

Gottesdienstliche Handlungen (‘*ibādāt*’): Ein Ausdruck des Gehorsams gegenüber Gott?

Abdelaali El Maghraoui

1. Einleitung

Einige moderne muslimische Gelehrte wie ‘Abd al-Wahhāb Hallāf (gest. 1956), Wahba al-Zuhaylī (gest. 2015) und Mohammad Hashim Kamali (geb. 1944) gehen von der Annahme aus, dass der Koran eine binäre normative Herangehensweise aufweise. Damit ist gemeint, dass Normen dort entweder in allgemeiner oder ausführlicher Weise dargestellt werden. Allgemein seien sie, wenn sie sich auf den Bereich des Zwischenmenschlichen beziehen, der wandelbar sei und somit regelmäßig einer Neujustierung bedürfe. Ausführlich dargelegte Normen kämen hingegen überwiegend im Zusammenhang mit den gottesdienstlichen Verpflichtungen – sowie im Bereich des Personalstatus und des Erbrechts – vor. Begründet wird die detaillierte Herangehensweise des Korans bei der Darlegung von gottesdienstlichen Handlungen damit, dass diese Handlungen auf die reine Gottesverehrung (*ta‘abbud*) abzielen und somit weder vom Verstand erkennbar noch durch die wandelnden gesellschaftlichen Umstände wandelbar seien.¹

Diese Begründung ist jedoch aus mindestens zwei Gesichtspunkten heraus problematisch: Zum einen gilt die Annahme der Detailliertheit nicht für alle sich auf gottesdienstliche Handlungen beziehenden Normenverse. So sind die präskriptiven Aussagen über die rituelle Waschung (*wuḍū’*),² die als Voraussetzung für die Ausführung des Ritualgebets (*ṣalāt*)³ gilt, ausführlicher als die über das Gebet selbst. In zahlreichen Versen wird auf die Pflicht zum Gebet hingewiesen. Über die Art und Weise, wie diese

1 Vgl. ‘Abd al-Wahhāb Hallāf, *‘Ilm uṣūl al-fiqh wa-hulāṣat at-taṣrī‘ al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 71996, S. 35; Wahba az-Zuhaylī, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus 1986, Bd. 1, S. 440; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 2003, S. 39.

2 Siehe hierzu u.a. Marion Holmes Katz, *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*, New York 2002, S. 60–85.

3 Zur Ambivalenz des Begriffs *ṣalāt* siehe Marion Holmes Katz, *Prayer in Islamic Thought and Practice*, Cambridge 2013, S. 10–14.

Pflicht vollzuziehen ist, schweigt sich der Koran jedoch bekannterweise aus. Es wird vielmehr überliefert, dass der Prophet Muhammad die rituellen Bestandteile des Pflichtgebets in Form einer aktionalen Verkündung erhalten haben soll.⁴

Zum anderen impliziert die angenommene Unbegründbarkeit der gottesdienstlichen Handlungen eine essentialistische Gottesdienstlehre, die darauf aus ist, Gott als tendenziell autoritären Herrscher zu postulieren, dem es darum geht, den Gehorsam des Menschen anhand des Vollzugs von gottesdienstlichen Handlungen zu quantifizieren. Entgegen dieses essentialistischen Gottesdienstverständnisses will der vorliegende Beitrag für eine Theologie des Gottesdienstes argumentieren, die auf die Befreiung des Menschen von auf Angstmache basierenden Gottesvorstellungen und zugleich auf die moralische Vervollkommnung des Selbst abzielt. Ausgehend von dem bekannten Koranvers 51:56 wird dabei zunächst der Daseinszweck des Menschen eruiert. Dieser Schritt ist unvermeidbar, da dieser Vers den Sinn der Erschaffenheit des Menschen vermeintlich darin sieht, Gott zu dienen. Die Auseinandersetzungen der beiden Rechtstheoretiker aš-Šāṭibī (gest. 1388) und Ibn ʿĀšūr (gest. 1973), die sich ausführlich mit dem Thema der höheren Zwecke (*maqāṣid*) der Scharianormen befasst haben, mit diesem Vers zeigen zwei unterschiedliche Auffassungen. Während aš-Šāṭibī den genannten Vers als Bestätigung dafür sieht, dass der Daseinszweck des Menschen in der essentialistischen Befolgung göttlicher Bestimmungen besteht, argumentiert Ibn ʿĀšūr für eine Auslegung, die das Wohlergehen und die Vervollkommnung des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Basierend auf Ibn ʿĀšūrs Argumentation und unter Heranziehung der drei formal wie inhaltlich verwandten frühmekkanischen Suren 93, 94 und 108 werden im nächsten Schritt die konstitutiven Elemente einer Gottesdienstlehre präsentiert, die insgesamt die normativen Bestimmungen des Korans als Zuwendung des barmherzigen und befreienden Gottes zu denken versucht. Dem Verfasser geht es hier also nicht darum, sich mit den gottesdienstlichen Handlungen und Pflichtritualen der islamischen Tradition im Einzelnen zu befassen und ihren Sinn zu eruieren.⁵

4 Dabei heißt es, dass der Verkündigungengel Gabriel selbst den Propheten in der Verrichtung des Gebets unterwiesen habe. Demnach kam Gabriel zu jeder der fünf Gebetszeiten zum Propheten und fungierte für ihn sowie für seine Gemeinde als Vorbeter; vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Kitāb Tafsīr al-ḥams miʿat āya min al-Qurʾān*, ed. von Isaiha Goldfeld, Shefa-Amr: Dār al-Mašriq, 1980, S. 15; Katz, *Prayer*, S. 18 f.

5 Siehe hierzu u. a. den inspirierenden Beitrag von Kevin Reinhart, „What to Do with Ritual Texts: Islamic *Fiqh* Texts and the Study of Islamic Ritual“, in: *Islamic*

Vielmehr sind die vorliegenden Ausführungen tastende Versuche, diesen Handlungen und Ritualen eine theoretische Rahmung zu verleihen.

2. Zwei verschiedene Auffassungen zum Daseinszweck des Menschen

2.1 Eine normativ-essentialistische Auffassung

Die ontologische Frage nach dem Zweck der Erschaffung des Menschen scheint in Vers 56 der (früh)mekkanischen Sure 51 zumindest auf den ersten Blick klar beantwortet zu sein. Dort heißt es: „Ich habe die Dschinn und die Menschen nur deshalb erschaffen, damit sie Mir dienen.“⁶

