicht.

Des Weiteren lässt sich anführen, dass die Gottesbeschreibungen gewöhnlich von solcher Art sind, dass sie – und das ist für den vorliegenden Artikel besonders relevant – in ein Kontrastverhältnis zu den menschlichen Attributen gesetzt werden können, also an der semantischen Struktur der Gott-Mensch-Beziehung beteiligt sind. Beim Attribut des Fahrradfahrens ist es jedoch nicht vorstellbar, wie das der Fall sein könnte.

An diese Gedanken anknüpfend soll im Folgenden über ein Schaubild die Verwobenheit von Gottes- und Menschenbild im muslimischen Sprachspiel veranschaulicht werden. In einzelnen Subsprachspielen, die ihre jeweils eigene Grammatik haben, formen sich die Beziehungsmuster zwischen Gott und Mensch in der religiösen Praxis. Die Grammatiken der einzelnen Subsprachspiele sind keine abgeschlossenen und fixen Systeme und daher auch nicht vollständig beschreibbar. Auch stehen sie nicht in systematischer Beziehung zu den Grammatiken anderer Subsprachspiele. Das bedeutet, dass das, was in einem Subsprachspiel grammatische Gültigkeit haben kann, in einem anderen Subsprachspiel ausgeschlossen sein mag.

26 Vgl. Dewi Z. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God*, London 2004, Kap. 1, besonders S. 11f.



Dieser letztgenannte Punkt soll im Folgenden am Sprachspiel ‚Bittgebet‘ und am Sprachspiel ‚Reue‘ verdeutlicht werden. Zu ersterem betrachten wir folgenden Koranvers, in dem die Antwort des Propheten Šu‘ayb zitiert wird, die er seinem polytheistischen Volk gab, nachdem dieses ihn und seine Anhänger zur Rückkehr zum Vielgötterglauben aufgefordert hatte:²⁷

Wir würden über Allah eine Lüge ersinnen, wenn wir zu eurer Religion zurückkehren würden, nachdem Allah uns aus dieser errettet hat. Uns kommt es gar nicht zu, zu ihr zurückzukehren, **es sei denn, dass Allah, unser Herr, dies will**. Unser Herr erfasst alles mit seinem Wissen, auf Ihn vertrauen wir. O unser Herr, richte zwischen uns und unserem Volk mit Wahrheit, Du bist der beste Richter!

Diese Aussage, an die Šu‘ayb ein Bittgebet anschließt, besagt, dass die Errettung aus dem Polytheismus auf die Hilfe Gottes zurückzuführen ist, und dass es vom Willen Gottes abhängt, ob der Prophet Šu‘ayb und seine Anhänger dem Götzen dienst wieder anheimfallen. Das von mir hervorgehobene Teilstück paraphrasiert der Korankommentator at-Ṭabarī (gest. 310/923) dementsprechend wie folgt: „[...] außer dass in Gottes Vorwissen bereits angelegt sein sollte, dass wir [gemeint sind Šu‘ayb und seine Anhänger] zu ihr [d. i. die polytheistische Religion] zurückkehren. In diesem Falle würde sich das Urteil Gottes und Sein Wille über uns erstrecken bzw. uns erfassen.“²⁸ Dieser Gedanke drückt die menschliche Abhängigkeit vom göttlichen Willen aus, und er passt insofern, als im Anschluss daran ein Bittgebet formuliert wird. Denn das Bittgebet hat im religiösen Sprachspiel vor allem die Bedeutung, dass man anerkennt, dass Gott alle Entscheidungsgewalt über den Weltenlauf hat. Das Bittgebet ist ein Ausdruck dieses Ausgeliefert-Seins gegenüber dem göttlichen Willen, der, und auch das impliziert die Handlung des Bittgebets, nicht willkürlich, sondern weisheitsvoll, gerecht und barmherzig ist. Die koranische Beschreibung des Menschen, aber auch die Gottes, zielt darauf ab, die Grammatiken solcher Subsprachspiele wie der des Bittgebets zu formen. Was in diesem Subsprachspiel der Grammatik entspricht, kann jedoch in einem anderen ungrammatisch sein. So stellte es etwa im Subsprachspiel ‚Reue‘ eine

27 Siehe Koran 7/89; Hervorhebung von mir.

28 Siehe die Interpretation von at-Ṭabarī zu diesem Vers. Man könnte den Vers tatsächlich auch so deuten, dass mit dem Willen Gottes Seine Erlaubnis zur Rückkehr zum Polytheismus gemeint ist. Ich halte diese Interpretation für weniger plausibel, da dann wohl eher die Verwendung des Wortes ‚erlauben‘ (*ya’dan*) anstatt ‚wollen‘ (*yašā’*) zu erwarten gewesen wäre. Aber selbst dann, wenn sie richtig sein sollte, ist Gottes allumfassende Macht Seines Willens im Koran vielfach belegt.

Regelverletzung dar, wenn man sagen würde: „O Allah, ich bekenne alle meine Sünden, die ich nur aufgrund Deines Willens habe tun können, und bitte Dich um Verzeihung.“ Hier wird deutlich, dass die Bedeutung der Allmacht Gottes nicht im Abstrakten verstanden werden kann, und daher auch nicht losgelöst von der Lebenspraxis als Element einer Theorie über Gott konzipiert werden darf, sondern sich erst in der Einbettung in eine bestimmte Lebensweise konstituiert. Selbiges gilt für die Bedeutung des Begriffs von der menschlichen Handlungsmacht, den der Koran ja ebenfalls stark betont. In der philosophischen Theologie hingegen wird die Lehre über Gott und den Menschen verstanden als ein System von Propositionen mit in erster Linie kognitivem Gehalt, dessen Akzeptanz der Möglichkeit einer gelebten Religiosität ontologisch vorausgeht. Das Problem der Willensfreiheit bzw. Schuldfähigkeit ist ein philosophisch-theologisches, das dadurch entsteht, dass man den Ausdruck von der Allmacht Gottes unabhängig von den Kontexten, in denen er verwendet wird, betrachtet, und ihn dann in ein systematisches Verhältnis zur Handlungsmacht des Menschen zu stellen versucht. Eine solche Herangehensweise beruht auf Voraussetzungen, die der Koran meines Erachtens nicht teilt. Daher halte ich auch den Versuch, eine koranische Antwort auf die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit vor dem Hintergrund göttlicher Allmacht zu suchen, für grundsätzlich verfehlt.²⁹

