

Esma Isis-Arnautović


Vom Menschenbild zum Paradigma

Zur Begründbarkeit einer
theologischen Anthropologie im Islam



Nomos

<https://doi.org/10.5771/9783748943693>, am 13.08.2024, 09:24:49

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Theologie, Bildung, Ethik und Recht des Islam

herausgegeben von

Prof. Dr. Mouez Khalfaoui

Prof. Dr. Maha El Kaisy

Prof. Dr. Ruggero Vimercati Sanseverino

Prof. Dr. Mohammed Nekroumi

Band 10

Esma Isis-Arnautović

Vom Menschenbild zum Paradigma

Zur Begründbarkeit einer
theologischen Anthropologie im Islam



Nomos

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

© Titelbild: Die Decke der Sheikh-Lotf-Allah Moschee in Isfahan, Iran,
Fotograf: Phillip Maiwald, <https://commons.wikimedia.org/>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Freiburg i. Üe./Frankfurt am Main, Univ., Diss., 2022

1. Auflage 2024

© Esmā Isis-Arnautović

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-1564-1
ISBN (ePDF): 978-3-7489-4369-3

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748943693>



Onlineversion
Nomos eLibrary

D 30



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

*Denen gewidmet,
ohne die ich nicht der Mensch wäre,
der ich heute bin.*

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي
فَأَنِّي قَرِيبٌ
أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

Und wenn dich Meine Diener befragen über Mich:
Nah bin ich!
Ich höre den Ruf des Rufenden, wenn er mich anruft.

Koran 2:186

Danksagung

Theologische Anthropologie, welch Kummer, welch Freude hast du mir bereitet! Unsere Reise ist hier nicht zu Ende, aber zu einem Abschluss gekommen. Die vorliegende Dissertation ist das Ergebnis einer mehrjährigen Arbeit, die ich im Rahmen meiner Anstellung als Diplomassistentin am Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) an der Universität Freiburg im Üechtland als *Cotutelle de thèse* mit der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main in Angriff genommen habe. Auf meinem Weg zum Abschluss dieses Projektes haben mich viele Menschen begleitet, denen an dieser Stelle mein aufrichtiger Dank gilt:

Meinen Promotionsbetreuern und zugleich Gutachtern, Prof. Dr. Hansjörg Schmid (Freiburg i. Üe.) und Prof. Dr. Ömer Özsoy (Frankfurt am Main), danke ich herzlichst dafür, dass sie mich immer mit einem offenen Ohr empfangen und mit viel Herzblut begleitet haben. Sie haben in den richtigen Momenten anspornende Worte für mich gefunden und sich stets für meine Anliegen engagiert. Dank gebührt auch einer Person, welche die ersten Stunden meines akademischen Werdegangs begleitet hat: Reinhard Schulze. Er hat nicht nur mein Interesse an theologischen und anthropologischen Fragestellungen (wieder) geweckt, sondern ist in seinem Denken und seinen Schriften unverhofft zu einem langjährigen Wegbegleiter und einer prägenden Figur geworden.

Kontinuierlich begleitet wurde der Reifungsprozess dieser Arbeit auch vom Doktoratsprogramm „Islam und Gesellschaft: Islamisch-theologische Studien“. Amir Dziri stand mir jederzeit mit Rat und Tat für Klärungen fachlicher Fragen zur Seite. Anregende Gespräche habe ich mit Alexander Boehmler, Baptiste Brodard, Guillaume Chatagny und Safia Boudaoui sowie insbesondere auch mit Arlinda Amiti, Dilek Uçak-Ekinci, Nadire Mustafa, Ana Gjerci, Noemi Trucco und Isabella Senghor geführt. Von ihnen habe ich nicht nur hilfreiche Rückmeldungen im Rahmen von Kolloquien und individuellen Gesprächen erhalten, sondern auch Zuspruch für mein ambitioniertes Projekt erfahren. Dominik Müller hat mir insbesondere zum sozialwissenschaftlichen Zweig der Anthropologie wichtige Hinweise gegeben. Für die herzliche Aufnahme und die anregenden Gedankenanstöße während meines Aufenthaltes in Frankfurt am Main danke ich Tobias Specker, Mira Sievers und Rana Alsoufi.

Rahel Leuzinger gebührt mein Dank für das gründliche Lektorat, wichtige Verständnisrückfragen und unsere jahrelange, kongeniale Freundschaft. Wer hätte gedacht, dass auch die Anthropologie sich zu unseren Verbindungspunkten dazugesellt. Muris Begović danke ich von Herzen für die theologische Durchsicht der Arbeit und die erfrischenden Gedanken. Durch seine wertschätzende und inspirierende Art ist er nicht nur – zu Recht – Imam und Theologe meines Vertrauens, sondern auch ein wichtiger Wegbegleiter in meinem Leben geworden.

Für die Aufnahme in der Reihe „Theologie, Bildung, Ethik und Recht des Islam“ danke ich dem Nomos Verlag, den Herausgebenden sowie Frau Beate Bernstein, die sich um alle formalen und administrativen Angelegenheiten gekümmert hat. Dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) danke ich für die großzügige Unterstützung, die es erlaubte, die vorliegende Publikation als Open Access allen frei zugänglich zu machen.

Zuletzt – und doch zuallererst – gehört mein aufrichtiger Dank meiner Familie: meinen Eltern Sejida und Husein sowie meinen Geschwistern Emir, Emira und Amela, die mich auf dem Weg eines nie endenden Studierens und Lernens begleitet und gefördert haben. Ein besonders herzlicher Dank gilt meinem Mann Ibrahim, der maßgeblich zur Fertigstellung dieser Arbeit beigetragen hat. Die vielen Heldentaten, die er vollbracht hat, können hier gar nicht alle aufgezählt werden. Mit seinem Humor hat er mich nicht nur in schwierigen Phasen aufgefangen, sondern mir auch in turbulenten Zeiten den Rücken freigehalten und mich in freudigen Momenten gefeiert. Meiner kleinen Tochter Nuria Zahia, die noch während der Dissertationsphase das Licht der Welt erblickt hat, danke ich für die liebevollen Erinnerungen, dass es neben akademisch ernsten Angelegenheiten auch eine kunterbunte Welt gibt, die es zu entdecken gilt. Und schließlich danke ich Gott für das Geschenk der theologischen Anthropologie und viele weitere, die er mir im Verlaufe meines Lebens zukommen lassen hat – *al-ḥamdu li-llāh*.

Esma Isis-Arnautović

Freiburg i. Üe., Februar 2023

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| Danksagung | 9 |
| 1 Theologische Anthropologie als Anliegen und Herausforderung Islamisch-theologischer Studien im zeitgenössischen Diskurs | 15 |
| 1.1 Theologische Anthropologie als Gegenstand islambezogener Forschung | 17 |
| 1.2 Offenbarung als Ausgangspunkt für eine theologische Anthropologie: Frage- und Problemstellung | 21 |
| 1.3 Zur disziplinären Verortung einer zeitgemäßen theologischen Anthropologie – Weichenstellungen I | 25 |
| 1.4 Zur systematischen und methodischen Ausrichtung dieser Arbeit – Weichenstellungen II | 33 |
| 1.5 Abū Zayd als Pionier für eine theologische Anthropologie? – Weichenstellungen III | 36 |
| 1.6 Ein roter Faden: Zum Aufbau dieses Buches | 40 |
| Teil I: Theologische Anthropologie im Islam – Sondierung und Problematisierung | 45 |
| 2 Theologie, Anthropologie und Islam – kontroverse Ansprüche im Widerstreit? | 47 |
| 2.1 Anthropologische Fragestellungen – ein problemorientierter Zugang | 48 |
| 2.1.1 Problemfeld Begriff – Anthropologie avant la lettre? | 49 |
| 2.1.2 Problemfeld Disziplin – (k)ein Anspruch für die Theologie? | 53 |
| 2.1.3 Problemfeld Untersuchungsgegenstand – Wesenskern oder doch Diskurs? | 58 |
| 2.2 Islam und Anthropologie: Erste Begegnungen, langfristige Spannungen | 62 |
| 2.2.1 Der Islam als „Feind“ der Anthropologie – Anthropologie als „Feind“ des Islams? | 63 |
| | 11 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 2.2.2 | „Anthropologie des Islams“ oder „Islamische Anthropologie“? | 66 |
| 2.2.3 | Islamische Anthropologie als theologisches Unterfangen? | 70 |
| 2.2.4 | Humanismus und theologische Anthropologie – zwei Begriffe für ein und dasselbe? | 73 |
| 3 | Für und wider eine theologische Anthropologie im Islam | 79 |
| 3.1 | Theologische Anthropologie – ein Ding der Unmöglichkeit? | 79 |
| 3.1.1 | Theologische Anthropologie und Transzendenz – die gestiftete Distanz zum Menschen als Problem? | 82 |
| 3.1.2 | Theologische Anthropologie und Theologie als Gotteslehre – (k)ein Thema für den <i>kalām</i> ? | 88 |
| 3.1.3 | Theologische Anthropologie als Theozentrik – ein Selbstwiderspruch? | 93 |
| 3.2 | Theologische Anthropologie als Forschung über den Menschen | 98 |
| 3.2.1 | Theologische Anthropologie als theologiegeschichtliches Unterfangen? | 100 |
| 3.2.2 | Die vielen Facetten des Menschen: Begriffliche und thematische Zugänge | 105 |
| 3.2.3 | Theologische Anthropologie als exegetisches Unterfangen? | 110 |
| 3.3 | Für eine theologische Anthropologie im Islam – Plädoyers für eine Programmatik | 114 |
| 3.3.1 | Anstöße für die Loslösung von einer theozentrisch orientierten Theologie | 117 |
| 3.3.2 | Zur Aussagbarkeit über Gott: Vom Transzendenzbezug zum Immanenzraum | 121 |
| 3.3.3 | Von der Theologie als Rede über Gott zur Offenbarung als Rede zu und über den Menschen | 125 |
| 3.4 | Theologische Anthropologie, quo vadis? Vom Menschenbild zum programmatischen Anliegen von Offenbarung | 130 |

| | |
|--|-----|
| Teil II: Theologische Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive – Systematische Analyse und Reflexion | 137 |
| 4 Offenbarung als Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch | 139 |
| 4.1 Grundstrukturen: Bedingungen von Offenbarung als Kommunikation | 141 |
| 4.1.1 Gott spricht – Offenbarung als verbale Kommunikation | 142 |
| 4.1.2 Offenbarung als akteurszentrierter, mehrstufiger Prozess | 149 |
| 4.2 Von Gott zu Engel – Sender und Botschaft | 154 |
| 4.3 Von Engel zu Prophet – Code und Kontakt | 162 |
| 4.4 Vom Propheten zu den Mitmenschen – Empfänger und Kontext | 168 |
| 4.5 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie | 177 |
| 5 Anthropologisierung der Gottesrede? | 185 |
| 5.1 Zum Status der Gottesrede – verkörperlicht und vermenschlicht? | 186 |
| 5.2 Gottes Menschenwort? Zur Problematik eines missverständlichen Begriffs | 191 |
| 5.3 Klang statt Buch oder Text – Gottes Manifestation auf Erden | 197 |
| 5.4 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie | 202 |
| 6 Gottes Rede im Munde des Menschen | 207 |
| 6.1 Menschliche Mit-Rede als Bestandteil der Gottesrede? Zu den unterschiedlichen Sprecherstimmen im Koran | 209 |
| 6.1.1 <i>Fātiḥa</i> als Wechselspiel von menschlicher Bitte und göttlicher Antwort | 210 |
| 6.1.2 <i>Qul</i> -Verse – ein Zeichen der Diskursivität? | 214 |
| 6.2 Von der Rede Gottes zur Rezitation des Menschen | 221 |
| 6.2.1 Rezitation – die menschliche Seite von Offenbarung? | 222 |
| 6.2.2 Sprechen, hören, nacherleben: Zum performativen Umgang mit dem Koran | 226 |

| | | |
|--|--|-----|
| 6.2.3 | Vergegenwärtigen, aktualisieren, memorieren: Zur Internalisierung des Korans und ihren Folgen | 231 |
| 6.3 | Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie | 234 |
| Teil III: Theologische Anthropologie als Paradigma – Rück- und Ausblick | | 239 |
| 7 | Vorerst Geklärtes und Klärungsbedürftiges | 241 |
| 7.1 | Rückblick: Eine Synthese | 242 |
| 7.1.1 | Zur Frage nach der Äquivalentsetzung von theologischer Anthropologie und Menschenbildern | 243 |
| 7.1.2 | Zur Frage nach dem Ort der theologischen Anthropologie in den Islamisch-theologischen Studien | 247 |
| 7.1.3 | Zur Frage nach der Tragfähigkeit des Begriffs theologische Anthropologie für die Islamisch-theologischen Studien | 252 |
| 7.1.4 | Zur Frage nach der Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive | 254 |
| 7.2 | Ausblick und weiterführende Fragen | 258 |
| 8 | Bibliographie | 265 |

1 Theologische Anthropologie als Anliegen und Herausforderung Islamisch-theologischer Studien im zeitgenössischen Diskurs

Wer sich mit theologischer Anthropologie im Islam beschäftigt, steht zunächst vor einer großen, mit Mosaiken bestückten Leinwand: farbenfroh, pittoresk, mit viel Liebe fürs Detail, und doch auch abstrakt, fragmentiert und unruhig. Neben intensiv leuchtenden Steinen liegen genauso geklebte und herausgebrochene Stücke. Und wer einen Schritt zurücktritt, sieht auch, dass die Leinwand wohl mehr weiße Flecken hat, als die Mosaikstücke abzudecken vermögen. Theologische Anthropologie ist kein fertiges Kunstwerk, sondern ein Atelier. Von einer Vielzahl an Personen mit diversen Utensilien und Werkzeugen von unterschiedlichen Seiten her bearbeitet – und doch will sich noch nicht so recht ein stimmiges Gesamtbild zeigen.

Diese Metapher beschreibt sehr treffend den gegenwärtigen Stand einer theologischen Anthropologie im Islam. Sie ist noch keine etablierte Größe, sondern im Werden begriffen und in den Islamisch-theologischen Studien erst noch zu beheimaten. Derweil gilt sie als eine der dringlichsten Aufgaben, derer sich die Islamisch-theologischen Studien anzunehmen haben.¹ Wie spät auch die nicht bekenntnisorientierte Forschung die Relevanz von Anthropologie erkannt hat, zeigt ein Blick in eines der wichtigsten englischsprachigen Lexika, die *Encyclopaedia of the Qurʾān*: In der fünfbändigen Druckausgabe, die zwischen 2001 und 2006 erschien, gibt es keinen eigenständigen Eintrag zum Menschen.² Erst 2016 wurde die Online-Ausgabe um einen Artikel zu *Anthropology of the Qurʾān* ergänzt, der, ausgehend von

1 Vgl. Boumaaziz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 132; Behr (2014): Menschenbilder, S. 490; Topkara (2018): Umrisse, S. 2–3, 286.

2 Die *Encyclopaedia of the Qurʾān* folgt in ihrer Einteilung nicht arabischsprachigen Termini, sondern englischen Begriffen. Unter den Suchbegriffen *human*, *humankind*, *man* und *mankind* sind keine eigenständigen Artikel verzeichnet. Unter dem Suchbegriff *human being* wird auf die Einträge *Community and Society in the Qurʾān*, *Ethics and the Qurʾān*, *Politics and the Qurʾān*, *Social Interactions, Religion, Social Sciences and the Qurʾān*, *Gender, Feminism, Patriarchy, Family, Kindship, Tribes and Clans, Freedom and Predestination, Fate* und *Destiny* verwiesen; vgl. Bd. II, S. 464. Lediglich zu *Fall of Human* und *Social Science and the Qurʾān* gibt es einen eigenständigen Eintrag; vgl. Bd. II, S. 172 und Bd. V, S. 65–76. *Insān* und ähnliche Wortderivate kommen in allen Bänden zusammen lediglich 21 Mal vor; vgl. McAuliffe (2006): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Index-Bd. VI, S. 238.

Begriffen und Themen, unterschiedliche Aspekte des menschlichen Lebens skizziert und entlang der Kategorien Schöpfung, Anthropogonie, Sündenfall, Ethik, Reinheit, Soteriologie sowie Sozialstrukturen und Hierarchie arrangiert.³ Auch im *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, einem beliebten Referenzwerk für zeitgenössische Geistesgeschichte im Islam, ist Anthropologie lediglich in zwei Artikeln mit insgesamt drei Nennungen nur marginal vertreten.⁴

Derzeit erlebt die theologische Anthropologie einen Aufschwung. Kein Wunder, besitzt doch die Reflexion über den Menschen theologisch eine immense Wichtigkeit. Denn aus der Sicht eines bekennenden Gläubigen ist die Frage nach dem Menschen nicht nur eine Frage des *wer* und *woher*, sondern auch des *wohin*, weshalb sie neben der Gegenwart auch für die Zukunft konstitutiv ist. Und doch stellt die Erörterung einer theologischen Anthropologie im Islam ein mehrfach schwieriges Unterfangen dar. Es beginnt mit der simplen und doch entscheidenden Frage, was theologische Anthropologie überhaupt ist und bezweckt. Möchte sie das Alleinstellungsmerkmal des Menschen herausarbeiten oder ist sie um eine möglichst holistische Beschreibung des Menschen bemüht, und wie will sie diese erreichen? Wenn es ihr um das Alleinstellungsmerkmal geht, welche ontologische Kategorie zieht sie dazu vergleichend heran: Tiere, Engel oder gar Gott? Handelt theologische Anthropologie von der Bestimmung des Menschen oder vom Diskurs über die Bestimmung des Menschen?

Und die Herausforderungen reichen noch viel weiter. Denn obschon der Begriff Anthropologie und dessen Inhalt seit jeher Gegenstand kontroverser Debatten waren, hat sich die Problematik in der Spätmoderne nochmals verschärft. So haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten anthropologische Fragestellungen derart an Popularität gewonnen, dass mittlerweile nahezu alles, was in irgendeiner Weise mit dem Menschen zusammenhängt, als anthropologisch taxiert wird. Dadurch ist nicht nur der Begriff Anthropologie immer unschärfer geworden, sondern angesichts der vorherrschenden Definitions- und Abgrenzungsprobleme auch die Konturierung und Strukturierung des Feldes massiv erschwert worden. Hinzu kommt, dass die Kopplung von Theologie und Anthropologie, die sich ja lange Zeit anhand ihres jeweiligen Untersuchungsgegenstandes, sprich Gott versus

3 Vgl. Farstad (2016): Anthropology.

4 Hier noch als philosophische Anthropologie ausgewiesen und im Sinne einer Disziplin verstanden; vgl. El-Mesawi (2006): Religion, Society and Culture, S. 219, sowie Alatas (2006): Islam and the Science of Economics, S. 587, 591.

Mensch, voneinander abgegrenzt haben, selbst spannungsgeladen ist. Bis heute wird angesichts so mancher naturalistischer, empiristischer und positivistischer Weltanschauungen die Relevanz und Existenzberechtigung der Theologie innerhalb des anthropologischen Feldes fundamental infrage gestellt. Dies gilt insbesondere für den Islam, dem ein Mangel an geeigneten Prämissen attestiert wird, um das Feld überhaupt erst zu betreten.⁵ Neben diesen weitgehend erkenntnistheoretisch und philosophisch orientierten Problemstellungen gibt es auch inhaltliche Fragen zum konkreten Untersuchungsobjekt, wie etwa: Kennt der Koran Prototypen des Menschen, und wenn ja, wie werden diese beschrieben? Was meint der Begriff *nafs* und in welcher Beziehung steht er zum Begriff *ḥalīfa*? Welche Rolle spielen der Prophet Muḥammad und seine überlieferte Lebensweise, aber auch anderen Propheten in ihrer Vorbildfunktion für die menschliche Daseinsbestimmung? Dieser Aufriss zeigt nur ansatzweise und doch unverkennbar, wie viele offene Fragestellungen es in der anthropologischen Forschung gibt.

1.1 Theologische Anthropologie als Gegenstand islambezogener Forschung

Welche Zugänge und Interessenschwerpunkte in den letzten Jahren im Fokus standen, lässt sich selektiv anhand einiger kürzlich erschienener Monographien nachvollziehen, die sich – ganz unterschiedlich – zum Feld der theologischen Anthropologie in Beziehung setzen:

Als einer der wohl bekanntesten Protagonisten und Pioniere im Feld der Anthropologie gilt der hierzulande unter dem Namen Lahbabi bekannte marokkanische Philosoph Muḥammad ‘Azīz Ḥabbābī, der bereits in den 1950ern und 1960ern mehrere Schriften dazu verfasst und in französischer Sprache publiziert hat.⁶ Seine Ideen sind insbesondere seit der 2011 erschienenen Publikation *Der Mensch: Zeuge Gottes – Entwurf einer islamischen Anthropologie*, die der katholische Theologe und Islamwissenschaftler Markus Kneer zusammengestellt und übersetzt hat, verstärkt diskutiert geworden.⁷ Lahbabi hat sich ausgehend von existenzialphilosophischen Fragen

5 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam; Antes (1977): Mensch vor Gott; vgl. Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

6 Vgl. insbesondere Lahbabi (1956): *Liberté ou libération* sowie Lahbabi (1964): *Le personalisme musulman*.

7 Vgl. auch Kneer (2019): *Double dialogue*.

insbesondere mit Formen eines islamischen Personalismus beschäftigt und eine freiheitsphilosophische Begründung anhand des Glaubensbekenntnisses entworfen. In bewusster Entscheidung für oder gegen dieses Zeugnis sieht er das Heraustreten des Individuums aus einer von Stammesstrukturen bestimmten, kollektiven Bevormundung artikuliert und damit den Gang zur Personwerdung angestoßen. Damit bewegt sich Lahbabis Ansatz im Horizont einer philosophisch orientierten Anthropologie, die ein Personenkonzept *avant la lettre* zugrunde zu legen sucht.⁸

In seinem 2016 veröffentlichten *al-islām wa-l-insān – Min natā'ig al-qirā'at al-mu'āšira*⁹ stellt sich der studierte Ingenieur Muḥammad Šahrūr hochaktuellen politischen, sozialen und ethischen Fragen, die den Menschen gegenwärtig umtreiben. Anhand einer binnenkoranischen Exegese erarbeitet er dabei eine am Humanismus orientierte Lesart von Religionspluralismus, Staatsangehörigkeit, religiöser Identität wie auch von einer Ablehnung despotischer Herrschaftsformen, ohne jedoch explizit mit dem Begriff Anthropologie zu operieren.¹⁰

Einen historisch-kontextuellen Ansatz dagegen verfolgt Jacqueline Chabbi in ihrem 2016 erschienenen *Les trois piliers de l'Islam – Lecture anthropologique du Coran*. Für ihre anthropologische Lesart des Korans setzt sie im soziokulturellen Umfeld des 7. Jahrhunderts der arabischen Halbinsel an, in dem der Prophet gelebt und gepredigt hat. Überzeugt davon, dass der Koran die Weltsicht der damaligen Stammeskultur spiegelt, entfaltet sie anhand dreier Leitkategorien, nämlich des Bündnisses, der Rechtleitung und der Gaben, eine Lesart im Lichte damaliger Weltanschauungen. Über die Ermittlung der sozialanthropologischen Begebenheiten zur Zeit der Offenbarung möchte sie den Koran aus dem Korsett späterer, sich einschreibender Interpretationen lösen und in seinem genuinen Entstehungskontext verstehen.¹¹

Die 2017 erschiene Monographie *Menschsein im Angesicht des Absoluten – Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie* von Darius Asghar-Zadeh will sich dagegen als Beitrag zu einer christlich-muslimischen, dialogtheologischen Anthropolo-

8 Vgl. Lahbabi (2011): Mensch, S. 23–25.

9 Die englischsprachige Übersetzung folgte zwei Jahre später unter dem Titel *Islam and Humanity – Consequences of a Contemporary Reading*, die französische Übersetzung *Pour un Islam humaniste – Une lecture contemporaine de Coran* legte 2019 Makram Abbès vor.

10 Vgl. Shahrour (2018): Islam and Humanity, S. VII.

11 Vgl. Chabbi (2016): Trois piliers, S. 9–40.

gie verstanden wissen.¹² Mit Fokus auf schiitische Autoren untersucht Asghar-Zadeh Aspekte einer Gott-Mensch-Relationstheologie im Sinne einer Theologie der Interpersonalität resp. Intersubjektivität zwischen Gott und Mensch.¹³ Dabei wagt er den Versuch, eine theologisch-anthropologische Dialogagenda zu profilieren, die sich auf schöpfung- und subjekttheologische Aspekte im Rahmen von Kategorien wie Freiheit, Wille, Macht und Liebe fokussiert.¹⁴ Auf seinem Weg dahin skizziert er spätscholastische Verbindungslinien und Impulse aus der islamischen Geistesgeschichte auf die Genese anthropologischer Ideen im Christentum.¹⁵

Dem interreligiösen Dialog ist auch die 2018 erschienene Habilitationsschrift *Die anthropologischen Aspekte in den christlich-muslimischen Dialogen des Vatikan* von Jutta Sperber zuzuordnen.¹⁶ In den weitgehend nach den untersuchten Dokumenten der römisch-katholischen Kirche und seiner Dialogpartner geordneten Kapiteln spannt sie einen weiten thematischen Bogen, der von schöpfungstheologischen Aspekten wie Heil, Beziehungshaftigkeit und Theodizee bis hin zu gesellschaftspolitischen Themen wie dem Status der Frau, der Menschenwürde, der Erziehung und den Kinderrechten reicht.¹⁷ Dabei zeichnet sie anhand der Materialquelle eine theologische Anthropologie, die sich auf Seiten der muslimischen Dialogpartner weitgehend als juristisch-normativ erweist.¹⁸

Von interreligiöser Relevanz ist auch der 2019 unter der Herausgeberschaft von Mualla Selçuk und Martin Thurner erschienene deutsch-türkische Sammelband mit dem Titel *Der Mensch in Christentum und Islam*.¹⁹ Dieser verortet sich im Rahmen einer interreligiösen Anthropologie und ergründet retro- und prospektiv, welchen Beitrag die beiden Glaubenstraditionen für das Verständnis vom Menschsein leisten können.²⁰ Ausgehend vom jeweiligen Offenbarungsverständnis wird eine auf Anthropologie bezogene Theologie präsentiert, die sich an Grundthemen der menschlichen

12 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 27.

13 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 27.

14 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 15, 21.

15 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 506–507, ferner auch S. 109–192.

16 Für die englischsprachige Übersetzung vgl. Sperber (2019): *Anthropological Aspects*.

17 Vgl. Sperber (2018): *Die anthropologischen Aspekte*, S. 10–16, 20–21.

18 Vgl. Sperber (2018): *Die anthropologischen Aspekte*, S. 19, 635.

19 Allerdings schreiben für die muslimische Seite lediglich drei Autoren, Mualla Selçuk, Halis Albayrak und Nahide Bozkurt, die alle der Theologischen Fakultät der Universität Ankara angehören. Für die christliche Seite sind fünf Autoren zu verzeichnen.

20 Vgl. Thurner (2019): *Warum christlich-islamische Anthropologie*, S. 15, 18.

Existenz orientiert und die Autoren von der Geburt des Menschen über dessen Geschlechtlichkeit und soziale Beziehungen, Emotionen wie Liebe, Dankbarkeit und Vertrauen sowie Arbeit und Verantwortung bis hin zu Schuld, Vergebung, Leiden und Tod führt. Die von muslimischer Seite entfaltete Anthropologie erscheint dabei insbesondere durch den Schöpfungsgedanken und eine Hinwendung zur Eschatologie geprägt.²¹

Ähnlich verfährt der 2022 von Lejla Demiri, Mujadad Zaman, Tim Winter, Christoph Schwöbel und Alexei Bodrov herausgegebene Konferenzband *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*, der Impulse zu Kernthemen wie Gottesebenbildlichkeit, Leben und Tod, Glaube und Andacht, Kindsein, Würde und Sünde, aber auch Grenzen der Existenz und der Fassbarkeit Gottes bietet. Die stärker theologiegeschichtlich ausgerichteten Beiträge fokussieren sich neben Koran und Bibel auch auf Quellen von Gelehrten wie al-Ġazālī (1058–1111), Ibn ‘Arabī (1165–1240), Martin Luther (1483–1546) oder Thomas von Aquin (1225–1274).²²

Dahingegen erarbeitet der 2017 von Rüdiger Braun und Hüseyin Çiçek herausgegebene Sammelband *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur’anic Anthropology – The Quest for Humanity* entlang anthropologischer Narrative aus dem Koran (z. B. über Ādam und Iblīs) und der dazugehörigen Exegese Erkenntnisse zum spezifischen Themenfokus Würde. Aufgezeigt werden dabei die dynamischen Wechselbeziehungen zwischen theologischer Anthropologie, Koranhermeneutik und europäisch geprägter Rechtsphilosophie. Der Band bewegt sich dabei im Feld einer „theological anthropology of religions“,²³ also einer theologisch ausgerichteten Religionsanthropologie.

Dieses knapp umrissene Panorama der aktuellen Forschungslandschaft zeigt unverkennbar: Wer sich mit theologischer Anthropologie im Islam beschäftigt, betritt ein ungeahnt großes Forschungsfeld. Dieses beheimatet nicht nur unterschiedliche Reflexionen über den Menschen und dessen Existenzformen, sondern umfasst auch eine große Spannbreite, wie der Begriff Anthropologie im Feld der islambezogenen Forschung verwendet und ausgefüllt wird. Von Themenkonkordanzen zu Leitkategorien menschlichen Daseins über komparative Forschung zum freien Willen bis hin zum sozialanthropologischen Milieu zur Zeit der koranischen Offenbarung – die zeitgenössischen Diskurskontexte im Horizont einer theologischen

21 Vgl. Dahlgrün (2019): Ertrag der Begegnung, S. 360, 365.

22 Vgl. Winter (2022): Introduction, S. 1–19.

23 Braun (2017): Dynamics of Theological Anthropology, S. 2.

Anthropologie sind nicht nur umfangreich und komplex, sondern zeigen innerhalb der jeweiligen Thematiken weitere Forschungslücken auf. Und doch – so viel sei an dieser Stelle aus den nachfolgenden Kapiteln vorweggenommen – setzt die vorliegende Arbeit an einem anderen Punkt an: Denn in ihrem Fokus stehen weder Vertiefungen bestimmter Aspekte des Menschen noch interreligiöse Berührungspunkte, sondern die systematische Begründbarkeit von theologischer Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive. Denn bevor theologische Anthropologie überhaupt inhaltlich ausgestaltet werden kann, muss die Möglichkeit einer solchen unter islamisch-theologischen Prämissen zunächst grundlegend herausgearbeitet werden. Die Arbeit setzt also nicht stillschweigend ein Konstrukt von theologischer Anthropologie voraus, sondern leitet deren Machbarkeit her. Eine solche Aufgabenstellung ist folglich den oben präsentierten Ansätzen thematisch vorgelagert, weshalb sie quer dazu im Feld steht. Sie fungiert gewissermaßen als Bindeglied, das die thematischen Leerstellen zwischen den oben präsentierten Arbeiten nicht gänzlich aufzufüllen, aber doch die Puzzlestücke des Diskurses so zu ordnen vermag, dass die erschlagende Masse an Inhalten und Verständnissen an Profil gewinnt.

*1.2 Offenbarung als Ausgangspunkt für eine theologische Anthropologie:
Frage- und Problemstellung*

Ein Blick in die Geschichte zeigt: In der bisherigen Auseinandersetzung mit anthropologischen Fragestellungen dominierten innerhalb der Islamisch-theologischen Studien idealtypisch gesprochen zwei Zugangsweisen. Der erste Forschungsstrang nimmt die prophetische Sunna als Ausgangspunkt, um anhand des Charakters des Propheten vorbildhafte Verhaltensweisen zu rekonstruieren und so Rückschlüsse über das – meist ideale – Menschsein zu ziehen.²⁴ Die zweite, weitaus häufigere Forschungsperspektive setzt beim Koran an, um anhand inhaltlicher Begriffe ein Menschenbild zu skizzieren.

24 Stellvertretend vgl. Vimercati Sanseverino (2022): *The Prophet is Closer*; Yavuzcan (2014): *Muhammad*; Işık (2015): *Bedeutung des Gesandten*, S. 205–220; Topkara (2018): *Umriss*, S. 288–289; ferner Schimmel (1981): *Muhammad*, S. 21–50; Hock (2008): *Freiheit aus dem Geiste des Propheten*. Die genannten Titel sind jedoch nicht alle in anthropologischer Absicht entstanden.

ren.²⁵ Charakteristisch für diese beiden Arten der Forschung ist eine Auseinandersetzung mit einzelnen oder mehreren Aspekten des menschlichen Daseins, die mosaikartig zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden, indem Aspekte, Begriffe und Themen, die letztlich auf den Koran und/oder prophetische Hadithe zurückgehen, addiert werden. Mit primär sprachwissenschaftlichen, textanalytischen und philosophisch geleiteten Methoden ist so eine Bandbreite an exegetischen wie auch historischen Deutungen entstanden, die den Menschen in seiner Daseinsform beispielsweise als rationales, religiöses, sprachliches, willensfreies oder soziales Wesen zu fassen versuchen.²⁶ Dabei geht es in solchen Arbeiten in der Regel um die Ausdeutung konkreter Stellen aus Koran und Sunna. Entsprechend liegt ihnen ein exegetisches Forschungsinteresse zugrunde, das eine Deutung des Menschen, seines Wesens oder seiner Bestimmung anstrebt. Diese überwiegende Fokussierung auf die Erforschung spezifischer Aspekte des menschlichen Daseins hat dazu geführt, dass gerade die Literatur zum Menschenbild innerhalb der islamischen Denktradition in der Gegenwart exponentiell gestiegen ist.

Im Kontrast zu diesem Übergewicht stehen nun zwei Forschungsdesiderata, die in der bisherigen Forschung kaum Beachtung gefunden haben und in dieser Arbeit angegangen werden sollen: Zum einen bedarf es systematischer Überlegungen, wie im Kontext gegenwärtiger Anforderungen und Diskurse eine Anthropologie islamisch-theologisch zu fundieren und zu verankern ist, zum anderen stellt sich die Frage, wie diese Verhältnisbestimmung von Theologie und Anthropologie aus einem offenbarungstheologischen – statt lediglich inhaltlich-thematischen – Blickwinkel heraus gestaltet werden kann. Im Gegensatz zum bisher dominanten Usus innerhalb der Forschung, theologische Anthropologie primär als Erforschung von vergangenen und gegenwärtigen Menschenbildern mittels Rückgriff auf die prophetische Lebensweise und koranische Aussagen zu behandeln, geht diese Arbeit einen dritten Weg: Von einem systematischen Interesse geleitet, wagt sie sich an eine strukturelle Entfaltung einer Begründungsgrundlage für eine theologische Anthropologie. Dafür setzt sie nicht wie bisher üblich an der Sunna oder den Inhalten des Korans an, sondern geht dahin zurück, wo Theologie und Anthropologie erstmals aufeinandertreffen: zum

25 Stellvertretend vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr; Behr (2014): Menschenbilder; Dogan (2014) Nature of Man; Farstad (2016): Anthropology; ferner Schimmel (1955): Anthropologie; Wielandt (1994) Mensch.

26 Vgl. dazu Kapitel 3.2 dieser Arbeit.

Offenbarungsvorgang.²⁷ So liegt der Untersuchung die These zugrunde, dass sich nicht erst in den auf den Menschen bezogenen Aussagen in Koran oder Sunna, sondern bereits in der Art, *wie* Gott sich offenbart, neben relevanten Aussagen über den Menschen auch grundsätzliche Eckpfeiler für die Konzeption und Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie finden lassen.

Obschon es im anthropologischen Feld viele potentiell mögliche und noch offene Frage- und Problemstellungen gibt, richtet die vorliegende Forschung ihr Augenmerk auf einen weißen Fleck, welcher der inhaltlichen Diskussion vorgelagert ist: die Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive. Damit kommt sie einerseits einem innerislamisch formulierten Bedarf nach, der die Entwicklung einer theologischen Anthropologie als dringliches Anliegen betont, andererseits reagiert sie auf die kritischen Stimmen und schwerwiegenden Zweifel, ob der Islam Ansätze einer theologischen Anthropologie kennt oder überhaupt zu entwickeln vermag.²⁸ Dadurch wird ein Grundstein gelegt, der sowohl für das Feld der theologischen Anthropologie im Islam als auch für die Disziplin der Islamisch-theologischen Studien hohe Priorität besitzt. Dies tut die vorliegende Arbeit, indem sie nicht nur ihren Blick auf eine bisher wenig beachtete Problemstellung richtet, sondern auch, indem sie diese über einen neuen Weg zu ergründen sucht. Denn die Konstellation, den Offenbarungsvorgang und nicht etwa koranische Konzepte über den Menschen zum Ausgangspunkt zu machen, erfordert ein weiteres Umdenken: Der hier vertretene Ansatz hinterfragt – wie noch zu zeigen sein wird – die bisher vorgenommene und wenig reflektierte Gleichsetzung von theologischer Anthropologie und religiös begründeten Menschenbildern.²⁹ Damit arbeitet sie entlang der These, dass es innerhalb der Islamisch-theologischen Studien ein Potential von theologischer Anthropologie gibt, das über die gängige exegetische Erforschung von Menschenbildern hinausgeht und sich im Sinne eines Paradigmas konstituieren lässt.

Mit dieser Zielsetzung ist umgekehrt auch ausgesagt, was diese Arbeit nicht leistet: Sie beabsichtigt weder die frühesten anthropologischen Bestrebungen innerhalb der Islamisch-theologischen Studien zu lokalisieren oder zu datieren, noch ist sie darauf bedacht, Erkenntnisse *über* den Men-

27 Zur Einordnung und Problematisierung des Begriffs Offenbarung vgl. Kapitel 4 dieser Arbeit.

28 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

29 Vgl. dazu Kapitel 3.2, 3.3 und 7.1.1 dieser Arbeit.

schen zu generieren. Folglich ist dies *keine* Arbeit darüber, *was* der Mensch ist oder wie seine Bestimmung etwa anhand des koranischen Vokabulars gedeutet werden kann oder *welches* Menschenbild ein spezifischer Denker oder gar „der“ Islam vertritt. Vielmehr befragt die vorliegende Arbeit die von einem spezifischen Autor, namentlich Naşr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010), vorgelegten Ansätze und Ansatzpunkte einer als Kommunikation verstandenen Offenbarung auf ihr Potential für eine konzeptionelle Entwicklung einer theologischen Anthropologie hin.³⁰ Infolgedessen ist sie auch nicht als inhaltliche Ausgestaltung einer theologischen Anthropologie zu werten, sondern im Sinne eines Prolegomenons als Reflexion über die theoretischen Rahmenbedingungen und konzeptionellen Umsetzungsmöglichkeiten einer solchen.

Für den wissenschaftlichen Fachdiskurs ist die vorliegende Forschungsarbeit so aufgrund mehrerer Faktoren von besonderer Relevanz: Erstens leistet sie eine Sondierung wie auch Problematisierung der theologischen Anthropologie im Islam, die in dieser Form und Ausführlichkeit anderweitig nicht zu finden ist. Zweitens lässt sie sich auf eine schwerwiegende und ernst zu nehmende Kritik ein, der sie jedoch nicht apologetisch begegnet, sondern die sie produktiv zu bearbeiten sucht. Drittens ist sie bemüht, einen Lösungsansatz für ein zeitgenössisches und damit hochgradig aktuelles und dringliches Problem aufzuzeigen. Denn gerade wenn man die heutige Zeit als Zeitalter der Anthropologie betrachtet,³¹ gehört die Partizipation an diesem Diskurs zu den theologisch prioritären Aufgaben. Viertens vereint die vorliegende Arbeit zwei zentrale Themen der Theologie, nämlich Offenbarung und Mensch, und versucht sie systematisch aufeinander zu beziehen. Dadurch werden Einsichten generiert, die etwa für die Erarbeitung neuer hermeneutischer Zugänge fruchtbar gemacht werden können. Fünftens ergeben sich darüber hinaus weitreichende Implikationen und Konsequenzen für die sich in Europa neu konstituierende Disziplin der Islamisch-theologischen Studien etwa hinsichtlich der Frage,

30 Vgl. dazu Kapitel 1.4 dieser Arbeit. Während für den deutschsprachigen Raum die Transliteration Abu Zaid und für den englischsprachigen Raum Abu Zayd üblich ist, findet sich sein Name hier gemäß den Regeln der DMG konsequent als Abū Zayd transliteriert. Für den Nachweis der Quellen und innerhalb von Zitaten wurden der wissenschaftlichen Nachvollziehbarkeit halber jedoch jene Schreibweisen und Transliterationen beibehalten, die in den entsprechenden Quellen tatsächlich verwendet werden. Entsprechend begegnet man in dieser Arbeit allen drei Schreibweisen; vgl. dazu auch Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

31 Vgl. Pannenberg (1972): Was ist der Mensch, S. 5; Körtner (2007): Ethik und Anthropologie, S. 175.

ob diese künftig mit Fokus auf Gott, den Menschen oder die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu betreiben sind.

Der Nutzen der Arbeit liegt also zum einen in der fundierten Aufarbeitung gegenwärtiger Verständnisse von theologischer Anthropologie,³² zum anderen in einem Denkanstoß für die Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam aus offenbarungstheologischer Perspektive, die über die gängige Erforschung von Menschenbildern hinausgeht.³³ Wenngleich es nicht die Aufgabe einer einzigen Arbeit sein kann und sein sollte, eine Definition von theologischer Anthropologie zu liefern, bietet die vorliegende Reflexion dennoch einige Anregungen für Grenzziehungen, die im Umgang mit dem Begriff theologische Anthropologie, seinen Inhalten und seiner Leistungsfähigkeit bedenkenswert sind. Dadurch schafft sie womöglich erste Kriterien, die nicht nur zu einer Verständigung über die Thematik beitragen, sondern auch für die Weiterentwicklung einer theologischen Anthropologie im Islam sachdienlich sind. Die Arbeit legt damit einen Grundstein für die kommenden inhaltlichen Ausgestaltungen einer zeitgenössischen theologischen Anthropologie. Sie verfolgt damit ein doppeltes Anliegen, das sich im Aufbau der Arbeit niederschlägt: Sie zielt darauf, Klärungsprozesse für die Definition, Funktion und Leistungsfähigkeit einer theologischen Anthropologie anzustoßen, um dann darauf aufbauend systematische Argumentationen für die Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive herauszuarbeiten.

1.3 Zur disziplinären Verortung einer zeitgemäßen theologischen Anthropologie – Weichenstellungen I

Gegenwärtig ist theologische Anthropologie innerhalb der Islamisch-theologischen Studien weder eine eigene etablierte Subdisziplin, noch hat sie einen fix zugewiesenen Platz im Panorama islamischer Kanonskonzeptionen. Vielmehr stellt sie ein Querschnittsthema dar, das in unterschiedlichen Subdisziplinen unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien – etwa der Systematischen Theologie, *ilm al-kalām*, der Philosophie, *falsafa*, der Normenlehre, *fiqh*, der Mystik, *taṣawwuf*, der Koranexegeese, *tafsīr*, der Prophetenbiographie, *sīra*, oder auch neueren disziplinären Strängen

32 Vgl. dazu Teil I dieser Arbeit.

33 Vgl. dazu Teil II und III dieser Arbeit.

wie etwa der Seelsorge oder Religionspädagogik – aufscheint und eine Vielzahl an möglichen Zugängen inkludiert. Gleichzeitig stellen die Islamisch-theologischen Studien in Westeuropa eine junge Disziplin dar, die erst im Werden begriffen ist.³⁴ Damit steht die Arbeit vor einer doppelten Herausforderung: der Beschäftigung mit einer erst noch zu entwickelnden theologischen Anthropologie und deren Verortung innerhalb einer Disziplin, die sich selbst noch in wissenschaftstheoretischen, epistemologischen und methodologischen Klärungsprozessen befindet.

Unter diese Klärungsprozesse fällt mitunter die Suche nach einer geeigneten Fachbezeichnung. So kennt die entsprechende Disziplin in der arabischsprachigen Fachterminologie neben der geläufigen Bezeichnung *al-ʿulūm al-islāmīya* (dt. Islamische Wissenschaften) auch andere Namen wie *al-ʿulūm aš-šarīya* (dt. Offenbarungswissenschaften), *ʿulūm al-islām* (dt. Wissenschaften des Islams), *ad-dirāsāt al-islāmīya* (dt. Islamische Studien) oder *uṣūl ad-dīn* (dt. Grundlagen der Religion).³⁵ Wenngleich die entsprechende Wissenschaftsdisziplin an deutschsprachigen Universitäten vorwiegend unter der Fachbezeichnung Islamische Theologie geführt wird,³⁶ optiert die vorliegende Arbeit aus systematischen wie auch programmatischen Gründen für die Bezeichnung Islamisch-theologische Studien. Denn einerseits ist der Terminus Theologie – obschon philosophisch-vorchristlichen Ursprungs – begriffsgeschichtlich stark von der christlichen Theologie geprägt und geformt worden, deren Strukturen und Fachlogiken nicht gänzlich auf islamische Wissensbestände übertragbar sind.³⁷ Andererseits wird in der islambezogenen Forschung mit dem Begriff Islamische Theologie häufig lediglich auf die Subdisziplin *ʿilm al-kalām* rekurriert und dadurch der theologische Wissensbestand auf die Systematische Theologie verengt, obschon nach muslimischem Selbstverständnis Disziplinen wie islamische Ethik, Normenlehre oder Sufismus genauso auf theologischen Reflexionen

34 Vgl. Engelhardt (2017): Islamische Theologie; Tatars (2016): Gott und Mensch, S. 15; Topkara (2018): Umriss, S. 5, 283.

35 Vgl. Bakker (2012): Normative Grundstrukturen, S. 697; Dziri et al. (2020): Islamisch-theologische Studien, S. 17; Engelhardt (2017): Islamische Theologie, S. 71–74.

36 So etwa an den Standorten Berlin, Münster, Osnabrück, Paderborn, Tübingen und Innsbruck. Eine Ausnahme dagegen bilden die Bezeichnungen Islamische Studien in Frankfurt am Main, Islamisch-religiöse Studien in Erlangen sowie Islamisch-theologische Studien in Wien und in Freiburg i. Üe.

37 Vgl. Schulze (2010): Islamische Theologie; Şahin (2021): Determinanten des Etablierungsprozesses, S. 162; Agai et al. (2014): Islamische Theologie, S. 14; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 26–27.

füßen und daher auch konstitutiver Teil des theologischen Fächerkanons sind.³⁸ Darüber hinaus wird etymologisch mit dem Substantiv *Theo-logie* eine Dominanz der Gotteslehre suggeriert, wohingegen ein adjektivischer Gebrauch mehr Raum für alternative Konzeptionen und Klassifizierungen eröffnet. Während also mit dem Substantiv Theologie stärker die Assoziation zum Gegenstand *theos* erfolgt, kann mit dem Adjektiv *theologisch* vielmehr eine Perspektive angezeigt werden – ein Umstand, der in programmatischer Hinsicht nicht zuletzt für eine theologische Anthropologie von Relevanz ist. Gleichwohl wird durch das Adjektiv die Richtungsanzeige beibehalten und dadurch ein Differenzierungskriterium gegenüber nicht bekenntnisorientierten Fächern sowohl aufrechterhalten als auch transparent gemacht. Die Bezeichnung Islamisch-theologische Studien fungiert in dieser Arbeit folglich als Überbegriff für eine universitäre Disziplin, die als Dach diverse Subdisziplinen wie etwa *tafsīr* (Exegese), *ilm al-kalām* (Systematische Theologie), *taṣawwuf* (Mystik) oder *falsafa* (Philosophie) unter sich vereint.

Von den nicht-theologischen Zugängen zum Gegenstand Islam unterscheiden sich die Islamisch-theologischen Studien durch drei Charakteristika: Erstens zeichnet sich die Arbeit ihrer Vertreterinnen und Vertreter durch eine theologische Absicht aus, mit welcher der *eigene* Glaube anderen gegenüber erklärbar gemacht werden soll. Diese Intention schließt nicht nur eine Offenheit gegenüber theologischen Prämissen wie beispielsweise der Möglichkeit von Offenbarung mit ein, sondern erfordert auch zwingend deren Begründung.³⁹ Zweitens zeichnet sich der theologische Zugang durch den Willen zur Fortschreibung der islamischen Wissensbestände aus, wobei das tradierte Wissen nicht nur verwaltet, sondern auch innovativ weiterentwickelt werden soll. Neue Deutungsangebote schafft die theologische Arbeit dadurch, dass sie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft trianguliert.⁴⁰ Drittens heben sich Islamisch-theologische Studien von anderen, nicht bekenntnisorientierten Wissenschaften durch den dreifachen Bewährungsort in Wissenschaft, Gesellschaft und Glaubensge-

38 Vgl. Engelhardt (2017): Islamische Theologie, S. 73; Winter (2008): Introduction, S. 3–4; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 26.

39 Vgl. Dziri et al. (2020): Islamisch-theologische Studien, S. 22; Özsoy (2015): Islamische Theologie, S. 60; Topkara (2018): Umriss, S. 283.

40 Vgl. Topkara (2018): Umriss, S. 5; Dziri et al. (2020): Islamisch-theologische Studien, S. 21–22; Schulze (2010): Islamische Theologie.

meinschaft ab.⁴¹ Entsprechend müssen sie die Autonomie anderer Fächer respektieren, Informationsleistungen gegenüber der Gesellschaft erbringen wie auch eine Rezeption aus muslimischen Kreisen erfahren. Denn ohne diese Rezeption bleiben jegliche Entwürfe – auch jene einer theologischen Anthropologie – reine Theorie ohne praktische Verortung und Relevanz. Gleichzeitig können sie an allen drei Bewährungsorten keine dogmatisch-normative, sondern nur diskursive Legitimität beanspruchen.⁴²

Gleichwohl können sich die Islamisch-theologischen Studien erst in der fachlichen Auseinandersetzung mit angrenzenden Disziplinen, wie etwa den christlichen Theologien oder der Islam- und Religionswissenschaft, aber auch anderen Disziplinen, welche den Gegenstand Islam zumindest partiell bearbeiten, wie etwa Sozialanthropologie, Soziologie oder Geschichte, gehaltvoll formieren und profilieren. Sie sind daher immer in interdisziplinäre, institutionelle, aber auch länderspezifische Kontexte eingebunden.⁴³ Eine kontextuell betriebene theologische Reflexion ist sich nicht nur dessen bewusst, dass sie durch vorgefundene Ideen philosophischer oder weltanschaulicher Art beeinflusst wird, sondern sie verfügt auch über das Potential, in und für diesen Kontext einen eigenständigen Beitrag zu leisten.⁴⁴ In dieser charakteristischen Ausprägung können die Islamisch-theologischen Studien in eine produktive Auseinandersetzung mit globalen islamisch-theologischen Diskursen treten und diese mitgestalten.⁴⁵

Die kontextuelle Einbettung und die wissenschaftstheoretische Verankerung Islamisch-theologischer Studien als neue Fachdisziplin im Rahmen säkularer Universitäten in Europa erfordert auch eine Reflexion über die dazugehörigen Subdisziplinen samt ihrer Fachverständnisse, Inhalte und auch begrifflichen Entsprechungen für den hiesigen Sprachraum. Ein Blick auf die bisher geschaffenen Lehrstühle im deutschsprachigen Raum zeigt diesbezüglich einen heterogenen Umgang: Teilweise wurden klassische Subdisziplinen und Bezeichnungen wie Koranexegese, Systematische Theologie oder Normenlehre übernommen, teilweise Subdisziplinen wie Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik zusammengenommen und teilwei-

41 Vgl. Dziri et al. (2020): *Islamisch-theologische Studien*, S. 21–23; Topkara (2018): *Umriss*, S. 283; Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 16.

42 Vgl. Dziri et al. (2020): *Islamisch-theologische Studien*, S. 21–23; Topkara (2018): *Umriss*, S. 283; Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 16.

43 Vgl. Tatari (2016): *Gott und Mensch*, S. 15; Engelhardt (2017): *Islamische Theologie*, S. 69; Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 8–9.

44 Vgl. Topkara (2018): *Umriss*, S. 5; Özsoy (2015): *Islamische Theologie*, S. 66–67.

45 Vgl. Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 10.

se auch neue Subdisziplinen wie Religionspädagogik geschaffen.⁴⁶ Dabei sind noch Klärungsprozesse im Gange, wie deren Bezeichnung in deutscher Sprache lauten sollen und ob die besagten Einheiten eigenständige Disziplinen, Subdisziplinen oder Teilbereiche innerhalb der Subdisziplinen darstellen.⁴⁷

Indes ist die historisch gewachsene Einteilung des Kanons samt seiner Fachdefinitionen auf diese Arbeit nur begrenzt übertragbar. Zum einen, weil die theologische Anthropologie noch immer einen geeigneten Platz unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien sucht. Zum anderen, weil sich die Subdisziplinen selbst in ihrem fachlichen und methodologischen Verständnis weiterentwickelt haben. So ist diese Arbeit zweifelsohne als systematisch-theologische Forschung zu verorten, ohne dass sie gänzlich mit der Subdisziplin der Systematischen Theologie, dem *‘ilm al-kalām* oder abgekürzt auch nur *kalām*, identisch wäre.

Gängige Fachdefinitionen beschreiben den *‘ilm al-kalām* der vormoderne Zeit als Disziplin, die sich der rationalen Herleitung und Verteidigung der Glaubens- und Gotteslehre zum Zwecke der Kohäsion der Glaubensgemeinschaft widme.⁴⁸ Ihr wird daher ein reflektierender, rationalisierender, summierender sowie apologetischer Charakter zugeschrieben.⁴⁹ In methodologischer Hinsicht ist insbesondere die Disputationstechnik charakteristisch – *‘ilm al-kalām* wörtlich als Wissenschaft der dialektischen Rede analog zum griechischen *dialexis* –, mit der die Beweisführung erfolgt: In einem vernunftbasierten, logischen Verfahren werden Fragestellungen mittels theoretischer Abwägungen erörtert, indem Argumente für und wider

46 Siehe dazu etwa die Lehrstuhlbezeichnungen an den Instituten für Islamisch Theologie resp. Islamische Studien und Islamisch-religiöse Studien in Berlin, Münster, Paderborn, Tübingen, Frankfurt am Main und Erlangen.

47 Vgl. Şahin (2021): Determinanten des Etablierungsprozesses, S. 157, 163.

48 Vgl. Gardet (1979): *‘Ilm al-kalām*, S. 1141–1142. Mit Blick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung ist davon auszugehen, dass der *‘ilm al-kalām* beide Funktionen übernahm und es den kontextuellen Umständen geschuldet war, ob die Rationalisierung oder die Apologetik mehr betont wurde. Dementsprechend kommt dem *kalām* sowohl eine Relevanz nach innen gegenüber binnenislamischen Klärungen wie auch nach außen zur Abgrenzung von anderen weltanschaulichen Positionierungen zu; vgl. van Ess (2018): *Beginnings*, S. 884–887, sowie Sievers (2019): *Schöpfung zwischen Koran und Kalām*, S. 27–28. Zur Geschichte des *kalām* sowie verschiedener Denkströmungen und -schulen vgl. van Ess (2018): *Beginnings*; Gardet (1979): *‘Ilm al-kalām*; Schmidtke (2016): *Rationale Theologie*.

49 Vgl. van Ess (2018): *Kalām*, S. 903; van Ess (2018): *Disputationspraxis*, S. 912; van Ess (2018): *Beginnings*, S. 892.

eine Ansicht nacheinander dargelegt und abgewogen werden.⁵⁰ Obschon diese formale Struktur des Theologietreibens für das disziplinäre Selbstverständnis stärker gewichtet wurde als der zu behandelnde Gegenstand, ist theologiegeschichtlich eine thematische Fokussierung auf das Wesen Gottes, seine Attribute und das Jenseits zu verzeichnen, weshalb sich auch Bezeichnungen wie *al-‘ilm al-ilāhī* (dt. göttliche Wissenschaft) oder auch *‘ilm al-tawhīd* (dt. Wissenschaft der Einheit Gottes) finden.⁵¹ Bereits ein kurzer Blick in die frühe Geschichte des *kalām* reicht jedoch aus, um festzustellen, dass dies keinesfalls die einzigen Themen sind, die in diesem Rahmen diskutiert wurden. So gehörten menschliche Handlungen insbesondere im Spannungsfeld von Prädestination und Willensfreiheit ebenso zum gängigen Themenrepertoire des *kalām* wie das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum oder Fragen zu Schöpfung und Prophetie.⁵² Allerdings ist die Art, wie diese Themen verhandelt wurden, weitgehend von einem metaphysischen, kosmologischen und ontologischen Erkenntnisinteressen geleitet.⁵³ Die dialektische Herangehensweise und die damit verbundene logisch-theoretische Argumentationsführung sowie die inhaltliche Fokussierung auf das Göttliche waren mitunter ausschlaggebend dafür, dass sich in den deutschsprachigen Raum für *‘ilm al-kalām* die Übersetzungen scholastische, spekulative, dialektische, rationale, aber auch systematische Theologie verbreitet haben.⁵⁴

Mit der Wende zum 20. Jahrhundert wurde in Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne wie etwa Positivismus, Materialismus und Humanismus in unterschiedlichen geographischen Kontexten wie etwa Indien, dem Osmanischen Reich und Ägypten der Ruf nach einer Neuausrichtung

50 Vgl. van Ess (2018): Early Development, S. 883–885; van Ess (2018): Disputationspraxis, S. 911–913; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 28–29.

51 Vgl. van Ess (2018): Disputationspraxis, S. 911–912; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 26–29; Gardet (1986): ‘Ilm al-kalām, S. 1142; Öztürk (2018): Contribution.

52 Vgl. Schmidtke (2016): Rationale Theologie, die den Disput um die Willensfreiheit des Menschen als einen der zeitlich ersten datiert; vgl. auch van Ess (1991): Theologie und Gesellschaft.

53 Vgl. dazu Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

54 Andere wiederum warnen davor, *kalām* überhaupt mit dem Wort Theologie wiederzugeben, und plädieren dafür, es aufgrund seiner spezifischen Merkmale bei der arabischen Bezeichnung zu belassen; vgl. van Ess (2018): Beginnings, S. 872–881; Poya (2023): Islamische Theologie, S. 3–5; Gardet: ‘Ilm al-kalām; Frank (1992): Science of Kalām, S. 27; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 27–28.

des *kalām* laut.⁵⁵ Angesichts der wahrgenommenen Stagnation formierte sich unter dem Namen *yeni ilm-i kelam* (tr.) resp. *‘ilm al-kalām al-ġadīd* (arab.), also neue Systematische Theologie, ein Strang, der imstande sein sollte, kreative theologische Antworten auf herausfordernde Fragen der Zeit zu formulieren und gesellschaftliche Anliegen aufzunehmen. Gefordert wurde eine diskursive und systematische Auseinandersetzung mit fundamentaltheologischen und dogmatischen Grundlagen, aber auch mit zeitgenössischen Anfragen unter Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse der jeweiligen Zeit.⁵⁶

Dieser neue *kalām* zeichnete sich unter anderem durch die Erweiterung der methodischen Herangehensweisen (z. B. durch Rückgriff auf philosophische, sozialwissenschaftliche und empirische Methoden), die Bezugnahme auf gesellschaftliche Fragestellungen, einen starken Rückbezug auf den Koran als eine tragende Säule sowie eine Aufwertung des Menschen, die mancherorts gar in einen Anthropozentrismus mündete, aus.⁵⁷ Die theologiegeschichtlich dominante Zuspitzung auf das Wesen Gottes und seine Attribute wurde infolgedessen zugunsten anderer Themen aufgebrochen, die es nun zu Erkenntnissen und Theorien der jeweiligen Zeit in Bezug zu setzen galt.

Obschon sowohl die inhaltliche wie auch die methodische Ausrichtung dieser Arbeit viele Überschneidungen mit den Anliegen des *‘ilm al-kalām al-ġadīd* aufweist, soll auch gegenüber dieser neuen Ausrichtung eine kritische Distanz gewahrt werden. Denn erstens ist der *‘ilm al-kalām al-ġadīd* in sich plural und als vergleichsweise junges Feld noch nicht klar konturiert. Auch wenn dessen Protagonisten und Protagonistinnen gegenwärtig in der Haltung vereint sind, dass der *kalām* neu auszurichten ist, gehen die einzel-

55 Zu den Vorreitern gehören Šiblī Nu‘mānī (1857–1914) in Indien, Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) in Ägypten und İsmail Hakkı İzmirli (1869–1946) im Osmanischen Reich; vgl. Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 5–8.

56 Vgl. Öztürk (2018) *Contribution*; vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 749–752; Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 3–5.

57 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 708, 749–752; Öztürk (2018) *Contribution*; Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 3–5.

nen Ansätze, wie dies zu bewerkstelligen ist, bisweilen stark auseinander.⁵⁸ Aufgrund der Konfrontation mit einer Vielzahl von Herausforderungen, darunter Kolonialisierungserfahrungen, technische Errungenschaften und positivistische Welt- und Wissenschaftsverständnisse, sind die Diskussionen um eine Neuausrichtung des *kalām* zudem häufig in Reformdiskurse eingebettet. Diese Kopplung an Reformdiskurse ist jedoch gleich mehrfach problematisch: Indem spezifische Anliegen verfolgt werden,⁵⁹ wird eine Zielsetzung für den *kalām* vorgegeben. Dadurch besteht zum einen die Gefahr einer Vereinnahmung und Verengung des *kalām*, insbesondere dort, wo dem *kalām* der vormodernen Zeit jegliche Existenzgrundlage abgesprochen wird.⁶⁰ Zum anderen können sich für Ansätze mit konkreten Zielsetzungen Spannungsfelder zu einer wissenschaftlichen Herangehensweise mit ergebnisoffenem Ausgang ergeben. Aufgrund des innovativen Charakters wie auch mancher radikaler binnenislamischer Kritik begegnet man dem neuen *kalām* in der muslimischen Welt vielerorts auch mit Skepsis und Zurückhaltung.

Die vorliegende Arbeit ist zwar als systematische Arbeit innerhalb der zeitgenössischen *kalām*-Diskurse beheimatet und weist Schnittstellen zu einigen Ziel- und Schwerpunktsetzungen – insbesondere einem stärkeren Koranbezug und einer am Menschen orientierten Theologie – des neuen *kalām* auf. Gleichzeitig steht die Arbeit jeglicher a priori definierten – unabhängig davon, ob humanistisch, anthropozentrisch oder anderweitig formulierten – Zielsetzung für den *kalām* kritisch gegenüber. Vielmehr geht sie von einer Komplementarität der vor- und postmodernen Zugangsweisen aus und betont die *systematische* Perspektive als Bindeglied. Aufgrund der hier verfolgten Fragestellung und Methodik ist es für diese Arbeit daher treffender, von einem *systematischen Forschungsansatz* statt von einer

58 Während es beispielsweise Šiblī selbst um den Einbezug gesellschaftlich-zeitgenössischer Fragen, die Vereinfachung der theologischen Sprache sowie die Anerkennung von innerislamischer Diversität und Pluralität geht, plädiert der schiitisch-irakische Theologie ‘Abd al-Ġabbār ar-Rifā‘ī für ein fundamentales Umdenken im Lichte moderner Rationalität und Hermeneutik und strebt angesichts erlebter Gewalterfahrungen eine humanistisch geprägte Theologie an, die das Individuum würdigt. Neben einenden Merkmalen gibt es also auch kontextuell und biographisch bedingte Faktoren in den jeweiligen Entwürfen. Vgl. Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 6–23.

59 Diese reichen von einer Vereinbarkeit von Islam und Moderne über befreiungstheologische Ansätze bis hin zu humanistischen und anthropozentrischen Zielsetzungen; vgl. Poya (2023): *Islamische Theologie*.

60 Vgl. Kapitel 3.3, wo exemplarisch Ḥassan Ḥanafī (1935–2021) als Verfechter eines neuen *kalām* dargestellt und problematisiert wird.

Identifikation mit einer Disziplin oder ihrer modernen Ausgestaltung in Form des *‘ilm al-kalām al-ḡadīd* zu sprechen. Insofern in dieser Arbeit eine offenbarungstheologische Perspektive eingenommen wird, fungieren die zeitgenössischen Koranwissenschaften als wichtigste Bezugsgröße für die systematische Argumentation, indem aktuelle Ergebnisse – insbesondere zu den vier offenbarungstheologisch leitenden Begriffen *wahy* (Offenbarung), *tanzīl* (Herabsendung), *qur’ān* (Rezitation) und *kitāb* (Buch) – einbezogen werden, ohne dass jedoch selbst Exegese betrieben würde.

1.4 Zur systematischen und methodischen Ausrichtung dieser Arbeit – Weichenstellungen II

Diese Grundlegungen sind methodologisch leitend: Die Arbeitsweise innerhalb der Systematischen Theologie ist primär textwissenschaftlich ausgerichtet und verfolgt das Ziel, Argumente auf eine Frage hin sowohl zu analysieren als auch zu entwickeln.⁶¹ Die zu untersuchenden Texte, die selbst nicht zwingend systematischer Art sein müssen, werden dabei kontextualisiert, argumentativ re- und dekonstruiert, in Kontrast zu anderen Positionen gesetzt und auf die eigene Fragestellung hin evaluiert. Darauf aufbauend werden Denkmodelle entwickelt, welche die vorgefundenen Spannungen in ein produktives Verhältnis zu setzen vermögen.⁶² Die systematische Herangehensweise folgt dabei einem Vierschritt: Erstens werden Vorüberlegungen getroffen und Thesen formuliert. Zweitens wird der zu untersuchende Text dekonstruiert, indem Kernargumente herausgearbeitet, interpretiert und gewürdigt werden. Drittens wird eine eigene Position entwickelt, indem die Argumente auf die zugrunde gelegten Leitfragen bezogen und Denkmodelle als Lösungsvorschläge für die vorgefundenen Probleme entwickelt werden. Viertens werden Dekonstruktion und Konstruktion in einer Konklusion als Ergebnis zusammengeführt.⁶³ Ziel dieses systematischen Arbeitens ist die wissenschaftliche Bewertung von Geltungsansprüchen, die es vernünftig und hinreichend zu begründen sowie intersubjektiv nachvollziehbar darzulegen gilt.⁶⁴

61 Vgl. Ohly (2019): Arbeitsbuch Systematische Theologie, S. 37.

62 Vgl. Ohly (2019): Arbeitsbuch Systematische Theologie, S. 37–38.

63 Vgl. Ohly (2019): Arbeitsbuch Systematische Theologie, S. 38–41.

64 Vgl. Werbeck (2015): Theologische Methodenlehre, S. 385; Özsoy (2015): Islamische Theologie, S. 64.

In ihrer systematischen Ausrichtung folgt die vorliegende Arbeit diesem methodologischen Vierschritt, wenn sie in einer Pendelbewegung textbasiert unterschiedliche Verständnisse theologischer Anthropologie diskurskritisch und analytisch herausarbeitet sowie Argumente für und gegen deren Begründbarkeit evaluiert und so in Grundzügen eine eigene systematische Position entfaltet und zur Diskussion stellt. Im Unterschied zu einer exegetischen Arbeit strebt sie indes keine eigene Deutung koranischer Textstellen an, sondern erarbeitet ihre Argumentation gestützt auf aktuelle Ergebnisse hermeneutischer, literatur- und sprachwissenschaftlicher Koranforschung.

Angesichts dessen, dass die theologische Anthropologie ein noch sehr junges Forschungsfeld darstellt und sich muslimische Denker erst seit kurzer Zeit explizit darin verorten, kann keineswegs vorausgesetzt werden, dass bereits klar ist, was theologische Anthropologie ist oder zu sein hat. Dies ist mitunter dem Umstand geschuldet, dass der Begriff (theologische) Anthropologie allein schon im deutschsprachigen Raum unterschiedlich gebraucht wird, sodass hier bereits verschiedene Verständnisse, Prämissen und Zugänge miteinander ringen. Diese unterschiedlichen Verständnisse gilt es in dieser Arbeit sichtbar zu machen und in geeigneter Weise zu systematisieren.⁶⁵ Darüber hinaus hat der Begriff in verschiedenen Sprachregionen unterschiedliche inhaltliche Prägungen, epistemologische Rahmungen und theoretische Modellierungen erfahren, sodass das deutsche Begriffsverständnis nicht ohne Weiteres mit dem französischen *anthropologie*, dem englischen *anthropology* oder dem arabischen *ilm al-insān* gleichgesetzt werden kann.⁶⁶ Aus diesem Grund soll angesichts der Komplexität des Gegenstandes zunächst der deutschsprachige Diskursraum zum Ausgangspunkt genommen werden, um von da aus Brücken in andere Kontexte zu schlagen.

Für die offenbarungstheologische Perspektive legt diese Arbeit ein kommunikationsorientiertes Offenbarungsmodell zugrunde. Ausschlaggebend hierfür sind die folgenden Beweggründe: Erstens steht eine solche Grundlegung im Einklang mit den zeitgenössischen Tendenzen innerhalb der koranwissenschaftlichen Forschung, die sich an dynamischen Konzepten

65 Vgl. dazu Kapitel 3 dieser Arbeit.

66 Vgl. Thies (2013): Einführung, S. 12–15; Hampe (1999): Anthropologie, S. 522.

wie Kommunikation, Rede oder Diskurs orientiert.⁶⁷ Zweitens wird gerade dem kommunikativen Modell ein besonderer Stellenwert für die Entwicklung einer theologischen Anthropologie zugeschrieben, weil es in seiner Beweglichkeit Beziehung abzubilden vermag.⁶⁸ Drittens zeigt sich in der kommunikativen Ansprache durch Gott eine – wenn nicht gar die wichtigste – Besonderheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch.⁶⁹ Dass Gott überhaupt zu den Menschen spricht und wie er dies tut, hat also höchste Relevanz für die theologische Anthropologie. Viertens werden gerade anhand der jeweiligen Offenbarungsverständnisse auch religionsbezogene Spezifika sichtbar, sodass dadurch das Charakteristische für den Islam sichtbar wird. Fünftens eröffnet ein kommunikatives Modell darüber hinaus eine Horizonterweiterung, indem es den Menschen nicht nur als Thema wahrnimmt, sondern seine Rolle als Akteur in einem Kommunikationsgeschehen würdigt. Im Fokus der systematisch-theologischen methodischen Herangehensweise steht also explizit die kommunikationsbezogene Argumentation.

Obschon das übergeordnete Ziel der Forschung eine Herausarbeitung und Prüfung systematischer Grundlagen für eine theologische Anthropologie ist, legt diese Arbeit im Sinne der Bewältigbarkeit einen Zwischenschritt ein, indem sie ein spezifisches Verständnis als Basis legt, um von dort aus weiter zu reflektieren. Da die kommunikationstheoretische Fundierung ihre stärkste Verdichtung erstmalig beim ägyptischen Literatur- und Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zayd erfahren hat, dient sein Ansatz im Folgenden als Grundlage, um von da aus seine Ideen in einen breiteren Diskurskontext zu stellen und deren Eignung für die Grundlegung einer theologischen Anthropologie zu evaluieren.⁷⁰

67 Stellvertretend vgl. Gheituri/Golfam (2009): *God-Man Communication*; Özsoy (2006): *Geschichtlichkeit*; Şeker (2019): *Koran als Rede und Text*; Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*; Ebrahim (2020): *Diskurs mit dem Qur'an*; Zirker (2018): *Koran*; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*.

68 Vgl. Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 138.

69 Vgl. Schabestari (1994): *Die theologischen und rechtlichen Grundlagen*, S. 193.

70 Zur Begründung der Relevanz von Abū Zayd sowie zu den Vertiefungsaspekten vgl. Kapitel 1.4 und 3.4 dieser Arbeit.

1.5 Abū Zayd als Pionier für eine theologische Anthropologie? –
Weichenstellungen III

Obschon es eine Reihe potentieller Autoren gibt, die für die Vertiefung einer theologischen Anthropologie fruchtbar gemacht werden können, eignet sich für die offenbarungstheologisch orientierte Reflexion einer theologischen Anthropologie einer besonders gut: der ägyptischen Literatur- und Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010). Von manchen als Pionier für die Entwicklung einer humanistischen Koranhermeneutik gefeiert, von anderen als Häretiker verschrien, gehört Abū Zayd nicht zuletzt aufgrund seiner polarisierenden Thesen zu den umstrittensten Persönlichkeiten des zeitgenössischen Islams. Gleichwohl vereint er in seiner akademischen Tätigkeit zwei Aspekte, die für die vorliegende Fragestellung reizvoll sind: seine Reflexion zur Offenbarung als Kommunikation und seine unkonventionelle Weise, die Rede Gottes und den Menschen miteinander in Beziehung zu setzen.

Von seinem Panorama an wissenschaftlichen Auseinandersetzungen sind vier Publikationen von besonderem Interesse: In seinem Hauptwerk *mafhūm an-naṣṣ* (dt. Das Konzept des Textes)⁷¹ legt er seine Thesen zur Textualität des Korans nieder, indem er ausgehend von einem kommunikativen Offenbarungsmodell den Koran als linguistischen Text begründet, der mittels sprach- und literaturwissenschaftlicher Methoden vom Menschen erschlossen werden kann.⁷² Heftige Reaktionen hat dabei nicht etwa die darin enthaltene Grundlegung von Offenbarung als Kommunikation ausgelöst, sondern einige Aspekte jener Hermeneutik, die er daraus ableitet: darunter etwa die Anwendbarkeit des Begriffs *naṣṣ* auf den Koran und die damit verbundene Wahrnehmung als literarischer Text oder die dialektische Beziehung zwischen Text und kulturellem Kontext und die damit verbundene Historizität.⁷³ Für Aufsehen hat auch sein Werk *naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī* (dt. Kritik des religiösen Diskurses) gesorgt, in dem er eine unge-schönte Kritik an die klerikale Elite richtet, den Diskurs über Religion zu vereinnahmen und ihre Interpretation religiöser Quellen als verbindlich zu

71 Es gibt hier auch die Übersetzung *Das Verständnis des Textes*. Da diese Schrift Abū Zayds während seines Aufenthaltes in Japan entstanden ist und er sich auf Izutsu bezieht, der sich mit semantischen Konzepten im Koran beschäftigt hat, ist eine Übersetzung mit „Konzept“ naheliegender.

72 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm an-naṣṣ*.

73 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 101–118.

ideologisieren. Obschon viele seiner Kritikpunkte machtpolitische Strukturen betreffen, ist besonders seine dort ausgeführte These von der Menschlichkeit des Textes von theologischer Relevanz und Brisanz.⁷⁴

Gegen Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn hat sich Abū Zayd dann im niederländischen Exil einer stärker diskursorientierten Betrachtungsweise des Korans zugewandt. Seine Antrittsvorlesung für den Ibn-Rushd-Lehrstuhl für Humanismus und Islam an der Universität Utrecht erschien 2004 unter dem Titel *Rethinking the Qurʾān – Towards a Humanistic Hermeneutics*. Darin begründet er exemplarisch anhand von textimmanenten Dialogsituationen die These, dass der diskursive Charakter bereits in der Struktur des Korans angelegt ist.⁷⁵ Auch wenn die Hinwendung zur Diskursivität keine Abkehr von der Exegese mittels sprachwissenschaftlicher Methoden darstellt, kann sie doch als selbstkritische Revision einiger seiner älteren Standpunkte gedeutet werden. Obschon kein Sinneswandel, vollzieht er hier einen Perspektivenwechsel, indem er nicht mehr die Textualität und damit den Begriff *naṣṣ* in den Mittelpunkt rückt, sondern über die mündliche Dimension des Begriffs *qurʾān* den Fokus auf die vorkanonische Gestalt legt, die er als diskursiv beschreibt. Dieser vermeintliche Bruch im Übergang von der Textualität hin zur Diskursivität erscheint weniger hart, wenn man Abū Zayds Vorlesung zum Antritt am Cleveringa-Gedächtnislehrstuhl für Religions- und Gewissensfreiheit an der juristischen Fakultät der Universität Leiden aus dem Jahre 2000 mitberücksichtigt, die auch biographisch zwischen den beiden Herangehensweisen liegt.⁷⁶ Unter dem programmatischen Titel *The Qurʾān – God and Man in Communication* thematisiert er dort am Beispiel von Ritualen und sprachlichen Redewendungen, wie der Koran das Alltagsleben der Muslime durchdringt. Obwohl die Beschäftigung mit dem Umgang und der Bedeutung des Korans für das alltägliche Leben zunächst einen unerwarteten Sprung innerhalb seiner Forschungsschwerpunkte suggeriert, lässt sie sich dennoch harmonisch in das Gesamtgefüge einordnen: Noch lange vor der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Koran war Abū Zayds Bewusstsein aufgrund seiner persönlichen Frömmigkeit dafür geschärft, dass der Koran nicht nur ein durch stilles und rationales Lesen zu erschließendes Buch darstellt, sondern

74 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd; Abu Zaid (1996): Islam und Politik.

75 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking.

76 Vgl. Abu Zayd (2002): Everyday Life; Abu Zayd (2000): God and Man.

ein in seiner sinnlichen Ästhetik lebendiges Phänomen des kollektiven Erlebens ist.⁷⁷

In all diesen vier Publikationen sind Denkanstöße enthalten, die im Rahmen der formulierten Fragestellung evaluiert werden sollen. Allerdings verfolgt die vorliegende Arbeit eine andere Schwerpunkt- und Zielsetzung als Abū Zayd selbst: Während es ihm im Kern stets um die Begründung und Ausarbeitung eines sprachwissenschaftlich-hermeneutischen Zugangs zum Koran geht, richtet sich der Fokus dieser Arbeit auf die kommunikationsbezogenen Impulse, die er in seinen Schriften bereitstellt oder zumindest tangiert. Vom Panorama an Themen, die Abū Zayd bedient, ist folglich nur ein Bruchteil für diese Arbeit von Relevanz. Infolgedessen geht es nicht um eine Gesamtauswertung all seiner Werke, sondern um die Erschließung der für die Fragestellung entscheidenden Gesichtspunkte und die damit verbundene Neubewertung ideengeschichtlicher Aspekte. Im Zentrum dieser Arbeit stehen daher weder das bewegte Leben Abū Zayds⁷⁸ noch seine hermeneutische Theoretisierung, sondern seine kommunikationsbezogenen Sachargumente, die im Kontext der Debatte um eine theologische Anthropologie ausgewertet werden sollen.

Eine Fokussierung auf Abū Zayd ist dabei aus mehreren Gründen sinnvoll: Erstens fällt sein Name gleich mehrfach, wenn es um das Potential von Ansätzen geht, die für einen anthropologischen Zugang zur Theologie fruchtbar gemacht werden können.⁷⁹ Angesichts des Umstandes, dass theologische Anthropologie ein vergleichsweise junges Forschungsfeld darstellt, birgt er als zeitgenössischer Autor zweitens nicht die Gefahr, dass bei der Lektüre seinen Texten ahistorisches Gedankengut eingeschrieben wird.⁸⁰ Drittens stellt Abū Zayd eine Referenzfigur innerhalb der heutigen koranwissenschaftlichen Forschung dar, sodass seine Ideen sowohl von muslimischen Theologinnen und Theologen wie auch von Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftlern in kritischer Reflexion rezipiert werden.⁸¹

77 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 28–29.

78 Zur Biographie Abū Zayds vgl. Abu Zaid (2006): Ein Leben; Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 202–210; Özsoy (2017): Pioniere, S. 36–37.

79 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167, Anm. 3; Wild (2001): Mensch, Prophet und Gott, S. 9; Wild (2012): Concept of Man, S. 29–30, 36; Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 138.

80 Vgl. dazu Kapitel 2.1.1 dieser Arbeit.

81 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 230; Şeker (2019): Koran als Rede und Text, S. 120–125; Işık (2015): Bedeutung des Gesandten, S. 186–197; Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 162–168.

Viertens ist er einer der ersten und wenigen Denker, der die koranische Offenbarung kommunikationstheoretisch reflektiert und erschlossen hat.⁸² Fünftens lassen sich in seinen Schriften drei bedeutsame Felder identifizieren, die eine gehaltvolle Bezugnahme zu jenen Problematisierungen, die im dritten Kapitel erarbeitet werden, zulassen: die koranische Offenbarung als Kommunikationsakt zwischen Gott und Mensch, die ihm zugeschriebene kontroverse These vom Koran als Menschenwort und die Rezitation als irdische Manifestation der göttlichen Präsenz. Dadurch ist nicht nur eine Kohärenz in Bezug auf die Gesamtarbeit gegeben, sondern auch eine Konsistenz der Ideen gewährleistet, da alle Themen aus der Feder eines Autors stammen oder zumindest angerissen werden. Gerade dieser Punkt der Gesamtkohäsion der Arbeit ist ausschlaggebend dafür, dass Abū Zayd der Vorzug vor allen anderen Autoren gegeben wird.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Abū Zayd lag der Fokus bisher hauptsächlich auf dessen Koranhermeneutik. Diese wurde insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Methodik wie auch der gesellschaftspolitischen Reformen als praktische Folgen ebendieses theoretisch-methodischen Zugangs diskutiert.⁸³ Darüber hinaus wurde sein Ansatz auch innerhalb humanistischer Diskurse erörtert, insofern Abū Zayd selbst seine Koranhermeneutik als humanistisch bezeichnet hat.⁸⁴ Die Bedeutung dieser Zuordnung und Denomination wurde jedoch unterschiedlich beurteilt: So wurde etwa darauf hingewiesen, dass es sich hierbei nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der epochalen Bildungsbewegung und Denkströmung handle, die einen Umbruch von der mittelalterlichen Deutungshoheit der Theologie hin zur neuzeitlichen Philosophie mit Fokus auf Natur und Mensch impliziert. Vielmehr sei Abū Zayds Begriffsverwendung auf die institutionelle Namensgebung seines Lehrstuhls, des Ibn-Rushd-Lehrstuhls für Humanismus und Islam an der Universität Utrecht, zurückzuführen, den er von 2004 bis zu seinem Ableben 2010 bekleidet hat.⁸⁵ Für andere wiederum gilt Abū Zayds Ansatz gerade deshalb als humanistisch, weil er einen Zugang zum Koran anbietet, der einerseits auf das menschliche Potential für das Verständnis von Offenbarung setzt und

82 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 103–104.

83 Vgl. Şeker (2019): Koran als Rede und Text; Behr (2018): Koranlegung; Özsoy (2017): Pioniere; Völker (2017): Qur'an and Reform; Thielmann (2003): Naşr Hāmid Abū Zayd; Salman (2017): L'islam politique.

84 Vgl. Heimbach-Steins/Wielandt (Hrsg.) (2008): Was ist Humanität; Reichmuth et al. (Hrsg.) (2012): Humanism; Leirvik (2020): Islamic Humanism.

85 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 14.

andererseits die menschlichen Bedingungen von Offenbarung mitberücksichtigt.⁸⁶ Ebenso ließe sich sein Interesse an einer Deutung des Korans im Einklang mit den Menschenrechten als humanistisches Bestreben deuten.⁸⁷ Trotz solch divergierender Ansichten besteht Einigkeit darüber, dass Abū Zayd in seinen Werken deutlich den Drang nach einer stärkeren Betonung des Menschen im islamischen Denken zum Ausdruck bringt. Dieser wegweisende Impuls soll nun für die vorliegende Arbeit nicht bereits mit dem normativ aufgeladenen Adjektiv „humanistisch“ taxiert, sondern wertneutraler zunächst als ein Bedürfnis und Anliegen gewürdigt werden, das auch die theologische Anthropologie verfolgt.⁸⁸ Durch diese spezifische Zielsetzung werden die wissenschaftlichen Ergründungen seines Offenbarungsmodells, die bisher überwiegend in einer am Humanismus orientierten sprach- und literaturwissenschaftlichen Methodenreflexion eingebettet erfolgten, folglich um eine neue Dimension erweitert.

1.6 Ein roter Faden: Zum Aufbau dieses Buches

Will man sich inhaltlich an der Erforschung des Feldes theologische Anthropologie im Islam beteiligen, müssen zunächst die Grenzen des Feldes abgesteckt und Unklarheiten problematisiert werden. Deshalb beginnt diese Arbeit in Teil I, Kapitel 2 mit einer kurzen Einführung in die historische Genese des Begriffs Anthropologie sowie des entsprechenden Forschungsfeldes, um zu verdeutlichen, mit welchen Dilemmata anthropologische Fragestellungen konfrontiert sind. Hierfür wählt die vorliegende Arbeit statt einer lückenlosen begriffs- und fachgeschichtlichen Darstellung einen problemzentrierten Zugang, indem sie basale Kernfragen und Problemstellungen auf der Ebene des Begriffs, der Disziplin und des Untersuchungsgegenstandes erörtert. Daraufaufgehend soll es darum gehen, das Verhältnis des Begriffspaares Anthropologie und Islam in seinen Grundzügen zu skizzieren. Dies dient dazu, allfällige Vorprägungen des Begriffs und des Feldes zu kontextualisieren und Abgrenzungen im Sinne der Fragestellung vorzunehmen. Besonderes Augenmerk wird dabei jenen Diskursen geschenkt, die unter der Bezeichnung „Islamische Anthropologie“ sowie „Anthropologie

86 Vgl. Völker (2015): *Two Accounts*, S. 271, 284; Leirvik (2020): *Islamic Humanism*, S. 95–100.

87 Vgl. Leirvik (2020): *Islamic Humanism*, S. 95–100.

88 Vgl. dazu Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit.

des Islams“ Eingang in die Literatur gefunden haben. Ergänzend dazu wird ein Blick auf den Humanismus als thematisch benachbartes Feld geworfen, das sachliche Überschneidungen mit der theologischen Anthropologie aufweist, ohne jedoch gänzlich in dieser aufzugehen.⁸⁹ Diese Thematisierung ist aufgrund häufiger Gleichstellungen und Verwechslungen insofern relevant, als sie erörtert, inwiefern anthropologische und humanistische Ansätze deckungsgleich sind.

Danach werden in Kapitel 3 jene Ansätze analysiert, die sich explizit mit einer theologischen Anthropologie im Islam befassen. Angesichts des Gewichts, die ein solches Schlagwort in sich trägt, gilt es hier zunächst zu klären, was überhaupt gemeint ist, wenn von einer islamisch geprägten theologischen Anthropologie gesprochen wird. Was auf den ersten Blick trivial klingen mag, ist ein notwendiger erster Schritt, der bisher in den meisten Arbeiten nicht unternommen wurde. Ausgehend von einigen einschlägigen Werken werden dabei zuerst Sachargumente jener Positionen herausgearbeitet, die einer theologischen Anthropologie im Islam kritisch bis negierend gegenüberstehen. Anschließend werden jene Ansätze analysiert, die der theologischen Anthropologie im Islam affirmativ gegenüberstehen. Dazu gehören zum einen Arbeiten, die durch eine Anbindung an historische und thematische Diskurse sich an der Debatte beteiligen. Zum anderen sind dies Entwürfe, die programmatisch die Notwendigkeit einer theologischen Anthropologie zu begründen versuchen. In einer methodischen Doppelbewegung werden dabei sowohl bestehende Positionen diskurskritisch analysiert als auch eigene systematisch-theologische Argumente entwickelt.⁹⁰ Damit leistet Teil I in komprimierter Form nicht nur jene längst überfällige Sondierung des Feldes für die Islamisch-theologischen Studien, sondern auch deren Problematisierung. Durch die erbrachten Analysen wird darüber hinaus auch ein Versuch der Klassifizierung ermöglicht. Damit schafft die vorliegende Arbeit erstmalig einen Überblick über das so verwinkelte Feld und bietet dadurch eine fundierte Diskussionsgrundlage für künftige Forschungsvorhaben und Weiterentwicklungen.

Teil II stellt eine solche Weiterentwicklung in exemplarischer Weise dar, indem er systematisch einen in Teil I identifizierten Forschungsstrang als Erweiterung der bisher gängigen Forschungspraxis vertieft. Ausgehend von

89 Für Bezüge zwischen Humanismus und theologischer Anthropologie vgl. Hampe (1999): *Anthropologie*, S. 521; Lahbabi (2011): *Mensch*, S. 35, 58; Khorchide (2010): *Humanistische Qur'anhermeneutik*.

90 Vgl. dazu auch Kapitel 1.3 dieser Arbeit.

einer als Kommunikation verstandenen Offenbarung wird anhand eines zeitgenössischen Denkers, des bereits vorgestellten Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010), das Potential für die Fundierung einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive diskutiert. Dabei werden drei charakteristische Aspekte seines Wirkens ausgewählt, um deren Eignung für die Grundlegung einer theologischen Anthropologie kritisch zu prüfen: seine Reflexion zur Offenbarung als Kommunikation, seine polarisierende These zum Status des Gotteswort als menschlicher Text sowie die Rezitation als bewahrte Rede Gottes im Munde des Menschen.⁹¹ Innerhalb dieser thematischen Schwerpunkte, die je ein eigenes Kapitel (4–6) einnehmen, werden jene Aspekte und Ideen aufgegriffen, die Erkenntnisse zum Aufeinanderwirken von Theologie und Anthropologie zulassen. Da es hierbei um systematische Argumente und nicht um die Person Abū Zayd an sich geht, erlaubt sich diese Arbeit im Dienste der Zielsetzung allfällige Inkonssequenzen wo nötig mit entsprechenden Hinweisen zu glätten. Ausgehend von einer Würdigung und Kritik werden alsdann jeweils im Anschluss an alle drei thematischen Kapitel Erträge und Impulse für eine theologische Anthropologie festgehalten. Entsprechend folgt auch dieser Teil der Arbeit einer methodischen Doppelbewegung, indem er textorientiert die Position Abū Zayds darstellt, evaluiert und schließlich auf die theologische Anthropologie bezieht, um sachbezogene, systematische Argumente zu entwickeln, die sich vom Autor abkoppeln lassen.