So eindeutig, wie es zunächst scheint, kann der Daseinszweck des Menschen diesem Vers aber nicht entnommen werden. Vielmehr lassen sich hier unterschiedliche Auslegungsvarianten feststellen.⁷ Das hat vor allem mit der Frage zu tun, ob der Akkusativ ‚Menschen‘ und der Finalsatz ‚damit sie Mir dienen‘ im spezifischen oder im allgemeinen Sinne zu verstehen sind. Nach al-Qurṭubī (gest. 1273) sind Exegeten wie al-Quṣayrī (gest. 1073) der Auffassung, dass es sich hierbei um eine präskriptive Aussage handelt, die dem Wortlaut nach allgemein ('āmm) sei, von der Bedeutung her aber spezifisch (ḥāṣṣ) zu verstehen sei. Begründet wird diese Spezifikation mit dem juristischen Argument, dass nur der rechtsfähige Mensch, also der sogenannte *mukallaf*, dazu verpflichtet sei, Gott zu dienen. Rechtsunfähige Menschen wie Minderjährige oder Personen, die nicht im Besitz ihrer vollen Geisteskräfte sind, seien davon auszunehmen. Zudem seien, wie Vers 7:179 belege, viele Menschen – sowie auch viele Dschinne – für die Hölle erschaffen worden. Wer für die Hölle bestimmt worden sei, könne somit nicht gleichzeitig zu denjenigen gehören, die erschaffen worden seien, damit sie Gott dienen. Daher beziehe sich der Akkusativ ‚Menschen‘ spezifisch auf diejenigen Personen, von denen Gott in seiner Eigenschaft als Allwissender weiß, dass sie sich zum Glauben an seine Einheit und Einzigartigkeit bekennen und ihm somit dienen würden. Als Beleg dafür wird überdies 'Abdallāh Ibn Mas'ūd (gest. 652)

Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities, hrsg. von Léon Buskens und Annemarie van Sandwijk, Amsterdam 2016, S. 67–86, hier S. 76–83.

6 Alle hier zitierten Koranverse wurden vom Verfasser übersetzt, wobei die Übertragungen von Rudi Paret und Hartmut Bobzin als Grundlage dienten.

7 Vgl. at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī min kitābī ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. von Aḥmad Šakīr und Maḥmūd Šakīr, 24 Bde., Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 2000, Bd. 22, S. 444 f.

Lesart des fraglichen Verses herangezogen, die das Wort ‚Gläubige‘ explizit enthält und somit an sich spezifisch ist: „Ich habe die Gläubigen unter den Dschinn und den Menschen (*al-ġinna wa-l-insa min al-mu`minīna*) nur deshalb erschaffen, damit sie Mir dienen.“⁸

Die Spezifizierung des Akkusativs ‚Menschen‘ auf die Gläubigen dient somit als Erklärung dafür, dass sich in der Realität nicht alle Menschen zur Einheit Gottes bekennen. Dadurch wird die vermeintliche Inkohärenz zwischen dem Wortlaut des Verses 51:56 und der Wirklichkeit aufgelöst. Dieses Ziel erreichen auch andere Exegeten wie etwa Abū Ishāq az-Zaġġāġ (gest. 923), ohne dabei jedoch von dem hermeneutischen Instrument der Spezifizierung Gebrauch zu machen. Demnach weise der besagte Vers eine allgemeine Aussage zum Daseinszweck des Menschen auf, die bereits in den vor der Verkündung des Korans offenbarten Schriften enthalten sei. Zitiert wird hierzu Vers 9:31, in dem es heißt:

Sie haben sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren anstelle von Gott genommen – sowie den Messias, Marias Sohn. Doch wurde ihnen befohlen, nur einem Gott zu dienen: Kein Gott ist außer Ihm! Gepriesen und erhaben sei Er über das, was sie Ihm beigesellen!

Obwohl sich diese Koranstelle als eindeutig kritische Stellungnahme zu der theologischen Konstitution christlicher Glaubensinhalte liest, wird aus dem dort artikulierten Aufruf zum Bekenntnis der Einheit Gottes ein Hinweis auf den Zweck der Erschaffung des Menschen generiert: Gott habe die Menschen mit dem Willen erschaffen, diesem Aufruf zu folgen. Dass es offensichtliche Abweichungen von diesem Willen gebe, sei aber ebenfalls als Folge der Fügungen Gottes zu verstehen, denen der Mensch nicht entfliehen könne.⁹ Im Ergebnis sind al-Quṣayrī und az-Zaġġāġs Auslegungen Ausdruck und Folge einer Prädestinationslehre, die den Gedanken, in Freiheit und Selbstbestimmung zu Gott zu finden, so nicht kennt.

Die Bedeutung des Finalsatzes ‚damit sie Mir dienen‘ wird spezifisch mit dem Kerngebot des Bekenntnisses zur Einheit Gottes gleichgesetzt. Eine allgemeine Auslegung lässt dieser Satz jedoch auch zu, wie der frühe Koranexeget Muġāhid b. Ġabr al-Makkī (gest. 722) meint. Ihm zufolge habe Gott die Menschen erschaffen, um ihnen Gebote und Verbote aufzuerlegen.¹⁰ Die Spuren von Muġāhids Auslegung lassen sich auch in

8 Al-Qurtubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfīš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, ²1964, Bd. 17, S. 55.

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. ebd.

der Rechtsmethodologie verfolgen. In ähnlicher Weise stellt aš-Šātibī im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der vierten und letzten Art der Intentionen Gottes bei der Offenbarung von Scharianormen¹¹ fest, dass Vers 51:56 einerseits ein klarer Hinweis für die Bestimmung des Daseinszwecks des Menschen sei, dem es andererseits allein durch die Befolgung der Scharia gerecht zu werden gelte.¹² Auch wenn aš-Šātibī das Gebot, Gott zu dienen, explizit durch die Eigenschaft der Frömmigkeit (*birr*) konkretisiert – indem er den Vers 2:177 zitiert –,¹³ sieht er den Daseinszweck des Menschen allgemein darin, Gottes Geboten (*awāmīr*) und Verboten (*nawāhī*) zu folgen. Das sind seine Ansprachen, aus denen sich für den Rechtsfähigen bzw. Rechtsverantwortlichen (*mukallaf*) Handlungsanforderungen mit unterschiedlichem normativem Bindungscharakter ableiten lassen. Sie können verpflichtend (*wāğib*, *fard*), empfehlenswert (*mandūb*), indifferent bzw. freigestellt (*mubāh*), verpönt (*makrūh*) oder verboten (*ḥarām*)

-
- 11 Diese Arten sind: 1. Die Verwirklichung des Wohlergehens des Menschen im Dies- und Jenseits durch die Wahrung seiner notwendigen Interessen (*darūriyyāt*) – das sind Religion, Leben, Nachkommenschaft, Verstand und Besitz – sowie durch den Erhalt seiner bedürfnisbezogenen Interessen (*ḥāğiyyāt*) sowie seiner komplementären und verschönernden Interessen (*taḥsīniyyāt*). 2. Die Zugänglichmachung von schariatischen Anforderungen für die Menschen. Dies geschehe mittels der arabischen Sprache, in der der Koran offenbart wurde. 3. Die Auferlegung von Anforderungen, die der menschlichen Leistungsfähigkeit und Kapazität entsprechen. 4. Die Unterwerfung des Rechtsfähigen (*mukallaf*) unter die schariatischen Anforderungen. Neben den Intentionen Gottes differenziert aš-Šātibī in weniger systematischer Weise auch jene des Rechtsfähigen als zweite Hauptkategorie der *maqāṣid*. Ausführlich zu aš-Šātibīs *maqāṣid*-Ansatz siehe Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, übers. von Nancy Roberts, London 2005; Mohammed Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šātibī*, Wiesbaden 2018; Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford 2012, S. 32–34.
- 12 Vgl. aš-Šātibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1997, Bd. 2, S. 289 f.
- 13 Dort wird die Frömmigkeit durch den Vollzug dogmatischer, praktischer und geistungsethischer Handlungen definiert: „Die Frömmigkeit besteht nicht darin, das Angesicht gen Osten oder Westen zu wenden, Sie besteht vielmehr darin, an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten zu glauben, das Vermögen (*māl*) – auch wenn man es liebt – für die Verwandten, die Waisen, die Armen, die mittellos Wandernden, die Bettler und den Sklavenfreikauf auszugeben, das Gebet zu verrichten, die Vermögenssteuer zu entrichten, eingegangene Verpflichtungen zu erfüllen und sich in Not und Ungemach sowie während Kriegszeiten in Geduld zu üben. Das sind die Wahrhaftigen und das sind die Gottesfürchtigen.“