Eine weitere Konfusionsquelle bei der Erschließung einer koranischen Anthropologie besteht in dem Glauben, Sprache verweise in erster Linie auf Gegenstände in der Welt. So beschreibt Gott die Schöpfung des Menschen, indem Er sagt, dass Er den ersten Menschen, Adam, aus Ton erschaffen und ihm sodann Seinen *rūh* (Geist oder Seele) eingehaucht hat.³⁰ Das bei diesen Worten in Gedanken entstehende Bild von der Schöpfung des Menschen als tönerner Körper, der mit einer Seele ausgestattet wurde, mag dazu verleiten – und in der philosophischen Theologie war dies auch der Fall –, die Frage zu stellen, in welchem Verhältnis Körper und Seele stehen, wo genau im Körper die Seele weilt und aus welchem Stoff sie besteht. Diese Fragen setzen voraus, dass man die relevanten Koranverse als Beschreibung einer bestimmten Schöpfungstätigkeit auffasst, die analog gesetzt werden kann beispielsweise zu der Handlung eines Schreiners, der die einzelnen Teile eines Tisches aus Holz herstellt und nachher zusammenfügt. Meines Erachtens gilt es den Koran vor dem Hintergrund zu verstehen zu versuchen, dass er auf die Konstituierung einer Lebenspraxis abzielt, nicht aber auf die reine Wissensvermittlung bezüglich bestimmter historischer Vorgänge, die keine lebenspraktischen Implikationen haben. Ohne die Realität des göttlichen Schöpfungsakts der Menschen deswegen verneinen zu müssen, lassen sich die relevanten Verse auch dahingehend

29 In der muslimischen Theologie wurde diese freilich ausführlich debattiert, auch wenn der Fokus weder auf den Willen noch auf die Freiheit gerichtet war, sondern auf die Frage, ob der Mensch selbst Schöpfer seiner Handlungen ist oder ob dies Gott zuzusprechen ist.

30 Eine explizite Beschreibung von der Erschaffung Evas fehlt im Koran; in der Tradition meint man eine solche implizit in Koran 4/1 vorzufinden.

verstehen, dass der Mensch sowohl im Diesseits – dargestellt durch den Ton – als auch im Jenseits – ausgedrückt durch den *rūḥ* Gottes – verwurzelt ist und keine der beiden Sphären geringschätzen darf. Im Koran wird über den Teufel erzählt, wie er sich hochmütig über Adam gestellt hat, weil dieser aus Ton, der Teufel aber aus Feuer erschaffen wurde. Dem lässt sich entnehmen, dass der Teufel die Qualität bzw. den Rang eines Geschöpfes davon abhängig macht, welches Rohmaterial Gott bei seiner Schöpfungstätigkeit zugrunde legte. Auch hier scheint das aus meiner Sicht vollkommen verfehlte Bild eines Schreiners zugrundeliegend, dessen Erzeugnisse man anders als bei Gott tatsächlich auch danach bewerten kann, ob er sie etwa aus Span oder aus massivem Eichenholz hergestellt hat.

4 Sünde und (Glaubens-)Zweifel

Dem Menschenbild des Korans kann man sich auf verschiedene Weisen anzunähern versuchen; ein aus meiner Sicht ergiebiger Weg führt über die Betrachtung des koranischen Sündenbegriffs. Je nachdem, von welchen Voraussetzungen man dabei ausgeht, können die Ergebnisse einer solchen Betrachtung ganz unterschiedlich ausfallen. So hat man in der philosophisch-theologischen Tradition oftmals das theoretische Wissen als höchste Tugend der Seele definiert, wobei die Reinheit der Seele als Voraussetzung gesehen wurde, diese Tugend ausbilden zu können. Die Seele reinzuhalten erreicht man unter anderem dadurch, dass man sich von Sünden fernhält und gute Werke verrichtet. In dieser philosophischen Deutung von Religion, die die theoretische Erkenntnis von Gott und von der Wirklichkeit zum höchsten Zielpunkt des religiösen Strebens erklärt, wird der Religionspraxis eine bloß instrumentelle Rolle zugeschrieben. In verschiedenen Akzentuierungen und Ausprägungen findet sich dieses philosophische Verständnis von Religion bei einer Reihe von wichtigen muslimischen Denkern, darunter Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) und al-Ġazālī.³¹ Letzterer illustriert dieses Verständnis anschaulich durch die sogenannte ‚Spiegel-Metapher‘. Diese Metapher lässt sich in ihren Ansätzen bis zu Platon zurückverfolgen und spielt im Neuplatonismus eine wichtige Rolle.³² Ibn Sīnā (gest. 428/1037) stellt sie in einen klaren Zusammenhang mit der Ethik,³³ und auch Gelehrte, die nur teilweise vom neuplatonischen Denken beeinflusst sind – darunter, wie gesagt, al-Ġazālī –, folgen ihm darin. Der ‚Spiegel-Metapher‘ gemäß sieht al-Ġazālī die Reinheit des Herzens als Vorbedingung dafür an, dass die menschlichen Erkenntnisschleier, die den Zugang zu Gott verhüllen, gelüftet werden (arab. *kašf*).

31 Siehe zu ersterem Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Boston 2006, S. 123–129, v. a. 124f.

32 Siehe z. B. Plotinus, *The Enneads*, herausgegeben von Lloyd P. Gerson, Cambridge 2018, I.4.10; Aaron W. Hughes, *The Texture of the Divine. Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Bloomington 2004, S. 89f.

33 Siehe Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Leiden/Boston 2014, S. 71.

Mit dem Herzen in Bezug auf das göttliche Licht verhält es sich demnach wie mit einem Spiegel, der, je reiner er ist, das Sonnenlicht umso stärker reflektiert. In al-Ġazālī's Ausführungen wird der instrumentelle Charakter der Religionspraxis deutlich, insofern er sie mit dem Polieren des Spiegels vergleicht:

Wenn der Mensch unablässig Sünden begeht oder hochmütig ist oder sonst wie durch Gelüste, denen er sich hingibt, im Diesseits heimgesucht wird, so führt das zur Verdunkelung und Verrostung seines [Erkenntnisinstruments des] Herzens und das ist ähnlich wie der Schmutz auf einem Spiegel. [Wie bei dem Spiegel] wird dadurch verhindert, dass sich die Offensichtlichkeit der Wahrheit (oder eher: Gott, *al-ḥaqq*) zeigt. [...] Das Herz ist also wie ein Spiegel, die Gelüste sind wie die Verrostung und die Bedeutung des Korans ist gleichzusetzen mit den Bildern, die sich im Spiegel zeigen. Die Erziehung des Herzens durch die Bändigung der Gelüste ist vergleichbar mit dem Polieren eines Spiegels.³⁴

An anderer Stelle führt al-Ġazālī den gleichen Gedanken aus und zitiert dazu unterstützend einen Koranvers, in dem es heißt: „Was sie [d. h. die Leugner] [an schlechten Taten] begangen haben, hat sich ihnen [wie Rost oder eine Schmutzschicht] aufs Herz gelegt.“³⁵

Diesem philosophischen Zugang zum koranischen Menschenbild mit Bezug auf die Deutung von Sünde möchte ich eine Interpretation entgegensetzen, die zum einen vom intrinsischen Eigenwert der Religionspraxis und zum anderen von einer unauflösbaren Verwobenheit des Sündenbegriffs mit dem Denken, der Sprache und dem Kontext seines Gebrauchs ausgeht, sodass eine Trennung von theoretischem Wissen und praktischem Handeln – und damit einhergehend auch ihre Hierarchisierung – ausgeschlossen ist.