Zum Abschluss werden in Teil III die vorausgegangenen Teile in einer Argumentationsverkettung und mit systematischem Blick auf die Forschungsfrage ausgewertet und zusammengeführt. Basierend auf den Einsichten aus den Teilen I und II werden die Erkenntnisse mit Blick auf die theologische Anthropologie anhand von Kernfragen aufbereitet. Auf diese Weise erhofft sich diese Arbeit, Anstöße für die gegenwärtig anstehende Konzeption einer theologischen Anthropologie wie auch für eine Etablierung Islamisch-theologischer Studien zu leisten. Sie versteht sich dabei ausdrücklich nicht als Zurückweisung bisheriger Konzeptionen, sondern als deren Ergänzung.

Zu guter Letzt sei darauf hingewiesen, dass zugunsten des Leseflusses wo immer möglich bekannte Begriffe wie etwa Koran ohne Umschrift wiedergegeben werden. Dies gilt unter Vorbehalt jener Stellen, denen ein spezifisches Verständnis eines Begriffs – z. B. *qurʿān* zur Betonung einer spezi-

91 Vgl. dazu auch Kapitel 3.4 dieser Arbeit.

fisch mündlichen Dimension⁹² – zugrunde liegt. Wo eine eingedeutschte Wiedergabe aus systematischen oder programmatischen Gründen nicht sinnvoll erscheint, werden die Begriffe nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) transliteriert. Auf die Transliteration muslimischer Namen wird dann verzichtet, wenn die betreffende Person lediglich in einer europäischen Sprache publiziert hat. Trotz Sensibilität für eine geschlechtergerechte Sprache wurde des einfacheren Leseflusses halber weitgehend darauf verzichtet, beide Geschlechter explizit zu nennen. Wo die männliche Form steht, ist die weibliche – sofern theologiegeschichtlich zutreffend – selbstverständlich mitgedacht. Die deutsche Wiedergabe von Koranstellen folgt der Übersetzung von Ahmad Milad Karimi aus dem Jahr 2009.⁹³ Dabei handelt es sich um eine der wenigen Übersetzungen in deutscher Sprache, die von einem muslimischen Theologen angefertigt wurde und dabei auch die ästhetische-poetische Dimension des Korans mitberücksichtigt.

92 Vgl. Kapitel 5.3 und 6 dieser Arbeit.

93 Vgl. Karimi (2009): Koran.

Teil I:
Theologische Anthropologie im Islam – Sondierung
und Problematisierung

2 Theologie, Anthropologie und Islam – kontroverse Ansprüche im Widerstreit?

Um überhaupt über eine theologische Anthropologie im Islam reflektieren zu können, müssen vorgängig einige Grundlagen geschaffen werden, die mitunter die Begriffsbedeutung und -verwendung wie auch die damit einhergehenden inhaltlichen Prägungen betreffen. Denn heutzutage ist der Begriff Anthropologie nicht nur als Bezeichnung einer eigenständigen universitären Disziplin – meist jedoch spezifischer unter dem Namen Sozial-, allenfalls auch Kulturanthropologie – gängig, sondern es verfügt nahezu jede Fachdisziplin über einen anthropologischen Teilbereich. So gibt es unter anderem eine biologische, psychologische, medizinische, forensische, aber auch eine historische, philosophische, pädagogische und theologische Anthropologie, die sich heutzutage auf unterschiedliche Fakultäten und Lehrstühle verteilen. Gleichwohl sind anthropologische Dimensionen auch in Forschungsbereichen wie etwa der Neurobiologie oder Ethik präsent, ohne dass diese die Bezeichnung Anthropologie begrifflich im Titel tragen. Teildisziplinen wie diese stellen naturwissenschaftliche, sozialwissenschaftliche, geisteswissenschaftliche oder Mischformen der Anthropologie dar und bauen teils aufeinander auf, stehen teils isoliert nebeneinander, nehmen teils Bezug aufeinander oder stehen sich teils diametral gegenüber. Sie alle erheben Anspruch auf Teilhabe am anthropologischen Fachdiskurs und konkurrieren damit um die Kontur des Feldes. Da angesichts der je fachspezifischen Fragestellungen, Zielsetzungen und vielfältigen methodologischen Zugänge keine Einigung hinsichtlich einer systematischen Begriffsdefinition erzielt werden konnte, kann von einer Anthropologie im Singular schlichtweg gar nicht die Rede sein. Dies gilt gleichermaßen fachübergreifend wie auch fachintern.

Angesichts dieser Bandbreite und Komplexität des Diskursfeldes ist es angebracht, zu Beginn der Arbeit problemzentriert jene Herausforderungen zu beleuchten, die sich für anthropologische Arbeiten auf der Ebene des Begriffs, der Disziplin und des Untersuchungsgegenstandes stellen. Im Anschluss daran widmet sich das Kapitel spezifischer dem Aufeinandertreffen von Anthropologie und Islam, indem es in notwendiger Kürze die groben Entwicklungslinien dieser Begegnung nachzeichnet. Dieser Schritt ist insofern wichtig, als er wesentliche Formationen und Tendenzen innerhalb

des Feldes aufzeigt, die wiederum zu einer präziseren Verortung des hier zugrundeliegenden Forschungsvorhabens beitragen. Der Fokus liegt hierbei zunächst auf zwei Betrachtungsweisen, denen man im Diskurs unter den Bezeichnungen „Islamische Anthropologie“ und „Anthropologie des Islams“ zwangsläufig begegnet. In Ergänzung dazu wird abschließend ein cursorischer Blick auf den Humanismus als thematisch benachbartes Feld geworfen, um allfällige Parallelen und Grenzen wahrzunehmen.

2.1 Anthropologische Fragestellungen – ein problemorientierter Zugang

Seinen altgriechischen Wortbestandteilen nach setzt sich Anthropologie aus *anthropos* für „Mensch“ und *logos* für „(vernünftige) Rede, Lehre, Wissenschaft“ zusammen und wird für gewöhnlich als Wissenschaft oder Lehre vom Menschen definiert.⁹⁴ In einem engeren Sinn bezeichnet der Begriff das begründete und systematisierte Wissen über den Menschen, in einem breiteren Sinne jedoch wird alles Nachdenken über den Menschen darunter gefasst.⁹⁵ Spezifischere Definitionen, die über das Verständnis von Anthropologie als wissenschaftlich begründete Lehre vom Menschen hinausgehen, finden sich – wenn überhaupt – nur fachintern. So weisen nicht nur Biologie, Geschichte, Philosophie und Pädagogik je unterschiedliche Vorstellungen von Anthropologie auf, die teilweise auf divergierenden Prämissen, Methoden, Perspektiven und Funktionszuschreibungen fußen, sondern auch innerhalb dieser einzelnen Fachdisziplinen konkurrieren teilweise unterschiedliche Anschauungen miteinander.

An fächerübergreifenden Auffassungen mangelt es aufgrund verschiedener Faktoren: In den letzten Jahrzehnten ist das Wissen über den Menschen so exponentiell gestiegen, dass eine integrative Zusammenführung der divergierenden Forschungsrichtungen, Fragestellungen und Wissensbestände in weite Ferne gerückt ist. Eine solche würde eine Systematisierungsleistung voraussetzen, die angesichts der natur-, sozial- und geisteswissenschaftlichen Deutungsvielfalt, des methodischen und thematischen Pluralismus, des zunehmend überbordenden Materialumfangs und dessen erschwerter sachgerechter Beurteilung nicht mehr erbracht werden kann.⁹⁶ Das ist

94 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 41; Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs, S. 1; Hampe (1999): Anthropologie, S. 521.

95 Vgl. Thies (2013): Einführung, S. 12.

96 Vgl. Bohlken/Thies (2009): Einleitung, S. VII.

nicht zuletzt deshalb der Fall, weil ein klarer, gemeinsamer Gesichtspunkt fehlt, von dem aus alle Erkenntnisse beleuchtet und evaluiert werden könnten. So stellen Handbücher über Anthropologie längst keine Enzyklopädien mehr dar, die das lexikalische Wissen über den Menschen bündeln, sondern geben vielmehr ein Panorama an – teilweise einander entgegengesetzten – Erkenntnissen wieder.⁹⁷ Unter solchen Voraussetzungen lässt sich weder ein Gesamtbild der Anthropologie noch eines vom Menschen erstellen. Wie kaum eine andere Wissenschaft kämpft die Anthropologie mit Identitätsproblemen, die verschiedene Ebenen und Tiefendimensionen betreffen. Dieses Kapitel ist deshalb darauf bedacht, jene Faktoren zu problematisieren, die am Anfang einer jeden Auseinandersetzung mit Anthropologie stehen, und daraus Konsequenzen für die vorliegende Arbeit abzuleiten. Das Ziel ist folglich nicht eine historische Gesamtdarstellung, sondern die Gewinnung eines systematischen Profils, das als wissenschaftliche Diskussionsgrundlage für die Erarbeitung einer theologischen Anthropologie im Islam gelegt werden kann.

2.1.1 Problemfeld Begriff – Anthropologie avant la lettre?

Obwohl sich der Begriff Anthropologie aus altgriechischen Wortbestandteilen zusammensetzt, ist sein heutiger Gebrauch im Sinne einer Wissenschaft über den Menschen nicht antiken Ursprungs. In der klassischen Literatur der Antike findet sich lediglich das entsprechende Verb dazu, allerdings demonstrieren die wenigen Wortbelege dort eine andere Bedeutung, die in Richtung Geschwätz oder Tratsch über andere Menschen geht.⁹⁸ Andere frühe Nennungen – insbesondere in Schriften von Kirchenvätern – konnotieren hingegen eine theologische Rahmung. Dort wird der Begriff verwendet, um die Attribuierung Gottes mittels menschlicher Eigenheiten und Eigenschaften zu umschreiben. Erst als diese Bedeutung allmählich durch das Konkurrenzwort Anthropomorphismus übernommen wurde, verlor der Begriff seine theologische Bedeutung und erfuhr eine semantische Neuaufladung.⁹⁹ Begriffsgeschichtlich betrachtet stellt Anthropologie einen Neologismus aus dem 16. Jahrhundert dar, der sich erstmals in einer Schrift

97 Stellvertretend vgl. Pleger (2017): *Handbuch der Anthropologie*; Bohlken/Thies (Hrsg.) (2009): *Handbuch Anthropologie*.

98 Vgl. Schoberth (2006): *Einführung*, S. 43.

99 Vgl. Marquard (1971): *Anthropologie*, S. 362–363.

des deutschen Philosophen, Theologen und Arztes Magnus Hundt aus dem Jahr 1501 nachweisen lässt, in der er den Leib-Seele-Dualismus vor dem Hintergrund der Metaphysik thematisiert.¹⁰⁰ Zur Festigung des Begriffs im Sinne eines wissenschaftlichen Arbeitsfeldes trug dann insbesondere ein Werk des deutschen Philosophen Otto Casmann aus dem Jahr 1594 bei, in dem er Anthropologie als *doctrina humanae naturae* definiert und dadurch die Loslösung von der Metaphysik einleitete.¹⁰¹

Hinsichtlich der Begriffsverwendung stehen sich in der Literatur nun paradigmatisch zwei konträre Ansichten gegenüber: Auf der einen Seite wird für eine enge Begriffsführung plädiert, die sich strikt an der Wissenschafts- und Begriffsgeschichte orientiert und Anthropologie entsprechend als neuzeitliches Phänomen behandelt. Erst mit dem Auftauchen des Begriffs im 16. Jahrhundert, der Herausbildung als eigenständiges Arbeitsfeld und der spezifischen Behandlung der Thematik unter neuzeitlichen Prämissen könne von Anthropologie im eigentlichen Sinne die Rede sein. Dem gegenüber vertritt die andere Seite die Ansicht, dass Anthropologie schlechthin für die Reflexion über den Menschen stehe. Damit gehört sie von Anbeginn zu den Themen des menschlichen Nachdenkens, da der Mensch seit jeher nach seinem eigenen Wesen fragt. Entsprechend stünden neuzeitliche Entwürfe in einer gedanklichen Kontinuität zu vorneuzeitlichen Ansätzen.¹⁰²

Beide Ansichten weisen Vor- und Nachteile auf. Für eine breite Begriffsführung spricht, dass Anthropologie wenn nicht dem Begriff, dann doch der Sache nach bis weit in die Vergangenheit zurückreicht. Bereits in der Frühzeit finden sich Belege dafür: Die berühmte Inschrift „Erkenne dich selbst!“ am Apollotempel von Delphi, Platons in Dialogform verfasster Mythos *Protagoras*, der von der Lehrbarkeit einer tugendhaften Ethik handelt, oder auch biblische Erzählungen etwa von der Schöpfung sind anschauliche Beispiele hierfür. Sie stellen teils versteckte Formen einer Auseinandersetzung mit anthropologischen Kernfragen dar und zeigen sich bisweilen in diverser Gestalt: in Mythos, Tanz, Theater und Dichtung, in Kunst,

100 Vgl. Hundt (1501): *Antropologium*; Bauer (2012/2013): Was ist der Mensch, S. 441–444.

101 Vgl. Casmann (1594): *Psychologia anthropologica*; Honnefelder (1993): *Anthropologie*, S. 722; Schoberth (2006): *Einführung*, S. 42–44.

102 Vgl. Hartung (2008): *Philosophische Anthropologie*, S. 9–11; Schoberth (2006): *Einführung*, S. 36–37; Marquard (1971): *Anthropologie*, S. 362; Plessner (1957): *Anthropologie*, S. 410–411.

Kultur, Religion und Gesellschaftsordnungen.¹⁰³ Sie alle enthalten zumindest implizite Deutungen über den Menschen, ohne sich dabei an bestimmten Terminologien oder Wissensformen zu orientieren oder zwingend auf Sprache als Bewältigungsmittel zurückzugreifen. Aus diesem Blickwinkel erscheinen daher jene Ansprüche, die den Beginn der Beschäftigung mit anthropologischen Grundfragen mit der Herausbildung einer mit dem Namen Anthropologie gekennzeichneten Wissenschaftsdisziplin gleichsetzen, problematisch. Denn solche Gleichsetzungen implizieren nicht nur eine Abwertung vorneuzeitlicher Einsichten und Wissensbestände, sondern überhöhen tendenziell auch die Wissenschaft als adäquateste Form, die menschliche Wirklichkeit zu beschreiben und zu erfassen.¹⁰⁴ Ein weites Begriffsverständnis hat folglich den Vorteil, dass es nicht bereits im Ansatz bestimmte Dimensionen, Fragen, Deutungen und Wissensformen als unzulässig deklariert und im Keim erstickt. Diese Offenheit des Begriffs aber stellt gleichzeitig den gewichtigsten Nachteil dar, da zum einen eine Präzisierung und Abgrenzung so enorm erschwert wird. Wenn nun nahezu jedes Reden über den Menschen bereits das Attribut anthropologisch beanspruchen kann, erwächst das Problem einer kaum zu bewältigenden Menge an Themen, angrenzenden Fragen und Materialquellen. Zum anderen ignoriert eine anachronistische Rückkoppelung, welche die begriffsgeschichtlichen Wurzeln völlig übergeht, dass Begriffen durch ihre Genese eigene, teils spezifische Prämissen und methodische Aushandlungen anhaften.¹⁰⁵

Demgegenüber liegt der Vorteil einer begriffsgebundenen Begrenzung in einer klareren historischen Verortung. Wissenschaftsgeschichtlich wurde Ende des 16. Jahrhunderts eine Loslösung der Anthropologie aus einer allgemeinen, theologisch und philosophisch orientierten Metaphysik hin zu einer resp. mehreren eigenständigen Teildisziplinen eingeleitet.¹⁰⁶ Metaphysik kann dabei verstanden werden als Sammelbegriff für verschiedene philosophische Theorien, die in ihrer theoretischen Ausrichtung beabsichtigen, einen umfassenden Erklärungsansatz für Prinzipien und Grund-

103 Vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs, S. 16; Wissmann (2010): Mensch, S. 458.

104 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 29–31; Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs, S. 16.

105 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 36–38; Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–167; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–364.

106 Vgl. Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–167; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–364.

strukturen der Wirklichkeit zu bieten.¹⁰⁷ Im Zentrum steht daher nicht eine konkrete Wirklichkeit in ihrer faktischen Konstituiertheit, sondern deren Voraussetzungen, Fundamente und Ursachen. Insofern diese grundlegenden Strukturprinzipien mit dem Sein als kleinste Einheit der Wirklichkeit zusammenhängen, sind Metaphysik und Ontologie als Lehre vom Sein und Seienden eng miteinander verflochten.¹⁰⁸ Mit der inhaltlichen Emanzipation erfuhr die Anthropologie nun eine spezifisch neuzeitliche Wendung, wodurch an die Stelle der metaphysischen Verfasstheit der Welt nun die Natur als Legitimationsquelle und Begründungsinstanz trat und zum Bezugspunkt der anthropologischen Definition des Menschen wurde.¹⁰⁹ Eine platte Identifikation von „anthropologisch“ mit „auf den Menschen bezogen“ übersieht folglich die Konnotation eines kritischen Gegenprogramms zu nicht-empirischen Deutungen.¹¹⁰ Ein historisches Bewusstsein über solche Prämissen und Paradigmenwechsel beugt entsprechend der Gefahr vor, Aussagen aus weit auseinander liegenden Epochen – und damit divergierenden Welt- und Wissenschaftsauffassungen – unbedacht zusammenführen zu wollen. Gleichzeitig hat ein begriffsgebundener Zugang den Nachteil, all jene – selbst nach dem 16. Jahrhundert publizierten – Ansätze und Darstellungsformen auszuschließen, die begrifflich nicht mit Anthropologie operieren, inhaltlich aber sehr wohl anthropologische Sachverhalte behandeln.¹¹¹ Mit einer terminologischen Engführung würden zudem jene Sprachräume ausgeschlossen, die historisch ein anderes Verständnis von Anthropologie entwickelt haben und infolgedessen denselben Gegenstand unter anderen Schlagwörtern verhandeln. Entsprechend birgt die alleinige Orientierung an Terminologien die Gefahr, eine womöglich unzutreffende historische, ideengeschichtliche und sprachliche Zäsur zu konstruieren.¹¹² Dies gilt es insbesondere im Kontext islamisch-theologischer Entwürfe einer Anthropologie im Hinterkopf zu behalten.

Angesichts dieses Spannungsfeldes, der systematischen Ausrichtung der Forschungsfrage und der notwendig vorzunehmenden Beschränkungen er-

107 Vgl. Dürnberger (2021): Metaphysik, S. III.

108 Vgl. Dürnberger (2021): Metaphysik, S. III–III2.

109 Vgl. Hofmeier (1986): Anthropologie, S. 166–167; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–365; Schoberth (2006): Einführung, S. 45–46.

110 Vgl. Greshake (1993): Anthropologie, S. 727.

111 Nach solchen Kriterien würde, um nur ein Beispiel zu nennen, etwa David Humes A *Treatise on Human Nature*, das erstmals 1739/1740 erschien, durch die Engmaschigkeit aus dem Raster fallen; vgl. Hume (2010): *Treatise*.

112 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 36–39.

folgt der Einstieg in diese Arbeit zunächst über einen begriffsbezogenen Zugang, der im Sinne eines Türöffners für das Feld fungiert. Darauf aufbauend ist dann zu reflektieren, ob den jeweiligen Verwendungen eine begriffsgeschichtlich oder sachgeschichtlich orientierte Argumentation zugrunde liegt. Da die Arbeit darauf abzielt, eine offenbarungstheologische Begründbarkeit von theologischer Anthropologie systematisch herzuleiten, können die Klärung und Verwendung des Anthropologiebegriffs dieser Arbeit nicht vorangestellt werden, sondern sind elementare Aufgaben von ihr.¹¹³ Ob und inwiefern also der Anthropologiebegriff innerhalb der muslimischen Tradition gebraucht und verankert werden kann, ist folglich erst zum Abschluss adäquat zu beurteilen.¹¹⁴

2.1.2 Problemfeld Disziplin – (k)ein Anspruch für die Theologie?

In ihren Anfängen erfuhr die Anthropologie durch die Loslösung von der Metaphysik und die zunehmende Kritik an vermeintlich philosophisch-theologischen Spekulationen eine naturwissenschaftliche Prägung, die eine systematische Ausarbeitung der Empirie und der objektiven Erfassbarkeit des Menschen anstrebte.¹¹⁵ Sie differenzierte sich jedoch im Geschichtsverlauf immer stärker inhaltlich und institutionell aus: Als eine der ersten Teildisziplinen formierte sich Mitte des 19. Jahrhunderts eine biologische Anthropologie, welche die leibliche Verfasstheit des Menschen unter evolutionsbiologischen Gesichtspunkten zu ihrem Gegenstand erklärte. In den 1920er Jahren bildete sich dann – mitunter in Reaktion darauf – eine philosophische Anthropologie heraus, die mittels eines naturphilosophischen Ansatzes die Debatte um den Faktor Kultur ergänzte und vom Individuum abstrahierend nach übergreifenden Mustern suchte. Als aufgrund offensichtlicher Kulturunterschiede die postulierten menschenübergreifenden Muster immer mehr ins Wanken gerieten, institutionalisierte sich in den 1960ern eine Kultur- und Sozialanthropologie, die sich auf die – durch die Eingebundenheit in verschiedene Gesellschaftsformen und Sozialstrukturen bedingten – Unterschiede fokussierte. Sie erklärte nun vielmehr *ethnos* zu ihrem Gegenstand, was sich fachgeschichtlich darin spiegelt, dass sie

113 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 41.

114 Vgl. dazu Kapitel 7.1.3 dieser Arbeit.

115 Vgl. Honnefelder (1993): Anthropologie, S. 722–723; Hampe (1999): Anthropologie, S. 522.

im deutschsprachigen Raum den Namen Völkerkunde und später dann Ethnologie trug, bevor sie in Anbindung an angelsächsische Diskurse die Bezeichnung Kultur- oder Sozialanthropologie annahm. Ende der 1980er Jahre erstarkte schließlich die historische Anthropologie, die ausgehend von einem diachronen Zugriff die Differenzen im historischen Zeitverlauf betonte und den Wandel sämtlicher Lebensgestaltungsformen hervorhob, wodurch ein in sich geschlossenes Menschenbild kategorisch infrage gestellt wurde.¹¹⁶

Obschon dieser Querschnitt durch die Geschichte sicherlich keine genealogische Abfolge darstellt, zeigt er doch einen Teil der Kritikpunkte, die jeweils für die Entstehung neuer Zugangsweisen und komplementärer Bereiche entscheidend war. Darüber hinaus veranschaulicht er beispielhaft den Streit um die disziplinäre Zuständigkeit, in dem um die Deutungshoheit über den und die Menschen – oftmals auch in höchst polemischer Weise – gerungen wurde. In welcher Form, mit welchen Schwerpunkten, Epistemologien und methodischen Zugängen sich die Anthropologien schließlich etablierten, hing stark von wissenschaftstheoretischen, sprachlich-kulturellen und zeitlichen Faktoren ab.¹¹⁷ Aufgrund unterschiedlicher methodisch und epistemologisch bedingter disziplinärer Unterschiede ist es bis dato noch zu keiner Übereinkunft für eine systematische Definition von Anthropologie gekommen, die über das Verständnis von einer wissenschaftlich begründeten Lehre über den und die Menschen hinausreichen würde.

Im Gegensatz zu jenen Anthropologien, die sich an empirischen Methoden orientierten, gestaltete sich die Situation für theologische Entwürfe deutlich schwieriger. So wurden nicht nur deren Zugangsweisen und Bezugshorizonte fundamental infrage gestellt, sondern seit dem Erstarken der Evolutionsbiologie auch deren Relevanz im Wissenschaftsdiskurs wie auch im gesellschaftlichen Leben oftmals als gering oder vernachlässigbar eingestuft, sodass sich die theologisch ausgerichtete Anthropologie ihre Daseinsberechtigung im Feld erkämpfen musste.¹¹⁸ Theologische Anthropologie steht damit vor einem erhöhten Rechtfertigungsdruck gegenüber anderen Disziplinen und muss so ihre Relevanz und ihre Herangehenswei-

116 Vgl. Meyer/Owzar (2011): Einleitung, S. 7–10; Schoberth (2006): Einführung, S. 52–56, 74–76; Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–168; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–365.

117 Für einige Beispiele vgl. Thies (2013): Einführung, S. 12–15.

118 Vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs; S. 29–31.

sen legitimieren. Denn aufgrund des historisch bedingten Übergewichts der empirischen Prägung war das europäische Denken lange Zeit von einer tendenziellen Gegensätzlichkeit von Theologie und Anthropologie überzeugt, die von beiden Seiten gleichermaßen postuliert wurde. Dies lag zum einen daran, dass der Theologie durch die Loslösung der Anthropologie von der Metaphysik eine wichtige Bezugsgröße in ihrer Argumentation strittig gemacht wurde. So wurde sie als spekulative Wissenschaft deklassiert, die nicht zu objektiven, sondern nur zu subjektiven Einsichten gelangen könne.¹¹⁹ Zum anderen wurde eine klare und zugleich diametrale Arbeitsteilung suggeriert, die eine Unterscheidung von Theologie und Anthropologie anhand ihres primären Untersuchungsobjekts Gott respektive Mensch proklamierte.

Gegen solche kategorischen Ausschlüsse setzte sich die theologische Anthropologie mit stichhaltigen Argumenten entschieden zur Wehr:¹²⁰ Insofern das menschliche Leben in sich plural ist, bleibt auch die Anthropologie notwendig vielseitig, wodurch jede Zuspitzung auf *eine* Zugangsweise eine Reduktion darstellt und die dahinterliegende Theorie ideologisch werden lässt.¹²¹ Gerade angesichts dessen, dass jede Anthropologie eine eigene Bezugsgröße hat – sei dies nun Natur, Kultur, Geschichte oder Gesellschaft –, erscheint es gerechtfertigt, auch eine transzendental verbürgte Macht als eine solche zugrunde zu legen und als *eine* – gleichzeitig für viele Menschen existentielle – Option der Selbstsicht zu reflektieren. Darüber hinaus birgt eine strikte Trennung zwischen einem erkennenden Subjekt und einem zu erforschenden Objekt, wie sie in manchen naturwissenschaftlichen Ansätzen praktiziert wird, die Gefahr, Vorannahmen nicht mehr zu reflektieren.¹²² Denn diese sind stets auf einer erkenntnistheoretischen und damit theoretisch-philosophischen Metaebene angesiedelt, weshalb sie vom

119 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 12–13.

120 Stellvertretend vgl. zum einen Langenfeld/Lerch (2018): Theologische Anthropologie, S. 15–72, die einen Antwortversuch auf spätmoderne Herausforderungen, darunter Anfragen aus systemtheoretischer, interaktionistischer, psychoanalytischer, kognitionswissenschaftlicher und naturalistisch-metaphysischer Perspektive, geben und in ihrer ökumenischen Ausrichtung auch Referenzpunkte für nicht-christliche Religionen bieten. Zum anderen vgl. Thies (2013): Einführung, S. 18–32, der aus einer philosophischen Warte heraus eine Kritik an der Kritik der Metaphysik, der Normativität, des Konservatismus sowie des Objektivismus formuliert, die theologisch ebenfalls als Argumente geltend gemacht werden können.

121 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 15.

122 Vgl. Hartung (2008): Philosophische Anthropologie, S. 11–12; Thies (2013): Einführung, S. 10.

metaphysischen Rahmen auch nicht gänzlich losgelöst werden können.¹²³ Aus einer solchen Betrachtungsweise heraus stellen alle anthropologischen Antwortversuche keine faktischen Informationen dar, sondern besitzen einen hermeneutischen Charakter, da sie Daten im Kontext des menschlichen Denkens und Handelns einen Sinn verleihen.¹²⁴ Die illusorische Vorstellung einer objektiven Betrachtungsweise des Menschen von außen übersieht zudem, dass jede Anthropologie ihre Relevanz aus der Frage nach der Bestimmung des *eigenen* Lebens bezieht und davon lebt, eine *Selbstreflexion*, also eine Reflexion von innen zu sein.¹²⁵

Nichtsdestotrotz kann die Kritik an der Metaphysik als Kritik an apologetischen Arbeitsweisen, a priori gesetzten Annahmen und methodisch hinterfragbaren Rückgriffen von der Theologie positiv rezipiert werden, um sich die Wichtigkeit der Verwendung intersubjektiv nachvollziehbarer Methoden, rationaler Argumente und epistemologischer Reflexion präsent zu halten. Ihre Diskursfähigkeit stellt die theologische Anthropologie nicht unter Beweis, indem sie aktuell Plausibles übernimmt und ihre eigenen Grundsätze über Bord wirft, sondern indem sie zeigt, dass sie in der Lage ist, ihr fremde Perspektiven angemessen wahrzunehmen und ihre eigene kritisch zu reflektieren. Dazu gehört neben der Kompetenz, im Diskurs mit anderen intersubjektiv nachvollziehbaren Begründungen zu offerieren, auch die Einsicht, die Reichweite, die Grenzen und die Geltungsbereiche der eigenen Sicht anzuerkennen.¹²⁶

Trotz ihres geeinten Anspruchs auf Mitspracherecht nach außen ist die theologische Anthropologie nach innen keineswegs monolithisch, sodass sich in der Art, wie sie letztlich ausgestaltet wird, eine breite Varianz zeigt. Dies lässt sich exemplarisch illustrieren: Innerhalb der christlichen Tradition an europäischen Lehrstühlen wird theologische Anthropologie in der Regel innerhalb der Fundamentaltheologie oder der Dogmatik verhandelt. Ob sie von da aus der Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Schöpfungslehre oder Gnadenlehre oder einer Kombination heraus, ob methodisch durch Einbezug der menschlichen Lebenspraxis oder aber systematisch als Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Gotteserfahrung, ob als Traktat, Thema der Exegese oder doch als Horizont der Theologie zu entfalten sei, dazu gibt es unterschiedliche Positionierungen und Vor-

123 Vgl. Oeing-Hanhoff (1980): Metaphysik; Schoberth (2006): Einführung, S. 17, 57.

124 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 27; Thies (2013): Einführung, S. 11.

125 Vgl. Thies (2013): Einführung, S. 10; Schoberth (2006): Einführung, S. 12–13.

126 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 7–8; Thies (2013): Einführung, S. 11.

stöße.¹²⁷ Genauso wenig wie es also für die pluralen Teildisziplinen eine verbindliche Definition von Anthropologie gibt, gibt es eine allgemeingültige Definitionen von *theologischer* Anthropologie, die über das Verständnis einer Deutung des Menschen aus theologischer Sicht hinausreichen würde.

Da theologische Anthropologie in ihrem Selbstverständnis einschließlich ihrer Zuordnungen, Begründungen, Ausgangspunkte, Herangehensweisen und Begrifflichkeiten religionspezifisch und konfessionell geprägt bleibt, kann die Situation für die Islamisch-theologischen Studien aufgrund mangelnder Einführungswerke zur theologischen Anthropologie an dieser Stelle nur erahnt werden. Relevantes zum Menschen und Menschsein findet sich nicht gebündelt an einem Ort, sondern in nahezu allen Disziplinen, die zum klassischen Fächerkanon gehören, allen voran dem *fiqh*, dem *kalām*, der *sīra* sowie dem *tafsīr*. Entsprechend fehlt für die islamische Glaubenstradition sowohl ein disziplinäres und begriffliches wie auch ein genuin arabisches Äquivalent zur theologischen Anthropologie innerhalb der Forschungstradition.

All die genannten Faktoren verhindern es, an dieser Stelle eine systematische Definition von theologischer Anthropologie voraussetzen zu können. Vielmehr muss im Folgenden schrittweise erarbeitet werden, was unter theologischer Anthropologie im Kontext islambezogener Diskurse verstanden wird und wurde und in welcher Konzeptualisierung sie dort vorzufinden ist.¹²⁸ Dafür kann sie sich lediglich behelfsweise an einer Arbeitsdefinition orientieren: Bewusst offen lässt sie Anthropologie im Sinne einer Reflexion über den Menschen stehen, während theologisch in doppelter Hinsicht meint, dass sich diese Reflexion auf religiös-normative Quellen bezieht und in theologischer Absicht erfolgt. Durch eine solche induktive Herangehensweise gesteht diese Arbeit einer theologischen Anthropologie im Islam zu, ihre eigenen Inhalte, Termini, Grenzen und Tragfähigkeit autonom abzustecken.¹²⁹ Zum Einstieg in die vorliegende Arbeit orientiert sie sich deshalb ganz allgemein im Feld eines im deutschsprachigen Raum unter der Bezeichnung „theologische Anthropologie“ verhandelten Forschungsgebiets. Dies ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass sowohl die islambezogene Begriffsverwendung als auch die Zuordnung seitens muslimischer Denker und Denkerinnen ihre höchste Verdichtung im deutschspra-

127 Vgl. Greshake (1993): Anthropologie; Dirscherl (2006): Grundriss, S. 17–18.

128 Vgl. dazu Kapitel 3 dieser Arbeit.

129 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 77.

chigen Raum erfahren hat.¹³⁰ In diesem Spannungsfeld von Voraussetzungen und Flexibel-Belassen bedarf es am Ende einer erneuten Prüfung hinsichtlich der Verwendung und Leistungsfähigkeit der vorausgeschickten Begrifflichkeiten sowie deren Verortung innerhalb der Islamisch-theologischen Studien.¹³¹

2.1.3 Problemfeld Untersuchungsgegenstand – Wesenskern oder doch Diskurs?

Vergleichsweise spät erhebt sich also der Mensch infolge der frühneuzeitlichen Problematisierung der Vertrautheit mit sich selbst zum expliziten Gegenstand einer als Anthropologie bezeichneten und später durch weitere Zusätze spezifizierten (Teil-)Disziplin, in welcher der Mensch als methodisch differenzierbarer Gegenstand begriffen wird.¹³² Doch was – oder wer – ist der Mensch? An dieser Kernfrage anthropologischer Forschung scheiden sich seit jeher die Geister. So begegnet man heutzutage für das Definendum Mensch diversen Definientia wie etwa *zoon politikon*,¹³³ *animal rationale*,¹³⁴ *dominus terrae*,¹³⁵ *homo sapiens*,¹³⁶ *homo sociologicus*,¹³⁷ *homo*

130 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

131 Vgl. dazu Kapitel 7.1.2 sowie 7.1.3 dieser Arbeit.

132 Vgl. Honnefelder (1993): Anthropologie, S. 722.

133 Dieser Begriff geht auf Aristoteles zurück und fasst den Menschen als soziales und politisches Wesen; vgl. Kullmann (1980): Der Mensch.

134 Dieser lateinische Begriff geht ebenfalls auf Aristoteles zurück und hebt den Aspekt der rationalen Vernunft als Unterscheidungsmerkmal etwa zu Tieren hervor; vgl. Beckmann (1993): *Animal rationale*.

135 Dieser Begriff verweist auf einen alttestamentlichen Herrschaftsauftrag des Menschen gegenüber der Schöpfung, was theologiegeschichtlich früh als Naturbeherrschung, später dann als hütende Verantwortung ausgedeutet wurde; vgl. Rütterswörden (1993): *Dominum terrae*.

136 Ein Ordnungsbegriff der Biologie, der den Menschen als zur Gattung Homo und zur Familie der Menschenaffen gehörend klassifiziert und wörtlich den vernunftbegabten Menschen meint; vgl. Schrenk (2019): Frühzeit des Menschen.

137 Dieser Begriff fasst den Menschen als gesellschaftlich bedingtes Wesen, der sich in seinem Rollenhandeln unterschiedlichen Ansprüchen beugen muss; vgl. Dahrendorf (2010): *Homo Sociologicus*.

ludens,¹³⁸ *homo oeconomicus*¹³⁹ oder *homo religiosus*,¹⁴⁰ ja gar von einem *homo islamicus*¹⁴¹ ist die Rede. All diese Bestimmungsversuche stellen spezifische Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dimensionen des menschlichen Daseins und Formen der Weltaneignung in den Vordergrund und veranschaulichen dadurch gleichzeitig, dass es keine allgemeingültige Definition des Menschen gibt – und wohl auch nicht geben kann.

Sämtliche der (Teil-)Disziplinen, die sich im anthropologischen Feld bewegen, versuchen, den Menschen, seine Wesenszüge, Handlungsmuster, Denkformen und Gemütszustände zu beschreiben und Erklärungen für seine Existenzformen zu finden: Durch welche Charakteristika zeichnet sich der Mensch aus? Was ist seine Bestimmung und wonach strebt er? Welche Rolle kommt seiner sozialen Umwelt und seinen Mitmenschen zu? Wie ist sein Körper aufgebaut und welche Beziehung hat er zu ihm? Wie und warum entwickelt er Gefühle? Wie hat er sein Dasein in der Geschichte ausgestaltet? Ab wann kommt ihm überhaupt die Bezeichnung Mensch zu?¹⁴² Obschon sich dieses Panorama an Fragen aus derselben Grundproblematik ergibt, nämlich was der Mensch ist, zielen all diese Fragen augenscheinlich auf ganz unterschiedliche Aspekte des menschlichen Daseins. Sie oszillieren zwischen unterschiedlichen Polen: zwischen einer Fokussierung auf den physikalischen Körper im engeren Sinne und dem Geist als Ebene, die über empirische Beobachtungen hinausgeht, zwischen der Suche nach übergreifenden Mustern, die alle Menschen miteinander teilen, und der Betonung einer Individualität, zwischen der Proklamation invarianter Wesenskonstanten der menschlichen Natur und dem Verweis auf historischen Wandel.¹⁴³

138 Dieser Begriff fasst den Menschen als Wesen, das seine kulturellen Fähigkeiten über das Spiel entwickelt; vgl. Huizinga (2017): *Homo Ludens*.

139 In diesem wirtschaftswissenschaftlichen Modell wird der Menschen als rationaler Akteur gefasst, der die Nutzenmaximierung in den Vordergrund rückt; vgl. Kirchgässner (2013): *Homo Oeconomicus*.

140 Der Begriff fasst den Menschen in seiner Religiosität; vgl. Assmann/Strohm (Hrsg.) (2014): *Homo religiosus*.

141 Dieser Begriff ist insbesondere von den Prinzipien eines islamischen Wirtschafts- und Finanzwesens geprägt; vgl. Furqani/Echchabi (2022): *Who is Homo Islamicus*; Sholihin et al. (2022): *Systematic Review*; Hans (1952): *Homo oeconomicus islamicus*.

142 Vgl. Meyer/Owzar (2011): *Einleitung*, S. 7; Wissmann (2010): *Mensch*, S. 459.

143 Vgl. Meyer/Owzar (2011): *Einleitung*, S. 7; Haefner (2005): *Philosophische Anthropologie*, S. 19–20.

Ein Konsens scheint aus mehreren Gründen nicht greifbar: Bereits angesichts der Grundfrage, was überhaupt im Fokus stehen soll, wenn man nach dem Menschen fragt, divergieren die Ansichten. In der Folge wird dann auch darum gerungen, welche Methoden für die Erschließung dieses Gegenstandes angemessen sind. Erschwerend kommt hinzu, dass sich die Frage nach dem Menschen nicht mit einer simplen Addition aller Erkenntnisse beantworten lässt, da all diese Einsichten verschiedenen Kontexten entstammen und an spezifische Wahrnehmungs- und Sprachzusammenhänge gebunden sind. Im Streit um den Menschen fehlt den Disziplinen oftmals eine gemeinsame Ebene, auf der sich die abweichenden Ansichten argumentativ austragen ließen.¹⁴⁴ Während etwa Fachrichtungen wie Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft und Medizinethik über den Begriff der Menschenwürde in einen fruchtbaren Dialog treten können, ist er in naturwissenschaftlichen Fachdisziplinen wie etwa der Humanbiologie weitaus weniger bedeutsam. Der Streit der Disziplinen wird folglich auf der begrifflichen Ebene durch eine fehlende gemeinsame Sprachbasis verstärkt.¹⁴⁵ All dem steht die Frage voran: Lässt sich der Mensch überhaupt definieren? Sollte die Leitfrage der Anthropologie nicht eher lauten: Welche Bedeutung sprach sich der Mensch im Laufe der Geschichte zu?¹⁴⁶ Oder: Was war es, was der Mensch über sich wissen wollte?¹⁴⁷

Hieraus wird nur allzu deutlich, dass der Untersuchungsgegenstand selbst ein Problemfeld darstellt. So tobt sowohl disziplinübergreifend als auch fachintern ein kontroverser Streit hinsichtlich der Frage, wie das Zentrum der Anthropologie gestaltet werden soll: Manche plädieren dafür, trotz aller Schwierigkeiten nicht auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zu verzichten, jedoch „Wesen“ nicht essentialistisch im Sinne einer Substanz zu verstehen, sondern als inhaltsoffene Strukturformel zu entwickeln, die – geschichtlich ungeschlossen – Gegenstand fortdauernder Diskussion bleibt.¹⁴⁸ Andere wiederum bevorzugen theoretische Modelle, die als begrifflich reflektierte und bewährte wissenschaftliche Konstruktionen vorhandene empirische Daten zusammenfassend interpretieren.¹⁴⁹ Für

144 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 13; Hartung (2008): Philosophische Anthropologie, S. 10; Dirscherl (2006): Grundriss, S. 45–48.

145 Vgl. Meyer/Owzar (2011): Einleitung, S. 7; Haeffner (2005): Philosophische Anthropologie, S. 19–20.

146 Vgl. Dirscherl (2006): Grundriss, S. 25.

147 Vgl. Blumenberg (2006): Beschreibung des Menschen, S. 483.

148 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 84.

149 Vgl. Bohlken/Thies (2009): Einleitung, S. 4.

Dritte wiederum besteht die Aufgabe der anthropologischen Reflexion darin, Begründungen, die für das menschliche Selbstverständnis von Bedeutung sind, zu verstehen, wodurch Wesensbestimmungen und Begriffsdefinitionen in den Hintergrund rücken.¹⁵⁰ Ihr Gegenstand ist damit nicht das Objekt Mensch, sondern der Diskurs über den Menschen in seiner Selbstwahrnehmung. Ihr angestrebtes Ziel ist nicht das Wissen über den Menschen, sondern ein fortwährend zu führender und immer neu zu eröffnender Prozess der menschlichen Selbstklärung.¹⁵¹

Doch damit nicht genug. Wiederkehrend werden zwei Kernaspekte heftig debattiert: zum einen, inwiefern Anthropologie holistisch auf den Menschen blicken kann, soll und muss und wie sie dies angesichts der Herausforderungen methodisch bewerkstelligen kann, zum anderen, inwiefern Anthropologie selbst normativ ist. In Anbetracht historischer Erfahrungen mit superioristischen Modellen¹⁵² ist die heutige anthropologische Forschung dafür sensibilisiert, normative Aussagen, Sollens-Bekundungen und Wertungen tunlichst zu vermeiden. Ihr Auftrag wird nicht darin gesehen, normative Aussagen zu postulieren, sondern diese vielmehr zu dekonstruieren und transparent zu machen. Gegenwärtig ist man deshalb dazu geneigt, den Themenkomplex der Normativität in die Verantwortung der Ethik zu legen, ohne sich der Interdependenzen zwischen Anthropologie und Ethik zu verschließen.¹⁵³

Damit ist eine Bandbreite an Problemstellungen aufgezeigt, vor denen jede anthropologisch ausgerichtete Arbeit steht. Dass eine so breit gefasste Frage, wie jene, was der Mensch ist oder sein soll, nicht in einer Dissertation beantwortet werden kann, versteht sich von selbst. Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist aber ohnehin nicht der Mensch an sich, sondern der theologisch begründete Diskurs über den Menschen. Die Frage, was konkret als Untersuchungsobjekt einer theologischen Anthropologie fungieren kann, muss an dieser Stelle aufgrund der Ausrichtung der Fragestellung zurückgestellt werden. Statt sich mit potentiellen Wesensdefinitionen des Menschen auseinanderzusetzen oder über die Operationalisierbarkeit des Untersuchungsobjekts Mensch zu reflektieren, erklärt diese Arbeit die theologische Anthropologie zu ihrem Untersuchungsgegenstand. Von da

150 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 84.

151 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 83–84.

152 Etwa in der Rassenanthropologie, vgl. Meyer/Owzar (2011): Einleitung, S. 7–10.

153 Vgl. Dirscherl (2006): Grundriss, S. 38–40; Thies (2013): Einführung, S. 10–12; Schoberth (2006): Einführung, S. 89, ferner auch S. 72 und S. 12.

aus kann sie anhand der gegenwärtigen Debatten klären und problematisieren, was in den dortigen Konzeptionen als Objekt der theologischen Anthropologie ausgewiesen wird. Allerdings ist es nicht ihr angestrebtes Ziel, den Menschen in irgendeiner Form als Untersuchungsgegenstand zu definieren. Ohnehin ist dies kaum a priori zu bestimmen. Denn was für eine Bestimmung des Menschseins – zunächst für die jeweilige Disziplin und von da aus dann anthropologisch übergreifend – von Relevanz ist, lässt sich nicht im Vorfeld definitiv fixieren, sondern ist Bestandteil der anthropologischen Reflexion selbst, weshalb sich die Elemente aus dem Feld ergeben müssen.¹⁵⁴

2.2 *Islam und Anthropologie: Erste Begegnungen, langfristige Spannungen*

Angesichts dieser historisch vielfältigen Entwicklungen des großen Feldes Anthropologie stellt sich nun die Frage nach der Begegnungsgeschichte von Anthropologie und Islam. Gerade die Art und Weise, wie der Islam in das anthropologische Feld einbezogen wurde, hat nicht nur zu Spannungen, sondern auch zu neuen Impulsen und Ausdifferenzierungen geführt, die es nachfolgend in aller Kürze aufzuzeigen und einzuordnen gilt. Begibt man sich gegenwärtig auf die Suche nach dem Wortpaar „Islam und Anthropologie“ fällt insbesondere auf, dass in den letzten Jahren eine Tendenz zur Wiederbelebung einiger älterer Aufsätze und Diskurse zu verzeichnen ist, die ihren Niederschlag in Neuauflagen und Nachdrucken gefunden hat.¹⁵⁵ Publikationen wie diese belegen nicht nur eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit anthropologischen Sachverhalten seit mindestens 60 Jahren, sondern tragen auch maßgeblich zu einer spezifischen Sicht auf das Feld bei: So weist die gegenwärtige Forschungslandschaft einen deutlichen Überhang an sozialwissenschaftlich ausgerichteter Literatur auf, sodass im Wissenschaftsdiskurs mit Blick auf die Pfeiler Islam und Anthropologie die Wahrnehmung einer an Lebenswelten anknüpfenden, mit sozialwissenschaftlichen Methoden betriebenen Anthropologie vorherrscht. Spricht man heutzutage von Anthropologie in Verbindung mit dem Islam, werden insbesondere Assoziationen zu Namen wie Akbar Ahmed, Abdul Hamid el-Zein oder Talal Asad geweckt, allesamt Wissenschaftler, deren Arbeiten nachweislich sozialwissenschaftliche Prägungen aufweisen.

154 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 41.

155 Stellvertretend vgl. Kreinath (2012): Anthropology; Marranci (2008): Anthropology; Bowen (2012): New Anthropology.

Ein Blick auf diese Ansätze und Diskurse verdeutlicht somit, dass die Modellierung des Feldes Anthropologie bis heute noch stark sozialwissenschaftlich besetzt ist und noch nicht in gebührender Masse als theologische Aufgabenstellung erkannt wurde. Gleichwohl stellt sich angesichts des Grades an Textbezügen zu religiösen Primärquellen sowie des normativen Gehalts, den einige dieser Ansätze aufweisen, die Frage, inwiefern es sich hierbei bereits um eine Art von verdeckter theologischer Anthropologie handelt.

2.2.1 Der Islam als „Feind“ der Anthropologie – Anthropologie als „Feind“ des Islams?

Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein standen sich Theologie und Anthropologie in der Wissenschaftsgeschichte als zwei Disziplinzweige gegenüber, die gegensätzliche Geltungsansprüche vertraten: Während sich Theologie als Lehre über Gott verstand, welche die auf Gott bezogenen Glaubensinhalte zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht, war die Anthropologie als Lehre über den Menschen mit der Erforschung menschlicher Existenz beschäftigt. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erhob dann die Anthropologie explizit den Anspruch – neben ihrer eigentlichen Aufgabe im Sinne Kants, den Menschen über sein Menschsein aufzuklären¹⁵⁶ –, auch über Religion, deren Funktion und Bedeutung aufklären zu können und eine Anthropologie der Religionen zu beinhalten.¹⁵⁷

Trotz dieser Hinwendung zum religiösen Feld wurde der Islam bis weit ins 20. Jahrhundert hinein innerhalb der sich zunehmend ausdifferenzierenden, transformierenden und unter verschiedenen Bezeichnungen institutionalisierenden kultur-, sozial- und religionssoziologisch ausgerichteten Anthropologie weitgehend marginalisiert.¹⁵⁸ Dies lag zum einen daran, dass der Islam bei den damaligen Anthropologen, die nach Artefakten und Relikten suchten und ethnographisch arbeiteten, bereits früh in Verruf geraten war, als Eroberungsreligion Reliquien älterer Religionen zerstört zu haben,

156 Kant (1800): Anthropologie: S. IV.

157 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 653–654; zur Anthropologie der Religionen vgl. Boddy/Lambek (2013): Companion to the Anthropology of Religion; Quack (2017): Religionsethnologie.

158 Dazu, wie der Gegenstand „Islam“ in die Anthropologie aufgenommen wurde und welche Konkurrenzverhältnisse sich mit der Orientalistik resp. Islamwissenschaft ergaben, vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie.

und fortan als Kulturvernichter, Störfaktor und Feind der Anthropologie stigmatisiert wurde.¹⁵⁹ Zum anderen schien sich ihnen der Islam durch den betonten Transzendenzbezug zu entziehen, denn

[d]ie Wahrnehmung der Anthropologen, die das Religiöse ‚sehen‘ wollten, endete eben dort, wo das Religiöse auf einen absolut transzendenten Gott reduziert erschien.¹⁶⁰

In diesem absoluten Transzendenzanspruch fand man folglich einen der entscheidenden Ausschlussfaktoren, denn was nicht beobachtet werden konnte, konnte auch nicht anthropologisch erschlossen werden.¹⁶¹ Damit wurde der Islam also in doppelter Hinsicht als anthropologiefreundlich gebrandmarkt: Zum einen sei er der Anthropologie gegenüber feindlich gesinnt, weil er deren Untersuchungsgegenstände in seiner zerstörerischen Eroberungswut vernichtet habe. Zum anderen entziehe er sich aufgrund der fehlenden irdischen Abbildbarkeit Gottes und der Verlagerung in die transzendente Sphäre jeglicher anthropologisch wahrnehmbaren Einsicht.

Obschon punktuell ein fachliches Bedürfnis nach der Erforschung muslimischer Lebenswelten artikuliert wurde, war ihre Implementierung weitgehend politisch motiviert. Mit dem Auftrag der Kolonialherren zur Erforschung der Bevölkerung der kolonial besetzten Gebiete wurde auch der Islam relevant.¹⁶² Erst gegen Ende der 1960er Jahre dann wurde er vermehrt ohne kolonialistischen Hintergrund in das Forschungsfeld miteinbezogen, wobei das Interesse zunächst typischen sozialanthropologischen Forschungsfeldern wie Kultpraktiken mystischer Traditionen und Verwandtschaftsbeziehungen galt.¹⁶³ Allerdings blieb der Anteil an islambezogener Anthropologieforschung bis in die 1990er und auch darüber hinaus vergleichsweise gering.¹⁶⁴

Doch nicht nur die sozialwissenschaftlich orientierten Anthropologen nahmen in der Anfangszeit eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam

159 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 655, 660.

160 Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 655.

161 Dieses Argument sollte auch für den Zweig der theologischen Anthropologie relevant werden; vgl. dazu Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

162 Vgl. Schulze (2021): Islam als Feind der Anthropologie, S. 656–658.

163 Vgl. Geertz (1968): Islam Observed; Eickelman (1976): Moroccan Islam; Gellner (1973): Post-Traditional; Gilson (1973): Saint and Sufi in Modern Egypt, die hier zu den ersten Werken gehörten.

164 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 660.

ein, umgekehrt gab es auch von muslimischer Seite Vorbehalte gegenüber der als „westliche Anthropologie“ bezeichneten Forschungsdisziplin. Dieses Unbehagen kam jedoch nicht von ungefähr, sondern lag vornehmlich darin begründet, dass der Islam erst im Kontext kolonialherrschaftlicher Expeditionen und Auftragsforschung allmählich in das ethnologisch arbeitende Diskursfeld eingebettet wurde. Entsprechend wurde die Anthropologie als Kind des westlichen Imperialismus und der Kolonialgeschichte begriffen.¹⁶⁵ Die allgemeine Skepsis bringt Elkholy auf den Punkt:

[T]he field [of anthropology, E. I.-A.] attracted two types of people: missionaries and colonial administrators.¹⁶⁶

Die Kritik richtete sich dabei unter anderem an die Prämissen, Terminologien, Methoden und die damit erzeugten Forschungsergebnisse.¹⁶⁷ Im Zuge postkolonialer Entwicklungen forderte man verstärkt ein Korrektiv zu verbreiteten westlichen Sozialtheorien sowie eine Loslösung vom Ethnozentrismus, aber auch von kolonialistischen und imperialistischen Strukturen ein.¹⁶⁸ So häuften sich in den 1980er Jahren jene Publikationen, die nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Islam und Anthropologie verlangten. Infolge des Bedürfnisses nach einer fernab von orientalistischen Verklärungen mit entsprechenden Sensibilitäten für das Feld betriebenen Anthropologie wurde so der Ruf nach einer sogenannten „Islamischen Anthropologie“ laut. Diese machte es sich zur Aufgabe, im Kontext der Kolonialisierungserfahrung und der damit verbundenen Definitionsmacht desjenigen, der erforscht, das Verhältnis zwischen der Disziplin und ihrem Forschungsobjekt zu problematisieren. Im Zuge der Formierung als neuer Forschungsstrang galt es zunächst die definitorische Frage danach, zu klären, was Islamische Anthropologie ist und wie der Islam innerhalb dieser zu gewichten ist.¹⁶⁹

165 Vgl. Davies (1988): *Knowing One Another*, S. 30–33, 72–75.

166 Elkholy (1984): *Towards an Islamic Anthropology*, S. 85.

167 Vgl. Elkholy (1984): *Towards an Islamic Anthropology*, S. 78.

168 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 186.

169 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 2–4.

2.2.2 „Anthropologie des Islams“ oder „Islamische Anthropologie“?

Um die konkurrierenden Anliegen dieser beiden Anthropologieverständnisse besser zu erfassen, hat der britische Sozialanthropologe Richard Tapper eine Differenzierung anhand der Bezeichnungen „Islamische Anthropologie“ versus „Anthropologie des Islams“ vorgeschlagen. Letztere bezeichnet das Studium muslimisch geprägter Gesellschaften und Kulturen einschließlich ihrer Traditionen, Glaubensüberzeugungen und Praktiken. Sie wird als eine Unterdisziplin der Religionsanthropologie klassifiziert, insofern sie kultur- und sozialanthropologische Methoden auf eine spezifische Religion, eben den Islam, anwendet.¹⁷⁰ Ihr Profil lässt sich gemäß Tapper folgendermaßen ausführlicher definieren:

The anthropology of Islam studies how Muslims (individuals, groups, societies, nations) present/construct themselves as Muslims (as a major constituent of their identity), for example, through markers of various kinds: diet (proscription of pork and alcohol), myth and genealogy (holy decent), reverence for the prophet (*mevluds* in Turkey), conflict (Shi'a/Sunni), and discursive traditions. Some of these markers are clearly textual, though all of them could be seen as texts in a broad sense, and hence matter for discussion within the context of anthropological approaches to the study of Islamic texts.¹⁷¹

Die als Anthropologie des Islams bezeichnete disziplinäre Richtung untersucht folglich anhand von empirisch beobachtbaren oder erfragbaren Merkmalen die Selbstdarstellung von Muslimen. Sie übersetzt dabei die Glaubenspraxis in andere Verständnissysteme und analysiert den Gebrauch und die Produktion islamischer Texte, sodass im Kontext der übergreifenden Religionsanthropologie ein Vergleich über verschiedene Kulturräume und Religionen hinweg möglich wird. Fundamental ist dabei, dass die so verstandene Anthropologie des Islams offenkundig nicht mit Entwürfen einer theologischen Anthropologie gleichzusetzen ist,¹⁷² sondern in heutiger Terminologie als *sozialanthropologische Studien über Religion* zu verste-

170 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 185.

171 Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 192.

172 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 192.

hen sind. Sie werden im Folgenden deshalb prägnanter als *sozialanthropologische Forschung über den Islam* gefasst.¹⁷³

Doch fühlten sich einige in sozialwissenschaftlichen Fächern ausgebildete Musliminnen und Muslime von dieser in ihren Anfängen orientalistisch geprägten Umsetzungsart der sozialanthropologischen Forschungsperspektive in ihrer Selbstdarstellung und ihrem religiösen Selbstverständnis keineswegs adäquat repräsentiert. Als Reaktion bildete sich unter der Bezeichnung „Islamische Anthropologie“ allmählich ein Forschungsstrang heraus, welcher die bis dato wirkende sozialwissenschaftliche Forschung über den Islam fundamental infrage stellte.¹⁷⁴ Sinnbildlich dafür steht die – auch innermuslimisch – umstrittene Diskussion darüber, ob eine sozialanthropologische Erforschung des Islams aus einer Außenperspektive überhaupt möglich sei. Sie gipfelt in der Frage, ob eine auf den Islam bezogene Anthropologie nur von Muslimen adäquat betrieben werden könne und, wenn ja, welcher Ethnie und konfessionellen Ausrichtung diese angehören sollten.¹⁷⁵ Diese heute befremdlich wirkende Fragestellung spiegelt nur allzu deutlich jene Abgrenzungsversuche wider, mit denen sich die Islamische Anthropologie von einer als westlich-kolonialistisch wahrgenommenen sozialanthropologischen Forschung über den Islam abzusetzen versuchte.

Diese Infragestellung steht auch für einen Versuch von muslimischer Seite, sozialanthropologische Studien nicht nur als Objekt der Wissenschaft über sich ergehen zu lassen, sondern sich einer Subjektposition zu bemächtigen und sich das anthropologische Feld anzueignen.¹⁷⁶ Bis auf wenige

173 Muslime sind hier selbstverständlich mitgedacht, werden aufgrund der Sperrigkeit, welche die Wortverbindung durch diesen Zusatz erhalten würde, sprachlich jedoch weggelassen.

174 Die Begriffsverwendung ist uneinheitlich, so z. B. bei Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, Elkholy (1984): *Towards an Islamic Anthropology*, Ahmed (1986): *Toward Islamic Anthropology*, sowie Davies (1988): *Knowing One Another*, als „Islamic anthropology“, bei Ba-Yunus/Ahmad (1985): *Islamic Sociology*, dagegen „Islamic sociology“. Der leichteren Unterscheidbarkeit wegen folgt die vorliegende Arbeit hier der vorgeschlagenen Differenzierung von Tapper (1995), die im Sinne der Thematik wie erwähnt nochmals spezifischer gefasst wird. Obschon auch Asad Kritik am Umgang mit der Analysekategorie „Islam“ äußert und methodisch den Aspekt der Diskursivität einführt, ist sein Ansatz nicht der Islamischen Anthropologie, sondern der Anthropologie des Islams zuzurechnen – er spricht auch selbst konsequent von „anthropology of Islam“; vgl. Asad (1986): *Idea of Anthropology*. Entsprechend lässt sich keineswegs behaupten, dass alle Muslime Islamische Anthropologie betreiben würden.

175 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 2–3.

176 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 186.

Ausnahmen jedoch weisen viele der Entwürfe normative, teils ideologisierende, teils gar superioristische Züge auf, die sich nicht allein als Resultat der eingenommenen Verteidigungshaltung erklären lassen. Diese waren mitunter ausschlaggebend dafür, dass die Entwürfe seitens nicht-muslimischer Akademiker und Akademikerinnen nur punktuell rezipiert wurden. Solche normativen Aufladungen sind jedoch nicht nur angesichts konsensual erreichter Standards des wissenschaftlichen Arbeitens und insbesondere angesichts der inneranthropologisch formulierten Kritik an superioristischen Entwürfen problematisch, sondern auch hinsichtlich ihrer theologischen Haltbarkeit fragwürdig.

Gleichzeitig gab es aber auch unterschiedliche Bestrebungen, das Verhältnis zur „westlichen“ Sozialanthropologie zu gestalten. Dabei lassen sich drei Positionierungen unterscheiden: Manche erwiesen sich gegenüber der sozialanthropologischen Erforschung des Islam aufgeschlossen, strebten jedoch eine Adaption anhand islamischer Ideale an. Andere Ansätze wiederum ließen eine apologetische Haltung erkennen, indem sie postulierten, dass der Islam sehr wohl Anthropologen hervorgebracht habe und die besten westlichen Ideale bereits in Koran und Sunna zu finden seien. Ein dritter Standpunkt wiederum verwarf jegliche westliche Anthropologie und forderte, mit einem islamischen Zugang über die Sunna von Neuem zu beginnen.¹⁷⁷

Die eigentliche Diskrepanz zwischen der Islamischen Anthropologie und der sozialanthropologischen Forschung über den Islam tat sich in der Auffassung über den Umgang mit dem Forschungsobjekt auf:

This observation clearly also re-introduces the problem of what is the ‘Islam’ that anthropologist study, on which there has been continuing debate. Is it a unity or a diversity? Is it what professing Muslims say and do? Is it a Koran-based set of ideals, identified by theologians or by sociologists – that is, a Great Tradition? Is the anthropology of Islam the study of Muslim societies; or of Islam as a religion (texts, practice, beliefs, history)?¹⁷⁸

177 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 190.

178 Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 192.

Damit führte die Islamische Anthropologie einen Streitpunkt fort, der bereits andernorts angestoßen wurde.¹⁷⁹ Denn mit dem Einbezug des „Islamischen“ trat die damalige Ethnologie in ein Konkurrenzverhältnis zur Orientalistik angesichts der Frage, wie das geteilte Forschungsobjekt Islam nun analytisch zu fassen sei. Der Grundkonflikt entbrannte infolge der konträren Auffassungen darüber, ob der Islam über Artefakte, die Beobachtung handelnder Muslime oder das Studium von Primärtexten adäquat zu fassen sei. Im Zuge der disziplinären Abgrenzungsversuche wurde ein – bis heute weit verbreitetes – Paradigma zugrunde gelegt, das die Unterscheidung Text resp. Buch versus Mensch resp. Volk zum leitenden Differenzkriterium bei der Institutionalisierung der beiden Wissenschaftsdisziplinen erhob.¹⁸⁰ Während die nun Islamwissenschaften genannte Disziplin ihren Fokus auf die philologische, hermeneutische und historische Erschließung von Texten richtete und den Gegenstand von „oben“ her untersuchte, erforschte die Anthropologie den Sachverhalt von „unten“ her, indem sie sich im Dorf vor Ort beheimatet sah.¹⁸¹ Die dabei erzeugten Interpretationswelten und begrifflichen Zuordnungen unterschieden sich in der Folge so stark voneinander, dass keine systematische Rezeption der Erkenntnisse des jeweils anderen Faches stattfand und entsprechend lange Zeit weder eine Zitiergemeinschaft entstand noch eine akademische Kommunikation darüber aufkam.¹⁸²

Die Streitfragen zwischen der sozialwissenschaftlich ausgerichteten Anthropologie und der Islamwissenschaft einerseits und der Islamischen Anthropologie andererseits zeigen drei analoge Problematiken auf, die sich bei der Implementierung einer theologisch fundierten Anthropologie im Kontext des in Europa neu geschaffenen Faches der Islamisch-theologischen Studien zu wiederholen drohen: die Frage nach der Zusammenführbarkeit von Islam und Anthropologie – diesmal auf einer theologischen Ebene –, die Frage nach der Anbindbarkeit theologischer Erkenntnisse an den Diskurs und deren Rezeption durch andere Disziplinen sowie die Frage, ob nunmehr der Mensch als Untersuchungsgegenstand lebensweltlich oder textuell zu fassen sei.

179 Sie findet ihre Fortführung in gegenwärtigen Diskussionen, was der Islam sei, wobei der Begriff „islamisch“ stark ausgeweitet wird; vgl. Ahmed (2016): *What is Islam*; Shaw (2019): *What is “Islamic” Art*.

180 Nach der geisteswissenschaftlichen Wende formierten sich die beiden Disziplinen unter der Bezeichnung (Sozial-)Anthropologie respektive Islamwissenschaft neu.

181 Vgl. Gellner (1981): *Muslim Society*, S. 99.

182 Vgl. Schulze (2012): *Islam als Feind der Anthropologie*, S. 662–664, 687–690.

2.2.3 Islamische Anthropologie als theologisches Unterfangen?

Doch wie theologisch sind jene Ansätze, die Tapper als *Islamische Anthropologie* bezeichnet, womit er in seiner Begriffsvergabe bereits in signifikanter Weise auf eine normative Dimension abhebt? Zumindest in ihrem Selbstverständnis verstehen sich diese Ansätze nicht als theologisches Unterfangen. So charakterisiert Marryl Davies die sogenannte Islamische Anthropologie als

the study of mankind in society from the premises and according to the conceptual orientations of Islam. We must begin with the terms of reference of our conception of mankind and this requires going to the source of Islam itself, the Qur'an.¹⁸³

Und präzisiert alsdann:

Islamic anthropology is a social science, concerned with studying mankind in its social communal relations in the diversity of social and cultural settings that exist around the world today and have existed in the past. The focus of its attention is human action, its diversity of form and institutionalization; it seeks to understand the principles that order, organize and give it meaning.¹⁸⁴

Diese explizit gemachte sozialwissenschaftliche Prägung wird an der Orientierung am empirischen Studium muslimischer Gesellschaften und sozialer Beziehungen,¹⁸⁵ funktional in ihrem praktischen Nutzen als Leistungserbringerin für die Lösung gesellschaftlicher Probleme,¹⁸⁶ in der Rezeption soziologisch orientierter Vordenker wie 'Abdurahmān Ibn Ḥaldūn (1332–1406) oder Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973–1048),¹⁸⁷ aber auch an Diskussionen der praktischen Umsetzung ethnographischer Methoden im Feld deutlich.¹⁸⁸ Zugespitzter als Davies formuliert es Akbar Ahmed, der Islamische Anthropologie definiert als

183 Davies (1988): *Knowing One Another*, S. 82.

184 Davies (1988): *Knowing One Another*, S. 113.

185 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 2–3.

186 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 4, z. B. in Bezug auf Armut, Überbevölkerung, Umweltschutz, Analphabetismus, aber auch Drogenmissbrauch und familiäre Konflikte.

187 Vgl. Mauroof (1981): *Elements*.

188 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 189.

the study of Muslim groups by scholars committed to the universalistic principles of Islam – humanity, knowledge, tolerance – relating micro village tribal studies in particular to the larger historical and ideological frames of Islam. Islam is here understood not as theology but sociology.¹⁸⁹

Obwohl die Ansätze einer Islamischen Anthropologie keinen monolithischen Block bilden, gibt es gemeinsame Stoßrichtungen, die hier exemplarisch zum Ausdruck kommen: Zum einen eint sie die Verortung innerhalb des sozialwissenschaftlichen Feldes, zum anderen ein bewusst allgemein gehaltenen Rückbezug auf islamische Ressourcen. Pointiert fasst Tapper das Anliegen der Islamischen Anthropologie wie folgt zusammen:

Islamic anthropology approaches social and cultural phenomena on the basis of Islamic values/principles and with analytical techniques derived from Islamic texts and traditions.¹⁹⁰

Damit sind diese Entwürfe der sogenannten Islamischen Anthropologie weitgehend als Versuche zu deuten, Sozialwissenschaften aus einer islamischen Perspektive heraus zu betreiben und zu formen, weshalb diese Art präziser als *islamisch geprägte Sozialanthropologie* zu fassen ist. Trotz Divergenzen sind die Vertreter und Vertreterinnen dieser Forschungsrichtung bestrebt, Anthropologie mit Methoden zu betreiben, die von der islamischen Geistesgeschichte einschließlich ihrer Textkorpora inspiriert sind. Ihr Fokus liegt entsprechend auf einem islamischen Zugang für das Studium anthropologischer Sachverhalte und nicht etwa auf einem anthropologischen Zugang für das Studium islamischer Texte.¹⁹¹

Trotz der Überzeugung, dass islamisch geprägte Sozialanthropologie und die theologische Anthropologie Überschneidungen aufweisen und sich gegenseitig befruchten können, behält sich diese Arbeit vor, die Ansätze der islamisch geprägten Sozialanthropologie für den weiteren Verlauf dieser Arbeit nicht im Sinne eines theologischen Beitrags zu berücksichtigen.¹⁹² Drei Gründe sind für diese Entscheidung ausschlaggebend:

189 Ahmed (1986): *Toward Islamic Anthropology*, S. 56.

190 Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 185.

191 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 185.

192 Braun hingegen schließt sie in seine Diskussion der theologischen Anthropologie mit ein; vgl. Braun (2017): *Dynamics*, S. 8–12, wobei es ihm vor allem um den Einbezug methodischer Konsequenzen – insbesondere im Hinblick auf analytische Erfassbarkeit, strukturelle Beziehung und Diskursivität – geht.

Erstens verorten die betreffenden Autorinnen und Autoren sich und ihre Ansätze explizit innerhalb der Sozialwissenschaften. Sie verstehen ihre Arbeiten damit als Beitrag zu einem spezifischen Fachdiskurs mit je eigener Fachlogik. Dieses berechnete Selbstverständnis möchte die vorliegende Arbeit nicht übergehen. Entsprechend hält sie sich zurück, die Ansätze gegen deren ausdrücklichen Willen als Beitrag zu einer theologischen Anthropologie oder als Vorläufer einer solchen zu werten. Im Wissen um vorhandene Parallelen und das wünschenswerte Ziel diverser anthropologischer Wissenschaftsdisziplinen, die Forschung zum Menschen interdisziplinär zu betreiben, zielt die vorliegende Arbeit von ihrer Ausrichtung her nicht auf eine Integration sozialwissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse oder Methoden in die theologische Anthropologie ab.

Zweitens wäre die Realisierung eines solchen Vorhabens zu diesem Zeitpunkt angesichts der Unschärfe der Begriffsverwendungen und Konturen der theologisch ausgerichteten Anthropologie im Islam nur schwer umsetzbar. Obwohl der Mensch als primärer Untersuchungsgegenstand fungiert, gibt es kaum systematische Bezugnahmen, wie sich theologisch und sozialwissenschaftlich – oder auch anders – geprägte Anthropologien zueinander verhalten. Dies hängt zum einen mit teilweise konkurrierenden epistemologischen und methodischen Ansprüchen der jeweiligen Forschungsperspektiven zusammen, die nicht immer widerspruchsfrei miteinander zu harmonisieren sind. Zum anderen handelt es sich insbesondere bei der theologischen Anthropologie im Islam um ein vergleichsweise junges Forschungsfeld, das noch im Werden begriffen ist. Bevor dieser Schritt zum Vergleich nach außen gegangen werden kann, muss das Selbstverständnis der theologischen Anthropologie sich intern hinsichtlich ihrer Ziele, Inhalte, Leistungsfähigkeiten und Vorgehensweisen so weit profiliert und etabliert haben, dass eine Verhältnisbestimmung greifbar erscheint.

Drittens fokussiert sich die sozialwissenschaftlich geprägte Islamische Anthropologie vornehmlich auf die soziale und kulturelle Dimension des Menschen in seinen gesellschaftlichen und institutionellen Interaktionsprozessen, womit sie nur einen Teilbereich der theologischen Anthropologie abdeckt. Obschon sich die beiden Stränge inhaltlich wie auch methodisch gegenseitig befruchten können, ist eine theologische Anthropologie breiter angelegt und reicht weit über die soziale Eingebundenheit des Menschen hinaus. Insofern die Fragestellung der vorliegenden Arbeit nicht in die Richtung einer theologischen Deutung der sozialen Dimension des Menschensein zielt, erscheint es wenig ertragreich, diese Argumentationsstränge

der islamisch geprägten Sozialanthropologie weiterzuverfolgen.¹⁹³ Hierbei handelt es sich freilich nicht um einen kategorialen Ausschluss, sondern um eine notwendige Eingrenzung, die einen Einbezug sozialanthropologischer Erkenntnisse und Bestrebungen zu einem späteren Zeitpunkt offen gegenübersteht.

2.2.4 Humanismus und theologische Anthropologie – zwei Begriffe für ein und dasselbe?

Mit dem Begriff Humanismus ist ein weiteres komplexes Feld angesprochen, das unterschiedliche geistige Strömungen unter sich vereint.¹⁹⁴ Die Relevanz des Humanismus ergibt sich zum einen daraus, dass dessen Themen in sich bereits eine Nähe zur theologischen Anthropologie aufweisen, zum anderen, weil Abū Zayd selbst sich im Kontext humanistischer Diskurse bewegt.¹⁹⁵ An dieser Stelle soll es nun darum gehen, ausgehend von der islambezogenen Humanismusdebatte punktuell und in aller Kürze Verbindungslinien zur theologischen Anthropologie im Islam kenntlich zu machen. Denn Humanismus wird mit Werten wie Menschenwürde, Selbstbestimmung, Gleichheit aller Menschen, Individualität, sozialer Verantwortung, aber auch Rationalität assoziiert und im modernen Gebrauch teilweise auch mit Anthropozentrismus und Menschenrechten identifiziert.¹⁹⁶ Hierbei handelt es sich um Themenblöcke, die ebenso innerhalb der theologischen Anthropologie verhandelt werden.

Diese thematische Inanspruchnahme durch den Humanismus einerseits und die theologische Anthropologie andererseits hat nicht zuletzt eine trennscharfe Unterscheidung beider Begriffe erschwert. Verschärft wird die Problematik darüber hinaus dadurch, dass aufgrund einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Existenz und Übertragbarkeit humanistischer

193 Asghar-Zadeh versteht Ḥassan Ḥanafīs Ansatz als kultursoziologisch; vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 357, Anm. 426. Im Gegensatz dazu ordnet diese Arbeit Ḥanafī der theologischen Debatte zu, weil er den *kalām* zum Ausgangspunkt seiner Reflexion nimmt und von da aus wichtige offenbarungstheologische Aspekte diskutiert; vgl. dazu Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

194 Für einen Überblick vgl. Copson/Grayling (Hrsg.) (2015): Handbook of Humanism.

195 Vgl. dazu Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

196 Vgl. Reichmuth et al. (2012): Humanism, S. 13–17; Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 88.

Konzepte auf religiöse Traditionen oftmals auf den Begriff der Humanität ausgewichen und der Humanismusdiskurs so um eine weitere unklare Bezeichnung erweitert wird.¹⁹⁷ Darüber hinaus gibt es – vergleichbar mit Tappers Unterscheidung zwischen Islamischer Anthropologie und Anthropologie des Islams¹⁹⁸ – Bestrebungen, die zwischen einem humanistischen Islam, der lediglich eine von mehreren möglichen Lesarten der islamischen Geistesgeschichte darstellt, und einem islamischen Humanismus, der eine humanistisch inhärente Komponente im Islam impliziert, unterscheiden.¹⁹⁹

Neben der allgemeinen begrifflichen Unschärfe zeigt sich auch, dass in islambezogenen Diskursen der Begriff Humanismus mehrlagig ist und diffus verwendet wird. Den terminologischen Gebrauch hat der Islamwissenschaftler Marco Schöller nachgezeichnet und dabei vier Bedeutungsebenen identifiziert: erstens Humanismus als geistesgeschichtlicher Begriff, der eine bewusste literarische und philologische Wiederbelebung der griechischen Kultur und Geisteshaltungen zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert meint; zweitens Humanismus als historisch Epoche, die als Überwindung des Mittelalters und der Scholastik rezipiert wird, wodurch der Begriff in der Folge nicht mehr wertneutral ist; drittens Humanismus als normatives Wertekonzept, das den Menschen samt seiner Stellung in der Welt in den Fokus rückt, eine anthropozentrische Prägung impliziert und, zunehmend als Menschlichkeit verstanden, mit dem Begriff der Humanität verschmilzt; viertens Humanismus als Bildungskonzept, dass auf ein Ideal der griechisch-römischen Tradition verweist und auf die Bewusstmachung der menschlichen Würde abzielt.²⁰⁰

Alle diese Bedeutungsebenen lassen in ganz unterschiedlichem Maße Parallelen zur theologischen Anthropologie erkennen: Die Anknüpfung an und Auseinandersetzung mit dem griechisch-philosophischen Erbe zeigt sich etwa im Werk des muslimischen Philosophen Ibn Miskawayh über die Läuterung des Charakters, das der muslimische Theologe Ufuk Topkara auch in den anthropologischen Kontext einpasst.²⁰¹ Die Kritik an scholastisch-mittelalterlichen Herangehensweisen und damit an Beweisführungen

197 Vgl. Würsch (2012): *Humanism and Mysticism*; Schimmel (1999): *Mystik und Humanität. Zur Kritik an einer säkularen Vereinnahmung des Begriffs und den Möglichkeiten eines religiösen Humanismus* vgl. Carter (1997): *Humanism*.

198 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*.

199 Vgl. Leirvik (2020): *Islamic Humanism*, S. 99–100.

200 Vgl. Schöller (2001): *Zum Begriff*, S. 276–279.

201 Vgl. Miskawayh (1968): *Refinement of Character*; Topkara (2018): *Umriss*, S. 2–13; Leirvik (2020): *Islamic Humanism*, S. 90.

mittels theoretischer Erwägungen war für die Herausbildung einer Anthropologie ebenso leitend wie für den Humanismus.²⁰² Bildungsideale werden heutzutage – wenn auch nicht auf Würde beschränkt – insbesondere seitens der islamischen Religionspädagogik verhandelt, oftmals auch mit explizitem Bezug zum anthropologischen Feld.²⁰³ Die größte Überschneidung mit der theologischen Anthropologie wird derweil der dritten Sinndimension, den Wertekonzeptionen, attestiert und insbesondere innerhalb mystischer Entwürfe gewürdigt:

If, therefore, we understand ‘humanism’ in the sense of ‘humanitas’ as the defining concept of being human i.e. an anthropology determining how humans can attain their full humanity and dignity, then there are no obstacles to linking ‘humanism’ and Islamic mysticism. [...] The key forms of this concept are: Reflections upon the position of man within creation, his relationship with God, the intense preoccupation of the mystic with his own self; the education of the instinct-driven soul (*nafs*) seeking nothing but sensual gratification as a precondition of man’s capacity to attain higher aims; instruction in ethics and a finely tuned system of rules concerning proper behaviour (*adab*).²⁰⁴

An den zugrunde gelegten Beispielen wird sichtbar, dass Humanismus hier weitgehend als Persönlichkeitsentwicklung gefasst wird, die auf einen tugendhaften Charakter abzielt und damit wertende Urteile im Sinne erstrebenswerter Handlungen nach sich zieht. Ergänzend lässt sich festhalten, dass aus heutiger Sicht statt klassischer Tugenden wie Geduld, Dankbarkeit, Mut oder Mäßigung stärker Menschenrechte ins Zentrum rücken, wodurch der islambezogene Humanismuskurs eine noch stärkere Aufladung erfährt.²⁰⁵ Ein solches Verständnis von Humanismus, das von Selbstkultivierung und Aneignung idealer Verhaltensweisen über Grundlegungen menschlicher Würde bis hin zum Einschluss der menschlichen Stellung in der Schöpfung und seiner Beziehung zu Gott reicht, weist unverkennbar Parallelen zum Themenpanorama theologischer Anthropologie auf.

Weitere Überlappungen zeigen sich darin, dass im arabischen Sprachgebrauch für Humanismus, Humanität und Anthropologie der Neologismus

202 Vgl. dazu Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

203 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder; Sejdini et al. (2017): Mensch werden.

204 Würsch (2012): Humanism and Mysticism, S. 93.

205 Vgl. Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 91–92.

insānīya verwendet werden kann.²⁰⁶ Gleichwohl ist eine Gleichstellung dieser Begriffe nicht unproblematisch, zumal im vormodernen Arabisch *insānīya* in seiner philosophischen Terminologie spezifischer auf die Natur des Menschen verwies.²⁰⁷ Aus diesem Grund weicht man des Öfteren auf den bedeutungspuralen Begriff *adab* aus, der mitunter zur Markierung der Verhaltensetikette verwendet wird und den humanistischen Anspruch von Bildung und Ethik spiegelt.²⁰⁸ All diese Faktoren begünstigen entsprechend eine Zuordnung humanistischer und anthropologischer Diskurse zueinander.

Noch weitläufiger werden die Bezüge, wenn man sich die Argumentation für die Zuordnung Abū Zayds zum humanistischen Diskurs vergegenwärtigt:²⁰⁹ Die humanistische Dimension wird einerseits in der angestrebten Reinterpretation islamischer Quellen zu ethischen und politischen Problemen wie Autoritarismus, Sklaverei, Gleichheit der Geschlechter oder Erbverteilung deutlich, die beim Aufeinandertreffen von Tradition und Moderne virulent geworden sind. Andererseits ist sie in der Erarbeitung eines Verständnisses über die menschlichen Züge des Korans präsent. Hierfür werden Aspekte wie die arabische Verfasstheit des Korans, seine Antworten auf Bedürfnisse und Zeitfragen sowie die menschliche Einwirkung auf den Kodifizierungsprozess geltend gemacht.²¹⁰ Während die erste Dimension durchaus Bezüge zu humanistischen Verständnissen enthält und in sich plausibel ist, ist beim zweiten Aspekt zu hinterfragen, ob hier nicht der Bogen des Humanismus allzu sehr überspannt wird und inwiefern die hier zugrunde gelegte Gleichsetzung von humanistisch resp. human und menschlich berechtigt und sachdienlich ist.

Klammert man diesen spezifischen Autorenbezug aus, lässt sich Folgendes festhalten: Trotz der gezeigten Interferenzen gibt es bisher kaum Forschung, die eine Verhältnisbestimmung zwischen Humanismus und theologischer Anthropologie anbietet. Aus der oben skizzierten Synthese werden folgende Parallelen und Differenzen sichtbar, die für die vorliegende Arbeit von Relevanz sind: In ihrem Bedürfnis, den Menschen als zentrale Größe zu würdigen, decken sich humanistische und anthropologische Vorstöße. Jede der vier von Schöller herausgearbeiteten Bedeutungsdimen-

206 Vgl. Kraemer (1986): Humanism, S. 10.

207 Vgl. Schöller (2001): Zum Begriff, S. 312.

208 Vgl. Günther (2016): Bildung und Ethik, S. 219; Günther (2022): Islamische Bildung, S. 149.

209 Vgl. dazu Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

210 Vgl. Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 95–97.

sionen findet zumindest partiell Überschneidungen mit Sachverhalten aus dem anthropologischen Feld. Auch thematische und begriffliche Parallelen sind nicht von der Hand zu weisen. Identisch sind sie aufgrund dessen jedoch nicht. Eine Deckungsgleichheit zu behaupten, ist daher in mehrfacher Hinsicht problematisch: Die vielfältigen Bedeutungsdimensionen, die sowohl dem Humanismus als auch der theologischen Anthropologie zu eigen sind, verhindern eine pauschale Gleichsetzung ohnehin. Auch auf der Ebene einer Zuordnung spezifischer Verständnisse zueinander findet man keine Passgenauigkeit vor. So ist etwa die theologische Anthropologie nicht mit Wertkonzeptionen gleichzusetzen. Anthropologie *kann* sich mit der Reflexion aller oben genannten Themen auseinandersetzen, sie ist im Kern jedoch deutlich breiter aufgestellt, da der Mensch nicht nur in seiner Ethik angesprochen ist. Ausrichtungen auf die Würde, die Menschenrechte und erstrebenswerte Charakterzüge mögen Verbindungspunkte sein, sie bergen jedoch – als normative Ideale aufgeladen – die Gefahr einer Ideologisierung. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass dem zugrundeliegenden Adjektiv *human* – und von da aus allen weiteren Wortderivationen – stets eine normative Dimension innewohnt. Während also das Adjektiv *menschlich* sowohl deskriptiv als auch normativ verwendet werden kann, ist *human* stets mit einer Werthaltung belegt. Demgegenüber haftet der Bezeichnung *theologische Anthropologie* keine normative Wertung an, wodurch sie deutlich neutraler ist. Aus diesen Gründen ordnet sich diese Arbeit nicht dem humanistischen, sondern dem anthropologischen Diskurs zu.

3 Für und wider eine theologische Anthropologie im Islam

Der Blick in die Gegenwartsgeschichte des Wortpaares „Islam und Anthropologie“ hat deutlich gemacht, dass es bereits Versuche gab, eine islamisch geprägte Anthropologie sozialwissenschaftlich zu konfigurieren und voranzutreiben. Nun sollen jene Ansätze im Zentrum stehen, die sich explizit mit einer theologischen Anthropologie im Islam beschäftigen. Doch was ist überhaupt gemeint, wenn von theologischer Anthropologie in Bezug auf den Islam die Rede ist? Bereits hier klaffen die Verständnisse innerhalb der Forschung so weit auseinander, dass sie in diesem Kapitel dargestellt und problematisiert werden sollen. Dabei gilt es, in systematischer Weise die drei übergreifenden Fragen zu klären, was unter theologischer Anthropologie in Bezug auf die islamische Denktradition verstanden wird, mit welchen Argumenten dem Islam eine solche ab- oder zugesprochen wird und welche inhaltlichen Konfigurationen und Schwerpunktsetzungen bisher zu verzeichnen sind.

Die Analyse der wichtigsten Entwicklungen innerhalb dieser Debatten soll exemplarisch anhand einiger besonders pointierter Positionierungen erfolgen, die aufgrund ihres argumentativen Umfangs und ihres Stellenwerts für den zeitgenössischen Diskurs ausgewählt wurden. Angesichts der Größe des Feldes muss die Arbeit in Kauf nehmen, Fragen und Problemstellungen zu benennen, die im weiteren Verlauf nicht beantwortet werden können. Entsprechend widmet sich dieses Kapitel einer problemorientierten Analyse des Status quo. Es leistet somit eine Sondierung und Problematisierung des Feldes der theologischen Anthropologie innerhalb der islambezogenen Diskurstradition sowie ihrer Einbettung im Kontext hiesiger und heutiger Debatten um Anthropologie. Gleichwohl werden am Ende dieses Kapitels die Weichen für Teil II gestellt, indem auf der Basis der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse ein dringliches Forschungsdesiderat aufgezeigt wird, das jene spezifisch offenbarungstheologische Forschungslücke skizziert, die weiterverfolgt und vertieft werden soll.

3.1 Theologische Anthropologie – ein Ding der Unmöglichkeit?

Im zeitgenössischen Diskurs wird von manchen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern angezweifelt, ob der Islam Ansätze einer theologischen

Anthropologie kennt oder überhaupt zu entwickeln vermag. Die entsprechenden Fachmeinungen reichen dabei von einem radikalen „inexistent“ bis hin zu einem versöhnlichen „unterentwickelt, aber potentiell möglich“ und sollen hier exemplarisch anhand einiger besonders pointierter Positionierungen erörtert werden. Dabei geht es zunächst einmal darum, zu erfassen, mit welchen Argumenten deren Existenz im Islam problematisiert wird und welche Verständnisse von theologischer Anthropologie sich dahinter verbergen.

So orientiert sich die Auswahl, die einer detaillierteren Argumentationsanalyse unterzogen wird, an den folgenden drei Kriterien:²¹¹ Die Position wird erstens dann einbezogen, wenn sie sich dezidiert auf die Konzeption einer theologischen Anthropologie bezieht – und nicht etwa auf inhaltliche Ausgestaltungen eines bestimmten Menschenbildes – und so Rückschlüsse über den definitorischen Rahmen zulässt. Die zweite Bedingung sieht vor, dass die Argumentationsführung ein Maß an Ausführlichkeit aufweist, das es erlaubt, zum Kern der Kritik überhaupt vorzudringen. Drittens erfolgt eine Berücksichtigung dann, wenn der jeweilige Beitrag einen Neuigkeitswert aufweist und ein neues Argument erschließt. Da primär die Tragfähigkeit der Sachargumente und nicht die Personen im Zentrum stehen, sind der Bekanntheitsgrad der Forschenden sowie deren Gewicht in der heutigen Diskussion an diesem Punkt unerheblich. Aus Transparenzgründen sollen die ausgewählten Autoren und Autorinnen an dieser Stelle dennoch genannt werden: Es handelt sich mit Peter Antes, Ludwig Hagemann, Reinhard Leuze, Monika Tautz sowie Ralph Sauer allesamt um Personen, die ein christlich-theologisches Studium absolviert haben und teilweise auch Abschlüsse in Religions- oder Islamwissenschaft vorweisen oder sich zumindest gelegentlich im interreligiösen Kontext bewegen. Obschon einige der im folgenden betrachteten Positionierungen bereits als überholt gelten mögen, lohnt sich ein ausführlicher Blick auf sie, gerade weil ihre problematisierenden und kritischen Argumentationsführungen vergleichsweise detailliert wie auch zugespitzt ausfallen und so den Kern der Problematik freilegen. Dass internationale Stimmen an dieser Stelle deutlich zu kurz kommen, hängt vordergründig mit zwei Faktoren zusammen: Zum einen ist die Bezeichnung theologische Anthropologie für die islambezogene Forschung außerhalb des deutschsprachigen Raumes erst vereinzelt verwendet

211 Andernfalls wird für vergleichbare Positionen, welche die Kriterien nicht erfüllen, auf die Fußnoten verwiesen.

worden.²¹² Dies ist auf unterschiedliche begriffsgeschichtliche Entwicklungen in den einzelnen Sprachregionen zurückzuführen. So wird etwa im französisch- und englischsprachigen Raum der Terminus Anthropologie tendenziell in seiner naturhistorischen Prägung verwendet oder weist – wie im vorhergehenden Kapitel skizziert – im Kontext islambezogener Auseinandersetzungen überwiegend eine sozialwissenschaftliche Zuspitzung auf.²¹³ Zum anderen hat der Umstand, dass sich diese Diskurse an Ordnungsbegriffen wie *human* orientieren, zur Folge, dass problematisierende Auseinandersetzungen mit dem Begriff theologische Anthropologie kaum anzutreffen sind und die Informationsdichte für eine ausführliche Auswertung nicht gegeben ist.

