

»Ein Koraninterpret hat darum zunächst den Sinn einzelner koranischer Aussagen im sprachlichen und kulturellen Horizont ihres Verkündigungsumfelds zu rekonstruieren; daraufhin sind die dem Koran insgesamt zu Grunde liegenden Prinzipien herauszuarbeiten; und schließlich müssen diese unter Berücksichtigung zeitgenössischer Lebensumstände und Herausforderungen in neue, für die Gegenwart relevante Verhaltensnormen übersetzt werden.«²⁷⁷

Schlussendlich kann für diesen Abschnitt über die moderne Koranexegese und -hermeneutik in der Gesamtschau die *K-Frage* positiv beantwortet werden. Vor dem Hintergrund der hier skizzierten Befunde gilt es nun weitere Quellen zu befragen, was im folgenden Abschnitt geschieht.

5.5 Klassische Interpreten

Wie im vorangegangenen Abschnitt bereits erwähnt, existieren eigene theoretische Herleitungen zu pädagogischen und didaktischen Fragen, welche durch klassische islamische Gelehrte, die nicht selten Universalgelehrte waren, propagiert werden. Diese Gelehrte, die im Wesentlichen im frühen Mittelalter bis in die frühe Neuzeit in Erscheinung treten, werden hier in Bezug auf die *K-Frage* in Augenschein genommen. Ihre Rezeption hält bis in die Gegenwart sowohl unter muslimischen als auch nicht-muslimischen Fachleuten an, was ihre Bedeutung zur Erschließung der *K-Frage* in Rahmen dieser Arbeit erahnen lässt. Bei der Sichtung der von mir zurate gezogenen Literatur stellte sich heraus, dass sich die Spurensuche im Sinne der *K-Frage* weitaus schwieriger darstellt als bei den modernen Interpreten der Zeitgeschichte. Dies mag zum einen daran liegen, dass es – rückblickend auf den Entstehungskontext und das Verständnis im christlichen Kontext – um ein relativ modernes und zum Teil doch sehr abstrakt anmutendes Konzept handelt, ein Prinzip zur Beschreibung eines dynamischen, dialektischen und hermeneutischen Aktes handelt, der reziprok Vergangenes mit Gegenwärtigen, Göttliches mit Menschlichen in Beziehung bringt und rückbindet. Des Weiteren liegt derzeit ein diesbezüglicher hoher Forschungsbedarf vor, denn es handelt sich hier um einen

»von der Wissenschaft bislang noch kaum erschlossene[n] Bereich der Ideengeschichte. Zum einen ist in diesem Zusammenhang zu konstatieren, dass die Bildungskonzeptionen der klassischen muslimischen Gelehrten in einem hohen Maße Fragen betreffen, welche den Islam als Religion und Lebensweise generell bestimmen. Zum anderen stellen sich die Fragen, ob und inwieweit die klassischen islamischen Vorstellungen zu Wissen, Wissenstransfer, Bildung und Erziehung, welche im Kontext der religiösen, kulturellen und ethischen Vielfalt des Mittelmeerraumes jener Zeit entstanden, An-

sichten betreffen, die in den immer stärker multikulturellen Kontexten der modernen Gesellschaften in Europa bedenkenswert bzw. wichtig sind.«²⁷⁸

Das Gros der relevanten Texte wird im Fachjargon als *ādāb al-‘ālim wa-l-muta‘allim* bezeichnet. Hierunter fällt eine Vielzahl von Büchern und Abhandlungen über die »Verhaltensregeln für Lehrer und Schüler«²⁷⁹ und beinhalten einen reichhaltigen Schatz an Hinweisen und Informationen; zu pädagogischen, didaktischen und sozialen Fragen im Zusammenhang mit dem Lehren und Lernen, der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler; sie *strotzen* geradezu mit praxisorientierten Hinweisen und Tipps, die heutzutage Teil der modernen Lehrerbildung sind und im Rahmen von Unterrichtsentwicklung, Classroom Management, Methodenlehre (Lernen lernen, kooperatives Lernen usw.) und dergleichen gelehrt werden. So werden in diesen Werken in erster Linie Schlüsselbegriffe (Fachtermini) bei einzelnen Autoren und deren Schriften diskutiert, Definitionen und Kategorien von Wissensbeständen und Disziplinen dargestellt oder Unterrichtsmethoden, wie z.B. das Auswendiglernen und die sokratische Form des Lehrer-Schüler-Dialogs, gegeneinander abgewogen. Die Korrelation als dialogisches Geschehen, die sich im religiösen Kontext zwischen Mensch und Offenbarung (Gott) ereignet, taucht in diesen Quellen in dieser Form nicht auf, die eher pragmatischen Charakter haben (im Sinne von *How to do it*). Dennoch lassen sich einige Stellen finden, welche im Sinne der *K-Frage* interpretiert werden können.