Die Sünde, so wie sie im Koran beschrieben wird, darf nicht einfach als das religiöse Pendant zu Begriffen wie ‚Verbrechen‘, ‚Rechtsbruch‘ oder ‚Vergehen‘ gesehen werden, wie sie in einem säkularisierten Sprachspiel Verwendung finden können. Zwar könnte man meinen, dass die Begriffe wie ‚Sünde‘ und ‚Vergehen‘ gleichermaßen auf Handlungen verweisen, die einem bestimmten Gebot oder Gesetz zuwiderlaufen und der Unterschied nur darin bestehe, dass diese Gesetze und Gebote religiöser bzw. weltlicher Natur seien. Jedoch werden viele weitere Unterschiede deutlich, wenn man die Grammatik der genannten Begriffe im religiösen und im nichtreligiösen Sprachspiel genauer betrachtet. Während in letzterem Menschen sinnvoll dahingehend beschrieben werden können, dass sie keine Verbrecher sind oder sich keines Vergehens schuldig gemacht haben, werden im Koran selbst Propheten angeführt, die unablässig Gott für ihre Sünden um Ver-

34 Vgl. al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 1, S. 284. Al-Ġazālī verwendet hier den Ausdruck ‚Verrostung‘, da zu seiner Zeit Spiegel aus Metall bestanden.

35 Vgl. ebd., Bd. 4, S. 10; Koran 83/14 (übersetzt nach Paret mit geringfügigen Abänderungen). Es ist anzumerken, dass al-Ġazālī in seinem Denken mehrere Traditionsstränge vereint, sodass sich auch Stellen in seinen Werken finden lassen, die vom Eigenwert der Religionspraxis ausgehen. Dass er jedoch ausgerechnet die ‚Spiegel-Metapher‘ aufgreift, zeigt, dass philosophisch-instrumentelle Verständnisse von religiöser Praxis einen starken Einfluss auf al-Ġazālī hatten.

zeihung bitten. Darüber hinaus kann man sich sehr wohl vorstellen, dass jemand sich selbst als ‚Verbrecher‘ beschreibt und damit lediglich eine Behauptung aufzustellen intendiert, wohingegen die Aussage, man sei ein ‚Sünder‘, ungrammatisch ist, wenn sie als reine Proposition vorgebracht wird. Diese zwei genannten Unterschiede rühren daher, dass sich als Sünder zu begreifen nicht in erster Linie davon abhängt, ob man diese oder jene Handlung begangen hat, sondern vielmehr eine Lebenseinstellung ausdrückt, die darin besteht, sich seines eigenen stets defizitären und verbesserungswürdigen Verhältnisses zu Gott gewahr zu sein.

Die eigenen Sünden Gott mitzuteilen hat also auch keineswegs die Funktion, Gott über etwas zu informieren, sondern – unter anderem – die Beziehung zu Ihm zu intensivieren und den für diese Beziehung wichtigen wechselseitig bedeutsamen göttlichen und/oder menschlichen Eigenschaften in der Handlung des Sündenbekenntnisses einen Ort zu geben. Dabei handelt es sich neben anderen um die göttlichen Eigenschaften, allwissend, barmherzig und rechtleitend zu sein, sowie um die menschlichen Eigenschaften, verantwortungsfähig, rechenschaftspflichtig und auf Gott angewiesen zu sein. Wie das Sündenbekenntnis zugleich ein Ausdruck dafür sein kann, manche oder alle dieser Eigenschaften anzuerkennen, soll im Folgenden mit Blick auf verschiedene Koranverse kurz ausgeführt werden.

Die Sünden einzugestehen, kann – je nach Kontext – bedeuten, dass man Gott als allwissend anerkennt und somit auch selbst die Taten vor Ihm nicht verheimlicht werden können, die so unscheinbar sind, dass sie – wie der Koran es ausdrückt – nur das Gewicht eines Staubkorns (*mitqāl darra*) haben.³⁶ Auch tritt man mit Gott beim Sündenbekenntnis insofern in ein Gespräch, als man auf Seine Barmherzigkeit hofft und damit darauf, dass Er die Sünden verzeiht. Dieser Aspekt tritt deutlich zutage in der im Koran vorgebrachten Rede des Propheten Noah, der sagt: „Wenn Du [d. i. Gott] mir nicht verzeihst und meiner barmherzig bist, dann werde ich unweigerlich zu den Verlierern gehören.“³⁷ Zudem kann mit einem Sündenbekenntnis ausgedrückt werden, dass man stets auf die Rechtleitung Gottes angewiesen ist. Das Sündenbekenntnis kann sodann auch als eine an Gott gerichtete Bitte verstanden werden, in zukünftigen Dingen durch Seine Rechtleitung vor weiteren Fehltritten bewahrt zu werden. Diese Bitte verschärft sich, insofern der Bittende anerkennt, dass, wie im Koran zu lesen ist, „für denjenigen, den Allah in die Irre führt, kein Ausweg gefunden werden kann.“³⁸ Ungrammatisch wäre es hingegen – wie bereits am Beispiel des Sprachspiels ‚Reue‘ dargelegt wurde –, die Sünden zum Anlass zu nehmen, Gott dafür anzuklagen, dass Er dem Menschen zur Zeit seines Fehltritts die Rechtleitung entzog, obwohl dieser sie benötigt hätte.³⁹ Die Bedeutung eines

36 Siehe z. B. Koran 10/61 und 99/7.

37 Vgl. Koran 11/47.

38 Vgl. Koran 4/88.

39 Genau dieses Problem, das hier aufgrund seines ungrammatischen Charakters nicht gelöst, sondern aufgelöst wurde, ist in der philosophischen Theologie höchst kontrovers diskutiert worden. Eng verwandt hierzu ist die Theodizee-Problematik, die eine Reihe von Forscher/innen in Anlehnung an Wittgenstein ebenso als ein Scheinproblem betrachten. Siehe hierzu jüngst Genia Schön-

muslimischen Bekenntnisses zur Sünde zeigt sich also nicht in einer Theorie, zu der man gelangt, wenn man von der in Kontexte eingebetteten Religionspraxis abstrahiert, sondern nur in diesen selbst; das deskriptive Verfahren erhält seine normative Dimension, wenn man es auf die konkreten, im Koran dargestellten Redesituationen anwendet, insofern diese die Grammatik des islamisch-religiösen Sprachspiels prägen. Selbiges gilt in Bezug auf die nun folgende, kurz gehaltene Untersuchung der im Koran beschriebenen menschlichen Eigenschaften, die im Sprachspiel des Sündenbekenntnisses zum Tragen kommen.