-
- 212 Sie findet sich etwa in den englischsprachigen Schriften der beiden niederländischen Theologen Kraemer (1938): *Christian Message*, S. 218, der jedoch noch von *anthropology* ohne die Spezifizierung *theological* spricht, auch wenn er diese meint, sowie Bakker (1965): *Man in the Qur'an*, S. XI–XII, der zwar explizit den Begriff *theological anthropology* verwendet, für die Titelvergabe seines Werkes aber – wohl auch aufgrund seiner Resultate und Schlussfolgerungen – auf den Begriff *man* ausweicht. Zeitlich näher sind zwei englischsprachige Sammelbände, zum einen jener der beiden im deutschsprachigen Raum ansässigen Akademiker Braun und Çiçek (2017): *New Approaches*, in dem der Begriff explizit und koranbezogen verwendet wird, zum anderen von Demiri et al. (2022): *Theological Anthropology*, der das Ergebnis einer 2018 in Tübingen durchgeführten Konferenz mit internationaler Beteiligung darstellt. Ferner verwendet David Vishanoff etwa die Bezeichnung *anthropological turn* in seinen Vorträgen, die jedoch nicht als Artikel in einem Verlag publiziert wurden. Tendenziell wird der Diskurs – zumindest in der islambezogenen Forschung – im englischsprachigen Raum weitgehend unter der Bezeichnung *human (being)* oder *man* resp. im französischsprachigen Raum unter *human* oder *homme* geführt; vgl. dazu auch Kapitel 2.1.1 dieser Arbeit. Damit ist in der internationalen Literatur die problematisierende Sichtweise auf die Verwendung der Bezeichnung theologische Anthropologie für die islambezogene Forschung kaum zu finden und kann daher auch nur geringfügig abgebildet werden. Interessanterweise ist für die christliche Tradition keine vergleichbare Entwicklung zu verzeichnen, denn da lässt sich unter dem Terminus *theological anthropology* resp. *anthropologie théologique* einschlägige Literatur finden, wenn auch die Anzahl im französischsprachigen Raum bedeutend geringer ausfällt; vgl. Hinsdale/Okey (Hrsg.) (2021): *Handbook of Theological Anthropology*, sowie Farris/Talaferro (Hrsg.) (2017): *Ashgate Research Companion*.
- 213 Vgl. Hofmeiser (1986): *Anthropologie*, S. 166, 168; vgl. dazu Kapitel 2.2 und insbesondere 2.2.2 dieser Arbeit.

3.1.1 Theologische Anthropologie und Transzendenz – die gestiftete Distanz zum Menschen als Problem?

Deutlich wie kaum ein anderer hat der katholische Religionspädagoge Ralph Sauer dem Islam das Vorhandensein einer in der Theologie verankerten Anthropologie abgesprochen:

Wegen der absoluten Transzendenz des höchsten Wesens gibt es auch keine theologische Anthropologie im Islam, die Anthropologie ist vielmehr ein Teil der Ethik. Gott wird hier konsequent getrennt vom Menschen betrachtet.²¹⁴

Auch wenn er nicht der Erste war, der ein solches Urteil formuliert hat,²¹⁵ weiß Sauer seine Einwände besonders zugespitzt zu formulieren, sodass sich eine ausführliche Darlegung und Diskussion seines Standpunkts lohnt. Seine Begründung setzt bei der unüberbrückbaren Differenz zwischen Gott und Mensch im Islam an und folgt dabei zwei aufeinander zulaufenden Argumentationssträngen, die sich entlang der eng miteinander verwobenen Gottes- resp. Offenbarungsvorstellungen bewegen. So zeichne sich das muslimische Gottesverständnis durch einen fernen, von der Welt losgelösten und in seiner Transzendenz verborgenen Gott aus.²¹⁶ Die Offenbarung als unmittelbares Wort Gottes bestehe aus Glaubenssätzen und gesetzhaften Weisungen und komme in Form eines Buches daher, dessen inhaltliche Kernbotschaft sich dabei auf die göttliche Transzendenz sowie die knechtschaftliche Beziehung des Menschen zu Gott fokussiere.²¹⁷ Doch gerade dadurch sieht Sauer die Souveränität und Transzendenz Gottes bedroht, insofern – Hegels These zur Dialektik zwischen Herr- und Knechtschaft zugrunde legend²¹⁸ – der Herr seine Position nicht nur dem in Abhängigkeit

214 Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 63.

215 So findet sich bereits 1938 etwa beim niederländischen Theologen Hendrik Kraemer ein vergleichbares Urteil. Dieser macht zum einen die fehlende Auseinandersetzung mit Sünde und Heil und zum anderen die Theozentrik für das Fehlen einer theologischen Anthropologie im Islam verantwortlich; vgl. Kraemer (1938): *Christian Message*, S. 218–222. Seine Argumentation ist jedoch so knapp gehalten, dass sie für das formulierte Anliegen wenig ergiebig ist.

216 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 61.

217 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 68–69. Unter Ausklammerung des knechtschaftlichen Verhältnisses findet sich ein solches Offenbarungsverständnis aber auch unter muslimischen Theologen; vgl. z. B. Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung. Zur „knechtschaftlichen Beziehung“* vgl. auch Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

218 Vgl. Hegel (1807): *Phänomenologie des Geistes*.

lebenden Knecht verdanke, sondern auch dessen bedürfe, um diese, aber auch andere Eigenschaften wie Barmherzigkeit überhaupt erst entfalten zu können.²¹⁹

Als Gegenmodell dazu entfaltet Sauer sein christologisch geprägtes Gottes- und Offenbarungsverständnis, das durch das trinitarische Moment von dieser Problematik gar nicht betroffen sei. In trinitarischer Gemeinschaft existierend, sei Gott nach christlichem Verständnis in sich beziehungsreich und bedürfe keiner Schöpfung, da er im innertrinitarischen Austausch seine Eigenschaften bereits ausleben könne. Durch die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu teile sich Gott nicht nur selbst mit, sondern begründe auch ein Kindschaftsverhältnis, da Gott als Sohn zu den Menschen gekommen sei, um deren Leid zu teilen. Das Christentum vertrete damit einen dezidiert personalen Offenbarungsglauben, der durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus die Distanz zum Menschen überbrücke.²²⁰ Gerade deshalb sei der christlichen Tradition ein anthropologischer Zugang zu Gott offen, während der Islam aufgrund der Unnahbarkeit Gottes lediglich zwei Formen der Rede über Gott kenne: die negative Theologie, die im Grunde nur eine Unwissenheit ausdrücke, und die nach dem Prinzip der stets größeren Unähnlichkeit operierende Analogie, die faktisch eine Nicht-Analogie anstrebe.²²¹

In eine ähnliche Richtung – wenn auch in seiner Gesamtheit deutlich zurückhaltender, wertneutraler und kompromissbereiter – argumentiert der evangelische Systematiker Reinhard Leuze:

Sie [d. h. die Argumentation innerhalb der christlichen Tradition, E. I.-A.] begnügt sich nicht mit der Auskunft, das Gesetz komme von Gott und sei deshalb vom Menschen zu beachten, sondern sie fragt danach, wie dieses Gesetz auf den Menschen wirkt – in der Situation, in der er sich faktisch befindet. Das heißt aber, dass für das christliche Bewusstsein die theologische und die anthropologische Komponente gleichberechtigt nebeneinander treten. Weder die jüdische Religion noch der Islam könnten sich eine solche Betrachtungsweise zu eigen machen. [...] Die gleiche Gewichtung des theologischen und des anthropologischen

219 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 67–68. Diese Gefahr wird auch unter muslimischen Wissenschaftlern selbstkritisch thematisiert; vgl. z. B. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*; für ein revidiertes Verständnis vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 104–110, insbesondere S. 109, sowie S. 129–137.

220 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 68–69.

221 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 61.

Moments ist wohl nur in einer Religion möglich, welche die Vereinigung von Gott und Mensch zum Zentrum ihrer Heilslehre gemacht hat.²²²

Mit dem gesetzhaften Charakter, der mangelnden Einbettung innerhalb der Lebenswelt des Menschen und der Vereinigung von Gott und Mensch werden deutliche Parallelen zu Sauer erkennbar. Den bisher gewonnenen Eindruck bestätigt auch der deutsche Religionswissenschaftler Peter Antes, der seine Position unter Rückgriff auf ein Zitat des bosnisch-österreichischen Religionswissenschaftlers Smail Balić verdeutlicht:

Entgegen der biblisch orientierten christlichen Theologie, die nicht einfach von Gott, sondern von ‚Gott und Mensch‘ im Zentrum des Geschehens, von einer Personalunion zwischen ‚Gott und Mensch‘ redet, ist der Islam eifrig darauf bedacht, jeden Gedanken an eine Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Gedächtnis seiner Gläubigen zu verdrängen.²²³

Obwohl die Äußerung von Balić sachlich in Bezug auf Jesusbilder in der islamischen Theologiegeschichte und damit im Kontext monotheistischer Gottesvorstellungen erfolgt, münzt Antes sie auf die theologische Anthropologie per se um. Im Gegensatz zum Christentum stehen Antes zufolge in der islamischen Geistesgeschichte nicht Gott *und* Mensch im Fokus, sondern der Mensch in seiner Verantwortung *vor* Gott.²²⁴ Diese Unverbindbarkeit zeige sich etwa theologiegeschichtlich in den Anthropomorphismusdebatten und insbesondere dem – von der theologischen Denkschule der Aš‘ariya vertretenen – Dogma der Unvergleichbarkeit Gottes mit seiner Schöpfung. Damit wird die theologische Anthropologie heruntergebrochen auf die Frage nach einer genuin islamisch-theologischen Möglichkeit, die Begriffe Gott und Mensch durch die Konjunktion „und“ miteinander zu verbinden.²²⁵

Entsprechend leitet Antes aus der vermeintlichen „Personalunion“ – und einer unterstellten ontologischen Identifikation – für das Christentum eine grundsätzliche Bereitschaft ab, Theologie und Anthropologie als Einheit zu denken, während der Islam aufgrund der Transzendenz Gottes auf eine strenge Separierung der beiden Sphären und in der Folge auch

222 Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 252.

223 Balić (1975): Jesusbild, S. II.

224 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 12.

225 Vgl. auch Bouman (1989): Gott und Mensch, S. 1–2.

der Disziplinen bedacht sei.²²⁶ Die einzige Schnittmenge zwischen Theologie und Anthropologie im Islam, die ein „und“ zwischen Gott und Mensch zulassen würde, sieht Antes in handlungstheoretischen Konzeptionen, die sich auf zweierlei Arten zeigen: erstens im dogmatischen Bereich, wo das menschliche Handeln im Spannungsverhältnis von Prädestinationslehre und Willensfreiheit diskutiert wird, und zweitens im mystischen Bereich, der eine Entwerdung (*fanā'*) des eigenen Personseins zugunsten der Einheit Gottes (*tawhīd*) kennt.²²⁷ Alle anderen Themenbereiche – wie etwa die ambivalente Wesensnatur des Menschen, seine Bestimmung, Erschaffung und Auferstehung sowie sein Verhältnis zu Mitmenschen und zu Gott – fielen unter die Programmatik des Menschen vor Gott, weshalb sie eine ethische Verhältnisbestimmung erforderten und entsprechend der Ethik zuzuordnen seien.²²⁸

Bevor dieser Argumentationsfaden, der die disziplinäre Verortung der theologischen Anthropologie innerhalb des islamischen Fächerkanons betrifft, im nachfolgenden Unterkapitel eingehender vertieft werden soll, stellt sich zunächst die Frage nach dem hier zugrundeliegenden Verständnis von theologischer Anthropologie. Was die Autoren genau darunter verstehen, lässt sich aufgrund fehlender definitorischer Aussagen nicht eindeutig bestimmen. Jedoch lassen sich im Umkehrschluss von den Abgrenzungen einige aussagekräftige Orientierungspunkte herleiten. Aus der scharfen Differenzierung der beiden Gottes- und Offenbarungsverständnisse wird deutlich, dass nicht nur die Kernproblematik in der absoluten Transzendenz Gottes verortet wird, sondern implizit der Anteil des Menschlichen am Gottesbild resp. der Eintritt des Menschlichen in die göttliche Sphäre oder vice versa als Kriterium für die Existenz einer theologischen Anthropologie benannt wird. Antes – obschon bedeutend zurückhaltender als Sauer – impliziert diesen Faktor der Gemeinschaft in und mit Gott in seiner Argumentationsführung und seinen spezifischen Beispielen aus dem *kalām* und dem *taṣawwuf*. Am klarsten zeigt sich dies darin, dass er für die inhaltliche Bestimmung der theologischen Anthropologie Gott und Mensch zwingend durch die Konjunktion „und“ miteinander verknüpft sehen will.²²⁹ Die Ver-

226 Vgl. Antes (1989): Gottes-Idee, S. 302.

227 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 13–18.

228 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 18–28. Zur Problematik, die sich für anthropologische Entwürfe insbesondere durch jene Konzepte stellt, die eine Form der Aufgabe menschlicher Eigenschaften oder Identitätsmerkmale zur Folge haben, vgl. Biesterfeldt (2012): Perfect Man, S. 111; Schimmel (1977): Anthropologie, S. 148.

229 Vgl. auch Bouman (1989): Gott und Mensch, S. 1.

bannung Gottes aus der irdischen Sphäre wie auch des Menschen aus der transzendentalen Sphäre wird so als maßgeblicher Grund für das Fehlen einer theologischen Anthropologie im Islam gewertet.

Dezidiert positioniert sich Sauer, dessen Verständnis von theologischer Anthropologie auf drei Kriterien beruht: der in der Dreifaltigkeit verbürgten Beziehungshaftigkeit Gottes, der Inkarnation sowie dem personalen Offenbarungsverständnis. Eine solche inhaltliche Bestimmung erscheint nicht zuletzt aufgrund der Wechselwirkungen zwischen den Kriterien als problematisch. Die Existenz einer islamisch geprägten theologischen Anthropologie wird hier folglich mit christologischen Argumenten entschieden zurückgewiesen, da sie maßgeblich als angewandte Trinitätstheologie verstanden wird.²³⁰ Konsequenter weitergedacht wäre die theologische Anthropologie damit auch bei all jenen religiösen Weltanschauungen infrage gestellt, die aus ihrer Denktradition heraus nicht christologisch und/oder trinitarisch argumentieren können. Die Grundlegung und Entwicklung einer theologischen Anthropologie an solche inhaltlichen Bedingungen zu knüpfen, erscheint damit höchst exklusivistisch. Auch Leuze relativiert, dass die theologische Anthropologie gerade nicht auf eine Verschmelzung von Gott und Mensch hinausläuft:

Die Tatsache, dass der Mensch als Objekt des göttlichen Heilswillens [im Christentum, E. I.-A.] eine größere Beachtung erfährt als im Judentum oder im Islam, zieht nun allerdings nicht die Konsequenz nach sich, dass die Distanz zwischen Gott und Mensch geringer würde. Im Gegenteil: Das anthropologische Argument hat gerade die Funktion, auf diese Distanz in ihrem unüberschaubaren Ernst hinzuweisen.²³¹

Im gleichen Atemzug fügt er dann aber hinzu:

Man könnte in diesem Zusammenhang den Unterschied von Christentum und Islam so bestimmen, dass in dieser Religion die Differenz von Gott und Mensch primär theo-logisch artikuliert wird, während sie für jene primär anthro-pologisch zu verstehen ist. Während der Islam zunächst die Transzendenz Gottes akzentuiert und von da aus die Tatsache erklärt, dass der Mensch Gott niemals erreichen kann, wird für die

230 Vgl. auch Greshake (1977): Menschsein als Berufung, S. 410.

231 Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 253.

christliche Theologie die Diastase von Gott und Mensch primär an der verzweifelten Situation des Menschen deutlich.²³²

Was Leuze hier beschreibt, erscheint weniger als kategorische Verweigerung oder grundsätzlicher Mangel, sondern als Würdigung einer Differenz, die für ihren perspektivischen Blick an einem jeweils anderen Ort ansetzt. Leuze sträubt sich hartnäckig gegen eine konfessionelle Monopolisierung der Anthropologie und spricht jeder Religion von vornherein die Möglichkeit zu, Erkenntnisse über den Menschen zu artikulieren, die in anderen Religionen gerade nicht formuliert werden könnten, weil entweder die Voraussetzungen es nicht zuließen oder weil die Gewichtung der Aspekte schlichtweg anders ausfalle.²³³ Angesichts dessen, dass selbst von den polytheistischen Griechen in der Antike die Differenz zwischen Mensch und Göttern aufrechterhalten worden sei, könne das Spezifikum einer monotheistischen theologischen Anthropologie gerade nicht in der kleinstmöglichen Differenz zwischen Gott und Mensch liegen.²³⁴ Theologisch forcierter formuliert es Darius Asghar-Zadeh:

Dem prinzipiellen Ausgang von einer islamischen Transzendenzzentrik, die so stark ist, dass sie die Grenze zwischen dem höchsten Allmachtswesen und dem Menschen zur unüberwindbaren Demarkationslinie werden lässt, darf entschieden widersprochen werden: Über das qur'ānisch aufweisbare ‚Nähe-Verdikt‘ [gemeint ist hier Koran 50:16, wonach Gott dem Menschen näher ist als seine Halsschlagader, E. I.-A.] hinaus ist die Verbundenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf schon rein schöpfungstheologisch unhinterfragbar, auch wenn die Rede von einem asymmetrischen Dependenzverhältnis indispensable bleibt und der Wille Gottes als einziger Schöpfungsgrund angenommen werden muss. [...] Der bleibende und zu wahrende Differenz-Status zwischen göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz ist dabei theologisch angemessen als ontologisches Distinktions-, nicht aber als Distanzverhältnis zu würdigen, was schon allein durch die theologische Notwendigkeit supraphysikalischen Denkens deutlich sein dürfte.²³⁵

Asghar-Zadeh betont hier also die fortwährende schöpfungstheologische Beziehung zwischen Gott und Mensch, die seit dem Schöpfungsakt gege-

232 Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 253.

233 Vgl. Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 261.

234 Vgl. Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 235.

235 Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 359–360.

ben ist und aus der heraus Gott dem Menschen seine Zuwendung willentlich zuteilwerden lässt. Gerade deshalb schafft die dieser Beziehung inhärente Asymmetrie nicht Distanz, sondern lediglich Differenz. Leuze und Asghar-Zadeh betonen folglich beide, dass eine theologische Anthropologie keineswegs die Aufhebung der Differenz bezweckt. Nur wenn die theologische Anthropologie diesem Umstand Rechnung trägt und die ontologische Distinktion wahrt, wird sie auch den Anforderungen der Theologie gerecht.

3.1.2 Theologische Anthropologie und Theologie als Gotteslehre – (k)ein Thema für den *kalām*?

Ein weiteres Problemfeld stellt die unklare disziplinäre Zuordnung der Anthropologie innerhalb des islamisch-theologischen Fächerkanons dar. Gemessen am Anteil, wie stark menschenbezogene Sachverhalte behandelt wurden, formulierten manche Autorinnen und Autoren ein Urteil über die Nähe der unterschiedlichen Disziplinen des islamisch-theologischen Wissenschaftskanons zum Feld der Anthropologie: So wurde der *taṣawwuf* grundsätzlich als anthropophile Disziplin klassifiziert, während deren Anteile in *falsafa*, *fiqh* und *kalām* als geringer eingeschätzt wurden.²³⁶ Gegenwärtig hat sich insbesondere die praktisch ausgerichtete Theologie, namentlich die Bereiche Religionspädagogik und Seelsorge, mit je eigener Schwerpunktsetzung hervorgetan, die anthropologische Forschung voranzutreiben.²³⁷

Vergleichsweise häufig wird jedoch für die besagte Anthropologie im Islam eine ethische Prägung geltend gemacht.²³⁸ Mancherorts – wie etwa bei Sauer und Antes, ferner auch bei Hagemann – wird dabei eine scharfe Trennlinie gezogen und Ethik von Theologie, hier spezifischer verstanden als *kalām*, abgegrenzt. Durch die dezidierte Unterscheidung der Kon-

236 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 244–246.

237 Vgl. Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*; Behr (2014): *Menschenbilder*; Behr (2010): *Muslim sein*; Ulfat (2019): *Theologisch-anthropologische Grundlagen*; Aslan et al. (2015): *Islamische Seelsorge*; vgl. auch diverse Artikel in folgenden Sammelbänden Behr/Ulfat (Hrsg.) (2014): *Zwischen Himmel und Erde*; Sarıkaya/Bäumer (Hrsg.) (2017): *Aufbruch zu neuen Ufern*; Khorchide/Karimi (Hrsg.) (2016): *Was ist der Mensch*; Badawia et al. (Hrsg.) (2020): *Grundlagen muslimischer Seelsorge*; Uçar/Blasberg-Kuhnke (2013): *Islamische Seelsorge*.

238 Vgl. Antes (1977): *Mensch vor Gott*; Leuze (1994): *Christentum und Islam*; Sauer (2004): *Christentum und Islam*; Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*; aber auch bei muslimischen Autoren, vgl. Boumaaiz et al. (2003): *Bin ich nicht Euer Herr*.

stellationen Gott *und* Mensch, die Antes als theologische Anthropologie identifiziert, versus Mensch *vor* Gott, die er als Ausdruck einer ethischen Anthropologie versteht, wird deutlich, dass er diese beiden Formen nicht miteinander gleichsetzt.²³⁹ Kritisch hinterfragen ließe sich hier, warum eine Verhältnisbestimmung wie jene des Menschen *vor* Gott für den Bestand einer theologischen Anthropologie unzulänglich sein soll oder warum diese nicht zumindest als eine Unterkategorie unter dem Dach der Konjunktion „und“ erachtet werden kann.

Ähnlich verhält es sich bei Sauers Einschätzung, welcher der Anthropologie im Islam lediglich innerhalb der Ethik Entfaltungsmöglichkeiten zugeht, ohne Letztere jedoch näher zu bestimmen.²⁴⁰ Diesbezüglich bleibt zum einen weitgehend unklar, welche Disziplin oder welcher Strang des islamischen Wissenschaftskanons mit Ethik gemeint ist. In Frage kommen etwa die Disziplin der islamischen Normenlehre *fiqh*, insbesondere innerhalb der *mu'amalāt*-Diskurse,²⁴¹ die als weitgehend autonom erachtete Subdisziplin *ilm al-aḥlāq*²⁴² oder auch *adab*,²⁴³ der weitgehend als Literaturgattung über die Verhaltensetikette aufgefasst wird.²⁴⁴ Neben der fehlenden Genauigkeit resp. Referenz auf die Disziplintermini des islamisch-theologischen Fächerkanons wird hier darüber hinaus auch der Eindruck erweckt, dass Ethik der (Systematischen) Theologie entgegenstehen würde, statt sie beide als Bestandteile unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien zu betrachten, die in einer logischen Beziehung zueinander stehen. Denn nach der islamischen Eigenlogik ist etwa *fiqh* genauso Bestandteil theologischen Nachdenkens wie etwa *kalām*, *tafsīr* oder *ilm al-aḥlāq*.²⁴⁵

Hinsichtlich der denkbaren Zuordnungsbereiche positioniert sich der katholische Systematiker Ludwig Hagemann hingegen klar. So sieht auch er Anthropologie nicht als Teilbereich der Theologie, sondern verortet sie mit Verweis auf ihre ethischen Konsequenzen dezidiert im Feld des *fiqh*.²⁴⁶

239 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 12.

240 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 63.

241 Vgl. Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben.

242 Vgl. Tautz (2007) Interreligiöses Lernen, S. 235; Antes (1980): Ethik im Islam, S. 195–197.

243 Vgl. Boumaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 131; Antes (1980): Ethik im Islam, S. 195–197; Kraemer (1986): Humanism, S. 10–11.

244 Derweil stellen sich ähnliche Probleme für die Ethik wie für die theologische Anthropologie; vgl. auch Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 184–186; Fakhry (1994): Ethical theories.

245 Vgl. dazu auch Kapitel 1.3 dieser Arbeit.

246 Vgl. Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben, S. 128, 140.

Seine Zuordnung erfolgt über die Identifikation einiger zeitgenössischer Problemfelder, so etwa der Menschenrechte oder Genderfragen, die er als dringliche Aufgaben für die zeitgenössische theologische Anthropologie im Islam zuspitzt.²⁴⁷ In seiner Terminologie scheint auch er mit Theologie keinen breiten islamischen Wissensbestand im Sinne der *al-'ulūm al-islāmīya* vor Augen zu haben, unter dessen Dach auch *fiqh* zu verorten wäre, sondern spezifischer *kalām* zu meinen.

Im Kontext dieser Fächergrenzen macht Antes – neben dem bereits präsentierten Argument der Distanz – einen weiteren Punkt stark, der besser nachvollziehen lässt, warum Anthropologie so vehement aus der Theologie ausgeklammert wird:

Anders als im Christentum ist eben im Islam die Anthropologie kein Thema der Theologie (*kalām*). Theologie ist hier ‚die Rede von Gott‘, und dies bedeutet konkret: eben *nur* von Ihm. Anthropologie hingegen ist ‚die Lehre vom Menschen‘. Der Abstand zwischen beiden ist nahezu ebenso groß wie die Kluft, die Gott und die Menschen trennt. Kein Mittler vermag diesen Abstand zu mindern oder gar zu überbrücken.²⁴⁸

Demnach schließen sich Theologie und Anthropologie deshalb aus, weil Erstere die Lehre von Gott und Letztere die Lehre vom Menschen behandelt. In diesem Argument hallt ein begrifflich wie auch inhaltlich problematisches Verständnis von Theologie und Anthropologie wider. Zum einen orientiert sich die postulierte Abgrenzung an hierzulande gängigen Begriffen wie Theologie und Anthropologie und deren griechischer Wortherkunft. Von der Etymologie her geleitet, mag Theologie klar auf eine Gotteslehre verweisen, im arabischen Terminus *kalām* hingegen ist dieser Verweis etymologisch nicht enthalten.²⁴⁹ Damit wird auf begrifflicher Ebene gerade die im *kalām* enthaltene Offenheit ignoriert, insofern in seiner wörtlichen Bedeutung lediglich ein systematisches Streitgespräch angezeigt wird. Damit einher geht zum anderen, dass der Untersuchungsgegenstand lediglich anhand formaler und sprachlicher statt inhaltlicher Kriterien zugeordnet und bestimmt wird, indem schlichtweg – und einzig – *theos* zum Gegenstand

247 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 131–139.

248 Antes (1977): *Mensch vor Gott*, S. 12–13, Hervorhebung im Original.

249 Dennoch sei an dieser Stelle angemerkt, dass im Türkischen der Begriff *ilahiyat* als Lehre von Gott existiert, der als begriffliches Pendant zu Theologie fungiert, sowie im arabischen Raum *ilm al-tawhīd* als Synonym zu *kalām* verwendet werden kann und begrifflich etwa einer Wissenschaft vom Monotheismus entspricht. Zur Problematik dieses Begriffs vgl. Öztürk (2018): *Contribution*.

der Theologie und *anthropos* zum Gegenstand der Anthropologie erklärt wird. Die islamische Terminologie orientiert sich daher stärker an der formalen Struktur des – dialektischen – Theologietreibens als am Inhalt.²⁵⁰

Gerechtfertigter hingegen ist Antes in späteren Publikationen formulierter Einwand. Denn was in seinen früheren Aufsätzen noch als etymologische Erklärung wirkt, präzisiert er dort als theologiegeschichtliches Argument, insofern er die inhaltliche Fokussierung des *kalām* auf die Gotteslehre anspricht.²⁵¹ Gerade in der Gegenwart, in der das Christentum wie nie zuvor anthropologische Ansätze verfolge, falle, so Antes, der Unterschied zur Systematischen Theologie im Islam auf, die ihren Fokus immer noch auf die Debatte über das Wesen und die Attribute Gottes richte.

Mag dies tendenziell über weite Teile und lange Zeit für die islamisch-theologische Geschichte gegolten haben, muss klar festgehalten werden, dass der frühe *kalām* breiter aufgestellt war und auch Fragen zu Schöpfung, Prophetie, dem Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum sowie zu Willensfreiheit und Vorherbestimmung und entsprechend auch Menschenbildern, die sich jeweils aus den theologischen Überzeugungen ergaben, erörtert hat.²⁵² Allerdings ist diskutabel, ob diese frühen Diskussionen über diese Themen aus einem anthropologischem Erkenntnisinteresse heraus betrieben wurden.²⁵³ Zweifellos dagegen sind spätestens seit dem 20. Jahrhundert Bestrebungen zu verzeichnen, den *kalām* neu zu formieren und sich verstärkt anthropologischer Fragestellungen anzunehmen.²⁵⁴ Unter dem Namen *‘ilm al-kalām al-ġadīd* wird seither jene Forschung subsumiert, die den Menschen mit seinen Anfragen und Bedürfnissen zum Ausgangspunkt theologischer Reflexionen macht und sich der systematischen Erschließung von zeitgenössisch dringlichen Anliegen, insbesondere gesellschaftlichen Herausforderungen, widmet.²⁵⁵ Spätestens neuzeitlich hat sich also das Themenspektrum (noch weiter) geöffnet, sodass Antes' Argument

250 Vgl. van Ess (2018): *Beginnings*, S. 857; van Ess (2018): *Disputationspraxis*.

251 Vgl. Antes (1989): *Gottes-Idee*, S. 207; dazu auch Kraemer (1938): *Christian Message*, S. 220–221

252 Vgl. van Ess (1991): *Theologie und Gesellschaft*, der manche Kapitel seines Standardwerks gar mit „Anthropologie“ betitelt. Dies ist Antes auch bewusst, da er u. a. das Beispiel des Spannungsfeldes von Prädestination und Willensfreiheit selbst anspricht; vgl. Antes (1977): *Mensch vor Gott*, S.13–18.

253 Vgl. Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

254 Vgl. Kapitel 1.3 für einen kurzen historischen Überblick sowie Kapitel 3.3 für ein Beispiel des neuen *kalām*; vgl. ferner Öztürk (2018): *Contribution*; Wielandt (2016): *Main Trends*.

255 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 713.

an Gewicht verliert. Darüber hinaus übersieht die von Antes implizierte Definition von Theologie mittels eines Materialobjekts neuere Entwicklungen, die eine Definition anhand ihres Formalobjekts anstreben, womit nicht mehr der Gegenstand, sondern die Perspektive zum entscheidenden Kriterium wird.²⁵⁶ Damit können potentiell alle Themen Gegenstand der Systematischen Theologie werden – nicht nur *theos*.

Präziser dagegen hält die katholische Religionspädagogin Monika Tautz fest, dass die theologische Anthropologie als eigenständige Disziplin innerhalb der Islamisch-theologischen Studien bedeutungslos und das Problembewusstsein für die Thematik erst vereinzelt aufgekommen sei.²⁵⁷ Diese Beobachtung ist dahingehend zutreffend, dass es unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien keine eigene Teildisziplin gibt, die vom Namen oder von ihren Inhalten her mit einer theologischen Anthropologie gleichzusetzen wäre. Zu hinterfragen hingegen ist, ob sich die theologische Anthropologie notwendigerweise als Teildisziplin konstituiert haben muss, um von ihrer Existenz sprechen zu können.²⁵⁸ Im Gegensatz zu ihren Wissenschaftskollegen umreißt Tautz ihr Verständnis von theologischer Anthropologie expliziter:

Sowohl Muslime als auch Christen wissen sich unter dem An-Spruch Gottes. Damit sind alle Fragen nach dem Menschen Fragen nach Gott und seiner Beziehung mit den Menschen, so wie umgekehrt alle Fragen nach Gott Fragen nach dem Menschen sind. Über den anthropologischen Zugang wird also das Verhältnis von Gott und Mensch beschrieben, wenn auch aus der Perspektive des sich unter dem An-Spruch Gottes verstehenden Geschöpfes Mensch.²⁵⁹

Demzufolge verdankt sich der anthropologischen Wende die Einsicht, dass jede Aussage über Gott auch eine Aussage über den Menschen enthält.²⁶⁰ Warum nun alle Fragen nach Gott gleichzeitig Fragen nach dem Menschen sein sollen, mag für das muslimische Publikum auf den ersten Blick weder

256 Vgl. Sejdini et al. (2017): Mensch werden, S. 72.

257 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167, Anm. 3; vgl. auch Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 355–356. Tautz widmet sich im weiteren Verlauf unterschiedlichen Begriffen, die für das Menschenbild und Ethos wichtig sind und in Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit weiter vertieft werden.

258 Vgl. auch Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 184–186, der dieselbe Problematik für den Bereich Sozialethik beschreibt.

259 Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167.

260 Vgl. Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 15.

allgemeinverständlich noch schlüssig sein. Womöglich mutet eine solche Formulierung in seinen Ohren gar erneut wie ein christologischer Verweis an. Dies ist jedoch keineswegs gemeint. Vielmehr verweist der vermeintlich kontradiktorische Schluss, dass jede Aussage über Gott auch eine Aussage über den Menschen darstellt, auf drei Einsichten: Erstens kann der Mensch Gott nur in seinen eigenen, eben menschlichen Begriffen ausdrücken. Zweitens haben jegliche Aussagen über Gott nur innerhalb seines menschlichen Erkennens und Verstehens Relevanz und erst von da aus das Potential, für ihn an existentieller Bedeutung zu gewinnen. Drittens bezieht sich Gott in nahezu allem, was er über sich selbst aussagt, auf den Menschen. Spricht Gott also beispielsweise davon, dass er barmherzig ist, erbarmt er sich der Menschen.²⁶¹ Folglich geht es in der theologischen Anthropologie darum, aufzuzeigen, wo und wie das Bild Gottes und das Bild des Menschen aufeinander bezogen sind.²⁶² Dies bedeutet, dass jede Aussage über Gott stets Implikationen über den Menschen beinhaltet, die in Form einer theologischen Anthropologie explizit gemacht werden können. Obwohl ein solcher perspektivischer Zugang für die islamische Tradition unüblich sei, führe, so Tautz, der einzige Weg zu einer Anthropologie im Islam über die Theologie.²⁶³ Damit vertritt sie eine offenere Definition von theologischer Anthropologie, die nicht bei der Transzendenz Halt macht, sondern sich gerade über die Theologie einen Weg zur Anthropologie hin bahnen möchte. Diesem Verständnis zufolge geht es in der theologischen Anthropologie nicht um das Ausmaß einer vermeintlich ontologischen Annäherung von Gott und Mensch, sondern um die Frage nach den gegenseitigen Bezügen wie auch Wechselwirkungen von Theologie und Anthropologie.

3.1.3 Theologische Anthropologie als Theozentrik – ein Selbstwiderspruch?

Auffallend häufig wird die theologische Anthropologie im Islam aus muslimischer wie auch aus nicht bekenntnisorientierter Warte heraus als theozentrisch klassifiziert.²⁶⁴ Besonders prominent findet sich dies etwa beim

261 Vgl. Wild (2001): Mensch, Prophet und Gott, S. 15; Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*.

262 Vgl. Wild (2001): Mensch, Prophet und Gott, S. 10.

263 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167–168.

264 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 170; Houry (2006): Mensch, S. 416; Renz (2002): Mensch unter dem Anspruch Gottes, S. 375; Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 103; Takım (2007): *Koranexegese*, S. 293.

katholischen Systematiker Ludwig Hagemann, der die Existenz einer theologischen Anthropologie im Islam wie Tautz nicht grundsätzlich anzweifelt, sondern sich auf deren inhaltliche Merkmale fokussiert. So gesteht er dem Islam eine Zuwendung Gottes in die irdische Sphäre zu, die einerseits mittels Offenbarung erfolge, die eine von Gott initiierte Relation zum Menschen beschreibe und im Koran als seinem Willensausdruck münde, und andererseits mittels Schöpfung geschehe, welche Gott als Zeichen seiner Allmacht und Barmherzigkeit dem Menschen zur Nutznießung bereitstelle.²⁶⁵ Diese schöpferische und erhaltende Tätigkeit stelle Gottes Tor zur Immanenz dar, weshalb sein Verhältnis zur Welt nicht nur transzendent, sondern auch immanent sei.²⁶⁶ Damit nimmt Hagemann eine differenziertere Sicht auf die Transzendenz ein, weshalb bei ihm nicht die Frage, ob überhaupt, sondern welche Art von Anthropologie im Fokus steht. Damit verlagert er den Fragehorizont auf deren Prägung und innere Struktur.

Für Hagemann stellt der Monotheismus nicht nur die Grundlage für das muslimische Gottesverständnis, sondern auch für das Verständnis des Menschen und damit folglich auch für die Anthropologie dar. Deren Kern findet er in einer Weltauffassung, in der Gott von der diesseitigen Schöpfung bis hin zur eschatologischen Vollendung den stetigen Bezugspunkt des Menschen darstellt.²⁶⁷ Er beschreibt so eine Anthropologie, die – wie er in seinem Titel *Mein Leben und mein Sterben gehören Gott* andeutet – wesentlich eschatologisch ausgerichtet ist und auf eine Theozentrik hinausläuft:

Die theozentrische Anthropologie des Islam, die strikte Gottbezogenheit des Menschen, ist der Kerninhalt des islamischen Menschenverständnisses. Sein Menschenbild ist zutiefst geprägt von seiner Gottesvorstellung: Nicht der Mensch an sich steht im Mittelpunkt, sondern Gott in seiner schöpferischen und seinerhaltenden Güte und Barmherzigkeit.²⁶⁸

Theozentrik wird hier als umfassende Hinordnung auf Gott verstanden und auf ein Verständnis vom Menschen bezogen, das gänzlich von Gott her entworfen und bestimmt wird, sodass dieser in seinem Dasein, ja in

265 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 125. Während Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 359–360, die schöpfungstheologische Zuwendung betont, erwähnt Hagemann auch die offenbarungstheologische, die er jedoch im weiteren Verlauf nicht eigens berücksichtigt.

266 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 124–125.

267 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 125–130.

268 Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 140.

jeglichen Bereichen und Ausdrucksformen seines Lebens von Gott abhängig ist.²⁶⁹

Obschon diese theozentrische Prägung durchgehend stehen gelassen und nicht weiter problematisiert wird, ließe sich kritisch rückfragen, ob die bei der Transzendenz formulierte Problematik dadurch womöglich nur verschoben wird. Klingt eine theozentrische Anthropologie nicht bereits wie ein Selbstwiderspruch? Denn die neuzeitliche Wende zur Anthropologie zeichnet sich gerade durch eine Diesseitsorientierung und Neujustierung der Stellung des Menschen im Kosmos aus, wo er in seiner empirischen wie auch meta-empirischen Qualität zum Dreh- und Angelpunkt wurde.²⁷⁰ Besonders im Kontext der Offenbarungskritik wurde die Anthropozentrik zu einem schlagkräftigen Leitmotiv.²⁷¹ Entsprechend wird die anthropologische Wende von einer Hinwendung zum Menschen getragen, sodass sich zwangsläufig die Frage stellt, ob eine theozentrische Orientierung das Anliegen einer Anthropologie nicht grundsätzlich torpediert.

Bemerkenswert ist, dass sich zur Bedeutung der Begriffe Theozentrik und Anthropozentrik in den islambezogenen Diskursen zur theologischen Anthropologie genauso wenig Reflexionen finden lassen wie zur Frage, wie sich Anthropologie und Anthropozentrik zueinander verhalten und ob das Adjektiv anthropologisch schlichtweg durch anthropozentrisch austauschbar ist. Reflexionen zur Anthropozentrik sind vor allem im Kontext der Umweltethik erarbeitet, kritisiert und weiterentwickelt worden. Ein Blick in die entsprechende Literatur zeigt ein schärferes Profil des Begriffs: So wird mit Anthropozentrik – wie die Wortbestandteile bereits etymologisch andeuten – eine Betrachtungsweise bezeichnet, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt und infolgedessen auf seine Interessen, Bedürfnisse und Vorteile hin ausgerichtet ist.²⁷² Begründet wird diese Position mit der Ansicht, dass der Mensch Person und nicht Sache ist, woraus gefolgert wird, dass der Mensch als moralisches Wesen nicht nur einen Eigenwert besitzt, sondern es auch außerhalb des Menschen keine Handlungsgründe geben kann.²⁷³ Während es nun Vorstöße gibt, die anthropozentrische Sichtweise relational und selbstkritisch zu gestalten und in der Folge unter dem

269 Vgl. Khoury (2006): Mensch, S. 416.

270 Vgl. Seckler/Kessler: Kritik der Offenbarung, S. 15.

271 Vgl. Seckler/Kessler: Kritik der Offenbarung, S. 13–14.

272 Vgl. Brenner (2008): UmweltEthik, S. 121; Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 23.

273 Vgl. Brenner (2008): UmweltEthik, S. 122.

Neologismus Anthroporelationalität zu verankern,²⁷⁴ ist der Anthropozentrismus dort problematisch, wo er dem, was außerhalb des Menschen ist, keinen eigenen Wert mehr zuspricht, sondern alle Sachverhalte stets nach dem Nutzen für den Menschen bemisst und ihn zum Maß aller Dinge erklärt.²⁷⁵ Dadurch wird ein hierarchisierendes wie auch dualistisches Prinzip impliziert, insofern der Mensch von seiner Um-Welt unterschieden wird, ohne in gebührendem Maße als Bestandteil seiner Mit-Welt verortet zu werden.²⁷⁶ Die Gefahr liegt folglich im Potential einer selbstdefinitiven und egozentrischen Prägung mit all jenen implizierten, potentiell schwerwiegenden Folgen eines selbstverherrlichenden und -überhöhenden Verhaltens. Gleichzeitig birgt die gegenpolige Extremposition die Gefahr, den Menschen als unbedeutend für diese Welt zu diffamieren und zu relativieren.²⁷⁷ So erstaunt es nicht, dass anthropozentrische Modelle vielfach aus einer Benachteiligung oder Abwertung des Menschen heraus entstanden sind.²⁷⁸ Insofern Anthropozentrismus ergo eine Zentrierung auf den Menschen bezeichnet, droht dieser potentiell, seine Ausrichtung auf Gott hin zu verlieren. Entsprechend steht der Islam hier wiederum vor einem vermeintlichen Ausschlusskriterium, der ihn diesen Schritt nicht mitgehen lässt.

Auf diese Abgrenzung zum Anthropozentrismus wird auch von manch einem muslimischen Theologen, etwa dem Koranwissenschaftler Abdullah Takim, dezidiert Wert gelegt:

Der Mensch wird im Koran als ein Lebewesen beschrieben und verstanden, der [sic!] von Gott abhängig ist und sich nur durch Gott definieren kann, weil Gott sein Schöpfer ist und er von Natur aus auf Gott ausgerichtet ist (*fiṭrat Allah*). Aus diesem Grunde ist auch das Weltbild des Korans nicht ‚anthropozentrisch‘ wie in der vorislamischen Zeit (*ḡahiliya*), sondern ‚theozentrisch‘ aufgebaut.²⁷⁹

Die Thematik, inwiefern der Koran theozentrisch ist und ob mit dem vorislamischen Anthropozentrismus nicht eher ein selbstverherrlichender

274 Vgl. Vogt (2021): Christliche Umweltethik, S. 32, 52–53, 329–337.

275 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 23.

276 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 23; Brandt (2000): Von der Umwelt zur Mitwelt, S. 47–49, beides anhand des Beispiels zur bioethischen Verantwortung.

277 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 33.

278 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 29.

279 Takim (2007): Koranexegese, S. 293, Hervorhebungen im Original.

Egozentrismus gemeint ist, einmal zurückgestellt, stellt sich hier die Frage: Ist die anthropologische Wende aus einer islamisch-theologischen Warte heraus nicht zu vollziehen, weil sie eine Hinwendung zur Anthropozentrik bedingt? Oder anders formuliert: Ist eine theologische Anthropologie mit einer Anthropozentrik gleichzusetzen?

Ein Blick in bereits bestehende theologische Konzeptionen zeigt: Die mit den Schriften Karl Rahners angestoßene anthropologische Wende innerhalb der katholischen Theologie versteht sich gerade nicht als Bestrebung, den Menschen solipsistisch in den Fokus des theologischen Denkens zu rücken. Vielmehr liegt ihr ein Verständnis zugrunde, wonach Theozentrik und Anthropozentrik keine Gegensätze bilden. Zwar kann der Islam der christozentrischen Ausrichtung dieser Begründung nicht folgen, die es dem Christentum ermöglicht, von sich zu sagen, dass es zugleich theozentrisch und anthropozentrisch ist. Doch ist diese Argumentation gerade dann auf den Islam applizierbar, wenn sie nicht als inkarnatorisches Phänomen verstanden wird, sondern in dem Sinne, dass der Mensch sein Menschsein umso stärker verwirklicht, je näher er auf Gott zugeht.²⁸⁰ So widerspricht die theologische Anthropologie fundamental der Auffassung, dass dort, wo Gott ist, der Mensch weichen müsse, wie umgekehrt auch jener, dass dort, wo der Mensch ist, Gott keinen oder wenig Platz habe.²⁸¹ Solche auf gegenseitigem Ausschluss fußenden Betrachtungsweisen entspringen einem Entweder-oder-Denken, das nur Schwarz oder Weiß kennt. Doch ist ein solches Konkurrenzdenken als theologischer Ausgangspunkt hochgradig problematisch. Der Mensch ist keine Konkurrenz für Gott, schon gar nicht für einen allmächtigen. Eine Zuwendung zum Menschen hat keine Abwendung von Gott zur Folge. Vielmehr handelt die Theologie stets auch vom Menschen, genauso wie die Anthropologie implizit die Frage nach Gott enthält, die sich – mit Kant gesprochen – darin ausdrückt, worauf der Mensch hoffen darf.²⁸²

In der Theologie als bekenntnisorientierter Wissenschaftsdisziplin kann es nicht darum gehen, Gott aus ihrer Weltsicht zu verbannen. Deshalb wohnt wohl jeder der monotheistischen Religionen – und vielleicht auch darüber hinaus – ein theozentrisches Momentum im Sinne eines Auf-Gott-

280 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 182.

281 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 182.

282 Vgl. Kant (1968): *Logik*, S. 21–25.

ausgerichtet-Seins inne.²⁸³ Die theologische Anthropologie handelt entsprechend nicht von der Frage, ob Gott Teil des Denksystems ist, sondern vielmehr von der Richtung: Die Blickrichtung wird so umgepolt, dass die Betrachtungsweise ausgehend vom Menschen zu Gott hin geht.²⁸⁴ Sicherlich ist der Koran inhaltlich nicht in dem Sinne anthropozentrisch ausgerichtet, dass er den Menschen als Maß aller Dinge erklärt. Inwiefern er als Offenbarung hingegen auf den Menschen hin ausgerichtet und damit anthropologisch orientiert ist, kann erst in Teil II näher beurteilt werden.

3.2 Theologische Anthropologie als Forschung über den Menschen

Den im vorhergehenden Kapitel vorgestellten problematisierenden bis hin zu negierenden Stimmen steht ein breites Spektrum islamwissenschaftlicher wie auch islamisch-theologischer Positionen gegenüber, die dem Vorhandensein einer theologischen Anthropologie im Islam offener gegenüber eingestellt sind. Gerade in den letzten Jahren ist eine gesteigerte Aufmerksamkeit gegenüber der Thematik zu verzeichnen, die sich etwa in der Durchführung wissenschaftlicher Fachtagungen – wohlgerne innerhalb kürzester Zeitintervalle und auf geballtem geographischem Raum²⁸⁵ – oder auch in einem markanten Anstieg akademischer Veröffentlichungen zum Themenfeld zeigt.²⁸⁶

283 Vgl. Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 375, der sowohl Islam als auch Christentum als theozentrisch bezeichnet.

284 Vgl. Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 1; Krötke (1998): Anthropozentrik, S. 530.

285 Beispielhaft sei verwiesen auf folgende Tagungen: 2015 in Münster unter dem Titel *Menschenbilder – Wertebilder. Christlich-islamischer Dialog zu sozialetischen Fragen*; 2018 in Freiburg i. Üe. unter dem Titel *Between God and Mankind. Chances and Challenges of Islamic Anthropologies*; 2018 in Tübingen unter dem Titel *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*; 2019 in Erlangen-Nürnberg unter dem Titel *Das Menschenbild im islamischen Denken – Klassische und moderne Ansätze*; 2022 in Erlangen-Nürnberg unter dem Titel *Menschenbild in der islamischen Theologie zwischen Tradition und Moderne*; vgl. Links zu den Programmen und Konferenzberichten am Ende der Bibliographie.

286 Stellvertretend vgl. folgende Sammelbände und Monographien der letzten Jahre: Selçuk/Thurner (Hrsg.) (2019): Mensch in Christentum und Islam; Sperber (2018): Die anthropologischen Aspekte; Braun/Çiçek (Hrsg.) (2017): New Approaches; Sejdini et al. (2017): Mensch werden; Asghar-Zadeh (2017): Menschsein; Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes; vgl. auch Kapitel 1.1 dieser Arbeit.

In der bejahenden Literatur wird unter dem Schlagwort „Anthropologie“ – mal alleinstehend,²⁸⁷ mal als islamisch,²⁸⁸ religiös²⁸⁹ oder theologisch²⁹⁰ betitelt, in manchen Fällen gar als theologisch-anthropologisch²⁹¹ umschrieben – eine Bandbreite an unterschiedlichen Themen und Diskursen zusammengefasst. Bis auf wenige Ausnahmen²⁹² wird hier – wie schon bei den Gegenstimmen – der entsprechende Terminus keiner definitorischen Präzisierung unterzogen, sondern kurzum mit dem Begriff Menschenbild gleichgesetzt.²⁹³ Angesichts des immer noch stetig wachsenden und ausufernden Umfangs an Publikationen über den Menschen – sei es in Form von überblicksartigen Gesamtschauen, Rekonstruktionen von Entwürfen konkreter Menschenbilder bei bestimmten Autoren oder spezifischer Einzelaspekte –, muss sich diese Arbeit auf eine exemplarische Darlegung in Form ausgewählter Literatur beschränken. Für die Auswahl erscheinen hier spezifische Autoren weitaus weniger sinnvoll als Argumentationsmuster. Denn der Diskurs lässt zwei Auffälligkeiten erkennen, die auch der Strukturierung dieses Kapitels zugrunde gelegt werden sollen: Zum einen findet sich ein theologiegeschichtlicher Zugang, der vornehmlich, aber keineswegs ausschließlich von der islamwissenschaftlichen Forschung verfolgt

287 In der Regel mit nachgestelltem „im/des Islam“; vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 140, 149, veröffentlicht in einem Sammelband, der wiederum von einer *religiösen Anthropologie* spricht; Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 101, die jedoch auch von theozentrischer, S. 103, und monotheistischer, S. 104, *Anthropologie* sprechen.

288 Vgl. Wielandt (1994): *Mensch*, S. 97; Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 121; Leuze (1994): *Christentum und Islam*, S. 234; Schulze (2015): *Koran*, S. 417.

289 Vgl. Bouman (1989): *Gott und Mensch*, S. IV.

290 Vgl. Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 490; Bakker (1965): *Man in the Qurʾān*, S. XI–XII, insbesondere Anm. 2; Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167, die jedoch auch auf S. 168, 170, 179 von islamischer Anthropologie, auf S. 169 von monotheistischer Anthropologie und auf S. 170 von theozentrischer Anthropologie spricht.

291 Vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 92; Asghar-Zadeh (2017): *Menschen sein*, S. 67.

292 Wie etwa Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 490, der theologische Anthropologie beschreibt als „religiös begründetes Menschenbild, das sich gesellschaftlich durchsetzt – und zwar nicht so sehr durch kultur- und ordnungspolitische Maßnahmen, sondern durch seine Überzeugungskraft in die jeweiligen Gesellschaften hinein“; oder Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*, S. 49, die den Begriff Anthropologie durch die Klammerbemerkung „unser Menschenbild“ erklären.

293 Jedoch nicht mehr wie bei Behr (2014) und Sejdini et al. (2017), wo „Menschenbild“ als explizites Definiens aufgeführt wird, sondern implizit im Fließtext; vgl. etwa Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 140; Wielandt (1994): *Mensch*, S. 97.

wird und diskursive Bezüge zu Personen oder Themen aufweist, zum anderen eine exegetisch-systematische Ausrichtung, die mehrheitlich, aber ebenso wenig ausschließlich im Forschungsinteresse der Islamisch-theologischen Studien steht und die Herausarbeitung von Begriffen und Konzepten anstrebt. Entsprechend kann es im Folgenden in keiner Weise darum gehen, all jene inhaltlichen Ergebnisse und Diskurslinien zusammenzutragen, die jemals innerhalb der islamischen Denktradition über das Menschsein entwickelt wurden. Vielmehr liegt der Fokus darauf, die vorhandene Literatur danach zu sichten, was vom affirmierenden Standpunkt aus als theologische Anthropologie identifiziert wird und welche definitorischen Verständnisse, inhaltlichen Strukturierungen und perspektivischen Schwerpunktsetzungen anzutreffen sind.

3.2.1 Theologische Anthropologie als theologiegeschichtliches Unterfangen?

Ein Teilbereich der affirmativen Forschung kennzeichnet sich durch die gezielte Bezugnahme auf muslimische Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Epochen der Geschichte, die in ihren Schriften Ansichten über den Menschen formuliert haben. Mit Verweis auf Referenzwerke von Ibn Sīnā (980–1037),²⁹⁴ al-Ġazālī (1058–1111),²⁹⁵ Ibn ‘Arabī (1165–1240),²⁹⁶ ‘Abdulkarīm al-Jilī (1365–1424),²⁹⁷ Muḥammad Iqbāl (1877–1938),²⁹⁸ ‘Ā’iša ‘Abd ar-Raḥmān (1913–1998), die unter dem Pseudonym Bint aš-Šāṭi’ schrieb,²⁹⁹ oder Murtaẓā Muṭaḥharī (1919–1979)³⁰⁰ – um nur einige mehr oder minder bekannte Namen zu nennen – wird der Beleg erbracht, dass sich Muslime kontinuierlich durch die Geschichte hindurch mit dem Menschen und seinen Charakteristika auseinandergesetzt haben.

Ein weiterer Teilbereich der affirmativen Auseinandersetzung erfolgt durch Bezugnahme auf theologiegeschichtliche, meist frühislamische Diskurse. Mit Blick auf die islamisch-theologische Geistesgeschichte wird aufgezeigt, dass – trotz verbreiteter theozentrischer Fokussierung – bereits

294 Vgl. Adamson (2023): Ibn Sīnā.

295 Vgl. Al-Daghstani (2015): Al-Ghazzālī und die transzendente Anthropologie.

296 Vgl. Rahmati (2007): Mensch.

297 Vgl. Biesterfeldt (212): Perfect Man; Morrissey (2020): Sufism.

298 Vgl. Iqbal (1962): The Reconstruction.

299 Vgl. Nagel (1977): Menschenbild, S. 561–564.

300 Vgl. Muṭaḥharī (1983): Human Being in the Quran.

in frühislamischer Zeit Fragestellungen behandelt wurden, die heute klassischerweise dem anthropologischen Feld zugeordnet werden. Hierzu gehören etwa Fragen nach der Willensfreiheit des Menschen, seiner Ontologie, seiner (Sonder-)Stellung im Kosmos, dem Sitz und Stellenwert der Vernunft, aber auch nach Verhältnisbestimmungen wie etwa jener von Körper, Geist, Seele, Herz und Intellekt.³⁰¹

Solche autorenzentrierten und diskursorientierten Forschungsstränge sind weitgehend historisch sowie deskriptiv-analytisch angelegt und präsentieren Deutungen über den Menschen in Geschichte und Gegenwart.³⁰² Simpel wie effektiv wird die Existenz einer theologischen Anthropologie mit dem Argument besiegelt, dass es in der islamischen Geistesgeschichte sowohl Denker und Denkerinnen wie auch Diskurse gab und gibt, die eine Reflexion über unterschiedliche Aspekte des Menschseins erkennen lassen. Ergo erfolgt der Beleg für die Affirmation nicht explizit begründend, sondern implizit durch Verweise auf die Geschichte.

Mag eine solche Sichtweise auf theologische Anthropologie auf den ersten Blick plausibel erscheinen, birgt sie doch drei Schwierigkeiten in sich: So stellt sich erstens die grundsätzliche Frage, inwieweit sich die Ansichten von Denkern und Denkerinnen, die in einer anderen Zeit und anderen Kontexten gelebt haben, auf die Gegenwart und hiesige Kontexte übertragen lassen. Hier bedarf es folglich immer eines systematischen Blicks darauf, wie es um die Aussagekraft dieser Entwürfe angesichts der immer voranschreitenden Erkenntnisse aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Zweigen der Anthropologie bestellt ist. Denn eine systematisch ausgerichtete theologische Anthropologie kann im Gegensatz zu einer historisch ausgerichteten nicht bei einer retrospektiven Darstellung verharren, sondern muss sich stets darum bemühen, auch Gegenwart und Zukunft zu integrieren.

Zweitens stellt sich die Problematik der Eingrenzung. Denn streng genommen ließe sich in nahezu jedem geschichtlichen Zeugnis etwas über den Menschen in Erfahrung bringen. Sicherlich ist es ein Phänomen der Moderne, dass ganze Monographien den Menschen als alleinigen Gegen-

301 Vgl. etwa Schimmel (1955): *Anthropologie*; Wielandt (1994): *Mensch*; weiterführend dazu siehe das nachfolgende Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

302 Stellvertretend vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*; Nagel (1977): *Menschenbild*; Wielandt (1994): *Mensch*; Wielandt (1994): *Weltverantwortung*; Nagel (2006): *Anthropologie*; für eine Auswahl an Publikationen zwischen den 1930ern und 1960ern vgl. Bakker (1965): *Man in the Qur'an*, S. XIII.

stand ihres Erkenntnisinteresses betrachten. Doch findet man davor mannigfaltige Schriften, in denen der Mensch als Gegenstand eines eigenständigen Kapitels fungierte oder zumindest eingebettet in andere Erkenntnis-horizonte erscheint.³⁰³ Die vorneuzeitliche Thematisierung des Menschen erstreckt sich deshalb auf unterschiedliche islamische Wissenschaftsdisziplinen und ist auf vielfältige literarische Gattungen verteilt.

Drittens stellt sich das Problem der Rückdatierung der Anthropologie und damit die Frage, ob diese frühislamischen Debatten bereits als anthropologische Fragestellungen zu klassifizieren sind. Um dieser Frage nachzuspüren, ist es angebracht, sich den Entstehungskontext solcher Debatten zu vergegenwärtigen. Dies soll an dieser Stelle exemplarisch anhand der Frage zu Freiheitskonzeptionen erfolgen,³⁰⁴ der heute – sowohl gemessen an der Häufigkeit der Thematisierung bei aktuellen Veröffentlichungen als auch am Stellenwert innerhalb gesellschaftlicher Diskurse in der Moderne³⁰⁵ – ein gewichtiger Rang in anthropologischen Debatten zugeschrieben wird. An dieser Stelle soll es nun nicht darum gehen, die einzelnen, teils gegensätzlichen, teils synthetisierenden Standpunkte, Begründungen und Konzeptionen wiederzugeben,³⁰⁶ sondern zu reflektieren, inwiefern sie bereits als Beitrag zu einer theologischen Anthropologie erachtet werden können.

So ist hinsichtlich der Kontextualisierung dieses frühislamischen Disputes zunächst einmal festzuhalten, dass die menschliche Freiheit zwar als Frage des Zustandekommens von menschlichen Handlungen debattiert wurde, jedoch einem mehrschichtigen Diskurshorizont entsprang. Diesem lag einerseits eine theologische Dimension zugrunde, insofern sich die Fragestellung aus der Notwendigkeit ergab, das Verhältnis zwischen der Allmacht

303 Vgl. van Ess (1961): *Gedankenwelt*, S. 31–159; Böwering (1980): *Mystical Vision*, S. 185–262.

304 In den Quellen und Diskursen finden sich diverse Begriffsbezeichnungen und -verwendungen wie etwa Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, Handlungstätigkeit, Handlungsvermögen oder Wahlfreiheit; vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem Anspruchs Gottes*, S. 393–402. Diese werden hier – da es primär um den anthropologischen Stellenwert und nicht um das Detail in den Einzelaussagen geht – aus pragmatischen Gründen alle unter dem Oberbegriff Freiheit subsumiert.

305 Stellvertretend vgl. Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*; Khorchide (2019): *Gottes Offenbarung*; Kiesel/Ferrari (Hrsg.) (2019): *Willensfreiheit*; Karimi/Dziri (Hrsg.) (2015): *Freiheit im Angesicht Gottes*; De Cillis (2014): *Free Will and Predestination*.

306 Für einen konzisen Überblick über unterschiedlichste muslimische Positionierungen, Entwürfe und Begrifflichkeiten vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem Anspruchs Gottes*, S. 378–411 sowie Watt/Marmura (1985): *Politische Entwicklungen*, S. 72–114.

Gottes und der individuellen Verantwortung des Menschen zu bestimmen. Einer der zentralsten Streitpunkte dieser Debatte drehte sich um die Frage, wie die koranische Aussage, dass Gott den Menschen „in die Irre führe“,³⁰⁷ angesichts der zugesicherten Gerechtigkeit Gottes zu verstehen sei.³⁰⁸ Hintergründig spielten dabei zweierlei Anliegen zusammen: Zum einen ging es den Diskutanten um die exegetische Klärung von Begriffen und deren Bedeutungen. Zum anderen lag ihnen ein systematisches Interesse nach tragbaren Lösungen für eine Palette an theologischen Problemkomplexen zugrunde, darunter etwa dem menschlichen Anteil am Zustandekommen von Handlungen, der Entstehung von Glaube und Unglaube oder auch den Konsequenzen für das Gottesbild im Falle einer Annahme der Aussage, dass Gott in die Irre leite. Insbesondere der theologischen Strömung der Muʿtazila, die für eine Willensfreiheit des Menschen einstanden und von zeitgenössischen Theologen oftmals als Referenzpunkt für ihre eigene Begründung der Freiheit des Menschen herangezogen werden, ging es darum, angesichts des Theodizee-Problems das zentrale Prinzip der Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen und zu bewahren.³⁰⁹ Folglich war nicht nur ihr Ausgangspunkt, sondern auch ihre Zielsetzung dezidiert theozentrisch³¹⁰ – ein Umstand, der von der zeitgenössischen Theologie und Islamwissenschaft trotz Kenntnis darüber noch zu selten in ihre Reflexionen zur theologischen Anthropologie einbezogen wird.

Darüber hinaus haftete dem Diskurskontext um die Freiheit nachweislich auch eine politische Dimension an, insofern er von der Streitfrage nach einer göttlich legitimierten Herrschaft geprägt war.³¹¹ Ausgelöst durch innerpolitische Spannungen, darunter etwa eine bestehende Uneinigkeit über den rechtmäßigen Nachfolger des Propheten, speiste sich die Debatte auch aus der Frage nach den – auch theologischen – Konsequenzen, einem unrechtmäßigen Herrscher zu folgen.³¹² Selbst spätere Freiheitsentwürfe – etwa jener von Muḥammad ʿAbduh (1849–1905) aus dem 19. Jahrhundert – enthielten noch eine wenn auch anders geartete politische Komponente. So resultierte etwa ʿAbduhs Entwurf nicht zuletzt aus den zermürbenden

307 Vgl. etwa Koran 4:119, 14:4, 6:125 oder 61:5.

308 Vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 142; Renz (2002): *Mensch unter dem Anspruch Gottes*, S. 381–385.

309 Vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem Anspruch Gottes*, S. 395–399.

310 Vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem Anspruch Gottes*, S. 396.

311 Vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem Anspruch Gottes*, S. 393–395; Watt/Marmura (1985): *Politische Entwicklungen*, S. 72–80.

312 Vgl. Berger (2010): *Islamische Theologie*, S. 60.

Kolonialisationserfahrungen und sollte maßgeblich der Identitätswahrung dienen, auf die eine zu deterministische Sichtweise fatale Auswirkungen gehabt hätte.³¹³

Sicherlich enthalten diese Diskurse ertragreiche Impulse für eine zeitgenössische theologische Anthropologie, doch sind sie wohl kaum in anthropologischer Absicht entstanden. Ob dies für die anderen Themenkomplexe ebenso gilt, muss im Einzelnen noch geprüft werden. In Anbetracht dieser Diskursfaktoren lässt sich hinsichtlich der Identifizierung von theologischer Anthropologie mit innerislamischen Debatten vormoderner Zeit doch bereits kritisch festhalten: Die frühislamischen – aber auch späteren – Diskurse operieren begriffsgeschichtlich nicht mit dem Terminus (theologische) Anthropologie, doch lassen sie sich sachgeschichtlich als historische Fußabdrücke auch nicht gänzlich vom Diskursfeld lösen. Sie können folglich weder sachlich übergangen werden, noch lässt sich ihnen ohne vorherige Prüfung pauschal ein Stempel im Sinne eines Beitrags zu einer theologischen Anthropologie aufdrücken. So gilt es Vorsicht walten zu lassen, wenn es darum geht, den spätantiken, mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Debatten in einer retrospektiven Betrachtungsweise eine Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Verständnis des Feldes theologische Anthropologie zu attestieren. Denn angesichts des exemplarischen Beispiels ist zunächst einmal zu spezifizieren, dass die Ausgangssituation keineswegs von der klassischen anthropologischen Fragestellung geleitet war, was der Mensch ist. Ebenso wenig taucht sie als autonome Fragestellung nach der Freiheit des Menschen auf. Vielmehr war die Frage nach der Freiheit des Menschen in einen mehrdimensionalen politischen wie auch theologischen Diskurskontext eingebettet. Die formulierten Erkenntnisse dienen hier noch keiner anthropologischen Wissenserweiterung, sondern sind im Kontext politischer und theologischer Debatten zu situieren, die ihr primäres Ziel darin sahen, eine stringente wie auch widerspruchsfreie Gotteslehre zu begründen und spezifische Aspekte des Gottesbildes – wie etwa Gerechtigkeit oder Allmacht – zu wahren, weshalb sie im Kern theozentrisch ausgerichtet bleiben. Angesichts dessen wäre es verfrüht, die eingenommenen Blickwinkel und Zielsetzungen dieser Debatten als anthropologisch zu bezeichnen, wenn auch zweifelsfrei anthropologisch relevantes Wissen dabei entstand.

Der bisherige Usus, Debatten ausschließlich anhand des Kriteriums zu bemessen, ob relevantes Wissen über den Menschen als (Neben-)Produkt

313 Vgl. Nagel (1977): Menschenbild, S. 559–561; Wielandt (1994): Mensch, S. 104, 123–124.

resultiert, erscheint zu kurz gegriffen und nicht zufriedenstellend. Denn sobald der Mensch denkt, schreibt oder handelt, entsteht unumgänglich mehr oder minder explizites anthropologisches (Bei-)Wissen. Aus diesem Grund plädiert diese Arbeit dafür, den anthropologischen Gehalt nicht nur am Ergebnis zu messen, sondern weitere Kriterien wie etwa Diskurskontexte, Prämissen und Zielsetzungen miteinzubeziehen.

3.2.2 Die vielen Facetten des Menschen: Begriffliche und thematische Zugänge

Neben den theologiegeschichtlichen Argumentationslinien, die mittels Verweis auf muslimische Denker und Denkerinnen oder Diskurse operieren, ist ein weiterer Forschungsstrang auszumachen, der ein exegetisch-systematisches Interesse verfolgt und das Feld weitgehend begrifflich zu erschließen sucht.³¹⁴ Dieser Forschungsstrang, der zwar gleichermaßen, aber doch in je eigener Weise von der Islamwissenschaft wie auch von den Islamisch-theologischen Studien bedient wird, fokussiert sich auf die Darstellung exegetischer Erkenntnisse anhand von Begriffen und Themenkomplexen. So gibt es eine Reihe an Publikationen, die in Gestalt einer einführenden Überblicksliteratur daherkommt und den Menschen in einem breiten Panorama erfasst.³¹⁵ Dabei lassen sich modellhaft acht große, ineinander verwobene und teilweise überlappende Diskursfelder ausfindig machen, die wiederkehrend explizit Erwähnung finden:

Das erste Diskursfeld, das gleichzeitig das umfassendste darstellt, lässt sich unter dem Dach der *Schöpfung* fassen, die den Menschen unter dem Aspekt der Erschaffung und Geschöpflichkeit beleuchtet.³¹⁶ Als angrenzende Unterthemen tauchen die Erschaffung Adams, die Form- und Gestaltung des Menschen, seine Beseelung, seine potentielle Gottesebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit, seine Rangerhöhung – jeweils unterschiedlich begründet etwa mit Verweis auf seine Ehrung (*karāma*), auf das ihm anver-

314 Stellvertretend vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr; Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben; Farstad (2016): Anthropology; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen.

315 Stellvertretend vgl. Boumaaiz et al. (2003): Bin ich nicht Euer Herr; Behr (2014): Menschenbilder; Wieland (1994): Mensch; Schimmel (1995): Zeichen Gottes; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen.

316 Als themenspezifische Literatur vgl. stellvertretend Sievers (2020): Schöpfung zwischen Koran und Kalām.

traute Gut (*amāna*), auf die Belehrung über die Namen der Dinge oder auf den göttlich eingehauchten Lebensatem (*rūh*) – und seine gleichzeitige Schwäche auf.³¹⁷ So fungiert die Kategorie der Geschöpflichkeit oftmals als Ausgangspunkt jeglicher anthropologischer Diskussionen, wodurch ihr der Status eines Leitkonzepts zugeschrieben wird. Dennoch wurden Aspekte, die auf die – besondere – Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung verweisen, oftmals als eigene Themenkomplexe behandelt, auch wenn sie sich unter dem Dach der Schöpfung einfügen ließen.

Einer dieser autonomen Themenkomplexe stellt die *fiṭra*³¹⁸ dar, die im Koran als Hapaxlegomenon mit lediglich einer einzigen Nennung belegt ist.³¹⁹ Ihr theologiegeschichtlich bis heute dominierendes Verständnis von ursprünglicher Veranlagung, natürlicher Konstitution und angeborener Natur im Sinne einer muslimischen Religionszugehörigkeit ist von der Auslegung eines bekannten Hadith geprägt, wonach jedes Kind gemäß seiner *fiṭra* geboren und später dann von seinen Eltern zu einem Christen oder Andersgläubigen erzogen wird.³²⁰ In diesem Zuge wird der Begriff – obschon er unterschiedliche Ausdeutungen in einem Panorama von religiöser Veranlagung über die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis bis hin zu einem inneren ethischen Kompass zur Unterscheidung von Gut und Böse erfahren hat³²¹ – zeitgenössisch im Kontext anthropologischer Debatten insbesondere dafür genutzt, einen islamischen *homo religiosus* und damit eine religiöse Disposition des Menschen im Sinne einer – nicht unproblematischen – anthropologischen Grundverfasstheit zu begründen.³²²

Ein weiteres, daran angrenzendes Diskursfeld lässt sich unter dem Oberbegriff *ḥalīfa* fassen, der gemeinhin im Sinne eines Stellvertreters oder Nachfolgers verstanden wird. Worauf sich diese Stellvertreter- oder Nach-

317 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder; Schimmel (1955): Anthropologie; Wielandt (1994): Mensch; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 176–177.

318 Angesichts der Interpretationsvielfalt verzichtet diese Arbeit darauf, arabische Termini wie diese in deutscher Sprache wiederzugeben. Denn eine Übersetzung zieht auch immer Gewichtungen und Wertungen nach sich. Da sich das Feld der theologischen Anthropologie in einer Konsolidierungsphase befindet, sind gegenwärtig weder ein Konsens noch Tendenzen erkennbar, die eine Einheitsübersetzung legitimieren würden.

319 Vgl. Koran 30:30.

320 Vgl. Macdonald (1991): *Fiṭra*, S. 932; Hoover (2016): *Fiṭra*.

321 Für eine fundierte Aufarbeitung vgl. Gobillot (2000): *La fiṭra*; Hoover (2016): *Fiṭra*.

322 Vgl. Krehl (1893): *Das islamische Dogma von der Fiṭra*; Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 493–494; zur Problematik und Kritik solcher Konzeptionen vgl. Schulze (2014): *Gottesdienerschaft*.

folgeschafft genau bezieht – etwa auf Gott, Adam, Engel oder gar andere, vor der Erschaffung des Menschen lebende Wesen, später im Kontext der Herrschaftsgeschichte auch auf Muḥammad – und was sie alles umfasst, wurde innerhalb der Theologie- und Geistesgeschichte unterschiedlich ausgelegt.³²³ Im Kontext anthropologischer Diskurse wird insbesondere die Stelle 2:30 im Hinblick auf die Erschaffung Adams hervorgehoben, sodass als häufige Bezugsgrößen dieses Felds die Konzepte *karāma* und *amāna*, die Belehrung über die Namen von Dingen und damit die geistige Durchdringung der Lebensumwelt, die Niederwerfung vor Ādam sowie das Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung mitsamt seiner potentiellen Teilhabe an der schöpferischen Macht Gottes fungieren. Auch wurde dem Begriff eine Nähe zur biblischen Ebenbildlichkeit attestiert, dies jedoch im Sinne einer auf das Handeln Gottes und nicht auf dessen Gestalt bezogenen Korrespondenz und damit als funktionales Pendant dazu.³²⁴ Im zeitgenössischen anthropologischen Diskurs wird insbesondere das Verantwortungsbewusstsein des Menschen darauf zurückgeführt sowie die damit vorausgesetzte Möglichkeit zur autonomen Entscheidungsfindung.³²⁵

Das vierte Themenfeld in der Diskussion um den Menschen lässt sich unter dem Begriff *ʿabd* fassen. Obschon hier der Konsens hinsichtlich der konventionellen Bedeutung im Sinne einer Gottesdienerschaft weitaus größer ist als bei *fiṭra* und *ḥalīfa*, zeigen sich dennoch in der Rezeption deutliche Unterschiede in der Wahrnehmung und Attribuierung dieses Begriffs. Hier stehen sich zwei konträre Standpunkte gegenüber: Die islamisch-theologische Forschung ist bemüht, den Kern des Konzepts positiv zu fassen, indem sie ihn als verehrende Anbetung im Sinne einer freiwilligen und willentlichen Hingabe des Menschen unter die liebevolle Fürsorge Gottes versteht.³²⁶ Die nicht bekenntnisorientierte Forschung hingegen deutet ihn teilweise als Sklaverei und Knechtung mit dem fahlen Beigeschmack einer Herabsetzung des Menschen, seiner Abhängigkeit und eines blinden Gehorsams. Die dabei alles überschattende Leitkategorie der Allmacht Gottes wird als radikaler Kontrast zum christlichen Konzept der Gotteskindschaft

323 Vgl. Sievers (2015): Mensch als Statthalter.

324 Vgl. Schreiner (2003): Kalif; Wielandt (1994): Mensch, S. 109–110.

325 Vgl. Sievers (2015): Mensch als Statthalter.

326 Vgl. Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 175–182; Schulze (2014): Gottesdienerschaft, insbesondere S. 221; Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 108, 114–117.

rezipiert, in der die Liebe als Leitmotiv fungiert.³²⁷ Als angrenzende Themen tauchen hier die Zeugenschaft des Menschen sowie der primordial geschlossene Urvertrag zwischen Gott und Mensch auf.³²⁸ In den heutigen anthropologischen Diskursen wird die Konzeption der Gottesdienerschaft oftmals als islamspezifische Leitkategorie der Beziehung zwischen Gott und Mensch schlechthin erachtet.

Der Begriff *umma* lässt sich als fünfter Pfeiler im anthropologischen Diskurskontext identifizieren, der auf das menschliche Gemeinschaftsverhältnis verweist. Häufig gestreifte Unterthemen sind dabei das Beziehungsgeflecht der Mitglieder untereinander, identitäre Gruppenmerkmale im Sinne gemeinschaftsbildender Verhaltensformen und Rituale wie auch Abgrenzungen nach außen hin, das Verhältnis von Gemeinschaft und Individualität wie auch der Geschlechter untereinander.³²⁹ Während die letzteren Themen insbesondere in normativen, ethischen und juristischen Diskursen vertreten sind und Identitätsmerkmale insbesondere im sozialanthropologischen Kontext erforscht werden, scheint der Begriff der *umma* für den aktuellen anthropologischen Kontext keine primäre Rolle mehr zu spielen, da er selten auftaucht.

Eigens erwähnt wird auch ein Bereich, der sich nicht einem einzigen Schlagwort zuordnen, sondern sich zum Quintett von *nafs*, *rūh*, *ʿaql*, *qalb* und *ḡism*, also Seele, Geist, Verstand resp. Intellekt, Herz und Leib resp. Körper, verzahnen lässt.³³⁰ Als potentielle Alleinstellungsmerkmale des Menschen werden hier deren Beschaffenheit, Eigenschaften und Potentiale, deren Verhältnisbestimmungen untereinander, Abstufungen moralischer Begierden als auch Aspekte zur menschlichen Emotionalität, zum Gewissen, zur Psychologie und zur Ratio thematisiert.³³¹ Jedoch erfährt dieser Themenkomplex in der heutigen Forschung vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Zeitgenössisch erhalten geblieben sind zum einen die Ratio – etwa im Kontext der Debatten um die Begründbarkeit von Offenbarung angesichts von Naturwissenschaft und Empirismus oder im Diskurs um

327 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 63–68; Schimmel (1955): Anthropologie, S. 147–148; Wielandt (1994): Mensch, S. 100, 112–113.

328 Vgl. Wielandt (1994): Mensch, S. 100–101; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 179–180.

329 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 180–182, 261–267; Behr (2014): Menschenbilder, S. 491.

330 Vgl. Schimmel (1955): Anthropologie, S. 143–147.

331 Vgl. Schimmel (1955): Anthropologie, S. 143–147; Wielandt (1994): Mensch, S. 117–118; Boumaaziz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 120–121.

die Legitimation von Handlungen und Verantwortungsethik³³² – sowie zum anderen die Körperlichkeit etwa im Kontext genderbezogener oder menschenrechtlicher Debatten. Die Diskurse um die Konzepte *nafs* und *rūḥ* finden gegenwärtig insbesondere im Feld der Seelsorgeforschung und Philosophie statt.³³³ Hinzugekommen sind jedoch auch neue Bezeichnungen wie etwa *dāt* oder *šāḥs*, die nicht dem Koran entstammen, sondern ihren Ursprung in der modernen Philosophie haben.³³⁴

Das siebte Diskursfeld lässt sich unter dem Dach der *Handlungstheorien* fassen, die den Menschen als handelndes Wesen in den Blick nehmen. Im Gegensatz zu den bisherigen Feldern geht dieses Schlüsselement weniger auf eine nominale Nennung im Koran zurück, sondern formierte sich durch die Bedeutung ganzer Verse als Thema. Debattierte Unterthemen stellen dabei Willensfreiheit, ethisches Handeln und damit Fragen zur Lebensführung, Moral, Sünde und Verantwortung sowie daran angrenzend zur *amāna* und Ratio dar.³³⁵ Aktuell gehört dieser Themenkomplex zu den Dauerbrennern im anthropologischen Diskursfeld.³³⁶

Ein weiteres gängiges Element in den anthropologischen Debatten ist achtens schließlich das Konzept *al-insān al-kāmil*. Hierbei handelt es sich um eines der wenigen Konzepte, das seinen Ursprung nicht im Koran hat, sondern nur in den Hadithen und der exegetischen Literatur belegt ist. Seine Wurzeln werden auf das Konzept *ḥalīfa* zurückgeführt, jedoch baut es auch auf Elementen wie der Gottesebenbildlichkeit und der Vereinigung mit Gott auf. Inhaltlich handelt es sich dabei um Entwürfe eines universalen, perfekten oder vollkommenen Menschen, der sodann primär mit dem Propheten Muḥammad, aber auch im schiitischen Umfeld mit Imamen oder im mystischen Umfeld mit Sufimeistern personifiziert wird.³³⁷

332 Vgl. Wielandt (1994): Weltverantwortung; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 210–211.

333 Vgl. Hundhammer (2020): Nafs im Koran; Hajatpour (2020): Islamische Seelenvorstellungen.

334 Vgl. Lahbabi (2011): Mensch; Faridzadeh (2016): Vom Mensch-Sein zum Person-Sein.

335 Vgl. Wielandt (1994): Mensch; S. 102–105; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 207–212.

336 Prominent zu finden etwa beim muslimischen Religionspädagogen und Theologen Mouhanad Khorchide, der die Gott-Mensch-Beziehung als Freiheitsverhältnis deutet; vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 78–151.

337 Vgl. Biesterfeldt (2012): Perfect Man, S. 101–103; Schimmel (1955): Anthropologie, S. 150–153.

Dieser Schnelldurchlauf, der auf einer literaturbasierten Identifikation der Diskursfelder beruht, zeigt nicht nur die inhaltliche Konfiguration und innere Strukturgestalt der theologischen Anthropologie auf, sondern auch deren Breite und Verflochtenheit. Dass bestimmte Begriffe an mehreren Orten erscheinen und unterschiedlich zugeordnet werden können, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass sie im Verlauf der Theologiegeschichte ganz unterschiedlich interpretiert wurden. Trotz Bemühungen, sie wechselseitig aufeinander zu beziehen, wirkt eine solche überwiegend begrifflich resp. thematisch antizipierte theologische Anthropologie weiterhin fragmentiert. So wird das komplexe Beziehungsgeflecht dieser Diskursfelder zueinander sichtbar, ohne dass ein Gesamtbild entstehen kann, das über eine Addition der Felder hinausgeht. Obschon es sich bei dieser vorausgeschickten Einteilung nicht um eine systematisch erprobte und begründete Klassifikation der Diskursfelder handelt – und diese deshalb nur provisorischen und veranschaulichenden Charakter besitzt –, ist die gewählte Darstellungsweise ein Spiegelbild des gängigen Zugriffs auf und Umgangs mit theologischer Anthropologie, die nachfolgend kritisch reflektiert werden soll.

3.2.3 Theologische Anthropologie als exegetisches Unterfangen?

Die in der Forschung weitgehend praktizierte Zugangsweise über Begriffe und Konzepte stellt das Feld der theologischen Anthropologie vor einige Herausforderungen, die an dieser Stelle problematisiert werden sollen. Denn neben den Vorteilen birgt eine begriffs- und konzeptfokussierte Herangehensweise, die theologische Anthropologie exegetisch anhand einer thematischen Binnenstrukturierung angeht, auch Schwächen, die offengelegt werden müssen.

Zunächst einmal stellt sich die zentrale Frage, anhand welcher Kriterien das Feld begrifflich und/oder thematisch erschlossen werden kann. Denn eine begriffsorientierte Zugangsweise presst nicht nur die theologische Anthropologie weitgehend in eine Form nach dem Muster „der Mensch als ...“; sondern trägt auch – gewollt oder ungewollt – zu einer Herausbildung von Leitkonzepten bei. Noch scheint der Umgang mit diesen Leitkonzepten zu unbedacht, denn in den seltensten Fällen wird transparent gemacht, weshalb gerade diese bestimmten Begriffe zu leitenden Interpretationskategorien erkoren werden. Zweifelsohne bringt jeder Rückgriff auf Leitkonzepte stets Wertungen mit sich, sodass jegliche Strukturierungsversuche zu begründen sind, da sie fundamentale Weichenstellungen mit jeweils

entsprechenden Konsequenzen vornehmen. Dies lässt sich anhand eines Beispiels zur Geschöpflichkeit, die anthropologisch als zentral erachtet wird, verdeutlichen. Wie bereits festgehalten, ließe sich jede der oben erwähnten Kategorien auf die Schöpfung als Grundkategorie zurückführen, was beispielsweise eine temporale oder gar kausale Lesart aller nachfolgenden Konzepte ermöglichen würde. Dies hätte dann zur Folge, dass alle Kategorien der Schöpfung nach- oder nebengeordnet würden. Nun bildet die Geschöpflichkeit gewiss einen wesentlichen Pfeiler der theologischen Anthropologie. Angesichts des Umstandes aber, dass alles außer Gott als geschaffen ausgewiesen wird, stellt sich die Frage, inwiefern die Geschöpflichkeit zur besonderen Kennzeichnung des Menschen taugt. Ebenso verhält es sich mit anderen Konzepten wie etwa *'abd* oder *umma*, die funktional ebenfalls auch auf andere Schöpfungsgruppen angewandt werden. Offensichtlich basieren in diesen Fällen die Leitkonzepte nicht auf dem Kriterium des Alleinstellungsmerkmals des Menschen. Jedoch wird auch nicht ersichtlich, auf welchen Kriterien sie beruhen.

Hierin wird der vielschichtige Klärungsbedarf deutlich: So ist wissenschaftstheoretisch über die Grundsatzfrage nachzudenken, ob die theologische Anthropologie im Islam nach Alleinstellungsmerkmalen sucht – und wenn ja, ob dieses Alleinstellungsmerkmal in Bezug auf den Menschen als Spezies oder unter Umständen auch auf die Theologie im Sinne einer konfessionellen Unterscheidung zu denken ist. Ebenso ist darüber zu reflektieren, ob theologisch eine Bestimmung von Leitkategorien und damit eine Hierarchisierung von Begriffen überhaupt begründbar ist und wie sich eine Verhältnisbestimmung der unzähligen Teilaspekte modellieren ließe. Erst wenn dies gegeben sein sollte, kann in einem zweiten Schritt über Kriterien für Leitkategorien nachgedacht werden, wobei sich hier unterschiedliche Möglichkeiten eröffnen. Denkbar wären unter anderem eine Bestimmung anhand einer chronologischen Entfaltung von Begriffen und Themen innerhalb des Korans, aber auch anhand der Häufigkeit wie auch umgekehrt anhand der Singularität eines Begriffs. Die bisherige Umgangspraxis scheint sich mit drei Lösungswegen zu begnügen: einer Orientierung an der bloßen nominalen Nennung in den Primärquellen,³³⁸

338 Indem beispielsweise die Konzepte Geschöpf, *ḥalifa* oder *'abd* als zentral erklärt werden. Wie aber eruiert wurde, dass diese prioritär sind, wird nicht weiter spezifiziert.

einer Schwerpunktsetzung anhand der Forschungsdisziplin³³⁹ und einer Ausrichtung entlang gegenwärtig kontrovers debattierten Themen und damit entlang einer neuzeitlich geleiteten Dringlichkeit.³⁴⁰ Die Wichtigkeit bestimmter Begriffe als Prämissen vorauszusetzen und nicht zu reflektieren, hat folgenschwere Konsequenzen. Denn ob der Mensch nun vorrangig anhand einer spezifischen Primärgröße – einstufig etwa als Geschöpf oder als *ḥalīfa* – bestimmt wird, zu der sich alle anderen Größen dann beigeordnet verhalten, oder aber komplexer anhand einer Zusammenführung mehrerer Kategorien – zweistufig etwa als rationaler Gottesdiener oder dreistufig als sprachbegabtes, ethisches und soziales Wesen –, kann zu ganz unterschiedlichen Erkenntnissen und Konfigurationen führen. Selbst Nuancen wie etwa die Bestimmung des Menschen als Gottes Geschöpf im Kontrast zu einem von Gott *angesprochenen* Geschöpf können weitreichende Konsequenzen haben.

Mit der weitgehenden Fokussierung auf Begriffe wird lediglich eine theologische Anthropologie *expressis verbis* betrieben. Auch wenn die Entwürfe bereits eine große thematische Bandbreite abdecken und in sich eine bunte Interpretationsvielfalt spiegeln, zeigt sich doch ein Überhang zur Beschäftigung mit dem Offensichtlichen. Im Zentrum stehen wesentlich jene Begriffe und Themen, die nominal in den Primärquellen auftauchen oder zumindest einen sichtbaren Bezug zum Menschen haben. Eine so ausgerichtete theologische Anthropologie wird jedoch blind für all das, was auf den ersten Blick keinen augenscheinlichen Direktbezug zu anthropologischen Sachverhalten aufweist oder namentlich nicht genannt wird. Gerade etwa die so wichtige Rolle des Menschen als Empfänger der Offenbarung gelangt so kaum in den Blick, weil dies nicht nominal verschlagwortet ist und entsprechend nicht als explizite Terminologie im Koran erscheint. Dies birgt zusätzlich die Gefahr, dass auch der Bezugsrahmen zwischen Gotteslehre

339 Mit je eigener Fokussierung beispielsweise in der Seelsorge (z. B. *nafs, rūḥ*), islamischer Normenlehre (z. B. handlungstheoretische und ethische Themen) oder der Religionspädagogik (z. B. Entwicklungspotentiale, die Fähigkeit, zu verstehen, der Prophet als Lernfigur oder Verantwortungsbewusstsein). Obschon diese Fokussierungen wissenschaftlich nicht nur notwendig, sondern auch gerechtfertigt erscheinen, tragen sie zu einer Fragmentierung bei, die von einer gemeinsamen Bezugsgröße dieser Felder systematisch zusammenzuhalten ist.