ausfallen. Der Rechtsfähige sei dazu verpflichtet, seine Lebensführung nach diesen fünf Beurteilungskategorien (*aḥkām*) zu richten, unabhängig davon, ob die Handlungen, auf die sich diese Kategorien beziehen, mit seinen persönlichen Gesinnungen und Neigungen (Sg. *hawā*) konvergieren oder nicht.¹⁴ Eine Konvergenz zwischen göttlichen Bestimmungen und menschlichem Begehren muss nach aš-Šāṭibī nicht immer gegeben sein. Er geht vielmehr von der empirischen Beobachtung aus, dass schariatische Verpflichtungen nicht ohne Selbstdisziplin und Überwindung des inneren Widerstands vollzogen werden können. Aš-Šāṭibī spricht hier wörtlich davon, dass solche Verpflichtungen schwer auf der Seele liegen (*at-takālīf aš-šarʿiyya taqīla ʿalā n-nufūs*).¹⁵ Ihnen sei ein unterschiedliches Maß an Belastung (*mašaqqa*) immanent. Diese Belastung sei aber durchaus üblich (*muʿtād*), also dem Menschen zumutbar, und auch nicht an sich intendiert,¹⁶ denn Gott habe niemals das Leiden des Individuums als Grund dafür auferlegt, Gott nahezukommen und seinen Lohn zu erlangen.¹⁷

Gott legt somit nicht nur den Zweck fest, zu dem er die Menschen erschaffen hat, also ihm zu dienen, sondern auch zumutbare Bestimmungen, die diesen Zweck erfüllbar machen. Selbst die Kategorie freigestellter Handlungen, also des *mubāḥ*, in der dem Rechtsfähigen Entscheidungsfreiheit (*iḥtiyār*) eingeräumt wird, gelte als solche nur, weil Gott sie so bestimmt habe.

Aš-Šāṭibīs Verständnis des Daseinszwecks des Menschen und der damit verbundenen Befolgung von Gottes Bestimmungen läuft im Grunde auf die Annahme der Ašʿariyya hinaus, dass die Vernunft aus sich selbst weder Bestimmungen auferlegt, die für den Rechtsfähigen im Jenseits Folgen nach sich ziehen, noch die göttlichen Bestimmungen für gut oder schlecht erklärt. Beides obliege vielmehr allein dem normativen Willen Gottes. Das, was bei Gott als Norm vorliegt und durch offenbarte Hinweise angezeigt worden ist, betrachten die Ašʿariten bedingungslos als gut oder schlecht, ohne dabei zwischen dogmatischen, gottdienstlichen und zwischenmenschlichen Handlungen zu unterscheiden.¹⁸ Im Sinne aš-Šāṭibīs

14 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 292 f.

15 Vgl. ebd., S. 294.

16 Vgl. ebd., S. 213–221.

17 Vgl. ebd., S. 230.

18 Vgl. al-Ġuwaynī, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von ʿAbd al-ʿAzīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979, Bd. 1, S. 87; al-Ġazālī, *al-Mustasfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993, Bd. 2, S. 406. Explizit zu aš-Šāṭibī sagt Nekroumi in diesem Zusammenhang: „Laut aš-Šāṭibī rührt der eindeutige Vorrang der göttlichen Offenbarung gegenüber

bedeutet diese Annahme konkret, dass die göttlichen Bestimmungen den Menschen von der Autorität seines Selbst bzw. seines Gutdünkens befreien und zu einer Gott ergebenden Lebensführung anleiten wollen. Dass damit das Wohlergehen des Menschen im Jenseits sowie auf Erden einhergeht, sei ein Ausdruck der göttlichen Gnade und weniger eine vernunftbedingte Notwendigkeit.¹⁹

2.2 Eine auf das Wohlergehen und die Vervollkommenung des Menschen ausgerichtete Auffassung

Dem Wohlergehen des Menschen trägt auch Ibn ‘Āšūr in seiner Auseinandersetzung mit dem oben zitierten Vers über den vermeintlichen Daseinszweck des Menschen Rechnung. Im Gegensatz zu aš-Šāṭibī lehnt er es allerdings ab, den Grund (‘illa) der Erschaffung des Menschen allein auf das Bekenntnis zur Einheit Gottes oder die Befolgung seiner Gebote und Verbote zu reduzieren. Denn der Sinn und Zweck hinter den Taten Gottes, zu denen die Erschaffung des Menschen gehört, sei so vielfältig, dass er nicht monosem erfasst werden könne.²⁰ Davon zeuge die Tatsache, dass Gott in Vers 11:118 noch mal von einem völlig anderen Daseinszweck des Menschen spreche:

Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte Er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch sie sind untereinander uneins, ausgenommen solche, derer sich dein Herr erbarmte. Dazu hat Er sie erschaffen.

Ibn ‘Āšūr weist zudem darauf hin, dass dem Koran nicht nur polyseme Weisheiten (Sg. *ḥikma*) hinter der Erschaffung des Menschen zu entnehmen seien, sondern auch partikulare und personenbezogenen Erschaffungsgründe wie im Fall von Jesus, dessen Daseinszweck in Vers 19:21 als Zeichen und Barmherzigkeit Gottes für die Menschen definiert ist.²¹

dem Verstand daher, dass der Mensch zwar ein verlässliches Wissen benötigt, um moralisches Verhalten mit seiner komplexen Verstrickung in der menschlichen Realität bewerten zu können, jedoch steht die Offenbarung krönend als Schlussstein jeder Handlungskausalitätskette, um sie zu legitimieren oder außer Kraft zu setzen.“ Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl*, S. 22.

19 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 294.

20 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisīyya li-n-Našr, 1984, Bd. 27, S. 27.