In der Handlung, die eigenen Sünden zu bekennen, kann die grundsätzliche Lebenshaltung Ausdruck finden, ein Geschöpf zu sein, das für seinen Umgang mit der Schöpfung Verantwortung trägt. Wenn in der Sünde sich – wie oben beschrieben – eine Störung der Beziehung zwischen Mensch und Gott ausdrückt, dann inkludiert das auch die in diesem Beziehungsgeflecht bereits angelegte Beziehung zwischen einem selbst und der Schöpfung (inklusive dem Selbst), sei diese lebendig oder unbelebt. Gott hat den Menschen mit Fähigkeiten ausgestattet, die ihm ungleich anderen Geschöpfe erlauben, einen destruktiven (also sündhaften) oder aber einen bewahrenden (das heißt rechtschaffenen) Umgang mit der Schöpfung zu pflegen. Dass der Mensch sich für seinen Umgang mit sich selbst und der restlichen Schöpfung zu verantworten hat, wird an zahlreichen Stellen des Korans thematisiert und ist daher unstrittig. Eine relevante Koranstelle, zu der jedoch unterschiedliche Deutungen vorgebracht werden, möchte ich im Folgenden zitieren, wobei ich den Schlüsselbegriff dieses Verses erst einmal unübersetzt lassen werde. So heißt es in Koran 33/72:

Wir haben die *amāna* den Himmeln, der Erde und den Bergen angeboten, aber sie weigerten sich, sie zu tragen, denn sie hatten Angst davor. Der Mensch hingegen übernahm sie; wahrlich, er pflegt ungerecht und töricht zu sein.

Der Ausdruck *amāna* kann mit dem Ausdruck *anvertrautes Gut* übersetzt werden, jedoch gibt es Meinungsverschiedenheiten, was unter diesem Gut genau zu verstehen ist. Az-Zamaḥṣarī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī hängen beide der sehr verbreiteten Ansicht an, dass es sich bei diesem Gut um die Gebote Gottes handelt. Diese Interpretation impliziert zwar auch, dass der Mensch durch das Annehmen der *amāna* zu einem Geschöpf mit Verantwortung wurde, jedoch liegt sowohl bei ar-Rāzī als auch bei az-Zamaḥṣarī der Fokus nicht auf der Verantwortung, sondern auf dem Verpflichtungscharakter der göttlichen Gebote (*taklīf*). Demnach steht der Mensch auf eine spezielle Weise in der Pflicht, Gott gegenüber gehorsam zu sein, wie sie den Himmeln, der Erde und den Bergen, da sie die *amāna* nicht tragen wollten, nicht zukommt. Auch der marokkanische Religionsphilosoph Taha Abderrahman (geb. 1944) identifiziert die *amāna* mit dem *taklīf*, jedoch kritisiert er das aus sei-

baumsfeld, „On the Very Idea of a Theodicy“, in: Mikel Burley (Hg.), *Wittgenstein, Religion, and Ethics. New Perspectives from Philosophy and Theology*, London 2018, S. 93–112; Sami Pihlström, *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy. On Viewing the World by Acknowledging the Other*, Helsinki 2020.

ner Sicht gängige *taklīf*-Verständnis, welches den Verpflichtungscharakter der Gebotelehre fokussiert und die Gebote auf ihre äußere formale Erscheinung begrenzt. Diesem Verständnis setzt er die meiner Meinung nach plausibel vorgetragene Deutung entgegen, der gemäß das Kernstück des *taklīf* die Verantwortungsfähigkeit (*mas'ūliyya*) ist und die mit dem *taklīf* einhergehenden Gebote Gottes immer mit Blick auf den ihnen innewohnenden moralischen Geist untersucht werden müssen und eben nicht mit Blick auf formale Äußerlichkeiten.⁴⁰ Aufbauend auf Taha Abderrahmans Interpretation des oben zitierten Verses lässt sich festhalten, dass das Bekennen von Sünden ein Akt des Eingestehens der eigenen Verantwortung darstellt, oder, in koranischer Terminologie ausgedrückt, der Mensch dadurch seiner Entscheidung gerecht wird, die *amāna* zu tragen.

Eine weitere Bedeutung, die das Sündenbekenntnis haben kann, verweist auf die existentielle Eigenschaft des Menschen, gegenüber Gott rechenschaftspflichtig zu sein. Sich dieser Eigenschaft gewahr zu werden, gehört zu den Grundstrukturen der (islamisch-)religiösen Lebensweise. Sie ist deswegen existentiell, weil sie bereits in der Schöpfung des Menschen angelegt ist. Der Koranvers 7/172 verweist unter anderem darauf:

Und wann immer dein Herrgott (*rabb*) aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommen hervorbringt und sie über sich selbst Zeugnis ablegen lässt, [indem Er sie fragt:] „Bin ich nicht euer Herrgott?“, sagen sie, „Doch, wir bezeugen das!“. Auf dass sie nicht am Jüngsten Tag sagen können werden: „Wir hatten davon keine Kenntnis.“

Aus diesem Vers lässt sich ableiten, dass der Mensch als Mensch gegenüber Gott rechenschaftspflichtig ist – und dies auf unaufkündbare Weise. Im Sündenbekenntnis wird die Antwort auf die überzeitlich bestehende Frage Gottes bekräftigt; mit anderen Worten: Es drückt sich eine Lebenshaltung aus. In diesseitigen Zusammenhängen ist die Pflicht zur Rechenschaft immer kontingenter und temporärer Natur, im Zusammenhang von Schöpfer und Geschöpf allerdings für den am religiösen Sprachspiel Beteiligten eine existentielle Grundhaltung gegenüber Gott. So kann auch nur an Ihn das Sündenbekenntnis gerichtet werden, denn „wer außer Gott sollte denn auch“ – wie der Koran rhetorisch fragt – „die Sünden sonst verzeihen?“⁴¹ Dementsprechend müsste es im islamisch-religiösen Sprachspiel als ungrammatisch gelten, wenn gesagt würde, eine wie auch immer geartete weltliche Instanz habe einem die Sünden erlassen.

Ein weiterer möglicher Bedeutungsaspekt des Sündenbekenntnisses, der auch der letzte ist, der hier beschrieben werden soll, weist auf die Eigenschaft des Menschen hin, von Gott in absoluter Weise abhängig zu sein. Von seiner *fitra* her ist der Mensch so beschaffen, dass er innere Zufriedenheit nur in der harmonischen Beziehung zu Gott finden kann. Das findet sich etwa im Koran in Vers 13/28 aus-

40 Siehe zu Taha Abderrahmans Ansichten Farid Suleiman, „*The Philosophy of Taha Abderrahman. A Critical Study*“, in: Die Welt des Islams 61 (2021) 1, S. 39–71, S. 9 und 12.