340 So z. B. Willensfreiheit, Menschenrechte oder Genderfragen, die aufgrund der fehlenden induktiven Herleitung aus dem Feld mancherorts als Setzung erscheinen.

und theologischer Anthropologie nicht erkannt und Erstere entsprechend ausgeklammert wird.³⁴¹

Anhand der vorausgegangenen Darstellungen lässt sich also festhalten, dass innerhalb der Islamisch-theologischen Studien die theologische Anthropologie überwiegend als thematische Forschung über den Menschen konzeptualisiert vorzufinden ist: als Menschenbild, das wahlweise mit Fokus auf Autoren, Diskurse oder Begriffe oder einer Mischung davon anhand von Primär- und Sekundärquellen eruiert wird. Aber ist die theologische Anthropologie gleichbedeutend mit Menschenbildern?

Die zeitgenössische Forschung, die eine Binnenstrukturierung mit Hilfe von Begriffen und Themen anstrebt, suggeriert genau dies. Doch wird damit die theologische Anthropologie nicht nur auf die Erforschung von Menschenbildern heruntergebrochen, sondern auch auf offensichtlich mit dem Menschen zusammenhängende Konzepte reduziert. Gewiss bildet die Erforschung des Menschen, seiner Selbstdarstellungen und deren historischer Genese einen wesentlichen Bestandteil von theologischer Anthropologie. Doch wäre es verfehlt, sie darauf zu begrenzen. Die Leistungsfähigkeit von theologischer Anthropologie reicht viel weiter, als „nur“ Menschenbilder aus Koran, Sunna und der daraus resultierenden exegetischen Tradition zu erarbeiten. Obschon der Begriff Menschenbild gerade für den Transfer von Wissenschaft in die Gesellschaft gern benutzt wird, ist er weniger tragfähig als der Begriff theologische Anthropologie.³⁴² Denn erstens ist der Begriff Bild statisch, sodass er lediglich eine Momentaufnahme, aber nur schwerlich Dynamiken oder Entwicklungen abzubilden vermag. Zwar lässt sich ein Wandel von Menschenbildern diachron über einen Zeitverlauf erfassen, doch wird in einer solchen Betrachtungsweise tendenziell die prospektivische Ausrichtung auf die Zukunft hin geschwächt, weil die Bilder, welche die Menschen von sich hatten oder haben, nur retrospektiv erfasst werden können. Zweitens verliert sich im Begriff Menschenbild der Blick auf die Kehrseite, nämlich das Gottesbild, während im Terminus theologische Anthropologie beide Sphären zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Der Begriff Menschenbild vermag daher nur partiell abzubilden, was theologische Anthropologie zu leisten vermag. Ein genauer Blick auf die Argumentationsführung der kritisierenden Standpunkte zeigt drittens, dass dem Islam nicht abgesprochen wird, über Menschenbilder zu verfügen, die

341 Vgl. Kapitel 3.1.2 dieser Arbeit.

342 Vgl. Kapitel 2.1, 7.1.1 und 7.1.3 dieser Arbeit.

vom Menschen selbstdeutend und ausgehend von Koran, Sunna und exegetischer Tradition aufgegriffen und reproduziert werden. Negiert werden nicht Menschenbilder, negiert und problematisiert wird eine theologische Anthropologie im Islam.³⁴³ Gerade in dieser Denomination wird deutlich, dass es nicht darum gehen kann, einseitig aus einer religiösen Perspektive auf das Menschenbild zu blicken, sondern einen systematische Bezug der vermeintlich konkurrierenden Felder Theologie und Anthropologie zueinander herzustellen.

Ein begriffszentrierter Zugang, der sich insbesondere an einer Anthropologie *expressis verbis* orientiert, ist nicht nur angesichts der Erkenntnisse anderer Fachdisziplinen langfristig nicht wettbewerbsfähig, sondern schöpft auch das theologische Potential bei weitem nicht aus. Deshalb plädiert die vorliegende Arbeit dafür, noch tiefer zu graben. Um Missverständnissen vorzubeugen ist es jedoch wichtig, an dieser Stelle zu betonen, dass diese Art von Forschung, die Begriffe in den Fokus rückt, nicht einzustellen, sondern zu ergänzen ist. Das Verständnis und die Reflexion von menschbezogenen Begriffen und Konzepten bleibt nach wie vor ein wesentlicher Bestandteil jeglicher Anthropologie. Es bedarf jedoch einer Ausweitung, die den wissenschaftstheoretischen Rahmen mitbedenkt und selbst setzt. Einige muslimische Intellektuelle haben hierzu wichtige Impulse geliefert und Reflexionen angestoßen, die im nachfolgenden Kapitel präsentiert und evaluiert werden sollen.

3.3 Für eine theologische Anthropologie im Islam – Plädoyers für eine Programmatik

Während die Forschung über den Menschen üppig ausfällt, gab es bisher vergleichsweise nur wenige Vorstöße, die über die Beschäftigung mit konkreten Menschenbildern hinaus eine theologische Anthropologie im Sinne einer systematischen Programmatik zu entwickeln und als Zugang zu begründen versucht haben. Mit welchen Argumenten sie die Entwicklung einer theologischen Anthropologie im Islam befürworten und welches Verständnis von theologischer Anthropologie sie vertreten, soll auch hier anhand einiger weniger, jedoch aussagekräftiger Ansätze exemplarisch aufgezeigt werden. Im Gegensatz zu den bereits vorgestellten Positionen, welche die Umsetzbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam infrage

343 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

stellen, stehen einige prominente muslimische Denker gerade für deren dringliche Notwendigkeit ein.

Einer, der wagemutig nach einem anthropologischen Perspektivenwechsel innerhalb des *kalām* gerufen hat, ist der ägyptische Philosophieprofessor Ḥassan Ḥanafī.³⁴⁴ Sein Vorstoß zeichnet sich dabei durch einen scharfsinnigen Problematisierungsversuch aus, der mancherorts auch von Überspitzungen lebt. Obwohl sein Ansatz angesichts der komplexen und umfassenden Problematik immer noch rudimentär erscheinen mag, soll er dennoch aufgrund seines Stellenwerts für die zeitgenössische Diskussion zur theologischen Anthropologie eingehender vertieft werden.³⁴⁵ Zwar liefert Ḥanafī keinen umfassenden Gesamtentwurf, wohl aber ausbaufähige Gedankenanstöße, denn er formuliert nicht nur eine schonungslose Kritik, sondern macht auch Modellierungsvorschläge für die Entfaltung einer theologischen Anthropologie im Islam.³⁴⁶

Daneben hat sich im deutschsprachigen Raum insbesondere der muslimische Religionspädagoge Mouhanad Khorchide einen Namen damit gemacht, offensiv für einen anthropologischen Perspektivenwechsel innerhalb des Islams zu werben.³⁴⁷ Obschon in seiner Gesamtausrichtung auf eine Weiterentwicklung der Koranhermeneutik fokussiert, fußt die Begründung seines anthropologischen Perspektivenwechsels im Kern insbesondere auf Vorarbeiten christlicher Theologen.³⁴⁸ Zugutehalten muss man ihm, dass er sich in den entscheidenden Schritten auf die transzendental-philosophische Argumentation des katholischen Dogmatikers Thomas Pröpper stützt, der gerade nicht konfessionell, sondern philosophisch argumentiert und dadurch überkonfessionell Anschlussmöglichkeiten bietet.³⁴⁹ Die eigentliche Problematik bei Khorchides Ansatz liegt denn auch nicht in diesem Rückgriff selbst, sondern im Umgang damit. Denn er unterzieht Pröppers Argumentation keiner ersichtlichen Reflexion oder Diskussion, sondern offeriert lediglich eine Darstellung und Reproduktion derselben. Entsprechend schwierig ist es, diese Begründung islamisch-theologisch

344 Forderungen zur Neuausrichtung des *kalām* gab es bereits seit der Wende zum 20. Jahrhundert hin; vgl. Öztürk (2018): Contribution; Wielandt (2016): Main Trends. Ḥanafī war also nicht der erste, jedoch hat er seine Ideen auf eine Anthropologie hin zugespitzt, weshalb die vertiefte Betrachtung seiner Ideen für die vorliegende Arbeit lohnend ist.

345 Vgl. Wielandt (2016): Main Trends, S. 750.

346 Vgl. Hanafī (1972): Théologie ou anthropologie.

347 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, insbesondere S. 78–147.

348 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 92–104.

349 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 97–104.

auszuwerten, weshalb Khorchides Ansatz nur punktuell einbezogen werden kann, und zwar dort, wo es um die Zusammenführung muslimischer Ideenvorschläge für die Konzeption einer theologischen Anthropologie geht.

Ähnliche Bestrebung der Akzentuierung einer hermeneutischen Neuorientierung verfolgt auch der indonesische Koranwissenschaftler Aksin Wijaya, der hierzulande noch weitgehend unbekannt ist.³⁵⁰ Seine Argumentationsbasis setzt bei einer epistemologischen Reflexion an und ist um einen kontinuierlichen Rückbezug auf die islamische Geistestradiation bemüht. Jedoch sind seine Ideen in der europäischen Forschungslandschaft noch wenig erschlossen, da seine Publikationen die Beherrschung der indonesischen Sprache voraussetzen. Aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse kann Wijayas Ansatz bedauerlicherweise nur über beschränkt vorhandene Sekundärquellen rezipiert werden, weshalb auch seine Position in den nachfolgenden Ausführungen nur am Rande berücksichtigt werden kann.

Angesichts dieser Sachlage verfährt dieses Kapitel so, dass Ḥanafīs Reflexionen als Leitargumentarium zugrunde gelegt und jeweils um andere Positionen ergänzt werden. Den Fokus so auszurichten, scheint aus vier Gründen gerechtfertigt: Erstens legen Wijaya wie auch Khorchide ihren Schwerpunkt stärker auf die konkrete Umsetzung und Ausdeutung unterschiedlicher Koranstellen, während bei Ḥanafī auch eine ausführlichere – wenn gleich nicht vollends ausgereifte – Beschäftigung mit den Bedingungen und Konsequenzen des programmatisch angestrebten Perspektivenwechsels zu finden ist. Zweitens bietet sich Ḥanafī auch deshalb als Exempel an, weil sich in seiner Argumentation besonders viele Anknüpfungspunkte zu den bereits präsentierten kritischen Positionen finden, sodass eine – wenn nicht in der Kapitelgliederung, so doch inhaltlich gespiegelte – Kohärenz hergestellt wird.³⁵¹ Drittens ist Ḥanafī auch deshalb von besonderem Interesse, da er ideengeschichtlich als wichtiger historischer Knotenpunkt für die Entwicklung anthropologischer Ideen erachtet wird.³⁵² Viertens gehörte Abū Zayd, dessen Ansatz in der Arbeit in Teil II untersucht wird, zu seinen Studenten.

350 Darüber hinaus finden sich in Indonesien weitere Stimmen, die in unterschiedlich starker Ausprägung und Akzentsetzung nach einem anthropologischen Perspektivenwechsel streben, darunter etwa Nurcolish Madjid, Abdurahman Wahid, Kuntowijoyo, Amin Abdullah oder Amin Suprayogo; vgl. Vishanoff (2016): *Anthropological Turn*, S. 3–4.

351 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

352 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 750.

3.3.1 Anstöße für die Loslösung von einer theozentrisch orientierten Theologie

Ḥassan Ḥanafī versteht Anthropologie nicht in einem naturhistorischen Sinne als evolutionsbiologische Entwicklung des Menschen, sondern definiert sie breiter als Wissenschaftsdisziplin, die sich den zeitgenössischen Herausforderungen widmet, vor denen der Mensch steht:

Par anthropologie, je ne veux pas désigner la science bien connue sous ce nom, qui étudie l'histoire naturelle de l'homme comme on voit dans les musées de l'homme, mais je veux dire simplement une science de l'homme au sens le plus large du terme, c'est-à-dire une étude des problèmes humains [...] Bref, anthropologie veut dire la recherche de l'homme dans notre vue contemporaine.³⁵³

Diese zunächst schwammig anmutende Definition grenzt er weiter ein, indem er einen Mangel an phänomenologischen Analysen über wahrnehmbare Gegebenheiten konstatiert und die bis heute weitgehend andauernde theozentrische Prägung der gesamten islamischen Geistesgeschichte problematisiert, in der Gott selbst in rational orientierten Disziplinen wie der Systematischen Theologie, Philosophie, Mystik oder Normenlehre üblicherweise – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße – als wissenschaftliches Leitobjekt fungiere.³⁵⁴ Ohne Gott oder dessen Wert zu bestreiten, plädiert er für die Notwendigkeit, dem Menschen und dessen Bedürfnissen künftig ebenfalls ein hohes Gewicht beizumessen.³⁵⁵ Damit schließt er sich einer Auffassung an, die seit der Wende zum 20. Jahrhundert von einer Vielzahl muslimischer Akteure im Rahmen einer Neuausrichtung zu einem *‘ilm al-kalām al-ḡadīd* elaboriert wurde und auch von Khorchide und Wijaya eingefordert wird.³⁵⁶

In geistiger Fortführung dieser Forschungstradition³⁵⁷ fordern alle drei auf je eigene Weise einen Perspektivenwechsel, der die theozentrische Aus-

353 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 234.

354 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 234.

355 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 234.

356 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 750; Öztürk (2018): *Contribution*, S. 110; Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 81–82; für Wijaya vgl. Vishanoff (2016): *Anthropological Turn*, S. 3–4.

357 Es ist zu präzisieren, dass sich die genannten Autoren selbst nicht explizit innerhalb dieser Forschungstradition verorten, aber offenkundig Berührungspunkte mit deren Ideen aufweisen.

richtung hinter sich lässt. So strebt Khorchide in neuzeitlicher Manier und mit entsprechendem Vokabular eine „Wende vom Extrinsezismus zum Intrinsezismus“ an,³⁵⁸ welche die von außen kommenden, abstrakten Glaubenssätze aus einer menschlichen Selbsterfahrung von innen heraus für den eigenen Lebensentwurf deutet.³⁵⁹ Auch Wijaya setzt bei den menschlichen Erfahrungen an, argumentiert jedoch aus einer islamischen Tradition heraus, indem er an die Epistemologie des andalusischen Philosophen Ibn Rušd (1126–1198) und deren Weiterentwicklung durch den schiitischen Philosophen Mahdi al-Ḥa'irī al-Yazdī (1923–1999) anknüpft.³⁶⁰ Mit der Verankerung in der menschlichen Lebensrealität markiert er eine Verschiebung des Fragehorizontes: von der metaphysischen Frage danach, was Gott von den Menschen will und welche Normen er ihnen mitteilt, hin zur subjektiven Frage danach, welche normative Bedeutung der Mensch als historisch und kulturell bedingtes Wesen aus der Offenbarung ableiten und was diese für ihn leisten kann.³⁶¹ Ebenso setzt Ḥanafī bei der partikularen Erfahrung an, von wo aus sich jeder Einzelne zu den in der Offenbarung beschriebenen Erfahrungswelten in Bezug setzen kann, um sie für das eigene Leben relevant zu machen.³⁶² Entsprechend pocht Ḥanafī auf eine Transformation der Theologie hin zu einer Anthropologie:

Il ne s'agit donc pas d'abolir la théologie pour faire de l'anthropologie mais il s'agit de transformer la théologie en anthropologie, c'est-à-dire de changer l'axe de la culture et son point culminant.³⁶³

Für diese unter geänderten Vorzeichen betriebene Theologie benutzt er in der Folge die terminologisch unübliche Bezeichnung „anthropologische Theologie“ (*théologie anthropologique*).³⁶⁴ Die Umkehrung der Achsen stößt er an, indem er die Wissenschaftlichkeit einer theozentrisch orientierten Theologie, hier verstanden als *kalām*, fundamental infrage stellt:

358 Diese Begrifflichkeiten wurden von dem französischen Philosophen Maurice Blondel in Anknüpfung an die katholische Glaubenstradition geprägt und später von den katholischen Theologen Karl Rahner und Max Seckler in eigenem Verständnis weitergetragen; vgl. Teifke (2012): Offenbarung und Gericht, S. 86.

359 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 82.

360 Vgl. Vishanoff (2016): Anthropological Turn, S. 3–4; Yazdi (192): Principles of Epistemology.

361 Vgl. Vishanoff (2016): Anthropological Turn, S. 1, 4.

362 Vgl. Hanafī (1965): Méthodes d'exégèse.

363 Hanafī (1972): Théologie ou anthropologie, S. 234.

364 Vgl. Hanafī (1972): Théologie ou anthropologie, S. 241.

[L]a théologie n'est pas une science. Elle n'a ni un objet, ni une méthode, ni un but à atteindre ou des résultats à obtenir. Elle n'est pas une science car il n'y a pas une 'science de Dieu', c'est-à-dire, une science qui a Dieu comme objet. Dieu n'est pas un objet. Dieu n'est pas un objet rationnel et la raison humaine est sujette à la complexité humaine qui est un ensemble de physiologie, de psychologie et de sociologie.³⁶⁵

Seine Fundamentalkritik lässt sich in fünf Kernaussagen zusammenfassen: Erstens argumentiert Ḥanafī, dass Gott kein Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis sein könne, da er jegliche Realität und Rationalität übersteige und nicht reell erfasst werden könne. Einzig erfassbar seien Gottesbilder und damit menschliche Vorstellungen über Gott, nicht jedoch Gott selbst.³⁶⁶ Dieser Punkt nimmt in seiner Argumentation wohl den wichtigsten Stellenwert ein, weshalb er im nächsten Kapitel gesondert vertieft werden soll. Zweitens betont Ḥanafī mehrfach, dass die Theologie keine Methode kenne. Der *kalām*, der seiner Wortherkunft nach „Rede“ oder „Dialog“ bedeute, könne nicht schlichtweg mit der Logik gleichgesetzt werden, da die kontrovers geführte Rede und Gegenrede einzig der Überzeugung diene.³⁶⁷ Diese apologetische Haltung hält er drittens dezidiert für unwissenschaftlich, da die Aufgabe der Wissenschaft nicht darin bestehe, Wahrheiten zu verteidigen, sondern Realitäten in aller Neutralität und Objektivität zu analysieren und theoretische Grundlagen auf der Basis von Konvergenzen statt dogmatischen Differenzen zu schaffen.³⁶⁸ Verknüpft mit den angestrebten Zielen der Forschung bemängelt er viertens auch die Erkenntnisse des *kalām*, die er als dürftig bezeichnet, da sie aufgrund ihrer Abstraktion für die Masse nur schwer zugänglich seien. Die Aussagen seien zu theoretisch formuliert, als ob sie von jeglichem Praxisbezug unabhängig wären.³⁶⁹ Fünftens sei das spezifische Vokabular stark religiös gefärbt, sodass ein Transfer von Begriffen wie Gott, Prophet, Kult oder Engel in andere disziplinäre Kommunikationssysteme nur sehr schwierig machbar sei, ohne

365 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 235.

366 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 236.

367 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 236–237.

368 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 237, 259–260; Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 749.

369 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 237, S. 241–242; Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 81–82; Öztürk (2018): *Contribution*, S. 109.

dass die Wörter ihre Funktion verlören.³⁷⁰ Für den Perspektivenwechsel fordert er entsprechend die Aufgabe theologisch geprägter Begrifflichkeiten:

L'anthropologie est une théologie sans ce vocabulaire traditionnel.³⁷¹

Die Transformation der Theologie in eine Anthropologie ist demnach nur durch eine Neuorientierung in Bezug auf Untersuchungsobjekt, Sprachgebrauch und Analyseebene möglich.³⁷²

In dieser fundamentalen Kritik am *kalām*, die mancherorts selbst apologetische Züge aufweist, finden sich sowohl bedenkenswerte wie auch problematische Aspekte. Ohne im Einzelnen auf die Überzeichnungen Ḥanafīs einzugehen, fällt insbesondere hinsichtlich der Methodenkritik die Undifferenziertheit auf, mit der er über eine langjährige Theologiegeschichte hinweggeht. Auch wenn man der Theologie keine eigene Methode *per se* zubilligen möchte, lassen sich über die Epochen hinweg unterschiedliche methodologische Ansätze finden, auch wenn sie nicht explizit die Namen heutiger Methoden tragen.³⁷³ Ḥanafī lässt so nicht nur jegliches methodologisch geleitete Vorgehen als inexistent erscheinen, sondern bettet die apologetische Motivation beispielsweise auch nicht als historisch bedingte und kontextuell geprägte Form einer damals üblichen Theologiepraxis ein. Vielmehr argumentiert er für eine Anthropologie, indem er dem *kalām* durch Objekt-, Methoden- und Terminologiekritik jegliche Grundlage und Glaubwürdigkeit zu entziehen trachtet. Nur wenn er dem *kalām* jegliche Legitimation abstreitet, wird für ihn die Transformation zu einer Anthropologie umsetzbar. Weder eine produktive Verhältnisbestimmung, in der die beiden ineinandergreifen, noch eine Erweiterung des bisherigen disziplinären Verständnisses, welche die bisherige Leistung des *kalām* würdigt, scheinen für ihn gangbare Wege zu sein. Eine so formulierte Transformation stellt jedoch in letzter Konsequenz faktisch eine Auflösung des *kalām* dar, insofern die Beschäftigung mit der Gotteslehre gänzlich aus dem Repertoire der Islamisch-theologischen Studien zu verschwinden droht. So

370 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 237. Umgesetzt hat er dies in seiner Dissertation, in der er arabische Termini aus dem Bereich des *fiqh* in eine phänomenologische Sprache überführt hat, z.B. *aḥkām* zu aktivem Bewusstsein oder Konsensus zu intersubjektiver Erfahrung; vgl. Hanafī (1965): *Méthodes d'exégèse*.

371 Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 238.

372 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 256–257.

373 Vgl. Ghandour (2015): *Fiqh*, S. 53–54; Dziri (2015): *Ars Disputationis*.

erstaunt es auch nicht, dass er mit einer solch polarisierenden Position in der islamischen Welt bisher noch keine Mehrheit für sich gewinnen konnte.³⁷⁴

Gleichwohl ist Ḥanafī dahingehend zuzustimmen, dass eine zeitgenössische Systematische Theologie weder sich mit einer apologetischen Funktion begnügen und auf diese beschränken noch die heute konsensual geltenden wissenschaftlichen Standards unterschreiten darf. Hervorzuheben ist zum einen das Anliegen, dass die Theologie die Anschlussfähigkeit an andere Disziplinen nicht verlieren darf – dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass es sich beim Menschen um ein interdisziplinär von unterschiedlichen Seiten reklamiertes Forschungsobjekt handelt. Darüber hinaus ist es im Interesse der muslimischen Religionsgemeinschaft selbst, den *kalām* weiterzuentwickeln und als Reflexionsraum zu gestalten, der – vor Mensch und Gott – rational vertretbare und damit konkurrenzfähige Deutungsangebote generiert. Auch die Anbindbarkeit der theologisch gewonnenen Erkenntnisse an die Lebenswelt des Menschen ist unabdingbar, will das theologische Nachsinnen nicht zu einer abstrakten Wissenschaft ohne lebensweltlichen Bezug verkommen. Dies erfordert entsprechend eine Bereitwilligkeit, perspektivische Zugänge, Inhalte und Forschungsobjekte innerhalb des *kalām* wie auch anderer Disziplinen der Islamisch-theologischen Studien zu reevaluiieren und neue Wege zu ergründen.

3.3.2 Zur Aussagbarkeit über Gott: Vom Transzendenzbezug zum Immanenzraum

Wenn auch dieser Rundumschlag gegen den *kalām* in seiner Zuspitzung und seiner punktuellen Undifferenziertheit problematisch ist, zeigt Ḥanafī doch Tendenzen auf, die in ihrem Kern zu würdigen sind. Positiv gewendet hält Ḥanafī Gott zum einen für nicht objektivierbar und zum anderen jegliche Aussagen und Erkenntnisse über ihn immer noch an menschliche Denkkategorien gebunden. Die fehlende Definierbarkeit Gottes verhindert denn auch, dass sich Gott in eine Form pressen ließe. Mit der Problematisierung des Objekts betont er die zentrale Fragestellung, was denn überhaupt als Forschungsgegenstand theologischer Studien fungieren kann. Mit

374 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 26.

seinem Plädoyer gegen eine „Wissenschaft von Gott“ nimmt Ḥanafī Stellung zur wichtigen Frage, was über Gott überhaupt aussagbar ist.³⁷⁵

Die gängige Ausrichtung des *kalām*, sich essentiell mit dem Wesen Gottes zu befassen, hält Ḥanafī dezidiert für verfehlt. Denn die Frage nach Gottes Wesen und damit seiner Einheit und seinen Attributen sei falsch gestellt, da sie sich nur aus einer menschlichen Logik heraus ergebe.³⁷⁶ Ob man über Gott nun in Form einer positiven oder negativen Theologie spreche, entpuppt sich für Ḥanafī bei näherer Betrachtung als gleichermaßen problematisch, da beide auf ihre Weise Projektionen auf Gott darstellen. Positive Formulierungen, die vor allem Attribute Gottes wie z. B. Wissen oder Macht betreffen, hält er für menschliche Werte, die verabsolutiert und schließlich als Maximalwerte wie Allwissenheit oder Allmacht auf Gott projiziert werden. Das Bild, das daraus von Gott entsteht, bleibe notwendigerweise ein in menschlichen Kategorien und Grenzen gedachtes Gottesbild.³⁷⁷ Diese Projektion gründet gemäß Ḥanafī auf zwei problematischen Grundannahmen: Ausgehend davon, dass sich der Mensch als relativ, nämlich relativ wissend oder mächtig, betrachte, verkehre er zum einen die Relativität superlativisch ins Absolute und attribuiere anschließend Gott damit als allwissend und allmächtig. Zum anderen verwirklichen sich diese Werte nur im Kontext des menschlichen Lebens, d. h., die Attribute zeigen sich nur, wenn sie innerhalb der irdischen Sphäre auch umgesetzt werden, da sie transzendental keine ersichtliche Relevanz besitzen.³⁷⁸

Ähnlich verhalte es sich mit der negativen Theologie. Die in Abgrenzung formulierten Aussagen stellen eine Umkehrung negativ rezipierter menschlicher Eigenheiten wie der Endlichkeit oder des Leidens dar. Die nun unter umgekehrten Vorzeichen betriebene Projektion wurzelt in der – für Ḥanafī bedauernswerten – Wahrnehmung einer Mangelhaftigkeit des Menschen, die gerade deshalb positiv zu würdigen wäre, weil sie ihn erst menschlich mache. Charakteristika wie der Tod, die Körperlichkeit oder das Leiden werden als fehlerhaft wahrgenommen und in der Folge als eines Gottes unwürdig betrachtet. Die eigentliche Problematik der negativen Theologie liegt aber darin, dass sie keine adäquaten Aussagen über Gott zu generieren vermag. Denn eine Aussage darüber, was Gott nicht ist, ist nur begrenzt im-

375 Vgl. auch Karimi (2018): Warum es Gott nicht gibt, S. 74–76.

376 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 238–239.

377 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240

378 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240; vgl. auch Sauer (2004): *Christentum und Islam*, S. 67–68.

stande, etwas darüber auszusagen, was Gott ist.³⁷⁹ Damit ist die Rede über Gott für Ḥanafī ein Wechselspiel von Projektion und Negation, woraus er schlussfolgert, dass

tout discours de Dieu (parole de Dieu) est un discours sur Dieu (parole de l'homme).³⁸⁰

Da der Mensch aus seinem menschlichen Verständnis- und Redehorizont nicht ausbrechen kann, bleibt die vermeintliche Rede über Gott stets eine menschliche Rede über Gott.³⁸¹ Aus diesen Gründen hält Ḥanafī es für angemessener, über Gott zu schweigen.³⁸² Dies kann dahingehend gedeutet werden, dass Ḥanafī nicht einmal Aussagen über Gott in Form einer negativen Theologie für gerechtfertigt hält, sondern komplett einen Verzicht auf Aussagen über Gott anstrebt, da er die Aussagbarkeit auf die immanente Welt beschränkt sieht. Auf diese Weise regt Ḥanafī hier zu einer demütigeren Haltung gegenüber dem an, was über Gott ausgesagt werden kann. Dabei lässt er das Spannungsfeld, wie etwa die reflexiv verwendeten Attribute dann zu verstehen sind, mit denen sich Gott z. B. als barmherzig, allwissend oder allmächtig beschreibt, bewusst bestehen.

Da die Rede des Menschen über Gott nur im Horizont eines menschlichen Verständnisses erfolgen kann, betrachtet er den Anthropomorphismus als logische Konsequenz einer Rede über Gott. Erst in Reaktion auf die Problematiken der anthropomorphen Redeweisen über Gott entstand der Diskurs über die absolute Transzendenz Gottes und verdrängte sie. Die größte Schwäche des Anthropomorphismus sieht Ḥanafī in der Wahrnehmung Gottes in menschlicher Gestalt und personifizierten Zügen, seinen Vorteil hingegen in der Funktionalität für den Menschen.³⁸³ So mahnt Ḥanafī zur Vorsicht, die Transzendenz zum Charakteristikum des Islams par excellence zu sterilisieren und gegen eine christliche Immanenz zu propagieren, da die Transzendenz nur in ihrem Immanenzbezug einen wirklichen Sinn erhält und sich in den Handlungen der Menschen realisiere:³⁸⁴

379 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240.

380 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240.

381 Vgl. auch Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 78–79.

382 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 236.

383 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 241.

384 Vgl. Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 262; vgl. auch Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

On peut objecter que Dieu dans sa révélation parle de lui-même. Erreur d'interprétation! Dieu ne parle de lui-même qu'en fonction de l'homme, sa vie et son existence. Dieu n'a aucune portée théorique en ce qui concerne sa personne, sa nature ou son essence, mais Dieu a uniquement une portée pratique en ce qui concerne l'homme. Les philosophes, les mystiques et les juristes ont toujours interprété les textes en fonction de l'homme: imagination, sentiment ou action.³⁸⁵

Diese Funktionalität bestimmt Ḥanafī befreiungstheologisch, indem er Gott auf der Ebene der existentiell-praktischen Lebenswirklichkeit verankert. Die Lebenswirklichkeit, die Ḥanafī hier adressiert, hat mit den Folgen der Kolonialisierung Ägyptens, der Ausbeutung und der Armutproblematik zu kämpfen.³⁸⁶ Dies als Hintergrundfolie zugrunde gelegt, wird verständlicher, warum er sich angesichts der prekären Weltprobleme kritisch hinsichtlich eines abstrakt-theoretischen Sinnierens über Gottes Wesen äußert und stattdessen handlungs- und zukunftsorientiert Gott im Fortschritt, in der Überwindung dieser Probleme situiert.³⁸⁷ So mündet sein Ansatz der Transformation der Theologie in eine Anthropologie schließlich in einer – von ihm positiv interpretierten – Ideologie, die mittels geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse Impulse für die Veränderung der Realität liefern soll.³⁸⁸

Damit besiegelt auch Ḥanafī die Abkehr von der Metaphysik und die Hinwendung zu humanwissenschaftlichen und damit praxisbezogenen Herangehensweisen. Gleichzeitig wird hier deutlich, dass seine Anthropologie in einer Befreiungstheologie mündet, wodurch sie eine sozialetische und politisch motivierte Färbung erhält. Aufgrund der überaus starken Verknüpfung mit politischen Anliegen bietet sein Entwurf entsprechend eine große Angriffsfläche. Denn obschon ein befreiungstheologischer Ansatz ein legitimer Weg zu einer theologischen Anthropologie sein kann,³⁸⁹ stellt sich im Falle Ḥanafīs die Problematik einer Instrumentalisierung der Theologie für politische Anliegen.³⁹⁰ Mit der Einmündung in die Befreiungstheologie erfolgt darüber hinaus eine Zwecksetzung für die theologische Anthropologie, die weit über ihre eigentliche Aufgabenstellung hinausgeht und so

385 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 243.

386 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 242, 234–235; Wielandt (1994): *Weltverantwortung*, S. 204.

387 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 241–242.

388 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 247.

389 Vgl. Antes (1989): *Gottes-Idee im Islam*. S 304.

390 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 750.

wieder von ihr wegführt. Da jeder Befreiungstheologie wie auch jeder Ethik eine Anthropologie zugrunde liegt, wird der Kern wiederum nicht erfasst, sondern die Problematik erneut verlagert.

3.3.3 Von der Theologie als Rede über Gott zur Offenbarung als Rede zu und über den Menschen

Fruchtbarer als der befreiungstheologische Pfad erweist sich für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit allerdings Ḥanafīs Reflexion darüber, was in der Theologie ins Zentrum zu rücken sei, wenn nicht das Wesen Gottes:

[T]oute théologie a une anthropologie renversée. La théologie étant une science de la parole de Dieu, non de sa personne, est donc la science de la révélation car la révélation est la parole de Dieu. La révélation, c'est-à-dire la parole de Dieu est envoyée à l'homme. Dieu s'adresse à l'homme. Dieu a pris l'homme comme interlocuteur. L'objet de la révélation, parole de Dieu, est l'homme. Le centre de la révélation, science de Dieu, est l'homme. La révélation est donc la science de l'homme car elle a pris l'homme comme objet et comme interlocuteur. L'objet de la science de Dieu est l'homme. Comment se fait-il alors que la théologie, cette 'science de Dieu' prenne Dieu comme objet? Voilà le renversement fait par la théologie: de la révélation comme science de l'homme à la révélation comme science de Dieu, bien que la science de Dieu ne s'occupe pas de Dieu mais de l'homme. La seule théologie véritable est donc celle qui s'accorde à la science de Dieu, c'est-à-dire à la révélation, à la parole de Dieu qui est une anthropologie. Dieu dans sa révélation, dans sa parole et dans sa science fait de l'anthropologie, en parlant de l'homme, non de la théologie en parlant de lui-même.³⁹¹

In diesem überaus dichten Zitat trifft Ḥanafī drei zentrale Kernaussagen: Entgegen der Suggestion von Antes, *theos* als Untersuchungsgegenstand der Theologie zu erklären,³⁹² plädiert er genau für das Gegenteil, indem er erstens *kalām* nicht im Sinne einer spekulativen Rede über Gott betreiben möchte, sondern rückgebunden an die konkrete Offenbarungsgestalt als Rede Gottes versteht, die den *anthropos* zum eigentlichen Zentrum erhebt.

391 Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 243.

392 Vgl. Antes (1977): *Mensch vor Gott*, S. 12–13; vgl. dazu auch Kapitel 3.1.2 dieser Arbeit.

Indem Gott den Menschen als Empfänger dieser Rede adressiert, spricht er zweitens folglich *zum* Menschen und drittens auch *über* ihn, wodurch Gott nicht sich selbst, sondern den Menschen zum Gegenstand seiner Rede macht. Damit reiht sich Ḥanafī nicht nur in jene Gruppe von Forschenden ein, die eine systematische Hinwendung des *kalām* zur koranischen Offenbarung fordern,³⁹³ sondern eröffnet auch eine Argumentation für einen offenbarungstheologischen – statt begriffszentrierten – Zugang zur Anthropologie.

Dieser Gedankengang findet sich auch beim Islamwissenschaftler Reinhard Schulze. So stimmt dieser damit überein, dass der Koran auf sich selbst als automimetische Rede Gottes und nicht als Rede über Gott rekurriert. Zwar beinhaltet dies durchaus, dass Gott Aussagen über sich selbst trifft, im Kern aber teilt Gott weniger mit, *was er ist*, als *dass er ist* und was es mit dem Menschen auf sich hat.³⁹⁴

Da der Mensch das Objekt der *qur'ān*-Rede ist, vollzieht die ‚Rede Gottes‘ im konkreten Sinne des Wortes eine Anthropologie, also eine Rede über den Menschen. Natürlich ist damit keine rationalistische Begründung menschlichen Seins gemeint, die durch deduktive Erkenntnisse gewonnen wurde. Vielmehr soll hier Anthropologie, ein Neologismus des 16. Jahrhunderts, wortwörtlich verstanden werden: als Logos Gottes hinsichtlich des Menschen.³⁹⁵

Dennoch warnt Schulze davor, auf ahistorische Weise wissenschaftssystematische Programmatiken in solchen historischen Texten identifizieren und mit modernen Taxonomien wie etwa Anthropologie belegen zu wollen und damit Eisegese zu betreiben.³⁹⁶ Statt einander ausschließende Alternativen zu proklamieren, die den Koran ontologisch einzufangen und im einen *oder* anderen einzufrieren versuchen, behält er beide Optionen offen:

Der Koran *ist* damit weder theologisch noch anthropologisch, sondern kann theologisch oder anthropologisch gelesen werden.³⁹⁷

393 Vgl. Öztürk (2018): Contribution, S. 110; Wielandt (2016): Main Trends, S. 752; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām.

394 Vgl. Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 217.

395 Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 217.

396 Vgl. Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 219.

397 Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 219, Hervorhebung im Original.

Dadurch wird die Rezeption seitens des Menschen noch einmal stärker gewichtet. Trotz unterschiedlicher Argumentationsbasis und jeweiliger Fortführungen und Einmündungen treffen sich an diesem Punkt die Ansätze von Ḥanafī, Khorchide und Wijaya, wenn auch alle drei im Gegensatz zu Schulze einen anthropologischen Zugang klar favorisieren. Zwar äußert sich Khorchide nicht eindeutig dazu, ob die Offenbarung von Gott oder vom Menschen handelt,³⁹⁸ doch streift er diese Thematik in seinen Ausführungen implizit. Für ihn stellt der Koran eine Selbstoffenbarung Gottes dar,³⁹⁹ in deren rezitatorischem Klang sich Gott vergegenwärtigt. Insofern Gott selbst dem Menschen im Koran begegnet, ist dieser folglich auch mehr als nur ein Sendschreiben Gottes, in dem nachlesbar ist, wie Gott ist und was er dem Menschen mitteilen möchte.⁴⁰⁰ Da der Koran folglich nicht nur eine Willensbekundung ist, plädiert Khorchide für einen Zugang, der den Koran nicht ausschließlich als monologischen Redetext, sondern als Ereignis von Gottes Selbstoffenbarung und damit nicht aus einer instruktionstheoretischen, sondern einer dialogisch-kommunikativen Perspektive wahrnimmt.⁴⁰¹

Expliziter hingegen äußert sich Wijaya, wenn er argumentiert, dass das menschliche Wissen über Gott in seiner phänomenologischen Epistemologie nicht metaphysisch sei, sondern nur vom Menschen und von dessen Lebenserfahrungen handle. Damit knüpft er an ein Sachargument des mu‘tazlitisch geprägten Theologen ‘Abd al-Ġabbār (935–1025) an, wonach Offenbarung nur über das menschliche Handeln, nicht aber über Gott selbst lehren kann, da Gott bedürfnislos sei und Offenbarung so nur einem

398 So sagt er einerseits: „In dieser Offenbarung ‚enthüllt‘ Gott den Menschen sein innerstes Wesen“; Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 78; auch erklärt er eines der Attribute Gottes, nämlich die Barmherzigkeit, zum Schlüssel seiner anthropologischen Hermeneutik; vgl. ebd., S. 1. Gleichzeitig hält er aber fest, dass diese „Beziehungszusage des Korans, die Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes ist – verstanden als die bedingungslose Zuwendung zu und Zusage Gottes an die Menschen –, [...] den eigentlichen Inhalt des Korans dar[stellt]“; ebd., S. 84–85; dabei strebt er ein anthropologisches Verständnis von Offenbarung an; vgl. ebd., S. 81. Damit vertritt Khorchide im Vergleich zu Ḥanafī und Wijaya eine Mittelposition.

399 Diese christlich vorgeprägte Bezeichnung versucht Khorchide islamisch zu füllen, indem er sie mit dem Konzept der Selbstgegenwart Gottes (*al-ḥaḍra al-ilāhiya resp. taḡālli*) aus der islamischen Tradition gleichsetzt; vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 80.

400 Vgl. dazu Kapitel 6 dieser Arbeit.

401 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 78; dazu auch das nachfolgende Kapitel 3.4 dieser Arbeit.

menschlichen Nutzen dienen könne.⁴⁰² Dies bekräftigt Ḥanafī in einer seiner direktiven Ideen für die Entwicklung einer theologischen Anthropologie:

L'Essence divine ne se manifesta ni dans la parole, ni dans la nature, sous forme de miracle, ni en personne sous forme humaine. La parole divine contient des idées ou une description des réalités humaines. L'Essence divine n'est même pas un mystère inconnaissable, mais elle est mise entre parenthèse. La religion c'est la révélation, en tant que parole, non en tant que personne, Dieu ou Prophète. La source de la révélation est le réel lui-même qui fit appel à la parole.⁴⁰³

Wie bei anderen zeitgenössischen Denkern aus dem Feld der theologischen Anthropologie fungiert Gott bei Ḥanafī zugleich als zweifellos gesetzt und in Klammern gestellt. Die Offenbarung gibt seiner Meinung nach nicht Auskunft über das Wesen Gottes, sondern macht vielmehr ein Angebot, wie die menschliche Realität idealerweise zu gestalten sei. Für Ḥanafī liegt das eigentliche Problem entsprechend nicht in der fehlenden Inkarnation Gottes in der Immanenz,⁴⁰⁴ sondern in der Akzentsetzung der Themen und Untersuchungsobjekte innerhalb der Islamisch-theologischen Studien, insbesondere des *kalām*. Gerade indem der Fokus weg vom Wesen und hin auf die Rede Gottes gerichtet wird, gelinge ein Perspektivenwechsel, da durch die Rede Gottes ein Immanenzbezug hergestellt werde. Aufbauend auf seinem ersten Direktiv einer solchen Fokusverschiebung fordert Ḥanafī einen Perspektivenwechsel von der göttlichen hin zur menschlichen Rede:

La parole divine étant prononcée par le langage humain, elle devient *ipso facto* une parole humaine sujette à toutes les sciences humaines autour du langage. On divise la parole ainsi en termes, sens et choses désignés. Ou bien on étudie le sens, l'image et les différentes formes d'expression symbolique. Le sens est psychique; ainsi on étudie les motivations et on arrive à un nouveau sens de vérité, celle de la motivation et non l'*Adequatio ratio in Rei*. Cela ne veut pas dire que Dieu s'exprime par la parole humaine, l'Esprit Saint via le scribe ou l'évangéliste, mais que

402 Vgl. Vishanoff (2016): *Anthropological Turn*, S. 4–5; Vishanoff (2015): *Hermeneutics*, S. 4–5; Vishanoff (2015): *Qur'anic Interpretation*, S. 4–6; Peters (1976): *God's Created Speech*.

403 Hanafī (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 257.

404 Vgl. Sauer (2004): *Christentum und Islam*, S. 63–67; dazu auch Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

Dieu s'exprime en parole et que cette parole est lue et comprise par la raison humaine. L'humanisation de la parole divine ne vient pas de la tradition ou de l'histoire comme c'est le cas dans le christianisme, mais de la lecture et de la compréhension. C'est l'affaire de la conscience éidétique [sic!] non la conscience historique.⁴⁰⁵

Auffallend ist hierbei, dass Ḥanafī den Terminus *langage* und nicht *langue* benutzt. Innerhalb der Linguistik gilt seit der Theoretisierung von Ferdinand de Saussure *langage* als Begriff für das menschliche Sprachvermögen im Sinne des Sprechapparates.⁴⁰⁶ Damit verweist Ḥanafī auf einen Transformationsvorgang, in dem das göttliche Wort durch das menschliche Sprachvermögen zu einem menschlichen Wort wird.⁴⁰⁷ Anders formuliert: Damit Gottes Wort nicht transzendent bleibt, sondern sich in der Immanenz realisieren kann und für die Menschen hörbar und damit erfassbar wird, ist das menschliche Sprachvermögen diejenige Instanz, die das fundamentale Nadelöhr bildet. Die Humanisierung der Rede Gottes, wie sie Ḥanafī nennt, ergibt sich also allein durch die Aussprache und bezieht sich auf den Umgang mit der Offenbarung in Form von menschlicher Lektüre und menschlichen Verständnisbemühungen. Damit begrenzt Ḥanafī die Vermenschlichung, wie er es nennt, auf diese spezifischen Ebenen, ohne den Inhalt als menschlich zu deklarieren – was er auch in seinem Zitat durch die Abgrenzung zum Christentum deutlich zu machen versucht. Ebenso spielt für Khorchide und Wijaya die Sprachlichkeit des Korans eine entscheidende Rolle. So heißt es bei Khorchide:

Gott hat sich im Akt seiner Selbstoffenbarung der menschlichen linguistischen wie psychologischen und kulturellen Sprache sowie der Narrative seiner Erstadressaten bedient. Gott spricht also nach dieser islamischen Vorstellung im Koran durch den Menschen, er lässt sich auf den Menschen ein. Das heißt, dass nun die Erstadressaten samt ihrer Lebenswirklichkeit, zu denen Gott spricht, konstitutiv an der Rede Gottes beteiligt sind.⁴⁰⁸

405 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 258, Hervorhebungen im Original.

406 Vgl. de Saussure (2005): *Cours*.

407 Vgl. dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

408 Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 85–86.

Aufgrund dieser beiden Ebenen der Involvierung menschbezogener Aspekte spricht Khorchide expliziter von „Gottes-Menschenwort“.⁴⁰⁹ Ohne hier Kapitel 5 vorzugreifen und weiter ins Detail vorzudringen, lässt sich festhalten, dass Wissenschaftler wie Ḥanafī, Khorchide oder Wijaya theologische Anthropologie weder begriffszentriert angehen noch im Sinne einer thematisch gebündelten Unterdisziplin ausgestalten, sondern als perspektivische Ausrichtung zu formen versuchen. Während insbesondere Ḥanafī der Reflexion, wie der geforderte Perspektivenwechsel zu erreichen ist, viel Platz einräumt, münden die Ansätze der anderen beiden Denker in einer Ausdeutung konkreter Stellen. Doch schaffen sie eine Grundlage für eine offenbarungstheologisch orientierte Anthropologie und regen zur weiteren Reflexion über das Wechselspiel von Theologie und Anthropologie im Offenbarungsakt an, das zum Schwerpunkt des nachfolgenden Teils II werden soll.

3.4 Theologische Anthropologie, quo vadis? Vom Menschenbild zum programmatischen Anliegen von Offenbarung

Die vorgelegten Befunde verdeutlichen zwei Forschungsdesiderata: Zum einen bedarf es – noch bevor es um konkrete hermeneutische Umsetzungen gehen kann – systematischer Überlegungen, wie eine theologische Anthropologie im Kontext gegenwärtiger Anforderungen und Diskurse ihre Grundlagen erhalten und unter islamisch-theologischen Prämissen begründet werden kann. Zum anderen ist zu klären, wie diese Bezugnahme von Theologie und Anthropologie – über den gängigen Weg der theologiegeschichtlichen und begriffsorientierten Erforschung von Menschenbildern hinaus – aus einem offenbarungstheologischen Blickwinkel heraus bewerkstelligt werden kann. Dass diese Arbeit genau an dieser spezifischen Schnittstelle ansetzt, hat durchaus seine Berechtigung. Denn gerade im Offenbarungsvorgang – und nicht erst in den menschbezogenen Inhalten aus Koran und Sunna – zeigt sich das Aufeinandertreffen von Theologie und Anthropologie paradigmatisch. Bereits in der Art, wie Gott mit den Menschen in Kontakt tritt, sind sowohl anthropologisch relevante Aussagen über den Menschen als auch Grundlagen für die Konzeption einer theologischen Anthropologie im Islam enthalten.

409 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 85, wobei sowohl die Argumentation als auch die Wortwahl an Abū Zayd angelehnt sind; vgl. dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

Ausschlaggebend ist dabei freilich, wie Offenbarung überhaupt verstanden wird. Obschon religionsphilosophisch und theologiegeschichtlich verschiedene Typisierungen von Offenbarung vorgenommen wurden, wird in der gegenwärtigen Rezeption – insbesondere im interreligiösen Dialog und mit Bezugnahme auf den Islam – überwiegend auf die Unterscheidung zweier Typen Bezug genommen: das doktrin- resp. empfehlungszentrierte und das personenzentrierte Modell.⁴¹⁰ Gemäß dem ersten Modell offenbart Gott direktive Empfehlungen, die alsdann in einem Buch kanonisiert werden, um das herum sich eine Gemeinschaft zu bilden beginnt. Demgegenüber offenbart Gott dem zweiten Modell zufolge sein eigenes Wesen, wobei die Zeugen, die dieses Geschehen als Inkarnationsakt deuten, sich zu einer Gemeinde formen und im Anschluss die Deutung dieser Selbstoffenbarung in Buchform dokumentieren. Dadurch fungiert im ersten Fall das Buch selbst als Offenbarung, während es im zweiten das Zeugnis der Offenbarung darstellt.⁴¹¹ Dass bei einer solch bescheidenen Anzahl von Modellen die Einordnung der koranischen Offenbarung – notgedrungen – im empfehlungszentrierten Modell münden muss, ist wenig verwunderlich. So schreibt etwa selbst der muslimische Theologe Recep Kılıç:

Wenn wir berücksichtigen, dass die Offenbarung von oben in arabischer Sprache herabgesandt wurde und dass sie wörtlich, buchartig und lesbar ist, dann wird deutlich, dass die islamische Offenbarung der traditionelleren Position, nämlich der empfehlungszentrierten Offenbarung entspricht. Denn Gott offenbart nicht seine Person, indem er sich in einem Menschen (Jesus) inkarniert, so wie es in der These von der personenzentrierten Offenbarung der Fall ist, sondern teilt manche Wahrheiten seinem Propheten wörtlich, also in Form von Empfehlungen mit.⁴¹²

Auch Versuche, die Personenzentriertheit auf den Propheten zu beziehen, schließt Kılıç mit der Begründung aus, dass der Prophet weder an der Produktion der Offenbarung beteiligt war noch eine göttliche Identität angenommen habe.⁴¹³ Beide Male überlagert Kılıç also die Leitfrage, *was* Gott offenbart, mit dem Umstand, *wie* Gott dies (nicht) tut, wodurch er die Frage nach dem Inhalt über die Form zu beantworten sucht. Jedoch

410 Vgl. Dulles (1983): *Models of Revelation*; Seckler (1981): *Dei verbum*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*.

411 Vgl. Dulles (1983): *Models of Revelation*; Seckler (1981): *Dei verbum*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*; Kılıç (2009): *Islamische Offenbarung*, S. 39.

412 Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung*, S. 39.

413 Vgl. Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung*, S. 41–43.

birgt sowohl die religionsphilosophische Theoriebildung der Modelle als auch deren Applikation auf die islamische Glaubenslehre in sich Schwierigkeiten: Erstens ist bereits die Namensgebung der Modelle der christlichen Tradition entliehen, sodass eine adäquate, religionsübergreifende Übertragung von Beginn an grundsätzlich erschwert wird. Insofern zweitens ein personenzentriertes Modell unmittelbar mit Inkarnation gleichgesetzt wird, verkommt die Zuordnung zu einer Scheinübung, da innerhalb der islamischen Tradition kein Denkstrang bekannt ist, der eine menschliche Inkarnation Gottes im Menschen theologisch zu begründen versucht hätte.

In Weiterentwicklung der beiden Ausgangsmodelle ist man dazu übergegangen, idealtypisch zwischen einem instruktionstheoretischen und einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell zu unterscheiden.⁴¹⁴ Obwohl diese beiden Modelle in einer solch zugespitzten Form in der Realität kaum anzutreffen sind, zeigen sie gerade prototypische Differenzen auf: Dem instruktionstheoretischen Verständnis nach handelt es sich bei der Offenbarung um eine göttliche Belehrung in Form einer Mitteilung von satzhafte[n] Wahrheiten und Weisungen. In der Annahme, dass Gott in der Offenbarung alles gesagt hat, was es zu sagen gab, wird Offenbarung zu einer abgeschlossenen Sammlung von überzeitlich geltenden Instruktionen, die lediglich philologisch korrekt erschlossen werden müssten, um zu wissen, was Gott wolle. In seiner zugespitzten Form wird hier Offenbarung folglich zu einer abgeschlossenen Selbstrede Gottes, einem Monolog.⁴¹⁵ Im kommunikationstheoretischen Modell hingegen wird Offenbarung nach muslimischem Verständnis als ein in der Geschichte stattgefundenener, über mehrere Jahre andauernder Kommunikationsakt zwischen Gott, Prophet und Adressaten erfasst. Dieses Modell betont den dynamischen Charakter, indem es auch kontextuelle Faktoren der damaligen Redesituation mitein-

414 Zwar gibt es differenziertere Modelle und Ansichten zu Klassifizierungsmöglichkeiten von Offenbarung – auch anhand unterschiedlicher Kriterien wie etwa Form, Inhalt, Art, Funktion oder Empfangsmodus – in der religionswissenschaftlichen wie auch in der theologischen Literatur; vgl. Dulles (1983): *Models of Revelation*, sowie Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*, S. 123–124. Allerdings finden sich innerhalb der Islamisch–theologischen Studien kaum systematische Referenzwerke, welche die in der muslimischen Geistesgeschichte vertretenen unterschiedlichen Modelle theoretisch zu fassen versuchen. Entsprechend fehlen auch konsensuale Bezeichnungen für diese idealtypischen Modelle.

415 Vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 83; Seckler (1981): *Dei verbum*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*, S. 123–124.

schließt.⁴¹⁶ Der dialogische Redecharakter ist dabei bereits in der Struktur abgebildet, da Gott den Menschen in seiner Offenbarung zu Wort kommen lässt und ihn konstitutiv an der Rede beteiligt. Dadurch wird Offenbarung nicht primär als kanonisiertes Buch, sondern als Kommunikations- und damit Beziehungsangebot an den Menschen wahrgenommen.⁴¹⁷

Fünf Beweggründe sprechen dafür, ein solch kommunikatives Offenbarungsverständnis als Ausgangspunkt für die Reflexion einer theologischen Anthropologie zu wählen: Erstens steht eine kommunikative Grundlegung im Einklang mit den zeitgenössischen Tendenzen innerhalb der koranwissenschaftlichen Forschung, die sowohl in der muslimisch-theologischen als auch innerhalb der islamwissenschaftlichen und christlich-theologischen Forschung ihre Verankerung hat.⁴¹⁸ Zweitens wird gerade von muslimischer wie auch islamwissenschaftlicher Seite dem kommunikativen Modell ein besonderer Stellenwert für die Entwicklung einer theologischen Anthropologie zugeschrieben.⁴¹⁹ Drittens zeigt sich in der kommunikativen Ansprache durch Gott eine – wenn nicht gar die wichtigste – Besonderheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch.⁴²⁰ Dass Gott überhaupt zu den Menschen spricht und wie er dies tut, hat also höchste Relevanz für die theologische Anthropologie. Viertens werden gerade anhand der jeweiligen Offenbarungsverständnisse auch religionspezifische Besonderheiten sichtbar, sodass dadurch das Charakteristische für den Islam mit herausgearbeitet werden kann. Fünftens eröffnet darüber hinaus ein kommunikatives Modell eine Horizonterweiterung, indem es den Menschen nicht nur als Thema für die Exegese wahrnimmt, sondern seine Rolle als Angesprochener und Rezipient der Offenbarung würdigt und seine Beziehung in dieser Interaktion dialektisch bestimmt. Insofern Kommunikation Beziehung herstellt, erscheint dieses Modell besonders tragfähig für die Zielsetzung der behandelten Fragestellung.

Aus diesem Grund wird im nachfolgenden Teil II der Fokus nicht auf die Erforschung konkreter Menschenbilder und damit auf den Menschen als Gegenstand der Reflexion gerichtet, sondern auf die islamisch-theologische

416 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 84–85; Özsoy (2006): Geschichtlichkeit.

417 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 85–86.

418 Vgl. Özsoy (2006): Geschichtlichkeit; Şeker (2019): Koran als Rede und Text; Khorchide (2018): Gottes Offenbarung; Zirker (2018): Koran; Neuwirth (2013): Koran als Text der Spätantike.

419 Vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 138.

420 Vgl. Schabestari (1994): Die theologischen und rechtlichen Grundlagen, S. 193.

Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive. Der vorliegenden Arbeit geht es also nicht um die Bestimmung des Menschen im Sinne einer inhaltlichen Ausgestaltung, sondern sie stellt als eine der ersten ihrer Art eine exemplarische Auseinandersetzung dar, die als Prolegomenon zu einer theologischen Anthropologie und als Anstoß für deren Weiterentwicklung zu verstehen ist. In Anbetracht der Vielfalt an Entfaltungsmöglichkeiten kann es daher auf den folgenden Seiten nicht um eine erschöpfende systematische Aufarbeitung der theologischen Begründbarkeit einer in der islamischen Geistesgeschichte fußenden Anthropologie gehen, weshalb die Untersuchung auf gezielte Zuspitzungen anhand von Autoren und Themenblöcken angewiesen ist.⁴²¹ Um zu gewährleisten, dass die Aufgabe bewältigbar ist, orientiert sich die Arbeit an den Sachargumenten des zeitgenössischen Autors Abū Zayd und versucht aufzuzeigen, wo dieser bereits einen anthropologischen Perspektivenwechsel eingeschlagen und umgesetzt hat. Aus Abū Zayds thematischem Panorama sind insbesondere drei Kernideen für die Reflexion einer theologischen Anthropologie unter offenbarungstheologischen Gesichtspunkten von Interesse, denen in Teil II je ein eigenes Kapitel gewidmet wird:

Erstens liegt gerade in seiner eigentlichen Originalität, den Offenbarungsprozess kommunikationstheoretisch erschlossen zu haben, ein großes Potential für die theologische Anthropologie, insofern mit der Grundlegung eines kommunikativ-diskursiven Modells ein grundsätzlicher Spielraum für Wechselwirkungen zwischen Theologie und Anthropologie eröffnet wird. Während Abū Zayd die kommunikationstheoretische Reflexion von Offenbarung für seine Begründung der Textualität des Korans benötigt, aus der er wiederum seinen sprachwissenschaftlich-hermeneutischen Ansatz konzipiert, geht es in der vorliegenden Arbeit darum, aus dem kommunikationstheoretischen Modell Einsichten für die Konzipierbarkeit einer theologischen Anthropologie zu gewinnen.

Zweitens wird mit Abū Zayd die polarisierende Bezeichnung des Korans als Gottes Menschenwort konnotiert, durch die er im deutschsprachigen Raum mitunter Bekanntheit erlangt hat. Mit dieser Denomination wird nicht nur eine Parallele zum christlichen Konzept der Menschwerdung Gottes in Jesus suggeriert, die für die theologische Anthropologie im Christentum zentralen Charakter besitzt, sondern auch eine Suche nach menschlichen Spuren im Offenbarungsprozess. Die Thesen rund um die

421 Vgl. dazu insbesondere Kapitel 1.2 und 1.5 dieser Arbeit.

Menschlichkeit des Textes bieten daher in konzentriertem Maße Diskussionsmöglichkeiten zu den in der Problematisierung zur theologischen Anthropologie thematisierten Aspekten wie Transzendenz oder Theozentrik.⁴²²

Drittens endet Abū Zayds Reflexion nicht etwa in der Dokumentation einer historischen Kommunikationssituation zwischen Gott, dem Propheten und der Urgemeinde sowie in dem hermeneutischen Verständnis ihrer Inhalte im Geschichtsverlauf, sondern führt ihn zur Wahrnehmung des ästhetischen Erlebens und der gemeinschaftsbildenden Charakteristika des Korans.⁴²³ Damit wird eine Erweiterung von der historischen Kommunikation zu einem stetigen Kommunikationsvollzug zwischen Gott und Menschen angezeigt, die sich insbesondere in der rituellen Praxis manifestiert, wodurch die immanent wahrnehmbaren Konsequenzen von Offenbarung stärker hervortreten.⁴²⁴ Auch wenn Abū Zayd diese Dimension keineswegs ausführlich erarbeitet hat, waren seine Überlegungen doch Impulsgeber für Weiterentwicklungen. Gerade in der Rezitation der koranischen Offenbarung wird ein Begegnungsraum für Gott und Mensch eröffnet und Gottes Präsenz immanent erfahrbar. So werden entsprechend auch innerhalb dieser Dimension Interdependenzen von Theologie und Anthropologie nahegelegt, die es weiter zu ergründen gilt. Entgegen den bisherigen Tendenzen, Abū Zayd im Kontext seiner entwickelten koranhermeneutischen Methodik zu untersuchen, bringt diese Arbeit nun gezielt sein Offenbarungsmodell – fokussiert auf die drei genannten Aspekte – mit der Reflexion hinsichtlich der Konzipierbarkeit einer theologischen Anthropologie ins Gespräch.

422 Vgl. dazu Kapitel 3.1.1 und 3.1.3 dieser Arbeit.

423 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 28–29.

424 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 29.

Teil II:
Theologische Anthropologie aus
offenbarungstheologischer Perspektive – Systematische
Analyse und Reflexion

4 Offenbarung als Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch

Nach koranischer Auffassung bedient sich Gott unterschiedlicher Kommunikationsmittel, um mit seiner Schöpfung zu kommunizieren. Schöpfungstheologisch etwa lässt Gott über naturphänomenologische Zeichen wie Regen oder Sonnenstrahlen dem Menschen wortlos seine Barmherzigkeit und Zuwendung zuteilwerden. Offenbarungstheologisch hingegen teilt er sich den Menschen in Form einer Rede mit. Damit stellt die sprachliche Offenbarung einen spezifischen Fall im Rahmen der Herabsendungsmöglichkeiten von Zeichen dar, da sie sich durch den konkreten Sprachgebrauch eindeutig von anderen Typen abhebt.

Der Mensch seinerseits kann wiederum auf beide Arten der Kommunikation mittels nonverbaler Zeichen – wie Stirnrunzeln, Nicken oder Stauen –, mit verbalen Zeichen – etwa einer Rückfrage, einem persönlichen, spontan formulierten Dankgebet oder einer durch die Ausspracheregeln ritualisierten Rezitation des Korans – oder in einer Mischform – wie etwa dem ritualisierten Gebet, in dem Körperbewegungen mit Rezitationseinheiten miteinander korreliert werden – reagieren.

Im Gegensatz zur schöpfungstheologischen Beziehung, die sich an der Ontologie orientiert, in der Gott Schöpfer und der Mensch Geschöpf ist und bleibt, verläuft die offenbarungstheologisch initiierte Kommunikation in zwei Richtungen, nämlich sowohl von Gott zu Mensch als auch von Mensch zu Gott.⁴²⁵ Ihre Grundstruktur baut somit auf einer Kommunikation auf, die reziprok ausgerichtet ist. Damit kennt die koranische Weltanschauung zwei kategoriale Arten der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die sich einerseits hinsichtlich ihres Modus als verbal respektive nonverbal und andererseits hinsichtlich ihrer Bewegungsrichtung als von Gott zu Mensch wie auch vice versa von Mensch zu Gott klassifizieren lässt.

Diese Differenzierung als Grundlage gelegt, soll im Nachfolgenden gezielt und ausschließlich der verbale Kommunikationsweg von Gott zu Mensch wie auch von Mensch zu Gott für die Diskussion einer theologischen Anthropologie im Islam fruchtbar gemacht werden. Der Koran

425 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*, S. 151.

ist nicht einfach ein Zeichen unter vielen, sondern nimmt die Stellung eines außergewöhnlichen Ereignisses ein, da Gott seine Existenz nicht nur nonverbal andeutet, sondern verbal äußert. Aufgrund des Stellenwerts, den sich der Koran selbstreferentiell als Rede zuschreibt, lohnt es sich, diese als eigenständige Leitkategorie zu vertiefen. Entsprechend widmet sich dieses Kapitel der verbalen Kommunikation von Gott zu Mensch in Form einer sprachlich vermittelten und in einer mündlichen Verkündigung realisierten Rede Gottes – um später dann in Kapitel 6 die darauf reagierende Kommunikation von Mensch zu Gott in Form einer ritualisierten Rezitation der erhaltenen Verkündigung ebenfalls zu beleuchten. Dabei liegt der Fokus nicht auf einer eigenen exegetischen Ausarbeitung jener koranischer Stellen, die den Vorgang der Offenbarung beschreiben. Vielmehr sind hier die systematischen Argumente von Abū Zayd von Interesse, die er, aufbauend auf einer linguistischen Exegese, hinsichtlich der kommunikativen Dimension von Offenbarung darlegt. Im Zentrum steht von daher keine der vielen Dimensionen aus Abū Zayds Ansatz, wie etwa die Methode oder die Historizität, sondern seine kommunikationstheoretische Begründung und Aufarbeitung, die analysiert und im Kontext der Fragestellung für die Konzeption einer theologischen Anthropologie evaluiert werden soll.⁴²⁶ Hierzu wird zunächst die kommunikationstheoretische Fundierung von Offenbarung erörtert und anschließend anhand von Phasen dieses Kommunikationsprozesses vertieft und mit einer Reflexion zu den Impulsen für eine theologische Anthropologie abgeschlossen.

Voraussetzend gilt es an dieser Stelle festzuhalten, dass die Verwendung des Begriffs Offenbarung für die Islamisch-theologischen Studien spannungsgeladen ist. Erstens wird mit dieser Bezeichnung ein neuzeitlicher, christlich geprägter Diskurs auf den Koran übertragen, der in dieser Aufladung dem koranischen Selbstverständnis nicht gerecht wird. Begriffsgeschichtlich haftet dem Verb offenbaren, das in der christlichen Theologie gebraucht wird, um das griechische *apokalypsis* ins Deutsche zu übersetzen, eine tiefere Bedeutung an: Nach christlichem Offenbarungsverständnis offenbart Jesus nicht *etwas von Gott*, sondern das *innerste Wesen* Gottes wird durch ihn sichtbar (gemacht), weshalb man seit der Neuzeit in der christlichen Theologie auch von einer *Selbstoffenbarung* Gottes spricht.⁴²⁷ Ein solches Verständnis, dass Gott sich enthüllt oder sein Wesen sichtbar,

426 Vgl. Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

427 Vgl. Seckler (1981): *Verbum dei*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*.

eben offen-bar wird, ist dem Islam fremd. Zweitens kann der Begriff Offenbarung die Varianz, die sich innerkoranisch zeigt, nicht abbilden. Denn der Koran kennt gleich mehrere Begriffe wie *tanzīl*, *wahy*, *qurʿān* sowie *kitāb*, die unterschiedliche Modi von Offenbarung und ihrer Übermittlung konfigurieren. Drittens wird mit dem Begriff Offenbarung der Fokus auf die transzendente Dimension gelegt, die noch nicht sinnlich wahrnehmbar konstituiert ist und dadurch wissenschaftlich kaum zu erfassen ist. Deshalb plädieren zeitgenössische Koranforsche, darunter etwa Angelika Neuwirth, für einen Perspektivenwechsel weg von der islamischen Offenbarung hin zur koranischen Verkündigung und damit einhergehend auch weg von der Wahrnehmung als exklusiv muslimisches Religionsdokument hin zu einem Zeugnis europäisch-spätantiker Theologiedebatten.⁴²⁸

Trotz all dieser Problematiken und trotz der Einwände, die diese Arbeit teilt, kommt sie nicht umhin, von Offenbarung zu sprechen. Dies ist zum einem dem Mangel an Ausdrucksmöglichkeiten geschuldet, das Phänomen gerade in seiner transzendentalen Dimension zu fassen. Um also die Phasen vor der koranischen Verkündigung durch den Propheten ebenfalls sprachlich abbilden zu können, fehlt weiterhin ein Begriff. Zwar ließe sich durchaus ein Neologismus prägen, doch bietet der Rückgriff auf einen etablierten Begriff wie Offenbarung zum einen den Vorteil, an bestehende Diskurse anzuknüpfen. Von da aus lässt sich der Begriff schärfen, indem präzisiert wird, was Offenbarung nach koranischem Verständnis meint und wie sie sich konstituiert. Zum anderen ist Offenbarung angesichts dessen, dass die koranischen Termini Spezifisches bezeichnen, als Oberbegriff nützlich, um diese verschiedenen Erscheinungsformen und Modi einzubeziehen und zu bündeln. Wenn also in dieser Arbeit von einer offenbarungstheologischen Perspektive die Rede ist, ist damit eine kommunikationstheoretisch fundierte Sichtweise auf den Koran gemeint, welche die vier Modi *wahy*, *tanzīl*, *kitāb* und *qurʿān* inkludiert.

4.1 Grundstrukturen: Bedingungen von Offenbarung als Kommunikation

Nach muslimischem Verständnis lässt sich Offenbarung als Übermittlung einer Botschaft verstehen, die, von Gott kommend, über den Engel Gabriel dem Propheten Muḥammad mitgeteilt wird, der sie wiederum seiner Hö-

428 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike; Özsoy (2105): Islamische Theologie, S. 67.

erschaft verkündet. Dieser Vorgang beginnt im Jahre 610 n. Chr. und endet mit dem Tod des Propheten im Jahre 632 n. Chr. Dabei wird dem Propheten der Koran nicht als Ganzes mitgeteilt, sondern der Prophet erhält im Verlaufe dieser mehrjährigen Zeitspanne immer wieder Auszüge aus dieser Botschaft, die zusammengenommen den Koran bilden. Die koranische Offenbarung ist damit kein einmaliges, sondern ein sukzessives Ereignis, weshalb durchaus von koranischen Offenbarungen im Plural gesprochen werden kann. Zugleich ist sie ein prozessuales Geschehen, das sich zu verschiedenen Zeitpunkten und entsprechend auch unter sich wandelnden historischen Begebenheiten ereignet. Aus diesem Grund erscheint die Bezeichnung des Korans als „Wort“ Gottes, die eine Singularität und Statik suggeriert, unpassend. Vielmehr ist der Koran als Rede mit Redepausen zu verstehen, die durch die Verkündigung des Propheten immer wieder erklingt.⁴²⁹ Rund dreißig Jahre nach dem Tod des Propheten wurden die gesammelten und mündlich tradierten Botschaften zu einem Schriftkorpus, genannt *muṣḥaf*, kanonisiert, der bis heute ausgedeutet wird.

Für die nachkommenden Kapitel steht nicht etwa die Datierung oder Genese dieses *muṣḥaf* im Vordergrund, sondern der mündliche Prozess, welcher der Kanonisierung vorausgeht. Da dieser mündliche Prozess nur über die kanonisch fixierte Schrift und weitere Umwelttexte rekonstruiert werden kann, liegt hier ein Zirkelschluss vor. Dennoch finden sich textuelle Hinweise auf diesen mündlichen Prozess und kommunikativen Charakter des Korans. Entsprechend soll es nun im Folgenden darum gehen, darzulegen, warum Offenbarung überhaupt als Kommunikation verstanden werden kann, bevor die einzelnen Phasen von Gott zu Engel, von Engel zu Prophet und von Prophet zu seinen Mitmenschen beleuchtet werden, um die gewonnenen Einsichten schließlich auf eine theologische Anthropologie zu beziehen.

4.1.1 Gott spricht – Offenbarung als verbale Kommunikation

Einen wichtigen Meilenstein für die zeitgenössische Koranwissenschaft hat Abū Zayd dadurch gelegt, dass er den Koran als Offenbarungsgeschehen in eine kommunikationstheoretisch reflektierte Form überführt hat. Den Ausgangspunkt bildet dabei eine sprachwissenschaftliche Theoretisierung des selbstreferentiellen Anspruchs des Korans, Gottes Rede (*kalāmu-llāh*)

429 Vgl. dazu auch Özsoy (2006): Geschichtlichkeit.

zu sein, die in ihrer linguistischen Fundierung auf den japanischen Islamwissenschaftler Toshihiko Izutsu zurückgeht:

And Revelation means in Islam that God ‘spoke’, that He revealed Himself through language, and that not in some mysterious non-human language but in a clear, humanly understandable language. This *is* the initial and most decisive fact. [...] The whole Islamic culture made its start with the historic fact that man was addressed by God in a language which he himself spoke. This was not a simple matter of God’s having ‘sent down’ a sacred Book. It meant primarily that God ‘spoke’. And this is precisely what ‘Revelation’ means. Revelation is essentially a linguistic concept.⁴³⁰

Mit der hier zugrundeliegenden Gleichung wird Offenbarung analytisch in die beiden semantischen Bausteine „Rede“ und „Gott“ überführt, die zwei unterschiedliche Zugangsperspektiven eröffnen: Wird Offenbarung nun von jenem Blickwinkel aus betrachtet, der den Grundpfeiler „Gott“ ins Zentrum rückt, wird ein Wortfeld konnotiert, das auf eine transzendente Kategorie verweist und in der Folge nicht ohne weiteres erschließbar ist. Wird hingegen ein Zugang gewählt, der zunächst den Pfeiler *kalām* fokussiert, bleibt Offenbarung trotz aller Ungewöhnlichkeit eine Rede, die mittels eines Wortfeldes begrenzt wird, das auch für eine beliebige Kommunikationssituation verwendet werden kann. Insofern Offenbarung also *Gottes* Rede ist, ist sie von transzendentalen Kategorien geleitet, weshalb sie in letzter Konsequenz analytisch vom menschlichen Verstand nicht erfasst werden kann. Insofern sie jedoch *Gottes Rede* ist, haften ihr elementare Züge linguistischer Kommunikation an, wodurch sie nicht nur analytisch zugänglich, sondern auch mit anderen Redeformen vergleichbar wird.⁴³¹

Die sprachphilosophische Theoretisierung und Terminologie des Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure auf die Offenbarung als Rede übertragend, identifiziert Izutsu *kalām* als arabisches Äquivalent zu *parole* im Sinne eines konkreten Sprechaktes und *lisān* als das entsprechende Pendant zu *langue* im Sinne einer spezifischen Einzelsprache mitsamt ihren

430 Izutsu (1998): *God and Man*, S. 152, Hervorhebung im Original.

431 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*, S. 153–154; Gheituri/Golfam (2009): *God-Man Communication*, S. 49; Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 29.

grammatikalischen Regeln.⁴³² Dass Gott spricht, wird hier also zunächst zurückgestellt und stattdessen erschlossen, wie sich diese Rede in der Welt manifestiert.

Im Zuge seiner Systematisierung von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen verknüpft Abū Zayd diese grundlegenden Überlegungen Izutsus zur Rede Gottes weiter mit den sprachtheoretischen Überlegungen des Linguisten und Semiotikers Roman Jakobson, wonach jede verbale Kommunikation aus folgenden sechs Komponenten besteht:

The ADDRESSER sends a MESSAGE to the ADDRESSEE. To be operative the message requires a CONTEXT referred to (the 'referent' in another, somewhat ambiguous, nomenclature), graspable by the addressee, and either verbal or capable of being verbalized; a CODE fully, or at least partially, common to the addresser and addressee (or in other words, to the encoder and decoder of the message); and, finally, a CONTACT, a physical channel and psychological connection between the addresser and the addressee, enabling both of them to enter and stay in communication.⁴³³

Für den Brückenschlag zur Offenbarung operiert Abū Zayd nicht mit einem der konventionellen Begriffe, sondern mit *risāla*, indem er das koranische Selbstverständnis als Botschaft akzentuiert:

Der Koran beschreibt sich selbst als Botschaft; eine Botschaft stellt eine kommunikative Beziehung zwischen einem Sender und einem Empfänger mittels [des Einsatzes, E. I.-A.] eines Codes oder eines sprachlichen Systems dar.⁴³⁴

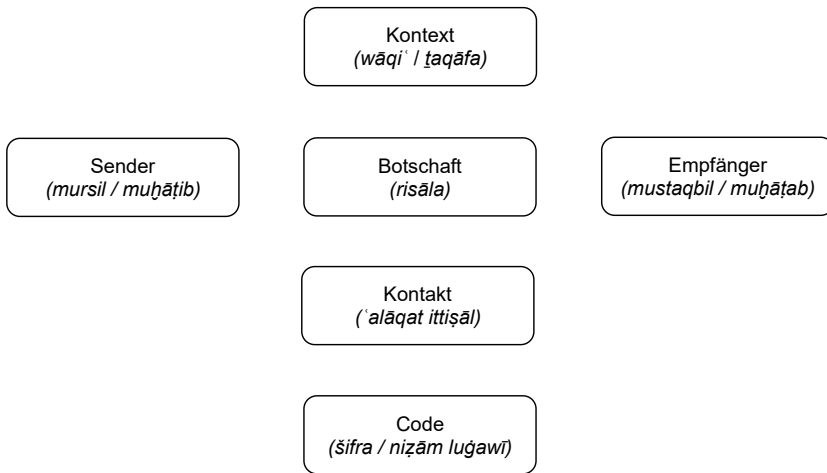
In der Folge überträgt Abū Zayd die Elemente von Jakobson auf die koranische Offenbarung und weist ihnen einen oder mehrere, entsprechende arabische Termini zu: Für Botschaft wählt er *risāla*, für Kontakt *alāqat ittīṣāl*, für Sender *mursil* und *muḥātib*, für Empfänger *mustaqbil* und *muḥātab*, für Code *ṣifra* und *niḏām luḡawī* und für den Kontext *wāqīʿ* und *ṭaqāfa*.⁴³⁵

432 Vgl. Izutsu (1998): God and Man, S. 152–153; de Saussure (2005): Cours; zu de Saussures dritter Kategorie *langage* und der Attribuierung Gottes mit dem Adjektiv sprechend vgl. Zirker (2018): Koran, S. 78; Heemskerck (2006): Speech, S. 111–112.

433 Jakobson (1960): Linguistics and Poetics, S. 353, Hervorhebungen im Original.

434 Abū Zayd (1990): Maḥūm, S. 24, Übersetzung der Verfasserin.

435 Vgl. Abū Zayd (1990): Maḥūm, S. 24–25; vgl. auch Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 123.



Damit lässt sich Abū Zayds Verständnis auf die pointierte Formel *Offenbarung als Kommunikationsbeziehung durch Sprache in Kultur* bringen, wobei Kultur treffender durch *Geschichte* zu ersetzen wäre, die als übergeordnetes Dach fungiert und Kultur miteinschließt.⁴³⁶

Mit dieser kommunikationstheoretisch gewandelten Formel beabsichtigt Abū Zayd, eine sprachwissenschaftliche Herangehensweise an den Koran zu begründen, die er im Gegenstand selbst verankert sieht:

Wenn sie [d.h. die Vertreter des traditionellen religiösen Diskurses, E. I.-A.] mit uns darin übereinstimmen, dass es der Wille des Gepriesenen [Gottes, E. I.-A.] war, zu den Menschen in ihrer Sprache zu sprechen, d. h. mittels ihres zentralen kulturellen Systems, dann ist der einzige Zugang für das wissenschaftliche Studium die Untersuchung des göttlichen ‚Sprechens‘ mittels einer Analyse seiner Gegebenheiten im Rahmen des kulturellen Systems, das sich darin zeigt. Deshalb ist die Methode der sprachlichen Analyse die einzig mögliche menschliche Methode, um die Botschaft zu verstehen und folglich auch den Islam zu verstehen.⁴³⁷

Hier macht sich Abū Zayd für einen Punkt stark, der für die theologische Anthropologie von Relevanz ist: Da Gott in seiner Transzendenz nicht

436 Vgl. Öztürk (2016): Geschichtlichkeit; Wielandt (1971): Offenbarung und Geschichte; Abū Zayd (2008): Historizität, S. 91–122.

437 Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 27; Übersetzung der Verfasserin. Vgl. auch Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67.

Gegenstand empirischer Studien sein kann, kann das göttliche Sprechen nur in Form seiner irdischen Manifestation erforscht werden.⁴³⁸ Abū Zayd fordert entsprechend einen Perspektivenwechsel, weg von einer transzendenten, metaphysisch verorteten Offenbarung hin zu einer sprachlichen Botschaft an und für die Menschen. Der Zugang zu Offenbarung und dadurch auch zu Gott stellt für Abū Zayd demnach keine ontologische, sondern eine semiotische Frage dar.⁴³⁹ Er kritisiert den elitär geführten religiösen Diskurs, in dem nicht zwischen den Erkenntnissen über einen transzendenten und damit begrenzt zugänglichen Gott – die letztlich spekulativ (*ta'ammulī*) bleiben – und den Erkenntnissen aus empirischen (*ambirīqī*) Befunden anhand der sprachlichen Textgestalt des Korans unterschieden wird. So moniert er, dass die klassische Herangehensweise eine herabsteigende Reihenfolge verfolge, die bei einer spekulativen (*ta'ammulī*) Rede über Gott als Sprecher des Textes ansetzt, sich anschließend dem Propheten als Erstempfänger des Textes widmet und erst in einem dritten Schritt auf die reale Textgestalt zu sprechen kommt. In Abgrenzung zu einem solchen deduktiven Ansatz (*bi-maṭābat diyāliktik hābiṭ*), der Gefahr laufe, von vorgefertigten Antworten geleitet zu sein, plädiert Abū Zayd umgekehrt für eine induktive Herangehensweise (*bi maṭābat diyāliktik šā'id*), die ihren Startpunkt in der Textgestalt selbst nimmt.⁴⁴⁰ Dieses Vorgehen veranschaulicht er anhand seines Umgangs mit dem koranischen Begriff *waḥy*, den es gleich im Anschluss noch näher zu beleuchten gilt.

Doch ist davor noch festzuhalten, dass in der Rezeption des kommunikationstheoretischen Modells von Abū Zayd die Frage aufgeworfen wird, ob Jakobsons Modell der verbalen Kommunikation auf den Koran überhaupt übertragbar ist. So merkt etwa der indonesische Koranwissenschaftler Yusuf Rahman an, dass Abū Zayd die Applizierbarkeit auf einen Text und damit auf eine literarische Kommunikation nicht hinreichend reflektiert habe. Mit Verweis auf Paul Ricoeur hält Rahman drei entscheidende Differenzkriterien fest: Die mündlich-sprachliche Kommunikation stellt erstens eine dialogische Verständigungsform mit Möglichkeit zu Rückfragen dar, in der

438 Vgl. Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 68.

439 Vgl. dazu auch Gheituri/Golfam (2009): God-Man Communication, S. 46; Izutsu (1998): God and Man; Albertini et al. (2010): Gott hat gesprochen; Specker (2021): Gottes Wort.

440 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 26–27; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 66; Özsoy (2017): Pioniere, S. 38–41, der sich auch zu den hermeneutischen Folgen einer solchen Herangehensweise äußert; vgl. ferner auch Kapitel 4.4 und 5 dieser Arbeit.

zweitens Sender und Empfänger zeitgleich präsent sind und drittens denselben situativen Kontext teilen. Hingegen ist eine literarisch-schriftliche Kommunikation eindirektional, wobei Autor und Leser zwei unterschiedlichen Zeiträumen angehören und dem Autor der Kontext des Lesers unbekannt ist und vice versa.⁴⁴¹ Einen Erklärungsversuch, welche Absicht Abū Zayd mit dem verbalen Kommunikationsmodell von Jakobson verfolge, liefert Rahman gleich selbst:

Abu Zayd is aware of the oral aspect of the Qurʾān but since, I would argue, his concern is with the interpretation of the Qurʾān and the dialectical relation between text and context, he focuses mainly on the written text and discusses *wahy*, the oral communication, in an attempt to prove the textuality of the Qurʾān.⁴⁴²

Ergänzen ließe sich: um ihn sprachlich und damit unter Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden auszulegen. Dieser Argumentation Rahmans ist grundsätzlich beizupflichten, jedoch ist seine Aussage dahingehend zu präzisieren, dass es Abū Zayd weniger um die Oralität im Sinne der Mündlichkeit geht,⁴⁴³ sondern vielmehr um die Sprachlichkeit des Textes im Sinne der Verbalität, die gerade im Gegensatz zur Oralität sowohl auf mündliche wie auch auf schriftliche Kommunikationsformen angewandt werden kann. So kann das vermeintliche Paradoxon Rahmans, mit der Oralität die Textualität begründen zu wollen, dahingehend präzisiert werden, dass die Textualität durch die Sprachlichkeit belegt werden soll. Vor dem Hintergrund, dass Schrift zwar immer Text, aber Text umgekehrt nicht zwingend Schrift ist und dass orale Kommunikation zwar stets verbal, aber verbale Kommunikation nicht zwangsläufig oral ist, besteht das eigentliche Problem der Problematisierung Rahmans in der Gleichsetzung von verbaler und oraler Kommunikation einerseits und von Text und Schrift andererseits.

Dass hier kein Versehen von Seiten Abū Zayds vorliegt, zeigt sich auch darin, dass gerade Jakobson selbst als Linguist und Semiotiker seinen Ansatz zur verbalen Kommunikation primär auf literarische Texte bezieht.

441 Vgl. Rahman (2008): Qurʾān in Egypt, S. 239–240; Ricœur (1981): What is a Text, S. 146–147.

442 Rahman (2008): Qurʾān in Egypt, S. 240.

443 Und faktisch auch nicht um die Schriftlichkeit, sondern um die Textualität. Abū Zayd geht es im *mafḥūm an-naṣṣ* noch vorwiegend um die Textualität und später dann um die Diskursivität, wenngleich die Oralität und Schriftlichkeit stetig mit-schwingen.

Der Schlussfolgerung, dass der Koran ein Text (*naṣṣ*) im linguistischen Sinne ist, schickt Abū Zayd zwei Prämissen voraus: erstens, dass der Koran eine Botschaft resp. Kommunikation (*risāla/wahy*) ist, und zweitens, dass diese Kommunikation sprachlich (*luġawī*) ist.⁴⁴⁴ Erst auf der Grundlage dieser beiden Begründungen ergibt sich seine Schlussfolgerung, nämlich dass, insofern eine sprachliche Kommunikation als Text gilt, auch der Koran als Text betrachtet werden kann, den Abū Zayd jedoch nicht als schriftlichen Diskurs versteht. Die Einwände werden also erst im Kontext der Definition von *naṣṣ* – und der daraus resultierenden hermeneutischen Interpretationsmethoden – und nicht bereits von *wahy* virulent. Abū Zayd hat hier mit *wahy* noch den vorkanonischen, mündlichen Prozess im Blick, auch wenn er für dessen Deutung – und hierin liegt der hermeneutische Zirkelschluss – auf die textuell vorliegende Gestalt des Korans zurückgreifen muss.⁴⁴⁵ Angesichts der Zielsetzung Abū Zayds, den Koran als sprachliche Botschaft zu begründen, erscheint Jakobsons Modell zwar nicht als einzig mögliche, aber doch als plausible Wahl.

Der Vorteil dieses Modells liegt einerseits darin, dass es neutraler von Sender und Empfänger und nicht bereits von Autor und Leser spricht.⁴⁴⁶ Andererseits ist es in seiner Konzeption als *verbale* Kommunikation auf eine orale Kommunikationssituation anwendbar, was ein literarisch-schriftbasiertes Modell nicht ohne weiteres leisten kann. Dies ist insbesondere für das koranische Selbstverständnis in seiner vorkanonischen Form von Bedeutung, da die schriftliche nur eine von mehreren Erscheinungsformen ist, die der Koran kennt. Erst in seiner verschriftlichten Form als *muṣḥaf* stellt er ein verfasstes Dokument dar, dass zu einem späteren Zeitpunkt von einem Leser aus einem anderen Kontext gelesen wird.⁴⁴⁷ In seiner vor-*muṣḥafschen* Form hingegen ist der Koran nicht nur verbale, sondern

444 Während die ersten beiden Prämissen in den Islamisch-theologischen Studien als unumstritten gelten, hat Abū Zayd für die Schlussfolgerung Kritik erfahren, unter anderem aus dem Grund, weil der Koran sich nicht selbstreferentiell als Text, *naṣṣ*, bezeichnet; vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 101–118.

445 Weiterführend dazu vgl. auch Gheituri/Golfam (2009): *God-Man Communication*; Özsoy (2017): *Pioniere*, S. 36–41. Insofern die vorliegende Arbeit ihren Fokus auf die kommunikationstheoretische Begründung von Offenbarung und nicht auf deren literarische Interpretation legt, verzichtet sie darauf, Abū Zayds dritten Schritt und damit auch potentielle Bezüge zu Ricœur weiter zu vertiefen.

446 Im Falle des Korans ist dies nicht nur neutraler, sondern auch sachgerechter, insofern der Koran gar nicht von Anfang an schriftlich rezipiert werden konnte.

447 Zu hermeneutischen Fragen, die sich für die spätere Lektüre stellen, vgl. Öztürk (2016): *Geschichtlichkeit*, sowie Özsoy (2017): *Pioniere*.

auch orale Kommunikation, sodass er sich als Offenbarungsgeschehen gerade dadurch auszeichnet, dass beide beteiligten Seiten auf je eigene Weise kommunikativ miteinander interagieren und sich auf denselben Kontext beziehen. Wie diese Kommunikation vonstattengeht, lässt sich nun anhand des Begriffs *wahy* verdeutlichen.

4.1.2 Offenbarung als akteurszentrierter, mehrstufiger Prozess

Für die kommunikationstheoretische Entfaltung seines Modells beginnt Abū Zayd mit einer fundierten begriffsgeschichtlichen Analyse, in der er die Varianz an Verwendungsmöglichkeiten von *wahy* in vorislamischer Zeit wie auch innerhalb des Korans dokumentiert. Als vorkoranisches Beispiel führt er ein altarabisches Gedicht an, in dem mit dem entsprechenden Verb das Geschnatter zwischen einem Straußmännchen und seinem Weibchen beschrieben wird, das anschließend mit der unverständlichen Sprache der Byzantiner verglichen wird.⁴⁴⁸ Des Weiteren verweist er auf die Verwendung im Sinne einer Inspiration von Dichtern durch Dschinn-Wesen, die auf Anrufung des Menschen hin die Grenzen zur menschlichen Welt durchbrachen und als Musen den Dichtern zu poetischen Meisterleistungen verhalfen.⁴⁴⁹ Darüber hinaus existiert in der Fachliteratur noch ein dritter Bedeutungsstrang, der im Kontext von Felsmalereien belegt ist, um nicht dechiffrierbare Inschriften zu bezeichnen.⁴⁵⁰

Im Koran wiederum wird die entsprechende Verbwurzel verwendet, um eine symbolhafte Verständigung zwischen dem Propheten Zakariya und seinem Volk, die mittels Zeichensprache und Gestikulation erfolgte, zu bezeichnen.⁴⁵¹ Darüber hinaus fungiert *wahy* an mehreren Stellen im Koran als Beschreibung einer Verständigungsform nicht nur wie vorkoranisch zwischen Satan und Mensch, sondern auch zwischen Gott und Mensch.⁴⁵² Schließlich erscheint *wahy* in mehreren koranischen Narrationen als Einbeziehung, die eine Person zu einer Handlung bewegen soll – etwa Moses' Mutter, ihren Sohn in einem Korb ins Wasser zu legen, oder auch Moses

448 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 32.