21 Ebd.

Die Idee der Unerforschlichkeit des Daseinszwecks des Menschen, von der Ibn ʿĀšūr also ausgeht, kann durch die in Vers 2:30 erzählte Szene der Menschenschöpfung untermauert werden. So wie Gott aus freiem Handeln den Kosmos erschaffen hat,²² so hat er sich dieser Szene zufolge in Freiheit dazu entschieden, den Menschen als Statthalter (*ḥalifa*) auf Erden zu schaffen. Als er die Engel davon in Kenntnis setzte, entgegneten sie jedoch überrascht: „Willst Du jemanden auf ihr einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt?“

Eine konkrete Antwort erhielten die Engel jedoch nicht. Gott teilte ihnen stattdessen mit, dass er weiß, was sie nicht wissen. Selbst in der Schöpfungsszene, die einen konkreten Anlass enthält, den Erschaffungszweck des Menschen zu offenbaren, bleibt dieser Zweck also unkonkret. Die ehrenvolle Sonderstellung des Menschen als Statthalter bzw. Sachwalter, die im Koran mehrfach durch die (symbolische) Niederwerfung der vorverurteilenden Engel vor Adam (stellvertretend für die Menschen) festgehalten wird,²³ lässt sich – nebenbei bemerkt – in Verbindung mit der Sondereigenschaft der Erkenntnis- und Verstandesfähigkeit des Menschen begründen. Sie sollte dennoch nicht als Freibrief für einen extremen Anthropozentrismus betrachtet werden, sondern im Lichte des gesamten Korantextes. Demnach kann sich der Mensch zum ‚Niedrigsten der Niedrigen‘²⁴ degradieren, wenn er mit seiner Um- und Mitwelt verantwortungs- und rücksichtslos umgeht.

Ibn ʿĀšūr relativiert die Bedeutung von Vers 51:56 für die Festlegung des Daseinszwecks des Menschen, indem er des Weiteren meint, dass der Finalsatz ‚damit sie Mir dienen‘ in Wirklichkeit weder auf eine Einschränkung dieses Zwecks abziele noch eine präskriptive Aufforderung von Gott an die Menschen darstelle, ihm zu dienen. Aus dem Kontext heraus lasse sich vielmehr erkennen, dass es sich hierbei um eine deskriptive Anspielung auf die Widersacher des Propheten handle. Indem sie seine göttlichen Botschaften verworfen hätten, seien sie – analog zu den

22 So heißt es in Koran 36:81 f.: „Ja, Der die Himmel und die Erde erschuf, hat Der nicht die Macht dazu, ihresgleichen zu erschaffen? O ja! Denn Er ist der Schöpfer, der Wissende. Wenn Er etwas will, lautet sein Befehl doch nur, dass Er dazu sagt: ‚sei!‘ und dann ist es.“ Das steht der Emanationslehre al-Fārābīs und Ibn Sinās eigentlich entgegen; vgl. Thérèse-Anne Druart, „Al-Fārābī: Emanation and Metaphysics“, in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York, 1992, S. 127–148; Nicholas Heer, „Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sinā’s Theory of Emanation“, in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York 1992, S. 111–126, hier S. 111–114.

23 Vgl. u. a. Koran 2:34, 7:11 f., 17:61 f.

24 Koran 95:5.

in den vorausgegangenen Versen erwähnten untergegangenen Völkern – von ihrer auf Monotheismus und Gotteserkenntnis angelegten natürlichen Veranlagung (*fiṭra*) abgewichen.²⁵ Bei dem Konzept *fiṭra* geht Ibn ‘Āšūr in Anlehnung an Ibn Sīnā (gest. 1037) von einer inneren vernunftgemäßen Veranlagung (*fiṭra ‘aqliyya*) aus, wodurch der Mensch stets dazu imstande sei, Gott und die Sinnhaftigkeit all seiner Bestimmungen zu erkennen.²⁶ Das Handeln entsprechend der naturgegebenen Vernunft führe zur moralischen Vervollkommnung der Seele (*kamāl nafsī*) und somit zur Zivilisierung der Welt (‘*imrān al-kawn*). In diesem Sinne und im Rückblick auf die oben umrissene Sonderstellung des Menschen als Statthalter auf Erden bedeutet der Dienst an Gott, die Welt stets zum Besseren zu gestalten. Die gottesdienstlichen Handlungen haben keinen Selbstzweck – geschweige denn, dass Gott durch sie ein Dienst oder Gefallen erwiesen würde. Gott ist weder darauf angewiesen, dass sich der Mensch von seiner *fiṭra* anleiten lässt, noch darauf, dass er davon abweicht. Gott ist vielmehr „unabhängig von Anbetungen aller. Ihm nützt weder der Gehorsam der Gehorsamen, noch schadet ihm die Sündhaftigkeit der Sündigen.“²⁷

Und doch ist es Gott nicht gleichgültig, wenn sich der Mensch von ihm abwendet und für den Unglauben entscheidet. Er liebt es vielmehr und er findet daran Wohlgefallen, wenn der Mensch in Freiheit bzw. seiner *fiṭra* folgend zu ihm findet. Daraus macht Gott auch keinen Hehl, wie die sich ebenfalls auf die Erschaffung des Menschen beziehende Koranstelle 39:6 f. zeigt:

Er hat euch aus einem einzigen Wesen erschaffen, dann machte Er ihm daraus dessen Partner [...]; Er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. Das ist Gott, euer Herr. Ihm gebührt die Herrschaft. Kein Gott ist außer Ihm. Wie könnt ihr euch nur so verleiten lassen? Wenn ihr ungläubig seid, dann siehe, Gott ist nicht auf euch angewiesen. Doch Er wünscht Seinen Dienern den Unglauben nicht. Und wenn ihr dankbar seid, gefällt Ihm das an euch [...].

25 Vgl. Ibn ‘Āšūr, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, Bd. 27, S. 25 f.

26 Vgl. Muḥammad at-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid aš-šarī‘a al-islāmīyya*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011, S. 94 f.

27 Ibn ‘Abd as-Salām, *Qawā‘id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, ed. von Ṭāhā ‘Abd ar-Ra‘ūf Sa‘d, 2 Bde., Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azhariyya, 1991, Bd. 2, S. 73.

3. Was heißt es, Gott zu dienen?

3.1 Gott zu dienen, heißt, sich von den Dogmen der Angstmache zu befreien

Ibn ʿĀšūr oben genannter Einwand gegen den Versuch, auf Basis von Vers 51:56 den Daseinszweck des Menschen festzulegen, will deutlich machen, dass Gott in keinerlei Abhängigkeit von seiner Schöpfung steht. Die Idee, dass Gott den Menschen erschaffen hat, damit er ihm dient, impliziert die Annahme der Abhängigkeit Gottes von den Geschöpfen. Sie macht Gottes Entscheidung, den Menschen zu erschaffen, gleichsam zu einem profanen, auf Gegenseitigkeit und subjektivem Kalkül basierenden Akt: Gott habe den Menschen erschaffen, weil ihm hierfür gedient werden sollte. Der Mensch wiederum sollte gottesdienstliche Handlungen als Gegenleistung für sein Dasein erbringen. Eine solche Verknüpfung der Erschaffung des Menschen an im Endeffekt profane Bedingungen impliziert eine Funktionalisierung und Vergegenständlichung des transzendenten Gottes,²⁸ die zu zahlreichen Koranversen, in denen Gott als der Vollkommene und absolut Unabhängige dargestellt wird, im Widerspruch stehen würde.