41 Vgl. Koran 3/135.

gedrückt, in dem es heißt: „Wahrlich, allein im Gedenken an Gott finden die Herzen beständige Zufriedenheit.“ Wie oben bereits erwähnt, handelt es sich bei der Sünde um einen Störfaktor in der Beziehung zu Gott, und je mehr man sich von Gott abschneidet, desto mehr leidet man selbst. Das erste Opfer der Sünde ist man also immer selbst, und so wird der Sünder im Koran auch mehrfach als jemand beschrieben, der sich selbst Unrecht antut. Entsprechend liest sich das im Koranvers 28/16 überlieferte Sündenbekenntnis des Propheten Mose: „Mein Herr, ich habe mir selbst Unrecht angetan, so bitte ich Dich um Verzeihung!“

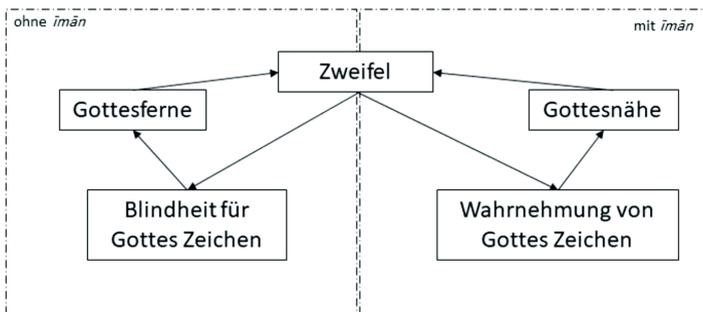
Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass die philosophisch-theologische Tradition die Sünde bzw. ihre Unterlassung auf eine funktionale Rolle innerhalb des menschlichen Strebens nach Gotteserkenntnis reduziert hat. Der Interpretationsrahmen ist geprägt durch das bereits lange vor dem Islam bestehende Ideal von der reinen Seele des Menschen, die sich soweit wie möglich aus ihrer Gebundenheit an die materielle Welt zu lösen und sich Gott anzunähern versucht. Diese Sicht speist sich aus einem philosophischen Verständnis, das sich nicht an dem tatsächlichen Gebrauch des Wortes *Sünde* im Leben religiöser Menschen orientiert, ja diesen vielleicht sogar als ungeordnet und daher nicht beachtenswert ansieht. Im Gegensatz dazu habe ich versucht, der Grammatik des Sprachspiels *Sünde*, so wie sie zum Beispiel in im Koran überlieferten prophetischen Bittgebeten sichtbar wird, näherzukommen, um damit das koranische Menschenbild zu beleuchten. Diese Ausführungen blieben in wesentlicher Hinsicht unvollständig, ließe man die koranische Erzählung von Adams *Sündenfall* unberücksichtigt. Sie soll daher nun in den Fokus rücken und zu dem *Sündenfall* des Satans in Beziehung gesetzt werden.

Der Koran berichtet von einem Wesen namens Iblīs, wobei unklar bleibt, ob es sich bei ihm um einen Dschinn oder einen Engel handelt.⁴² Für die weitere Erzählung ist dies jedoch nebensächlich. Viel wichtiger ist, dass es sich bei Iblīs um ein frommes Wesen handelte, das inmitten einer Engelschar in der Nähe Gottes weilen durfte. Nachdem Gott Adam erschaffen hatte – so berichtet es der Koran –, forderte Er Iblīs und die Engel auf, sich vor Adam niederzuwerfen. Die Engel folgten diesem Gebot, nicht aber Iblīs, der sich mit der Begründung weigerte, er sei besser als Adam, da er – wie bereits oben angesprochen – aus Feuer und Adam lediglich aus Ton erschaffen wurde. Das ist der Moment, in dem Iblīs zu *dem* Teufel wurde, wobei er in diesem Zustand der Verweigerung gegenüber Gott bis zum Jüngsten Tag verharren wird, wie der Koran lehrt.

Richten wir nun den Blick weg von Iblīs und hin zu Adam. Gemäß dem Koran hat Gott Adam und seiner Gefährtin (die nicht namentlich genannt wird) eine Wohnstätte in einem Garten bereitet, wobei die für die Geschichte irrelevante Frage unbeantwortet bleibt, ob dieser Garten paradiesisch oder irdisch ist. Von den Früchten des Gartens durften sie sich nach Belieben versorgen, mit Ausnahme eines Baumes, der unangetastet bleiben sollte. Doch der Teufel – so der Koran weiter – verführte

42 Auf ersteres scheint Koran 18/50 zu deuten.

die beiden dazu, dieses Gebot Gottes zu brechen und so kam es zum menschlichen *Sündenfall*. Im Gegensatz zu Iblīs kehrte Adam (und seine Gefährtin) sich nun in voller Reumütigkeit zu Gott, der ihnen daraufhin verzieh.⁴³ Eine in der islamischen Tradition weit verbreitete Deutung dieser Geschehnisse, die auch al-Gazālī vertritt⁴⁴ und der hier gefolgt werden soll, erlaubt tiefe Einblicke in das koranische Menschenbild. Demgemäß ist es nicht das Kriterium für Rechtschaffenheit oder Ruchlosigkeit, ob man Sünden begeht oder nicht, sondern allein, wie man mit den Sünden umgeht. Sowohl Adam als auch Iblīs haben sich Gott widersetzt, dennoch ist ersterer ein frommer Prophet und letzterer ein übler Teufel. Dies deswegen, weil sich die prophetische Lebensweise von der teuflischen nicht darin unterscheidet, sündenfrei zu sein, sondern darin, Gott immer wieder um Verzeihung zu bitten, anstatt sich hochmütig für die eigenen Taten zu rechtfertigen. Der Mensch kann sich der Sünde nicht vollends entziehen, aber er kann entscheiden, ob er den prophetischen Weg – im Koran durch das Verhalten Adams exemplifiziert – oder den teuflischen Weg – im Koran durch das Verhalten von Iblīs illustriert – einschlagen möchte. Folgendes Schaubild verbildlicht dies als einen Kreislauf, den der Mensch bis zu seinem Lebensende immer wieder von neuem durchläuft:



An diesem Schaubild wird noch einmal deutlich, dass die Gottesnähe nicht zur Sündenlosigkeit führt, die Sündenlosigkeit daher auch kein Ideal des Menschen darstellt. Vielmehr gilt, wie in einem Prophetenwort überliefert: „**A**lle Menschen begehen unablässig Sünden. Die besten der Sünder sind diejenigen, die sich Gott immer wieder reumütig zuwenden.“⁴⁵ Darüber hinaus soll über die gestrichelte Linie im Schaubild verdeutlicht werden, dass der Wechsel von der einen Lebensweise zur anderen jederzeit möglich ist.