449 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 33–34, was auch koranisch erwähnt wird etwa in 6:112 oder 6:121; vgl. dazu ebd., S. 38.

450 Vgl. Neuwirth (2015): *Die vielen Namen*, S. 224–225; Madigan (2004): *Revelation and Inspiration*, S. 438; Stetkevych (2010): *Mute Immortals Speak*.

451 Vgl. Koran 19:11–12 und 3:41; dazu Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 32.

452 Vgl. Koran 42:51, 6:112 und 6:121.

selbst, seinen Stab hinzuwerfen – und damit im Sinne einer Handlungsanweisung.⁴⁵³

Obschon diese diversen Sinndimensionen nur schwerlich zu vereinheitlichen sind, gelingt es Abū Zayd, sie unter dem Begriff der Kommunikation als übergeordnetes Dach zusammenzuführen. Von diesen Belegen abstrahierend theoretisiert er *wahy* folglich als Bezeichnung für jegliche Kommunikationsvorgänge, die eine rasche Vermittlung einer vertraulichen oder geheimnisvollen Botschaft enthalten. Dieser kommunikative Austausch beruhe auf einem Code (*šifra*), der nur dem Sender (*mursil*) und dem auserwählten Empfänger (*mustaqbil*) bekannt sei. Ein unbeteiligter Beobachter (*murāqib*) verstehe den Inhalt dieser Kommunikation nicht, auch wenn er sich darüber im Klaren sei, dass ein Kommunikationsvorgang stattgefunden habe.⁴⁵⁴

Die Gegenüberstellung Abū Zayds zeigt, dass die vorislamischen Sinndimensionen nicht gänzlich getilgt werden, sondern sich in rückläufiger Zahl im Koran wiederfinden. So wird aus dem Beispiel mit Zakarīya klar, dass *wahy* im Koran durchaus auch zwischenmenschlich verwendet werden kann. Die in der altarabischen Kultur verwurzelte Vorstellung, dass eine Kommunikation zwischen zwei unterschiedlichen Wesen grundsätzlich möglich ist, bildete gemäß Abū Zayd die Voraussetzung für das Ereignis der göttlichen Kommunikation. Da dieser Vorgang nicht als kulturfremd empfunden wurde, erhob sich der Widerstand nicht gegen das Phänomen an sich, sondern gegen den Inhalt der Botschaft, die empfangende Person oder den göttlichen Ursprung.⁴⁵⁵ So gestand man dem Propheten durchaus den Empfang eines *wahy* zu, ordnete diesen jedoch wahlweise den altarabisch geläufigen Feldern der Dichtung oder der Wahrsagerei zu.

Diese spontane Assoziation resultierte zum einen aus dem Umstand, dass die prophetischen Erlebnisberichte zum Offenbarungsempfang markante Parallelen zu den Beschreibungen über den Erhalt dichterischer Inspiration aufwiesen.⁴⁵⁶ Zum anderen erhoben sowohl Propheten als auch Wahrsager den Anspruch, ihr Wissen aus der Welt des Verborgenen zu erhalten und eine transzendente Wahrheit zu verkünden. Dass die Wahrsagerei mit dem Aufkommen der koranischen Verkündigung nicht verschwunden ist, hängt laut Abū Zayd mit zwei entscheidenden Faktoren zusammen: Erstens

453 Vgl. Koran 28:7 und 7:117.

454 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 35; dazu auch Izutsu (1998): *God and Man*, S. 158.

455 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 34.

456 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 43–44.

hätte ihre Abschaffung auch eine Abschaffung ihrer Grundlage, nämlich des *wahy*, zur Folge gehabt. Zweitens dienten Weissagung und Dichtung als Vergleichskategorien, um die Wahrheit der prophetischen Botschaft zu demonstrieren.⁴⁵⁷

Obschon die Verbwurzel von *wahy* sowohl vorkoranisch wie auch koranisch für eine Kommunikation zwischen ontologisch gleichen, aber auch zwischen ontologisch unterschiedlichen Wesen gebraucht wird, erfährt sie im Koran dahingehend eine Neusemantisierung, dass Gott als Sender des *wahy* in Erscheinung tritt. Wie Gott mit den Menschen letztlich kommuniziert, wird in Sure 42 Vers 51 thematisiert:

Und es steht keinem Menschen zu, dass Gott zu ihm spricht, außer durch Offenbarung oder hinter einem Vorhang oder indem Er sendet einen Gesandten, der offenbart mit Seiner Erlaubnis, was Er will. Er ist der unübertrefflich Hohe, der Weise.

Diese Stelle deutet Abū Zayd erneut kommunikationstheoretisch aus und differenziert sie weiter anhand des Aspekts der Verbalität.⁴⁵⁸ So stellt die erste Art gemäß Abū Zayd eine direkte Kommunikationsform dar, da sie sich unmittelbar zwischen Gott und Mensch ereigne. Jedoch vollziehe sie sich wort- und stimmlos (*kalām bidūn qawl, kalām bi-šifra ġayr šawṭīya*), d. h. ohne Rückgriff auf eine natürliche Sprache (*bi-luġa ġayr al-luġa al-ṭabīya*). Aus diesem Grund verhandelt er diesen Typus in Äquivalenz zu *ilhām* (Inspiration), die er im Sinne einer sich im Herzen oder Geiste des Empfangenden ereignende Handlungsaufforderung versteht.⁴⁵⁹ Insofern hier noch kein Auftrag zur Verkündigung enthalten ist, sondern lediglich die betreffende Person zu einer Handlung bewegt werden soll, handelt es sich gewissermaßen um eine nonverbale Eingebung privater Natur.⁴⁶⁰ Demgegenüber beruht die zweite Verständigungsform auf einer direkten Rede im Sinne einer sprachlichen Botschaft (*kalām bi-luġa*). Sie ist aufgrund der aktiven Teilnahme beider Parteien dialogisch ausgerichtet, als

457 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 50.

458 Abū Zayd orientiert sich – wie gleich noch gezeigt wird – an der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Kommunikation, die wiederum auf dem Kriterium eines Mittlers beruht. Ob eine Klassifizierung als direkt für die ersten beiden Arten vorbehaltlos zutrifft, die gerade wortlos resp. hinter einem Vorhang erfolgt, ist nicht restlos überzeugend. Entsprechend zieht es diese Arbeit vor, anhand der aussagekräftigeren Differenzierung der Eigenschaft verbal vs. nonverbal zu argumentieren.

459 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 40–41.

460 Vgl. Albayrak (2009): Offenbarung, S. 79, 81, 99.

solche jedoch einzig dem Propheten Moses vorbehalten.⁴⁶¹ Im Gegensatz dazu stellt der dritte Typus eine indirekte Kommunikationsform dar, da sie über die Entsendung eines Boten erfolgt. Sie gilt konventionell als die Art der Vermittlung des Korans über den Engel Gabriel. Obschon Abū Zayd dem Propheten nicht abspricht, einen Teil seiner Offenbarungen über den nonverbalen Weg erhalten zu haben, steht in seiner systematischen Modellbildung lediglich diese dritte Art im Fokus, die er ebenfalls als verbal klassifiziert und um die es im Folgenden auch stets gehen soll.⁴⁶²

Aus diesen Ausführungen lässt sich weiterführend schlussfolgern, dass mit den drei Typen womöglich drei unterschiedliche Dimensionen akzentuiert werden: Während im ersten Typus vornehmlich das Merkmal der Nonverbalität im Vordergrund steht, wird im zweiten Typus durch die Nennung des Vorhangs der geheimnisvolle und rätselhafte Charakter betont. Der dritte Typus hingegen unterstreicht durch den Boten den vermittelten Charakter, der die Verbalität akzentuiert und die Botschaft durch die Aufforderung zur Verkündigung zugleich aus einer privaten Sphäre herauslöst.⁴⁶³

Gerade mit dieser letzten Kennzeichnung wird ein zweites wichtiges Unterscheidungskriterium zum vorkoranischen Gebrauch von *wahy* getroffen: Während dort *wahy* noch als Zwei-Parteien-Verhältnis-Wort fungiert, wird hier eine zusätzliche Partei in Form eines Vermittlers dazwischengeschaltet.⁴⁶⁴ Damit sind bereits zwei wichtige Differenzen angezeigt: Erstens tritt anstelle des Dschinns im Koran nun Gott als Quelle und rechtmäßiger Urheber des *wahy* in Erscheinung. Zweitens ereignet sich das vorkoranische *wahy* unmittelbar zwischen Dichter und Dschinn, wohingegen das koranische *wahy* in seiner dritten Ausprägungsart eine Vermittlerinstanz kennt. Daran schließt ein drittes Unterscheidungsmerkmal an, welches das Rollenverständnis des Empfängers betrifft: Im Vergleich zu den Dichtern, die sich nicht an den Wortlaut der Inspiration halten mussten, wird der Prophet zur

461 Vgl. Koran 4:164; dazu Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 40–41.

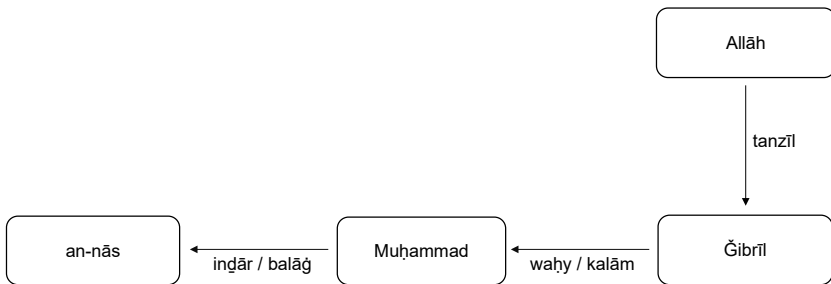
462 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 41.

463 Jedoch sei an dieser Stelle angemerkt, dass alle drei Offenbarungsformen durch das Verb *kalāma* eingeleitet werden und daher exegetisch auch in Abhängigkeit von diesem zu lesen sind.

464 Vgl. Izutsu (1998): God and Man, S. 156–157, der hier von „two-person-relation word“ spricht. In Kongruenz mit dem koranischen Selbstverständnis eines nicht *ad personam* gedachten Gottes zieht es diese Arbeit vor, neutraler von Parteien statt von Personen zu sprechen.

unveränderten Wiedergabe der Botschaft verpflichtet.⁴⁶⁵ Im Gegensatz zum Wahrsager sagt der Prophet also keine künftigen Ereignisse voraus, was sich auch im Begriff *nabīy* (Prophet) widerspiegelt, dessen Wurzel seiner ursemitischen Etymologie zufolge die Bedeutung von „Benachrichtigung“ und „Verkündigung“ trägt.⁴⁶⁶ Dass der Aspekt der Verkündigung – die sich gerade auch in der Ablösung von der privaten Sphäre manifestiert – bereits im Begriff *wahy* enthalten ist, macht ihn zu einem Mehr-Parteien-Verhältnis-Wort, insofern *wahy* erst zu seiner eigentlichen Erfüllung kommt, wenn der Prophet es seinen Zeitgenossen verkündet.⁴⁶⁷

Wie die Transmission der Botschaft vonstattenging, veranschaulicht Abū Zayd mittels folgender Skizze, die in den nachkommenden Kapiteln phasenweise noch zu vertiefen sein wird:⁴⁶⁸



Dieses mehrstufige Schema paraphrasiert der Islamwissenschaftler Andreas Meier anhand der nachfolgenden Teilschritte:

1. Gott in seiner Transzendenz kommuniziert mit dem Mittlerengel Gabriel; die Vermittlung der Botschaft innerhalb dieser ersten, entscheidend ‚vertikalen‘ Stufe ist *tanzīl* („Herabsendung“).
2. Die Vermittlung der Botschaft zwischen Mittlerengel und dem Propheten, die bereits weitgehend auf der Ebene der Immanenz bzw. ‚horizontal‘ erfolgt, entspricht dem *wahy* („Offenbarung“, „Inspiration“) oder *risāla* („Sendung“, „Botschaft“) genannten Kommunikationsgeschehen.

465 Vgl. Albayrak (2009): Offenbarung, S. 97; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 205.

466 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 47–49.

467 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 56; Rahman (2001): *Hermeneutical Theory*, S. 132; Izutsu (1998): *God and Man*, S. 179.

468 Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 57.

3. Erst die Vermittlung der Botschaft zwischen Muhammad und den Empfängern seiner Botschaft erfolgt in der reinen Immanenz und wird *balāğ* (‘Verkündigung’) oder *indār* (‘Mahnung’) genannt.⁴⁶⁹

Entsprechend gestaltet sich das Offenbarungsgeschehen gemäß Meier als

abfallende Linie von der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens zur reinen Immanenz der menschlichen Welt.⁴⁷⁰

Damit suggeriert er auch einen Transformationsprozess, den die Botschaft in der Abwärtsbewegung durchläuft und bei dem sie erst auf der letzten Ebene für den Menschen zugänglich wird. Kommunikationstheoretisch neutraler ließe sich die dargestellte Skizze jedoch zunächst einmal als akteursorientiertes Drei-Phasen-Modell beschreiben, wobei Abū Zayd in jeder Phase zwei von Jakobsons Elementen diskutiert: In der ersten Sender und Empfänger, in der zweiten Kontakt und Code sowie in der dritten Empfänger und Kontext, die es nachfolgend weiter zu beleuchten gilt.

4.2 Von Gott zu Engel – Sender und Botschaft

Die erste Phase der Offenbarung umfasst den Kommunikationsschritt zwischen Gott und Engel, den Abū Zayd mit *tanzīl* überschreibt. Im Gegensatz zu *wahy* liefert Abū Zayd hierzu jedoch weder begriffsgeschichtliche Ausführungen noch weitere Details, weshalb sein Verständnis von *tanzīl* weitgehend ungeklärt bleibt. Seine spärliche Beschäftigung mit dem Begriff hat weitaus weniger mit einer mangelnden Wertzuschreibung im Kommunikationsprozess zu tun als mit seiner wissenschaftlichen Grundhaltung: Da Gott nicht Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sein kann, kann entsprechend über die Aktivitäten Gottes resp. die Kommunikation zwischen ihm und dem Engel nur spekuliert werden.⁴⁷¹ Entsprechend behandelt er das kommunikative Element Sender nur in notwendiger Kürze und fokussiert sich dann auf das Element Botschaft.

Doch greift diese Haltung gegenüber dem *tanzīl* zu kurz. Denn ob schon sich dieser Kommunikationsschritt zwischen Gott und Engel unter Ausschluss des Menschen ereignet, wird *tanzīl* als Aktivität Gottes durch-

469 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67–68.

470 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67.

471 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 24.

aus irdisch manifest.⁴⁷² Darüber hinaus vertritt Abū Zayd selbst die These, dass der Koran rational und sprachlich zugänglich ist.⁴⁷³ Warum also gerade dieser eine Begriff in seinem konkreten Sprachgebrauch im Koran nicht analysiert werden kann, ist nicht nachvollziehbar.

Die wenigen Versuche, Abū Zayds Verständnis von *tanzīl* zu rekonstruieren, orientieren sich vornehmlich an der Etymologie. So versucht der Koranwissenschaftler Mulyadi Sukidi Abū Zayds Verwendung von *tanzīl* für diesen Teilschritt mit Rückgriff auf die Verbwurzel zu erklären: Durch die vertikale Dimension, die der etymologischen Bedeutung innewohne, lasse sich dieser Schritt als „senkrecht“ Herabsteigen oder „senkrechte“ Herabsendung kennzeichnen.⁴⁷⁴ Dabei verweist Sukidi auf die Erläuterungen des Islamwissenschaftlers Stefan Wild, wonach *tanzīl* eine räumliche Anordnung voraussetze, die eine Gliederung in ein „oben“ und „unten“ vornehme.⁴⁷⁵ Diese Beobachtung verknüpft Sukidi wiederum mit dem unterschiedlichen ontologischen Status von Gott und dem Engel.⁴⁷⁶

Auch wenn diesen inhaltlichen Ausführungen zu *tanzīl* zuzustimmen ist, erscheint der von Sukidi gesetzte argumentative Fokus auf die Ontologie nicht den Kern zu treffen. Stattdessen finden sich passendere Gründe dafür, warum Abū Zayd an der besagten Stelle den Terminus *tanzīl* wählt. Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass es Wild mehr um die räumliche Anordnung geht als um die Wesensunterschiedlichkeit, auch wenn Letztere als Folge der Ersten implizit mitschwingt. Entsprechend stellt Sukidis Verknüpfung gewissermaßen eine rezeptive Fokusverschiebung dar, da er die weltanschauliche Raumaufteilung mit dem unterschiedlichen ontologischen Status von Gott und Engel gleichsetzt. Wäre die Ontologie jedoch das ausschlaggebende Kriterium, müsste konsequenterweise auch die nachfolgende Kommunikationsphase zwischen Engel und Prophet vertikal ausgerichtet sein, was sie jedoch gemäß Skizze nicht ist.⁴⁷⁷

Die Wesensunterschiedlichkeit zieht Abū Zayd keinesfalls in Zweifel, jedoch findet sich darin seine Hauptdifferenz nicht hinreichend begründet, zumal seine Begründung nicht der ontologischen, sondern der kom-

472 Etwa in den vielen naturphänomenologischen Zeichen, wie etwa dem Regen, der auf die Erde fällt. Auch in diesem Kontext wird dieselbe Wurzel *nūn-zāy-lām* verwendet.

473 Vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

474 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for Humanistic Hermeneutics*, S. 197–198.

475 Vgl. Wild (1996): *We Have Sent Down*, S. 141.

476 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for Humanistic Hermeneutics*, S. 198.

477 Vgl. dazu auch Kapitel 4.1.2 und 4.3 dieser Arbeit.

munikativen Argumentationslinie folgt. Insofern *wahy* keine spezifische Raumanordnung konnotiert, scheint für Abū Zayd die Wurzel von *nūn-zāy-lām* als einzige Bezeichnungsmöglichkeit für einen vertikalen Kommunikationsakt infrage zu kommen, die zudem eine Reziprozität ausschließt. Denn während die Wurzel aller anderen kommunikativen Verben grundsätzlich eine horizontale Kommunikation bezeichnen können und auf den Menschen übertragbar sind, bleibt ausgeschlossen, dass der Mensch Subjekt der Verbwurzel *nūn-zāy-lām* sein kann. Die Wahl von *tanzīl* für diesen Abschnitt scheint also eher darin begründet zu liegen, dass Abū Zayd diesen Begriff im Sinne eines kommunikativen Gegensatzes und damit kontrastiv zu *wahy* einsetzt.

Obwohl Abū Zayd nicht explizit dazu Stellung bezieht, wie sich das vertikale *tanzīl* zum horizontalen *wahy* verhält, scheint *tanzīl* im räumlichen Sinne eine vertikale Kommunikation zu betonen, die eindimensional und nur in herabsteigender Richtung von oben nach unten – und nie vice versa – verläuft. Daraus ergeben sich in Bezug auf Abū Zayds Verständnis vier entscheidende Differenzen zwischen *wahy* und *tanzīl*, die in folgenden Thesen festgehalten werden können:

Als vertikal verlaufende Kommunikation zwischen Gott und Engel

1. stellt *tanzīl* – im Gegensatz zu *wahy* als Mehr-Parteien-Kommunikation – lediglich eine Zwei-Parteien-Kommunikation dar;
2. haben Außenstehende bei *tanzīl* im Gegensatz zu *wahy* nicht wahrgenommen, dass eine Kommunikation stattgefunden hat, weil diese sich innerhalb der irdischen Sphäre nicht wahrnehmbar ereignet;
3. bezeichnet *tanzīl* im Gegensatz zu *wahy* keine sprachliche Kommunikation;
4. weist *tanzīl* im Gegensatz zu *wahy* keine dialektischen Züge auf.⁴⁷⁸

Gerade dieser letzte Punkt, dass *tanzīl* wenig Potential für die Begründung seiner These zur dialektischen Beziehung von Text und Kontext biete, wäre eine plausible Erklärung dafür, warum Abū Zayd ihn nicht weiterverfolgt. Während die Wurzel *nūn-zāy-lām* in Abū Zayds Ansatz also bloß den Vorgang der Herabkunft aus einer anderen Sphäre bezeichnet, betont *wahy* den kommunikativen Charakter.⁴⁷⁹ Was Abū Zayd eindeutig mehr interessiert, als wie sich Offenbarung in einer transzendentalen Sphäre ereignet,

478 Vgl. dazu auch Kapitel 4.4 dieser Arbeit.

479 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 32; Loynes (2021): Revelation, S. 141.

ist, wie sich Offenbarung in der irdischen Welt realisiert. Für die Begründung seiner These der Dialektik zwischen Offenbarung und Wirklichkeit ist deshalb diese erste Phase zweitrangig, da sie sich transzendental auf der Ebene zwischen Gott und Engel und damit unter Ausschluss des Menschen und der menschlich wahrnehmbaren Wirklichkeit ereignet. Somit tritt eine Schwäche in Abū Zayds Ansatz zutage, insofern er *tanzīl* für das kommunikationstheoretische Offenbarungsmodell gar nicht erst fruchtbar zu machen versucht.

Wenn man nun statt der Logik Abū Zayds, *tanzīl* als kommunikative Gegenthese zu *wahy* zu konzipieren, die innerkoranische Semantisierung des Begriffs als Ausgangspunkt nimmt, zeigt sich ein differenzierteres Bild: Mit den Wortderivationen der Wurzel *nūn-zāy-lām* wird das Bild einer vertikalen Vermittlung der göttlichen Botschaft evoziert.⁴⁸⁰ Dabei liegt das semantische Charakteristikum von *tanzīl* zum einen auf der Akzentuierung einer räumlichen Differenz, bei der die Kommunikationsrichtung von oben nach unten kanalisiert ist. So ist der Begriff in seinen frühen Verwendungen zunächst in den Diskurskontext um das damals gängige vorislamische Phänomen der Dichterinspiration eingebettet, das als vertikal vermitteltes, übernatürliches Wissen durch Geister individuell herabgebracht wurde und sich in Form von überaus eloquenten Sprachleistungen äußerte.⁴⁸¹ Zu diesem Zeitpunkt wird die koranische Herabsendung als korrigierender Ersatz dieser altarabischen Vorstellungen im Sinne einer Neubesetzung einer bereits vorgefundenen Konfiguration eingeführt, indem der Akt der Herabsendung dezidiert als Aktivität eingegrenzt wird, die Gott vorbehalten ist.⁴⁸² Im späteren Verlauf dann zeigt sich eine Akzentverschiebung weg von den paganen Diskursen hin zu einer theologischen Anknüpfung an ältere, monotheistische Vorstellungen, in denen *tanzīl* als Vermittlungsmodus eingebettet im Kontext anderer, göttlich offenbarter Botschaften erscheint. Diese als *munazzal* deklarierten Schriften werden allesamt als Auszüge aus einer präexistenten, transzendent verorteten Urschrift ausgewiesen.⁴⁸³

Trotz geteilter Herkunft aus der Urschrift fordert der Koran einen anderen, spezifischen Modus der Herabsendung für sich als Alleinstellungsmerkmal ein, indem er sich als schrittweise mündliche Verkündigung aus-

480 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 443.

481 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 123.

482 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 443; Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 124.

483 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 124.

weist. So greift er den Vorwurf auf, warum er nicht in einem Wurf als in sich abgeschlossene Mitteilung offenbart wurde.⁴⁸⁴ Die sukzessiv mündlich vermittelten Auszüge aus der Urschrift wurden also nicht nur als offenkundiger Gegensatz zu den in einem Zug offenbarten Schriften der Juden und Christen wahrgenommen, sondern im Vergleich zu diesen bekannten Manifestationen der Gottesrede augenscheinlich auch als mangelhaft angesehen und in ihrer Situationsgebundenheit als einer göttlichen Offenbarung unwürdig erachtet.⁴⁸⁵ *Tanzil* wird ergo als Begriff fassbar, der einerseits eine Relationierung zwischen der transzendentalen Urschrift und deren immanenter Realisierung und andererseits eine Verhältnisbestimmung dieser irdischen Manifestationen untereinander ermöglicht, indem er zeitgleich als Kriterium der gemeinsamen Genealogie wie auch der Abgrenzung fungiert.

In diesem Abgrenzungsmerkmal zeigt sich zum anderen die zweite semantische Besonderheit, die eine Neubewertung des vermeintlich eindirektionalen Charakters von *tanzil* einfordert, welcher der von oben nach unten gerichteten Kanalisierungsvorstellung entspringt. Denn aus der Richtungsanzeige allein einen statischen Charakter abzuleiten, greift zu kurz, da dem Begriff *tanzil* selbst ein gewisses Maß an Dynamik inhärent ist. So wurde die Wurzel *nūn-zāy-lām* innerhalb der exegetischen Tradition mit der Vorstellung versehen, dass jede Rezitationseinheit des Korans in einem bestimmten Kontext als Reaktion auf eine partikuläre Situation offenbart wurde.⁴⁸⁶ Durch die Etablierung der *asbāb an-nuzūl* – konventionell mit Gründe oder Anlässe der Offenbarung übersetzt – als hermeneutisches Werkzeug für die Interpretation innerhalb der Koranwissenschaft erkennen die Exegeten den responsiven Charakter der Offenbarung faktisch an.⁴⁸⁷ Der verwendete Begriff *sabab* (Sg.) transportiert dabei die Idee der Kausalität, die durch die gängige Übersetzung „Anlass“ häufig verdeckt wird.⁴⁸⁸ Manche Exegeten spezifizierten jedoch, dass nicht der eigentliche Vers – der stets vorexistent bleibe – verursacht werde, sondern nur dessen Herabsendung, aber

484 Vgl. Koran 25:32.

485 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 140.

486 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444.

487 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444; vgl. dazu auch Kapitel 4.4 dieser Arbeit.

488 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444.

[e]ven so, they are still implicitly recognizing that the process of revelation is a divine response elicited by human word and action. The importance of this dynamic aspect of Qur'anic revelation is not to be underestimated. It is an essential counterbalance to an approach that privileges the idea of an impassive, static pronouncement fixed from all eternity.⁴⁸⁹

Durch die zeitliche Dimension, die dem *tanzīl* anhaftet, wird folglich ein Brückenschlag zur Wirklichkeit und damit ein Immanenzbezug ermöglicht. *Tanzīl* ist damit kein statisches Konzept, keine eindirektionale Übermittlung, die sich im Vakuum und abseits des Menschen ereignet, sondern im Kern dynamisch angelegt. Insofern Abū Zayd *tanzīl* als Kommunikationsform zwischen Gott und Engel stehen lässt, die in seinem Verständnis unter Ausschluss des Menschen stattfindet, ist es ihm nicht möglich, dies für die kommunikative Dimension von Offenbarung fruchtbar zu machen.

Bezeichnenderweise fragt Abū Zayd gar nicht danach, *wie* Gott mit dem Engel kommuniziert, sondern diskutiert vielmehr, *was* genau vom Koran mit Gabriel herabgesandt wurde. Den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung bildet dabei die Frage, ob der Engel die Botschaft in ihrem Wortlaut oder lediglich in ihrer Bedeutung überbracht hat. Genau genommen bewegt sich Abū Zayd hier implizit bereits auf Ebene der zweiten Phase der Offenbarung, da er damit zu klären beabsichtigt, ob die Kommunikation zwischen dem Engel und dem Propheten als *wahy* im Sinne einer nonverbalen Inspiration oder einer sprachlichen Rede zu deuten ist.⁴⁹⁰

Um diese Frage zu beantworten, referiert Abū Zayd zunächst drei theologiegeschichtlich systematisierte Ansichten:⁴⁹¹ Eine Position vertritt die Meinung, dass der Engel sowohl den Wortlaut (*lafz*) als auch die Bedeutung (*ma'nā*) überbrachte, nachdem er den Koran von einer vorzeitlich existierenden, wohlverwahrten Tafel in arabischen Lettern memoriert ha-

489 Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444.

490 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 42.

491 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 42–45. Historisch geht diese Klassifizierung gemäß az-Zarkašī auf al-Samarqandī zurück; vgl. az-Zarkašī (1984): al-Burhān, S. 229–230; as-Suyūfī (2010): al-Itqān, S. 292–293. Sie wird auch zeitgenössisch noch rezipiert; vgl. Çinar (2017): Koranwissenschaft, S. 75.

be.⁴⁹² Entsprechend wird hier angenommen, dass die Offenbarung wörtlich einer himmlischen Urschrift entstammt. Eine zweite Position argumentiert dahingehend, dass Gabriel dem Propheten nur die Bedeutung (*ma'nā*) überbracht hat. Nachdem der Engel den Propheten die Bedeutung gelehrt hat, habe der Prophet sie selbst in arabischer Sprache geäußert.⁴⁹³ Diese Position geht folglich nicht von einer wörtlichen Übermittlung aus, sondern moniert, dass die sprachliche Formulierung vom Propheten selbst vorgenommen wurde.⁴⁹⁴ Gemäß der dritten Ansicht hat der Engel die Bedeutung und den Wortlaut überbracht, wobei aber in diesem Falle die Formulierung des Wortlautes auf den Engel zurückgeht.⁴⁹⁵

Die Beurteilungen, welcher dieser Positionen Abū Zayd zuzuordnen ist, variieren stark. Sukidi selbst nimmt keine explizite Zuordnung vor, deutet jedoch sprachlich an, dass sich Abū Zayd vor allem für die letzte Position interessiert.⁴⁹⁶ Hingegen schließt Navid Kermanis Einschätzung zufolge Abū Zayd die Positionen zwei und drei aus und favorisiert stattdessen eine adaptierte Version der ersten Position einer Inverbation, ohne jedoch einen göttlichen und ewigen Status für das materialisierte Buch daraus abzuleiten.⁴⁹⁷ Kermani weist hier zu Recht darauf hin, dass Abū Zayd die Frage, auf welcher Ebene die sprachliche Formulierung stattfindet, mit dem Disput über die (Un-)Erschaffenheit des Korans in Relation setzt, und plädiert für eine differenzierte Betrachtungsweise, welche die beiden Fragen nicht automatisch aneinander koppelt.⁴⁹⁸ Zur Illustration führt er den aš'aritischen Gelehrten al-Bāqillānī (950–1013) an, der an die Unerschaffen-

492 Diese Position gilt heutzutage als am weitesten verbreitete und wird selbst von theologischen Strömungen vertreten, die der Mu'tazila nahestehen. Sie stellt jedoch die Theologie vor die Herausforderung, zu klären, wie Gott sprechen kann und welche Konsequenzen es nach sich zieht, dass er in menschlicher Sprache spricht. Denn die Annahme, dass Gott eine menschliche Sprache spricht, würde Gott auch den formalen Bedingungen einer menschlichen Sprache unterwerfen. Vgl. zu dieser Problematik auch Albertini et al. (2010): Gott hat gesprochen.

493 Diese Ansicht stützt sich auf die koranische Aussage in 26:192–195, wonach dem Propheten die Botschaft ins Herz gelegt wurde, damit dieser in klarer arabischer Sprache warne.

494 Sie wird heute z. B. von iranischen Theologen und Theologinnen vertreten; vgl. Abdolkarim Soroush (2009): *Expansion of Prophetic Experience*; Mohagheghi (2021): *Koran*; Shabestari (2017): *Koranische Offenbarung*.

495 Diese wird heute z. B. vom türkischen Theologen Süleyman Ateş vertreten; vgl. Takım (2007): *Koranexegese*, S. 139–156.

496 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for a Humanistic Hermeneutics*, S. 199.

497 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 63–66.

498 Vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

heit des Korans geglaubt und die Formulierung dennoch auf der Ebene des Engels verortet habe.⁴⁹⁹

Die Religionswissenschaftlerin Katharina Völker hingegen ordnet Abū Zayd der zweiten Position zu.⁵⁰⁰ Ihre Einschätzung beruht auf zwei Quellen, einem nicht publizierten Interview aus dem Jahr 2009 sowie dem Werk *Muhammad und die Zeichen Gottes* aus dem Jahr 2008, das unter der Federführung von Hilal Sezgin in Zusammenarbeit mit Abū Zayd entstand.⁵⁰¹ Darin bezeichnet Abū Zayd *wahy* als nonverbales Geschehen, worin sich erneut eine Inkonsistenz in seinen Ausführungen zeigt. Jedoch muss bei der Auswertung mitbedacht werden, dass es sich hierbei um ein Interview und ein aufbereitetes Sammelwerk und damit um einen anderen Datenmaterialtypus handelt. Abū Zayds arabischsprachige Originalquellen bleiben bei Völkers Zuordnung indes unberücksichtigt.

Da Abū Zayd seine Konzeption von *wahy* im *mafḥūm an-naṣṣ* am detailliertesten darlegt, nimmt die vorliegende Arbeit dieses Werk als Referenzrahmen. Dort hält er zu den drei Standpunkten Folgendes fest: Hinter der ersten Position verbirgt sich die Auffassung von einer prähistorischen Existenz des Korans in seinem arabischen Wortlaut, was in die Theorie der Unerschaffenheit des Korans mündet. Entsprechend stellt Arabisch den Code dar, der bereits auf der Ebene von Gott und Engel zum Einsatz kommt. Dies impliziert jedoch auch, dass es zu keinem Zeitpunkt eine Umwandlung der göttlichen, nicht-sprachlichen Botschaft in die arabische Sprache gegeben hat, wodurch Arabisch den Status einer heiligen Sprache erhält. Wie Kermani bereits dargelegt hat, distanziert sich Abū Zayd entschieden von der Position der Unerschaffenheit des Korans, da sie die dialektische Beziehung zwischen Offenbarung und Wirklichkeit negiere.⁵⁰² Damit werde der Koran in den Zustand einer metaphysischen Heiligkeit versetzt, die den Text nicht nur seiner Verstehbarkeit durch den Menschen beraube, sondern mit Verweis auf die Urschrift zu einem bildlichen (*naṣṣ taṣwīrī*) – statt sprachlichen – Text erkläre, was zusammengenommen in der Folge in eine Unergründbarkeit des Textes münde.⁵⁰³

499 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 65–66.

500 Vgl. Völker (2015): Two Accounts, S. 281–282.

501 Vgl. Abu Zaid/Sezgin (2008): Muhammed.

502 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 65–66.

503 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafḥūm, S. 42–43; Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 61–64; dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

Die zweite Position versteht Abū Zayd im Sinne einer Inspiration, da die Wendung „ins Herz legen“ impliziere, dass es sich um einen stimmlosen und damit nicht-sprachlichen Code handelt. Gegen die Position, dass der Prophet die Formulierung selbständig vorgenommen habe, wendet sich Abū Zayd ebenfalls, da sie fundamental der selbstreferentiellen Aussage widerspricht, der Koran sei Gottes Rede und damit eine sprachliche Botschaft.⁵⁰⁴ Darüber hinaus argumentiert er auch, dass es nicht dem Propheten obliege, die Botschaft zusammenzuführen und deren Wortlaut abzuändern.⁵⁰⁵ Das dritte Verständnis setzt gemäß Abū Zayd voraus, dass einerseits bereits der Engel über ein Sprachsystem verfügt und andererseits eine Umwandlung in die arabische Sprache erfolgt. Demnach liege die Botschaft in ihrem frühen Stadium der Herabsendung auf der Ebene von Gott zu Engel noch nicht sprachlich vor, sondern werde erst im zweiten Offenbarungsschritt auf der Ebene von Engel zu Prophet durch den Engel zu einem sprachlichen Text transformiert.⁵⁰⁶ In dieser Sicht erhielt der Prophet sowohl Wortlaut wie auch Bedeutung von einer externen Instanz, sodass nicht Muḥammad selbst die Rede Gottes verantwortet. Genau diesen Strang des transformativen Prozesses der Offenbarung (*taḥwīl al-waḥy*) von einer Inspiration (*ilhām*) zum linguistischen Kontakt (*ittiṣāl luḡawī*) verfolgt Abū Zayd weiter.⁵⁰⁷ Dass Abū Zayd von einer verbalen Transmission ausgeht, deutet er in seiner Teilskizze an, in der er den Begriff *kalām* hinter *waḥy* in Klammern setzt.⁵⁰⁸

4.3 Von Engel zu Prophet – Code und Kontakt

Die zweite Phase, die Abū Zayd mit dem Terminus *waḥy* überschreibt, umfasst den kommunikativen Vermittlungsvorgang zwischen dem Engel und dem Propheten. Im Zentrum seiner Betrachtung stehen die kommunikativen Elemente Code und Kontakt. Höchst auffällig ist dabei, dass er diesen Kommunikationsschritt mittels einer horizontalen Linie ausweist. In der Analyse seines Ansatzes wurde dieser Schritt der Skizze teilweise

504 Vgl. Koran 2:75; 9:6 und 48:15.

505 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 44–45; Koran 18:27.

506 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 45.

507 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 44; Sukidi (2009): *Quest for a Humanistic Hermeneutics*, S. 199.

508 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 41.

rearrangiert. So zeichnet etwa Navid Kermani den Kommunikationsschritt zwischen dem Engel und dem Propheten als vertikale Linie, ohne jeglichen Hinweis auf die ursprüngliche Anordnung bei Abū Zayd.⁵⁰⁹ Auch der indonesische Koranwissenschaftler Yusuf Rahman plädiert für eine Adaption der Skizze, wobei zwei Beweggründe für ihn entscheidend sind: Zum einen hält er die Verlängerung der vertikalen Achse für gerechtfertigt, weil zwischen dem Propheten und dem Engel ebenfalls eine ontologische Differenz besteht. Zum anderen weist er darauf hin, dass für den Kommunikationsweg zwischen Engel und Prophet im Koran auch der Begriff *tanzīl* verwendet wird.⁵¹⁰ Insofern *tanzīl* jedoch nie eine horizontale Kommunikation bezeichnen kann, hält er entsprechend eine Adaption in vertikaler Ausrichtung für notwendig. Kommentarlos hingegen tilgt Rahman den Begriff *risāla* aus der Skizze.⁵¹¹

Mögen die Adaptionen auch inhaltlich berechtigt erscheinen, sind sie zum einen in der Hinsicht mit Vorsicht zu genießen, dass sie den Autor nicht adäquat wiedergeben. Zum anderen löst eine Verlängerung der vertikalen Linie das Problem der Kommunikabilität zwischen unterschiedlichen Wesensarten nicht, sondern verschiebt es nur.⁵¹² Da nicht schlüssig erscheint, warum Abū Zayd das vorislamische und das koranische Verständnis von *waḥy* so akribisch herausarbeiten sollte, um dann scheinbar unüberlegt eine horizontale Linie zu ziehen, geht diese Arbeit von der plausibleren Annahme aus, dass die Anordnung mit Bedacht gewählt wurde. Stichhaltiger wird diese Skizze nämlich dann, wenn man sich Abū Zayds Gesamtkonzeption vergegenwärtigt. So zeigt ein holistischer Blick auf seinen Ansatz, dass er den Terminus *tanzīl* weitgehend umgeht, weil dieser zu einem Wortfeld gehört, das die Transzendenz konnotiert, und – in Abū Zayds Logik – folglich auch kaum in analytische Kategorien transferiert werden kann. Doch gerade die analytische Fassbarkeit in Form der Sprachlichkeit ist für Abū Zayds literaturwissenschaftlichen Ansatz unabdingbar, die er eben durch *waḥy* und *risāla* gewährleistet sieht. So finden sich keine Hinweise, dass Abū Zayd eine Herabsendung auf das Herz des Propheten bestreitet, jedoch liegt seine Konzentration nicht darauf, da er sie nicht als

509 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 59.

510 So etwa in 16:102, wo beschrieben wird, dass der Engel die Offenbarung herabgebracht resp. spezifischer in 26:192–195 auf das Herz des Propheten herabgebracht hat.

511 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 128–129.

512 Vgl. Zirker (2018): Koran, S. 75.

verbalisierte Kommunikation klassifizieren würde.⁵¹³ Entsprechend ließe sich die Skizze als Fokussierung auf einen ganz bestimmten Bildausschnitt lesen, der spezifisch in die sprachliche Vermittlung durch den Engel hineinleuchtet, nicht jedoch sämtliche tradierten Arten abdeckt.⁵¹⁴

Abū Zayds Argumentation ist deshalb anders gepolt als jene von Rahman. So geht es ihm eben gerade nicht um die ontologische, sondern um die kommunikative Dimension der Beziehung. In der kommunikativen Situation bleibt sowohl hinsichtlich der Ebene Gott–Mensch als auch Engel–Mensch stets eine ontologische Differenz bestehen. Aus kommunikativer Sicht hingegen wird diese Distanz durch ein verbindendes Element, nämlich jenes des gemeinsamen kommunikativen Codes, überbrückt. Dieser setzt nach Abū Zayd auf der Ebene zwischen Engel und Prophet an, weshalb er dort auch seine erste Horizontale ansiedelt. Argumentativ lässt sich aus theologischer Perspektive darüber hinaus ergänzen, dass Engel und Menschen beide – wenn auch unterschiedliche – *Schöpfungskategorien* darstellen. Der aufeinander zulaufende Punkt, der eine Horizontale plausibilisiert, wird also erst sichtbar, wenn man sich vom Fokus auf die divergierende Ontologie löst und sich stattdessen die Gemeinsamkeiten vergegenwärtigt. Mag aus ontologischer Hinsicht die Skizze korrekturbedürftig sein, hat sie somit aus kommunikationstheoretischer Sicht durchaus ihre Berechtigung. Aus den dargelegten Gründen gibt es an dieser Stelle zunächst einmal keinen triftigen Grund, die Skizze zu rearrangieren. Deshalb zieht es diese Arbeit vor, die originale Skizze stehen zu lassen und sie erst nach weiteren inhaltlichen Sichtungen gegebenenfalls einer Revision zu unterziehen.

In dieser zweiten Phase beschäftigt sich Abū Zayd mit der Leitfrage, wie der Engel Gabriel und der Prophet überhaupt miteinander interagieren können angesichts des Umstandes, dass sie zwei unterschiedlichen Seinsordnungen angehören. Nach eigenen Bekundungen beschrieb der Prophet den Erhalt der Offenbarung wie folgt:

Al-Harith bin Hisham asked Allah's Apostle: 'O Allah's Apostle! How is the Divine Inspiration revealed to you?' Allah's Apostle replied: 'Sometimes it is (revealed) like the ringing of a bell, this form of Inspiration

513 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 41.

514 Gleichwohl eröffnet sich hier die Problematik hinsichtlich der Frage, welche Teile des Korans nun wie offenbart wurden und ob verbale und nonverbale Offenbarungen unterschiedliche hermeneutische Zugänge bedingen. Eine mögliche Kriteologie dafür steht bisher noch aus.

is the hardest of all and then this state passes off after I have grasped what is inspired. Sometimes the Angel comes in the form of a man and talks to me and I grasp whatever he says.' Aisha added: Verily I saw the Prophet being inspired Divinely on a very cold day and noticed the sweat dropping from his forehead (as the Inspiration was over).⁵¹⁵

So wurde bereits im 8. Jahrhundert von muslimischen Theologen festgehalten, dass Offenbarung zwar aus einer verbalen Kommunikation bestehe, theoretisch jedoch kein Austausch von Worten oder eine Belehrung möglich sei, solange nicht ein gewisses Maß an Gleichgewicht in der Beziehung (*munāsaba*) zwischen dem Sprecher und dem Hörer gewährleistet sei. Infolgedessen wurden zwei Möglichkeiten diskutiert, wie sich eine solche Kommunikation dennoch realisieren lässt: Entweder vollzieht der Hörer unter dem Einfluss einer spirituellen Kraft des Sprechers einen Transformationsprozess oder aber der Sprecher muss sich auf die Ebene des Hörers begeben und dessen Eigenschaften annehmen.⁵¹⁶

Seine Position entfaltet Abū Zayd, indem er diese zwei theologiegeschichtlich systematisierten Positionen innerhalb der Koranwissenschaften skizziert und kritisch evaluiert:⁵¹⁷ Gemäß der ersten Denkmöglichkeit äußerte sich der Prophet seiner menschlichen Form (*ṣūra baṣariya*) und nahm eine Engelsingestalt (*ṣūra malakīya*) an, um die Botschaft empfangen zu können. Umgekehrt geht die zweite Option davon aus, dass Gabriel sich seiner engelshaften Form entledigte und die Gestalt eines Menschen annahm. Mit Verweis auf Ibn Ḥaldūn (1332–1406) differenziert nun Abū Zayd die beiden Positionen anhand der beiden Kriterien Sprachlichkeit und subjektives Erleben weiter aus. Demnach erfolgte im Falle der Anpassung seitens des Menschen die Kommunikation symbolisch und zeichenhaft (*ramz min al-kalām*), insofern der Prophet sie als Glockengeläut oder Dröhnen (*dawī*) wahrnahm. Bei dieser Art handle es sich um eine auditive, jedoch nonverbale Inspiration, also um einen nicht-sprachlichen Kontakt (*ittiṣal ġayr luġawī*). Infolgedessen nehme der Prophet aufgrund der fehlenden Sprachlichkeit die Formulierung selbst vor. Im Falle der Umwandlung des Engels hingegen finde die Kommunikation sprachlich statt, da der Engel dem Propheten die Verkündigung im Wortlaut diktiere und dabei auf

515 al-Buḥārī (1997): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vol. 1, Book 1, Nr. 2.

516 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*, S. 167.

517 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 45–51.

Arabisch als Sprachsystem der Empfänger zurückgreife.⁵¹⁸ Zusätzlich dazu wurde nach dem Kriterium des subjektiven Empfindens des Propheten sowie der Zeitform, in der er über das Erlebte sprach, unterschieden. So beschrieb der Prophet die eigene Transformation als viel erschütternder, da sie von körperlichen Symptomen wie Hitzewallungen oder Ohnmachtsanfällen begleitet wurde. Über solche Erlebnisse sprach der Prophet im Anschluss jeweils in der Vergangenheitsform. Im Falle der Metamorphose durch den Engel hingegen erfolgte der Akt ohne Begleiterscheinungen für den Menschen und wurde vom Propheten jeweils im Präsens artikuliert. Dies betont gemäß Ibn Ḥaldūn (1332–1406), dass der Prophet im zweiten Fall den Sinn bereits während des Vorgangs erfasste, wodurch er eine Korrelation zwischen dem Tempus und dem Grad der Verständlichkeit der Offenbarung herstellte.⁵¹⁹

Welcher dieser beiden Positionen Abū Zayd nun stärker zugewandt ist, wurde in der wissenschaftlichen Analyse wiederum unterschiedlich beurteilt. So ordnet Sukidi Abū Zayd jener Position zu, die vom Umwandlungsprozess seitens des Engels ausgeht:

Abu Zayd supports this opinion for one reason: The meaning of *wahy* is communicated to the Prophet (*mustaqbil*) through the angel Gabriel with ‘the linguistic system of humans’ (*bi-l-niẓam al-luġawī al-baṣarī*, i.e. Arabic). It enables the prophet to comprehend what the angel Gabriel says. He is indeed called a ‘visual type of prophet’ since he *sees* the speaker who appears to him in the form of a man (*raġul*) and then *speaks* to him in a clear, humanly comprehensible language. This particular instance reveals how the manner of *wahy*, distinct from *tanzīl* (‘sending down’), transcends spatial significance. *The spatial relation* between Gabriel and the Prophet becomes blurred.⁵²⁰

Diese Begründung Sukidis weist einige Problematiken auf, denn sie könnte nicht nur dahingehend missverstanden werden, dass Abū Zayd den Empfang in Form eines Dröhnens ablehnt, sondern impliziert auch, dass mit der räumlichen zudem eine ontologische Vermischung stattfindet. Doch

518 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 47–48.

519 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 48. Zur These der Korrelation zwischen Tempus und dem Grad der Verständlichkeit der Offenbarung vgl. auch Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 70–71.

520 Sukidi (2009): *Quest for Humanistic Hermeneutics*, S. 201, Hervorhebungen im Original.

sowohl der Fokus auf die räumliche wie auch auf die visuelle Dimension führen von Abū Zayds eigentlichen Anliegen weg. Denn während Sukidi zum wiederholten Male auf die ontologische Diskussion umstellt und mit seinem Erklärungsansatz gerade nicht das Problem zu lösen vermag, wie eine solche Transformation überhaupt vorstattengehen kann, bleibt Abū Zayd auch hier in seinen kommunikativen Kategorien. Dabei lässt er die divergierende Ontologie stehen, da sie kommunikationstheoretisch – wenn man etwa an die Kommunikation zwischen Mensch und Tier oder Maschine denkt – gar nicht aufgegeben werden muss. So versteht Abū Zayd denn auch die Metamorphose nicht wörtlich als physikalische Umwandlung, sondern im Sinne von *ḥayāl*, einer durch Vorstellungskraft ermöglichten, von Gott gewährten Vision. In dieser werde die auserwählte Person befähigt, ein Aufleuchten der jenseitigen Welt in Form einer *ruʿya*, eines visionären Traums, zu erhaschen.⁵²¹ Damit schließt er sich einem philosophischen Erklärungsansatz an,⁵²² der gerade nicht um spekulative Erläuterung ringen muss, wie eine solche Umwandlung überhaupt möglich ist, sondern mit der menschlichen Fähigkeit der Vorstellungskraft operiert.⁵²³ Indem er sich auf eine Wahrnehmung über die Sinneskanäle beruft, kann er das wörtliche Verständnis einer Metamorphose umgehen. Dadurch bleibt Abū Zayd erneut seiner Linie treu und begibt sich nicht in die transzendente Sphäre, sondern bewegt sich konsequent in der Immanenz, indem er den Fokus auf den geteilten Code legt.

Damit erweist sich auch Sukidis Koppelung an die Typologisierung der Offenbarung entlang der Sinne, die den Propheten infolge der Wahrnehmung des Glockengeläuts als auditiven Typus und das Erscheinen des Engels in Menschengestalt als visuellen Typus des Offenbarungsempfangs klassifiziert, als nicht zielführend.⁵²⁴ Denn was bei Sukidi als auditiver Typ ausdifferenziert wird, wird bei Abū Zayd als visionärer Traum gedeutet, und wo Sukidi die visuelle Dimension betont, beruft sich Abū Zayd in seiner Argumentation fundamental auf eine auditive Vermittlung über den Gebrauch eines gemeinsamen Codes in Form von Sprache. Will man eine Typisierung aufrechterhalten, wäre für den Ansatz von Abū Zayd eine

521 Vgl. Abū Zayd (1990): *Maḥmūm*, S. 49, der jedoch von *ḥulm* spricht; zur Kritik bezüglich dieses terminologisch inkorrekten Gebrauchs vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 73–78.

522 Vgl. Rahman (2001): *Hermeneutical Theory*, S. 136

523 Vgl. Terkan (2009): *Offenbarungsverständnis*.

524 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for a Humanistic Hermeneutic*, S. 201; Izutsu (1998): *God and Man*, S. 177.

Unterscheidung entlang der Kategorie sprachlich versus nicht-sprachlich, d. h. nur klanglich und ohne Sprache, treffender, insofern Abū Zayd das entscheidende Unterscheidungsmerkmal explizit im verwendeten – auf der einen Seite symbolischen, auf der anderen Seite sprachlichen – Code identifiziert. Der Fokus auf die auditive Dimension deckt sich auch mit dem koranischen Selbstverständnis, das den Empfang der Offenbarung grundlegend als Hörereignis auffasst.⁵²⁵ Abgesehen vom Umstand, dass der Koran wiederholt und explizit auf die menschlichen Züge des Propheten pocht, ließe sich theologisch ein weiterer Einwand gegen den ontologisch-transformativen Argumentationsfaden Sukidis formulieren: Wenn der Prophet selbst engelshafte Züge annehmen kann, stellt sich die Frage, warum Gabriel noch zwischengeschaltet werden muss. Der Einsatz eines Mittlers erfüllt hier also eine doppelte Funktion: Zum einen wahrt er auf ontologischer Ebene die Alterität Gottes, zum anderen überbrückt er auf kommunikativer Ebene die Distanz, indem er einen geteilten Code zur Verfügung stellt, der verhindert, dass Gott menschliche oder der Prophet göttliche Züge annehmen muss.

4.4 Vom Propheten zu den Mitmenschen – Empfänger und Kontext

Die dritte Phase umfasst den Kommunikationsschritt zwischen dem Propheten und seinen Zeitgenossen, den Abū Zayd mit den Begriffen *balāğ* und *indār* überschreibt. Damit nimmt das Offenbarungsmodell die Struktur einer Vier-Parteien-Relation ein, die von Gott kommend über den Engel und Propheten schließlich zu den Menschen hin verläuft. In dieser Phase diskutiert Abū Zayd die beiden Elemente Empfänger und Kontext. Jedoch funktionalisiert und modelliert er diese Phase noch stärker als die beiden vorangegangenen auf seine Hermeneutik hin, sodass hier der kommunikationstheoretische Pfad zunehmend in den Hintergrund rückt.⁵²⁶

Hinsichtlich der Empfängerschaft weist Abū Zayd den Propheten als Erstadressaten (*al-muḥāṭab al-awwal*) aus und kennzeichnet damit zweierlei:⁵²⁷ Erstens ist der Prophet nicht der endgültige, sondern nur der erste von vielen weiteren Empfängern der Botschaft. Zweitens markiert Abū

525 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 176; dazu auch Kapitel 6.

526 Dies ist wohl auch der Grund, warum Kermani hierzu nur wenig schreibt; vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation.

527 Vgl. Abū Zayd (1990): *Maḥūm*, S. 56–57.

Zayd mit dem attribuierten „Erst-“, dass der Engel nicht als eigentlicher Empfänger der Botschaft erachtet werden kann. Da der Prophet der Verpflichtung nachkommt, seinen Zeitgenossen die erhaltene Botschaft zu verkünden, kommt ihm die Bezeichnung und Funktion des Gesandten (*rasūl*) zu – die hier gewissermaßen eine doppelte Hermeneutik als „sendender Gesandter“ erhält. Erst in der für andere hörbaren Verkündigung der Botschaft gelangt die Offenbarung an ihren Bestimmungsort. Diese Verpflichtung zur Verlautbarung bedeutet deshalb implizit auch, dass die Offenbarung erst durch ihre Verkündigung den Status als Offenbarung erhält. Sie ist damit keine persönliche Nachricht an den Propheten, sondern eine öffentliche Botschaft, die ihre Bestimmung im Empfang weiterer Kreise findet. Diese Empfängerschaft wiederum setzt sich aus einer Vielzahl von Empfängerkreisen zusammen, die mal namentlich, mal im Kollektiv und mal durch den expliziten Verweis auf ihre Eigenschaft(en) angesprochen werden. Ihr Einbezug ist für das kommunikative Offenbarungsverständnis so zentral, dass eine Weglassung die Struktur der Offenbarung fundamental verändern würde.⁵²⁸ Dies bedeutet in der Konsequenz, dass Offenbarung als Kommunikation maßgeblich auf dem Gegenüber der Menschen aufbaut und die Hörschaft von Anfang an miteinschließt.

Noch mehr Gewicht gibt Abū Zayd dem Kontext, der in seinem Ansatz wohl als wichtigstes Element des Textes erachtet werden kann: Er bildet nicht nur das Fenster zur dialektischen Beziehung zwischen Text und seiner Umwelt und damit zu einer gegenseitigen Beeinflussung, sondern dient auch als historischer Rahmen für ein korrektes Erfassen der initialen Kommunikationssituation für spätere Interpretationen. Das lateinische Präfix *con* verweist dabei auf all das, was *mit* dem Text ist und ihn begleitet.⁵²⁹ Dies schließt im Falle des Korans die damaligen Lebensumstände, d. h. die historischen, kulturellen und situationsbedingten Begebenheiten zum Zeitpunkt der Offenbarung, mit ein.⁵³⁰

Mit Vehemenz argumentiert Abū Zayd für eine dialektische (*ḡadaliya*) Beziehung zwischen Text und Kontext.⁵³¹ Die dabei postulierte Einflussnahme ist nicht etwa eindirektional, sondern wechselseitig, sodass der Kontext den Text ebenso beeinflusst wie umgekehrt der Text den Kon-

528 Vgl. Sukidi (2009): Quest for a Humanistic Hermeneutic, S. 202.

529 Vgl. Gracia (1995): Theory of Textuality, S. 26–27.

530 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 139–140.

531 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 104, ferner auch S. 24–26.

text.⁵³² So hat die koranische Botschaft einerseits im Verlaufe eines über 20-jährigen Kommunikationsprozesses im Austausch mit und in Reaktion auf einen spezifischen kulturellen Kontext ihre Form angenommen. Indizien für den Einfluss kultureller Faktoren lokalisiert Abū Zayd auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene. So wird beispielsweise die Wahl des Arabischen als Code auf die Zugehörigkeit des Propheten zu diesem spezifischen Sprachkreis zurückgeführt und nicht etwa auf einen immanenten Wert des Arabischen selbst. Insofern Sprache nie unabhängig und isoliert existiert, sondern stets in einen kulturellen Raum eingebunden ist, kann auch der Text nicht von seinem kulturellen Kontext losgelöst werden. In der Folge bezeichnet Abū Zayd den Koran als Kulturprodukt (*muntağ taqāfi*).⁵³³ Die Einflüsse beziehen sich dabei allerdings nicht auf den Urheber und die Quelle des Textes, sondern auf dessen Ausrichtung, nämlich die Ausrichtung auf den Adressaten.⁵³⁴ Andererseits hat auch der Text den vorgefundenen Kontext maßgeblich mitgeformt. So gilt der Koran heute noch als konstitutiv für die arabische Kultur, da er etwa die Grammatik der arabischen Sprache oder die Mentalität entscheidend mitgeprägt hat. Als Kulturproduzent (*muntığ taqāfi*) nimmt der Koran einen Subjektcharakter

532 Vgl. Özsoy (2017): Pioniere, S. 38–40, der präzisiert, dass Abū Zayd zwischen der Phase der Gestaltannahme (*tašakkul*) des Textes während der Offenbarungsphase und der Gestaltgebung (*taškīl*) nach Abschluss der Offenbarung unterscheidet, die jeweils indirektional Einfluss ausüben, sodass während der Offenbarungsphase die Realität den Text beeinflusst, nach Abschluss dagegen der Text die Realität. Özsoy plädiert nun dafür, bereits in der Phase der Gestaltannahme eine gegenseitige Beeinflussung anzunehmen, in der sowohl die Realität den Text als auch umgekehrt der Text die Realität beeinflusst, während nach Abschluss der Offenbarung nur noch der Text auf die Realität wirkt. Auch wenn Abū Zayd seine Position wie bereits an mehreren Stellen gezeigt nicht immer klar darlegt, ist anzunehmen, dass er diese gegenseitige Beeinflussung in der Phase der Gestaltannahme intendiert. Dies zeigt sich zum einen daran, dass er die von der klassischen Koranwissenschaft einseitig angenommene Beeinflussung der Realität durch den Text hinterfragt, und zum anderen daran, dass er selbst vom Koran als Kulturprodukt und -produzent spricht; vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit. Dass der Text die Realität nicht von Anfang an beeinflusst haben soll, erscheint wenig schlüssig, da sich die Beeinflussung des Kontextes durch den Text bereits darin zeigt, dass die damaligen Adressaten während des Offenbarungsprozesses Verhaltensänderungen gezeigt haben. Die These, der Text habe die Realität also erst nach Abschluss der Offenbarung oder deren Kanonisierung beeinflusst, würde Abu Zayds eigenem Anliegen zuwiderlaufen. Von daher sind Özsoys Ausführungen sicherlich zutreffend.

533 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 24–26. Mit Kulturprodukt meint Abū Zayd nicht, dass der Koran ein menschliches Produkt ist; vgl. dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

534 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 85, ferner auch S. 28.

an und wirkt aktiv auf seine Umwelt ein.⁵³⁵ In seiner doppelten Identität als Kulturprodukt und -produzent eignet ihm folglich der Status eines Axialtextes (*naṣṣ miḥwārī*).⁵³⁶

Dieses komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Text und Kontext diskutiert Abū Zayd anhand von Beispielen aus drei Unterdisziplinen der Koranwissenschaft, nämlich der Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Versen, der Offenbarungsanlässe und des Abrogationsprinzips, die allesamt mit der zeitlichen Dimension von Offenbarung zusammenhängen. Angesichts der Breite, die der Kontext als Kategorie abdeckt, lohnt sich nach einem kurzen Blick auf die drei Felder eine Zuspitzung auf die Offenbarungsanlässe, die in kommunikativer Hinsicht als plausibelste und tragfähigste Wahl für die weitere Vertiefung erscheinen.

Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Offenbarungssegmenten plädiert Abū Zayd dafür, die nach der Hiğra⁵³⁷ offenbarten Verse als medinensisch zu deklarieren, selbst wenn sie in Mekka offenbart wurden. Maßgeblich ist für ihn folglich nicht der eigentliche historische Ort der Kommunikation, sondern die mit dem Ereignis der Auswanderung einhergehende stilistische Veränderung im Text. Er folgt hier entsprechend nicht einer ortsgebundenen oder empfängerorientierten, sondern einer zeitlich-diachronen Einteilung,⁵³⁸ die sich an literaturwissenschaftlichen Kriterien orientiert. In Konsequenz dazu weist er dem Propheten einen den beiden Phasen jeweils entsprechenden Auftrag zu: Während Muḥammad in Mekka als *nabīy* (Prophet) und Warner auftrete, stehe in Medina aufgrund der Gemeindebildung die öffentliche Verkündigung als *rasūl* (Gesandter) im Vordergrund. Die Logik dieser Zweiteilung spiegelt sich denn auch in den Bezeichnungen *inḏār* (Warnung) und *balāğ* (Übermittlung) seiner dritten Phase wider.⁵³⁹ Allerdings wurde in Reaktion auf diese Zuschreibung zu Recht angemerkt, dass der Prophet bereits in Mekka mit der Verkündigung der Offenbarung beauftragt war.⁵⁴⁰ Kommunikationstheoretisch treffender wäre es gewesen, in dieser Phase die rezitierende Verkündigung durch den Mund des Propheten, die mit

535 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 24–26.

536 Vgl. Abū Zayd (1900): *Mafhūm*, S. 9; Meier (1994): *Gotteswort in Knechtsgestalt*, S. 64–65.

537 Der Übersiedlung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622 n. Chr.

538 Vgl. El Omari (2016): *Einführung*, S. 77.

539 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 56, 77.

540 Vgl. Rahman (2001): *Hermeneutical Theory*, S. 132; Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 83–84.

dem Terminus *qur'ān* zu belegen wäre, zu diskutieren. Auch hätte man erwarten können, dass Abū Zayd hier in exemplarischer Weise noch stärker auf die Perzeption, den Empfang und die Reaktionen der Mekkaner und Medinenser eingeht. Stattdessen stehen bei ihm Erkenntnisse im Vordergrund, die für seine Zielbestimmung einer literaturwissenschaftlichen Methodik von Relevanz sind, die hier aufgrund der Fokussierung auf die Kommunikation nicht weiter verfolgt werden sollen.

Stärker noch als in der Einteilung von mekkanischen und medinensichen Versen und deren historischer Datierung wird der dialektische Bezug zwischen Text und Kontext für Abū Zayd in der Abrogationstheorie sichtbar. Sie diskutiert er vornehmlich als Rechtsprinzip, das erarbeitet wurde, um vermeintlich widersprüchliche normativ-regulative Aussagen im Koran zu harmonisieren, indem früher offenbarte Normen durch spätere ersetzt oder annulliert wurden, ohne dass die Textstelle dabei zwingend getilgt wurde.⁵⁴¹ Er betrachtet Abrogation dabei funktional aus der Perspektive einer graduellen Progression der Normgebung und Rechtsordnung, die der Erleichterung für die Menschen diene.⁵⁴² Obschon er selbst in vielen seiner Schriften großen Wert auf diese normative Dimension legt, birgt die Abrogationstheorie offenbarungstheologisch einige Probleme in sich, die Abū Zayd wenig thematisiert: Zum einen gilt sie selbst innerhalb der Islamisch-theologischen Studien als umstritten. Insbesondere die Annahme, dass der Koran widersprüchliche Aussagen enthalte, und das Postulat, dass bereits kommunizierte Normen wieder aufgehoben würden, wurden kritisch hinterfragt.⁵⁴³ Zum anderen lässt sich das Abrogationsprinzip im Sinne einer Aufhebung früher offenbarter Verse durch spätere kommunikationstheoretisch nur unter Hinzunahme der inhaltlichen Dimension und der Chronologie schlüssig diskutieren. Denn kommunikativ betrachtet kann eine getätigte Äußerung auf der Ebene der Aussage nicht mehr rückgängig gemacht, sondern lediglich auf inhaltlicher Ebene in einer Folgekommunikation spezifiziert, erläutert, ergänzt, berichtigt oder vervollständigt werden.

Demgegenüber erscheinen die Offenbarungsanlässe, die sogenannten *asbāb an-nuzūl*, kommunikationstheoretisch aussagekräftiger. Als Berichte über den historischen Anlass für die Offenbarung eines bestimmten Abschnitts aus dem Korans spiegeln sie zum einen die Koordinaten einer

541 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 113–118.

542 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 117–121, 124; Öztürk (2016): *Geschichtlichkeit*, S. 37–44.

543 Vgl. Brown (1998): *Scripturalism*, S. 59.

konkreten Kommunikationssituation wider. Zum anderen stehen die *asbāb an-nuzūl* durch die Wortwurzel *nūn-zāy-lām* in einem direkten Bezug zum Begriff *tanzīl*. Damit verfügen sie sowohl über eine kommunikationstheoretische wie auch über eine offenbarungstheologische Relevanz und sollen daher nachfolgend näher beleuchtet werden.

Die *asbāb an-nuzūl* bilden für Abū Zayd eine Interaktion von Text und Kontext ab, da der Text auf bestimmte Begebenheiten reagiert.⁵⁴⁴ Dabei geht es ihm weniger um eine reine Beschreibung der gegebenen Kommunikationssituation, sondern vielmehr um den Mehrwert für die Interpretation etwa hinsichtlich der systematischen Ableitung von Normen oder des Verständnisses normativer Aussagen.⁵⁴⁵ Da die Beispiele von Abū Zayd in einer Koppelung der *asbāb an-nuzūl* mit dem Abrogationsprinzip münden,⁵⁴⁶ welche die kommunikationsorientierte Betrachtungsweise überlagert, wird an dieser Stelle auf ein anderes, kurzes Beispiel zur exemplarischen Veranschaulichung zurückgegriffen. Dieses gehört zu den so genannten *qul*-Passagen, die später in Kapitel 6 erneut aufgegriffen werden. So heißt es etwa in Sure 2 Vers 189:

Sie fragen dich nach den Neumonden. Sag: ‚Sie sind bestimmte Zeiten für die Menschen und für die Wallfahrt‘.

Die Leerstelle, die das unbestimmte „Sie fragen dich“ (*yaʿalūnaka*) bietet, stellt das Einfallstor für die historische Referenz dar. Im dazugehörigen *asbāb*-Material wird davon berichtet, dass ein gewisser Prophetengefährte namens Muʿāḍ bin Ġabal an den Propheten herangetreten sei, um zu fragen: „Weshalb wurden die Neumonde geschaffen?“, worauf die besagte Koranpassage nun antwortete.⁵⁴⁷ Die Offenbarungsanlässe vermitteln demnach nicht nur die Auffassung, dass bestimmten Versen bestimmte Gründe für deren Verkündigung zugrunde liegen, sondern ihnen ist auch die Vorstellung inhärent, dass sich Offenbarung und Verkündigung sukzessiv ereignen und auf Begebenheiten reagieren.

544 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 92–94.

545 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 101–105; vgl. dazu auch Ebrahim (2020): *Diskurs mit dem Qurʿan*, S. 149–150.

546 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 128–129, ferner auch S. 113–115. Zu einer Kritik an einer solchen Zuspitzung auf die Normativität vgl. Rippin (1988): *Function of asbāb al-nuzūl*.

547 Vgl. Tillschneider (2011): *Typen historisch-exegetischer Überlieferung* S. 277–278. Es existieren jedoch unterschiedliche Versionen hinsichtlich des Wortlauts und des Fragestellers; vgl. al-Wāḥidī (2008): *Asbāb zu Stelle 2:189*.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit sind aus kommunikationstheoretischer Perspektive drei Aspekte von besonderer Relevanz: die zugeschriebene Funktion solcher Berichte, das dem zugrundeliegende Verständnis des Begriffs *sabab* sowie die implizierte Vorstellung einer unabgeschlossenen, wiederkehrenden, reaktiven Kommunikation.⁵⁴⁸

Die *asbāb an-nuzūl* scheinen bei Abū Zayd gleich mehrere Funktionen zu erfüllen: Sie ermöglichen eine räumliche, zeitliche und unter Umständen auch personelle Einordnung; gleichzeitig sind sie auch für die Exegese sachdienlich, indem sie einen Rahmen zur Einbettung oder Erklärung des jeweiligen Verses bereitstellen. Damit tragen sie entscheidend zur Historisierung des Textes bei. Gleichzeitig deutet Abū Zayd die Offenbarungsanlässe als Antworten auf die vorgefundene Realität. Mit der Offenbarung reagiert Gott auf aufkommende Fragen, Anliegen und Ereignisse und wirkt auf die Geschichte ein. Eine solche Sichtweise bezieht nicht nur den Propheten, sondern auch die Empfängerschaft noch stärker in den Kommunikationsprozess mit ein.⁵⁴⁹ Die *asbāb an-nuzūl* fungieren entsprechend als Zeichen der Responsivität im Sinne seiner Dialektik.⁵⁵⁰ Darin sind implizit zwei Schlussfolgerungen enthalten: Erstens liegt dem Begriff *sabab* ein Verständnis zugrunde, das eine Kausalbeziehung zwischen Vers und Ereignis geltend macht. Zweitens wird das Material der *asbāb an-nuzūl* als Berichte über historische Ereignisse aufgefasst, die sich so zugetragen haben.

Ähnlich wie schon beim Abrogationsprinzip gibt es jedoch Positionen, die nicht nur den Mehrwert der *asbāb an-nuzūl* anzweifeln, sondern auch deren terminologische und konzeptuelle Herleitung aus dem Koran infrage stellen.⁵⁵¹ Auch das Kausalitätsprinzip ist nicht als Konsens verankert. Nuanciert unterscheidet etwa der Islamwissenschaftler Andrew Rippin zwischen der theologischen Auffassung des Begriffs *sabab* als Begründung, die etwa ein Verbot erklärt, und *sabab* als Grund, dem eine kausale Dimensi-

548 Für andere Aspekte wie die Authentizität der Überliefererkette, Indikatoren für einen Ein- resp. Ausschluss der Berichte oder die Zuordnung von Bericht(en) zu Vers(en), die auch methodische Fragen tangieren, vgl. Rippin (1988): Function of *asbāb al-nuzūl*; Tillschneider (2011): Typen historisch-exegetischer Überlieferung; Ebrahim (2020): Diskurs mit dem Qurʾān, S. 131–166.

549 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 140.

550 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 92–94, 101–102

551 Vgl. Rippin (1985): Exegetical Genre, S. 12–15; zur Geschichte des Begriffs siehe ebenda.

on innewohnt.⁵⁵² Während die Begründung einen deskriptiv-erklärenden Ansatz darstellt, wird mit der Kausalität eine stärkere Abhängigkeit des Textes vom Kontext transportiert, die jedoch nicht von allen Theologen mitgetragen wird.

Unbestrittener hingegen ist der auch mit den *asbāb an-nuzūl* vermittelte Aspekt einer punktuellen, aber wiederkehrenden Offenbarung von Teilstücken des Korans, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt. So diskutiert Abū Zayd in seiner Auseinandersetzung mit den Offenbarungsanlässen, wie sich diese sukzessive Herabsendungsweise, die in der Koranwissenschaft unter dem Terminus *tanḡīm al-qurʿān* Eingang gefunden hat, gestaltet und auf welcher Ebene sie anzusetzen ist. Ausgangspunkt ist dabei ein vermeintlicher Gegensatz: So beschreibt der Koran einerseits selbstreferentiell, dass er Stück für Stück herabgesandt worden ist.⁵⁵³ Andererseits weist er spezifischer darauf hin, im Ramadan resp. in der Nacht der Bestimmung offenbart worden zu sein.⁵⁵⁴ Hier wurde ein Spannungsfeld verortet: Wie kann der Koran in der Nacht der Bestimmung und gleichzeitig doch partiell offenbart worden sein? Dabei geht es nicht um einen grundsätzlichen Widerspruch, sondern viel eher um die Frage, ob der Koran als Ganzes in dieser besagten Nacht offenbart wurde oder ob die Nennung der Nacht nur als Beginn einer sich sukzessiv ereignenden Offenbarung zu verstehen ist.

In der klassischen Koranwissenschaft wird zwischen zwei Phasen der Herabsendung unterschieden: Die erste Phase beschreibt die Herabkunft der Offenbarung von der himmlischen Urschrift auf die unterste der sieben Himmelssphären, während die zweite Phase den Herabstieg von der untersten Himmelssphäre zur Erde betrifft. Bezüglich dieser Phasen stehen sich hinsichtlich der Ausgangsfrage nun drei Positionen gegenüber: Die erste Position geht davon aus, dass in der Nacht der Bestimmung der Koran als Ganzes bis zur untersten Himmelssphäre herabgesandt wurde und von da aus im Verlaufe der über 20-jährigen Verkündigungsperiode sukzessiv offenbart wurde. Gemäß der zweiten Position wurde hingegen in der Nacht der Bestimmung jeweils nur das bis zur untersten Himmelssphäre herabgesandt, was im Verlauf des Jahres bis zur nächsten Nacht der Bestimmung offenbart und verkündet werden sollte. Im Unterschied zu den ersten bei-

552 Vgl. Rippin (1985): Exegetical Genre, S. 14–15; dazu auch Ebrahim (2020): Diskurs mit dem Qurʿān, S. 153–155.

553 Vgl. Koran 17:106 oder 25:32.

554 Vgl. Koran 2:185 und 97:1.

den verzichtet der dritte Standpunkt auf die Zwischenstufe der untersten Himmelsphäre und vertritt stattdessen die Meinung, dass die Nacht der Bestimmung lediglich den Beginn der Offenbarung markiert, die sukzessiv und zu verschiedenen Zeitpunkten erfolgte.⁵⁵⁵

Während also für die zweite Phase, die den Transfer von der Himmelsphäre auf die Erde betrifft, konsensual eine sukzessive Offenbarungsweise angenommen wird, driften die Ansichten hinsichtlich der Existenz und der Beschaffenheit der ersten Phase auseinander. Die Schlüsselfrage dreht sich folglich um den Aspekt, wo genau der Beginn der Sukzessivität zu lokalisieren ist. Abū Zayd selbst setzt sie als Verfechter der dritten Person so früh wie möglich an. Zwei Argumente führt er dabei selbst an: Zum einen sieht er linguistisch im Tempus der benutzten Verbform im besagten Vers ein Indiz dafür, dass lediglich der Beginn der Herabsendung markiert wird, dem noch weitere Offenbarungsauszüge folgen werden. Zum anderen hält er fest, dass eine Herabsendung als Ganzes dem Abrogationsprinzip entgegenstünde.⁵⁵⁶ Die Vorstellung, dass Aussagen bereits vor dem Eintritt in die irdische Sphäre vorformuliert seien, ist für ihn mit dem Prinzip der Historizität und Chronologie unvereinbar. Einen mit den sich verändernden Bedingungen wachsenden Text hält er mit der Vorstellung einer Bestimmung, die von Ewigkeit her in der Urschrift fixiert ist, nicht für kompatibel.⁵⁵⁷

Abū Zayd macht sich hier zum wiederholten Male für eine Betrachtungsweise stark, die sich von der transzendentalen Anbindung an eine Zwischenstufe löst. Statt der Vorstellung von kontextuell ungebundenen, in der Himmelsphäre schwebenden und wartenden Aussagen optiert er für eine prompte Reaktion auf die sich ereignende Geschichte. Damit drückt die Vorstellung einer stückweisen Offenbarung, *tanğim*, für ihn eine grundlegende Rücksichtnahme auf historische Bedingungen aus, die unmittelbar zu erfolgen hat.

555 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 97–100.

556 So wird gerade auch im zeitgenössischen Diskurs vermehrt die Frage gestellt, ob die Abrogation überhaupt als koranisches Prinzip begründet werden kann. Darüber hinaus tritt Abū Zayd in seinen späteren Schriften der Abrogation selbst kritischer entgegen; vgl. dazu Kapitel 6.1.2 dieser Arbeit.

557 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 128–129, ferner auch S. 113–115.

4.5 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie

Beginnend mit der Haltung, dass Gott nicht Objekt wissenschaftlicher Beschäftigung sein kann, leitet Abū Zayd eine Reihe von Perspektivenwechseln ein, die als Impulsgeber für eine theologische Anthropologie fruchtbar gemacht werden können. Die erste Kehrtwende von der Transzendenz zur Immanenz vollzieht er dadurch, dass er das konkrete Ereignis des initialen Kommunikationsaktes zwischen Gott und Mensch, von dem die koranische Verkündigung durch den Propheten zeugt, zum Ausgangspunkt nimmt. Obschon Gott als Urheber dieser Verkündigung als gesetzt gilt, erscheint er in Klammern, da Aussagen über ihn reell weder verifizier- noch falsifizierbar sind.⁵⁵⁸ Auf diese Weise regt er nicht nur dazu an, darüber zu reflektieren, ob sich Gott objektivieren lässt und wie von ihm überhaupt gesprochen werden kann, sondern mahnt auch zu einem bescheidenen Umgang damit, was der Mensch von Gott wissen kann oder zu wissen glaubt. Gott bleibt in Abū Zayds Ansatz als fundamentale Bezugsgröße erhalten und verliert nicht an Relevanz, doch erfolgt der Einstieg in die Diskussion an einem anderen Ort. Das Verhältnis von Gott zur Welt wird in der Folge nicht mehr als ontologische, sondern als semiotische Frage gefasst.⁵⁵⁹

Für die Hinwendung von der Transzendenz Gottes hin zum Sprechen Gottes in Form einer irdischen Manifestation ist für Abū Zayd die semantische Gleichung von Offenbarung als Rede Gottes wegleitend. Denn obwohl sie durch die Attribuierung mit dem Göttlichen stets einen transzendenten und wundersamen Charakter beibehält, stellt Rede qua Rede eine linguistische – und damit auch analytisch fassbare wie auch menschlich zugängliche – Kategorie dar. Diese Rede ist nicht weniger göttlich, nur weil sie Rede ist, doch wird sie in Form eines konkreten Sprechaktes, als *parole*, greifbar. Im Zentrum steht in der Folge nicht mehr die Frage, wie Gott überhaupt sprechen kann (*langage*), sondern der konkrete Sprechakt, also was er wie sagt (*parole* und *langue*). Abū Zayd fordert entsprechend einen Perspektivenwechsel, weg von einer transzendenten, metaphysisch verorteten Offenbarung hin zu einer sprachlichen Botschaft an und für die Menschen. Damit kommt er unverhofft einem in verschiedenen anthro-

558 Vgl. auch Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*; Lahbabi (2011): *Zeuge Gottes*.

559 Vgl. Gheituri/Golfam (2009): *God-Man Communication*, S. 46; Albertini et al. (2017): *Gott hat gesprochen*.

pologischen Diskursen artikulierten Bedürfnis nach, die Immanenz zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Der Transfer dieser Rede in Jakobsons linguistisches Modell zur verbalen Kommunikation lässt weitere Spuren anthropologischer Momente sichtbar werden. Das eigentliche kommunikativ ausgestaltete Offenbarungsmodell Abū Zayds beschreibt einen akteursorientierten, dreistufigen Kommunikationsfluss, der, von einer transzendentalen Größe kommend, seine Wirkung in der Immanenz entfaltet.⁵⁶⁰ Die Überführung in kommunikative Kategorien legt dabei drei Dimensionen offen, die theologisch wie anthropologisch gleichermaßen zentral sind: Kommunikation resp. Beziehung, Sprache und Geschichte. Indem Abū Zayd die Grundvoraussetzungen für Kommunikation klärt, bietet er auch eine Antwort auf die fundamentaltheologische Frage nach den Bedingungen von Offenbarung. Während der geforderte gemeinsame Code für ihn die arabische Sprache darstellt, greift er für die Kommunikation zwischen ontologisch unterschiedlichen Wesen maßgeblich auf die Vorstellungskraft des Menschen zurück. Mit Sprache und Vorstellungskraft wird nicht nur eine Innenwelt erzeugt, sondern auch der Grundstein dafür gelegt, dass der Mensch sich zu einem ihm unbekanntem Horizont hin öffnen kann. Indem er sich über sich hinaus etwas vorzustellen und danach zu fragen vermag, verweist er auf etwas, was er nicht selbst ist – theologisch formuliert transzendiert er sich selbst – und schafft so ein Bewusstsein dafür, dass es außerhalb seiner selbst noch etwas Anderes gibt. Damit vollzieht er eine Öffnung zu einem ihm fremden Horizont hin. Hier zeigt sich eine konzeptuelle Nähe etwa zum Begriff der exzentrischen Positionalität in Helmut Plessners philosophischer Anthropologie. Mit Positionalität wird dabei der Umstand ausgedrückt, dass der Mensch, der ein Verhältnis zu seiner Umwelt hat und in dieser positioniert ist, durch die Grenzen seiner Umwelt zu einem grenzrealisierenden Wesen bestimmt wird. Exzentrisch meint, dass der Mensch sich im Gegensatz zu zentrisch positionierten Tieren auch auf seine Mitwelt beziehen und ein Verhältnis zu sich selbst generieren kann. Der Blick auf das eigene Zentrum setzt jedoch voraus, dass der Mensch auch einen Abstand zu diesem Selbstverhältnis aufbauen kann, wodurch er erst in der Lage ist, auf besagtes Zentrum zu blicken. Exzentrische Positionalität ist damit eine menschliche Eigenschaft, sich auf sein Zentrum zu beziehen und gleichzeitig sich von

560 Vgl. Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67; Zirker (2018): Koran, S. 75–76.

diesem differenzieren zu können, ohne sich selbst dafür zu verlassen.⁵⁶¹ Aus sich herauszutreten, ohne sich selbst zu verlassen, ist nur möglich durch Begegnung, sprich Kommunikation, in der die Beziehung gespiegelt wird.⁵⁶²

In der dritten Phase öffnet Abū Zayd dann ein Spannungsfeld, das jeder Offenbarung inhärent ist: das Problem von universaler Gültigkeit und zeitlicher Gebundenheit, von Anspruch und Wirklichkeit.⁵⁶³ Abū Zayd geht hier so weit, eine Kulturhaftigkeit des Korans zu proklamieren, in der nicht nur der Koran zur Weiterentwicklung der arabischen Kultur beigetragen, sondern die gelebte Kultur des 7. Jahrhunderts ihrerseits Einfluss auf den Koran genommen haben soll. Abū Zayd meint damit, dass der vorgefundene Kontext, d. h. insbesondere die Sprache, aber auch das damalige Leben auf der arabischen Halbinsel und die vorherrschenden Weltanschauungen eine Rolle dabei gespielt haben, dass der Koran so wurde, wie er eben ist. Obwohl er mit der Bezeichnung des Korans als „Kulturprodukt“ nicht ein von Menschenhand geschaffenes Produkt meint, suggeriert diese Bezeichnung genau das. Denn der Kultur ist – zumindest im deutschen Sprachgebrauch – die Dimension der menschlichen Schöpferkraft inhärent.⁵⁶⁴ Aufgrund der theologischen Ungenauigkeit und möglicher innertheologischer Missverständnisse ist diese überspitzte Bezeichnung terminologisch zurückzuweisen. Inhaltlich dagegen ist die These, dass Gott dort ansetzt, wo die Menschen stehen, und sie in ihrem Denk- und Lebenshorizont abholt, sowohl theologisch als auch anthropologisch bedenkenswert. Von anthropologischer Relevanz ist hierbei, dass sich Offenbarung nicht nur als auf den Menschen und seine Lebensumstände zugeschnitten erweist, sondern auch der Mensch als Subjekt im Geschehen agiert. Seine im Koran vielfach gespiegelten unterschiedlichen Reaktionen wie Dank, Bitten und Gebete, aber auch seine Demut, Ignoranz und Ablehnung zeugen davon, dass der Mensch nicht lediglich zum Thema der Offenbarung objektiviert wird, sondern als Subjekt im Offenbarungsgeschehen handelt.

Von anthropologischer Relevanz ist auch die inhaltliche Ausgestaltung der theologischen Bezeichnungen für Offenbarung in arabischer Sprache. So identifiziert Abū Zayd *wahy* seinem breiten Bedeutungsspektrum entsprechend, das von Geschnatter über Inspiration, mysteriöse Feldinschri-

561 Vgl. Plessner (1975): Stufen des Organischen.

562 Vgl. Behr (2010): Muslimische Identitäten, S. 76.

563 Vgl. Wielandt (1971): Offenbarung und Geschichte.

564 Vgl. Ort (2008): Kulturbegriffe, S. 19–20; Öztürk (2016): Geschichtlichkeit; Özsoy (2017): Pioniere.

ten, Zeichensprache und Handlungsanweisungen bis hin zu Verständigungsformen mit übernatürlichen Wesen reicht, treffend als Kommunikation. Seine präzise begriffsgeschichtliche Aufarbeitung zeigt, dass *wahy* vorkoranisch auf Anrufung des Menschen hin erfolgt und damit eine Richtungsanzeige enthält, die den Menschen als Ausgangspunkt bestimmt. Auch wenn sich diese Bedeutung koranisch verliert, gewinnt diese präislamische Grundidee gerade im Kontext der *asbāb an-nuzūl* als potentielle Auslöser von Offenbarung an Aktualität. Ferner wird die Verständigungsform zwischen ontologisch gleichen Wesen nicht gänzlich aus dem Koran getilgt, sondern bleibt – wie die Geschichte von Zakariya belegt – gar als zwischenmenschliche Kommunikation erhalten. Im Unterschied zum vorislamischen Gebrauch von *wahy* als Zwei-Parteien-Kommunikation wird der Begriff im Kontext der koranischen Offenbarung semantisch zu einer Vier-Parteien-Kommunikation ausgeweitet. Dadurch wird nicht nur der Einbezug des Propheten und seiner Zeitgenossen von Anfang an im *wahy* verankert, sondern auch der Auftrag zur mündlichen Verkündigung. *Wahy* stellt in dieser Konstellation kein privates Gespräch dar, sondern ist öffentliche Rede.

Charakteristisch für Abū Zayds Verständnis sind nun zwei Komponenten: Zum einen ist dem *wahy* ein Transformationsprozess inhärent, insofern er eine Umwandlung von einer nicht-sprachlichen zu einer sprachlichen Botschaft durchläuft. Zum anderen liegt dem *wahy* ein geteilter Code zugrunde, den Abū Zayd in diesem Falle mit der arabischen Sprache des 7. Jahrhunderts identifiziert. *Wahy* fungiert dann als kommunikatives Geschehen, das – in Anlehnung an Jakobson – vielleicht zu Beginn noch nicht sprachlich vorliegt, dann aber doch versprachlicht werden kann. Folglich ist *wahy* mehr als eine nonverbale Eingebung, insofern sie bereits auf der Stufe des Engels in eine sprachliche Gestalt überführt wird. Damit gibt Abū Zayd den Anstoß, Verbalinspiration alternativ zu denken: So ließe sich etwa die Urquelle als eine in Symbolsprache oder Numerik codierte Schrift vorstellen, die im Prozess der Herabsendung transformiert wird und den Propheten in sprachlicher Form erreicht. Anschaulicher wird dies mit Blick auf moderne, computergestützte Textverarbeitungsprogramme: Ein Dokument, das in einer Symbolschrift verfasst ist, wird per Mausklick blitzschnell in eine buchstabenbasierte Schriftart umgewandelt.⁵⁶⁵ Die Botschaft wäre dann gleich, aber nicht identisch, da sie anders eingekleidet ist. Damit

565 Etwa konkret in Microsoft Word die bekannte Symbolschrift Webdings, die alsdann in einer Schriftart wie Arial ausgegeben werden kann.

würde gewissermaßen eine doppelte hermeneutische Codierung vorliegen, die den Inhalt nicht verändert, aber in einem anderen Gewand präsentiert. Diese Codierung stellt den Inferenzraum dar, der *theos* und *anthropos* kommunikativ miteinander verzahnt, ohne etwas an der ontologischen Differenz zu verändern.