Eine solche Selbstdarstellung Gottes im Koran ist meines Erachtens weder im Sinne einer um ihrer selbst willen angestrebten Selbstverherrlichung zu sehen noch bedeutet sie eine Relativierung der Handlungsfreiheit des Menschen. Sie ist vielmehr eine Absage an das Bild der Beziehung zwischen Gottheit und Mensch, das unter den Erstadressat:innen des Korans vorherrschte und vom Drang nach Zufriedenstellung der Stammesgottheiten geprägt war. So wurden einst Opfer- und Weihgaben dargebracht, weil man glaubte, die Stammesgottheiten dadurch zufriedenstellen zu müssen, und weil man Angst davor hatte, ansonsten von Glück und Gunst verlassen zu werden. So interpretierten die polytheistischen Geistlichen auf der vorislamischen Arabischen Halbinsel das Auftreten ungünstiger Lebensereignisse und das Erleiden von Niederlagen als Strafen für den Ungehorsam gegenüber den Stammesgottheiten und ihren vermeintlichen Forderungen und Wünschen.²⁹ Diese Geistlichen sicherten ihre Daseins-

28 Wie auch Ahmad Milad Karimi in seinen Ausführungen zu Bedeutung und Sinn der Gebete zurecht hervorhebt. Anselm Grün/Ahmad Milad Karimi, *Im Herzen der Spiritualität: Wie sich Muslime und Christen begegnen können*, hrsg. von Rudolf Walter, Freiburg 2019, S. 124.

29 Vgl. u. a. Gawād ʿAlī, *al-Mufaṣṣal fī tāriḫ al-ʿarab qabla al-islām*, 20 Bde., Beirut: Dār as-Sāqī, 2001, Bd. 11, S. 65–67, 181–183.

berechtigung und Autorität auch dadurch, dass sie ihre Anhängerschaft durch Angstmake ansprach. Der Prophet selbst wurde auf diese Weise bedroht, als er dieses Dogma infrage stellte, wovon Vers 39:36 berichtet: „Genügt Gott denn Seinem Diener nicht? Und doch wollen sie dir Angst machen mit denjenigen [Göttern], die es [angeblich] außer Ihm gibt.“³⁰

Die Betonung der absoluten Unabhängigkeit Gottes zielt gleichsam auf die Befreiung des Menschen von den Gottesvorstellungen ab, die sich auf Dogmen der Angstmake vor der Ungunst nicht zufriedengestellter Gottheiten gründen. Dieser befreierischen Idee widersprechend ist das Gott-Mensch-Bild, das in Kreisen mancher zeitgenössischer islamischer Geistlicher vertreten wird und Gott als Instanz ansieht, der es sich zu unterwerfen gilt und der es lediglich darum geht, auf die Nichtbefolgung ihrer Bestimmungen mit Strafen – sei das im Dies- oder Jenseits – zu reagieren.³¹ Auch wenn dieses Bild ein monotheistisches Gewand trägt, besteht in ihm doch etwas Vorislamisches fort, indem es Gott (anstatt der Stammesgottheiten) zu der zufriedenzustellenden Macht erklärt. Es wäre inkonsequent, wenn der Koran das von ihm regelmäßig zurückgewiesene Glaubensbild der vorislamischen Araber übernommen und sich dabei lediglich mit einer formalistischen Monotheisierung dieses Bildes begnügt hätte, anstatt ein weitgehend anderes Gottesbild zu verkünden.

Dem Menschen begegnet im Koran vielmehr ein Gott, der sich ihm befreiend zuwendet. Als solcher offenbart er sich dem nach Erhalt der ersten Offenbarung (Verse 96:1–5) in Angst und Schrecken versetzten und vonseiten der ungläubigen Mekkaner zurückgewiesenen und als Lügner geschmähten Propheten. Davon zeugen vor allem die kurzen frühmekkanischen Suren 93, 94 und 108, die sich in ermutigender Direktansprache an den Propheten richten und somit als Trostsuren bezeichnet werden können.³² Der Prophet selbst scheint sich – zumindest in der frühmek-

30 Ähnlich erging es auch dem Propheten Hūd, zu dem gesagt wurde: „Wir können nur sagen, dass einer unserer Götter dich mit etwas Bösem geschlagen hat.“ (Koran 11:54).

31 Zitiert wird in diesem Zusammenhang das folgende außerkoranische Wort Gottes (*ḥadīṭ qudsī*): „Meine Diener! Ich habe euch nicht erschaffen, um Mir in der Einsamkeit Gesellschaft zu leisten, um Mich mit euch zu rühmen, um bei euch gegen eine Sache, die Ich allein nicht geschafft hätte, Hilfe zu suchen oder um einen Nutzen herbeizuführen oder einen Schaden abzuwenden. Vielmehr habe Ich euch erschaffen, damit ihr Mir lange dient, Meiner viel gedenkt und Mich morgens und abends preist.“ Vgl. Yūsuf al-Qaradāwī, *al-‘Ibāda fī l-islām*, Kairo: Maktabat Wahba, ²⁴1995, S. 19 f.

32 Zur Struktur dieser Suren siehe Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang*, Berlin ³2013, S. 305–308.

kanischen Phase – der Bedeutung der befreienden Zuwendung Gottes wohl noch nicht voll bewusst gewesen zu sein. Ihm wurde dies vielmehr durch aktives und in Form bestätigender rhetorischer Fragen artikuliertes Erinnern an seine eigene Biographie (Koran 93:7 und 94:1–4) vor Auge geführt. Um Muhammads Befreiung von vorislamischen und von der *fiṭra* abweichenden Gottes- und Glaubensvorstellungen hervorzuheben, bedient sich Sure 94 der Metapher der ‚Weitung des Herzens‘.³³ Für diese befreiende Maßnahme erwartet Gott weder Gegenleistungen – gleich welcher Art – noch ist er zur eigenen Zufriedenstellung darauf angewiesen. Die Erwidierung erwiesener Zuwendung Gottes soll sich vielmehr im ethischen und für den Menschen nützlichen Handeln vergegenständlichen. So wird der Prophet – unmittelbar nachdem Gott ihm seinen befreienden Beistand bewusst gemacht und ihm Erleichterung fest versprochen hat, in Vers 7 f. derselben Sure dazu aufgerufen, sich unermüdlich um das Gute zu bemühen: „Wenn du nun frei bist, so mühe dich eifrig und strebe deinem Herrn zu.“

Dass es sich hier um einen ethischen Aufruf handelt, lässt sich unter Heranziehung von Sure 93 bestätigen. Darin wird der Prophet in demselben Duktus wie in Sure 94 angesprochen. Auch in Sure 93 erfolgt nach rückblickender Vergegenwärtigung der göttlichen befreienden Zuwendung und Gnadenerweisungen ein normativ-ethischer Schlusseruf, der jedoch ausführlicher spezifiziert wird. Sich eifrig zu bemühen, bedeutet sonach, Verpflichtungen zu sozialer Solidarität auf sich zu nehmen (Verse 9–11). Gott wendet sich gleichsam den Menschen in der Hoffnung und Erwartung zu, dass sie sich durch moralisches Handeln gegenseitig zuwenden. Der Aufruf, Gott zuzustreben – um somit, mit Ibn ‘Ašūr ausgedrückt, die Vervollkommenheit der eigenen Seele zu erlangen – kann wiederum in Anlehnung an den zweiten Vers der Sure 108 durch das Verrichten gottesdienstlicher Handlungen konkretisiert werden: „So bete zu deinem Herrn und opfere.“