Nun soll der Glaubenszweifel, so wie er im Koran thematisiert wird, in den Fokus rücken. Man könnte vielleicht meinen, der Glaubenszweifel sei selbst eine Form

43 Vgl. Koran 7/23 und 2/37.

44 Vgl. Gazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 3, S. 2070f.

45 U. a. überliefert bei Muḥammad b. Yazīd b. Māḡa, *Sunan Ibn Māḡa*, herausgegeben von Maḥmūd 'Abd al-Bāqī, Bd. 2, Kairo 1955, Hadith Nr. 4251, S. 1420. Hervorhebung von mir.

der Sünde, jedoch ist das nicht unbedingt der Fall. In der nun folgenden Betrachtung möchte ich mich auf den Koranvers 2/260 beschränken, in dem ein für die Thematik relevantes Gespräch zwischen Gott und dem Propheten Abraham nach-erzählt wird. So heißt es an dieser Koranstelle:

Und als Abraham sagte: „Mein Herr, zeige mir, wie Du die Toten lebendig machst!“ Da sagte Er: „Hast du denn noch keinen *īmān* (Glauben)?“ Er antwortete: „Doch, aber [ich frage,] sodass mein Herz Ruhe finde (*li-yaṭma`inna*).“ Da sagte Er: „Nimm zu dir vier Vögel und schlachte (*ṣurhunna*) sie.“⁴⁶ Lege dann auf mehrere Berge je ein Stück von ihnen. Hernach sollst du sie zu dir rufen, und so wirst du sehen, wie sie zu dir geflogen kommen werden. Wisse sodann, dass Gott allmächtig und allweise ist.“

In der muslimischen Auslegungstradition lassen sich zwei Deutungsstränge ausmachen hinsichtlich der Frage, ob es ein Zweifel an der göttlichen Allmacht war, der Abraham dazu brachte, Gott darum zu bitten, ihm zu zeigen, wie Er die Toten wieder lebendig macht. Innerhalb des ersten Strangs wird die Frage bejaht; er soll im Folgenden durch die Ansichten des frühen Exegeten aṭ-Ṭabarī repräsentiert werden. Der andere Strang vertritt die gegenteilige Position, für die beispielhaft Ibn ‘Aṭīyya (gest. 541/1147) zu Wort kommen soll.

Was der äußere Anlass für diese Bitte Abrahams gewesen sein soll, wird in der Überlieferungstradition unterschiedlich beantwortet. Aṭ-Ṭabarī favorisiert eine auf den Koranglehrten Ibn Zayd (gest. 182/798–99) zurückgehende Überlieferung, nach der Abraham einen verendeten Walfisch gesehen haben soll, dessen Aas den Land- und Meerestieren sowie den Vögeln als Nahrung diene. Da soll der Teufel Abraham die rhetorische Frage eingeflüstert haben, ob Gott denn wirklich dazu imstande wäre, den Wal wieder zum Leben zu erwecken, wo doch seine Überreste in Stücke gerissen und in den Mägen verschiedenster Tiere verdaut wurden.⁴⁷ Von etwas Ähnlichem wie dieser Einflüsterung des Teufels geht auch der Schüler der Prophetengefährten, ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (gest. 114/732), aus, der laut aṭ-Ṭabarī gesagt haben soll, „dass in Abrahams Herz etwas von den Dingen [gemeint sind wohl Glaubensschwächen] eingedrungen ist, was die [gewöhnlichen?] Leute befällt.“⁴⁸ Darüber hinaus führt aṭ-Ṭabarī eine Überlieferung über den Prophetengefährten Ibn ‘Abbās an, nach der dieser den Koranvers 2/260 als denjenigen gesehen hat, der von allen Versen des Korans am meisten Hoffnung spendet.⁴⁹ Aṭ-Ṭabarī interpretiert diese Aussage offensichtlich dahingehend, dass alle Menschen mit Glaubensschwächen zu kämpfen haben, selbst Propheten und Gottesfreunde wie Abraham, den Gott deswegen jedoch mitnichten geringer schätzt. Also dürfen weniger fromme Menschen, zu denen sich Ibn ‘Abbās offensichtlich zählt, erst

46 Der Ausdruck *ṣurhunna* ist mehrdeutig, die Übersetzung folgt einer verbreiteten Interpretation, die aus meiner Sicht dem Textzusammenhang am ehesten gerecht wird.

47 Vgl. Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ġāmi‘ al-bayān ‘an tafsīr āy al-qur‘ān*, herausgegeben von Maḥmūd Šākīr und Aḥmad Šākīr, Bd. 5, Kairo 1954, S. 486 und 491.

48 Vgl. ebd., Bd. 5, S. 490.

49 Vgl. ebd., Bd. 5, S. 489.

recht davon ausgehen, dass Gott ihnen ihre Glaubensschwächen nicht übelnimmt. In eine ähnliche Richtung versteht at-Ṭabarī einen Ausspruch des Propheten Muḥammad, den dieser als Kommentar zu Koran 2/260 gesagt haben soll. Er lautet: „Wir haben mehr Anrecht auf Zweifel (*ṣakk*) als Abraham.“⁵⁰ At-Ṭabarī hat also offensichtlich keine Scheu davor, Abraham Zweifel an der Allmacht Gottes zuzuschreiben. Insofern Abraham in dem Koranvers bestätigt, *īmān* zu haben, geht at-Ṭabarī davon aus, dass dieser Zweifel lediglich ein Unruheherd in Abrahams Herzen war, nicht aber so weit ging, dass Abraham tatsächlich unentschlossen in der Frage war, ob Gott allmächtig ist oder nicht. Zweifel ist hier also im Sinne von fehlender Glaubensgewissheit (*yaqīn*) zu verstehen, die durch die sichtbare Demonstration von Gottes Allmacht wiederhergestellt werden sollte.⁵¹