Im Gegensatz dazu liegt dem *tanzīl* keine Sprachlichkeit, sondern nur eine Zeichenhaftigkeit zugrunde. Dies wird auch im Kontext seiner Verwendung mit naturphänomenologischen Zeichen deutlich. Dennoch führt die Vorsicht vor Spekulationen rund um die Transzendenz Abū Zayd zu einer weitgehenden Ausklammerung des Begriffes *tanzīl*. Dadurch wird das Potential für die Hinwendung zu einer theologischen Anthropologie nicht gänzlich ausgeschöpft. Gerade im *tanzīl* lässt sich eine spezifische Art von Wechselwirkungen ausfindig machen, die einen weiteren Entfaltungsraum für die theologische Anthropologie eröffnet. Denn die im *tanzīl* enthaltene räumliche Kanalisierung von oben nach unten hat nicht zwingend eine Statik zur Folge. Dies findet sich selbst bei Abū Zayd wieder, der zwar nicht *tanzīl*, aber doch die von der Wortwurzel her damit verwandten *asbāb an-nuzūl* als Interaktion zwischen Text und Kontext fruchtbar zu machen versucht. Indem er sie als Antworten auf konkrete Anfragen und Bedürfnisse des Menschen zu jener Zeit deutet, weist er ihnen einen responsiven Charakter zu. Ereignisse wie diese erweisen sich in dieser Logik als Ursachen der Offenbarung, wodurch der Mensch nicht nur Start- und Zielgröße ist, sondern auch zum Auslöser wird. Offenbarung ereignet sich damit nicht in einem Vakuum, sondern indem sie auf die vorgefundenen Begebenheiten in Raum und Zeit reagiert, wodurch der Mensch als aktives Gegenüber in Erscheinung tritt. Doch selbst wenn man nicht so weit gehen will, kann ein gewisser Grad an Dynamik bereits daran festgemacht werden, dass die Herabsendung partiell und sukzessiv erfolgt. Dass die Offenbarung Stück für Stück – gespiegelt im Verständnis von *tanḡīm* – und in einer zeitlichen Abfolge herabgesandt wird – wie Regen, der tröpfchenweise statt linienartig fällt –, bedeutet für die Anthropologie auch, dass die von Gott initiierte Kommunikation über einen längeren Zeitraum hinweg aufrechterhalten werden kann. Dadurch wird Raum geschaffen für Entwicklungen und Veränderungen eines dem geschichtlichen Zeitverlauf ausgesetzten Menschen. Diesen kann nur Rechnung getragen werden, wenn die Momentaufnahme einer kontinuierlichen Begleitung weicht.

Diese Prozesshaftigkeit geht in Abū Zayds Umgang mit Jakobsons Modell jedoch verloren, insofern er die kommunikationsstiftenden Elemente zu Beginn zuweist und dann für den gesamten Prozess in derselben Anord-

nung belässt. Bei mehrstufigen Prozessen kann jedoch nicht vorausgesetzt werden, dass die Kategorien von Anfang bis zum Ende gleich bleiben. So muss bedacht werden, dass etwa Code, Kontext oder Sender- und Empfängerrollen sich ändern können. Wenn Abū Zayd diesbezüglich nicht ausreichend differenziert, hängt das wohl damit zusammen, dass er den kanonisch fixierten Text als Ausgangspunkt nimmt und nicht den initialen Kommunikationsakt, welcher der Kanonisierung vorausgeht, der freilich – als Zirkelschluss – nur über den kanonisch erhaltenen Text rekonstruiert werden kann. Abū Zayd entscheidet sich für ein klassisches Sender-Empfänger-Modell, welches das komplexe Kommunikationsgeschehen nur begrenzt abbilden kann. Entsprechend lassen sich auch die Beweglichkeit des Menschen und damit wichtige anthropologische Komponenten innerhalb des Modells nur unzureichend auffangen.

Einer Weiterentwicklung bedarf auch Abū Zayds Skizze der Offenbarung, die aus einem kommunikativen Blickwinkel heraus betrachtet zwei Schwächen aufweist: Erstens fehlen jegliche Dynamiken, die sich etwa durch Pfeile hätten veranschaulichen lassen. Damit ist sein Modell lediglich imstande, eine Momentaufnahme, nicht jedoch einen kommunikativen Prozess abzubilden, der sich etwa durch seine sukzessive Ereignishaftigkeit bis zu seiner Beendigung mehrfach wiederholt, Pausen kennt oder Sprecherwechsel inkludiert. Zweitens fehlt zumindest die Andeutung einer Aufnahme und Weiterführung der Kommunikation. Denn diese endet nicht abrupt bei den Menschen, sondern führt – Watzlawicks erstem Axiom zufolge, dass man nicht *nicht* kommunizieren kann – unweigerlich auch wieder zum jeweiligen Sender zurück.⁵⁶⁶ Dies trifft sowohl auf den eigentlichen Offenbarungsprozess zu, in dem der Mensch durch irgendeine beliebige Reaktion den Erhalt der Kommunikation bestätigt, als auch auf die Zeit nach Abschluss der Offenbarung, wenn der Prophet zwar nicht mehr direkt am Kommunikationsgeschehen beteiligt ist, jedoch der Mensch etwa durch Deutung des Gehörten oder durch ein Gebet die historisch initiierte Kommunikation fortführt und über den Zeitverlauf aufrechterhält. Diese vierte Phase, die bereits zu Zeiten des Offenbarungsprozesses beginnt, dauert nun nicht nur um ein Vielfaches länger an als der eigentliche Offenbarungsvorgang, sondern ist auch jener Ort und jene Zeitspanne, an dem bzw. in der die Erinnerung an die ersten drei Phasen aufrechterhalten

566 Vgl. Watzlawick et al. (1969): Kommunikation.

wird.⁵⁶⁷ Statt eines linearen Modells würde sich daher etwa eine Spirale besser eignen, die auch die Kommunikation im Zeitverlauf besser zu berücksichtigen vermag.

Die Aufnahme einer vierten Phase stellt aus kommunikativer Sicht nicht nur ein offenbarungstheologisches Erfordernis dar, sondern ist auch anthropologisch relevant. Mit der vierten Phase wird die konstitutive Zugehörigkeit des Menschen zur Offenbarung anerkannt und weiter gestärkt. Der Mensch steht nicht am Ende des Prozesses, sondern nur am Ende des erstverkündeten Offenbarungsereignisses, also des ersten Durchgangs der Kommunikation. Da sich diese Kommunikation bis zum Ableben des Propheten jedoch immer wieder ereignet, vernimmt der Mensch eine kontinuierliche Zuwendung und Begleitung Gottes. Im kommunikativ orientierten Offenbarungsmodell erfährt sich der Mensch infolgedessen als Angesprochener und als Mit-Kommunikator, selbst wenn seine Rede textuell – um den kleinsten gemeinsamen Nenner unterschiedlicher Interpretationen als Ausgangspunkt zu nehmen – nicht wörtlich wiedergegeben wird.⁵⁶⁸ Eine offenbarungstheologisch orientierte theologische Anthropologie ist daher maßgeblich von den Grundgrößen Kommunikation resp. Beziehung, Sprache und Geschichte geleitet. Sie zeichnet den Menschen als relationales Wesen, das sein Dasein erst in Gemeinschaft – mit Gott und seinen Mitmenschen – verwirklicht.

567 Vgl. dazu Kapitel 6 dieser Arbeit.

568 Vgl. dazu auch Kapitel 6.2.2 dieser Arbeit.

5 Anthropologisierung der Gottesrede?

Eine der gängigsten und hartnäckigsten Thesen für die Negierung einer theologischen Anthropologie im Islam beruht auf einer christologischen Argumentation: In Anbetracht dessen, dass im Christentum Jesus zugleich als göttlich und menschlich gilt und dieses Momentum der Inkarnation Gottes innerhalb der menschlichen Sphäre im Islam fehle, gebe es keine theologische Anthropologie im Islam.⁵⁶⁹ Dieser umstrittenen These ließe sich nun die nicht minder strittige These Abū Zayds gegenüberstellen, der selbst explizit von einem Vermenschlichungsprozess in Bezug auf den Offenbarungsakt spricht. Gerade die mit ihm assoziierte kontroverse Proklamation des Korans als Gottes Menschenwort lässt ein solch transformatives Momentum anklingen. Kennt also auch der Islam einen ihm spezifischen „Wandlungsprozess“, der eine theologische Anthropologie plausibler erscheinen ließe? Muss ein solcher für die Konzeption einer theologischen Anthropologie überhaupt vorausgesetzt werden oder birgt ein Ansatz, der gerade auf das Element einer personalen Inkarnation verzichtet, eigene Potentiale und Stärken in sich?

Um diesen Fragen nachzugehen, beginnt dieses Kapitel mit einer Darlegung darüber, wo Abū Zayd Parallelen zur Inkarnation innerhalb der islamischen Geistesgeschichte identifiziert und wie er sie begründet. Daraufhin werden seine Thesen im Kontext der Theologiegeschichte sowie koranischer Selbstaussagen verortet und problematisiert. Resümierend werden dann zum Schluss Konsequenzen aus den dargelegten Sachverhalten für die Konzeption einer theologischen Anthropologie gezogen. Entsprechend geht es im folgenden Kapitel darum, zu erörtern, was Abū Zayd mit seiner These der Menschlichkeit des koranischen Textes meint, und diese im Anschluss für die theologische Anthropologie zu evaluieren. So soll geklärt werden, inwiefern seine Reflexionen als Gegenpol zu den negierenden Thesen fruchtbar gemacht werden können und ob sie diese auszuhebeln vermögen.

569 Vgl. Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

5.1 Zum Status der Gottesrede – verkörperlicht und vermenschlicht?

Über lange Zeit hinweg hat man mit großer Selbstverständlichkeit Muḥammad und Jesus als einander entsprechende Figuren betrachtet, insofern sie beide eine Botschaft Gottes überbracht haben, die zur Heiligen Schrift der jeweiligen Glaubensgemeinschaft wurde. Diese Botschaft wurde des Weiteren auf den Anspruch hin differenziert, dass es sich beim Koran um das direkte Wort Gottes handle, während die Bibel als Zeugnis der Offenbarung nur das indirekte Wort Gottes sei. Diese Parallelisierungen von Bibel und Koran einerseits sowie Jesus und Muḥammad andererseits wurde in der westlichen Religionsforschung erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts infrage gestellt.⁵⁷⁰ Statt formaler Kriterien entlang der Schriften resp. Personen rückte nun ein sachbezogener Vergleich der Offenbarung als Wort Gottes in den Mittelpunkt,⁵⁷¹ der anhand des theologischen Stellenwerts innerhalb der jeweiligen Religion eine Analogie von Jesus und Koran forderte.

Im Zuge weiterer Parallelisierungsversuche hat der Philosophiehistoriker Harry Austryn Wolfson den in Analogie zu setzenden Aspekt auf die Körperlichkeit gerichtet und den Neologismus „Inlibration“ geprägt: Der Inkarnation, der fleischlichen Verkörperung des Gotteswortes in Jesus stehe die buchförmige Verkörperung des Korans gegenüber.⁵⁷² Der Befund Wolfsons wurzelt in einer theologiegeschichtlichen Auseinandersetzung mit den Parallelen und Dependenz christlicher und muslimischer Auffassungen über das Gotteswort, die er im Islam im Kontext des Disputs über die Erschaffenheit resp. Unerschaffenheit des Korans und damit in den *kalām*-Debatten über die Attribute Gottes und im Christentum innerhalb der Debatte um die Natur Jesu verortet. Damit stellte er einen direkten Bezug zwischen den Auffassungen über die Natur Christi zu jenen über die Natur und Erscheinungsformen des Korans her, die sich paradigmatisch in seiner Gegenüberstellung von Inkarnation und Inlibration findet.

In diesem Kontext identifiziert Wolfson zwei Fragehorizonte, die innerhalb beider Religionsgemeinschaften kontrovers debattiert wurden: zum

570 Vgl. Macdonald (1903): *Development of Muslim Theology*, S. 146; Söderblom (1920): *Einführung in die Religionsgeschichte*, S. 65.

571 Zur Problematisierung der Bezeichnung als Wort Gottes vgl. Kapitel 4.1 dieser Arbeit. Insofern diese Fachdiskurse begrifflich mit „Gotteswort“ operieren, soll die Bezeichnung hier im Kontext der Wiedergabe dieser Diskurse beibehalten werden.

572 Vgl. Wolfson (1976): *Philosophy of the Kalam*, S. 246, 248.

einen die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses zwischen einem präexistent gedachten Gotteswort und seiner transzendentalen Urquelle und damit die Frage nach der Relation zwischen Gott und seinem Wort, zum anderen die Frage nach der Beziehung des präexistenziell zum effektiv offenbarten, irdisch realisierten Gotteswort und damit die Frage nach der Relation Gottes zur Welt. Mit dem Terminus *Inlibration* versucht Wolfson nun, diese zweite Relation zwischen dem präexistenten Koran und seinen irdischen und damit geschaffenen Darstellungen in Form des menschlichen Memorierens, der Verschriftlichung und der Rezitation des Gotteswortes begrifflich zu fassen. Er dient ihm folglich dazu, jene Positionen innerhalb der islamischen Theologiegeschichte zu kennzeichnen, die den *locus* der Offenbarung auch innerhalb der irdischen Sphäre etwa in Schrift, Gedächtnis oder Rezitation verorten und ihm so analog zur Zwei-Naturen-Lehre im Christentum einen menschlichen Status zusprechen.⁵⁷³

Die Bezeichnung *Inlibration* ist jedoch gleich mehrfach problematisch, denn sie überträgt einerseits eine im Christentum tief verwurzelte Vorstellung auf den Islam, der zufolge das Gotteswort eine körperliche Form annimmt, und vereinnahmt ihn so in einem Paradigma der christlichen (Erlösungs-)Theologie.⁵⁷⁴ Andererseits führt er auch zu einer folgenschweren Unterstellung, wonach die Christen an ein personales und lebendiges Wort Gottes glauben, während die Muslime nur einen geschlossenen Kanon und damit tote Buchstaben hätten.⁵⁷⁵ Dies hat sich in der Modellierung der Offenbarungsverständnisse niedergeschlagen, indem dem personalen Gottesglauben eine strikte Buchstabenreligion gegenübergestellt wurde, die den ohnehin transzendent gedachten Gott noch weiter in die Ferne zu rücken schien.⁵⁷⁶ Wolfsons These der *Inlibration* des Korans trifft aber nicht den Kern des koranischen Selbstverständnisses. Was also ist in der Analogie Jesus und Koran zu parallelisieren, wenn nicht die Buchwerdung?

Statt wie Wolfson die Analogie zur Inkarnation in der *Inlibration* zu suchen, plädiert Abū Zayd für den sprachlichen Text als Äquivalent:

In beiden Fällen kann behauptet werden, das Wort Gottes habe sich in beiden Religionen in einer konkreten, äußerlichen Form verkörperlicht: [I]m Christentum wurde es Körper in Gestalt eines menschlichen Ge-

573 Vgl. Wolfson (1976): *Philosophy of the Kalam*, S. 246, 268.

574 Vgl. Neuwirth (2012): *Offenbarung, Inlibration*, S. 205–206.

575 Vgl. Madigan (2003): *Gottes Botschaft an die Welt*, S. 107.

576 Vgl. Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung*; Sauer (2004): *Christentum und Islam*.

schöpfs, im Islam materialisierte es sich in einem sprachlichen Text. In beiden Fällen war das Göttliche menschlich geworden beziehungsweise vermenschlichte es sich. Die arabische Sprache verkörpert in der islamischen Offenbarung das Medium, in dem und durch das sich der Wandel realisierte. Das Fleisch und Blut – Maria – ist das Medium, in dem und durch das sich der Wandel im Christentum vollzog.⁵⁷⁷

In dieser überaus dichten Textpassage spricht Abū Zayd gleich mehrere Punkte an, die einer genaueren Betrachtung bedürfen. Deshalb soll zunächst das Zitat in seinen Argumentationskontext eingebettet werden, bevor im Anschluss die eng miteinander verwobenen Aspekte der Verkörperlichung und Vermenschlichung erörtert werden.

Im Kontext seiner Argumentationsführung bedient sich Abū Zayd mit der Gegenüberstellung von Jesus und Koran nicht nur eines religionsübergreifenden Vergleichsmotivs, sondern er scheint auch auf eine innerislami-sche Parallelisierung zu zielen. Diese sieht er vornehmlich darin begründet, dass Jesus, 'Isā, als Wort (*kalima*) Gottes bezeichnet wird,⁵⁷⁸ wodurch sich auch eine koranische Legitimität ergibt, 'Isā und Koran als Manifestationen der Rede Gottes zueinander in Beziehung zu setzen.⁵⁷⁹ Diese dogmatische Strukturanalogie zwischen Koran und 'Isā, die sich trotz unterschiedlicher Formgestalt – sprich Text versus Person – ergibt, macht sich Abū Zayd ergo nicht primär interreligiös, sondern insbesondere binnentheologisch zunutze. 'Isā und Koran stellen demnach beide materialisierte (*tağassad*) Worte Gottes in einer berührbaren Form (*šakl malmūs*) dar, nämlich in Form eines geschaffenen, menschlichen Wesens im Falle von Jesus sowie in

577 Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 163; Abū Zayd (1994): Naqd, S. 205. Dieselbe Textstelle übersetzt Andreas Meier folgendermaßen: „Man kann sagen, dass in beiden Religionen das Sprechen Gottes (*kalām Allah*) in sinnlich wahrnehmbarer Form leibhaftig geworden ist (*tağassada*), indem es im Christentum in einem menschlichen Geschöpf, nämlich Christus, leibhaftig geworden ist; im Islam dagegen in einer menschlichen Sprache, nämlich der arabischen. In beiden Fällen ist das Göttliche Mensch geworden (*šāra al-ilāhī bašarīyan*), oder ist das Göttliche menschlich geworden (*ta'annasa al-ilāhī*). [...] Die arabische Sprache stellt in der islamischen Offenbarung das Medium dar, in dem und durch das die Wandlung verwirklicht wird; so wie Fleisch und Blut – nämlich Maria – im Christentum das Medium darstellen, in dem und durch das die Wandlung verwirklicht wird (*al-wasīf allađī taḥaqqāqa at-taḥawwul fihi wa-bihi*)“; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 71–72, Hervorhebungen im Original.

578 Vgl. Koran 4:171 und 3:45.

579 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 203–204; Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 162–163.

Form eines die menschliche Sprache verwendenden linguistischen Textes im Falle des Korans.⁵⁸⁰ Aus dieser Vergleichbarkeit von 'Isā und Koran ergibt sich für Abū Zayd innerislamisch weiter die Gegenüberstellung von Maria (Maryam) und Muḥammad als Empfänger, die ihre jeweilige Form der Gottesrede über denselben Engel Gabriel (Gibrīl) vermittelt bekommen haben.⁵⁸¹ Als weiterer wichtiger Vergleichsaspekt erweist sich die Art der Übermittlung, die im Falle des Propheten mittels Herabsendung (*nuzūl*) und im Falle von Maria mittels Geburt (*milād*) erfolgt.⁵⁸² Die Geburt führt Abū Zayd schließlich zu seiner Pointe: Wenn 'Isā ein durch Geburt erschaffenes Wesen sei, dann sei der Koran analog dazu auch erschaffen und somit nicht urewig (*maḥlūq la azālī*).⁵⁸³ Auch wenn Abū Zayd dies nicht weiter vertieft, greift dieses Argument über den religionsvergleichenden Charakter hinaus, da es dem Kontext der innerislamischen Vergleichbarkeit von 'Isā und Koran entspringt und so binnentheologisch ein anderes Gewicht erhält. Implizit wird hier folgende Argumentationslogik mitgeführt: Wenn 'Isā im Koran das Attribut Gotteswort zukommt, das so durch das Ereignis der Geburt eine körperliche und menschliche Gestalt angenommen hat, ist es plausibel anzunehmen, dass der Koran als Gottesrede durch das Ereignis des Herabstiegs in die irdische Sphäre ebenfalls in eine körperliche und menschliche – exakter wohl aber menschlich zugängliche – Form überführt wurde.

Doch was meint Abū Zayd mit diesem leicht misszuverstehenden Begriff der Vermenschlichung? Aus dem oben angeführten Zitat ist bereits ablesbar, dass die Versprachlichung zur Vermenschlichung führe, was er auch andernorts betont und um den Faktor Geschichte ergänzt:

Texte, ob religiös oder menschlich, sind festen Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Die göttliche Quelle der religiösen Texte entreißt sie nicht

580 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 203.

581 Hier zeigt sich eine Unschärfe der Zuordnung, da Maria resp. ihr Fleisch und Blut einmal als Pendant zur arabischen Sprache und einmal als Pendant zu Muḥammad bezeichnet wird; vgl. Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 163. Auch wenn das aufgrund der Relationierbarkeit von Muḥammad und der arabischen Sprache zu keinem weitgreifenden Widerspruch führt, stellt es eine Inkonsistenz dar.

582 Darüber hinaus gibt es noch weitere Parallelisierungen; vgl. dazu Kermani (2015): Gott ist schön, S. 213–217; Seyyed Nasr (1979): Ideals and Realities, S. 43; zur Kritik daran Madigan (2003): Gottes Botschaft, S. 106–107; Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 163–164.

583 Vgl. Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 163–164; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 72.

diesen Gesetzmäßigkeiten, da sie ‚vermenschlicht‘ worden sind, als sie sich in der Geschichte und der Sprache verkörpert haben und sich mit ihren Aussagen und Bedeutungen an die Menschen in einer bestimmten historischen Situation gewandt haben.⁵⁸⁴

Den Aspekt der Verkörperlichung situiert Abū Zayd auf einer sprachlichen Ebene. Sprache stellt dabei eine Sonderform der Verkörperlichung dar, da sie zwar eine konkrete Gestalt in Form von Äußerungen annehmen kann, gleichzeitig aber bedeutend weniger die plastische Vorstellung einer physischen Materialisierung und Vergegenständlichung konnotiert, wie es ein fleischlicher Körper oder ein greifbares Buch tut. Abū Zayd versteht Sprache dezidiert als menschliches Kommunikationsmittel, das Gesetzmäßigkeiten wie grammatikalischen Regeln folgt. Als Ergebnis ausgehandelter Konventionen sind der Sprache zeitliche wie auch geographische Komponenten einverleibt. Gerade aufgrund dieser Eigenschaften stellt die Sprachlichkeit durch ihre historische und kulturelle Gebundenheit für Abū Zayd ein zutiefst menschliches Ausdrucksmittel dar. Die Vermenschlichung ergibt sich folglich durch die Eingebundenheit in die Sprache und Kultur einer konkreten historischen Situation, in die der Koran hineinspricht.⁵⁸⁵ Der Koran ist damit nicht seiner Herkunft, sondern seiner Erscheinungsform nach menschlich. Dies zeigt sich auch darin, dass Abū Zayd den Begriff der Vermenschlichung mehr auf den Prozess der Transformation als auf das eigentliche Objekt bezieht. Das heißt, der Text *wird* menschlich, er *ist* es nicht von Anfang an. Erst seine Überführung in eine sprachliche und historisch bedingte Formgestalt führt Abū Zayd zu der Schlussfolgerung, dass sich das Gotteswort infolge dieser Transformation vermenschlicht hat.⁵⁸⁶

In seiner Argumentation bleibt Abū Zayd also nicht bei der Versprachlichung im Sinne einer Materialisierung stehen, sondern geht einen Schritt weiter, indem er das Momentum und den Begriff der Vermenschlichung einführt. Während nun die Vorstellung, dass der Koran sich in Form einer sprachlichen Gestalt materialisiert, in muslimischen Kreisen auf wenig Ablehnung stoßen dürfte, mutet die daraus abgeleitete Annahme einer Vermenschlichung des Gotteswortes um einiges provokativer an. Dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass Abū Zayd nicht nur die dogmatische Struk-

584 Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 82; vgl. auch Abū Zayd (1994): Naqd, S. 119.

585 Vgl. Rahman (2008): Qur‘ān in Egypt, S. 232–234.

586 Vgl. auch Kapitel 4.2 und 4.5 dieser Arbeit.

turanalogie auf die Spitze treibt, indem er – wie oben zitiert – die traditionell christlich verwendeten und islamisch entsprechend vorbelasteten Termini *tağassud* (Leibhaftwerdung, Inkarnation), *ta’annus* (Menschwerdung, Inkarnation) und *taḥawwul* (Wandlung) verwendet, sondern gerade auch die höchst konfliktträchtige Bezeichnung des Korans als Gottes Menschenwort auf ihn zurückgeführt wird. Denn auch „Menschenwort“ entstammt dem christlichen Diskussionskontext und ist für die muslimischen Hörerinnen und Hörer entsprechend vorbelastet und fremd. Interreligiös wird es dann und wann benutzt, um gerade mit dem Gegenpol „Gotteswort“ ein Differenzkriterium zum Islam zu benennen.⁵⁸⁷ In welchem Sinn stellt der Koran nun nach Abū Zayd Gottes Menschenwort dar?

5.2 Gottes Menschenwort? Zur Problematik eines missverständlichen Begriffs

Dass sich das Gotteswort vermenschlicht, ist für Abū Zayd nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass der Koran ein menschliches Produkt ist. Er bestreitet keineswegs, dass Gott der Urheber des Korans ist, und bezeichnet dessen Herkunft an mehreren Stellen explizit als göttlich:

Der Koran [...] ist, was seinen Wortlaut angeht, ein unveränderlicher religiöser Text. Wenn sich aber die menschliche Vernunft mit ihm befasst und er zum Konzept wird, dann verliert er die Eigenschaft der Unveränderlichkeit. Er verändert sich, seine Bedeutungen werden vielfältig. Unveränderlichkeit ist eine Eigenschaft des Absoluten und Heiligen. Das Menschliche ist relativ und veränderlich. Der Koran ist im Wortlaut göttlich. Erst durch das Relative und Veränderliche, d. h. durch den Menschen, wird er zu einem Begriff. Er verwandelt sich in einen menschlichen Text, ‚vermenschlicht‘ sich. Es ist notwendig an dieser Stelle zu betonen, dass die Vorstellung von einem ‚Rohtext‘ eine metaphysische ist. Außer dem, was der Text selbst dazu aussagt, wissen wir nichts über sie. Wir müssen Texte notwendigerweise vom relativen und veränderlichen Standpunkt des Menschen aus verstehen.⁵⁸⁸

Über den Rohtext, d. h. über jegliche präexistente Form des Korans vor seiner Verkündigung durch den Propheten zu sprechen, hält Abū Zayd

587 Vgl. Heine et al. (2012): *Muslimen in Österreich*, S. 201–202; Yavuzcan (2010): *Menschenwort versus Gotteswort*, S. 67–72.

588 Abu Zaid (1996): *Islam und Politik*, S. 86–87; vgl. auch Abū Zayd (1994): *Naqd*, S. 126.

für wenig erstrebenswert und gewinnbringend, da Aussagen über metaphysische Angelegenheiten nur spekulativ seien, gerade weil diese Dinge keine menschlich zugängliche, immanente Form kennen. Dennoch bringt er unmissverständlich zum Ausdruck, dass er Gott als Urheber des Korans und dessen Wortlaut anerkennt. In dem Moment aber, in dem dieser metaphysische Rohversion mit etwas Kontingentem – zunächst der menschlichen Sprache und dann der Vernunft – in Berührung kommt, finde eine Umwandlung des reinen göttlichen Wortes statt. Der Argumentationsschritt, den Abū Zayd nicht explizit macht, lautet: Gerade weil der Koran eine konkrete sprachliche Gestalt annimmt und so im übertragenen Sinne einen Körper erhält, scheidet er aus der Welt der Metaphysik und Transzendenz aus. Einmal in die irdische Sphäre eingetreten, ist er nur noch aus einem menschlichen, kontingenten und relativen Blickwinkel heraus verstehbar. Damit bringt Abū Zayd zum Ausdruck, dass der Umgang mit dem Koran nur menschlich sein kann, weshalb seine Interpretation auch wandelbar ist:

Der Text veränderte seinen Charakter vom ersten Augenblick seiner Sendung an – d. h. seitdem der Prophet ihn im Moment der Offenbarung rezitiert hat. Er verwandelte sich von einem göttlichen Text, wurde zu einer Vorstellung und somit zu einem menschlichen Text. Er wurde von einer Offenbarung zu einer Interpretation. Das Verständnis des Propheten vom Text stellt die erste Phase in der Bewegung des Textes in seiner Interaktion mit der menschlichen Vernunft dar. Hier muss man die Behauptung des religiösen Diskurses außer Acht lassen, dass das Verständnis des Propheten vom Text dem ihm innewohnenden Sinn entspricht, wenn wir überhaupt solch einen inhärenten Sinn annehmen können. Diese Behauptung führt zu einer Form der Vielgötterei, da sie eine Kongruenz zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen herstellt, wenn sie die göttliche Absicht mit der menschlichen Interpretation dieser Absicht in eins setzt, auch wenn es sich bei dem Interpretieren um den Propheten handelt. Aus dieser Behauptung resultiert die Vergöttlichung oder die Heiligsprechung des Propheten, und es wird vergessen, dass auch er nur ein Mensch war.⁵⁸⁹

Abū Zayds Position zufolge ist Offenbarung also immer nur als Interpretation zugänglich, d. h. als ein Verständnis, das sich als Folge der Annäherung

589 Abu Zaid (1996): *Islam und Politik*, S. 87; vgl. auch Abū Zayd (1994): *Naqd*, S. 126.

durch den Menschen und seiner Denkprozesse ergibt, nie jedoch als vermeintlich rein göttliches Wort.⁵⁹⁰ Semiotisch ausgedrückt bedeutet dies, dass der Text als relationales Zeichengebilde nur in seiner Verflechtung von Zeichen, Objekt und interpretierender Person begriffen werden kann und sich der potentielle Sinn eines Textes nur durch den Interpretationsakt als Korrelation dieser drei tragenden Elemente erschließen lässt.⁵⁹¹ Abū Zayd plädiert hier lautstark für eine demütigere Haltung des Menschen und kritisiert die anmaßenden Ansprüche der religiösen Elite, das eigene, menschliche und damit begrenzte Verständnis als reines Wort Gottes oder göttliche Absicht zu deklarieren.⁵⁹² Dem Propheten weist er die Rolle zu, die Offenbarung als erster Mensch einem Verstehensprozess unterzogen zu haben. Gleichzeitig warnt er davor, die prophetische Interpretation zu sakralisieren und für absolut zu erklären. Die Eigenschaft des Absoluten spricht er einzig Gott zu, weshalb das Verständnis des Propheten aufgrund seiner Menschlichkeit letzten Endes auch relativ bleiben muss.⁵⁹³

Abū Zayds Argumentationsführung besteht folglich aus einem Vierschritt, der bei der Sprachlichkeit des Textes ansetzt, die ihn über die damit implizierte Verkörperlichung zur Vermenschlichung führt und schließlich in der Verständnismöglichkeit mündet. Mit dem Begriff der Vermenschlichung bezeichnet er einen Transformationsprozess, der die transzendente Gottesrede in eine sprachliche Form überführt. Erst wenn die transzendental verbürgte Rede durch die Faktoren Sprache und Geschichte in eine nicht-metaphysische Form übertragen wird, nimmt sie eine dem Menschen zugängliche Gestalt an. Durch die damit verbundene sprachliche Greifbarkeit wird die Rede auch *begreifbar*. Wenn Abū Zayd davon spricht, dass der koranische Text menschlich ist, meint er damit also in erster Linie, dass er aufgrund seiner sprachlichen Form ein menschlich *zugänglicher* und damit menschlich *verstehbarer* Text ist, der sich in der Geschichte ereignet hat.

Wichtig scheint an dieser Stelle, diese Thesen aus dem Blickwinkel der Zielsetzung und Absicht Abū Zayds zu verstehen: Er beabsichtigt nicht, den Koran, den Propheten oder den Islam zu diffamieren, sondern es geht ihm zum einen darum, gegen die Monopolisierung der Deutungshoheit durch die religiöse Elite auf klerikaler Ebene anzukämpfen und für eine – koranisch selbst gegebene – Interpretationsvielfalt einzustehen. Zum

590 Vgl. Abu Zaid (1996): *Islam und Politik*, S. 93; dazu auch Graham (1994): *Schriftprinzip*, S. 211–212.

591 Vgl. Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 33–35.

592 Vgl. dazu auch Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 36.

593 Vgl. Abu Zaid (1992): *Islam und Politik*, S. 163–164.

anderen zielt er darauf ab, sein Fundament für die Begründung seiner sprachanalytischen Methode zu festigen, für die ihm die These der Erschaffenheit des Korans als eine *Conditio sine qua non* erscheint. Die vehemente Argumentation für einen vermenschlichenden Transformationsprozess ist deshalb wohl in erster Linie seiner Haltung gegenüber dem Dogma von der Unerschaffenheit des Korans geschuldet, die er mit einem göttlichen Status und einer menschlichen Undurchdringlichkeit gleichsetzt, wovon er sich entschieden distanzieren möchte.

Statt eines göttlichen Textes (*naṣṣ ilāhī*) vertritt Abū Zayd also in bewusster Abgrenzung zur muslimischen Orthodoxie die umgekehrte These der Menschlichkeit des Textes (*baṣarīya an-naṣṣ*).⁵⁹⁴ Die begriffliche Aufladung findet ihren Höhepunkt zweifellos in der kontroversen Beschreibung des Korans als „Gottes Menschenwort“. Unter diesem Titel erschien 2008 eine Auswahl an Artikeln aus der Feder Abū Zayds, die vom Islamwissenschaftler Thomas Hildebrandt in überarbeiteter Form ins Deutsche übersetzt wurden.⁵⁹⁵ Soweit überblickbar hat Abū Zayd den Begriff „Menschenwort“ in seinen Publikationen selbst nie benutzt, sodass sich weder in seinen arabisch- noch in seinen englischsprachigen Werken eine Entsprechung dafür fände. Aber auch wenn er stets von der Menschlichkeit des Textes und nicht von Gottes Menschenwort spricht, sind Parallelen in der Stoßrichtung dieser Begriffe nicht von der Hand zu weisen.⁵⁹⁶ Zudem hat er die Ausgabe autorisiert.⁵⁹⁷ Hildebrandt erklärt seine Titelwahl – die beinahe „Gottes Menschenwort – des Menschen Gotteswort“ gelautet hätte – als Anspielung auf zwei zentrale Aspekte in Abū Zayds Denken: einerseits als Widerhall von dessen argumentativer Gewichtung der göttlichen und menschlichen Natur des Korans, andererseits als Betonung seiner Auffassung von Offenbarung als zweiseitige Kommunikation, in der sich sowohl Gott als auch der Mensch in je unterschiedlicher Form als Sender und Empfänger beteiligen.⁵⁹⁸ Aufbauend auf dem klassischen Verständnis vom Koran als Rede Gottes eröffnet Abū Zayd durch die Unterscheidung der zwei Dimensionen einen neuen Verständnishorizont: Offenbarung als eine von Gott an den Menschen gerichtete, auf diesen zugeschnittene und damit

594 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 126.

595 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort.

596 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 197–198, 206.

597 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 9.

598 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 13; vgl. dazu auch Kapitel 4.1 dieser Arbeit.

von ihm indirekt mitgestaltete Rede, was ihr in einem spezifischen Sinne menschliche Züge verleiht, und zugleich als eine vom Menschen gehörte, gesammelte, verschriftlichte, gedeutete und irdisch umgesetzte Rede göttlichen Ursprungs.⁵⁹⁹

Bisher hat diese Bezeichnung als Gottes Menschenwort für den Koran nur sehr wenig Verbreitung erfahren. Anklang gefunden hat sie insbesondere bei jenen, die sich im öffentlichen Diskurs selbst als liberale Denker präsentiert und profiliert haben, darunter die beiden Religionspädagogen Mouhanad Khorchide und Abdel-Hakim Ourghi.⁶⁰⁰ Ourghi etwa benennt gleich fünf Dimensionen: Dem Koran komme der Status als Menschenwort zu, da der Prophet in Gestalt eines Menschen die Verkündigung übernahm, da er eine menschliche Gestalt in Form der arabischen Sprache angenommen hat, da er den Menschen als angesprochenes Gegenüber im Kommunikationsprozess einbezieht, da er dem menschlichen Verständnis ausgesetzt ist und durch dessen Interpretationsleistung mitgestaltet wird und da der Mensch bei seinem Kodifizierungsprozess Redigierungsarbeiten sowie Vokalisierungen vorgenommen hat. In der Folge weist auch Ourghi ihm den Status eines Auslegungstextes zu, der, lediglich als Interpretation zugänglich, auch ein immer wieder neu formuliertes Menschenwort darstelle.⁶⁰¹ Hier zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung zu Abū Zayds Position, auf den Ourghi zwar namentlich verweist, ohne jedoch spezifische Quellen zu nennen.

Auch wenn sich der Begriff Menschenwort nicht auf die Herkunft der Offenbarung, sondern auf deren Erscheinungsform bezieht, bleibt er als Kennzeichnung des Korans problematisch. Erstens erweist er sich angesichts der dargestellten Pluralität an Sinndimensionen als zu undifferenziert. So verweisen etwa die Ergänzung von Diakritika, die mündliche Verkündigung durch den Propheten oder seine arabische Sprachgestalt auf ganz unterschiedliche Dimensionen, die mit der Bezeichnung Menschenwort nur höchst ungenau wiedergegeben werden können. Zweitens ist in der Folge das alleinstehende Schlagwort schwerwiegenden Missverständnissen ausgesetzt. Denn was Menschenwort als Begriff in erster Linie konnotiert, ist eine menschliche Urheberschaft von Offenbarung, die theologisch weitreichende Folgen hat. Drittens steht Menschenwort auch exegetisch in markantem Kontrast zur selbstreferentiellen Abgrenzung des

599 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 13–14.

600 Zu Khorchide vgl. Kapitel 3.3.3 dieser Arbeit.

601 Vgl. Ourghi (2017): Reform des Islam, S. 75–78.

Korans, der sich eben gerade nicht als Rede des Menschen verstanden wissen will. Die Bezeichnung Menschenwort steht damit diametral zu den textuellen Evidenzen und so auch zum koranischen Selbstverständnis. Viertens wird mit ihr ein christlich aufgeladenes Wort zur prägnanteren Charakterisierung der Bibel als Gottes- und Menschenwort auf den Koran übertragen – eine Übertragung, die auch angesichts dessen, dass nicht Bibel, sondern Jesus und Koran das jeweilige Pendant von Offenbarung für die beiden Religionsgemeinschaften bilden, fraglich erscheint. Aus diesen Gründen ist der Terminus Menschenwort dezidiert abzulehnen.

Davon abgesehen weist eine so starke Anlehnung an christliche Terminologien auch theologiegeschichtlich einige Tücken auf. Denn mit der Gegenüberstellung von Jesus und Koran wählt Abū Zayd zwar einen koranisch begründeten und damit binnentheologisch gerechtfertigten Ausgangspunkt für seine Darlegung, wendet ihn jedoch theologiegeschichtlich ins Gegenteil. So zeugen frühislamische Quellen davon, dass die Analogie zwischen Jesus und Koran von muslimischen Theologen schon früh gesehen und in der Substanz anerkannt wurde. Bereits kurz nach dem Ableben des Propheten wurde innerislamisch in unverkennbarer thematischer Analogie zur christologischen Lehre bezüglich der Natur Jesu über das Verhältnis von Koran zu einer präexistent gedachten Urschrift debattiert. Das schlug sich in der Debatte um die Unerschaffenheit resp. Erschaffenheit nieder und rückte die Frage nach dem Verhältnis von Gott zu seinem Wort in den Mittelpunkt. Die dabei entstandene Nähe von Koran und trinitarisch begründetem, inkarniertem Wort Gottes wurde von der Muʿtazila als bedrohlich empfunden – da ihrer Meinung nach zwei Dinge nicht ewiglich nebeneinander existieren können resp. dies die Lehre von der Einheit Gottes torpediere – und bereits früh problematisiert.⁶⁰² In der Folge wurde die Erschaffenheit des Korans gerade in Abgrenzung zum nizäischen Verdikt „gezeugt, nicht geschaffen“ postuliert, das wiederum eine Folge der christlichen Debatte über die Verhältnisbestimmung von Gottvater und Gottessohnschaft war.⁶⁰³ Darin zeigt sich zum einen, dass die innerislamisch kontrovers geführte Debatte um die Erschaffenheit des Korans wohl nicht nur in der Konfrontation mit den christlichen Paradigmen bezüglich der

602 Vgl. Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 164–165; Maalouf (2006): *Place du verbe*, S. 92–97; Nader (1956): *Système philosophique*, S. 49.

603 Vgl. Maalouf (2006): *Place du verbe*, S. 92–95.

Natur Jesu wurzelt, sondern auch sprachlich stark daran angelehnt ist.⁶⁰⁴ Zeitgleich wird daraus zum anderen auch ersichtlich, dass der mu'tazilitische Versuch, durch das Postulat der Erschaffenheit des Korans bewusst eine Distanz zur Christologie zu schaffen, von Abū Zayd fundamental auf den Kopf gestellt wird, indem er nicht nur den Koran wieder mit christlich-dogmatischen Gegenüberstellungen verknüpft, sondern dafür auch ein dezidiert christologisch geprägtes Vokabular heranzieht. Er schließt sich hier also dem mu'tazilitischen Dogma der Erschaffenheit an, ohne aber deren Begründungskontext und -logik mitzutransportieren.

In der Folge bleibt bei ihm konzeptionell unberücksichtigt, dass Jesus innerhalb der christlichen Theologie zwar als historische Gestalt betrachtet wird, das Konzept der Trinität in letzter Konsequenz jedoch nicht ohne seine wie auch immer geartete Präexistenz gedacht werden kann. Die in der christlichen Theologie beibehaltene Dialektik von trinitarisch bedingter Präexistenz und historischer Figur löst Abū Zayd für die muslimische Seite aufgrund einer postulierten Unaussagbarkeit über den Rohtext und der weitgehenden Ausklammerung einer transzendental verbürgten Urschrift etwas überstürzt auf, worauf es nun einzugehen gilt.

5.3 Klang statt Buch oder Text – Gottes Manifestation auf Erden

Obschon die koranische Offenbarung unterschiedliche Erscheinungsmodi der Rede Gottes kennt – die sie selbstreferentiell auch mit unterschiedlichen Termini wie *wahy*, *tanzil*, *qur'ān* oder *kitāb* belegt –, betonen sowohl die Inlibration wie auch die Sprachlichkeit des Textes, wenngleich in unterschiedlich starkem Maße, den geschriebenen Charakter. Diese verbreitete Wahrnehmung des Korans als Schrifttext und die damit einhergehende Omnipräsenz der geschriebenen Manifestationsart steht dabei in Kontrast zur gängigen Unterscheidung innerhalb der islamischen Geistesgeschichte, die stets zwischen dem mündlich rezitierten Text und dem kodifizierten Schriftkorpus mittels der Termini *qur'ān* resp. *muṣḥaf* differenziert hat. Die Dominanz dieser schriftlichen Gestalt ist dabei nicht allein dem Kanonisierungsprozess zuzuschreiben, der den *muṣḥaf* als kodifizierten Schriftkorpus hervorgebracht hat, sondern erwächst mitunter auch aus einer spezifischen

604 Terminologisch *mawlūd ḡayr maḥlūq* im Christentum vs. *maḥlūq* im Islam; vgl. Nader (1956): *Système philosophique*, S.101; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 165.

Rezeption der koranischen Selbstdeklaration als *kitāb*, was heutzutage konventionell mit Buch oder Schrift wiedergegeben wird. Gleichzeitig problematisiert der Koran jedoch an mehreren Stellen seine fehlende Schriftlichkeit selbstreferentiell, indem explizit die Idee der Sendung von Schriftblättern zurückgewiesen und der Modus wiederholt als mündlich in der Form einer Rezitation (*qurʿānan*) ausgewiesen wird.⁶⁰⁵ Warum also bezeichnet sich der Koran noch während der Verkündigungsphase als *kitāb*, also zu einem Zeitpunkt, als die Offenbarung offensichtlich noch nicht in Buchformat vorlag?

Der Rückbezug auf das Konzept *kitāb* lässt sich am plausibelsten als Selbstbehauptungsstrategie verstehen,

to balance the obvious situatedness of Muḥammad's recitations with a strategic interest in imparting to them the glow of scriptuality that was felt, by his audience, to be an indispensable concomitant of genuine revelations.⁶⁰⁶

So wurde der Prophet Muḥammad bereits früh während seines Sendungsauftrags mit einer Erwartungshaltung konfrontiert, die eine Vermittlung von Schrift zur Beglaubigung der Gesandtschaft und der Auserwählung eines Volkes einforderte.⁶⁰⁷ Kompensiert werden musste demnach eine Vorstellung der Adressaten, die Offenbarung aus dem jüdischen und christlichen Kontext als ein an einen verschriftlichten Korpus gebundenes Modell nicht nur kannten, sondern wohl auch als genuine Begleiterscheinung von göttlich beglaubigter Offenbarung erwarteten.⁶⁰⁸ Der Irritationsfaktor lag nicht so sehr im Inhalt der Offenbarung als in der Gestalt, d. h. dem Modus der Überbringung, die gerade nicht auf die verankerte schriftliche Form zurückgriff.⁶⁰⁹ So liegt nahe, dass der Koran auf diese Erwartungshaltung mit der Deklaration seiner Herkunft von einer himmlischen Urschrift reagiert, die als „Mutter der Schrift“ und „bei Gott bewahrte Tafel“ bezeichnet und als umfassendes Register des Weltgeschicks präsentiert wird.⁶¹⁰ Aus dieser werden nun dem beauftragten Propheten sukzessiv klar umrissene

605 Vgl. Koran 6:7, 4:153 und 17:78.

606 Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 113.

607 Vgl. Madigan (2001): *Book*, S. 250; Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 111–113.

608 Vgl. Sinai (2006) *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 114–115; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 140.

609 Vgl. Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 114.

610 Vgl. Koran 43:4 und 85:22.

Rezitationseinheiten zur Verkündigung mitgeteilt.⁶¹¹ Anstelle eines materiell vorliegenden Buches wird mit *kitāb* daher weit mehr ein himmlischer Archetypus des göttlichen Wissens konnotiert, das einer wohlverwahrten, externen Lagerungsstätte entstammt und durch Offenbarung an den Propheten – Muḥammad resp. seine Vorgänger – dem Menschen zugänglich gemacht wird.

Mit dem Rückbezug auf diese Urschrift drückt der Koran folglich zum einen seine Vorstellung von der eigenen Teilhabe an der erwarteten Schrift(lichkeit) aus und markiert zum anderen eine geteilte genealogische Abstammung aller Offenbarungen, ohne sich dabei jedoch gänzlich den etablierten Schriftkonzeptionen anzuschließen. Denn statt einer materialisierten Schrift oder Tafelübergabe entwirft der Koran durch die Korrelation von *kitāb* und *qurʿān* ein eigenes, neues Konzept einer Art mündlichen Schrift, die zu seinem Alleinstellungsmerkmal werden sollte.⁶¹²

Gerade die Bezeichnung *qurʿān*, die heute primär als Eigenname des Korans verankert ist und deshalb oft nicht weiter übersetzt wird, enthält in ihrer Etymologie bereits zwei Sinndimensionen, zum einen „Rezitation, Vortrag“; zum anderen „Lektionar, Lesung“, wodurch sie unterschiedliche Manifestationsarten und Modi konnotiert. Denn während sich die Bedeutung „Lesung“ an der Herkunft aus einer himmlisch verbürgten Lesevorlage orientiert, legt die Übersetzung „Rezitation“ den Fokus auf die kultisch-zeremoniell geführte und melodiös unterlegte Vortragsart von auswendig gekannten Texten.⁶¹³ Als rezitativische Wiedergabe einer transzendent verbürgten Lesevorlage wird der Begriff *qurʿān* so zu einer Neukonfiguration der in der Spätantike verbreiteten Erscheinungsformen und konkurrierenden Konzeptionen der Gottesrede, die den Fokus auf die mündliche Realisierung legt.⁶¹⁴ Während *kitāb* also auf den himmlischen Modus der Speicherung verweist, umschreibt der Begriff *qurʿān* den Modus der irdisch realisierten Artikulation.⁶¹⁵

So ist der Koran seinem Eigennamen nach ein mündlich zu Rezitierendes.⁶¹⁶ Seine Bestimmung zur Rezitation zeigt sich nicht zuletzt auch an der rhythmischen, poetisch einprägsamen Textstruktur selbst, in der Sin-

611 Vgl. Sinai (2006): Qurʿānic Self-Referentiality, S. 119; Madigan (2001): Book, S. 243–244; Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 133–134.

612 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 138.

613 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 229.

614 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 231.

615 Vgl. Sinai (2006): Qurʿānic Self-Referentiality, S. 120.

616 Vgl. Nelson (1985): Art of Reciting.

neseinheiten mit Atempausen kongruieren.⁶¹⁷ Die Vortragspraxis erfährt dabei eine besondere melodische Ausgestaltung, sodass die sakral gerahmte Rezitation als Bekräftigung der transzendenten Herkunft der Rede aus dem *kitāb* fungiert.⁶¹⁸ Rezitieren ist damit kultisches Sprechen in einer stilistisch gebundenen, ‚*arabīya* genannten Sakralsprache, die eine Differenz zum alltäglichen Sprechen markiert.⁶¹⁹

Dabei wird *qurʾān* an vielerlei Stellen durch die Präposition *fī* an einen anderen Begriff wie *ṣuḥuf* (Blätter), *lawḥ* (Tafel) oder *kitāb* rückgebunden.⁶²⁰ Durch die Verwendung einer solchen Präposition wird ein Verhältnis und nicht eine simple Übereinstimmung angezeigt, wodurch eine Differenz zwischen *qurʾān* und *kitāb* geltend gemacht wird.⁶²¹ Demnach wird *qurʾān* nicht gänzlich mit dem rückgebundenen Begriff gleichgesetzt, sondern als dessen Transmission beschrieben. Die beiden Begriffe werden dabei durch *tafṣīl* miteinander in Relation gesetzt.⁶²² Die entsprechende Wurzel *fā-ṣād-lām* trägt die Grundbedeutung „erläutern, erhellen“ und kommt meist in der Form *faṣṣala ṣayʾan lī* vor, wobei mit der Präposition *lī* ein Objekt in Form eines Empfängers mitgedacht wird.⁶²³ Demnach erscheinen die Rezitationseinheiten als Auszüge aus der Urschrift, die der Verkünder nicht unverändert erhält, sondern in einer Form, die den Bedürfnissen der Rezipienten angepasst ist und als Botschaft entsprechend auf die wechselnde Zuhörerschaft zugeschnitten wird. Der *qurʾān* unterliegt somit einer hermeneutischen Codierung, die selbstreferentiell mit dem Terminus technicus *tafṣīl* belegt wird.⁶²⁴

From the qurʾānic perspective, then, the celestial scripture cannot be given to man in any other shape than *mufaṣṣalan* (Q 6:114). The *kitāb* is partially accessible, but never available: it can be tapped via divine revelation, but due to the need to tailor such revelations to a specific target audience, the *kitāb* as such is at no one’s disposal, not even in the form of excerpts.⁶²⁵

617 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 170.

618 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 170–171.

619 Vgl. Schulze (2015): Koran, S. 417.

620 Vgl. Koran 80:11–13, 85:21–22 und 56:77–80.

621 Vgl. Madigan (2001): Qurʾāns Self-Image, S. 177; Sinai (2006): Qurʾānic Self-Referentiality, S. 105, 125–126.

622 Vgl. Koran 41:2–3.

623 Vgl. Sinai (2006): Qurʾānic Self-Referentiality, S. 121–122.

624 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 142–143.

625 Sinai (2006): Qurʾānic Self-Referentiality, S. 123.

Insofern das *kitāb* nur als *mufaṣṣalan* weitervermittelt werden kann, wird es zwar für den Menschen zugänglich, dieser kann jedoch keinen Anspruch auf dessen Besitznahme erheben, da es als transzendent gedachte, gewissermaßen virtuelle Schrift gerade außerhalb seiner Reichweite platziert wird. Dies deckt sich auch mit der Beobachtung, dass in der medinensischen Offenbarungszeit der Umgang mit Schrift seitens der Schriftbesitzer, also jener Völker, die vor dem Koran ein Offenbarungszeugnis Gottes erhalten haben, kritisch reflektiert wird, indem das Verständnis einer in Menschenhand befindlichen Schrift problematisiert und zurückgewiesen wird.⁶²⁶ Im *kitāb* manifestiert sich also nicht nur die Transzendenz Gottes, sondern das *kitāb* selbst bleibt transzendent, sodass es dem direkten menschlichen Zugriff entzogen ist. Aufgrund dessen gibt es im Islam für das Offenbarungseignis weder ein Szenario der Tafelübergabe noch ein historisches Vorbild für die schriftliche Manifestation der Gottesrede, die für die westliche Rezeption so tragend ist.⁶²⁷

Damit tut sich ein Unterschied zu den in der Spätantike etablierten Auffassungen des Gotteswortes auf: Während im synagogalen Judentum der Spätantike das Wort Gottes, aramäisch *memra* resp. griechisch *logos*, noch als eine auf die Welt wirkende, zweite göttliche Kraft galt, wurde es im christlichen Umfeld im Prolog zum Johannesevangelium christologisch identifiziert. Dort wird es als eine Kraft beschrieben, die immer wieder in die Welt hinuntersteigt, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu festigen, dabei aber – durch die Abweisung der Menschen verschuldet – scheitert und erst in der Inkarnation ihr Werk vollenden kann.⁶²⁸ Vergleichbar dazu positioniert sich der Koran sprachlich unter demselben Terminus *qurʿān* als zur Erde herabkommende Rede, die, während sie als vermittelnde Instanz die Kommunikation zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre herstellt, in der Welt präsent ist und weiterwirkt.⁶²⁹ Ihr Scheitern wird von Gott abgewendet, indem den Adressaten Verständnissfähigkeit verliehen wird und sie so für den Empfang vorbereitet, also befähigt werden, die göttliche Botschaft epistemologisch zu durchdringen, sodass sich durch die Annahme der Gottesrede die Inkarnation erübrigt.⁶³⁰

626 Vgl. Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 126; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 145–146.

627 Vgl. Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 174–178.

628 Vgl. Segal (2002): *Two Powers*; Boyarin (2001): *Gospel of the Memra*; Madigan (2003): *Gottes Botschaft an die Welt*, S. 101–102.

629 Vgl. Neuwirth (2015): *Die vielen Namen*, S. 230–231.

630 Vgl. Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 160–163.

Will man die Analogie zur irdischen Manifestationsart und Erscheinungsform der Gottesrede – wofür die Inkarnation letztlich ja steht – aufrechterhalten, stellt also nach koranischem Selbstverständnis weder die Inlibration noch der sprachliche Text das eigentliche Pendant dar, sondern noch spezifischer die lebendig vorgetragene, klanglich wahrnehmbare Rezitation, *qurʾān*. Das als präexistent gedachte Gotteswort (*kitāb*) transformiert sich für die Rezeption in der irdischen Sphäre demnach weder materiell noch personal, sondern akustisch. So beansprucht die koranische Verkündigung, den Rang einer „einmaligen, sinnlich wahrnehmbaren *Selbstmanifestation* des Gotteswortes“⁶³¹ einzunehmen, was eine eigene Rezeption der Logostheologie darstellt. Die bereits in frühislamischen Quellen problematisierte und von Abū Zayd weitergeführte Analogie trifft in der Substanz also weitgehend zu, ist aber noch prägnanter zu füllen. Denn der Koran stellt, wie Neuwirth treffend formuliert, „nicht menschengewordenes Wort Gottes dar, aber doch auch ein sinnlich verkörpertes, nämlich im Klang der Rezitation erfahrbares Wort Gottes“⁶³²

5.4 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie

Mit der Grundlegung eines „Gotteswortes in Knechtsgestalt“⁶³³ habe Abū Zayd, so die Worte des Islamwissenschaftlers Andreas Meier, eine kritische Einführung zu einer „*Fundamentaltheologie der koranischen Offenbarung als Paradoxon der Inkarnation*“⁶³⁴ formuliert, ohne dies so benannt oder darauf abgezielt zu haben. Hier bleibt Meier jedoch nicht stehen, sondern fordert in einem Wortspiel gar, die von Abū Zayd entworfene „*Anthropologie des göttlichen Wortes*“⁶³⁵ als Ausgangspunkt zu nehmen, um komplementär dazu eine „*Theologie des menschlichen Wortes*“⁶³⁶ zu entwerfen. Ganz so unproblematisch, wie Meier hier suggeriert, ist die Konzeptualisierung einer theologischen Anthropologie anhand der Ausführungen Abū Zayds jedoch nicht.

631 Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 166, Hervorhebung im Original.

632 Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 231.

633 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 68.

634 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 70, Hervorhebungen im Original.

635 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 68, Hervorhebungen im Original.

636 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 70, Hervorhebungen im Original.

Die vehemente Argumentation für eine vermenschlichende Transformation von Offenbarung ist bei Abū Zayd maßgeblich von dem Bestreben geleitet, seine sprachwissenschaftliche Methodik zu fundieren, die wesentlich auf dem Dogma der Erschaffenheit fußt. Mit dem Element der Erschaffenheit des Korans versucht er den Koran aus einer metaphysisch orientierten Deutung herauszulösen und als linguistisch erfahr- und erfassbare Botschaft zu verstehen. Die dezidiert anthropologische, ja inkarnatorische Ausgestaltung des Vokabulars ist daher zunächst einmal als Stärkung des Erschaffenheitsdogmas zu lesen, das er mit einer Menschlichkeit des Textes gleichsetzt. Jedoch entpuppt sich ein Zugang über das Erschaffenheitsdogma für eine theologische Anthropologie als nur beschränkt tragfähig, da es auf der Attributenlehre fußt, die von ihrer inneren Systematik her eine mögliche Präsenz der Transzendenz in der Immanenz gar nicht im Blick hat, sondern die Abgrenzung der Transzendenz gegenüber der Immanenz aufrechtzuerhalten sucht.⁶³⁷ Ein Zugang über das Erschaffenheitsdogma führt also weg vom eigentlichen Anliegen einer theologischen Anthropologie, da dieses weder auf das Verhältnis zur Welt noch auf die reale Sprachgestalt, sondern auf eine auf dem Prinzip der Einheit basierende Gotteslehre abzielt. Ob ein solches Dogma der Erschaffenheit für die innerweltliche Verortung von Offenbarung überhaupt zwingend ist, ist ohnehin fraglich. So zeigt etwa Wolfson im Zuge seiner Inlibrationsthese die Möglichkeit auf, die Inlibration zu bejahen, wenn das Dogma der Unerschaffenheit vorausgesetzt wird. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass das Erschaffenheitsdogma bei ihm kein notwendiges Kriterium für eine innerweltliche Verortung von Offenbarung darstellt.⁶³⁸

Nach Abū Zayd verwirklicht sich Offenbarung innerweltlich dadurch, dass sie die Gestalt eines sprachlichen Textes annimmt. Diese Grundlegung der innerweltlichen Verortung als irdische Manifestationsart von Offenbarung legt bereits eine theoretische Rahmung für die Konzeption einer theologischen Anthropologie zugrunde. Denn ob der Beziehungsaufbau zwischen Gott und Mensch nun über eine textuelle Buchlektüre erfolgt oder sich durch eine melodios nachgesprochene Rezitation konstituiert, zieht ganz unterschiedliche Konsequenzen wie auch Potentiale nach sich. Entsprechend werden die Weichen für die theologische Anthropologie bereits über die Konzeption der irdisch wahrgenommenen Modalität von Offenbarung gestellt.

637 Vgl. Specker (2021): Gottes Wort, S. 41, Anm. 68.

638 Vgl. Wolfson (1976): Philosophy of the Kalam, S. 246–261

Die Identifikation der irdischen Manifestation der Gottesrede mit einem sprachlichen Text bringt sowohl Vor- als auch Nachteile mit sich. Im Gegensatz zur Inlibration, die suggeriert, dass Offenbarung unabhängig von einem künftigen Leser und vorab niedergeschrieben und dann als fertiger Korpus übermittelt wird, weist der Terminus Text in seinem linguistischen Gebrauch eindeutig mehr Flexibilität auf. Als sprachliches Gewebe verstanden, das noch nicht zwingend verschriftlicht vorliegen muss, lässt er von Beginn an mehr Raum für den Einbezug der rezeptiven Seite. Anthropologisch relevant ist hierbei, dass Offenbarung nicht für sich spricht, sondern als linguistisch geformter Text erst durch den Menschen zum Sprechen kommt, und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen im Sinne der Verkündigung durch den Propheten, zum anderen im Sinne eines Verständnisses, das der Mensch durch exegetisch-hermeneutische Interpretationen der Rede erlangt. Ein Weg des Menschen zu Gott wie umgekehrt von Gott zum Menschen führt also über die Sprache.

Offenbarungstheologisch wie auch anthropologisch von Relevanz ist hier nun, dass mit dem Tod des Propheten die mit der Offenbarung initiierte Kommunikation nicht zum Erliegen kommt. Mit jeder Verstehensbemühung werden die initialen wie auch die darauffolgenden Kommunikationsbeziehungen wieder aufgenommen. Obschon die Offenbarung sprachlich abgeschlossen ist, bleibt sie kommunikativ offen.

Gerade in der Sprachlichkeit wird für die theologische Anthropologie ein Spannungsfeld eröffnet, das die beiden Pole Andersheit und Beziehungshaftigkeit ineinander verschränkt, da Sprache ein Ort ist, an dem Differenz überbrückt und gleichzeitig Fremdheit erfahren wird.⁶³⁹ Gott geht nicht schlicht in seiner Rede und damit in der Sprache auf, sondern bleibt stets ein Gegenüber zur Sprache. Gleichzeitig bestimmt sich Gott als Ansprechender und Anzusprechender, sodass seine Rede auch nicht in völliger Andersheit zur menschlichen Sprache gedacht werden kann. Doch bleibt bei Abū Zayd durch den Fokus auf die sprachliche Ebene und den Verständnisprozess faktisch die Aufmerksamkeit auf hermeneutische und damit kognitive Prozessen gerichtet. Auf diese Weise wird die Offenbarung auf eine Funktion zugespitzt, womit sie auf ihre semantische Botschaft reduziert zu werden droht. Des Weiteren geht mit dieser Ausklammerung der vorsprachlichen, präexistenten Erscheinungsform von Offenbarung auch

639 Vgl. Waldenfels (1997): *Gottes Wort in der Fremde*, S. 41–43; Waldenfels (2005): *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, S. 103–106; dazu auch Specker (2021): *Gottes Worte*, S. 67–71.

ein wichtiges Reflexionselement sowohl für die adäquate Beurteilung, wie sich Gott nun irdisch manifestiert, wie auch für die theologische Anthropologie verloren, da verschiedene Erscheinungsformen der Gottesrede nicht miteinander in Relation gesetzt werden können. Entsprechend entgeht Abū Zayd, dass *kitāb* als himmlischer Modus der Speicherung der Gottesrede durch den Begriff *tafṣīl* im Sinne einer hermeneutischen Codierung an den *qurʾān* als irdische Manifestationsart rückgebunden wird. *Tafṣīl* schließt in seinem Bedeutungshorizont einen Zuschnitt auf die Empfängerschaft mit ein. Allein schon der Rückbezug auf eine Urschrift ist als Reaktion auf vorgefundene Erwartungshaltungen zu verstehen, die den Rezipienten in seinem Denkhorizont abholt.

Gerade dieses selbstreferentielle Koranverständnis wie auch die Relationierung unterschiedlicher Manifestationsarten der Gottesrede ist für eine offenbarungstheologisch fundierte theologische Anthropologie entscheidend. Die wegleitende Frage ist dabei nicht so sehr, was sich als Pendant zur Inkarnation zu erkennen gibt, sondern vielmehr der dahinterliegende Kern, wie sich Gott für den Menschen irdisch manifestiert und wie seine Präsenz dort weiterwirkt: in der Rezitation. Denn im Gegensatz zum sprachlichen Text wird durch die lebendige Rezitation nicht nur ein persönlicher Beziehungsaufbau möglich, sondern die Trägerschaft der Offenbarung wird neu verortet. So liegt in Abū Zayds These die Besonderheit immer noch in der Sache selbst, nämlich der Sprachlichkeit des arabischen Textes, während sie durch die Notwendigkeit einer Umsetzung mittels Rezitation bei Neuwirth auf den Menschen externalisiert resp. von diesem internalisiert wird. Während Abū Zayd also in seinem Ansatz horizontale Elemente und damit menschliche Anteile im göttlichen Text sucht, findet Neuwirth umgekehrt durch die Ein-Verleibung der Rezitation die Präsenz Gottes im Menschen vor. Durch diese Wendung hypostasiert sich Gottes Präsenz nicht etwa in einem gegenständlichen Objekt wie einem Buch oder einer spezifischen Person, sondern im Rezitationsakt – durch beliebig viele Menschen. Gottes Rede ereignet sich ergo nicht außerhalb des Menschen in einem schriftlichen oder sprachlichen Text, sondern innerhalb des Menschen, wo sie in Gestalt der Rezitation fortwirkt. Dadurch tritt nicht nur und auch nicht vorrangig die Sprache, sondern primär der Mensch als Träger von Offenbarung in Erscheinung. Als klanglich wahrnehmbares Ereignis ist Offenbarung so nicht transzendental, sondern wird aufgrund

der sinnlich-ästhetischen Erfahrung in der Geschöpflichkeit des Menschen verankert.⁶⁴⁰

640 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 180–181.

6 Gottes Rede im Munde des Menschen

Gegen Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn setzte sich Abū Zayd schließlich mit rituell-oralen und diskursiv-polyphonen Aspekten des Korans auseinander. So machte er sich in seiner Antrittsvorlesung in Leiden im Jahre 2000 für eine Betrachtungsweise stark, die den Koran als in den Ritualen fortgeführtes Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch würdigt.⁶⁴¹ Vier Jahre später formulierte er dann für die Antrittsvorlesung in Utrecht seine These zur textimmanenten Diskursivität des Korans, der in seiner Mehrstimmigkeit damals ausgetragene Aushandlungsprozesse mit den Menschen spiegle.⁶⁴² Obschon es sich in beiden Fällen um Aufsätze handelt, die mehr in die Breite als in die Tiefe gehen, lassen sich doch zwei Themen herauskristallisieren, die in Kontinuität zu seiner kommunikationstheoretischen Fundierung von Offenbarung gelesen werden können: zum einen die im Rahmen seiner Argumentation für die Diskursivität untersuchten Dialogszenen und das darin enthaltene Wechselspiel von göttlicher und vermeintlich menschlicher Rede und zum anderen die Bedeutung der Rezitation des Korans für die Aktualisierung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

Gleichwohl ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Abū Zayd diese beiden Felder entgegen möglicher Suggestionen seiner Begriffswahl nicht kommunikationstheoretisch erschließt. So ist seine Zugangsweise im Falle der Diskursivität von einem hermeneutischen Erkenntnisinteresse geleitet, in dem der kommunikative Charakter nur Mittel zum Zweck ist, normative Verse zunächst einer konkreten Kommunikationssituation zuzuordnen, um sie im Anschluss kontextuell auslegen zu können. Statt den Fokus auf die Normativität zu legen, misst der vorliegend vertretene Ansatz der kommunikativen Ebene einen Wert in sich zu, der nicht erst im Verstehenshorizont zum Tragen kommt. Da das von den Interessen Abū Zayds abweicht, bedarf es bei beiden Themenkomplexen einer Umgewichtung der zu diskutierenden Inhalte zugunsten der Vertiefung der Fragestellung. Von den Versbeispielen, die Abū Zayd im Kontext der Diskursivität und Rezitation aufwirft, konzentriert sich diese Arbeit auf einige wenige: Dem kommunikationsori-

641 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*.

642 Vgl. Abu Zayd (2004): *Rethinking*.

entieren Pfad treu bleibend, widmet sich das nachfolgende Kapitel anhand der Beispiele *Fātiḥa* und der bereits gestreiften *qul*-Verse der Thematik des Sprechersubjektes, um so das Spannungsfeld von Gottes Rede und seiner vermeintlich menschlichen Mit-Rede zu diskutieren. Während die Analyse der Surenbeispiele bei Abū Zayd – wie auch überwiegend in der Forschungsliteratur – auf deren Interpretation zielt, steht hier nicht etwa die Datierung, Genese oder Exegese der einzelnen koranischen Stellen im Zentrum, sondern die Ausgestaltung der Redepositionen, die ein Zusammenfallen der Sprechersituation, d. h. der Rede Gottes und des rezitierenden Menschen, nahelegen.⁶⁴³ Obschon die Literaturlage gerade zu dieser kommunikativen Dimension sehr dünn ist, soll dieser Versuch dennoch gewagt werden, weil er für die hier maßgebliche Fragestellung vielversprechend erscheint.

Eine ähnliche Ausgangslage findet sich auch beim Themenfeld Rezitation, die im Anschluss daran diskutiert wird: Die überwiegende Mehrheit der Literatur beschäftigt sich primär mit den Teildisziplinen der Regeln der Rezitationskunst (*tağwīd*) und der Lesarten (*qirāʾat*).⁶⁴⁴ Darüber hinaus sind in den letzten Jahren auch sozialanthropologische Studien hinzugekommen, die spezifische Länderkontexte und/oder Rituale fokussieren und dabei die rezitatorische Praxis und deren Bedeutung für die Gläubigen in den Blick nehmen.⁶⁴⁵ Abū Zayd selbst diskutiert die Rezitation als mündliche Dimension der Offenbarung zum einen als Komponente des täglichen Gebets, zum anderen als Bestandteil der täglichen Kommunikation in Form von gängigen Redewendungen.⁶⁴⁶ Demgegenüber soll es in dieser Arbeit weder um die Durchdringung des Alltags mittels koranischer Satzfragmente noch um eine anthropologische Deutung des Gebets gehen, sondern um den Rezitationsakt und die darin zusammenspielenden anthropologischen und theologischen Dimensionen. Die Rezitation wird daher in Fortführung von Kapitel 5 in ihrer theologischen Konzeption weiter

643 Eine aktuelle Deutung der behandelten Auswahl an Suren findet sich etwa bei Neuwirth, die unter Berücksichtigung europäisch-islamwissenschaftlicher wie auch islamisch-theologischer Diskurse das bisherige Wissen in ihrem Kommentar bündelt und weiter ergänzt; zur *Fātiḥa* vgl. Neuwirth (2017): Frühmittelmeckkanische Suren, S. 85–102. Für eine weitere fundierte Analyse und Zusammenstellung vgl. Amir-Moezzi/Dye (2019): *Coran des historiens*, S. 23–54, für Sure 112 als Beispiel eines *qul*-Verses ebd., S. 2311–2328.

644 Vgl. Nelson (1985): *Art of Reciting*, S. XVII.

645 Stellvertretend vgl. Kellermann (1996): *Koranlesung*; Gade (2004): *Perfection*; Elashiry (2008): *Sounds*; Rasmussen (2010): *Recited Qurʾan*.

646 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*.

erforscht, weshalb die Diskussion auf einer Metaebene bleibt. Im Zuge der kommunikationsbasierten Ausrichtung der vorliegenden Arbeit wird nun einerseits ein Blick auf die polyphonen, den Menschen einbeziehenden Sprachstrukturen zu werfen und andererseits die Rezitation als ein dem Offenbarungsprozess folgender Handlungsakt des Menschen zu betrachten sein.

6.1 Menschliche Mit-Rede als Bestandteil der Gottesrede? Zu den unterschiedlichen Sprecherstimmen im Koran

In seiner Antrittsvorlesung in Utrecht legt Abū Zayd die Grundzüge seiner These dar, dass über die Kanonisierung, Ausvokalisierung des Kodex und Interpretation des Korpus hinaus eine weitere horizontale und damit menschliche Dimension im Koran strukturell verankert ist: nämlich dass der Koran das Ergebnis von Dialog und Auseinandersetzung mit der Zuhörerschaft ist und entsprechend als Diskurs gewürdigt werden müsse.⁶⁴⁷

Seiner These der Diskursivität stellt Abū Zayd zunächst die selbstkritische Einsicht voran, den Koran bislang überwiegend als Text wahrgenommen und dadurch in seinem lebendigen und mündlichen Charakter vernachlässigt zu haben.⁶⁴⁸ Statt sich wie bisher auf den *muṣḥaf*, den geschriebenen Kodex, und seine Kehrseite, die hermeneutische Interpretation (*ta'wīl*), zu fokussieren, räumt er nun dem *qur'ān* als mündlich artikulierter Rede und deren Kehrseite *samā'*, dem Hören, mehr Platz ein.⁶⁴⁹ Mit dem Fokus auf das letzte Begriffspaar schlägt er nicht wie später etwa Navid Kermani die Ebene des Rezeptionsästhetischen Erlebens ein, sondern meint hier eine noch stärkere Bewusstmachung des jeweiligen Rede- und Hörsubjekts im Zuge der Interpretation, womit er faktisch der hermeneutischen Linie treu bleibt. Dies zeigt sich auch darin, dass er die bisherigen hermeneutischen Strukturprinzipien innerhalb der muslimischen exegetischen

647 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 9–10, 63; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 162, 227.

648 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 10; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 163.

649 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 18; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 172–173.

Tradition,⁶⁵⁰ die er als textorientiert bemängelt, durch ein diskursives Paradigma erneuern möchte.⁶⁵¹

Im Unterschied etwa zum Philosophen Muhammad Arkoun, der in Anlehnung an Ricoeur fünf koranische Diskurstypen benennt,⁶⁵² die durch eine gemeinsame „Struktur grammatikalischer Beziehungen“ zusammengehalten werden, geht Abū Zayd nicht von einer einzigen dominanten Struktur aus, sondern von deren Pluralität.⁶⁵³ In Anknüpfung an die frühislamische Differenzierung zwischen dem geschriebenen Text und der vorgetragenen Rezitation vergleicht er den *muṣḥaf* mit einer stummen Partitur und den *qurʾān* mit einer lebendigen, vielstimmigen Orchestermusik.⁶⁵⁴ Dieser orchestrale Charakter lässt den Koran als polyphones Werk erkennbar werden und damit in seinem diskursiven Charakter hervortreten. Die Pluralität an Stimmen, die im Koran enthalten ist, diskutiert er mitunter anhand der *Fātiḥa* und der *qul*-Passagen, die im Folgenden hinsichtlich ihrer kommunikativen Funktionsebene vertieft werden sollen.

6.1.1 *Fātiḥa* als Wechselspiel von menschlicher Bitte und göttlicher Antwort

Im Kontext ihrer Funktion als obligatorische Rezitationseinheit im Gebet deutet Abū Zayd die *Fātiḥa* mit Verweis auf einen *ḥadīṭ qudsī* als Wechselspiel von Bittgebet (*duʿāʾ*) und Antwort (*istiḡāba*) zwischen dem betenden Menschen und Gott:

Ich habe das Gebet (*ṣalāt*) zu gleichen Teilen zwischen mir und meinem Diener aufgeteilt. Wenn er sagt ‚Gelobt sei Gott, der Herr der Welten‘,

650 Als Beispiele nennt er – in seinen Begrifflichkeiten gesprochen – für die Disziplin der Theologie die Unterscheidung von ein- und mehrdeutigen Versen, für die Jurisprudenz die chronologische Differenzierung von früheren und späteren Versen, für die Mystik die Gliederung in vier semantische Bedeutungsebenen (*zāhir*, *bāṭin*, *ḥadd* und *maṭl*) eines jeden Verses und für die Philosophie die Unterteilung in drei Arten des semantischen Ausdrucks (*ḥitābī*, *ḡadalī* und *burhānī*); vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 14–18; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 167–173.

651 Vgl. Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 173, 169; Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 18, 15.

652 Nämlich prophetisch, legislativ, narrativ, weisheitsmäßig und hymnisch; vgl. Arkoun (1994): Rethinking Islam, S. 38.

653 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 19; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 174.

654 Vgl. Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 165–167; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 197–198.

dann sage ich: ‚Mein Diener lobte mich.‘ Wenn er sagt: ‚der Barmherzige [sic!] Erbarmer,‘ dann sage ich: ‚Mein Diener pries mich.‘ Wenn er sagt: ‚der König am Tag des Gerichts,‘ dann sage ich: ‚Mein Diener verherrlichte mich.‘ Wenn er sagt: ‚Dir dienen wir, Dich bitten um Hilfe wir,‘ dann sage ich: ‚Das ist eine Sache zwischen mir und meinem Diener, und alles, was mein Diener erbeten hat, wird er bekommen.‘ Wenn er sagt: ‚Leite uns den geraden Weg, den Weg derer, denen Du Gnade erwiesest, nicht derer, denen Du zürnst, und nicht der Irrenden,‘ dann sage ich: ‚All das wird ein Diener bekommen, und er wird bekommen, was er erbeten hat.‘⁶⁵⁵

Abū Zayd zielt hier auf den responsiven Charakter der *Fātiḥa*, der die rezitierende Person dazu einlädt, wiederkehrend Pausen einzulegen und mit diesem Innehalten den dafür notwendigen Raum zu schaffen, um die Reaktion Gottes zuzulassen und entgegenzunehmen. Dem mündlichen Rezitationsakt wird also ein aufmerksames Zuhören (*samāʿ*) gegenübergestellt, sodass der *Fātiḥa* strukturell – ähnlich wie schon dem *wahy* – sowohl eine orale wie auch eine auditive Dimension anhaftet.⁶⁵⁶

Während in der Antrittsvorlesung in Leiden im Jahre 2000 noch stark das rezitatorische Wiederholen und damit das Nacheinander der jeweiligen Sprechakte im Vordergrund steht, verschiebt sich der Fokus mit der Antrittsvorlesung in Utrecht vier Jahre später auf den polyphonen Charakter der *Fātiḥa*. Als Prototyp einer hymnischen Passage wird in der *Fātiḥa* ein Perspektivenwechsel vollzogen, der die ursprüngliche Kommunikationsstruktur ins Gegenteil verkehrt: Der Mensch wird im Rezitationsakt zum Sprecher, und Gott, das eigentliche Redesubjekt, wird zum zuhörenden Adressaten.⁶⁵⁷ Während dies nun für die rezitatorische Wiedergabe des gesamten Korans gilt, zeigt sich in der *Fātiḥa* ein darüber hinausgehendes Spezifikum: Worauf Abū Zayd hier anspielt, ist der Umstand, dass die *Fātiḥa* als Bestandteil der koranischen Gottesrede sprachlich so verfasst ist, als ob der Mensch selbst sprechen würde:

(V1) Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers.

(V2) Das Lob Gott, dem Herrn aller Welt,

655 Abu Zaid (2008): Gott und Mensch, S. 142–143, Anm. 17.

656 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 21; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 176; Abu Zayd (2000): God and Man, S. 9; Abu Zaid (2008): Gott und Mensch, S. 142.

657 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 21; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 176.

- (V3) dem Barmherzigen und dem Erbarmer,
- (V4) dem Herrscher am Tage des Gerichts.
- (V5) Dir dienen wir und Dich bitten wir um Hilfe.
- (V6) Leite uns recht auf dem Weg, dem geraden,
- (V7) dem Weg derer, die von Deiner Gnade getragen, und nicht dem Weg derer, über die Dein Zorn waltet, und derer, die in die Irre gehen.

Der Perspektivenwechsel kulminiert in Vers 5, dessen grammatikalisches Redesubjekt offensichtlich das gemeinschaftliche Wir der Glaubensgemeinde darstellt. Damit stellt die *Fātiḥa* die konventionelle Sprecher-Zuordnung auf den Kopf, ohne dass ihr wie sonst üblich ein *qul* vorangestellt und sie dadurch als dem Menschen nahegelegte Rede ausgewiesen würde.⁶⁵⁸ Als direkt an Gott gerichtetes Gebet ist die *Fātiḥa* imstande, eine persönliche Beziehung zu Gott herzustellen.⁶⁵⁹ In ihrer inhaltlichen Zweiteilung als Lobpreisung (V. 2–4) und Gebet (V. 5–7) ist die *Fātiḥa* als Rede zu Gott erkennbar und damit folglich auch als Rede der Gläubigen angelegt. Sie stellt jedoch keine eigenständige Rede der Gläubigen dar, sondern bleibt als Gebet aus dem Munde der menschlichen Sprecher immer noch in den Rahmen der Botschaft eingebunden.⁶⁶⁰

Gerade diese Kombination aus menschlich zugeschriebener Sprechhandlung und fehlender grammatikalischer Markierung der göttlichen Redeposition ließ die Frage nach der göttlichen Urheberchaft des Textes abermals neu entflammen. Einen konstruktiven Umgang damit bietet Muhammed Arkoun, der die Urheberchaft nicht dogmatisch a priori setzt, sondern linguistisch aus dem Text herleitet. Gleichzeitig bietet er in seiner Analyse eine Deutung der *Fātiḥa* an, die deren dialektische Struktur und deren performativen Charakter freilegt.⁶⁶¹

Um die Komplexität der Sprechsituation zu erfassen, greift Arkoun auf das sogenannte *modèle actantiel* zurück, das aus der strukturalen Semantik stammt und stärker auf Handlungen und Rollen ausgerichtet ist.⁶⁶²

658 Vgl. Neuwirth/Neuwirth (1991): *Sūrat al-Fātiḥa*, S. 336–337.

659 Vgl. Dupuche et al. (2017): *Three Prayers*, S. 593; van Ess (1961): *Gedankenwelt*, S. 196–197.

660 Vgl. Zirker (2018): *Koran*, S. 107; Neuwirth (2017): *Frühmittelmekkanische Suren*, S. 100.

661 Vgl. dazu Kapitel 6.2.2 dieser Arbeit.

662 Dieses Modell geht auf den litauischen Semiotiker Algirdas Julien Greimas zurück; vgl. Greimas (1966): *Sémantique structurale*. Insofern es kein entsprechendes Äquivalent in der deutschen Sprache dafür gibt, wird an dieser Stelle auf eine Übersetzung der Bezeichnungen des Modells und seiner Bestandteile verzichtet.

Dieses Modell kennt neben dem handlungsausführenden Subjekt auch die Rolle des auftraggebenden Akteurs, genannt *destinateur*, sowie die Rolle desjenigen Akteurs, an den die Handlung gerichtet ist oder der von dieser profitiert, genannt *destinataire*. Für die *Fātiḥa* zeigt Arkoun entsprechend folgendes Geflecht auf:

Al-lāh est donc le destinataire constant d'une action (*al-ḥamd*) qui a nécessairement un agent-destinateur. Celui-ci, cependant, ne se confond pas avec l'énonciateur: je peux énoncer '*al-ḥamdu li-llāh*' à titre de simple exemple grammatical. Mais si l'on passe du plan syntaxique au plan sémantique, l'énonciateur se sépare plus difficilement de l'agent-destinateur. La relation s'enrichit en effet d'une nouvelle fonction: l'action de grâce présuppose sémantiquement un agent-destinateur de bienfaits et un actant-destinataire de ces bienfaits. On aboutit ainsi à un modèle actantiel où *al-lāh* est l'actant destinateur de bienfaits et destinataire de l'action de grâce; tandis que l'énonciateur est l'actant destinataire des bienfaits et destinateur de l'action de grâce. On voit que la notion d'actant répond bien à la nécessité de désigner un faisceau de fonctions syntaxiques et sémantiques accomplies par un même 'sujet'.⁶⁶³

Auf der Ebene der Artikulation bleibt Gott linguistisch betrachtet als *destinateur* demnach jene zentrale Größe, die von den Menschen die Lobpreisung einfordert und – anderweitig – wohltätige Gnade verspricht, gleichzeitig aber auch als *destinataire* jene Zielgröße, an die sich die Lobpreisung der Menschen richtet. Umgekehrt agiert der Mensch im Sinne eines *destinateur* als lobpreisender Gottesdiener und zeitgleich als *destinataire*, dem die Gnade zugutekommt. Durch die Loslösung vom grammatikalischen Subjekt gelingt es Arkoun nicht nur, die Mehrschichtigkeit, sondern auch die Wechselwirkungen aufzuzeigen, die zwischen den Akteuren wirken und entstehen. Diese textimmanente Reziprozität innerhalb der *Fātiḥa* zeigt sich weiter in den konjugierten Verben (*na'abudū, nastaīn*), die im Imperfekt eine unabgeschlossene Handlung markieren. Sie akzentuiert so die Permanenz des Bemühens des zweiten Aktanten, die Distanz zwischen sich als Diener und einem mit Nachdruck – repräsentiert durch das zweimalige *iybaka* – als höchster Partner angestrebten Gegenüber zu überbrücken.⁶⁶⁴ Die in den Verben vorgefundene Subjektsituation innerhalb der hymnischen Passage deutet Arkoun folglich nicht als Infragestellung der Urhe-

663 Arkoun (2016): *Lecture de la Fātiḥa*, S. 129, Hervorhebungen im Original.

664 Vgl. Arkoun (2016): *Lecture de la Fātiḥa*, S. 130.

berschaft der Rede, sondern in seiner dialektischen Dimension als stetige Zugewandtheit der Akteure zueinander. Gleichzeitig wohnt dem menschbezogenen Wir ein performativer Charakter inne. Denn das gemeinschaftliche „Wir“ umfasst eine variable Ich-Position in Relation zu allen anderen an der liturgischen Rezitation beteiligten Sprechern und korreliert gleichzeitig mit einem singulären „Du“, das klar definiert ist.⁶⁶⁵

Dadurch kann gefolgert werden, dass der Mensch keine autonome Redeposition innerhalb der Rede Gottes hat, die er frei ausgestalten kann. Doch nähert sich Gott dem Menschen so weit an, dass er in seiner Rede die Sichtweise des Menschen einnimmt und ihm so eine Rede an die Hand gibt, die aus seiner Perspektive heraus formuliert ist. Dabei zieht die Offenheit des Wir eine Anpassbarkeit auf beliebige Sprecher nach sich, sodass ein Raum zur Identifikation mit dem Gesagten entsteht. Auf diese Weise stellt Gott den Menschen ein Gebet zur Verfügung, das dieser direkt übernehmen und im Nachvollzug des Sprechaktes als das eigene Bittgebet aneignen kann.⁶⁶⁶ Durch Formulierung aus der Perspektive des Menschen wird die Bezogenheit und Beziehunghaftigkeit nochmals apostrophiert.

6.1.2 *Qul*-Verse – ein Zeichen der Diskursivität?

Die polyphone Struktur des Korans sieht Abū Zayd vornehmlich darin verankert, dass die grammatikalische Ich- oder Wir-Position des Sprechers nicht durchweg auf Gott bezogen ist.⁶⁶⁷ Dass auf textuell-grammatikalischer Ebene weitere Redesubjekte existieren und somit neben Gott andere Akteure zu Wort kommen, möchte Abū Zayd exemplarisch anhand einiger dialogisch ausgerichteter Textpassagen aufzeigen, so etwa in Sure 112:

Sag: Er ist Gott der Eine
Gott der Feste und Reine
Nicht zeugte er, nicht zeugte ihn einer
Und seinesgleichen ist keiner.

Aus dem Umstand, dass Gott in der dritten Person angesprochen wird, folgt für Abū Zayd die Konsequenz, dass die Sprecherstimme jemand an-

665 Vgl. Arkoun (2016): *Lecture de la Fātiḥa*, S. 128.

666 Vgl. Zirker (2018): *Koran*; Robinson (2003): *Discovering Qur'an*, S. 234–238.

667 Vgl. Abu Zayd (2004): *Rethinking*, S. 19; Abu Zaid (2008): *Koran neu denken*, S. 174.

derem gehören muss. Diese Sprecherstimme hinter dem Imperativ „sag“ weist Abū Zayd in Anknüpfung an die exegetische Tradition dem Engel Gabriel zu. In der Folge beschreibt er dann eine Schichtung von Stimmen: Die implizite göttliche Stimme wird durch die Stimme des Boten Gabriel explizit gemacht und sodann durch die menschliche Stimme des Propheten Muḥammad der Zielgruppe übermittelt,⁶⁶⁸ wobei die Rede durchweg in einem informativen Diskursmodus gehalten sei.⁶⁶⁹

Solche dialogisch ausgerichteten Textpassagen gruppiert Abū Zayd anhand des Adressatenkreises, wobei er sich vom Kriterium der Glaubenszugehörigkeit leiten lässt. Seine entsprechende Kategorisierung der Passagen in Dialoge mit a) Ungläubigen, womit er die polytheistischen Mekkaner meint, b) Gläubigen sowie c) Juden und Christen der arabischen Halbinsel qualifiziert er weiter mittels Adjektiven, die den Dialog etwa als apologetisch, inklusivierend oder exkludierend ausweisen.⁶⁷⁰

Obwohl Abū Zayd seine Reflexion damit einleitet, dass solche Dialoge häufig aus den sogenannten *qul*-Passagen bestehen, die dem Muster „Sie sagen ...; sag du ...“ folgen, ist von den sieben Beispielen zum Dialog mit den Polytheisten nur eines tatsächlich in dieser Strukturform gehalten.⁶⁷¹ Mit Ausnahme des Dialogs mit den Gläubigen verliert sich im Verlauf seiner Argumentation zunehmend der Fokus auf die *qul*-Passagen. Dies zeugt davon, dass es ihm nicht um die *qul*-Verse an sich geht, sondern um den Nachweis von Rede und Gegenrede, die in eine beliebige sprachliche Struktur und Formulierung gekleidet sein können. In seinen Ausführungen zum Dialog mit den polytheistischen Mekkanern subsummiert er diesen unter die Legitimations- und Abgrenzungsdiskurse: Indem der Koran etwa auf Zuschreibungen über seine Zugehörigkeit zu Wahrsagerei, Dichtung oder Poesie eingehe und sich davon abgrenze, reagiere er auf dominante Debatten innerhalb seines Entstehungsmilieus. Dass Behauptungen über-

668 Gleich im Anschluss deutet Abū Zayd Sure 96:1–6, die von der kommunikativen Struktur her eine vergleichbare Stelle ist, wiederum ohne erkennbaren Grund nicht mehr als Explizierung der göttlichen Stimme durch Gabriel, sondern lediglich als Informationsübermittlung. Dies zeugt davon, dass seiner Strukturierung keine systematische Klassifizierung nach formalen oder inhaltlichen Kriterien zugrunde liegt.

669 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 19; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 174–175.

670 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 22; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 177.