So lässt sich ideengeschichtlich mit Blick auf das in der Kritik und Rezeption zur Korrelation thematisierte Dualismus-Dilemma die Lehre von *waḥdat al-wuḡūd* ins Spiel bringen, die dem andalusischen Gelehrten und Mystiker Muḥyī ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī Ibn ‘Arabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭā‘ī; kurz Ibn ‘Arabī (1165–1240) zugeschrieben wird, jedoch eher im Werk von Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazzālī; kurz al-Ġazzālī (1058–1111) finden lässt.²⁸⁰ Die Grundlage dieser Lehre beruht auf dem Einheitsverständnis Gottes im Islam (*tauḥīd*) sowie des Emanationsgedankens, dass der Mensch als Teil der Schöpfung durch Gott beseelt und geschaffen wurde, auf diese Weise mit ihm verbunden ist und zu ihm am Ende zurückkehrt.²⁸¹ Nach dieser Auffassung kann man die Seele auch als eine Art göttliches Licht (*nūr*) verstehen. Dies wird besonders an dem sogenannten *Lichtvers* deutlich (*āyat an-nūr* Sure 24, Vers 35):

»Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist einer Nische vergleichbar, in der eine Lampe ist. Die Lampe ist in einem Glas. Das Glas ist, als wäre es ein funkelnder Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder östlich noch westlich, dessen Öl fast schon leuchtet, auch ohne dass das Feuer es berührt hätte.

278 Günther, Sebastian, *Bildungsauffassungen klassischer muslimischer Gelehrter. Von Abu Hanifa bis Ibn Khaldun (8.-15. Jh.)*. In: *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*, In: Zekirija Sejdini (Hg.), Bielefeld 2016, 51f.

279 Ebd., 54.

280 Vgl. hierzu *mischkāt al-anwār (die Nische des Lichts)*.

281 Verschiedene Stellen im Koran betonen immer wieder die Rückkehr zu Gott, »zu ihm«. Vgl. Sure 20, Vers 55; Sure 29, Vers 17 und Sure 10, Vers 4 um nur einige beispielhaft hier anzuführen.

Licht über Licht. Gott führt zu seinem Licht, wen Er will, und Gott führt den Menschen die Gleichnisse an. Und Gott weiß über alle Dinge Bescheid.«²⁸²

Noch deutlicher in Sure 6, Vers 122 wenn es da heißt:

»Ist denn der, der tot war, den Wir haben wieder lebendig gemacht und dem Wir ein Licht gegeben haben, dass er darin unter den Menschen umhergehen kann, mit dem zu gleichen, der in den Finsternissen ist und nicht aus ihnen herauskommen kann?«²⁸³

Genau dieser Punkt wird oft missverstanden oder nicht angemessen berücksichtigt, was zu vorschnellen Urteilen und Aussagen führt, die in dem Missverständnis münden, dass Schöpfer und Geschöpf gleichzusetzen sind. Oder koranisch ausgedrückt: »Ist denn der, der erschafft, wie der, der nicht erschafft? Wollt ihr (es) nicht bedenken?«²⁸⁴ Das ist jedoch definitiv nicht der Fall, sondern der Schöpfer legt in das Geschöpf die durch ihn in ihm angelegte *Verbindung* als Ausdruck seiner Gnade (*rahma*) an. Wodurch sich letztlich im Erkennen und gewahrwerden Gottes alle Gegensätze auflösen und zusammenfallen (*unio mystica*), womit die Korrelation über die Hermeneutik hinaus eine weitere, eine spirituelle Dimension gewinnt. Darüber hinaus erfährt sie über Gebet und Kontemplation vielleicht sogar eine performativ anmutende Dynamik, die letztlich dies im Einzelfall initiieren kann. Nun folgen die Funde in den Werken der hier als Klassiker definierten Autoren.

5.5.1 Abu Muqatil al-Samarqandi (gest. 823): *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* (*Das Buch über den Wissenden und den Wissensuchenden*)

So finden sich in dem Werk mit dem Titel *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* (*Das Buch über den Wissenden und den Wissensuchenden*), welches dem Schüler Abu Hanifas, Abu Muqatil al-Samarqandi (gest. 823) zugeschrieben wird, folgende Hinweise, die sich im Sinne der *K-Frage* interpretieren lassen.²⁸⁵ In Bezug auf die *K-Frage* ist mir hier bedauerlicherweise nur eine Stelle, die, abstrakt gelesen, korrelativ interpretiert werden könnte, besonders ins Auge gefallen. Konkreteres, das auf eine Art von Korrelation hindeuten könnte und nicht zu weiteren Spekulationen Anlass gäbe, ist in der einschlägigen Literatur nicht aufzufinden. Eine tieferschürfende Analyse der Primärquelle könnte unter Umständen zu weiteren Funden bzw. Anhaltspunkten führen. Jedoch würde dies den theoretischen und praktischen Rahmen der vorliegenden Arbeit bei Weitem sprengen.