3.2 Gott zu dienen, heißt, sich moralisch zu vervollkommen

Liest man diese drei formal wie inhaltlich verwandten Suren (93, 94 und 108) als eine sich ergänzende und kommentierende Einheit, so lässt sich folgern, dass der Imperativ zum Gottesdienstlichen und der zum Moralischen eng miteinander verwoben sind. In diesem Sinne sind

33 In Koran 94:1 heißt es: „Haben wir dir nicht die Brust geweitet?“.

Gottesdienstliches und Moralisches nicht ohneinander zu denken. Die Befreiung und Entlastung des Propheten von vorislamischen, auf Angst vor Ungunst nicht zufriedengestellter Gottheiten basierten Glaubensvorstellungen geht einher mit der Befähigung sowie der Verpflichtung dazu, stets nach Handlungen moralischer und gottesdienstlicher Art zu streben. Dabei ist die Pflicht zum Gottesdienstlichen im Grunde eine Pflicht zum Moralischen. Das Gottesdienstliche an sich dient der Befähigung zum moralischen Handeln. Es ist als ein Medium anzusehen, das dabei hilft, das eigene Selbst und die eigene Lebensführung zu reflektierten, und nicht als eines, das Gott nützen soll oder dessen Zufriedensein davon abhängen würde. Er ist schließlich absolut unabhängig und auf nichts angewiesen. Dieses koranische Verständnis spielt im späteren Gelehrten Diskurs keine zentrale Rolle. Es wich vielmehr zugunsten eines Verständnisses, das den Sinn und Zweck gottesdienstlicher Handlungen zum größten Teil auf den Ansatz der absoluten Anrechte Gottes den Menschen gegenüber reduziert. Deutlich macht dies etwa Yūsuf al-Qaradāwī Kritik an dem Verständnis mancher innerislamischer – von ihm namentlich nicht genannter, jedoch wohl aus philosophischen Kreisen stammender – Stimmen zu den gottesdienstlichen Handlungen. Ihren Ansatz, die Bedeutung dieser Handlungen aus ethischer Perspektive zu eruieren und diese infolgedessen als Mittel zur moralischen Selbstkultivierung anzusehen, weist al-Qaradāwī als einen Akt „kalkulierter Böswilligkeit und Irrgläubigkeit“³⁴ zurück, der auf die Aushöhlung der Religion von innen heraus hinauslaufe. Die gottesdienstlichen Handlungen nur als Mittel zum Zweck zu betrachten, würde bedeuten, dass sie ersetzbar und obsolet werden könnten, sobald der Zweck, also die moralische Selbstverfeinerung, durch andere Mittel wie etwa Vernunft oder Erziehung erreichbar sei. Dieser Vorwurf der Aushöhlung impliziert im Prinzip al-Qaradāwī Sorge davor, dem Transzendenten und dem Nichttranszendenten den gleichen normativ vorschreibenden Willen beizumessen. Wer fünfmal am Tag das Gebet verrichte oder während des Monats Ramadan faste, um dadurch sein Selbst zu läutern oder seinen Charakter zu veredeln, und nicht weil er darin einem offenbarten Anrecht Gottes ihm gegenüber gerecht werden wolle, dessen Gebet und Fasten seien lediglich ein Brauch (‘āda), der auf der ‚Waage des Wahren‘ (mizān al-haqq) beachtungslos bleibe und bei Gott keinerlei Annahme erfahre. Die Pflicht zu gottesdienstlichen Handlungen sei vielmehr um ihrer selbst willen vorgeschrieben und in sich das Ziel.³⁵

34 Al-Qaradāwī, *al-‘ibāda fī l-islām*, S. 116.

35 Vgl. ebd., S. 119.

3.3 Die Befreiung des Menschen als Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes

Auch wenn die Trostsuren 93, 94 und 108 im Stil der direkten Ansprache gehalten sind, weisen sie über den Propheten hinausgehend bedeutende Botschaften auf. Die dort angeführten Aufrufe gelten nicht nur für den angesprochenen Empfänger, sondern durchaus auch für all jene, die sich vom Koran angesprochen fühlen und dem Propheten aus dem Koran heraus argumentierend eine Vorbildfunktion³⁶ zuschreiben.³⁷ Die Selbstmanifestation Gottes als befreiende Kraft ist vielmehr allgemein zu verstehen. Im Koran erscheint Gott, wie Gottfried Müller feststellt,

[...] als ein um den Menschen besorgter Gott, als ein Gott der Befreiung aus unfreien Situationen, als ein Gott der Rettung und der Herausführung aus dem Elend, als ein Gott, dessen Treue und Führung die Menschen haben.³⁸

Damit zeigt sich – weiter nach Müller – ein Gottesbild bzw. eine Theologie, die „von Gott als dem handelnden Herrn einer Bereifungsgeschichte redet“.³⁹ Es wäre nicht im Sinne dieser Theologie, dass Gott den Menschen „aus unfreien Situationen“ befreit, um ihn dann an einen starren Katalog von Bestimmungen zu fesseln, die einen Selbstzweck haben oder durch deren Einhaltung Gott sein Zufriedensein und seine Erfüllung demonstrieren würde. Gottes Selbstverpflichtung, Barmherzigkeit (*rahma*) zu zeigen – entsprechend Koran 6:12 und 6:54 –, verpflichtet ihn vielmehr nicht nur dazu, dem Menschen materielle Gnaden im Sinne des verantwortlichen *ḥalīf*-Seins zu erweisen, sondern gerade auch dazu, ihn immaterielle Bestimmungen erkennen zu lassen, die auf die Vervollkommenung seiner Seele abzielen. In seiner Exegese der Eröffnungssure des Korans hebt Ibn al-Qayyim (gest. 1350) hervor, dass die dort vorkommende Bezeichnung ‚ar-Raḥmān‘ (‚der Allbarmherzige‘) – neben ‚Allāh‘ und ‚ar-Rabb‘ (‚der Herr‘) – einen der drei kardinalen Gottesnamen bildet, um die sich alle

36 So heißt es in Vers 33:21: „Wahrlich, ihr habt im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild für jeden, der auf Gott hofft und sich auf den Jüngsten Tag gefasst macht und Gottes oft gedenkt.“

37 Die Frage, ob die koranisch-normativen Direktansprachen an den Propheten von spezifischer oder allgemeiner Bedeutung sind, wird in der Rechtsmethodologie unterschiedlich diskutiert. Einen Überblick darüber bietet u. a. az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 277 f.

38 Gottfried Müller, „Die Barmherzigkeit Gottes: Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols“, in: *Die Welt des Islams* 28.1/4 (1988), S. 334–362, hier S. 343.