671 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 22–24; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 177–180.

haupt entkräftet werden, aber auch die Art, in der dies geschieht, ist für Abū Zayd ein Indiz dafür, dass der Koran das Ergebnis eines diskursiven Prozesses ist.⁶⁷²

Der Dialog mit den Gläubigen hingegen ist in der Form „Sie fragen dich ...; sag du ...“ gehalten und kommt in der Gestalt eines Klärungs- und Erörterungsdiskurses daher. So werden Fragen der praktischen Lebensführung wie etwa zum Umgang mit Glücksspiel und Wein, Waisenkindern, Menstruation, Spesen oder Spenden, zum Kampfverbot in heilig erachteten Monaten oder zur Verteilung von Kriegsbeute gestellt. In der Beantwortung solcher Anfragen entfaltet der Koran gemäß Abū Zayd nicht nur sukzessiv juristische Normen, sondern zeigt auch Gottes Bereitschaft, auf das Ersuchen und die Bedürfnisse der Menschen einzugehen.⁶⁷³ Anhand des Beispiels der interreligiösen Ehe, legt er in kurzen Zügen dar, dass es sich bei den beiden regulierenden Versen zu dieser Thematik um zwei unterschiedliche Diskurse handelt, die ein jeweils unterschiedliches Zielpublikum ansprechen.⁶⁷⁴

Den Dialog mit den Juden und Christen beschreibt Abū Zayd schließlich als Verhandlungsdiskurs, der stellenweise Züge eines Abgrenzungsdiskurses annimmt. Als Beispiel dient ihm hier etwa der Disput um die Gestalt Jesus, der im Widerstreit mit den Christen mit Blick auf dessen menschlichen Status und im Widerstreit mit den Juden hinsichtlich seiner Kreuzigung ausgetragen wurde.⁶⁷⁵ Damit bringt er zum Ausdruck, dass je nach Zielgruppe unterschiedliche thematische und inhaltliche Schwerpunkte in der Auseinandersetzung gelegt werden.

Obwohl sich an dieser Stelle bei Abū Zayd der Fokus auf die textimmanenten diskursiven Beispiele zugunsten einer Neubetrachtung von Normativität und Tradition verlagert, lohnt es sich, bei den *qul*-Versen zu bleiben, um das bisher Gesagte zu evaluieren und die kommunikative Struktur dieser Verse und deren Bedeutung weiter zu vertiefen.

So ist zunächst einmal anzumerken, dass Abū Zayd einen sehr diffusen Umgang mit dem Diskursbegriff pflegt. Er scheint dabei kaum diskurstheo-

672 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 24; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 179–180.

673 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 25; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 180–181.

674 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 26; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 182–183.

675 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 28–35, insbesondere 32–35; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 185–193, insbesondere 190–193.

retisch beeinflusst zu sein,⁶⁷⁶ sondern lediglich im Sinne der ursprünglichen Bedeutung von Diskurs auf ein hin- und hergehendes Gespräch zu verweisen. Dies zeigt sich einerseits darin, dass er seine Argumentation grundlegend auf den Sprecherwechsel stützt und dafür nach reaktiven Strukturen sucht, wie sie etwa in Vorwurf und Rechtfertigung oder in Frage und Antwort gegeben sind. Dass keine systematische Begriffsverwendung vorliegt, wird andererseits auch deutlich, wenn er Begriffe wie Dialog oder Verhandlung als Synonyme zu Diskurs verwendet.⁶⁷⁷

In seiner diskursiven Lesart schafft es Abū Zayd jedoch, unterschiedliche Aussagen und Zielgruppen nebeneinander stehen zu lassen. Vermeintlich kontradiktorische Verse nimmt er nicht als Widersprüche wahr, sondern als Äußerungen, die in verschiedenen Diskurssituationen und unter Beteiligung anderer Adressaten entstanden sind. Zumindest liefert er damit eine schlüssige Erklärung dafür, warum es zu denselben Themen divergierende Versionsversionen mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung geben kann.⁶⁷⁸ Folgt man dieser Logik konsequent, könnte sich das Konzept der Abrogation als hinfällig erweisen. Denn die späteren Reden würden nicht die frühere aufheben, sondern sich an eine jeweils andere Empfängerschaft richten, die andere Grundvoraussetzungen – etwa hinsichtlich ihres Wissensstandes oder ihrer Lebensweise – für die Kommunikation und die Inhalte der Botschaft mitbringt. In dieser adressatengerechten Kommunikation erübrigt sich auch die Erwartung an durchgängig deckungsgleiche Aussagen, und es öffnet sie für adaptierte Varianten, welche die Universalbotschaft unterschiedlich einkleiden. Dadurch schärft Abū Zayd noch einmal das Bewusstsein dafür, dass sich jede Verkündigung in einer konkreten historischen Situation ereignet und immer an eine spezifische Personengruppe gerichtet ist.

Gleichwohl ist seine Differenzierung des Adressatenkreises anhand der religiösen Ausrichtung keineswegs unproblematisch. So stellt die religiöse Zugehörigkeit zum einen eine fluktuierende Größe dar, die zwar punktuell bestimmt, jedoch gerade in Anbetracht der Häufigkeit von Konversionen angesichts der historischen Umbrüche in der frühislamischen Zeit, aber

676 Etwa nach Habermas (2006): Diskursethik, im Sinne eines argumentativen Dialogs über die Legitimität von Normen oder nach Foucault (2014): Ordnung des Diskurses, unter Berücksichtigung von Machtstrukturen.

677 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 27–28; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 184–185.

678 Vgl. auch Ausführungen zu *tafṣīl* in Kapitel 5.3.

auch später weder a priori noch auf Lebzeiten fixiert werden kann. Was Abū Zayd als vermeintlich objektives Kriterium wirken lässt, ist zum anderen vielerorts textuell nicht explizit angeführt oder kontextuell nur schwerlich erschließbar, insofern der Adressatenkreis oftmals anonym und undefiniert bleibt.⁶⁷⁹ Andere Autoren wie der Islamwissenschaftler Matthias Radscheit neigen deshalb dazu, die *qul*-Verse anhand inhaltlicher Kriterien zu unterscheiden. Seine dreigliedrige Typenbildung umfasst je eine Gruppe von polemischen und instruktiven Passagen und eine vom diskursiven Kontext losgelöste Sammelkategorie, die Gebete, Credos und Ähnliches miteinbezieht.⁶⁸⁰

Eine Besonderheit, die gerade hinsichtlich ihres kommunikativen Geflechts markant ist, berücksichtigt Abū Zayd nur beiläufig: die Assoziation der *qul*-Passagen mit prophetischer und damit menschlicher Rede. Denn das wesentliche Charakteristikum der *qul*-Verse besteht darin, dass sie zum einen als vom Menschen geforderte Rede klassifiziert werden, zum anderen ihnen aber eine vermeintlich menschliche Rede etwa in Form eines Zitats vor- oder nachgestellt ist. Dies mag für Abū Zayd, der bisher keine Möglichkeit ausgelassen hat, die menschliche Dimension zu betonen, überraschend sein. Das Bewusstsein darüber fehlt Abū Zayd allerdings nicht, zumal er die sprachlichen Strukturen „Sie sagen ... / Sie fragen ...; sag du ...“ durchaus transparent macht. Zwei Beweggründe scheinen aber schwerer zu wiegen, sodass er nicht auf die Diskussion um die Frage eingeht, ob und in welchem Maß die *qul*-Verse prophetische Rede darstellen: Erstens richtet er seinen Fokus nicht einzig auf die *qul*-Verse, sodass er in seiner Versauswahl mit einer größeren sprachlichen Varietät konfrontiert ist, weil die Beispiele reaktiver Verse vielfältige sprachliche Gestalten aufweisen. Zweitens kann Abū Zayds Zurückhaltung auch als Indiz seiner theologischen Überzeugung gewertet werden, die Rede Gottes nicht in ihrer göttlichen Herkunft infrage zu stellen. Der Engel Gabriel, dem er ein Rederecht zugesteht, bildet hierbei keine Ausnahme, da er als ein der übernatürlichen Sphäre entstammender Sprecher fungiert, der im Auftrag Gottes handelt und spricht. Abū Zayds These ließe sich entsprechend auf folgendes Verständnis zuspitzen: Die koranische Offenbarung ist nicht menschliche Rede, aber unter Beteiligung menschlicher Rede und Reaktionen entstanden und entsprechend davon beeinflusst.

679 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 33–34.

680 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 33–35; daran wird auch ersichtlich, dass sich Abū Zayds Einteilung inhaltlich damit deckt.

Die Funktion dieser *qul*-Verse wurde in der Wissenschaft kontrovers diskutiert. Der katholische Theologe Hans Zirker betrachtet die *qul*-Passagen als fremde Rede, die im Koran von Gott rezitiert und deren Wiedergabe durch den Menschen in bestimmten Kontexten erwartet wird.⁶⁸¹ Da sie jedoch flexibel und offen gestaltet sind, können sie über spezifische Situationen und personelle Zuschreibungen hinweg verwendet werden.⁶⁸² So sind die *qul*-Passagen ein Beleg dafür,

wie weit sich Gott im Koran dem Bewusstsein der Menschen angenähert und ihr Reden aufgegriffen hat, um es ihnen zu geläutertem Gebrauch wieder zurückzugeben. [...] In dieser Hinsicht ist der Koran ausdrücklich Gottes und der Menschen Wort in einem.⁶⁸³

Für muslimische Theologen etwa galt das *qul* als Ausdruck einer Ehrung Gottes, insofern es eine unmittelbare Hinwendung zum Adressaten ohne Vermittler darstellt. Es dient damit in einer Doppelfunktion sowohl zur Markierung einer direkten Botschaft Gottes als auch zur Markierung des Propheten als Sprachrohr, der der Aufforderung zur Verkündigung des Gesagten nachkommen soll.⁶⁸⁴ Ähnlich ist es in der frühen orientalistischen Forschung zu finden: So sah etwa Josef Horowitz (1874–1931) im *qul* eine wiederkehrende Erinnerung daran, dass der Sprecher Gott ist, während laut Gustav Richter (1806–1839) die *qul*-Passagen zur Betonung der göttlichen Anweisungen dienen.⁶⁸⁵ Die spätere Forschung hingegen schlug eine andere Richtung ein: Für den Orientalisten Theodor Nöldeke (1836–1930) etwa gibt Gott mittels des *qul* dem Propheten ein Werkzeug an die Hand, seine eigenen, prophetischen Worte zu sprechen und die Verse mit eigenen Inhalten zu füllen.⁶⁸⁶ Für John Wansbrough (1928–2002) dienen die *qul*-Passagen als rhetorische Hilfsmittel, um verschiedene Perikopen miteinander zu verbinden, die als prophetische Rede galten und nun durch die Inkorporation in den Koran zur Rede Gottes erhoben wurden.⁶⁸⁷ Eine für die Islamisch-theologischen Studien deutlich akzeptablere These präsentiert der Islamwissenschaftler Matthias Radscheit: Die *qul*-Verse dienen

681 Vgl. Zirker (2018): Koran, S. 105.

682 Vgl. Zirker (2018): Koran, S. 106.

683 Zirker (2018): Koran, S. 107.

684 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 36.

685 Vgl. Horowitz (1926). Koranische Untersuchungen, S. 5; Richter (1940): Sprachstil des Koran, S. 65.

686 Vgl. Nöldeke (1982): Neue Beiträge, S. 8.

687 Vgl. Wansbrough (1977): Quranic Studies, S. 13–15, 46–47.

ihm zufolge dazu, die beiden vermeintlich gegenläufigen Ansprüche zu harmonisieren, eine unmittelbare Offenbarung ohne menschliche Intervention und zugleich eine durch den Propheten vermittelte Offenbarung zu sein.⁶⁸⁸ Dies leitet er anhand der chronologischen Entwicklung der *qul*-Verse her, die er wie folgt zusammenfasst:

In the first stage there is no mentioning of a prophet at all. The suras of the second stage are directed in an ambiguous way to a special recipient or to man in general. In the third stage a prophet is addressed and exhorted to fulfil his cultic and prophetic duties. The picture of this prophet is further shaped in the next stage where God and the unbelievers discuss the legitimacy of the prophet in polemical form. It is only in the last stage that by means of the imperative *qul* the prophet is introduced into the dispute where he takes up God's cause in various literary forms.⁶⁸⁹

Diese *qul*-Verse dienen demnach dazu, die Figur des Propheten in den Text zu inkorporieren, wodurch der Prophet nicht als Sprachrohr hinter der Botschaft verschwindet, sondern einen prominenten, linguistisch gar markierten Platz innerhalb der Offenbarung erhält.⁶⁹⁰ Gleichwohl versteht Radscheit die *qul*-Passagen mit der voran- und nachgestellten zitierten Rede nicht als real stattgefundene Auseinandersetzungen:

[T]hey are not reports on historical disputes between the prophet and his opponents but rather constructed dialogues which formulate the Muslim identity in kind of *simulatio*.⁶⁹¹

Diese *qul*-Verse stellen demnach nicht reale Gesprächserfahrungen, sondern Gesprächsinszenierungen dar, die als stilistische Mittel dienen, um dogmatische Inhalte einzukleiden.⁶⁹² Es handelt sich so um Mustergespräche, die in stereotyper Weise das Verhalten der Sprechenden durchspielen und veranschaulichen.⁶⁹³ Während sich in einem realen Gespräch Rede und Gegenrede in der Regel abwechseln, bleibt es hier beim Aufeinandertreffen von konträren Positionen. Markant ist dabei, dass diese *qul*-Verse

688 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 37–38.

689 Radscheit (1997): Word of God, S. 41.

690 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 41.

691 Radscheit (1997): Word of God, S. 35, Hervorhebung im Original.

692 Vgl. Radscheit (1996): Koranische Herausforderung, S. 25.

693 Vgl. van Ess (1997): Theologie und Gesellschaft, S. 623.

ein neues Thema einleiten und so der Herstellung von thematischen Übergängen dienen.⁶⁹⁴

Ob Abū Zayd die *qul*-Verse als wirklich ergangene Rede der Angesprochenen deutet oder auch die Option eines stilistischen Mittels zulassen würde, mit dem Gott seine Botschaft mit den gewünschten Effekten platzieren kann, ist aus seinen Ausführungen nicht ersichtlich. Seine positive Resonanz auf sprachwissenschaftliche Untersuchungen zur Funktion von Sprachstilen und Metaphern lassen vermuten, dass er sich beiden Deutungen gegenüber nicht verschließt. Tendenziell aber ist anzunehmen, dass Abū Zayd in seinem Entwurf die Dialoge als historische Ereignisse betrachtet, die in den Koran aufgenommen wurden, da sein Argument der Diskursivität basal darauf beruht. Gleichwohl ist die Interpretation als konstruierte Dialoge mit seiner Sichtweise durchaus kompatibel: Der Koran enthält keine fremde Rede im wörtlichen Sinn, aber durch die Stimme Gottes erhält auch der Mensch eine Stimme im Koran. Es handelt sich dabei um eine von Gott geführte Stimme. Der Koran führt die Rede Gottes und die des Menschen in einer ganz eigentümlichen Art und Weise zusammen, indem er sie einbettet.⁶⁹⁵ Daher stellt sie keine fremde, sondern eine von Gott aufgenommene, geläuterte und autorisierte Rede dar.

6.2 Von der Rede Gottes zur Rezitation des Menschen

Abū Zayd hat die Mündlichkeit des Textes und die Wichtigkeit der Rezitation immer wieder betont, jedoch nicht vertieft. Der Themenkomplex Rezitation findet sich bei Abū Zayd nicht in einer systematischen Ausarbeitung, sondern vielmehr verstreut in Form mitgeführter Gedankenfragmente. Nichtsdestotrotz misst Abū Zayd der Rezitation eine hohe Relevanz für ein adäquates Verständnis des Korans und den Umgang mit ihm als Offenbarungsgeschehen zu. Auch wenn er selbst zu Lebzeiten seine Ansichten nicht ausführlich zu Papier gebracht hat, waren seine wenigen Äußerungen dennoch wichtige Impulsgeber für die Relektüre der ästhetischen Dimension des Korans. Eine Frucht, die daraus entstanden ist, ist das für die Islamisch-theologischen Studien wegweisende Werk von Navid Kermani. Da der Fokus auf die Rezitation angesichts der geringen Informationsdichte mit Abū Zayd allein nicht bewerkstelligt werden kann, stützen sich

694 Vgl. Tillschneider (2011): Typen historisch-exegetischer Überlieferung, S. 278–279.

695 Vgl. Robinson (2003): *Dicovering Qur'an*, S. 234.

die folgenden Gedankengänge auf weitere Autoren, allen voran Kermani, sodass sich hier der Fokus auf Abū Zayd verliert. Obschon dies ein Ungleichgewicht zum bisherigen Vorgehen in den vorausgegangenen Kapiteln darstellt, rechtfertigt nicht nur die bescheidene Quellenlage, sondern auch der Umstand, dass Kermanis Werk zumindest in gedanklicher Kontinuität zu Abū Zayds Bestreben steht, diesen Schritt.

6.2.1 Rezitation – die menschliche Seite von Offenbarung?

In seinem Denken differenziert Abū Zayd grundsätzlich zwischen zwei Dimensionen des Korans: der literarischen, die insbesondere durch sprachwissenschaftliche und textkritische Analysen erschlossen werden kann und auf das mentale und kognitive Begreifen abzielt, und der rituell-kommunikativen Ebene, die insbesondere durch den rezitatorischen Vortrag erfahrbar wird und die Sinne des Menschen anspricht und berührt.⁶⁹⁶ Auch wenn Abū Zayd in seinen Arbeiten weitgehend ein sprachwissenschaftliches Interesse verfolgt, streift er hier und da kursorisch einige Aspekte, die für die sinnlich-rituelle Dimension maßgeblich sind.

Zwar begreift Abū Zayd den Rezitationsakt bereits in sich als Ritual,⁶⁹⁷ er diskutiert ihn jedoch vorwiegend als Bestandteil des Gebets, das von der mündlichen Wiedergabe unterschiedlicher Koranpassagen in rezitierender Form gekennzeichnet ist. Dabei greift er erneut auf ein kommunikationswissenschaftliches Vokabular zurück und beschreibt das Gebet als einen Kommunikationskanal auf Mikro-Ebene, der eine *Semi-wahy*-Situation darstellt, insofern sich der Mensch zeitgleich als Rezitator und Hörer und damit als Sprecher und Rezipient erfährt.⁶⁹⁸ Da seiner Auseinandersetzung mit dieser rituellen Dimension des Korans eine kommunikationstheoretische Einbettung fehlt, bleibt jede der drei kommunikationsbezogenen Größen *vage*:

Erstens wird der Begriff Kommunikationskanal lediglich dadurch bestimmt, dass er als „parallel zur prototypischen Kommunikation ver[lau]fend umschrieben wird, E. I.-A.), durch die der Koran geoffenbart wurde“,⁶⁹⁹ also mit Verweis auf und in Analogie zu *wahy*. Womöglich meint

696 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 21.

697 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 20.

698 Vgl. Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 140–143.

699 Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 141.

er damit den gesamten Übertragungsweg, der seinen Ausgangspunkt im menschlichen Gebet nimmt und zu Gott hinführt – und damit etwa als prototypisches Spiegelbild zu *wahy* in umgekehrter Richtung erfolgt. Denkbar ist auch ein stärkerer Fokus auf die räumliche Überbrückung, insofern er die Rezitation als existentiellen Raum beschreibt, in dem Gott und Mensch sich begegnen, ohne dass dabei Gott vermenschlicht oder der Mensch vergöttlicht würde.⁷⁰⁰

Zweitens scheint seine Entlehnung des Begriffs „Mikro-“ aus der Kommunikationswissenschaft nicht nur das gängige Verständnis einer sozialen Interaktion zwischen mindestens zwei Beteiligten zu meinen, sondern auch einen temporalen Aspekt zu implizieren. Dies wird daran ablesbar, dass für die Unterscheidung zwischen Gebet als Kommunikationskanal auf Mikro-Ebene und Pilgerfahrt als Kommunikationskanal auf Makro-Ebene nicht die Teilnehmerzahl das entscheidende Kriterium darstellt. Vielmehr wird anhand der täglichen resp. jährlichen Umsetzung differenziert.⁷⁰¹ Drittens bleibt die Unklarheit bestehen, worauf sich das „semi“ in der *wahy*-Situation bei Abū Zayd genau bezieht. Das ist an dieser Stelle auch deshalb nicht gänzlich rekonstruierbar, da er gerade in diesem Aufsatz einleitend *wahy* als nonverbalen Vermittlungsakt fasst, im Kontext des Gebets jedoch auf die akustische und mündliche Dimension von *wahy* verweist, die eine gesprochene Sprache voraussetzt.⁷⁰² Möglicherweise spielt er mit dem Begriff „semi“ darauf an, dass die initiale Kommunikationssituation teilweise reproduziert wird, sich jedoch in einigen Aspekten, wie etwa der Richtungsanzeige – dieses Mal von Mensch zu Gott –, abweicht und deshalb zwar keine Deckungsgleichheit, aber dennoch partiell Übereinstimmungen zu verzeichnen sind. Er selbst stellt explizit zwei Gemeinsamkeiten heraus: Zum einen stellt sowohl das *wahy* als auch das Gebet einen Kommunikationskanal zwischen Gott und Mensch dar, zum anderen sind beide zeitgebunden, insofern beide einen Anfang und ein Ende haben.⁷⁰³

Über diese mit dem Gebet verknüpfte Beschäftigung mit der Rezitation hinaus thematisiert Abū Zayd des Weiteren, wie bestimmte Wendungen

700 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 1; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 123.

701 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 8–9; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 142–143.

702 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 3–4; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 128–129.

703 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 7, 9; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 137, 141.

aus dem Koran das alltägliche Leben der Muslime durchdrungen haben.⁷⁰⁴ Damit deutet er eine Art Profanisierung der Rede Gottes an, die aus dem rituellen Kontext herausgelöst und mit dem täglichen Leben verflochten wird. Auch wenn sich in diesen lebenspraktischen Bezügen zweifelsohne konkrete anthropologische Züge finden lassen, spricht gerade sein wichtiger Hinweis auf die zeitliche Begrenzung des Offenbarungsgeschehens wie auch des rezitatorisch begleiteten Ritualvollzugs dafür, die Rezitation nicht von vornherein mit einer zeitlich nicht eingrenzbarer Alltagspraxis zu korrelieren, sondern den Status von Rezitation zunächst als das zu reflektieren, wozu sie theologisch intendiert ist: als kultische Kommunikation mit Gott.

Einige Anhaltspunkte dafür finden sich im Werk *Ein Leben mit dem Islam*, in dem Navid Kermani die Lebensgeschichte Abū Zayds erzählt und gleichzeitig thematische Einblicke in dessen Denken gewährt.⁷⁰⁵ So beschreibt der vorwiegend an der hermeneutischen Methodik interessierte Abū Zayd etwa exemplarisch, dass die zahlreichen Wiederholungen desselben Satzes in Sure 55, – nämlich „Welche der Gnaden eures Herrn wollt ihr beide leugnen?“ – syntaktisch und literaturwissenschaftlich zwar irritieren und im Lesen überflüssig erscheinen mögen, rezitatorisch aber ungemein wichtig sind, um dem Gesagten Eindringlichkeit zu verleihen.⁷⁰⁶ Damit weist Abū Zayd darauf hin, dass sich der Sinngehalt nicht allein durch die semantische Ebene, sondern auch durch die rezitatorische Gestaltung des Textes ergibt:

Die Bedeutung des Korans geht also erst in der Rezitation wirklich auf. Beschränkt man sich auf das Schriftstück, missachtet man den rituellen Aspekt des Korans, dann verliert man, was man die ästhetische oder sinnliche Erkenntnis der Offenbarung nennen kann. [...] Jede Religion bedarf sinnlicher oder ästhetischer Erfahrungen. Im Islam ist es vor allem die Koranrezitation, die diese Funktion erfüllt. Sie ist ein spiritueller Vorgang und ritueller Akt: Indem der Gläubige die Rede Gottes hört, hört er den Sprecher selbst – er hört Gott. Gott wird ihm gegenwärtig,

704 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 11–14; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 148–154.

705 Bei diesem Werk handelt es sich streng genommen nicht um eine wissenschaftliche Publikation, sondern um eine Biographie, die mit Abū Zayds wissenschaftlichen Ansichten aus seinen akademischen Schriften aufbereitet ist. Sie soll dennoch berücksichtigt werden, weil hier wichtige theologische Aspekte der Rezitation vorgestellt werden.

706 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 19.

und gleichzeitig vergegenwärtigt er sich selbst im Angesicht dieses göttlichen Sprechers. [...] Und die Mystiker sprechen bisweilen davon, dass man den Koran so lange vortragen soll, bis man seine Zunge vergisst und ganz und gar im Vortrag aufgeht, sich im Vortrag auflöst. Der Mystiker wird dann zum Vortragenden, zum Vorgetragenen und zum Vortrag selbst – es ist eine *Unio mystica*, die sich einstellt, ein Nachvollzug des initialen Offenbarungsaktes. Soweit geht der einfache Gläubige zwar nicht, aber selbst für ihn ist die Koranrezitation zumindest ein Herbeirufen des göttlichen Segens.⁷⁰⁷

In diesem dichten Zitat werden bereits fünf zentrale Merkmale von Rezitation angesprochen, wenn auch nicht weiter ausgeführt: Erstens thematisiert Abū Zayd den über die Sinne gesteuerten Erfahrungshorizont. Mit der ästhetischen und sinnlichen Dimension wird der Fokus auf die wahrnehmbare und damit phänomenologische Ebene von Offenbarung gelegt. Der Zugang zur Offenbarung erfolgt hier nicht primär hermeneutisch, sondern liturgisch im Kontext des rituellen Praxisvollzugs. Zweitens verweist seine Differenzierung zwischen einer lesenden und einer vortragenden Stimme auf einen je eigenen Rezeptionsmodus. Denn im Unterschied zu einer Schriftlektüre, die visuell erfolgt, erfordert der mündliche Vortrag zunächst eine auditive Wahrnehmung, die anschließend eine aktive Sprechhandlung nach sich zieht. Drittens hebt Abū Zayd die Anwesenheit Gottes hervor, die mit dem Rezitations- und Hörakt einhergeht. Gott wohnt dem Rezitationsakt inne, sodass in der Vergegenwärtigung eine Wahrnehmung entsteht, als ob er direkt und erneut zum Menschen sprechen würde. Viertens rekurriert Abū Zayd auf eine spezifisch mystische Rezeptionshaltung, die eine Verschmelzung von Subjekt und Objekt – im mystischen Vokabular eine Entwerdung des Sprechers im Gesprochenen – suggeriert. Damit spricht er die radikalste Form von Identifikation an. Wenngleich dieses Verständnis außerhalb von mystischen Kreisen nicht mitgetragen wird, besteht Konsens darüber, dass im Rezitationsakt eine erneute Zuwendung Gottes geschieht.⁷⁰⁸ Fünftens greift Abū Zayd auf, dass im Rezitationsakt das Offenbarungsgeschehen nacherlebt wird. Die Rezitation ist damit nicht eine Darstellung, sondern ein mimetischer Akt. Neben diesen fünf lässt

707 Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 19–20.

708 Obwohl sprachlich betrachtet nicht klar ist, ob sich die Ablehnung auf die radikalste Version der *Unio* bezieht oder auch gegen den Nachvollzug des initialen Offenbarungsaktes richtet, ist Ersteres wahrscheinlicher; vgl. dazu auch die Position weiterer muslimischer Stimmen im nachfolgenden Kapitel 6.2.3 dieser Arbeit.

sich eine sechste Dimension im Kontext seiner Reflexion über die Rezipitation im Gebet finden, wo er dem Auswendiglernen des Korans einen besonderen Stellenwert beimisst. All diese Punkte zusammengenommen besteht die Rezipitation als Zusammenspiel von göttlicher Rede und menschlicher Nachrede aus den sechs Dimensionen Liturgie, Performanz, Mimesis, Vergegenwärtigung, Aktualisierung und Memorieren, die es nun in den nachfolgenden Kapiteln weiter zu vertiefen gilt, um sie dann systematisch in ihrer Bedeutung für eine theologische Anthropologie zu erörtern.

6.2.2 Sprechen, hören, nacherleben: Zum performativen Umgang mit dem Koran

Mit der Rückbesinnung auf die oral-sinnliche Dimension wurde der Rezipitation wieder ein prominenterer Platz in den Koranwissenschaften zugewiesen, indem sie der Exegese nicht nach-, sondern gleichgeordnet wurde. Hervorgehoben wurde dabei, dass Offenbarung mindestens genauso von der Rezipitation wie von der Semantik getragen wird, weshalb der Koran in sich bereits einen Wert trägt, der sich nicht erst durch ein hermeneutisches Verstehen ergibt.⁷⁰⁹ Jenseits seines Informationsgehalts kommt dem Koran als liturgische Größe eine fundamentale Bedeutung zu.⁷¹⁰

It [the Qurʾān; E. I.-A.] was never designed to be read for information or even for inspiration, but to be recited as an act of commitment in worship; nor did it become a mere sacred source of authority as the founding of Islam receded into time. It continued its active role among all who accepted Islam and took it seriously. What one did with the Qurʾān was not to peruse it but to worship by means of it; not to passively receive it but, in reciting it, to reaffirm it for oneself: the event of revelation was renewed every time one of the faithful, in the act of worship, relived the Qurʾānic affirmations.⁷¹¹

709 Vgl. Denny (1980): Exegesis, S. 91; Nelson (1985): Art of Reciting, S. XIV; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 220.

710 Liturgie stellt dabei ebenfalls eine begriffliche Entlehnung aus der christlichen Theologie dar, mit der rituell-praktische Elemente muslimischer Handlungsvollzüge beschrieben werden, die weitgehend kanonisiert sind; vgl. Ballnus (2014): Text und Performanz, S. 173, Anm. 604.

711 Hodgson (1974): Venture of Islam, S.367.

Was der Islamwissenschaftler Marshall Hodgson hier beschreibt, ist der liturgische Charakter der Koranrezitation, die den Koran aus dem Verständnis als verschriftlichter Text und der damit verbundenen Starrheit herauslöst und stattdessen als Handlungsakt zu einem dynamischen Ereignis werden lässt. Der Koran bezieht sich damit auf eine orale und dadurch aktive und fortdauernde Wirklichkeit.⁷¹² Eine Offenbarung, die kompositorisch auf eine Rezitation hin angelegt ist und erst vorgetragen ihre Ontologie realisieren kann, ist daher nicht als Lesetext, sondern als Hörerlebnis zu behandeln.⁷¹³ Zwar kann der Text, der heute auch als Schriftkorpus vorliegt, im eigenen Kämmerchen still und für sich gelesen werden, doch ist er als öffentliche Rede im Kern zur konkreten mündlichen Umsetzung vor einer Hörerschaft bestimmt.⁷¹⁴ Insofern der Koran ein zu liturgischen Zwecken intendierter Text ist, dient er wesentlich der kultischen Kommunikation. Dabei kommt ihm jedoch nicht erst durch ein Kultritual diese Bedeutung zu. Vielmehr verfügt die Rezitation per se – und damit über seine Anwendung im Gebet hinaus – bereits über einen rituellen Charakter.⁷¹⁵ Sie ist damit in sich Gottesdienst – und dadurch dem Handlungsfeld des Menschen zugeordnet.

Als Text, der zum akustischen Erklingen intendiert ist, bedarf der Koran folglich stets einer Performanz. Denn als Rede Gottes konstituiert, will der Koran im Sprechakt nachvollzogen werden. Gott präsentiert sich dadurch nach koranischem Selbstverständnis nicht als etwas Erscheinendes, sondern als etwas Erklingendes – noch genauer: als durch den Menschen Erklingendes.⁷¹⁶ Die irdische Realisierung der Rede Gottes ist damit fundamental auf den Menschen angewiesen. Insofern nun die Rezitation der Umsetzung durch den Menschen bedarf, ist der Koran auch maßgeblich Teil des menschlichen Handelns.⁷¹⁷ Mehr noch, ohne die rezitatorische Darstellung des Menschen bleibt die Offenbarung in ihrer Gestalt als Rede Gottes transzendent verborgen. Mit der Performanz und der damit verbundenen Relation von Sprechakt und Handlung wird eine Interaktion mit dem Text erzeugt. Diese performative Dimension ermöglicht eine rezeptive Perspek-

712 Vgl. Graham (1984): *Earliest Meaning*, S. 373; Kellermann (1995): *Mündlichkeit*, S. 2.

713 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 21.

714 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 197.

715 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 220; Nelson (1985): *Art of Reciting*, S. 56.

716 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 218.

717 Vgl. Nelson (1985): *Art of Reciting*, S. XVI; Kellermann (1995): *Mündlichkeit*, S. 2.

tive, die nicht lediglich in der Ethik oder Dogmatik aufgeht, sondern den religiösen Handlungsvollzug in den Mittelpunkt rückt.⁷¹⁸

Aus der selbstreferentiellen Bestimmung zur Rezitation ergibt sich im Umkehrschluss der Hörakt als Rezeptionsmodus von Offenbarung. Rezitations- und Hörakt bilden damit zwei Seiten einer Medaille. Während im deutschen Sprachgebrauch das Hören dem Empfänger der Botschaft zugeordnet ist und dadurch oftmals als passiver Akt der Rezeption wahrgenommen wird, bezeichnet das arabische *sami'a* oder *istama'a* eine aktive Handlung des Hinhörens und verfügt demnach ebenso über einen performativen Charakter.⁷¹⁹ Der Hörer gehört in seiner emotionalen Ergriffenheit, in seiner durch das Hören bewirkten Veränderungen maßgeblich zum Kommunikationsszenario dazu:

The recitation of the Qur'an is more than the enunciation of text and more than the literal fulfillment of devotional exercise. As defined by generations of religious scholars, the ideal recitation of the Qur'an should involve reciter and listener in the significance of the revelation, intellectually and affectively as well as spiritually, for each moment of recitation evokes the moment of revelation.⁷²⁰

Der Rezitationsakt konstituiert demnach eine Interaktion, die zwei Rollen voraussetzt: Sprechen und Hören. Wenn auch die Möglichkeit mitgedacht ist, dass eine einzelne Person eine Doppelrolle einnehmen kann, wird die Anwesenheit von mindestens zwei Personen angestrebt, weil sie der initialen Kommunikationssituation näher kommt. Dies zeigt sich auch daran, dass bis in die 1950er Jahre hinein die physische Kopräsenz von rezitierender und hörender Person theologisch erwartet wurde und erst mit dem Aufkommen von Tonaufnahmen und deren allmählicher Akzeptanz an Bedeutung verlor.⁷²¹ Doch auch in kommunikativer Hinsicht ist für eine Rede die Anwesenheit einer Zweitperson konstitutiv, da sie andernfalls zu einem Monolog wird. Rezitieren und Hören bedingen sich also gegenseitig und erfolgen in Abhängigkeit voneinander. Erst im Zusammenspiel der beiden Komponenten verwirklicht sich die initiale Redesituation.

Gleichwohl gibt es neben dem Sprechen und Hören eine dritte performative Ebene, nämlich jene der Identifikation. Dadurch, dass der Text nicht

718 Vgl. Husmann (2013): Bibel und performative Didaktik, S. 435.

719 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 173.

720 Nelson (1985): Act of Reciting, S. 188.

721 Vgl. Kellermann (1996): Koranlesung, S. 10.

lediglich flüchtig gelesen oder passiv gehört, sondern memoriert aus dem Gedächtnis vorgetragen und aktiv vernommen wird, wird ein Raum zur Identifikation mit dem Gesagten und Gehörten geschaffen. So schreibt etwa der Islam- und Musikwissenschaftler Andreas Kellermann zum performativen Charakter der Rezitation:

Hier wird die individuelle metaphysische Erfahrung des Propheten als Adressat der Offenbarung und Sender der Botschaft im Nachvollzug durch den Tradenten zum klanglichen Erlebnis, das sich immer wieder neu und anders manifestiert und in dem die persönliche Religiosität des Lesers ihr Ausdrucksmedium findet, in dem er die Möglichkeit hat, sein Ich zwecks ‚Erkenntnis und Bestimmung seines Wesens‘ (Lotman 1972: 101) zu kodieren. Das Ritual der Koranlesung besteht im persönlichen Nacherleben des Offenbarungsaktes, wobei nicht nur ein ‚initialer Sprechakt‘, sondern auch die Einstellung des Empfängers und des zukünftigen mündlichen Tradenten zum offenbarten Gotteswort nachvollzogen wird – und das ist viel mehr, als schriftlich repräsentiert werden könnte.⁷²²

Gerade dieser persönlich nachempfundene, performative und dynamische Charakter unterscheidet die Rezitation also von einem simplen Konsum, der allenfalls bei einer schriftlichen Lektüre drohen könnte. Vielmehr wird durch die Rezitation eine eigene, persönliche Beziehung zur Offenbarung aufgebaut, wodurch sie immens an Wert gewinnt. Weil die Rezitation Trägerin von Erfahrung ist, vermag sie auch eine Einheit zwischen rezitierender und hörender Person herzustellen und damit auch Gemeinschaft zu vermitteln.⁷²³

Durch den dreifach performativen Charakter stellt die Rezitation nicht nur eine Erinnerung an ein zurückliegendes Geschehnis dar, das nacherzählt wird, sondern wird selbst zum Ereignis, zum Nacherlebnis.⁷²⁴ Begleitet durch die melodiose Untermalung der rezitierten Inhalte versetzt sich der Rezitierende in das an Muḥammad ergangene Offenbarungsgeschehen hinein und macht sich dabei seine Rolle und Position in der Kette der Sprechakte bewusst, die bis zu Gott zurückreicht.⁷²⁵ In der Rezitation ereignet sich das Offenbarungsgeschehen von Neuem, sodass der initiale

722 Kellermann (1995): *Mündlichkeit*, S. 25.

723 Vgl. Kellermann (1995): *Mündlichkeit*, S. 16.

724 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 220.

725 Vgl. Kellermann (1996) *Koranlesung*, 18.

Kommunikationsakt zwischen Gott, Engel und Prophet nachempfunden und die Ansprache an den Propheten nachvollzogen wird. So sprechen einige muslimische Theologen davon, dass in der Rezitation sich die Offenbarung Gottes von Neuem ereigne.⁷²⁶ Die Parallele zum Nacherleben des initialen Offenbarungsaktes wurde von einigen muslimischen Theologen so weit gezogen, dass gesagt wurde, Gott sei es, der im Rezitationsakt zu hören ist, so, als ob er selbst spräche: Damit ist dem Rezitationsakt ein offenbarungähnlicher Status zugeschrieben worden.⁷²⁷ Auch sozialanthropologische Studien über die Koranrezitation halten ähnliche Auffassungen fest:

[H]e who chants Quranic verses – Gabriel, Muhammad, the Quran-reciters, or the ordinary Muslim, thirteen centuries further along the chain – chants not words about God, but of Him, and indeed, as those words are His essence, chants God himself.⁷²⁸

Die Rezitation ist folglich keine Darstellung Gottes, sondern eine erfahrbare Erneuerung seiner Zuwendung. Im Rezitationsakt erfährt sich der Mensch als gegenwärtig Angesprochener und wird dadurch befähigt, den kommunikativen Akt am eigenen Leib mimetisch nachzuerleben. Dabei stellt das Nacherleben, wie u. a. Kermani herausgearbeitet hat, lediglich eine Annäherung an das vorher Ergangene und Gesagte dar und ist im Sinne einer Nachahmung, *ḥikāya*, zu verstehen. Im Begriff *ḥikāya* spiegelt sich eine ästhetische Rezeption des rezitatorischen Vorgangs, womit er dem griechischen Terminus *mimesis* entspricht.⁷²⁹ Dieser bezeichnet eine schöpferische Tätigkeit eines Artisten, die der Darstellung einer existierenden Wirklichkeit lediglich einen imitierenden Charakter zuschreibt und so in Abgrenzung zur idealistischen Auffassung gerade nicht eine autonome Schöpfung aus dem eigenen Geist heraus ist. Dabei wird der schöpferische Anteil des Rezitators nicht bestritten, aber das Ausmaß seiner Kreativität ist doch durch die *tağwīd*-Regeln gerahmt. Denn im mimetischen Akt gilt es, das Werk in seiner eigenen, objektiv gefassten Konstitution hervorzubrin-

726 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 218, 225. Vgl. dazu auch Kapitel 6.2.3 zum sakramentalen Charakter.

727 Beispiele dazu finden sich bei Kermani (2015): Gott ist schön, S. 221–222; van Ess (1961): Gedankenwelt, S. 208–209; Böwering (1980): Mystical Vision, S. 95; Gramlich (1978): Gaben der Erkenntnisse, S. 41.

728 Geertz (1976): Art as Cultural System, S. 1489–1490.

729 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 228; Heupts (2021): Auf den Spuren, S. 380–381.

gen. Nicht der Künstler verwirklicht seine Persönlichkeit durch den Text in Form einer subjektiven Interpretation des Stücks, sondern er verwirklicht den Text, indem er ihn nach der künstlerisch vorgegebenen, der intendierten und der faktisch angelegten Binnenstruktur des Textes rezitiert.⁷³⁰ So schreibt der muslimische Religionspädagoge Harry Harun Behr pointiert:

Gerade in der Selbstaufgabe im Moment der Anbetung, da die eigene Rede verstummt und der Körper als Resonanzraum für die Rede Gottes geöffnet wird, liegt die Erfahrung der größten Nähe zu Gott, das Spüren seiner unmittelbaren Gegenwart.⁷³¹

In der Rezitation schafft der Mensch in sich einen Raum für die Begegnung mit Gott. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine Verdrängung, die nach dem Prinzip „Je weniger Mensch, desto mehr Gott“ greift. Denn der Mensch nimmt sich nicht in dem Sinne zurück, dass er seine Existenz einschränkt oder verkleinert, sondern dass er in seiner Menschlichkeit dem Göttlichen zur irdischen Manifestation verhilft.⁷³²

6.2.3 Vergegenwärtigen, aktualisieren, memorieren: Zur Internalisierung des Korans und ihren Folgen

Erst der Rezitator und damit der Rezipient ruft den Koran ins aktuelle Dasein. Da sich die Ontologie des Korans als gesprochene Rede Gottes erst durch den menschlichen Sprechakt verwirklicht, existiert der Koran infolgedessen immer nur in vergegenwärtigter Form:

[Im] Rezitationscharakter [...] ist eine theologische Konsequenz impliziert [...]: der Koran hat seinen Seinszustand nicht als geschriebenes oder gedrucktes Wort, sondern nur im Vortrag und damit immer nur aktuell. [...] Erst der Rezipient, als Interpret und Vortragender [...], bringt den Koran zu aktuellem Dasein, erlöst ihn aus der ‚Materie der Worte‘ [...].⁷³³

Insofern die intendierte Bestimmung des Korans zum liturgischen Vortrag erst und nur durch den rezitatorischen Akt umgesetzt werden kann, exis-

730 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 228–231.

731 Behr (2014): *Das islamische Gebet*, S. 154.

732 Vgl. dazu auch Kapitel 3.1.3.

733 Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 197–198, Hervorhebung im Original.

tiert der Text nie unabhängig vom Menschen. Der Text *ist* also erst, wenn er *von jemandem* rezitiert wird.⁷³⁴ Seine Aktualisierung bleibt dabei angesichts des singulären Charakters jeder lebendig vorgetragenen Rede stets einmalig:

Jede Lesung ist damit ein einzigartiges, in der Improvisation sich entwickelndes, von der Interaktion mit den Hörern befruchtetes, nicht wiederholbares und die Einzelheiten einer vorangegangenen Lesung nicht wiederholen wollendes Ereignis, in welchem dem Vortragenden Gestaltungsmöglichkeiten von der Melodieführung, der Vorgabe und dem situationsbedingten Wechsel des rhythmischen Musters, Wiederholungen einzelner Textpassagen bis hin zur Wahl zwischen verschiedenen überlieferten Wortlauten überlassen wird. Damit wird dem Vortragenden ein substantieller Anteil an der Aktualisierung des Textes zugewilligt, der um so höher ist, je weiter man in der islamischen Geschichte zurückgeht.⁷³⁵

Der Aktualisierung wohnt ergo eine Individualität inne, die zwar plural, aber nicht beliebig ist. Denn der *tağwīd*, das Regelwerk für die korrekte Wiedergabe, konserviert den „archaischen“ Sprachzustand,⁷³⁶ indem er nicht nur die Intonation steuert und die Wirkung durch poetische Stilmittel erzeugt, sondern auch die Differenzierbarkeit der göttlichen Rede von der Alltagssprache gewährleistet. Eine vorangegangene Rezitation zu kopieren gilt nicht als erstrebenswertes Ziel, vielmehr soll die bisherige Rezitationserfahrung durch eine von Richtlinien geleitete Improvisation um neue Erlebnis- und Sinndimensionen ergänzt werden.⁷³⁷ Dabei geht es darum, den zuhörenden Menschen auf immerzu neue Weise anzusprechen, ihm neue Kommunikationsangebote zu machen und -wege anzubieten.

Im Nacherleben des initialen Offenbarungsaktes wird auch die Präsenz Gottes vergegenwärtigt, womit der Rezitation ein sakramentaler Charakter zukommt.⁷³⁸ Obschon gegenüber dem christlich geprägten Begriff des Sakraments Vorbehalte seitens muslimischer Kreise bestehen,⁷³⁹ gibt es doch einige Analogien, wie etwa der katholische Theologe und Islamwis-

734 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 198.

735 Kermani (2015): Gott ist schön, S. 198.

736 Kellermann (1995): Mündlichkeit, S. 18.

737 Vgl. Kellermann (1996): Koranlesung, S. 7; Nelson (1985): Art of Reciting, S. 66.

738 Vgl. Schimmel (1995): Zeichen Gottes, S. 206; Cragg (1973): Mind of Qurʾān, S. 27; Karimi (2012): Versuch einer ästhetischen Hermeneutik, S. 27; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 21; Heupts (2021): Auf den Spuren, S. 397.

739 Vgl. Khoury/Hagemann (1986): Christentum und Christen, S. 135–142.

senschaftler Andreas Renz aufgezeigt hat. Sie finden nämlich dann eine Entsprechung im Islam, wenn sie als Zeichen einer gnadenvollen Zuwendung und Vergegenwärtigung Gottes verstanden werden, die nicht nur auf die göttliche Wirklichkeit verweisen, sondern diese auch in sich tragen. Als Zeichen können sie so im Sinne von Vertretungssymbolen auf etwas Abwesendes verweisen, über etwas informieren oder aber im Sinne eines Realsymbols eine andere Wirklichkeit vergegenwärtigen. Diese Vergegenwärtigung erfolgt mittels sogenannter Sakramentalien, d. h. sinnlich wahrnehmbarer Handlungen, die auf eine übersinnliche und damit nicht wahrnehmbare Wirklichkeit verweisen und dadurch das zu Vergegenwärtigende für den Verstand, das Herz oder die Sinne ins Bewusstsein rufen und erfahrbar machen. Eine sinnlich wahrnehmbare Handlung vergegenwärtigt damit eine unsichtbare Wirklichkeit Gottes und lässt den Menschen an ihr teilhaben. Gerade in der melodisch geführten Rezitation wird Gott für den Vortragenden wie auch für den zuhörenden Menschen sinnlich wahrnehmbar, sodass dieser sich in der Gegenwart Gottes stehend erfährt.⁷⁴⁰ Obschon begrifflich anders ausgedrückt, wurde dieser Umstand bereits früh von muslimischen Theologen erkannt, insofern die Rezitationshandlung mit der göttlichen Nähe und Anwesenheit (*as-sakīna*) assoziiert wurde.⁷⁴¹ Die in den Sakramenten mitgeführte Bedeutung der Vergegenwärtigung Gottes wird islamisch also mit dem Begriff *sakīna* ausgedrückt.⁷⁴² Dessen – auf den ersten Blick unzusammenhängende – Doppelbedeutung von „Ruhe, Stille“ sowie „sich niederlassen, hausen, in einer Wohnstätte verweilen“ findet gerade im Kontext der Offenbarung als ‚divine in-dwelling‘ eine Zusammenführung.⁷⁴³ In der permanenten Präsenz Gottes kommt auch der Mensch zur Ruhe.

Über die Eigenschaft der Vergegenwärtigung hinaus wurde auch in der Internalisierung eine Parallele zum Sakrament erkannt.⁷⁴⁴ So formuliert etwa Navid Kermani:

[D]as Göttliche wird nicht nur erinnert, es wird vom Gläubigen – ähnlich Jesus Christus im Abendmahl – physisch in sich aufgenommen.⁷⁴⁵

740 Vgl. Renz (2005): Zeichen Gottes, S. 240–242, 254.

741 Vgl. Graham (1994): Schriftprinzip, S. 222.

742 Vgl. Graham (1977): Divine Word, S. 21, Anm. 13; Padwick (1961): Muslim Devotions, S. 124–125.

743 Vgl. Firestone (2004): Shekhinah, S. 589–590.

744 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 218–223; Ayoub (1986): Word of God, S. 75.

745 Kermani (2015): Gott ist schön, S. 218.

Diese physische Aufnahme erfolgt durch den Akt des Auswendiglernens, den Kermani im Sinne einer Einverleibung der Rede Gottes deutet.⁷⁴⁶ Da dies freilich ohne den mitschwingenden materiellen Charakter geschieht, ließe sich neutraler von einer Aneignung sprechen, wie dies etwa der Islamwissenschaftler und Religionshistoriker William Graham tut:

Memorization is a particularly intimate appropriation of a text, and the capacity to quote or recite a text from memory is a spiritual resource that is tapped automatically in every act of reflection, worship, prayer, or moral deliberation, as well as in times of personal and communal decision or crisis.⁷⁴⁷

Durch das Memorieren wird die Rede Gottes internalisiert und in besonders vertraulicher Weise angeeignet, wodurch sie zu einer Ressource wird, aus welcher der Mensch von innen heraus schöpfen kann. Durch das Memorieren wird die sich fortwährend vergrößernde zeitliche Distanz zur initialen Sprechsituation überbrückt und so eine Stabilität geschaffen, welche die einzelne, in ihrer Individualität einmalige Sprachsituation überdauert.⁷⁴⁸ In der Rezitation aus dem Gedächtnis heraus kommt folglich zum Ausdruck, dass der Koran in einer durch Individuen lebendig gehaltenen und dadurch ununterbrochenen Folge von Andacht eine markante Zeitperiode überdauert hat, weshalb er nicht antiquarisch als historische Referenzquelle zu behandeln ist.⁷⁴⁹ Gottes Rede ist immer noch hörbar und führt den Rezitierenden fortwährend Gott entgegen, weshalb dem Koran ein sakramentaler Charakter zukommt.⁷⁵⁰

6.3 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie

Obschon Abū Zayd die Rezitation vergleichsweise wenig vertieft hat, finden sich gerade hier nochmals wegweisende Aspekte für eine theologische Anthropologie. Zentral ist die bisher mehrfach gestreifte und nun in den Ritualen explizit gemachte Fortführung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Die mit dem *wahy* angestoßene Kommunikation endet nicht

746 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 222–223.

747 Graham (1987): Beyond the Written Word, S. 160.

748 Vgl. Kellermann (1995): Mündlichkeit, S. 8.

749 Vgl. Cragg (1973): Mind of Qur'an, S. 26.

750 Vgl. Madigan (2003): Gottes Botschaft, S. 105–106.

mit dem Tod des Propheten anno 632 n. Chr., sondern wird auf mehreren Ebenen weitergeführt – etwa in den Bemühungen, koranische Aussagen zu verstehen, oder in der Ritualpraxis. Bereits in seinem literarischen Ansatz hat sich Abū Zayd für die Interpretationsvielfalt des Korans starkgemacht und damit auch für die Sichtweise, dass der Koran den Menschen in allen Lebenslagen und über alle Zeit hinweg etwas zu sagen hat. Diese hermeneutisch orientierte Fortführung der Kommunikation wird nun um eine liturgische Dimension ergänzt. Allerdings wird in der liturgischen Rezitation des Korans nicht nur der Inhalt, sondern das Offenbarungsgeschehen selbst aktualisiert. Gott tritt dem Menschen nahbar sowie persönlich im Koran entgegen und setzt auf eine vertrauensvolle, direkte Beziehung, in der es keiner Vermittlung mehr bedarf. Dadurch wird dem Gläubigen gewährt, sich als unmittelbar von Gott Angesprochener wahrzunehmen.⁷⁵¹ Offenbarung lebt von der Spannung, abgeschlossen und zugleich kommunikativ offen zu sein. Denn obwohl der Text sprachlich zu einem Ende gekommen ist, ereignet er sich in der Rezitation kommunikativ immer wieder neu. Auf diese Weise macht Gott mit der Offenbarung dem Menschen ein Kommunikationsangebot, auf das dieser stets reagieren und das er selbst weiter aufrechterhalten kann.

Während diese Kommunikationsdimension der als Ritual verstandenen Rezitation in den Islamisch-theologischen Studien als unbestritten gilt, ist Abū Zayds Herleitung der Diskursivität, die er anhand unterschiedlicher Dialogsituation zu begründen und an den wechselnden grammatikalischen Redesubjekten festzumachen sucht, umstrittener. Die damit in den Raum gestellte potentielle Mit-Rede des Menschen stellt einen Folgeversuch dar, weitere horizontale Dimensionen in der Offenbarung zu verankern. Damit wird faktisch die Frage aufgeworfen, in welchem Ausmaß der Mensch am Offenbarungsgeschehen beteiligt ist. Auch wenn die Pluralität der Redesubjekte an manchen Stellen dazu verleiten mag, den Menschen als Sprecher innerhalb des Korans auszuweisen, bewegt sich Abū Zayd mit seiner These nicht im Horizont einer Mitformulierung des Korans durch den Menschen. Vielmehr betrachtet er den Koran als Ergebnis einer Reaktion auf den Menschen, die sich in den *qul*-Vermustern spiegelt, in denen der Mensch eine Frage stellt, Bedenken äußert oder eine Mutmaßung anstellt und Gott darauf antwortet. Da es fraglich ist, ob die besagten Dialogsituationen als historische Ereignisse angesehen werden können, ließe sich die Diskursivität wenn nicht über die textimmanenten Dialogsituationen, dann doch

751 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder, S. 519.

– im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners – über die partielle und damit sukzessive Art des Offenbarungsgeschehens begründen. Denn die Kommunikationssituation kann bereits dann als diskursiv beschrieben werden, wenn sie eine Reaktion oder Folgekommunikation auslöst, und zwar unabhängig davon, ob die *qul*-Passagen nun historischen oder lediglich sprachlich-funktionalen Charakter haben.

Selbst wenn man also nicht so weit gehen will, zu sagen, dass der Koran willentlich Aussagen des Menschen in Form von direkten Zitaten inkorporiert, bleiben drei Erkenntnisse: Erstens erfolgt das Offenbarungsgeschehen partiell und sukzessiv, zweitens reagiert der Koran auf Gegebenheiten der Zeit und drittens geht die Rolle des Menschen innerhalb der Offenbarung über jene eines passiven Sprachrohrs hinaus. Denn als Kommunikation gefasst weist die Offenbarung dem Menschen nicht nur die Rolle eines Kommunikationspartners zu, der auf das Gesagte in affirmativer oder negierender Weise reagiert, sondern ruft ihn auch zur rezitatorischen Wiedergabe der Rede Gottes auf. Im Gegensatz zur Ambivalenz der Mit-Rede erweist sich diese Nach-Rede entsprechend als geforderte Umgangsart mit dem Koran. Selbst wenn man die These der menschlichen Mit-Sprache, etwa in Form der *qul*-Verse, nicht mittragen möchte, bleibt der Offenbarung mit der stückweisen Herabsendung ein diskursives Momentum erhalten, in dem der Mensch als kommunikatives Gegenüber konstitutiv ist. Offenbarung ereignet sich entsprechend nicht abseits, sondern angesichts des Menschen.

In der Rezitation selbst sind drei für die theologische Anthropologie relevante Sachverhalte enthalten: Erstens ist Rezitation als Sprechakt wesentlich auf die menschliche Umsetzung angewiesen – und damit gleichzeitig konkreter menschlicher Handlungsvollzug. Gerade hymnische Passagen wie die *Fātiḥa* und andere Gebete, aber auch eingebettete Redesituationen innerhalb der Rede wie die *qul*- oder Schwurverse lassen dies deutlich werden: In der *Fātiḥa* wird Gott gepriesen und um Rechtleitung gebeten, in den *qul*-Passagen wird der Imperativ befolgt und konkret geäußert, in den Schwurpassagen wird tatsächlich geschworen. Die inhaltliche Formulierung der Sprechhandlung führt also zu einem gleichzeitigen Vollzug der Handlung. Doch wird beim Rezitieren nicht nur eine Zuwendung Gottes erfahren, sondern auch eine Reaktion des zuhörenden Menschen – etwa in Form einer Emotionsregung oder eines Seufzers – ausgelöst. Im Sprechakt, in seinem Tun vergegenwärtigt der Mensch Gott. Dadurch wird der Koran – nach der diskursiv verstanden, sukzessiven Offenbarungsweise – interaktiv.

Zweitens nimmt die Offenbarung in der Rezitation eine Art Sedimentstruktur hinsichtlich der Stimmgebung ein. Die Stimmen vermischen sich nicht, sondern liegen übereinander. Trotz – oder gerade wegen – der Schichtung mehrerer Stimmen erscheint die Stimme nicht im Kanon, sondern unisono. Gott ruft mittels der Stimme des Menschen nach dem Menschen. Der im Zeitstrahl nachverfolgbare Ablauf der Verkündigung des Propheten durch das Nachsprechen der Rede Gottes, sein gleichzeitiges Vorsprechen für die Gemeinschaft, das darauffolgende Nachsprechen der Menschen und das gleichzeitige Vorsprechen für die Folgegenerationen vereint Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die initiale Stimme Gottes, die fortwährend erhalten bleibt, die historische Stimme des Propheten, derer zumindest implizit erinnert wird, und die gegenwärtige Stimme des Rezitierenden, die aktuell erklingt: Alle drei bleiben stets präsent, aber auch differenzierbar. Auch wenn die faktisch hörbare Stimme dem Menschen im Hier und Jetzt gehört, ist er sich dessen bewusst, dass es die Rede Gottes ist, die der Prophet erstmals vorgetragen hat. Gerade die *qul*-Passagen können hier als gestreute Erinnerung verstanden werden, dass sich der Mensch seines Menschseins gewahr bleibt und in Alterität zur Rede steht. Gleichwohl führt diese Triangulation der Stimmen dazu, dass trotz ontologisch scharfer Trennlinie zwischen Gott und Mensch in kommunikativer Hinsicht die Stimmen im Akt der Rezitation zusammenfallen. Die vorgetragene Rede ist ihrer Herkunft nach die Rede Gottes, ihrer Realisierung nach ist es jedoch die Rede des Menschen. Dass Gott spricht, ist nur durch die Stimme des Menschen wahrnehmbar. Obschon es unterschiedliche Möglichkeiten gibt, die Rede und Präsenz Gottes irdisch zu realisieren, wählt Gott mit einer sprachlichen, zur Verlautbarung intendierten Offenbarung doch eine Art, die den Menschen fundamental miteinbezieht – und ihm damit einen immensen Stellenwert beimisst.

Drittens wird Offenbarung als Rede Gottes in der Rezitation des Menschen in einer Weise angeeignet, die den Menschen befähigt, sie aus dem tiefsten Inneren heraus mit Überzeugung zu vertreten. Gerade die koranische Aufforderung, durch Rezitation lebendig gehalten zu werden, erklärt auch die Praxis, ihn auswendig zu lernen. Denn memoriert lebt die Rede Gottes im und durch den Rezitierenden und verstaubt nicht in einem Regal. Mit dem Memorieren sind dabei zwei wichtige Dinge für die theologische Anthropologie ausgesagt: Erstens ist so die Rede Gottes nicht außerhalb des Menschen, sondern weilt innerhalb des Menschen selbst. Zweitens ist dadurch ein Zugriff zu jeder Zeit und an jedem Ort möglich. Damit wird dem Menschen nicht nur eine Ressource an die Hand gegeben,

sondern auch eine Zusicherung, dass Gott durch den sakramentalen Charakter der Rezitation auch immer zugegen ist. Gottes Offenbarung macht entsprechend nicht Halt vor physischen Grenzen, sondern kommt dem Menschen so nahe, wie er sich nur selbst sein kann.

Teil III:
Theologische Anthropologie als Paradigma
– Rück- und Ausblick

7 Vorerst Geklärtes und Klärungsbedürftiges

Als vergleichsweise junges Forschungsfeld, das innerhalb der Islamisch-theologischen Studien im Werden begriffen ist, steht die theologische Anthropologie gegenwärtig vor einer Reihe an Herausforderungen. Denn klärungsbedürftig ist allein schon der Begriff Anthropologie. Während der sachbezogene Zugang argumentiert, dass Anthropologie bereits seit Menschenbeginn existiert, insofern der Mensch seit jeher daran interessiert ist, zu ergründen, wer er ist, grenzt sich der begriffsbezogene Zugang dezidiert davon ab. Er betont, dass die begriffsgeschichtliche Herausbildung des Neologismus im 16. Jahrhundert auch eine neuzeitliche Prägung nach sich zieht, die dadurch gekennzeichnet ist, dass die bis dahin gängige metaphysische Verfasstheit der Welt durch eine naturalistisch-empirische Betrachtungsweise an den Rand gedrängt wurde.

Noch heute wird darum gerungen, wie denn die Forschung zum Menschen methodisch gestaltet werden und was genau im Zentrum des Forschungsinteresses stehen soll. Angesichts divergierender epistemologischer Annahmen innerhalb verschiedener Fachdisziplinen wie Philosophie, Recht, Theologie, Biologie oder Sozialanthropologie hat sich ein Panorama an Zugängen und Weltdeutungen herausgebildet, das von der Suche nach der *Essenz* des Menschen bis hin zur lebenslangen Reflexion über die *Selbstsicht* des Menschen reicht. Gerade theologische Entwürfe mussten sich aufgrund der Kritik an der Metaphysik ihren Zugang zum und ihre Berechtigung im Feld erkämpfen. Noch heute weisen manche kritische Stimmen darauf hin, dass der Islam aufgrund der absoluten Transzendenz Gottes sowie seiner theozentrischen Ausrichtung keine schlüssige Verzahnung von Theo- und Anthropologie zu einer theologischen Anthropologie leisten könne. Gleichwohl setzen sich die Islamisch-theologischen Studien vermehrt mit der Thematik auseinander und finden eigene Wege zum Feld. Aktuell wird der Begriff Anthropologie von verschiedenen Seiten bespielt und unterschiedlich besetzt. Theologische Anthropologie, Islamische Anthropologie, Anthropologie des Islams sind derzeit gängige Bezeichnungen, die Ähnliches assoziieren mögen, aber mitnichten dasselbe meinen. In den nachfolgenden Kapiteln soll es daher darum gehen, eine Synthese der Erkenntnisse aus Teil I und II zu ziehen und mit einem Blick auf weiterführende Fragestellungen abzurunden.

7.1 Rückblick: Eine Synthese

Unter der gängigen Bezeichnung „Anthropologie im Islam“ wird in den islambezogenen Diskursen eine *sozialwissenschaftliche Forschung über den Islam* subsumiert, die mittels empirischer Methoden unterschiedliche Aspekte muslimischer Gesellschaften untersucht. „Islamische Anthropologie“ dagegen kann als eine Gegenbewegung dazu verstanden werden, die in Auflehnung gegen orientalistische und kolonialistische Verklärungen eine *islamisch geprägte Sozialanthropologie* mittels Rückgriff auf die islamische Geistesgeschichte zu entwickeln anstrebt.⁷⁵² In Anbetracht dieser starken sozialwissenschaftlichen Färbung konnte der Begriff Anthropologie theologisch bisher noch nicht zufriedenstellend profiliert und eingegrenzt werden.

Die Pluralität an konkurrierenden Verständnissen von theologischer Anthropologie hat in der Folge die Herausbildung unterschiedlicher Bezeichnungen begünstigt: Aktuell wird mit dem Schlagwort „Anthropologie“ – mal alleinstehend,⁷⁵³ mal als islamisch,⁷⁵⁴ religiös⁷⁵⁵ oder theologisch⁷⁵⁶ betitelt, in manchen Fällen auch als theologisch-anthropologisch⁷⁵⁷ umschrieben – eine Bandbreite an unterschiedlichen Themen und Diskursen zusammengefasst, die den Menschen betreffen. Die begriffliche Unschärfe und die begrifflichen Ambivalenzen werden durch eine divergierende inhaltliche Konturierung und Funktionszuschreibung verschärft. In der Folge finden sich ganz unterschiedliche Vorstellungen davon, was theologische Anthropologie ist und zu leisten hat. So wetteifern – idealtypisch gesprochen – drei Grundverständnisse miteinander: theologische Anthropologie als Sammelbegriff für Menschenbilder, die mithilfe von Begriffen und Diskursen rekonstruiert werden, als programmatisches Anliegen einer Subdisziplin innerhalb des islamisch-theologischen Fächerkanons, die manche zu

752 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*; vgl. dazu Kapitel 2.2.1, 2.2.2 und 2.2.3 dieser Arbeit.

753 In der Regel präzisiert durch ein nachgestelltes „im/des Islam“; vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 140, 149; Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 101.

754 Vgl. Wielandt (1994): *Mensch*, S. 97; Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 121; Leuze (1994): *Christentum und Islam*; Schulze (2015): *Koran*, S. 417.

755 Vgl. Bouman (1989): *Gott und Mensch*, S. IV.

756 Vgl. Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 490; Bakker (1965): *Man in the Qur'an*, S. XI–XII, Anm. 2; Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167.

757 Vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 92, Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 67.

einer eigenständigen Subdisziplin weiterentwickelt wollen, sowie – die hier vertretene These – als Paradigma, das einen Perspektivenwechsel nach sich zieht und Konsequenzen für die gesamte Theologie hat.

An dieser Stelle sollen nun die wichtigsten bisherigen Erkenntnisse aus diesen Debatten in systematischer Weise zusammengeführt und mit Bezug auf das Forschungsanliegen evaluiert werden. Dabei wird auf vier Fragen systematisch eingegangen: Wie verhalten sich Menschenbild und theologische Anthropologie zueinander? Wo kann eine theologische Anthropologie innerhalb des islamischen Fächerpanoramas eingeordnet werden? Wie ist es um die Verwendbarkeit des Begriffs theologische Anthropologie innerhalb der Islamisch-theologischen Studien bestellt? Und welche im Offenbarungsprozess identifizierbaren Beziehungsaspekte zwischen Gott und Mensch können für die Stärkung einer theologischen Anthropologie als Paradigma fruchtbar gemacht werden?

7.1.1 Zur Frage nach der Äquivalentsetzung von theologischer Anthropologie und Menschenbildern

Innerhalb der Islamwissenschaften wie auch der bekenntnisorientierten Islamisch-theologischen Studien wird theologische Anthropologie im Islam überwiegend als Forschung über den Menschen konzipiert und als Synonym zum Begriff Menschenbild geführt.⁷⁵⁸ Diese Forschung gestaltet sich (ideal-)typischerweise – wenn auch nicht sich gegenseitig ausschließend – wie folgt: a) autorenzentriert,⁷⁵⁹ indem das Menschenbild aus den Schriften bestimmter Denker rekonstruiert wird, b) diskursorientiert,⁷⁶⁰ indem Positionen verschiedener, teils konkurrierender Denkströmungen aufeinander bezogen werden, oder c) begriffsfokussiert,⁷⁶¹ indem ausgehend von bestimmten Begriffen, Konzepten und Themen ein Bild des Menschen abgeleitet wird. Obschon diese Herangehensweisen an die theologische

758 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder, S. 490; Sejdini et al. (2017): Mensch werden, S. 49; Schimmel (1955): Anthropologie, S. 140; Wielandt (1994): Mensch, S. 97.

759 Vgl. Al-Daghistani (2014): Al-Ghazālī und die transzendente Anthropologie; Nagel (1977): Menschenbild; Biesterfeldt (2012): Perfect Man; Rahmati (2007): Mensch als Spiegelbild.

760 Vgl. weitgehend bei Renz (2002): Mensch unter dem Anspruch Gottes; Schimmel (1955): Anthropologie.

761 Vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr; Wielandt (1994): Mensch; Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen.

Anthropologie äußerst beliebt sind, bergen sie neben Chancen auch nicht zu vernachlässigende Herausforderungen.

Der Vorteil einer autorenzentrierten Herangehensweise liegt in einer – sonst schwer zu bewerkstelligen – klaren Eingrenzbarkeit des Gegenstandes und der Rekonstruktionsmöglichkeit eines spezifischen Menschenbildes. Als potentieller Nachteil hingegen erweist sich das Maß an Übertragbarkeit auf und die Aussagekraft für spätere Epochen. Als geschichtliche Zeugnisse legen sie neben theologischen Ansichten auch historische Rahmungen und charakteristische Denkweisen der jeweiligen Zeit offen. Solche Arten von Forschung sind daher als Beiträge zu einer historisch ausgerichteten theologischen Anthropologie zu würdigen. Allerdings kann sich angesichts der Impulse aus anderen anthropologischen Teildisziplinen und gesellschaftspolitischen Debatten eine systematisch orientierte theologische Anthropologie nicht damit begnügen, bei der retrospektiven Darstellung vergangener Zeiten stehen zu bleiben. Vielmehr ist sie dazu aufgerufen, historische Potentiale freizulegen, deren Wert für heute systematisch zu bestimmen und einen prospektiven Blick zu integrieren, der das *Wohin* und *Woraufhin* einer theologischen Anthropologie nicht vergisst.⁷⁶² Historische, systematische und praktische Entwürfe theologischer Anthropologie sind damit komplementär zueinander zu entwickeln.

Eine vergleichbare Situation ergibt sich auch beim diskursorientierten Zugang. Als weitgehend historisch-systematisch ausgerichtete Forschung ist er darum bemüht, mit Verweis auf die islamische Theologiegeschichte vermeintliche anthropologische Wurzeln freizulegen. Dabei wird mit Blick auf die langjährige Beschäftigung mit menschbezogenen Thematiken in der Geistesgeschichte argumentiert, dass bereits früh Fragestellungen behandelt worden seien, die heute klassischerweise dem anthropologischen Feld zugeordnet würden, darunter etwa Fragen zur Willensfreiheit des Menschen, zu seiner Vernunft oder seiner besonderen Stellung innerhalb der Schöpfung. Ein solche Betrachtungsweise, die theologische Anthropologie als weit zurückreichende Reflexion über den Menschen fasst, erkennt sachgeschichtlich die anthropologische Relevanz im tradierten Wissen an. Doch läuft sie gleichzeitig Gefahr, diese frühen Diskurse pauschal und vorschnell als Beiträge zu einer theologischen Anthropologie zu werten.

Eine solche Rückkopplung von theologischer Anthropologie an frühislamische Diskurse ist in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen

762 Vgl. dazu Kapitel 3.2.1 und 3.2.3 dieser Arbeit.

stellt sie eine anachronistische Rückdatierung angesichts der Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte dar. Denn der Neologismus Anthropologie ist nicht nur erst seit dem 16. Jahrhundert belegt, sondern als neuzeitliches Phänomen auch durch die Loslösung von metaphysischen Diskursen und die verstärkte Forderung nach empirischen Forschungsmethoden geprägt. Darüber hinaus erweist sich in diesem konkreten Fall auch eine sachgeschichtliche Annäherung als trügerisch. So hat die Analyse der frühislamischen Debatte über Freiheitskonzeptionen exemplarisch aufgezeigt, dass die zugrunde gelegten Fragestellungen eben gerade kein anthropologisches Erkenntnisinteresse verfolgten. Die Debatten entstanden nicht etwa in anthropologischer Absicht, sondern aus dem Bedürfnis nach einem widerspruchsfreien, konzisen Gottesbild heraus. Ausgangspunkt, Zielsetzung und Prämissen stehen deshalb im Kontext der Verteidigung einer bestimmten Gotteslehre, weshalb die Gesamtrahmung theozentrisch ausgerichtet bleibt. Die Debatten in einer retrospektiven Betrachtungsweise nun als anthropologische Forschung einordnen zu wollen, wird dem Sachverhalt schlichtweg nicht gerecht. Zeitgenössisch kann eine theologische Anthropologie entsprechend nicht allein daran bemessen werden, ob Wissen in Bezug auf den Menschen entsteht, sondern es müssen weitere Kriterien wie etwa der jeweilige Diskurskontext und die Prämissen, Zielsetzungen oder auch Methoden miteinbezogen werden.⁷⁶³

Die begriffsfokussierte Herangehensweise dagegen verfolgt überwiegend eine exegetisch-systematische Argumentationslinie, die das Feld durch spezifische Begriffe und Konzepte wie *fiṭra*, *ḥalīfa*, *ʿabd*, *umma*, *nafs*, *rūḥ*, *ʿaql*, *qalb* oder *al-insān al-kāmil*, aber auch breiter gefasste, wiederkehrende Themen wie Geschöpflichkeit oder Willensfreiheit zu erschließen sucht. Dieser Zugang ist nicht zuletzt aufgrund der Überzeugung dominant, dass der Koran dem Menschen Begriffe an die Hand gibt, um sein Dasein zu deuten und entsprechend zu gestalten. Doch resultiert der Umgang mit der Fülle an Themen vielfach entweder in einer mosaikartigen Anordnung, in der solche Konzepte weitgehend additiv nebeneinanderstehen, oder aber in einer komprimierten Zuspitzung auf einige wenige Leitkategorien. Offen bleibt dabei nicht nur, nach welchen Kriterien diese Leitkonzepte zu bestimmen sind, sondern auch, wie die teils durchaus ambivalenten Aussagen über den Menschen im Koran zu einem kohärenten Gesamtbild zusammengeführt werden können. Eine solche Herangehensweise gießt

763 Vgl. dazu Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

die theologische Anthropologie in eine Form, die nach dem Muster „Der Mensch als ...“ ausgefüllt wird und wenig Raum für Dynamiken bietet. Die damit verbundene Tendenz zu einer Suche nach dem menschlichen Seinszustand wird erst vereinzelt durchbrochen und durch Ansätze komplementiert, in denen der Mensch als ein stets in Bewegung und im Werden begriffenes Wesen verstanden wird.⁷⁶⁴ Doch bleibt eine begriffszentrierte Herangehensweise, die lediglich *expressis verbis* nach dem Offensichtlichen sucht, blind für das, was begrifflich nicht abgebildet ist – etwa für den Menschen als Empfänger der Rede Gottes.⁷⁶⁵

Ein solches am Menschenbild orientiertes Verständnis von Anthropologie stürzt sich in die exegetische Aufarbeitung von Begriffen aus Primär- und Sekundärliteratur, ohne überhaupt die Frage nach den Bedingungen von theologischer Anthropologie zu stellen. Im Gegensatz zur islamwissenschaftlichen Forschung, die aus ihrem Fachverständnis heraus die systematische Frage nach der islamisch-theologischen Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie, deren Funktionen und Potentialen aus ihrem Leistungsspektrum ausklammern kann, muss sich eine glaubwürdig betriebene islamisch-theologische Forschung diesen Aufgaben samt ihren Implikationen und Konsequenzen stellen.

Obwohl der Begriff Menschenbild in den wissenschaftlichen Diskursen wie auch im Transfer von Wissenschaft zu Gesellschaft als Synonym zur theologischen Anthropologie fungiert, ist diese verbreitete Äquivalentsetzung nur begrenzt hilfreich. Trotz der Sensibilität dafür, dass Menschenbilder lediglich *Abbilder* und damit Verständnisse sind, können sie als *Bilder* in ihrer Statik nur eine Momentaufnahme abbilden. Dynamiken und Wechselwirkungen lassen sich dabei, wenn überhaupt, nur andeuten, nicht aber in ihrer Bewegung aufrechterhalten. Ein diachroner Zugriff über eine bestimmte Zeitspanne hinweg kann zwar den Wandel von Verständnissen bewusst in den Blick nehmen, doch reicht er faktisch nur bis zum Status quo und kann entsprechend nur begrenzt als Wegbereiter und richtungsweisender Impuls für die Zukunft dienen. Hinzu kommt, dass die Bezeichnung Menschenbild den Blick auf seine komplementäre Kehrseite verstellt, nämlich das Gottesbild. Gegenüber dem Begriff Menschenbild hat der Begriff theologische Anthropologie folglich den Vorteil, Theologie und Anthropologie miteinander zu verschränken, ohne die mit ihnen gegebene

764 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder, S. 518–520; Sejdini et al. (2017): Mensch werden.

765 Vgl. dazu Kapitel 3.2.2 und 3.2.3 dieser Arbeit.

nen Spannungsfelder vorschnell auflösen zu wollen. Entsprechend vermag das Menschenbild nur ein Bruchstück davon abzubilden, was theologische Anthropologie sein und leisten kann. Die simple Identifizierung mit Menschenbild stellt somit nicht nur eine Verkürzung dar, sondern unterschätzt auch den Leistungsauftrag und damit das Potential einer theologischen Anthropologie. Zudem ist gegenüber einer zu starken Identifizierung von theologischer Anthropologie mit normativ aufgeladenen Diskursen wie etwa dem Humanismus Vorsicht geboten. Obschon im arabischen Sprachgebrauch der Neologismus *insānīya* gleichermaßen für Humanismus wie auch für Anthropologie verwendet werden kann und sich beide Felder thematisch etwa mit der Menschenwürde oder erstrebenswerten Idealen auseinandersetzen, sind die Adjektive „anthropologisch“ und „humanistisch“ gerade deshalb keine Synonyme, weil letzterem eine normative Dimension innewohnt. Gegenüber dem Humanismus, der eine Zielvorgabe kennt, die sich daran bemisst, ob ein als human klassifiziertes Verhalten auch tatsächlich eingelöst wird, ist der Begriff theologische Anthropologie also deutlich wertneutraler und dadurch auch tragfähiger. Trotz unübersehbarer begrifflicher und thematischer Parallelen stellt daher eine Gleichsetzung mit Humanismus eine Vereinnahmung der theologischen Anthropologie dar.⁷⁶⁶

7.1.2 Zur Frage nach dem Ort der theologischen Anthropologie in den Islamisch-theologischen Studien

Trotz all dieser historisch-exegetisch geleiteten Bemühungen, ein möglichst präzises und holistisches Bild des Menschen zu zeichnen, wird dem Islam von kritischen Stimmen gegenwärtig vorgehalten, ein stiefmütterliches Verhältnis zur theologischen Anthropologie zu pflegen.⁷⁶⁷ Dies hängt mit einem spezifischen Verständnis zusammen, das theologische Anthropologie nicht nur als Menschenbild fasst, sondern die Etablierung als eigenständige Teildisziplin erwartet.⁷⁶⁸ Eine Palette an Faktoren wird dabei als Indiz für deren weitgehende Inexistenz und Bedeutungslosigkeit gedeutet. So wird bemängelt, dass Anthropologie nicht als Gegenstand der Systematischen

766 Vgl. dazu Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit.

767 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

768 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167, Anm. 3; ferner auch Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 355–356.

Theologie (*kalām*) verankert sei und lediglich als Teilbereich innerhalb der Ethik resp. des *fiqh* fungiere. Moniert wird dabei, dass *Theologie* als Lehre über Gott *qua* Etymologie ausschließe, eine Lehre über den Menschen, also eine *Anthropologie*, zu enthalten.⁷⁶⁹ Verwehrt bleibe dem Islam auch eine Entwicklung in diese Richtung, weil der *kalām* aufgrund seiner inhaltlich-systematischen Ausrichtung auf Gott und dessen Wesensattribute gar nicht in der Lage sei, den Menschen zu seinem Forschungsobjekt zu erklären.⁷⁷⁰ Kurzum: Theologische Anthropologie lässt sich nur schwerlich in bestehende Strukturen des islamisch-theologischen Fächerkanons eingliedern und unter islamisch-theologischen Prämissen entwickeln.

Dass im islamischen Fächerkanon theologische Anthropologie als autonome Teildisziplin *expressis verbis* nicht existiert, ist zunächst einmal noch kein Beleg für deren Inexistenz.⁷⁷¹ Mindestens die letzten 60 Jahre zeugen davon, dass der Gegenstand theologische Anthropologie sowohl themenbezogen wie auch terminologisch ins Bewusstsein der Forschung gerückt ist.⁷⁷² Doch ist in der Tat (noch) kein fixer Platz in Sicht, der die theologische Anthropologie zentralisiert und gebündelt an einem Ort in systematischer Weise aufbereitet. Bis heute stellt sie eher eine Art Querschnittsthema dar, das von unterschiedlichen Teildisziplinen des islamisch-theologischen Fächerkanons bearbeitet wird.⁷⁷³ Besteht hier nun wie gefordert ein Bedarf, theologische Anthropologie etwa in Analogie zur islamischen Religionspädagogik oder zur muslimischen Seelsorge als autonom anerkannten Forschungsbereich oder gar als Teildisziplin zu etablieren oder kann sie in bestehende Fachstrukturen eingepasst werden?

Die Frage nach dem Ort der theologischen Anthropologie ist nicht zuletzt deshalb von Relevanz, weil sie auch eine Frage nach deren Ausrichtung beinhaltet. Denn während eine Verteilung auf unterschiedliche Teildisziplinen die theologische Anthropologie weiter fragmentiert und damit auch potentiell schwächt, funktionalisieren gängige Verortungen innerhalb des *‘ilm al-ahlāq* und des *fiqh* sie auf ethische und normative Belange hin.

769 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 12–13.

770 Vgl. Antes (1989): Gottes-Idee, S. 207, Kraemer (1938): Christian Message, S. 220–221.

771 Vgl. Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 181–184, der dieselbe Beobachtung für die islamische Sozialethik macht.

772 Vgl. Lahbabi (1956): Liberté ou liberation; Lahbabi (1964): Le personalisme musulman; Hanafi (1972): Théologie ou anthropologie.

773 Vgl. Fakhry (1994): Ethical Theories, der dieselbe Beobachtung für die Ethik formuliert.

Auch ein Ausschluss aus dem *kalām* nimmt weitreichende Folgen in Kauf, insofern theologische Anthropologie dann weitgehend als exegetische Frage in Geschichte und Gegenwart – wie sich sinnbildlich im Menschenbild zeigt – wahrgenommen wird.

Während die Rekonstruktion von Menschenbildern weiterhin von unterschiedlichen Disziplinen des islamisch-theologischen Fächerkanons übernommen werden kann, gehört die Entwicklung einer theologischen Anthropologie gerade deshalb in den *kalām*, weil sie im Kern hochgradig systematische Problemstellungen beinhaltet. Sie ist der Ort, an dem Erkenntnisse in systematischer Weise gebündelt und evaluiert werden. Mag eine an der Etymologie orientierte Konzeption von *Theologie* als Gotteslehre für die indogermanischen und romanischen Sprachen zutreffend sein, ist sie auf semitische Sprachen nicht übertragbar. Die arabische Terminologie der betreffenden Teildisziplin *kalām* enthält zumindest etymologisch kein Direktiv zu einer Formierung als Rede *über* Gott. Der bisherige theologiegeschichtliche Fokus auf Gottes Wesen innerhalb des *kalām* stellt vielmehr eine historisch gewachsene Größe dar. Gerade die begriffliche Offenheit von *kalām* als dialektischer Rede und ihre systematische Ausrichtung ist seit dem 20. Jahrhundert dafür genutzt worden, eine theozentrische Art des Theologisierens zu überwinden und den Menschen als Forschungsobjekt innerhalb des *kalām* zu verankern.⁷⁷⁴

Rückhalt findet diese Sichtweise zum einen in der modernen Wissenschaftstheorie, in der epistemologisch zwischen Material- und Formalobjekt differenziert wird. Denn während das Materialobjekt jenen Gegenstand bezeichnet, auf den die Erkenntnis gerichtet ist, bezieht sich das Formalobjekt auf den Gesichtspunkt, unter dem das jeweilige Objekt untersucht wird. Während also mehrere Wissenschaftsdisziplinen ein und dasselbe Materialobjekt zum Gegenstand haben können, ist es die durch das Formalobjekt eingebrachte besondere Perspektive, die eine Abgrenzung ermöglicht.⁷⁷⁵ Auf den *kalām* übertragen bedeutet dies, dass nicht mehr ein spezifischer Gegenstand im Zentrum der Forschung steht, sondern potentiell alles, was aus einem spezifischen Blickwinkel oder mit einem bestimmten Erkenntnisinteresse untersucht werden kann. Damit ist nicht mehr der Gegenstand *theos* entscheidend, sondern die *theologisch-systema-*

774 Vgl. Öztürk (2018): Contribution; Wielandt (2016): Main Trends.

775 Vgl. Schöndorf (2010): Gegenstand/Objekt; Schlüter (1980): Materialobjekt/Formalobjekt; Sejdini et al. (2017): Mensch werden.

tische Perspektive, unter der etwa ein vermeintlich neuer Untersuchungsgegenstand wie der Mensch betrachtet werden kann.⁷⁷⁶

Zum anderen ist die Aufnahme von *anthropos* in den *kalām* binnentheologisch auch deshalb virulent, weil die Aussagbarkeit über Gott zweifelsohne begrenzt ist.⁷⁷⁷ Theologie kann nur aus einer menschlichen Perspektive heraus betrieben werden – vom Menschen für den Menschen. Jedes Nachdenken über Gott bleibt damit nicht nur stets menschlichen Kategorien verhaftet, sondern bezieht seine Relevanz auch immer im Horizont des menschlichen Lebens. Wie Gott ist, lässt sich nur über das, was Gott sagt, rekonstruieren. Statt Gott selbst ist daher vielmehr seine Rede in den Fokus zu rücken, die in ihrer irdischen Immanenz das Tor zur Transzendenz überhaupt erst öffnet.⁷⁷⁸ Damit ist eine Wende angezeigt, die das *theos* in Theologie nicht mehr als Genitivus obiectivus im Sinne einer Rede über Gott rezipiert, sondern als Genitivus subiectivus im Sinne einer Rede Gottes grundlegt. Als Rede zu, mit und über den Menschen besitzt die Offenbarung für die Islamisch-theologischen Studien höchste Relevanz und Priorität, die es auch systematisch abzubilden gilt.

Dies bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass die Gotteslehre aus dem *kalām* verdrängt wird, sondern dass *Theologie* in ihrem wörtlichen Sinne als Lehre über Gott und *Anthropologie* innerhalb des *kalām* dialektisch zu bestimmen sind. Denn sie bilden die Kehrseite des jeweils anderen und können nur in Wechselwirkung zueinander einen geeigneten Platz innerhalb der Islamisch-theologischen Studien finden. Theologie und Anthropologie sind daher nicht als zwei konkurrierende, sondern als komplementäre Größen zu betrachten, die es innerhalb des *kalām* systematisch aufeinander zu beziehen gilt. Im Sinne eines Paradigmas gilt es deshalb weniger, die theologische Anthropologie als neue, eigenständige Teildisziplin oder als Thema im Sinne eines Menschenbildes zu entwickeln und zu festigen, sondern als Perspektive zu konzipieren, die systematisch innerhalb des *kalām* zu entwickelt ist und von da aus in unterschiedliche Disziplinen weitergetragen werden kann.

Für die Koranexegese könnte dies etwa bedeuten, jegliche Aussagen innerhalb des tradierten Textkorpus auf die Konsequenzen für Mensch und Gott hin zu beleuchten, selbst wenn sich die Aussagen inhaltlich allein auf Gott fokussieren. Für die Normenlehre würde der oftmals noch dominie-

776 Vgl. dazu Kapitel 3.1.2 und 2.1.2 dieser Arbeit.

777 Vgl. dazu Kapitel 3.3.2 dieser Arbeit.

778 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*.

rende Fokus auf den Willen Gottes zugunsten einer Sichtweise weichen, die verstärkt danach fragt, was der Mensch als Willen Gottes deutet und was er als historisch bedingtes Wesen warum aus der Offenbarung ableiten kann. Für die Gotteslehre würden nicht mehr abstrakte Dogmen stehen gelassen – etwa zu der (Un-)Erschaffenheit des Korans oder dem nicht zu hinterfragenden Hinnehmen anthropomorpher Beschreibungen Gottes, die theologiegeschichtlich unter der Formel *bilā kayf* (ohne zu fragen, wie) anzutreffen sind⁷⁷⁹ –, sondern allfällige Glaubenssätze stets mit Relevanz für und unter Bezugnahme zur menschlichen Selbst- und Welterfahrung formuliert. Eine so verstandene theologische Anthropologie wäre dann vielmehr als Paradigma zu fassen, das insofern weitreichende Konsequenzen für den gesamten Fächerkanon mit sich bringt, als die Islamisch-theologischen Studien nicht mit Fokus auf Gott und das verbreitete Konzept des Gotteswillens zu betreiben sind, sondern mit Fokus auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Paradigma kann dabei in Anlehnung an den Wissenschaftsphilosophen und -historiker Thomas Kuhn und dessen Entlehnung aus der Linguistik verstanden werden als ein Wendepunkt, der sich daraus ergibt, dass sich grundlegende Rahmenbedingungen der hier relevanten Voraussetzungen etwa mit Blick auf Begriffsverwendungen, Beobachtungen oder Herangehensweisen verändert haben.⁷⁸⁰ Die theologische Anthropologie als ein Paradigma zu entwickeln, würde auch die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit sicherstellen. Denn gerade die wissenschaftsgeschichtliche Loslösung der Anthropologie von der Metaphysik und die damit verbundenen geänderten Rahmenbedingungen unterstreichen nochmals ihre paradigmatische Tragkraft.

Dieser Wendepunkt im Kontext einer theologischen Anthropologie zeichnet sich zum einen dadurch aus, dass er die Perspektive des Menschen einnimmt und dadurch dessen Zugänge zur Wirklichkeit zum Startpunkt der Reflexion macht. Zum anderen ist für ihn charakteristisch, dass nicht Gott *oder* Mensch als alleiniges Objekt fungieren, sondern beide gemeinsam in ihrer wechselseitigen Beziehung den stetigen Bezugspunkt der Forschung darstellen.⁷⁸¹ Eine so ausgerichtete islamisch-theologische Forschung müsste in der Folge künftig auch dialektisch bestimmt und geführt werden, d. h., sie würde nicht solipsistisch Gott zum Anfangs- und Endpunkt der Reflexion erklären, sondern die Aufgabe wahrnehmen,

779 Vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

780 Vgl. Kuhn (1962): *Structure of Scientific Revolutions*.

781 Vgl. dazu Kapitel 2.1 und 3.3 dieser Arbeit.

in ihren Betrachtungen jeweils anthropologische und theologische Konsequenzen gleichermaßen zu reflektieren.