Nach Sebastian Günther, der einer der führenden Experten auf dem Gebiet zur Erforschung der *ādāb al-‘ālim wa-l-muta‘allim*-Literatur ist, besticht das Werk von Samarqandi dadurch, dass

»besonders [...] hier u.a. der ausdrückliche Rat an die Lernenden [erfolgt], sich nicht blind an die Tradition zu klammern, sondern Entwicklungen stets neu zu bewerten:

282 Khoury, *Der Koran*, 269.

283 Ebd., 107.

284 Ebd., 202.

285 Vgl. Günther, *Bildungsauffassungen klassischer muslimischer Gelehrter*, 55.

nur so könne der Mensch, der von Gott mit Verstand ausgestattet wurde, zu Entscheidungen gelangen, welche dabei helfen, aktuelle Herausforderungen zu meistern«²⁸⁶.

5.5.2 Ibn Khaldun: *Kitāb al-‘Ibar* (*Buch der Lektionen, Lehren*)

Ein weiterer interessanter Hinweis findet sich bei Ibn Khaldun, der sich ausgiebig im Rahmen seiner *Muqaddima* (Vorwort zu seiner Universalgeschichte: *Kitāb al-‘Ibar*, *Buch der Lektionen, Lehren*) über die Bedeutung der religiösen Unterweisung von Kindern äußert.²⁸⁷

Ibn Khaldun versteht den Koranunterricht von Kindern als etwas Essenzielles in der Religion des Islam (»ši ‘ār min ša ‘ā’ir ad-dīn«)²⁸⁸. Er weist explizit daraufhin, dass eine zu frühe Unterweisung von Kindern bezüglich des Koran zu Problemen führen kann, vor allem wenn dies einseitig geschieht und die Allgemeinbildung dabei vernachlässigt wird.²⁸⁹ Deshalb plädiert er für eine altersgerechte und ausgewogene Bildung von Kindern und Jugendlichen.²⁹⁰

5.5.3 Al-Ġazzālī: *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* (*Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*) und *Kīmīyā’ as-sa‘āda* (*Das Exlixier der Glückseligkeit*)

Ein weiterer interessanter Autor, der hier nicht unerwähnt bleiben soll, ist al-Ġazzālī (1057–1111), den Günther als den »großen Architekten der klassischen islamischen Bildungstheorien«²⁹¹ bezeichnet. Auch bei ihm lassen sich Tendenzen bzw. Interpretationsansätze erkennen, die man korrelativ deuten könnte. So lässt sich in al-Ġazzālīs Werk *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* (*Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*) im Rahmen seiner Aussagen zur Kindererziehung unter dem Aspekt *ta’dīb* (*Bildung, Erziehung*) lesen, wie er diese in Zusammenhang mit der Hadith-Gelehrsamkeit sieht und wie er diese an Gott, den Propheten und die ihm nachfolgenden Gefährten usw. in Beziehung zueinander stehen.²⁹² Al-Ġazzālī versteht Erziehung in der Religion (*al-adab fī ad-dīn*) als durch den Koran aufgetragen und bestätigt und durch die Sunna und den Propheten selbst und seine Gefährten, Nachfolger und Männer des *adab* manifestiert.²⁹³ Diese Auffassung scheint zunächst einmal im Hinblick auf die *K-Frage* die Anbindung der Tradition an die Offenbarung und die Anbindung der Gläubigen an die Tradition in Form der Sunna bzw. später des Hadith darzulegen. Al-Ġazzālī beruft sich auf einen Hadith, in

286 Ebd., 57.

287 Vgl. ebd., 67–68.

288 Vgl. ebd., 68 in Bezug auf Ibn Khaldūn, ‘Abd ar-Raḥmān: al-Muqaddima, Beirut 1421/2000, 461; Ders., *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Übersetzt von Franz Rosenthal. Bd. 3, Princeton 1958, 304.

289 Vgl. Günther, *Bildungsauffassungen klassischer muslimischer Gelehrter*, 68.

290 Vgl. ebd.

291 Ebd., 62.

292 Vgl. Arshad, Asmaa Mohd, Five key terms in Al-Ghazalis child educational theory. An example of Islamization of contemporary knowledge. In: al-Shjarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization 7 (2002), 103–134.