39 Ebd., S. 347.

anderen Gottesnamen und -attribute drehen. Als Träger dieser kardinalen Namen könne sich Gott dem Menschen nur fürsorglich zuwenden.⁴⁰ Damit erteilt Ibn al-Qayyim den zu seiner Zeit verbreiteten verkürzenden Gottesvorstellungen eine Absage. Deutlich macht er dies in seiner Auslegung des Begriffs ‚ar-Raḥmān‘, die im Grunde sein Verständnis der Begriffe ‚Allāh‘ und ‚ar-Rabb‘ mit einschließt. Ihm zufolge ist es irreführend, die Bedeutung des Gottesnamens ‚ar-Raḥmān‘ darauf zu reduzieren, dass Gott reichlichen Regen fallen oder Pflanzen zum Genuss für Mensch und Vieh wachsen lässt. Wer dem Namen ‚ar-Raḥmān‘ gerecht werden wolle, müsse vielmehr erkennen, dass dieser Name die Entsendung von Propheten und die Verkündung der Offenbarung umfasse. Die Barmherzigkeit Gottes verhindere, dass er die Menschen ignoriere oder ihnen das vorenthalte, wodurch sie zur Vervollkommenung ihres Selbst gelangten. Dass die Barmherzigkeit Gottes die ‚Belebtheit der Herzen und Seelen‘ (*ḥayāt al-qulūb wa-l-arwāḥ*) bedinge, sei viel wichtiger, als dass sie das bedinge, was für die Erhaltung und die ‚Belebtheit der Körper und Gestalten‘ (*ḥayāt al-abdān wa-l-ašbāḥ*) notwendig sei. Dieses sich nicht auf den ersten Blick offenbarende *raḥma*-Verständnis erschließe sich nur den Verständigen.⁴¹

Auch Mouhanad Khorchide würdigt die ‚liebende Barmherzigkeit‘ Gottes, die er zum wichtigen koranhermeneutischen Schlüssel erklärt. In Anlehnung an Ibn al-Qayyims Lehrer Ibn Taymiyya (gest. 1328) schreibt er das Attribut ‚ar-Raḥmān‘ dem Wesen Gottes unmittelbar zu.⁴² Khorchides Bemühen, die Barmherzigkeit zu den Wesensattributen Gottes zu zählen, läuft darauf hinaus, dass Gott nur als barmherzig und nicht mit dem Gegenteil beschrieben werden darf. Die Barmherzigkeit bilde dann den unbedingten Anfang jeglicher Handlungseigenschaften Gottes. Sie umfasse mehr als den Vorgang der Vergebung, den der ebenfalls von der Wurzel *r-ḥ-m* abgeleitete Gottesname ‚ar-Raḥīm‘ verkörpere, und gelte somit allen Menschen generell.⁴³ Gottes Allmacht und sein freier Entschluss unterlägen seiner Barmherzigkeit und nicht umgekehrt: Er handle barmherzig nicht, weil er allmächtig sei, sondern weil er schlechthin barmherzig sei. „Seine Allmacht setzt er ein, um seine Barmherzigkeit zum Ausdruck zu bringen. Er entscheidet sich für das Barmherzige, weil er barmherzig ist

40 Vgl. Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *at-Tafsīr al-qayyim*, ed. von Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, o. J., S. 7.

41 Vgl. ebd., S. 8.

42 Vgl. Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Lichte der Barmherzigkeit*, Freiburg u. a. 2018, S. 131–135.

43 Vgl. ebd., u. a. S. 115.

und nicht umgekehrt: Er sei barmherzig, weil er sich frei entscheiden kann.“⁴⁴

4. Fazit

Denkt man den Ansatz der Befreiung des Menschen als konstitutives Element einer koranischen Gottesdienstlehre zu Ende, so lässt sich feststellen, dass die Verkündung gottesdienstlicher Bestimmungen ein Ausdruck der Zuwendung Gottes gegenüber dem Menschen ist. An sich sind diese Bestimmungen Mittel, durch die einerseits der Mensch die Barmherzigkeit Gottes näher erfahren kann und durch die er andererseits dazu befähigt wird, die seelische – d. h. moralische – Selbstvervollkommnung zu erlangen. Hierauf weist Vers 29:45 hin, in dem der Prophet zur Verrichtung des Gebets mit der Erklärung aufgefordert wird, dass das Gebet davon abhält, Abscheuliches (*faḥṣāʾ*) und allgemein Verwerfliches (*munkar*) zu begehen. Das Gebet trägt somit zur moralischen Selbstverwirklichung bei. Verfehlt es dieses Ziel, so verfehlt es auch den Sinn, den Menschen näher zu Gott zu bringen, wie es in einem Hadith heißt, der über einen Kommentar des Propheten zu diesem Vers berichtet.⁴⁵ Die normativen Bestimmungen des Korans insgesamt als Zuwendung des befreienden und barmherzigen Gottes zu denken – anstatt als Ausfluss seines Willens, dass der Daseinszweck des Menschen in der essentialistischen Befolgung dieser Bestimmung bestehe –, eröffnet neue Perspektiven für ein hermeneutisches Verständnis, das den freien Willensschluss des Menschen berücksichtigt: Göttliche Bestimmungen können ihren Stellenwert nur dann entfalten, wenn sie in Freiheit umgesetzt werden. Auch wenn Gott an zahlreichen Stellen im Koran zur Hinwendung zu ihm aufruft und die Verbindlichkeit seiner Bestimmungen in Verknüpfung mit Belohnung und Bestrafung verkündet,⁴⁶ entscheidet der Mensch letztlich doch selbst darüber, ob er diesen

44 Ebd., S. 133.

45 Vgl. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. von Muḥammad Husayn Šams, 9 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999, Bd. 6, S. 253; at-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 20, S. 41.

46 Dabei überwiegt der Aspekt der positivistischen Motivierung, wenn man etwa Vers 3:133 und 57:21 heranzieht. Dort ruft Gott die Menschen – in einer fast wortgleichen Diktion – dazu auf, um ein Paradies zu wetteifern, das so groß und weit ist wie Himmel und Erde. Durch diese sprachliche Raffinesse wird im Grunde die Hölle relativiert. Schon in der Verkündungsphase fragte manch einer den Propheten, ob es nach dieser Paradiesbeschreibung überhaupt noch Platz für die Hölle gibt. Vgl. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, Bd. 2, S. 102 und Bd. 8, S. 58.