7.1.3 Zur Frage nach der Tragfähigkeit des Begriffs theologische Anthropologie für die Islamisch-theologischen Studien

Obschon theologische Anthropologie noch kein klar umrissener Terminus innerhalb der Islamisch-theologischen Studien ist, bietet er bedenkenswerte Potentiale: Die konfessionelle Aufladung und theologische Vorprägung ist weitaus geringer als etwa beim Begriff Offenbarung, sodass eine Aneignung durch muslimische Fachvertreterinnen und Fachvertreter deutlich vereinfacht wird. Zwar entstammt der Begriff theologische Anthropologie keiner genuin muslimisch geprägten Sprache und ist damit noch nicht etablierter Bestandteil des theologischen Duktus, doch steht seine altgriechische Wortherkunft einer Implementierung in die Islamisch-theologischen Studien nicht grundsätzlich entgegen. Religionsgeschichtlich kennen die Islamisch-theologischen Studien durchaus Übernahmen aus anderen sprachlichen und kulturellen Kontexten, wie allein schon der Koran demonstriert, der Begriffe aus der altarabischen Dichtung aufgenommen und neu semantisiert hat.⁷⁸² Die begriffliche Offenheit bietet entsprechend die Möglichkeit, je eigene Inhalte zu bestimmen, Spezifika auszuarbeiten und Grenzen abzustecken. Eine explizite Verwendung des Begriffs erleichtert zudem die Anbindung an bestehende Diskurse und trägt gleichzeitig zu einer erhöhten Sichtbarkeit muslimischer Entwürfe im anthropologischen Konzert bei.

Geteilte Begriffe bedeuten jedoch auch gemeinsame Bewährungsproben: Will man den Begriff theologische Anthropologie für die Islamisch-theologischen Studien fruchtbar machen, kommt man nicht umhin, begriffs- und wissenschaftsgeschichtliche Implikationen sowie diskursiv gewonnene Parameter – auf eigene Weise – mitzutragen.⁷⁸³ Hierzu gehört erstens das Bewusstsein darüber, dass der auf das 16. Jahrhundert zurückgehende Neologismus Anthropologie von einer Loslösung von metaphysisch orientierten Argumentationsmustern bei gleichzeitiger Hinwendung zu empirischen Methoden charakterisiert ist. Entsprechend lässt sich gegenwärtig ein Beitrag zur theologischen Anthropologie nicht allein daran bemessen,

782 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*; ferner auch Engelhardt (2017): *Islamische Theologie*, S. 70–71, für Einflüsse auf das islamische Theologieverständnis.

783 Vgl. dazu Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

ob menschbezogenes Wissen entsteht. Denn eine simple Identifikation von „anthropologisch“ mit „auf den Mensch bezogen“ ist keineswegs zielführend, weil sie ideengeschichtlich die Emanzipation der Anthropologie von einer nicht-empirischen Weltbetrachtungsweise ausklammert.⁷⁸⁴

Aus der Kritik an der Metaphysik kann eine aus islamisch-theologischer Warte betriebene Anthropologie eine Anregung zur Reflexion mitnehmen, ob Gott objektivierbar ist und wie überhaupt über ihn gesprochen werden kann. Auch wenn die Beschäftigung mit Gott eine gänzliche Loslösung von der Metaphysik verweigert, kann die Theologie die Kritik an der metaphysischen Anbindung im Sinne einer Methodenkritik positiv nutzen.⁷⁸⁵ Denn eine zeitgemäße theologische Anthropologie im Islam kann sich nicht mit Apologetik begnügen, sondern tut daran, ihren Methodenkatalog stetig zu erweitern und von sich selbst rationale, intersubjektiv nachvollziehbare und epistemologisch reflektierte Argumente einzufordern. Gleichwohl muss sie sich angesichts der Empirismus- und Positivismuskritik einer Dominanz empirischer Methoden nicht fügen, sondern darf selbstbewusst mit eigenen Zugängen eine transzendental verbürgte Option der Selbstsicht – gerade weil sie für viele Menschen existentiell ist – reflektieren und gegenüber anderen Anthropologien verantworten. Da diese Selbstsicht konkrete Lebensentwürfe betrifft, kann theologische Anthropologie in letzter Konsequenz nie theoretisch bleiben, sondern gehört stets an die praktische Lebensgestaltung und damit an einen Erfahrungshorizont rückgebunden.

Darüber hinaus erfordert die Implementierung des Begriffs Anthropologie eine Sensibilität dafür, dass die neuzeitliche, anthropologische Wende dadurch gekennzeichnet ist, dass der Mensch sich selbst nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Ausgangspunkt seiner Reflexion erhebt. Für die Islamisch-theologischen Studien kann dies zunächst einmal als Plädoyer dafür verstanden werden, einen Perspektivenwechsel zu wagen und mit einer neuen Brille auf einen alten Gegenstand zu blicken. Daraus folgt noch keineswegs automatisch ein anthropozentrisches Weltbild, das den Menschen zum Maß aller Dinge erhebt und insofern durch eine theozentrische Orientierung der Anthropologie ausgeglichen werden müsste.⁷⁸⁶ Denn theologische Anthropologie rückt gerade nicht solipsistisch den Menschen ins Zentrum, sondern ist um ein produktives Miteinander von Theologie und Anthropologie bemüht. Damit widerspricht sie vehement einem –

784 Vgl. Greshake (1993): *Anthropologie*, S. 727.

785 Vgl. dazu Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

786 Vgl. dazu Kapitel 3.1.3 dieser Arbeit.

auch theologisch problematischen – Konkurrenzdenken, wonach dort, wo Gott ist, alles Menschliche keinen Platz hat, wie auch umgekehrt dort, wo der Mensch ist, kein Raum für Göttliches be- oder entsteht.⁷⁸⁷ Ihr Grundgedanke wird nicht von einem Gegensatz getragen, sondern von der Idee, dass der Mensch gerade im Angesicht Gottes sein wirkliches Menschsein erreicht und vollendet. Aus der Änderung der Blickrichtung eine Wegwendung von Gott zu befürchten oder abzuleiten, verfehlt daher das Anliegen einer theologischen Anthropologie.⁷⁸⁸ Gerade weil die Begriffe Theo- und Anthropozentrik in ihrer Logik aber einen gegenseitigen Ausschluss nahelegen, sind sie für eine theologische Anthropologie wenig geeignet. Gott bleibt als theologische Größe immer *Bezugspunkt* der Islamisch-theologischen Studien, doch bildet er in seiner ontologischen Verfasstheit nicht den *Anfangspunkt* der Reflexion. Die Implementierung einer theologischen Anthropologie erfordert – wie von manchen unterstellt und von anderen befürchtet – auch keine ontologische Verschmelzung von Gott und Mensch und damit eine Auflösung ihrer Differenz. Vielmehr erfasst sie Inferenzräume, die sich in der Beziehung von Mensch zu Gott und Gott zu Mensch aus der Perspektive des Menschen auf tun. Eine zeitgemäße theologische Anthropologie ist daher weder theo- noch anthropozentrisch, sondern relational ausgerichtet und nimmt Gott und Mensch gleichermaßen in den Blick.

7.1.4 Zur Frage nach der Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive

Die hier vertretene Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive folgt einem kommunikationsbasierten Ansatz, der die Pole Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch dialektisch aufeinander bezieht, weil Offenbarung fundamentale Beziehung dar- und herstellt. Insofern sich Offenbarung also auf die Formel einer Kommunikationsbeziehung durch Sprache in Geschichte zuspitzen lässt, werden drei Pfeiler offengelegt, die für Offenbarung genauso konstitutiv sind wie für Anthropologie: Beziehung, Sprache und Geschichte. Da die

787 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 182.

788 Diese Befürchtung wird auch neueren Entwürfen von Anthropozentrik nicht gerecht, die gerade auf eine Relationalität ausgerichtet sind; vgl. dazu Vogt (2021): Christliche Umweltethik, S. 329–337, der jedoch explizit von Anthroporelationalität spricht.

Kommunikation mit Gott nicht über eine Buchlektüre, sondern über den sakramentalen Vergewärtigungscharakter Gottes in der Rezitation verläuft, erfolgt der Beziehungsaufbau in der Anwesenheit Gottes und deswegen auch auf persönliche Weise. Sprecher und Hörer sind so gleichermaßen präsent als auch Zeugen desselben historischen Kontextes. Dadurch schreiben sie gemeinsam die Geschichte fort.

In der Rezeption der Gottesrede wird Gott nicht durch einen Text ersetzt, sondern seine Präsenz im Akt der Rezitationshandlung aktualisiert. Gerade in der Sprachlichkeit wird ein Spannungsfeld eröffnet, das die beiden Pole Andersheit und Beziehunghaftigkeit ineinander verschränkt, da Sprache ein Ort ist, an dem Fremdheit erfahren und gleichzeitig Differenz überbrückt wird. Mit der Sprache bedient sich Offenbarung eines Vehikels, das einerseits höchst fragil ist, da Worte potentiell einem Wandel ausgesetzt sind und der Vergessenheit anheimfallen können. Gleichwohl ist Sprache andererseits eine geistige Ressource, auf die der Mensch jederzeit Zugriff hat. Gegenüber einem materiellen Objekt, das an den physischen Grenzen Halt macht, ist die Rede Gottes in ihrer Sprachlichkeit imstande, bis ins Innerste des Menschen vorzudringen und ihn von da aus zu vervollkommen. Gottes in Rezitationsform präservierte Rede stellt daher eine der intimsten Formen dar, wie sich Gott dem Menschen nähern kann, und ist gleichzeitig für den Menschen einer der intuitiv naheliegendsten und stets griffbereiten Wege, um mit Gott zu kommunizieren.

Eine auf Kommunikation aufbauende theologische Anthropologie ist entsprechend relational ausgerichtet. Dies zeigt sich bereits in den Begriffen *wahy*, *tanzil*, *qurʿān* und *kitāb*, die nicht nur offenbarungsspezifisch unterschiedliche Dimensionen und Modi von Offenbarung anzeigen, sondern auch anthropologische Bezüge enthalten. Auf offenbarungstheologischer Ebene bezeichnet *wahy* eine codierte Botschaft, die für nicht eingeweihte Personen zunächst nicht dechiffrierbar ist, während *tanzil* die räumliche und zeitliche Dimension fokussiert, indem es eine vertikale Vermittlung akzentuiert, die sich sukzessiv im Zeitverlauf ereignet.⁷⁸⁹ Der Terminus *qurʿān* dagegen artikuliert die theologisch geforderte rezitatorische Umsetzung und damit den ritualisierten Performanzcharakter von Offenbarung, während *kitāb* auf den transzendentalen Modus der Aufbewahrung verweist, um die göttliche Herkunft zu beglaubigen.⁷⁹⁰

789 Vgl. dazu Kapitel 4.1 und 4.2 dieser Arbeit.

790 Vgl. dazu Kapitel 5.3 und 6.2 dieser Arbeit.

Auf anthropologischer Ebene wiederum impliziert jeder dieser vier Modi je eigene Bezüge zum Menschen: Obschon *kitāb* der stärkste in der Transzendenz verwurzelte Begriff ist, der die Offenbarung gewollt außerhalb des Zugriffs durch Menschenhand platziert, weist er über das Konzept *tafsīl* Bezüge zum Menschen auf. Denn die im *kitāb* enthaltenen Universalbotschaften werden auf das Hörerpublikum hin zugeschnitten kommuniziert, sodass deren Empfang und Verständnis bestmöglich vorbereitet werden.⁷⁹¹ Das oftmals als eindirektional und vom Menschen losgekoppelt dargestellte *tanzīl* besitzt dagegen insofern einen dynamischen Charakter, als es eine Offenbarungsweise anzeigt, die sich im Zeitverlauf sukzessiv ereignet.⁷⁹² Das Aufeinandertreffen von Gott und Mensch bleibt somit kein einmaliges Ereignis, sondern wiederholt sich im Laufe des mehrjährigen Offenbarungsprozesses immer wieder. Dadurch erfolgt ein intensiver Beziehungsaufbau, in dem Gott den Menschen über eine längere zeitliche Periode hinweg begleitet. In seiner semantischen Struktur involviert das koranische *wahy* vier Kommunikationsparteien, weshalb es bereits auf ein Gegenüber ausgerichtet ist.⁷⁹³ Durch die geforderte Verkündigung wird die Rede aus einer privaten Sphäre herausgehoben und das Gesagte zu einer öffentlichen Botschaft. In seiner anthropologischen Konsequenz wird der Mensch so von Anfang an in den Prozess miteinbezogen – und zwar nicht nur in Form des Propheten, sondern auch in den Empfangsstufen danach. Kommunikation, und damit Offenbarung, ist ein relationaler Begriff, der ohne Gegenüber in sich zusammenfällt. Offenbarung wird deswegen nicht relativ in dem Sinne, dass sie vom Menschen abhinge, doch ist sie relational insofern, als sie in vielerlei Bezügen steht.

Durch den Begriff *qurʾān*, der am stärksten in der Immanenz verwurzelt ist, wird die im *kitāb* geschaffene räumliche Distanz ausbalanciert. In Gestalt der Rezitation wird Offenbarung intrinsisch im Menschen verankert und im menschlichen Wirkungskreis lokalisiert. Um irdisch manifest zu werden, ist sie fundamental auf die menschliche Umsetzung angewiesen, denn erst durch ihre *Verlautbarung* wird die Rede Gottes akustisch wahrnehmbar. Während sich schöpfungstheologisch die naturphänomenologischen Zeichen ohne Zutun des Menschen ereignen, ist offenbarungstheologisch – und damit auch kommunikativ – der Mensch für die verbalen Zeichen unabdingbar. Obschon Gott in seiner Allmacht in keiner Weise

791 Vgl. Madigan (2001): Qurʾāns Self-Image.

792 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration.

793 Vgl. Izutsu (1998): God and Man.

vom Menschen abhängig ist, wählt er doch eine Art des Sich-Offenbarens, die sich für die irdische Manifestation und Realisierung den Menschen zum Ausgangs- und Vollzugspunkt nimmt. Gott misst dem Menschen eine solche Bedeutung zu, dass er ihn nicht nur anspricht, sondern ihm seine Rede auch überantwortet – und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen, indem er den Menschen zum akustisch-kultischen Realisator seiner Rede erwählt und als solchen beauftragt, zum anderen, indem er die Rede dem Menschen zur Deutung des Gesagten anvertraut.

Diese Rede Gottes stellt zunächst einmal eine unmittelbare Ansprache *an* den resp. die Menschen dar. Engel agieren zwar als Vermittler, sind aber nicht selbst die Adressaten der von ihnen überbrachten Botschaft. Gottes verbale Botschaft ist daher als eine menschen-spezifische Kommunikationsart zu lesen. Entsprechend stellt die Rede Gottes auch eine Botschaft *für* den Menschen dar. Denn Offenbarung erfüllt keinen Selbstzweck, sondern steht im Dienste des Menschen, indem sie ihm ein Kommunikationsangebot unterbreitet und soteriologisch Gottes Sorge – in seiner doppelten Bedeutung als Fürsorge und als Besorgnis – zum Ausdruck bringt.

In seiner Rede an die Menschen spricht Gott freilich auch *über* den Menschen. Er beschreibt und wertet seine Handlungen, rügt, lobt, verspricht und begleitet. Die Menschen wiederum hören und reagieren, sie reagieren mit Dank, mit Zweifel, mit Ignoranz, mit Fragen oder mit Ablehnung. Gerade in dieser reaktiven Dimension wird angezeigt, dass Gott auch *mit* den Menschen spricht. Denn statt einer einmaligen wählt Gott eine sukzessive Kommunikationsart, die sich über eine längere Periode erstreckt und so immer wieder situationsspezifisch und bedürfnisorientiert Bezug auf die Geschehnisse nimmt und auf Anfragen reagiert. Gottes Rede ist kein Einreden auf den Menschen ohne Punkt und Komma, sondern ein Reden mit Pausen, das auch seinem Gegenüber Raum schafft.

Mit der initialen Verkündigung durch die Stimme des Propheten – sowie später in den Nachfolgerezitationen nicht mehr eines spezifischen, sondern lediglich *eines* Menschen – spricht Gott auch *durch* den Menschen. Mit der Stimme des Menschen lädt Gott in seinen so geäußerten Reden andere Menschen in eine Beziehung mit ihm ein. Selbst mit dem Tod des Propheten verstummt die Offenbarung nicht. Denn obwohl sprachlich abgeschlossen, ereignet sich Offenbarung kommunikativ immer wieder neu. Zum einen geschieht dies im Rezitationsakt, der in seiner Vortragsart jedes Mal variiert wird, sodass seine Ereignishaftigkeit von einmaliger Natur ist und sich nicht in identischer Weise wiederholt. Durch die Bewahrung der Rede in Form der Rezitation spricht Gott auch *im* Menschen und fungiert so

als innere Stimme, die diesen auf Schritt und Tritt begleitet. Zum anderen findet sich die kommunikative Fortführung der Offenbarung in der Deutung, die dem Gesagten nicht nur Sinn verleiht, sondern seine Relevanz auch für das jeweilige Hier und Jetzt aktualisiert. Zur Offenbarung gehört entsprechend nicht nur der Kommunikationsweg von Gott zu Mensch, sondern auch umgekehrt, dass der Mensch *zu Gott* spricht, individuell wie kollektiv, frei wie ritualisiert. Offenbarung ist infolgedessen nicht als drei-, sondern als vierstufiger Prozess zu fassen. Dadurch wird der Mensch sichtbar als jemand, der auch Gott etwas zu sagen hat und von diesem auch gehört wird. Als Kommunikation nimmt Offenbarung folglich die Form einer Spirale an, die einen Anfangs-, aber keinen Endpunkt kennt. Vielmehr lebt sie vom stetigen Hin und Her – eine Endlosschleife, die von Gott zu Mensch, von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gott, vom Senden zum Empfangen, vom Geben zum Nehmen wandert.

Gott spricht folglich *zu, für, über* und *mit* den Menschen, durch die Rezipitation auch *im* und *durch* den Menschen, aber *nie als* Mensch. In diesem Panorama objektiviert er den Menschen nicht lediglich zum Thema der Offenbarung, sondern spricht ihn als kommunikatives Gegenüber und damit als Subjekt an. So wird der Mensch dazu befähigt, sich über den gesamten kommunikativen Prozess hindurch als Angesprochener, Mitsprechender, Nachsprechender und in der Deutung als Freisprechender zu erfahren, der die Rede Gottes empfängt, mitgestaltet, rituell umsetzt, auslegt und dadurch auf sein eigenes Leben bezieht. Auf diese Weise wird der Mensch als konstitutiver Bestandteil von Offenbarung ausgewiesen und so in eine unmittelbare Beziehung zu Gott und seinen Mitmenschen gesetzt.

7.2 Ausblick und weiterführende Fragen

Abschließend bleibt festzuhalten, dass mit der vorliegenden Arbeit nur ein Bruchteil des Mosaiks theologische Anthropologie erschlossen werden konnte. Nur wenn noch weitere Parameter zugrunde gelegt werden, die als Eckpfeiler einer Konzeptualisierbarkeit und Definition fungieren können, kann dem inflationären Begriffsgebrauch entgegengewirkt und stattdessen ein systematisches Profil von theologischer Anthropologie entwickelt werden. Diesbezüglich bedarf es einer Weiterführung der hier angestoßenen Gedanken, die sich im Diskurs bewähren müssen, damit sich in den kommenden Jahren ein Fundament konsolidieren kann.

An Profilschärfe gewinnt die theologische Anthropologie im Islam insbesondere durch Kontrastierungen zu anderen anthropologischen Feldern. Drei Bezugsdisziplinen sind dabei besonders hervorzuheben: Philosophie, christliche Theologien und Sozialanthropologie. Im Diskurs mit der Philosophie können die Islamisch-theologischen Studien insbesondere über post-metaphysische Begründungshorizonte von Anthropologie reflektieren, die auch für naturwissenschaftliche und empirische Forschungsstandpunkte anschlussfähig und überzeugend sind. Im interreligiösen Dialog mit der christlichen Theologie können nicht nur Gemeinsamkeiten etwa hinsichtlich der Stellung des Menschen in der Schöpfung entdeckt, sondern auch komparativ Unterschiede und Alleinstellungsmerkmale ausgearbeitet werden, um so deutlich zu machen, was das dezidiert *Islamische* an einer islamisch geprägten theologischen Anthropologie ist. Vor diesem Hintergrund wäre auch auszuloten, inwiefern eine Konzeption von Anthropologie als Paradigma für philosophische und christlich-theologische Diskurse überzeugend ist und welche Vor- und Nachteile sich etwa im Vergleich zu anderen Konzeptionsformen ergeben. Thomas Pröpper, der sich als Dogmatiker einer philosophischen Begründung bedient, könnte daher in zweifacher Hinsicht ein interessanter Gesprächspartner für die Islamisch-theologischen Studien sein. Sozialanthropologische Forschungsdesigns mit empirischer Ausrichtung können wiederum komplementär dazu anthropologische Überzeugungen und Selbstbilder von Musliminnen und Muslimen ermitteln und Konvergenzen wie auch Divergenzen zwischen theoretischer Reflexion und praktischem Lebensvollzug sichtbar machen. So zeigen etwa die aufgegriffenen sozialanthropologischen Studien zur Koranrezitation mitunter, wie sich geglaubte theologische Inhalte in der realen Lebenspraxis niederschlagen können. Sie leisten damit eine wichtige Absicherungsfunktion dafür, dass Theorie und Praxis kompatibel bleiben, und sind insbesondere im Hinblick auf die Entwicklung und Sichtbarmachung der praktischen Seite von theologischer Anthropologie unverzichtbar. In der Verkettung interdisziplinärer Forschungseinsichten können daher Konturen und Inhalte einer theologischen Anthropologie im Islam weiter präzisiert werden.

Auch innermuslimische Klärungsprozesse tragen dazu bei, diesem Anliegen nachzukommen. Hierzu gehören insbesondere auch theologiegeschichtliche Analysen, die in dieser Arbeit noch nicht im erforderlichen Ausmaß berücksichtigt werden konnten. Diese können in ihrer Grundlegung gleich mehrere Beiträge leisten: Die Analyse theologiegeschichtlicher Positionen etwa von Denkern wie Ibn 'Arabī (1165–1240), al-Bāqillānī

(950–1013), al-Ġurġānī (1009–1078) oder al-Ġuwaynī (1028–1085) bietet das doppelte Potential, zum einen prägende Vorstellungen über den Menschen zu eruieren und ideengeschichtliche Genesen und Genealogien zu entdecken, zum anderen Anknüpfungspunkte zum Verständnis von Offenbarung als Kommunikation freizulegen. Diese theologiegeschichtlichen Untersuchungen können dann wiederum dazu beitragen, die jeweilige Leistungsfähigkeit wie auch die Unterschiede zwischen einer historisch, systematisch und praktisch orientierten theologischen Anthropologie festzumachen.

In kommunikationstheoretischer Fortführung ließe sich die offenbarungstheologische Reflexion durch sprachfunktionale Ansätze ergänzen, wie sie etwa von dem Linguisten Roman Jakobson, dem Sprachtheoretiker Karl Bühler oder dem Kommunikationspsychologen Friedmann Schulz von Thun entwickelt wurden.⁷⁹⁴ Griffig lässt sich dies anhand von Schulz von Thuns bekanntem Kommunikationsquadrat illustrieren: Ihm zufolge besteht jede Äußerung aus einer Sachebene, die über etwas informiert, einer Selbstoffenbarungsebene, die etwas über sich selbst kundgibt, einer Beziehungsebene, die auf das Verhältnis zwischen Sprecher und Hörer verweist, und einer Appellebene, mit der jemand zu einer Handlung aufgefordert wird.⁷⁹⁵ Eine Anwendung dieses Modells würde das Feld für mehrere fachrelevante Fragestellungen öffnen: So ließe sich erstens eine Hermeneutik ausarbeiten, mit der jede koranische Aussage auf diese vier Ebenen hin ausgedeutet werden könnte. Darüber hinaus könnte auf der Beziehungsebene das Verhältnis zwischen Gott und Mensch für eine theologische Anthropologie konkret ausbuchstabiert werden. Ferner bieten die Beziehungs- und die Selbstoffenbarungsebene eine geeignete Möglichkeit, das Verständnis des Korans als Gottes Willensoffenbarung kritisch zu beleuchten. Denn die bisherige Dominanz der Sach- und Appellebene – die sich wiederkehrend in den interreligiösen Vergleichen von Offenbarung wie auch in der im Rahmen der theologischen Anthropologie vertretenen Diskrepanz zwischen einer (christlichen) Wesens- und einer (muslimischen) Willensoffen-

794 Vgl. Jakobson (1960): *Linguistic and Poetics*; Bühler (1934): *Sprachtheorie*; Schulz von Thun (1981): *Störungen und Klärungen*. Schulz von Thuns Modell gilt als Klassiker und ist daher auch von Popularisierungen nicht verschont geblieben. Da es gelesen werden kann als Synthese von Paul Watzlawicks zweitem Axiom, dass jede Aussage einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt enthält, sowie Karl Bühlers Organon-Modell, wonach Sprache drei semantische Funktionen hat, nämlich Ausdruck, Appell und Darstellung, soll es an dieser Stelle exemplarisch verwendet werden. Freilich bleibt gesondert zu reflektieren, inwiefern dieses Modell für künftige Forschungsvorhaben in wissenschaftlich-qualitativer Hinsicht als adäquat erscheint.

795 Vgl. Schulz von Thun (1981): *Störungen und Klärungen*.

barung spiegeln – könnte durch ein Bewusstsein für die gleichberechtigte Beziehungs- und Selbstoffenbarungsebene ausgeglichen werden.

Im diskursiven Charakter des Korans, der in dieser Arbeit lediglich in Grundzügen präsentiert werden konnte, liegen weitere Potentiale, die Wechselwirkungen theologischer und anthropologischer Dimensionen zu entdecken. Es wäre möglich, den Koran noch stärker in seinem *vormuṣḥafischen* Zustand – und damit über seine Textgestalt hinaus – als lebendige Rede Gottes ins Auge zu fassen, um über die anthropologische Bedeutung seiner Diskursstrategie(n) zu reflektieren. Wertvoll wäre etwa seine merklich offene Haltung gegenüber menschlichen Beiträgen etwa im Etablierungsprozess ritueller Handlungen oder in der Normenbildung, was einen vielversprechenden Ausgangspunkt böte, um das Geflecht, wie sich Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz aufeinander beziehen, weiter zu ergründen. Freilich besteht dann in der methodologischen Herangehensweise auch die Notwendigkeit, darüber zu reflektieren, wie der Zugang zu einem solchen Forschungsobjekt, sprich einem Text *avant le texte*, überhaupt gelingen kann.

Offenbarungstheologisch ist nochmals ein vertiefter Blick auf die Verhältnisbestimmung von Koran und Sunna zu werfen und die Interaktion von Offenbarungsereignissen und prophetischer Biographie und Tradition zu untersuchen. Gerade der Einbezug der Sunna als menschlich gelebte Praxis ist für die anthropologische Forschung ein wichtiges Standbein, das in dieser Arbeit aufgrund der Forschungsausrichtung noch nicht berücksichtigt werden konnte und zweifelsohne einer vertieften Betrachtung bedarf. Diesbezüglich lohnt sich zum einen die kontinuierliche Erschließung des spätantiken Milieus, um Diskurse und deren Verläufe überhaupt zu erkennen und damit religionsgeschichtliche Ablöseprozesse freizulegen. Zum anderen lohnt sich auch ein rezeptionsgeschichtlicher Blick auf unterschiedliche Sunna-Konzeptionen. Zwei gegenwärtig kontrovers diskutierte Entwürfe zur Verhältnisbestimmung von Koran und Sunna sollen aufgrund ihrer anthropologischen Implikationen an dieser Stelle besonders hervorgehoben werden: die Thesen des tatarischen Theologen Mūsā Ġārallāh (1875–1949), der auch unter dem Nachnamen Bigiev oder Carullah zu finden ist und dafür argumentiert, dass der Koran beim Normen- und Gemeindebildungsprozess der Sunna gefolgt sei und nicht umgekehrt,⁷⁹⁶ und die Konzeption des pakistanischen Philosophen Fazlur Rahman (1919–

796 Vgl. Zhussipbek/Nagayeva (2019): Epistemological Reform, S. 361.

1988) einer *living sunna*, welche die Handlungen und Erfahrungshorizonte der Urgemeinde miteinschließt und damit über die Anbindung an die Handlungen des Propheten hinausgeht.⁷⁹⁷

Aus kommunikativer Perspektive erscheint darüber hinaus ein weiterer Aspekt klärungsbedürftig, der im Kontext von Offenbarung und theologischer Anthropologie latent mitschwingt: die Frage nach Aktivität und Passivität. So ist etwa zu reflektieren, wie sich die Rezeption im Spannungsfeld zwischen aktiver Teilhabe und zugewiesenem Empfängerstatus bewegt. Ob Offenbarung und infolgedessen auch theologische Anthropologie als Beziehungsgeschehen in ein Muster eingepasst werden kann, das sich von aktiven und passiven Rollen leiten lässt, ist zweifelhaft. Hören etwa stellt keineswegs eine passive Handlung dar, da sie eine Verstehensleistung und Aufmerksamkeit erfordert, die etwa im Verb *horchen* noch abgebildet ist.⁷⁹⁸ Die fehlende Visibilität von Prozessen kann keineswegs mit einer fehlenden Handlung gleichgesetzt werden. Gerade aus kommunikationstheoretischer Sicht erscheint Passivität in seiner geläufigen Definition als Abwesenheit von Handlung fragwürdig. Angesichts des von Paul Watzlawick formulierten Axioms, dass man nicht *nicht* kommunizieren kann, stellt jedes noch so kleine, auch nonverbale Zeichen, jede Gefühlsregung eine Reaktion auf die ergangene Kommunikation dar.⁷⁹⁹ Selbst eine Kommunikationsverweigerung kann so als Handlung klassifiziert werden, die in manchen Fällen gar eine bewusste Entscheidung darstellt. Kommunikation ist ergo immer verbindend. Sie stellt eine Beziehung her, auch wenn diese Beziehung nicht gewollt, abgebrochen oder verweigert wird, also ganz unabhängig von ihrem weiteren kommunikativen Verlauf. Der Mensch kann sich Gott entsprechend nicht entziehen; er kann sich gegen die Kommunikation auflehnen, sie ignorieren oder verwerfen, er kann sich aber ihrer Beziehunghaftigkeit nicht verweigern.

Mag auch das rezitativische Nachsprechen auf den ersten Blick als passiver Akt erscheinen, so wird der Akt des Rezitierens doch von einer Vielzahl von Handlungen getragen. Dazu gehört mitunter das Memorieren als Aneignung einer Rede, die nicht die eigene ist, die Aussprache als performativer Akt, die evozierte Mimesis, die keine Kopie ist, oder auch die Aktualisierung, die sich jedes Mal aufs Neue ereignet.⁸⁰⁰ Rezitation ist weit-

797 Vgl. Rahman (1965): *Islamic methodology*.

798 Vgl. auch Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 34.

799 Vgl. Watzlawick et al. (1969): *Kommunikation*.

800 Vgl. dazu Kapitel 6.2 dieser Arbeit.

aus weniger in Kategorien der Passivität als der Ritualisierung zu verstehen. Durch das Nach-Sprechen wird der sakrale Rahmen aufrechterhalten, ohne den die Rede Gottes Gefahr laufen würde, zur Alltagsrede zu verkommen. Dieser ritualisierte Umgang mit der Rede Gottes ist also elementar. Nur durch besondere Kennzeichnungen, die über die *tağwīd*-Regeln und die rhythmisch-rezitativische Aussprache erfolgen, ist eine Unterscheidung von Alltag und Kultritual überhaupt angezeigt. Diese geballte Ladung an Gesehnis lässt die Bezeichnung Passivität im Kontext einer kommunikativen ausgerichteteten Offenbarung deshalb höchst fragwürdig erscheinen.

In diesem Kontext können anthropologische Arbeiten am Konzept des Hörens anknüpfen und dieses aus einer islamisch-theologischen Perspektive weiter entfalten. Denn Hören ist keineswegs gleich Hören, sondern manifestiert sich in unterschiedlichen Modi: So gibt es mimetisches, kathartisches, fasziniertes, heilsames, transformatives, ästhetisches, ignorant resp. nicht-vernehmendes, antizipatorisches oder ruhendes Hören, um nur einige Beispiele zu nennen.⁸⁰¹ Eine solche Ausdifferenzierung der Hörtypen könnte dann zum einen auf das Kommunikationsquadrat von Schulz von Thun bezogen werden. Zum anderen ließe sich damit auch ein Fundament für eine Theologie des Zuhörens entfalten,⁸⁰² die sowohl den Ruf Gottes und seine Einladung zur Kommunikation hört als auch den Menschen in seinen Bedürfnissen, Anliegen und Nöten vernimmt. Eine solche Theologie des Zuhörens könnte sich insbesondere für praktische Felder der Theologie, etwa die Seelsorge, als fruchtbarer Boden erweisen, um im Zuhören das Leid des Gegenübers zu ertragen wie auch es mitzutragen und selbst im Schweigen die göttliche Präsenz, Trost und Heilung zu finden.

Zuletzt sei noch auf ein immens wichtiges Feld hingewiesen, das in dieser Arbeit zweifelsohne zu kurz gekommen ist: die Ausgestaltung einer praktisch ausgerichteteten theologischen Anthropologie durch die konkrete Entfaltung von Menschenbildern und deren Konsequenzen für die ethische und praktische Lebensführung. Der hier vorgeschlagene paradigmatische Blickwinkel könnte für die bisher gängige exegetische Ausarbeitung koranischer Begriffe neue Impulse liefern. Gleichwohl wird zu fragen sein, ob eine inhaltliche Spiegelung einer offenbarungstheologisch und systematisch begründeten theologischen Anthropologie, die den Menschen grundlegend

801 Vgl. für die christliche Theologie etwa Thomas Nisslmüller (2008): *Homo audiens*, der eine eindruckliche Ausarbeitung zum Hörakt mit 95 Hörmodi in Bezug auf die Predigt vorgelegt hat.

802 Vgl. Topkara (2018): *Umriss*, S. 284.

als Angesprochenen sowie als Mit-, Nach-, aber auch Freisprechenden konstituiert, eine Neuordnung und Fokussierung in der Debatte nach sich zieht und wie sie sich zu Begriffen wie *fiṭra*, *ḥalīfa* und *rūḥ* verhält.

Dieser Ausblick zeigt: Auf der Mosaikleinwand theologische Anthropologie ist einiges in Gange und noch vieles zu tun. Theologische Anthropologie ist kein fertiges Kunstwerk, sondern eine Lebensaufgabe und damit eine Aufgabe auf Lebenszeit. Jedes neue Mosaikstück führt zum nächsten, sodass kaum je ein abgeschlossenes Bild mit scharfen Kanten entstehen wird, sondern die Ränder stets ausgefranst bleiben. Denn der Mensch ist weiterhin zeitlebens ein Suchender nach sich selbst.

8 Bibliographie

- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt am Main: dipa, 1996.
- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2001.
- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2008.
- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Historizität. Der missverstandene Begriff*. In: Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2008, S. 91–121.
- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Der Koran. Gott und Mensch in Kommunikation*. In: Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2008, S. 122–158.
- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik*. In: Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2008, S. 159–228.
- Abu Zaid, Nasr Hamid; Sezgin, Hilal: *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2008.
- Abu Zayd, Nasr: *The Qur'an. God and Man in Communication*. (Unveröffentlichte Antrittsvorlesung). Leiden, 2000. URL: <https://scholarlypublications.universiteitleid.nl/access/item%3A2715274/view> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Abu Zayd, Nasr Hamid: *Qur'an in Everyday Life*. In: McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 2. Leiden: Brill, 2002, S. 80–97.
- Abu Zayd, Nasr Hamid: *Rethinking the Qur'an. Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: SWP Publishers, 2004.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān*. Bayrūt: Al-markaz aṭ-ṭaqāfī al-'arabī, 1990.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: *Naqd al-ḥitāb ad-dīnī. Aṭ-ṭabi'a aṭ-ṭāniya*. Al-Qāhira: Sīnā li-n-naṣr, 1994.
- Adamson, Peter: *Ibn Sīnā (Avicenna). A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Agai, Bekim; Bassiouni, Mahmoud; Başol, Ayşe; Ben Abdeljelil, Jamaledine; Bodenstein, Mark Chalil; Çakır, Naime; Güneş, Serdar; Omerika, Armina; Rahmati, Fateme; Özsoy, Özsoy; Şahin, Ertuğrul; Simon, Udo (2014): *Islamische Theologie in Deutschland. Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen*. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien. Kontexte, Methoden Inhalte*, 1, 2014, S. 7–28.
- Ahmed, Akbar S.: *Defining Islamic Anthropology*. In: *RAIN*, 65, 1984, S. 2–4.
- Ahmed, Akbar S.: *Toward Islamic Anthropology. Definition, Dogma, and Directions*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1986.

- Ahmed, Shahab: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Alatas, Syed F.: *Islam and the Science of Economics*. In: Abu-Rabi', Ibrahim (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, S. 587–606.
- Albayrak, Halis: *Offenbarung im Koran*. In: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hrsg.): *Offenbarung in Christentum und Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011, S. 59–99.
- Albertini, Francesca Yardenit; Alkier, Stefan; Özsoy, Ömer: *Gott hat gesprochen. Aber zu wem? Das Forschungsprojekt „Hermeneutik, Ethik und Kritik Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam“*. In: *Zeitschrift für Neues Testament*, 36 (13), 2010, S. 27–37.
- al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismā'īl: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Arabic–English. Übersetzt von Khan, Muhammad Muhsin, 5. Auflage. Riyadh: Darussalam, 1997.
- Al-Daghistani, Raid: *Al-Ghazālī und die transzendente Anthropologie*. (Unveröffentlichter Konferenzbeitrag). Frankfurt am Main, 2014. URL: https://www.academia.edu/26259141/Al-Ghaz%C4%81l%C4%AB_und_die_transzendente_Anthropologie?auto=download (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- al-Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad: *Asbāb al-nuzūl*. *Great Commentaries on the Holy Qur'an*. Übersetzt von Mokrane Guezzou. Louisville: Fons Vitae, 2008.
- Amir-Moezzi, Mohammad; Dye, Guillaume: *Le Coran des historiens*. 2 Bde. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019.
- Antes, Peter: *Der Mensch vor Gott im Islam*. In: Fitzgerald, Michael; Houry, Adel Theodor; Wanzura, Werner (Hrsg.): *Mensch, Welt, Staat im Islam*, Bd. 2. Graz: Styria, 1977, S. 11–30.
- Antes, Peter: „Ethik“ im Islam. In: Ratschow, Carl H. (Hrsg.): *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. Stuttgart: Kohlhammer, 1980, S. 177–225.
- Antes, Peter: *Die Gottes-Idee im zeitgenössischen Christentum und im Islam*. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 32 (5), 1989, S. 302–308.
- Arkoun, Mohammed: *Rethinking Islam. Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press, 1994.
- Arkoun, Mohammed: *Lecture de la Fātiḥa*. In: Arkoun, Mohammed (Hrsg.): *Lectures du Coran*. Paris: Albin Michel, 2016, S. 113–142.
- Asad, Talal: *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.
- Asghar-Zadeh, Darius: *Menschsein im Angesicht des Absoluten*. *Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2017.
- Aslan, Ednan; Modler-El Abdaoui, Magdalena; Charkasi, Dana: *Islamische Seelsorge*. Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich. Wiesbaden: Springer, 2015.
- Assmann, Jan; Strohm, Harald (Hrsg.): *Homo religiosus*. Vielfalt und Geschichte des religiösen Menschen. Paderborn: Fink, 2014.

- as-Suyūṭī, Ġalāl ud-Dīn: *Al-itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*. Ed. Markaz ad-dirāsāt al-qur’āniyya. Ġidda: al-Maktaba al-‘arabiyya as-sa’ūdiyya, 2010.
- Ayoub, Mahmoud M.: The Word of God in Islam. In: *The Greek Orthodox Theological Review*, 31 (1–2), 1986, S. 69–78.
- az-Zarkašī: *al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān*. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Bd. 1. al-Qāhira: Dār at-Turāṭ: 1984.
- Badawia, Tarek; Erdem, Gülbahar; Abdallah, Mahmoud (Hrsg.): *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen*. Wiesbaden: Springer, 2020.
- Bakker, Dirk: *Man in the Qur’ān*. Amsterdam: Drukkerij Holland, 1965.
- Bakker, Jens: *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*. Berlin: EB-Verlag, 2012.
- Balić, Smail: Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie. In: Falaturi, Abdoldjavad; Strolz, Walter (Hrsg.): *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*. Freiburg im Brsg.: Herder, 1975, S. 11–21.
- Ballnus, Jörg: *Text und Performanz. Eine Didaktik des Gebets im islamischen Religionsunterricht zwischen Normativität und Spiritualität*. Frankfurt am Main: Lang, 2016.
- Bauer, Axel: Was ist der Mensch? Antwortversuche der medizinischen Anthropologie. In: *Fachprosaforschung – Grenzüberschreitungen*, 8/9, 2012/13, S. 437–453.
- Ba-Yunus, Ilyas; Ahmad, Farid: *Islamic Sociology. An Introduction*. London: Hodder & Stoughton, 1985.
- Beckmann, Jan P.: Animal rationale. In: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage, Bd. 1. Freiburg im Brsg.: Herder, 1993, S. 682–683.
- Behr, Hamida: *Koranauslegung und Rechtsprechung zu Frauen. Positionen von Abou El Fadl und Abu Zaid im deutschen Kontext*. Münster: Waxmann, 2018.
- Behr, Harry H.: Muslim sein – Eine Frage der Person. Gedanken zum Aspekt der Individualität im Islam. In: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.): *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: VS 2010, S. 107–115.
- Behr, Harry H.: *Muslimische Identitäten und Islamischer Religionsunterricht*. In: Behr, Harry H.; Boehinger, Christoph; Rohe, Matthias; Schmid, Hansjörg (Hrsg.): *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den islamischen Religionsunterricht*. Berlin/Münster: Lit, 2010, S. 57–102.
- Behr, Harry H.: Das islamische Gebet aus religionspädagogischer Perspektive. In: Krochmalnik, Daniel; Böhme, Katja; Behr, Harry H.; Schröder, Bernd (Hrsg.): *Das Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive*. Berlin: Frank & Timme, 2014, S. 145–166.
- Behr, Harry H.: *Menschenbilder im Islam*. In: Rohe, Mathias; Engin, Havva; Khorchide, Mouhanad; Özsoy, Ömer; Schmid, Hansjörg (Hrsg.): *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Bd. 1. Freiburg im Brsg.: Herder, 2014, S. 489–529.
- Behr, Harry H.; Ulfat, Fahimah (Hrsg.): *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Text und Geist*. Münster: Waxmann, 2014.

- Berger, Lutz: *Islamische Theologie*. Wien: Facultas, 2010.
- Bernhardt, Reinhold: *Offenbarungsmodelle*. In: Dockter, Cornelia; Dürnberger, Martin; Langenfeld, Aaron (Hrsg.): *Theologische Grundbegriffe*. Ein Handbuch. Paderborn: Schöningh, 2021, S. 123–124.
- Biesterfeldt, Hinrich: *The Perfect Man. A Humanist?* In: Reichmuth, Stefan; Rösen, Jörn; Sarhan, Aladdin (Hrsg.): *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges*. Göttingen/Taipei: V&R unipress/National Taiwan University Press, 2012, S. 101–113.
- Blumenberg, Hans: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Boddy, Janice; Lambek, Michael: *A Companion to the Anthropology of Religion*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Bohlken, Eike; Thies, Christian (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart: Metzler, 2009.
- Bohlken, Eike; Thies, Christian: *Einleitung*. In: Bohlken, Eike; Thies, Christian (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart: Metzler, 2009, S. 1–10.
- Boumaaiz, Amina; Feininger, Bernd; Schröter, Jörg I.: „Bin Ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172). *Aspekte zum Menschenbild im Islam*. In: Boehme, Katja (Hrsg.): „Wer ist der Mensch“. *Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren*. Berlin: Frank & Timme, 2013, S. 101–146.
- Bouman, Johan: *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*. 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Bowen, John R.: *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Böwering, Gerhard: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic hermeneutics of the Šūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin: de Gruyter, 1980.
- Boyarin, Daniel: *The Gospel of the Memra. Jewish Binitarianism and the Prologue to John*. In: *Harvard Theological Review*, 94 (3), 2001, S. 243–284.
- Brandt, Manfred: *Von der Umwelt zur Mitwelt. Zur Fundierung eines neuen pädagogischen Paradigmas auf der Basis der Philosophie John Deweys*. Frankfurt am Main: Lang, 2000.
- Braun, Rüdiger: *Dynamics of Theological Anthropology in Islamic Contexts. An Introduction*. In: Braun, Rüdiger; Çiçek, Hüseyin (Hrsg.): *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'anic Anthropology. The Quest for Humanity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017, S. 1–39.
- Braun, Rüdiger; Çiçek, Hüseyin (Hrsg.): *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'anic Anthropology. The Quest for Humanity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Brenner, Andreas: *UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch*. Fribourg: Academic Press, 2008.

- Brown, Daniel: The Triumph of Scripturalism. The Doctrine of Naskh and its Modern Critics. In: Waugh, Earle; Denny, Frederick (Hrsg.): *The Shaping of an American Islamic Discourse. A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press, 1998, S. 49–66.
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion von Sprache*. Jena: G. Fischer, 1934.
- Carter, Michael: Humanism and the Language Sciences in Mediaeval Islam. In: Afzaruddin, Asma; Zahniser, Mathias (Hrsg.): *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997, S. 27–38.
- Casmann, Otto [Casmanno, Othone]: *Psychologia anthropologica. Sive animae humanae doctrina*. Hanoviae: Guilielemum Antonium, 1594.
- Chabbi, Jacqueline: *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- Çınar, Hüseyin İ.: *Koranwissenschaften und Koranexegese. Eine Einführung*. Mannheim: IFIS&IZ Publications, 2017.
- Copson, Andrew; Grayling, Anthony C. (Hrsg.): *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- Cragg, Kenneth: *The Mind of the Qur'an. Chapters in Reflection*. London: G. Allen & Unwin, 1973.
- Dahlgrün, Corinna: Der Ertrag der Begegnung und offene Fragen aus christlicher Perspektive. In: Selçuk, Mualla; Thurner, Martin (Hrsg.): *Der Mensch in Christentum und Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019, S. 359–368.
- Dahrendorf, Ralf: *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der sozialen Rolle*. 17. Auflage. Wiesbaden: VS, 2010.
- Davies, Merryl W.: *Knowing One Another. Shaping an Islamic Anthropology*. London: Mansell Publishing, 1988.
- De Cillis, Maria: *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazālī and Ibn 'Arabī*. London: Routledge, 2014.
- Demiri, Lejla; Zaman, Mujadad; Winter, Tim; Schwöbel, Christoph; Bodrov, Alexei (Hrsg.): *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Denny, Frederick: Exegesis and Recitation. Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety. In: Reynolds, Frank; Ludwig, Theodore (Hrsg.): *Transitions and Transformations in the History of Religions*, Leiden: Brill 1980, S. 91–123.
- de Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Nachdruck Paris: Payot, 2005.
- Dirscherl, Erwin: *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*. Regensburg: Pustet, 2006.
- Dogan, Recep: Nature of Man in Islam. In: *International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 4 (3), 2014, S. 6–18.
- Dulles, Avery: *Models of Revelation*. Hong Kong: Gill and Macmillan, 1983.

8 Bibliographie

- Dupuche, John; Morgan, Fred; Tuncer, Fatih: Three Prayers in Dialogue. The Shema, the Lord's Prayer, and Al-Fatiha. In: *Journal of Ecumenical Studies*, 52 (4), 2017, S. 587–609.
- Dürnberger, Martin: Metaphysik. In: Dockter, Cornelia; Dürnberger, Martin; Langenfeld, Aaron (Hrsg.): *Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Paderborn: Schöningh, 2021, S. 111–112.
- Dziri, Amir: *Die Ars Disputationis in der islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre*. Freiburg im Brsg.: Kalām, 2015.
- Dziri, Amir; Amity, Arlinda; Boehmler, Alexander; Boudaoui, Safia; Brodard, Baptiste; Isis-Arnautović, Esmā; Mustafi, Nadire; Schmid, Hansjörg; Uçak-Ekinci, Dilek: *Islamisch-theologische Studien. Ein Positionspapier*. In: Dziri, Amir; Schmid, Hansjörg (Hrsg.): *Islamisch-theologische Studien. Eine neue Wissenschaftsdisziplin in der Schweiz*, SZIG-Papers 10, Freiburg: Uniprint Universität Freiburg, 2020, S. 13–26
- Ebrahim, Ranja: *Im Diskurs mit dem Qurʾān. Ein Handlungskonzept zum themenzentrierten Arbeiten anhand der Offenbarungsanlässe*. Wiesbaden: Springer, 2020.
- Eickelman, Dale: *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- Elashiry, Mohammed: *Sounds of Qurʾanic Recitation in Egypt. A Phonetic Analysis*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2008.
- Elkholy, Abdo: *Towards an Islamic Anthropology*. *Muslim Education Quarterly*, 1, 1984, S. 78–94.
- El-Mesawi, Mohamed E.: *Religion, Society and Culture in Malik Bennabi's Thought*. In: Abu-Rabiʿ, Ibrahim (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Malden: Blackwell, 2006, S. 213–256.
- El Omari, Dina: *Einführung in die Koranwissenschaften*. Freiburg im Brsg.: Kalām, 2016.
- Engelhardt, Jan F.: *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*. Wiesbaden: Springer, 2017.
- Fakhry, Majid: *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1994.
- Faridzadeh, Ghazaleh: *Vom Mensch-Sein zum Person-Sein. Eine historische Analyse des (Rechts-)Personengedankens im Islam*. Baden-Baden: Nomos, 2016.
- Farris, Joshua R.; Taliaferro, Charles (Hrsg.): *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*. Farnham: Ashgate, 2015.
- Farstad, Mona H.: *Anthropology of the Qurʾān*. In: McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden: Brill, 2016. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050509 (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Firestone, Reuven: *Shekhinah*. In: McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4. Leiden: Brill, 2004, S. 589–591.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. 13. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer, 2014.
- Frank, Richard: *The Science of Kalām*. In: *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, 1992, S. 7–37.

- Furqani, Hafas; Echchabi, Abdelghani: Who is Homo Islamicus? A Qur'anic Perspective on the Economic Agent in Islamic Economics. In: *International Journal of Islamic Finance*, 14 (2), 2022, S. 206–220.
- Gade, Anna: *Perfection Makes Practice. Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Gardet, Louis: 'Ilm al-kalām, In: Lewis, Bernhard; Menage, Victor L.; Charles, Pellat; Schacht, Joseph (Hrsg.): *Encyclopedia of Islam. New Edition*, Bd. 3. Leiden: Brill, 1979, S. 1141–1150.
- Geertz, Clifford: *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Geertz, Clifford: Art as a Cultural System. In: *Modern Language Notes*, 91 (6), 1976, S. 1473–1499.
- Gellner, Ernest: *Post-Traditional Forms in Islam. The Turf and Trade, and Votes and Peanuts*. In: *Daedalus*, 102 (1), 1973, S. 191–206.
- Gellner, Ernest: *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ghandour, Ali: *Fiqh. Einführung in die Normenlehre*. Freiburg im Brsg.: Kalām, 2015.
- Gheituri, Amer; Golfam, Arsalan: God-Man Communication in the Quran. A Semiological Approach. In: *The International Journal of Humanities*, 16 (1), 2009, S. 45–61.
- Gilsenan, Michael: *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Gobillot, Geneviève: *La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*. Kairo: Institut français d'archéologie orientale, 2000.
- Gracia, Jorge: *A Theory of Textuality. The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Graham, William: *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīṭ Qudṣī*. The Hague: Mouton, 1977.
- Graham, William: The Earliest Meaning of 'Qur'an'. In: *Welt des Islams*, 23/24, 1984, S. 361–377.
- Graham, William: *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Graham, William: Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht. In: Giese, Alma; Bürgel, Christoph (Hrsg.): *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel*. Bern: Lang, 1994, S. 209–226.
- Gramlich, Richard: *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī. 'Awārif al-ma'ārif*. Wiesbaden: Steiner, 1978.
- Greimas, Algirdas J.: *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966.
- Greshake, Gisbert: Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. In: *Geist und Leben*, 50, 1977, S. 409–426.
- Greshake, Gisbert: *Anthropologie. Systematisch-theologisch*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage, Bd. 1. Freiburg im Brsg.: Herder, 1993, S. 726–731.

8 Bibliographie

- Günther, Sebastian: Bildung und Ethik im Islam. In: Brunner, Rainer (Hrsg.): Islam. Einheit und Vielfalt einer Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 2016, S. 210–236.
- Günther, Sebastian: Islamische Bildung im literarischen Gewand. Unterweisung in religiösen und weltlichen Belangen bei Ibn Qutayba und al-Māwardī. In: Poya, Abbas; Suleiman, Farid; Weineck, Benjamin (Hrsg.): Bildungskulturen im Islam. Islamische Theologie lehren und lernen. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022, S. 137–184.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Haefner, Gerd: Philosophische Anthropologie. 4. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Hagemann, Ludwig: „... mein Leben und mein Sterben gehören Gott“ (Koran 6,162). Strukturen islamischer Anthropologie. In: Hoffmann, Herbert (Hrsg.): Werde Mensch. Wert und Würde in den Weltreligionen. Trier: Paulinus, 1999, S. 121–142.
- Hajatpour, Reza: Islamische Seelenvorstellungen und die Herausforderungen der Moderne. Badawia, Tarek; Erdem, Gülbahar; Abdallah, Mahmoud (Hrsg.): Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen. Wiesbaden: Springer, 2020, S. 73–88.
- Hampe, Michael: Anthropologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Auflage, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, S. 521–524.
- Hanafi, Hassan: Les méthodes d'exégèse. Essai sur la science des fondements de la compréhension "ilm uşul al-fiqh". Kairo: Organisme général des imprimeries gouvernementales, 1965.
- Hanafi, Hassan: Théologie ou anthropologie. In: Abdel-Malek, Anouar; Belal, Abdel-Aziz; Hanafi, Hassan (Hrsg.): Renaissance du monde arabe. Genbloux: Duculot, 1972, S. 233–264.
- Hans, Josef: Homo oeconomicus islamicus. Wirtschaftswandel und sozialer Aufbruch im Islam. Wien: Sen 1952.
- Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Reclam, 2008.
- Heemskerck, Margaretha: Speech. In: McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qur'an, Bd. 5. Leiden: Brill, 2006, S. 108–112.
- Hegel, Georg: Die Phänomenologie des Geistes. Bamberg/Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, 1807.
- Heimbach-Steins, Marianne; Wielandt, Rotraud (Hrsg.): Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven. Würzburg: Ergon, 2008.
- Heine, Susanne; Lohker, Rüdiger; Potz, Richard: Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog. Innsbruck: Tyrolia, 2012.
- Heupts, Cordula: Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch. Paderborn: Schöningh, 2021.
- Hinsdale, Ann; Okey Stephen (Hrsg.): T&T Clark Handbook of Theological Anthropology. London: T&T Clark, 2021.
- Hock, Klaus: Freiheit aus dem Geist des Propheten. Die Autonomie des Menschen im islamischen Denken der Neuzeit. In: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft, 34 (4), 2008, S. 400–418.

- Hodgson, Marshall: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. The Classical Age of Islam*, Bd. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hofmeiser, Heimo: Anthropologie. Philosophische Anthropologie. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, S. 166–168.
- Honnfelder, Ludger: Anthropologie. Allgemeine Wissenschaftsgeschichte. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage, Bd. 1. Freiburg im Brsg.: Herder, 1993, S. 721–724.
- Hoover, Jon (2016): *Fiṭra*. In: Fleet, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John; Stewart, Devin (Hrsg.): *Encyclopedia of Islam*, Three. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27155 (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Horovitz, Josef: *Koranische Untersuchungen*. Berlin: de Gruyter, 1926.
- Huizinga, Johan: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. 25. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2017.
- Hume, David: *A Treatise of the Human Nature*. Nachdruck Charleston: BiblioLife, 2010.
- Hundhammer, Marianus: Der Begriff „nafs“ im Koran und seine Interpretation. Anwendungsmöglichkeiten im Kontext islamischer Seelsorge. In: Badawia, Tarek; Erdem, Gülbahar; Abdalla, Mahmoud (Hrsg.): *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen*. Wiesbaden: Springer, 2020, S. 89–105.
- Hundt, Magnus: *Antropologium de hominis dignitate, natura, et proprietatibus*. Liptzick: Per Baccalariu[m] Wolfgangu[m] Monacensem, 1501.
- Husmann Bärbel: Bibel und performative Didaktik. In: Zimmermann, Mirjam; Zimmermann, Ruben (Hrsg.): *Handbuch Bibeldidaktik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 434–439.
- Ibn, ‘Arabī, Muḥayyiddīn: *al-Futūḥāt al-makkīya*. 4 Bde. Ed. ‘Uṭmān Yaḥya. Al-Qāhira: al-Maktaba al-‘Arabīya, 1911.
- Iqbal, Muhammad: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf, 1962.
- Işık, Tuba: *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht*. Paderborn: Schöningh, 2015.
- Izutsu, Toshihiko: *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*. North Stratford: Ayer Company Publishers, 1998.
- Jakobson, Roman: *Closing Statement. Linguistics and Poetics*. In: Sebeok, Thomas (Hrsg.): *Style in Language*. Cambridge: MIT, 1960, S. 350–377.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 2. Auflage. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1800.
- Kant, Immanuel: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. 9: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Berlin: de Gruyter, 1968.
- Karimi, Milad: *Der Koran*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2009.

8 Bibliographie

- Karimi, Milad: Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'an. In: Khorchide, Mouhanad; von Stosch, Klaus (Hrsg.): Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa / Challenges for Islamic Theology in Europe. Freiburg im Brsg.: Herder, 2012, S. 14–30.
- Karimi, Milad: Warum es Gott nicht gibt und er doch ist. Freiburg im Brsg.: Herder, 2018.
- Karimi, Milad; Dziri, Amir (Hrsg.): Freiheit im Angesicht Gottes. Interdisziplinäre Positionen zum Freiheitsdiskurs in Religion und Gesellschaft. Freiburg im Brsg.: Kalām, 2015.
- Kellermann, Andreas: Die „Mündlichkeit“ des Koran. Ein forschungsgeschichtliches Problem der Arabistik. In: Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft, 5, 1995, S. 1–34.
- Kellermann, Andreas: Koranlesung im Maghreb. o. O.: o. V. [publiziert als Microfiches], 1996.
- Kermani, Navid: Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept waḥy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Maḥūm an-naṣṣ. Frankfurt am Main: Lang, 1996.
- Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran. 5. Auflage. München: Beck, 2015.
- Khorchide, Mouhanad: Auf dem Weg zu einer humanistischen Qur'anhermeneutik. In: Mohagheghi, Hamideh; von Stosch, Klaus (Hrsg.): Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie. Paderborn: Schöningh, 2010, S. 31–58.
- Khorchide, Mouhanad: Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit. Freiburg im Brsg.: Herder, 2018.
- Khorchide, Mouhanad; Karimi, Milad (Hrsg.): Was ist der Mensch? Freiburg im Brsg.: Kalām, 2016.
- Khoury, Adel Theodor: Mensch. In: Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig; Heine, Peter: Islam-Lexikon A–Z. Geschichte – Ideen – Gestalten. Freiburg im Brsg.: Herder, 2006, S. 416–420.
- Khoury, Adel T.; Hagemann, Ludwig: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime. Altenberge: Christlich-Islamisches Schrifttum, 1986.
- Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hrsg.): Willensfreiheit. Frankfurt am Main: Klostermann, 2019.
- Kılıç, Recep: Die islamische Offenbarung im Lichte aktueller Diskussionen. In: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hrsg.): Offenbarung in Christentum und Islam. Stuttgart: Kohlhammer, 2011, S. 31–47.
- Kirchgässner, Gebhard: Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Kneer, Markus: Le double dialogue de Lahbabi. Entre musulmans et chrétiens, entre philosophie et théologie. In: Nouvelle revue théologique, 141 (1), 2019, S. 89–104.
- Kullmann, Wolfgang: Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles. In: Hermes, 108, 1980, S. 419–443.

- Körtner Ulrich: Ethik und Anthropologie. Das christliche Menschenbild im biotechnologischen Zeitalter. In: Zehetmair, Hans (Hrsg.): Politik aus christlicher Verantwortung. Wiesbaden: VS, 2007, S. 175–188.
- Kraemer, Hendrik: *The Christian Message in a Non-Christian World*. London: The Edinburgh House Press, 1938.
- Kraemer, Joel: *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During the Buyid Age*. Leiden: Brill, 1986.
- Krehl, Ludolf: Das islamische Dogma von der Fitra d. i. der dem Menschen angebotenen religiösen Anlage. In: Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum. Stuttgart: Kohlhammer, 1893, S. 167–169.
- Kreinath, Jens (Hrsg.): *The Anthropology of Islam Reader*. London: Routledge, 2012.
- Krötke, Wolf: Anthropozentrik. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Auflage, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, S. 530–531.
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lahbabi, Muhammad A.: *Liberté ou libération. A partir des libertés bergsoniennes*. Paris: Aubier, 1956.
- Lahbabi, Muhammad A.: *Le personnalisme musulman*. Paris: Presses universitaires de France, 1964.
- Lahbabi, Muhammad A.: *Der Mensch. Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2011.
- Langenfeld, Aaron; Lerch, Magnus: *Theologische Anthropologie*, Paderborn: Schöningh, 2018.
- Leirvik, Oddbjørn: Islamic Humanism or Humanistic Islam. In: *Interreligious Studies and Intercultural Theology*, 4 (1), 2020, S. 88–101.
- Leuze, Reinhard: *Christentum und Islam*. Tübingen: Mohr, 1994.
- Lotman, Jurij: *Die Struktur literarischer Texte*. München: Fink, 1972.
- Loynes, Simon: *Revelation in the Qur'an. A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-ḥ-y*. Leiden: Brill, 2021.
- Maalouf, Nayef: *La place du verbe dans la pensée arabe*. Beirut: Editions Dar An-Nahar, 2006.
- Macdonald, Duncan B.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Routledge, 1903.
- Macdonald, Duncan B.: Fitra. In: Lewis, Berhard; Pellat, Charles; Schacht, Joseph (Hrsg.): *Encyclopedia of Islam*. New Edition, Bd. 2. Leiden: Brill, 1991, S. 931–932.
- Madigan, Daniel: *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Madigan, Daniel: Book. In: McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 1. Leiden: Brill, 2001, S. 242–251.
- Madigan, Daniel: Gottes Botschaft an die Welt. Christen und Muslime. Jesus und der Koran. In: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 32 (1), 2003, S. 100–112.
- Madigan, Daniel: Revelation and Inspiration. In: McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 4. Leiden: Brill, 2004, S. 437–448.

8 Bibliographie

- Marquard, Odeo: Anthropologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1. Basel: Schwabe, 1971, S. 362–374.
- Marranci, Gabriele: *The Anthropology of Islam*. Oxford/New York: Berg, 2008.
- Mauroof, Muhammad S.: Elements for an Islamic Anthropology. In: Al-Faruqi, Ismail; Naseef, Abdullah (Hrsg.): *Social and Natural Sciences. The Islamic Perspective*. Jeddah: Hodder and Stoughton, 1981, S. 116–139.
- McAuliffe, Jane D. (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 Bde. Leiden: Brill, 2001–2006.
- Meier, Andreas: Gotteswort in Knechtsgestalt. Ein islamischer Luther in Ägypten? N. H. Abu Zaid's provokante Koranexegese als säkulare Reform des Islam. In: Gossmann, Hans-Christoph (Hrsg.): *Begegnungen zwischen Christentum und Islam. Festschrift für Hans-Jürgen Brandt zum 65. Geburtstag*. Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek, 1994, S. 57–73.
- Meyer, Silke; Owzar, Armin: Einleitung. In: Meyer, Silke; Owzar, Armin (Hrsg.): *Disziplinen der Anthropologie*. Münster: Waxmann, 2011, S. 7–12.
- Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad: *The Refinement of Character. A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq*. Verantwortet von Constantine Zurayk. Beirut: The American University, 1968.
- Mohagheghi, Hamideh: Koran – die Rede Gottes. Verbale Offenbarung oder prophetisches Wunderwerk? (Nach Thesen von Soroush und Shabestari). In: Eckholt, Margit; El Mallouki, Habib (Hrsg.): *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, S. 69–87.
- Morrissey, Fitzroy: *Sufism and the Perfect Human. From Ibn 'Arabī to al-Jīlī*. Abingdon: Routledge, 2020.
- Mutahhari, Morteza: *The Human Being in the Quran*. Teheran: Islamic Propagation Organization, 1983.
- Nader, Albert: *Le système philosophique des Mu'tazila. Premiers penseurs de l'islam*. Beirut: Les lettres orientales, 1956.
- Nagel, Tilman: Zum Menschenbild im modernen Islam. In: Voigt, Wolfgang (Hrsg.): *XIX. Deutscher Orientalistentag (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III, 1)*. Wiesbaden: Steiner, 1977, S. 559–566.
- Nagel, Tilman: *Die Anthropologie des Islams*. In: Kratz, Reinhard G.; Spieckermann, Hermann (Hrsg.): *Götterbilder, Gottesbilder und Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Antike*. Bd. 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 211–226.
- Nelson, Kristina: *The Art of Reciting the Qur'an*. Kairo: American University in Cairo Press, 1985.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Neuwirth, Angelika: *Offenbarung, Inlibration, Eingebung oder Herabsendung? Überlegungen zu den Medialitäten der koranischen Verkündigung*. In: Negel, Joachim; Gruber, Margareta (Hrsg.): *Figuren der Offenbarung*. Münster: Aschendorff, 2012, S. 205–236.

- Neuwirth, Angelika: Die vielen Namen des Koran. „Offenbarung“, „Inlibration“ oder „Herabsendung“ und „Lesung“? In: Oschema, Klaus; Lieb, Ludger; Heil, Johannes (Hrsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin: de Gruyter, 2015, S. 222–238.
- Neuwirth, Angelika: Der Koran. Frühmittelmeckkanische Suren. Das neue Gottesvolk. „Biblisierung“ des altarabischen Weltbildes, Bd. 2/1. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2017.
- Neuwirth, Angelika; Neuwirth, Karl: Sūrat Al-Fātiḥa. „Eröffnung“ des Text-Corpus Koran oder „Introitus“ der Gebetsliturgie? In: Gross, Walter; Irsigler Hubert; Seidl, Theodor (Hrsg.): Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag. St. Ottilien: EOS, 1991, S. 331–357.
- Nisslmüller, Thomas: Homo audiens. Der Hör-Akt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen. Göttingen: V&R unipress, 2008.
- Nöldeke, Theodor: Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Achtzehn Aufsätze und Studien, teilweise in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage. Amsterdam: Academic Publishers Associated, 1982.
- Oeing-Hanhoff, Ludger: Metaphysik. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, S. 1186–1187.
- Oelmüller, Willi; Oelmüller-Dölle, Ruth: Grundkurs. Philosophische Anthropologie. München: Fink, 1996.
- Ohly, Lukas: Arbeitsbuch Systematische Theologie: Techniken – Methoden – Übungen. Tübingen: Narr Francke Attempto, 2019.
- Ort, Claus-Michael: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hrsg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart: Metzler, 2008, S. 19–38.
- Ourghi, Abdel-Hakim: Reform des Islam. 40 Thesen. München: Claudius, 2017.
- Özsoy, Ömer: Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede. In: Körner, Felix (Hrsg.): Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Freiburg im Brsg.: Herder, 2006, S. 77–101.
- Özsoy, Ömer: Islamische Theologie als Wissenschaft. Funktionen, Methoden, Argumentationen. In: Gharaibeh, Mohammed; Begic, Esnaf; Schmid, Hansjörg; Ströbele, Christian (Hrsg.): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam. Regensburg: Pustet, 2015, S. 56–68.
- Özsoy, Ömer: Pioniere der historischen Koranhermeneutik. In: Ben Abdeljelil, Jameleddine (Hrsg.): Historizität und Transzendenz im Islam. Geschichte, Recht und Offenbarung. Berlin: EB-Verlag, 2017, S. 23–45.
- Öztürk, Mustafa: Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext. In: Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien. Universalität und Universalismus, 3, 2016, S. 37–64.
- Öztürk, Resul: A Contribution from Outside to the Field of New Ilm al-Kalam. Milasli Ismail Hakki's Views. In: Journal of Ilahiyat Researches, 49 (1), 2018, S. 105–130.
- Padwick, Constance: Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use. London: SPCK, 1961.

- Pannenberg, Wolfhart: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Peters, Johannes: God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qādī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānī. Leiden: Brill, 1976.
- Pleger, Wolfgang: Handbuch der Anthropologie. Die wichtigsten Konzepte von Homer bis Sartre. 2. Auflage. Darmstadt: WBG, 2017.
- Plessner, Helmuth: Anthropologie. Philosophisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1957, S. 410–414.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Auflage. Berlin: de Gruyter, 1975.
- Poya, Abbas: Islamische Theologie neu denken. Gespräche mit 'Abd al-Ġabbār ar-Rifā'ī, Mohsen Kadivar, Hassan Yussefi Eshkevari und Arash Naraghi. Berlin/Boston: de Gruyter, 2023.
- Quack, Johannes: Religionsethnologie. In: Beer, Bettina; Fischer, Hans; Pauli, Julia (Hrsg.): Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt. 9. Auflage. Berlin: Reimer, 2017, S. 118–198.
- Radscheit, Matthias: Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans. Berlin: Schwarz, 1996.
- Radscheit, Matthias: Word of God or Prophetic Speech? Reflections on the Quranic qul-Statements. In: Edzard, Lutz; Szyska, Christian (Hrsg.): Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild. Hildesheim: Olms, 1997, S. 33–42.
- Rahman, Fazlur: Islamic Methodology in History. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rahman, Yusuf: The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. An Analytical Study of his Method of Interpreting the Qur'ān. Montreal: McGill University, 2001.
- Rahman, Yusuf: The Qur'ān in Egypt III. Naṣr Abū Zayd's Literary Approach. In: Mohammed, Khaleel; Rippin, Andrew (Hrsg.): Coming to Terms with the Qur'ān. A Volume in Honor of Professor Issa Boullata. North Haledon: Islamic Publication International, 2008, S. 227–265.
- Rahmati, Fateme: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabī. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- Rasmussen, Anne: Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Reichmuth, Stefan; Rüsen, Jörn; Sarhan, Aladdin (Hrsg.): Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges. Göttingen/Taipei: V&R unipress/National Taiwan University Press, 2012.
- Reichmuth, Stefan; Rüsen, Jörn; Sarhan, Aladdin (Hrsg.): Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges. In: Reichmuth, Stefan; Rüsen, Jörn; Sarhan, Aladdin (Hrsg.): Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges. Göttingen/Taipei: V&R unipress/National Taiwan University Press, 2012, S. 11–26.

- Renz, Andreas: Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie. Würzburg: Ergon, 2002.
- Renz, Andreas: Die „Zeichen Gottes“ (āyāt Allāh). Sakramentalität im Islam und ihre Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis. In: Theologische Zeitschrift, 61 (3), 2005, S. 239–257.
- Richter, Gustav: Der Sprachstil des Koran. Leipzig: Harrassowitz, 1940.
- Ricœur, Paul: What is a Text? Explanation and Understanding. In: Thompson, John (Hrsg.): Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, S. 107–126.
- Rippin, Andrew: The Exegetical Genre “asbāb al-nuzūl”. A Bibliographical and Terminological Survey. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 48 (1), 1985, S. 1–15.
- Rippin, Andrew: The Function of “Asbāb al-nuzūl” in Qur’ānic Exegesis. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 51 (1), 1988, S. 1–20.
- Robinson, Neal: Discovering the Qur’an. A Contemporary Approach to a Veiled Text. 2. Auflage. London: SCM Press, 2003.
- Rüterswörden, Udo: Dominum terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung. Berlin/New York: de Gruyter, 1993.
- Şahin, Ertuğrul: Funktionale, strukturelle und epistemische Determinanten des Etablierungsprozesses der Islamisch-theologischen Studien. In: Völker, Katharina; Şahin, Ertuğrul (Hrsg.): Lebendiger Islam. Praxis- und Methoden-Reflexion der islamisch-theologischen Studien in Deutschland. Berlin: Lang, 2021, S. 157–168.
- Şahrūr, Muḥammad: al-islām wa-l-insān. Min natā’ig al-qirā’at al-mu’āşira. Bayrūt: Dār as-sāqī, 2016.
- Salman, Wasim: L’Islam politique et les enjeux de l’interprétation. Naşr Ḥāmid Abū Zayd. Mailand: Éditions Mimésis, 2017.
- Sarıkkaya, Yaşar; Bäumer, Franz-Josef (Hrsg.): Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. Münster: Waxmann, 2017.
- Sauer, Ralph: Christentum und Islam. Ein konfliktreiches Verhältnis. In: von Lear, Hermann; Scheer, Klaus-Dieter (Hrsg.): Kultur und Kulturen. Münster: Lit, 2004, S. 57–76.
- Schabestari, Modjtahed: Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen im Islam als Grundlage des ernsthaft erwünschten Weltfriedens. In: Bsteh, Andreas (Hrsg.): Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme, Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Mödling: St. Gabriel, 1994, S. 193–199.
- Schimmel, Annemarie: Zur Anthropologie des Islam. In: Bleeker, Claas (Hrsg.): Anthropologie religieuse. L’homme et sa destinée à la lumière de l’histoire des religions, Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 1955, S. 140–154.
- Schimmel, Annemarie: Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit. Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1981.

8 Bibliographie

- Schimmel, Annemarie: *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München: Beck, 1995.
- Schimmel, Annemarie: *Mystik und Humanität. Aspekte der islamischen Mystik*. In: Geerk, Frank (Hrsg.): *Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus*. Basel: Schwabe, 1999, S. 261–272.
- Schlüter, Dietrich: *Materialobjekt/Formalobjekt*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, S. 870.
- Schmid, Hansjörg: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*. 2., unveränderte Auflage. Freiburg im Brsg.: Herder, 2013.
- Schmidtke, Sabine: *Rationale Theologie*. In: Brunner, Rainer (Hrsg.): *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*. Stuttgart: Kohlhammer, 2016, S. 167–190.
- Schoberth, Wolfgang: *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: WBG, 2006.
- Schöller, Marco: *Zum Begriff des „islamischen Humanismus“*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 151 (2), 2001, S. 275–320.
- Schöndorf, Harald: *Gegenstand/Objekt*. In: Brugger, Walter; Schöndorf, Harald (Hrsg.): *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg im Brsg.: Karl Alber, 2010, S. 149.
- Schreiner, Stefan: *Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen*. In: Mittmann-Richert, Ulrike; Avemarie, Friedrich; Oegema, Gerbern S. (Hrsg.): *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. Festschrift für Hermann Lichtenberger zum 60. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, S. 25–37.
- Schrenk, Friedemann: *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*. 6. Auflage. München: Beck, 2019.
- Schulz von Thun, Friedemann: *Störungen und Klärungen. Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation*. Reinbek: Rowohlt, 1981.
- Schulze, Reinhard: „Was ist Islamische Theologie?“ (Unveröffentlichter Konferenzbeitrag). Köln, 2010. URL: <http://docplayer.org/63743134-Was-ist-islamische-theologie-reinhard-schulze-koeln.html> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Schulze, Reinhard: *Islam als Feind der Anthropologie. Anmerkungen zu Leo Frobenius und zur Islamwissenschaft*. In: *Asiatische Studien*, 66 (3), 2012, S. 653–709.
- Schulze, Reinhard: *Der Koran und die Gottesdienerschaft des Menschen*. In: Assmann, Jan; Strohm, Harald (Hrsg.): *Homo religiosus. Vielfalt und Geschichte des religiösen Menschen*. Paderborn: Fink, 2014, S. 217–267.
- Schulze, Reinhard: *Der Koran und die Genealogie des Islam*. Basel: Schwabe, 2015.
- Seckler, Max: *Dei verbum religiose audiens. Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*. In: Eicher, Peter; Kogan, Barry; Petuchowski, Jakob (Hrsg.): *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*. Freiburg im Brsg.: Herder, 1981, S. 214–236.
- Seckler, Max; Kessler, Michael: *Die Kritik der Offenbarung*. In: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann; Seckler, Max (Hrsg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Offenbarung*, Bd. 2, 2. Auflage. Tübingen: Francke, 2000, S. 13–39.

- Segal, Alan: *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.
- Sejdini, Zekirija; Kraml, Martina; Scharer, Matthias: *Mensch werden. Grundlagen einer interreligiösen Religionspädagogik und -didaktik aus muslimisch-christlicher Perspektive*. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.
- Şeker, Nimet: *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. Berlin: EB-Verlag, 2019.
- Selçuk, Mualla; Thurner, Martin (Hrsg.): *Der Mensch in Christentum und Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Seyyed Nasr, Hossein: *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Shabestari, Modjtahed: *Die koranische Offenbarung. Eine menschliche Lesart*. In: Ben Abdeljelil, Jameleddine (Hrsg.): *Historizität und Transzendenz im Islam. Geschichte, Recht und Offenbarung*. Berlin: EB-Verlag, 2017, S. 11–22.
- Shahrour, Muhammad: *Islam and Humanity. Consequences of a Contemporary Reading*. Berlin: Gerlach Press, 2018.
- Shahrour, Muhammad: *Pour un islam humaniste. Une lecture contemporaine du Coran*, Paris: Cerf, 2019.
- Shaw, Wendy: *What is "Islamic" Art? Between Religion and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Sholihin, Muhammad; Sugiyanto, Catur; Susanto, Akhmad A.: *A Systematic Review on Homo Islamicus. Classification and Critique*. In: *Islamic Economic Studies*. URL: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/IES-11-2022-0043/full/pdf?title=a-systematic-review-on-homo-islamicus-classification-and-critique> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Sievers, Mira: *Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer koranischen Theologie*. Berlin: EB-Verlag, 2019.
- Sievers, Tim: *Der Mensch als Statthalter auf Erden? Aspekte einer ḥalīfa-Theologie*. In: *CIBEDO-Beiträge*, 4, 2015, S. 136–145.
- Sinai, Nicolai: *Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization*. In: Wild, Stefan (Hrsg.): *Self-Referentiality in the Qur'ān*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, S. 103–134.
- Söderblom, Nathan: *Einführung in die Religionsgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1920.
- Sorush, Abdolkarim: *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- Spahn-Skrotzki, Gudrun: *Bildung zur Verantwortung gegenüber dem Leben. Fächerübergreifender Unterricht als Weg zu verantwortlichem Handeln im ökologischen und bioethischen Kontext*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2010.
- Specker, Tobias: *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Korans*. Zürich: TVZ, 2021.
- Sperber, Jutta: *Die anthropologischen Aspekte in den christlich-muslimischen Dialogen des Vatikan*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

- Sperber, Jutta: *Anthropological Aspects in the Christian-Muslim Dialogues of the Vatican*. Berlin: de Gruyter, 2019.
- Stetkevych, Suzanne P.: *The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- Sukidi, [Mulyadi]: Naşr Hāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qurʾān. In: *Die Welt des Islams*, 49 (2), 2009, S. 181–211.
- Takım, Abdullah: *Koranexegeese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar“*. Istanbul: Yeni Ufuklar, 2007.
- Tapper, Richard: “Islamic Anthropology” and “Anthropology of Islam”. In: *Anthropological Quarterly*, 68 (3), 1995, S. 185–193.
- Tatari, Muna: *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*. Münster: Waxmann, 2016.
- Tautz, Monika: *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Teifke, Wilko: *Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Terkan, Fehrullah: *Das Offenbarungsverständnis der muslimischen Philosophen in der klassischen Epoche*. In: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hrsg.): *Offenbarung in Christentum und Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011, S. 101–127.
- Thielmann, Jörn: *Naşr Hāmid Abū Zaid und die wiedererfundene „ḥisba“ „Şarīʿa“ und „Qānūn“ im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon, 2003.
- Thies, Christian: *Einführung in die philosophische Anthropologie*. 3. Auflage. Darmstadt: WBG, 2013.
- Thurner, Martin: *Warum eine christlich-islamische Anthropologie?* In: Selçuk, Mualla; Thurner, Martin (Hrsg.): *Der Mensch in Christentum und Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019, S. 15–19.
- Tillschneider, Hans-Thomas: *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*. Würzburg: Ergon, 2011.
- Topkara, Ufuk: *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Wiesbaden: Springer, 2018.
- Uçar, Bülent; Blasberg-Kuhnke, Martina (Hrsg.): *Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland*. Frankfurt am Main: Lang, 2013.
- Ulfat, Fahimah: *Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive*. In: *Theologische Quartalschrift*, 199 (2), 2019, S. 149–160.
- van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961.
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 4 Bde. Berlin: Walter, 1991–1997.

- van Ess, Josef: Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze. In: Biesterfeldt, Hinrich (Hrsg.): *Kleine Schriften by Josef van Ess*, Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 2018, S. 911–947.
- van Ess, Josef: Early Development of Kalām. In: Biesterfeldt, Hinrich (Hrsg.): *Kleine Schriften by Josef van Ess*, Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 2018, S. 882–902.
- van Ess, Josef: Kalām. In: Biesterfeldt, Hinrich (Hrsg.): *Kleine Schriften by Josef van Ess*, Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 2018, S. 902–910.
- van Ess, Josef: The Beginnings of Islamic Theology. In: Biesterfeldt, Hinrich (Hrsg.): *Kleine Schriften by Josef van Ess*, Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 2018, S. 855–881.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero: “The Prophet is Closer to the Believers than they are to Themselves.” (Q 33:6). A Scriptural Inquiry into the Anthropological Foundation of the Ittibā’ al-Nabī (Sequela Prophetae). In: Demiri, Lejla; Zaman, Mujaddad; Winter, Tim; Schwöbel, Christoph; Bodrov, Alexei (Hrsg.): *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, S. 85–104.
- Vishanoff, David: Can Qur’anic Interpretation Be Both Practically Adequate and Theologically Principled? Some Instructive Historical Examples of the Delicate Connection Between Hermeneutical Theories and Doctrines of Divine Speech. (Unveröffentlichter Konferenzbeitrag). Cambridge, 2015. URL: https://www.academia.edu/40373014/Can_Qur’anic_Interpretation_Be_Both_Practically_Adequate_and_Theologically_Principled_Some_Instructive_Historical_Examples_of_the_Delicate_Connection_between_Hermeneutical_Theories_and_Doctrines_of_Divine_Speech (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Vishanoff, David: Hermeneutics and the Traditional Islamic Sciences in Indonesia Today. Rhetoric, Retraditionalisation, or Creative Anti-Fundamentalism? (Unveröffentlichter Konferenzbeitrag). Erfurt, 2015. URL: <http://david.vishanoff.com/wp-content/uploads/IAHR2015.pdf> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Vishanoff, David: The Anthropological Turn in Islamic Legal Interpretation. (Unveröffentlichter Konferenzbeitrag). Tübingen, 2016. URL: <http://david.vishanoff.com/wp-content/uploads/Antropological-Turn.pdf> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- Vogt, Markus: *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*. Freiburg im Brsg.: Herder, 2021.
- Völker, Katharina: Two Accounts of Qur’anic Revelation. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (3), 2015, S. 271–286.
- Völker, Katharina: *Quran and Reform*. Rahman, Arkoun, Abū Zayd. Frankfurt am Main: Lang, 2017.
- Waldenfels, Hans: *Gottes Wort in der Fremde*. Bonn: Borengässer, 1997.
- Waldenfels, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. 4. Auflage. Paderborn: Schöningh, 2005.
- Wansbrough, John: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: University Press, 1977.
- Watt, Montgomery; Marmura, Michael: *Politisch Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart: Kohlhammer, 1985.
- Watzlawick, Paul; Beavin, Janet; Jackson, Don: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern: Huber, 1969.

- Werbick, Jürgen: Theologische Methodenlehre. Freiburg im Brsg.: Herder, 2015.
- Wielandt, Rotraud: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Wiesbaden: Steiner, 1971.
- Wielandt, Rotraud: Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie. In: Bsteh, Andreas (Hrsg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Mödling: St. Gabriel, 1994, S. 97–142.
- Wielandt, Rotraud: Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht. Verständnisfragen. Fragen der theologischen Diskussion. In: Bsteh, Andreas (Hrsg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Mödling: St. Gabriel, 1994, S. 143–210.
- Wielandt, Rotraud: Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times. In: Schmidtke, Sabine (Hrsg.): The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University, 2016, S. 707–764.
- Wild, Stefan: “We Have Sent Down to Thee the Book With the Truth...”. Spatial and Temporal Implications of the Qur’anic Concepts of nuzūl, tanzīl, and ’inzāl. In: Wild, Stefan (Hrsg.): The Qur’ān as Text. Leiden: Brill, 1996, S. 137–153.
- Wild, Stefan: Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne. Münster: Rhema, 2001.
- Wild, Stefan: The Concept of Man in the Qur’an. Non-Muslim Perspectives. In: Reichmuth, Stefan; Rösen, Jörn; Sarhan, Aladdin (Hrsg.): Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges. Göttingen/Taipei: V&R unipress/National Taiwan University Press, 2012, S. 27–38.
- Winter, Tim: Introduction. In: Winter, Tim (Hrsg.): The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, S. 1–18.
- Winter, Tim: Introduction. In: Demiri, Lejla; Zaman, Mujaddad; Winter, Tim; Schwöbel, Christoph; Bodrov, Alexei (Hrsg.): Theological Anthropology in Interreligious Perspective. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, S. 1–19.
- Wissmann, Hans: Mensch. Religionsgeschichtlich. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22. Berlin/Boston: de Gruyter, 2010, S. 458–464.
- Wolfson, Harry Austryn: The Philosophy of the Kalam. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Würsch, Renate: Humanism and Mysticism. Inspirations from Islam. In: Reichmuth, Stefan; Rösen, Jörn; Sarhan, Aladdin (Hrsg.): Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges. Göttingen/Taipei: V&R unipress/National Taiwan University Press, 2012, S. 89–100.
- Yavuzcan, Ismail: Menschenwort versus Gotteswort. Koranexegese im Angesicht der hermeneutischen Herausforderung. Eine Erwiderung auf Eckart Reinmuth. In: Schmid, Hansjörg; Renz, Andreas; Uçar, Bülent (Hrsg.): „Nahe ist dir das Wort...“. Schriftauslegung in Christentum und Islam. Regensburg: Pustet, 2010, S. 67–72.
- Yavuzcan, Ismail: Muhammad als Prophet und Mensch. In: Sarıkaya, Yaşar; Bodenstein, Mark Chalil; Toprakçayan, Erdal (Hrsg.): Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten. Münster: Lit, 2014, S. 67–88.

- Yazdi, Ha'iri Mehdi: *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence*. Albany, NY: SUNY Press, 1992.
- Zhussipbek, Galym; Nagayeva, Zhanar: Epistemological Reform and Embrace of Human Rights. What Can be Inferred from Islamic Rationalistic Maturidite Theology? In: *Open Theology*, 5 (1), 2019, S. 347–365.
- Zirker, Hans: *Der Koran. Zugänge – Strukturen – Lesarten*. 4. Auflage. Darmstadt: WBG, 2018.

Internetlinks zu den Konferenzen:

- 2015 Münster: „Menschenbilder – Wertebilder. Christlich-islamischer Dialog zu sozial-ethischen Fragen“. Konferenzbericht unter URL: <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Aktuelles/2015/20150609.html> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- 2018 Freiburg i. Üe.: „Between God and Mankind. Chances and Challenges of Islamic Anthropologies“. Gleichnamiger Konferenzbericht in CIBEDO (2/2018). Programm unter URL: https://www.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Recherche/A6-5_Tagung_Anthropologie.pdf, Bericht unter https://www.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Rapports/2018/Bericht%20%20Tagung_final.pdf (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- 2018 Tübingen: „Theological Anthropology in Interreligious Perspective“. Konferenzband: Demiri, Lejla; Zaman, Mujadad; Winter, Tim; Schwöbel, Christoph; Bodrov, Alexei (Hrsg.): *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. Konferenzbericht unter URL: <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/aktuelles/newsletter/newsletter-archiv/2018/1/veranstaltungen-und-aktivitaeten/internationale-konferenz-theological-anthropology-in-interreligious-perspective/> (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- 2019 Erlangen-Nürnberg: „Das Menschenbild im islamischen Denken – klassische und moderne Ansätze“. Gleichnamiger Konferenzbericht in CIBEDO 3/2019. Programm unter URL: https://www.dirs.phil.fau.de/files/2019/01/Das-Menschenbild_Islamisches-Denken_Folder_.pdf (letzter Zugriff am 15.12.2023).
- 2022 Erlangen-Nürnberg: „Das Menschenbild in der islamischen Theologie zwischen Tradition und Moderne“. Konferenzband in Vorbereitung. Programm unter: https://www.phil.fau.de/files/2022/06/Menschenbild-in-der-Islamischen-Theologie_Programm.pdf (letzter Zugriff am 15.12.2023).