Nun zu Ibn ‘Aṭīyya, der mit expliziter Ablehnung von at-Ṭabarīs Position dafür argumentiert, dass Propheten unfehlbar (*ma ‘ṣūm*) sind und daher gar keine Glaubensschwächen oder Zweifel haben können. Abraham hatte demnach von Anfang an *yaqīn* darüber, dass Gott imstande dazu ist, Tote wieder lebendig zu machen. Doch können Abraham, wie anderen Menschen auch, Gedanken in den Kopf schießen, von deren Falschheit sie jedoch überzeugt sind. Insofern stellen diese Gedanken dann auch weder einen Ausdruck einer Glaubensschwäche noch eine Sünde dar. Entsprechend sieht Ibn ‘Aṭīyya den Zweck von Abrahams Bitte an Gott nicht darin, eine Glaubensschwäche zu überwinden, sondern darin, sich solcher Gedanken zu erwehren. Seine Position sieht er dadurch gestärkt, dass Abraham Gott nicht darum fragte, ob Er Tote lebendig machen kann, sondern *wie* (*kayf*) Er das macht. Über das *Wie* muss der Mensch aber gar nicht unterrichtet sein, und so ist Abraham kein Vorwurf zu machen, dass er es nicht wusste. Dass der Glaube an die Macht Gottes, Tote wieder lebendig zu machen, ausreicht und man nicht dazu verpflichtet ist, zu wissen, wie Gott das unternimmt, ist eine von zwei Erklärungen, die Ibn ‘Aṭīyya dafür vorbringt, warum Ibn ‘Abbās diesen Vers als denjenigen identifiziert hat, der am meisten Hoffnung spendet. Was die Aussage Ibn Abī Rabāḥs angeht, so versteht Ibn ‘Aṭīyya dieses *Etwas*, das die Herzen befällt und das weiter oben noch als Glaubensschwäche gedeutet wurde, im Sinne von ‚Begehren nach konkreter Sichtbarkeit‘ (*ḥubb al-mu ‘āyana*). Daran anschließend zitiert er das Prophetenwort „Über eine Sache benachrichtigt zu werden ist nicht dasselbe, wie sie selbst gesehen zu haben“ (*laysa al-ḥabar ka-l-mu ‘āyana*). Auch die Aussage des Propheten, wonach er und seine Gefährten mehr Anrecht auf Zweifel haben als Abraham, interpretiert Ibn ‘Aṭīyya ganz anders als at-Ṭabarī. Der Prophet habe damit seinen Gefährten erklären wollen, dass Abraham nicht die geringsten Zweifel hatte, denn wenn bekannterweise weder der Prophet noch sei-

50 Vgl. ebd., Bd. 5, S. 490f. Das Prophetenwort findet sich unter anderem bei Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, herausgegeben von Muḥammad Zuhayr an-Nāṣir, Bd. 4, Beirut 2001, Hadith Nr. 3372, S. 147; Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, herausgegeben von Maḥmūd ‘Abd al-Bāqī, Bd. 1, Beirut 1955, Hadith Nr. 151, S. 133.

51 Vgl. at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī*, Bd. 5, S. 492.

ne Gefährten Zweifel hegten, sie aber mehr Anrecht darauf hätten, gilt *a fortiori*, dass Abraham keine Zweifel hatte.⁵²

Die Sicht – so wie sie hier beispielhaft an Ibn ‘Aṭīyyas Ausführungen dargestellt wurde –, dass Glaubenzweifel selbst schon auf Gottferne deuten und deshalb auf keinen Fall Propheten zugeschrieben werden dürfen, hat sich in der Tradition etabliert. Es finden sich gar Deutungen, die über das, was Ibn ‘Aṭīyya vorgebracht hat, noch hinausgehen. So schreibt der an der Azhar-Universität wirkende Theologe Muḥammad Abū Layla, Abrahams Bitte sei durch einen sogenannten pädagogischen Zweifel (*ṣakk ta’līmī*) motiviert gewesen, demgemäß Abraham Gott um eine Demonstration seiner Macht nur deswegen bat, damit seine Mitmenschen sie sehen können.⁵³

Aṭ-Ṭabarī hingegen scheint etwas mehr als zwei Jahrhunderte vor Ibn ‘Aṭīyya den Glaubenzweifel noch nicht *per se* als einen Makel anzusehen, vielmehr geht es ihm um den Umgang mit diesem.⁵⁴ Diese Haltung, die auch dem oben vorgebrachten Verständnis von Sünde nahekommt, insofern dort ebenfalls der Umgang mit ihr entscheidend ist, möchte ich mit einer eigenen Interpretation des Koranverses 2/260 weiterverfolgen.

Wie aus dem Vers hervorgeht, hat Gott Abraham gefragt, ob es ihm denn an *īmān* (Glaube) fehle, woraufhin Abraham dies verneinte. Und dennoch hegte Abraham offensichtlich Zweifel, was sich in der Unruhe seines Herzens bemerkbar machte. Wie ist also dieser Glaube zu verstehen, der offensichtlich Zweifel nicht ausschließt? Meiner Deutung zufolge handelt es sich dabei um die – und damit sind wir wieder bei dem oben ausgeführten Begriff der *fiṭra* – Fähigkeit, alles und jedes als ein Zeichen Gottes in der Schöpfung erkennen zu können. Der *fiṭra*-Begriff weist auf die Ursprünglichkeit dieser Fähigkeit im Menschen hin, der *īmān*-Begriff im Vers 2/260 auf die Fähigkeit selbst. Die Zeichen sind Gottes Taten in der Schöpfung und Seine Worte, die er offenbarte. Ob ich eine Blume, den Wind, einen Koranvers oder ein Wunder wie etwa Jesu Heilung von Leprakranken als Zeichen Gottes erkennen kann oder nicht, hängt von der grundsätzlichen Lebenshaltung ab. So ist das Wunder, das man selbst schauen kann, kein selbststehender Beweis für oder gegen die Prophetenschaft einer bestimmten Person. Das Wunder kann auf mehrere Arten interpretiert werden und muss so überhaupt gar nicht als Wunder aufgefasst werden. Dieser Gedanke lässt sich schon bei Wittgenstein

52 Vgl. Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, herausgegeben von ‘Abd as-Salām Muḥammad, Bd. 1, Beirut 2001, S. 352f.

53 Vgl. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty. Al-Munqidh min al-ḍalāl*, herausgegeben von Muḥammad Abū Layla, Washington, DC 2001, S. 56f. Ob diese Ansicht neu ist oder bereits vorher in der muslimischen Tradition vertreten wurde, ist mir nicht bekannt.

54 Auch hatte at-Ṭabarī ein weniger striktes Verständnis von der Unfehlbarkeit (*‘iṣma*) der Propheten, wie sich an verschiedenen Stellen seines *tafsīrs* beobachten lässt. Als Beispiel sei seine Deutung des oben zitierten Verses 7/89 genannt, was hier jedoch aus Platzgründen nicht weiter ausgeführt werden kann.

ausmachen⁵⁵ und wurde hernach von vielen weiteren Denker/innen formuliert. So schreibt zum Beispiel Franz von Kutschera:

Im AT und NT ist nicht die Tatsache von Wundern als übernatürlichen Ereignissen problematisch, sondern dort geht es um den göttlichen Ursprung der Wunder. Es wird z. B. von Wundern ägyptischer Priester geredet und Jesus warnt davor, allen zu glauben, die sich durch Wundertaten ausweisen. Entscheidend ist also die religiöse Signifikanz, die man einem Wunder zumißt. Ob man es als von Gott bewirkt ansieht, hängt nun von den religiösen Überzeugungen ab. Sagt jemand etwas, was diesen widerspricht, so wird er auch durch Wundertaten nicht als wahrer Prophet beglaubigt. Wunderbare Ereignisse, so eindrucksvoll, ungewöhnlich und (auf natürlichem Wege) unerklärlich sie auch sein mögen, können also die Annahme des Vorliegens von Offenbarungen und damit die Religion nicht begründen. Sie können insbesondere nicht die Annahme der Existenz eines Gottes begründen, der sie bewirkt, denn eine natürliche Deutung ist nie ausgeschlossen. Man kann nur wieder aufgrund von religiösen Überzeugungen und Offenbarungen, die man bereits akzeptiert hat, außerordentliche Ereignisse als von Gott gewirkte Wunder ausweisen. Erst im Lichte religiöser Überzeugungen erscheinen bedeutsame Vorgänge in der Welt als Zeichen für Gottes Handeln.⁵⁶

Sollte man also etwa die Existenz der Zauberei oder alter Wissensbestände, die Kulturen angesammelt hatten und welche in Vergessenheit geraten sind, annehmen und darüber hinaus Gott als ein für das eigene Leben bedeutungsloses Wort erachten, wieso sollte man sich dann von der Prophetenschaft Jesu überzeugen lassen, selbst wenn dieser vor den eigenen Augen Leprakranke heilt? Ginge man dann nicht begründeterweise davon aus, dass Jesus entweder ein Zauberer, ein kundiger Mediziner oder aber vielleicht einfach ein Betrüger ist? Solch eine Heilung also entweder als Wunder oder als Betrug, ja die ganze Welt entweder als Schöpfung oder als bedeutungsloses Sein aufzufassen, sind Ausdrücke zweier konträrer Lebenshaltungen. Nur wer erstere Lebenshaltung hat, also über *īmān* verfügt, kann die Zeichen Gottes also solche erkennen. Daher schließen auch die Passagen im Koran, in denen die Zeichen Gottes verdeutlicht werden, oft mit folgenden oder ähnlichen anderen Wendungen:

- [...] darin liegt ein Zeichen für euch, wenn ihr *īmān* haben solltet. (2/248)
- [...] darin ist eine Lektion für diejenigen, die Weitsicht haben. (3/13)
- [...] darin liegt ein Zeichen für diejenigen, die Gehör haben. (10/67)
- [...] darin liegt ein Zeichen für jeden, der überaus geduldsam und dankbar [gegenüber Gott] ist. (14/5)

Im Gegensatz dazu beschreibt der Koran diejenigen, die keinen *īmān* haben, zum Beispiel als solche, die zwar über Augen und Ohren verfügen, aber weder sehen noch hören können.⁵⁷ Wenn Abraham im Koranvers 2/260 bestätigt, *īmān* zu haben, dann schließt das eben nicht aus, dass er von Zweifel heimgesucht wird. Viel-

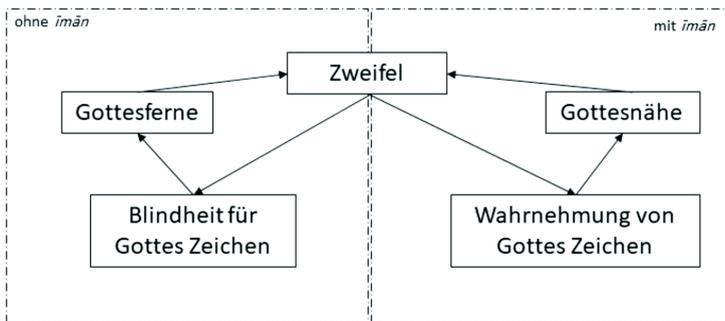
55 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 62012, S. 17f.

56 Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, S. 95.

57 Dazu passen die oben angeführten Ausführungen von Nizām ad-Dīn an-Nīsābūrī zur *fitra*.

mehr besagt es, dass er diesen Zweifel entgegentreten kann, indem er die Zeichen Gottes als solche aufnehmen und verstehen kann. Gott hat Abraham ein Zeichen Seiner Macht angeboten; ob Abraham das ausgereicht hat oder ob er tatsächlich umgesetzt hat, was Gott ihm bezüglich der Vögel aufgetragen hatte, lässt der Vers offen. Relevant ist, dass Abraham in der Lage war, die ganze Situation als Zeichen Gottes zu deuten. Wäre sein Weltbild gänzlich anders strukturiert, hätte er sich ja auch als Opfer eines Dämons, der sich als Gott ausgibt, oder aber als halluzinierend begreifen können. Dass dem nicht so ist, lässt sich auf den *īmān* zurückführen, von dem Abraham ja sagt, dass er ihn besitzt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass – ähnlich wie in Bezug auf die Sünden – auch der Zweifel des religiösen Sprachspiels grammatisch nicht ausgeschlossen wird. Ist der Umgang mit dem Zweifel ebenfalls im Einklang mit der Grammatik, besteht eine ausreichend intakte *fiṭra* bzw. ein ausreichend hoher *īmān*. Verlässt man hingegen das religiöse Sprachspiel und lässt neue Grammatiken im Umgang mit dem Zweifel zu, bedeutet dies aus Sicht des islamischen Sprachspiels, für die Zeichen Gottes blind und taub zu sein. So wie der Mensch sich nicht den Sünden entziehen kann, wird er auch immer wieder mit Zweifeln konfrontiert werden. Die prophetische, auf *īmān* basierende Vorgehensweise besteht darin, die Zeichen Gottes (neu) zu erkennen und sich dadurch Gott anzunähern, wobei der Kreislauf dann (mit offenem Ende) wieder von neuem beginnt. Das stellt das letzte Schaubild dar, in dem die gestrichelte Linie wie im vorherigem Schaubild anzeigt, dass der Wechsel von einer Lebensweise „ohne *īmān*“ zu der „mit *īmān*“ und umgekehrt jederzeit möglich ist.⁵⁸



58 Inspiriert wurden meine Überlegungen durch Wittgensteins Konzept der *Gestaltwahrnehmung* bzw. des *Aspekt-Sehens*. Bereits vor mir wurde dieses Konzept dafür fruchtbar gemacht zu verstehen, was es bedeutet, (religiöse oder philosophische) Grundüberzeugungen zu haben. Siehe z. B. Debra Aidun, „Wittgenstein, *Philosophical Method and Aspect-Seeing*“, in: *Philosophical Investigations* 5 (1982) 2, S. 106–115; N. Verbin, „*Religious Beliefs and Aspect Seeing*“, in: *Religious Studies* 36 (2000) 1, S. 1–23; Olaf Müller, „*Unbemerkte Religiosität: Philosophisch auf der Suche nach Gott*“, in: Gregor Betz u.a. (Hg.), *Weiter denken. Über Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Berlin/Boston 2015, S. 277–303, v. a. S. 295–300.