Bestimmungen Rechnung trägt und die Barmherzigkeit Gottes erfahren will. Nimmt man aber an, dass die göttlichen Normen an sich der Vervollkommenung des eigenen Selbst dienen und dass sie somit das Gute verkörpern, dann lässt sich die Auffassung vertreten, dass sich der Mensch willensbestimmt – kraft eigener Vernunft – grundsätzlich unter diese Normen stellt. In Anlehnung an den Aufklärungs- und Moralphilosophen Christian Wolff (gest. 1754) kann hier vom ‚Prinzip freier Selbstbindung‘ die Rede sein.⁴⁷ Demnach ist die Verbindlichkeit der Normen des natürlichen Rechts, dessen Urheber in Wolffs Überzeugung schlechthin Gott ist,⁴⁸ nicht darin zu begründen, dass sie von Gott befohlen sind, sondern darin, dass sie den Zustand der Individuen vollkommen machen und somit deren Glückseligkeit bewirken können. In diesem Sinne strebt ein tugendhafter Mensch selbst das Gute an bzw. vermeidet das Böse nicht bloß deshalb, weil eine übergeordnete bzw. äußere Macht ihm dies auferlegt.⁴⁹ Die Verbindlichkeit koranischer Normen als Akt moralisch motivierter Selbstbindung zu denken, bedeutet überdies, dass diese Normen in ihrer konkreten Ausformung und Umsetzung entsprechend den sich mit der Zeit wandelnden Moralvorstellungen anpassungs- und entwicklungsfähig sein müssen. Sie können die moralische Vervollkommenung des Menschen nicht für sich beanspruchen, wenn sie den gesellschaftlichen Kontexten

47 Zum Verbindlichkeitsbegriff von Christian Wolff siehe Dieter Hüning, „Christian Wolffs Konzeption der Verbindlichkeit: Eine Antizipation der Ethik Kants?“, in: *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Bd. 30: *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant: Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*, hrsg. von Gabriel Rivo, Hamburg 2019, S. 15–34.

48 Vgl. ebd., S. 24.

49 Kritisch anzumerken ist allerdings, dass Wolff die Gültigkeit des Prinzips freier Selbstbindung nur in Verbindung mit den vernünftigen Menschen sieht. Diese bedürften keiner Zwangsgesetzgebung, um gerecht zu handeln. Die übrigen Menschen hingegen seien zu einer moralischen Selbstbestimmung auf dem Vernunftwege nicht fähig, sondern das geschehe erst durch die Zwanganordnung des positiven Rechts. „Religion, genauer die Vorstellung des jüngsten Gerichts bzw. der göttlichen Strafe, [bildet] in Wolffs Augen ein geeignetes politisches Mittel zur Durchsetzung normenkonformen Verhaltens. Wolffs Skepsis gegenüber der Rationalität des Durchschnittsbürgers treibt ihn dazu, die Durchsetzung religiöser Überzeugungen für eine Aufgabe zu halten, derer sich der Staat zur Sicherung der öffentlichen Ordnung in verstärktem Maße widmen muss.“ Ebd., S. 28. Der Einfluss von Wolffs Verständnis vom Verbindlichkeits- und Moralitätsbegriff auf die Ethik Kants ist nicht zu übersehen; der revolutionäre moralphilosophische Ansatz, ethische Normen durch das Prinzip der Autonomie zu begründen, blieb jedoch Kant vorbehalten; vgl. ebd., S. 30–34.

der Offenbarung verhaftet bleiben und im Sinne der Reproduktion dieser Kontexte und der damit verbundenen Moral gedacht werden. Die Annahme, dass die Verkündung normativer Bestimmungen zur Barmherzigkeit Gottes gehört, impliziert mit Blick auf das epistemologische Verständnis von Barmherzigkeit selbst, dass sich ihre Vollkommenheit geradezu darin manifestiert, dass sie den Menschen nicht daran hindert, offenbarte normative Grundsätze reflektiert zu konkretisieren und weiterzuentwickeln. Die Konservierung der normativen Barmherzigkeit Gottes in Form sozialer Anforderungen der damaligen Arabischen Halbinsel sowie die Postulierung dieser Anforderungen zum Ideal und Maßstab aller Zeiten können vielmehr nicht im Sinne eines Gottes liegen, der über sich selbst sagt, dass seine Barmherzigkeit allen Menschen und Dingen aller Zeiten gilt.

Literaturverzeichnis

- ‘Alī, Ġawād, *al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-‘arab qabla l-islām*, 20 Bde., Beirut: Dār as-Sāqī, 2001.
- Druart, Thérèse-Anne, „Al-Fārābī: Emanation and Metaphysics“, in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York 1992, S. 127–148.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣfā min ‘ilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993.
- al-Ġuwaynī, ‘Abd al-Malik b. ‘Abdallāh, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von ‘Abd al-‘Azīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979.
- Ḥallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm uṣūl al-fiqh wa-ḥulāṣat at-taṣrī‘ al-islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- Heer, Nicholas, „Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sinā’s Theory of Emanation“, in: *Neoplatonism and Islamic Thought*, hrsg. von Parviz Morewedge, New York 1992, S. 111–126.
- Hüning, Dieter, „Christian Wolffs Konzeption der Verbindlichkeit: Eine Antizipation der Ethik Kants?“, in: *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Bd. 30: *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant: Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*, hrsg. von Gabriel Rivero, Hamburg 2019, S. 15–34.
- Ibn ‘Abd as-Salām, ‘Izz ad-Dīn, *Qawā‘id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, ed. von Ṭāhā ‘Abd ar-Ra’ūf Sa’d, 2 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1991.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *Maqāṣid aš-šarī‘a al-islāmīyya*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011.
- , *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984.
- Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, ed. von Muḥammad Ḥusayn Šams, 9 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999.

- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *at-Taḥṣīn al-qayyim*, ed. von Muḥammad Ḥamid al-Fiqī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, o. J.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford 2012.
- , *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 2003.
- Karimi, Ahmad Milad/Anselm Grün, *Im Herzen der Spiritualität: Wie sich Muslime und Christen begegnen können*, hrsg. von Rudolf Walter, Freiburg 2019.
- Katz, Marion Holmes, *Prayer in Islamic Thought and Practice*, Cambridge 2013.
- , *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*, New York 2002.
- Khorchide, Mouhanad, *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Lichte der Barmherzigkeit*, Freiburg u. a. 2018.
- Müller, Gottfried, „Die Barmherzigkeit Gottes: Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols“, in: *Die Welt des Islams* 28.1/4 (1988), S. 334–362.
- Muqātil b. Sulaymān, *Kitāb Taḥṣīn al-ḥams miʿat āya min al-Qurʾān*, ed. von Isaiha Goldfeld, Shefa-Amr: Dār al-Mašriq, 1980.
- Nekroumi, Mohammed, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šaṭībī*, Wiesbaden 2018.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang*, Berlin 2013.
- aš-Šaṭībī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fi uṣūl al-fiqh*, ed. von Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Taḥṣīn aṭ-Ṭabarī min kitābihī Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad Šakīr und Maḥmūd Šakīr, 24 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2000.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-ʾIbāda fī l-islām*, Kairo: Maktabat Wahba, 241995.
- al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfīš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 21964.
- al-Raysuni, Ahmad, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, übers. von Nancy Roberts, London 2005.
- Reinhart, Kevin, „What to Do with Ritual Texts: Islamic Fiqh Texts and the Study of Islamic Ritual“, in: *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities*, hrsg. von Léon Buskens und Annemarie van Sandwijk, Amsterdam 2016, S. 67–86.
- az-Zuḥaylī, Wahba, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: o. V., 1986.