293 Vgl. ebd., 111.

dem der Prophet Mohammed selbst gesagt haben soll: »Mein Herr hat mich erzogen (addabanī) und so wurde meine Erziehung (ta'dībī) die allerbeste.«²⁹⁴ Der Prophet wird so zum Beispiel für die *göttliche Erziehung* durch den Koran und letztlich durch Gott selbst. Al-Ġazzālī fährt fort und stellt den Bezug zwischen seiner Gegenwart, Lebenssituation und der seiner Leser mit dieser von ihm aufgezeigten Traditionslinie her, wenn er sagt: »Gott hat uns erzogen (addabanā) durch das, was Er uns zeigt und erklärt im Koran. So wie Er uns auch erzogen hat (addabanā) durch seinen Propheten Mohammed, durch seine Sunna, die uns obliegt«²⁹⁵. Ein weiterer korrelationsverdächtiger Hinweis bzw. Ansatz ließe sich in der Konzeption und dem Verständnis der *fiṭra* (*Natur, Veranlagung*) des Menschen finden, demzufolge er das Potential besitzt zu erkennen und durch seine religiöse Vervollkommenung zu verwirklichen.²⁹⁶ Dies unterstreicht nochmals die ständige Rückbindung und Beziehung des Menschen zu Gott, wodurch die Korrelation theoretisch und praktisch überhaupt erst ermöglicht wird.

Weitere Hinweise hierzu und andere korrelationsverdächtige Ansätze und Aspekte findet man in al-Ġazzālīs Werk: *Kīmīyā' as-sa'ada* (*Das Exlixier der Glückseligkeit*).²⁹⁷ Grundlegende Überlegungen, wie sie bereits zuvor unter dem Aspekt der *fiṭra* beschrieben wurden, werden unter anderen Schlagworten in ähnlicher Weise im Sinne einer Erkenntnistheorie, die von Gott auf den Menschen wirkt und diesen zurückführt zu Gott, darlegt. So leitet al-Ġazzālī, theologisch bzw. ontologisch über den Begriff der Erschaffenheit der Welt über zum Herzen des Menschen, das für ihn den Schlüssel zur Erkenntnis Gottes und der Beziehung des Menschen zu ihm darstellt. Hierbei ist zu beachten, dass unter den jeweiligen Begriffen, verschiedene Konnotationen inbegriffen sind, die es zu berücksichtigen gilt.

»Alle Dinge, die auf die Begriffe des Maßes, der Ausdehnung und der Größe anwendbar sind, gehören zur Welt des Erschaffens, denn das Wort *chlaq*, *Erschaffen* [Hervorheb. i. Orig.], bedeutet ursprünglich *Maßbestimmung* [Hervorheb. i. Orig.]. Das menschliche Herz aber hat keine Ausdehnung und Größe und ist daher auch keiner Teilung fähig. Denn wenn es der Teilung fähig wäre, so müßte es denselben Gegenstand gleichzeitig mit dem einen Teil seiner selbst wissen und mit dem anderen Teil nicht wissen können und daher gleichzeitig wissend und nichtwissend sein können. Das ist undenkbar.«²⁹⁸

Die Ausführungen zum *menschlichen Herzen* dürfen selbstredend nicht physiologisch aus der Sicht heutiger Allgemeinbildung verstanden werden, vielmehr sind diese bildlich bzw. abstrakt zu verstehen, denn das Herz steht bei al-Ġazzālī für den Geist und die Seele. Er selbst führt hierzu aus: »Der Geist aber, den wir hier Herz nennen, das ist das Organ der Erkenntnis Gottes, den haben die Tiere nicht, und er ist weder Körper noch

294 Ebd.

295 Ebd., 112.

296 Vgl. Ders., Five key terms in Al-Ghazali's child educational theory. An example of Islamization of contemporary knowledge. In: al-Shjarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization 7 (2002), 128.

297 Vgl. Al-Ghasāli, *Das Exlixier der Glückseligkeit* – Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter. Mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel, München 1996⁶.

298 Ebd., 39.

Akzidens, sondern Substanz von der Art der Substanz der Engel.«²⁹⁹ Korrelativ könnte man dies als eine Prämisse verstehen, die den Menschen aufgrund seiner göttlichen Kreation mit seinem Schöpfer durch das Herz, den Geist, der von engelsgleicher Substanz ist, verbindet und so dessen Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht. Al-Ġazzālī bringt Körper und Geist in Beziehung zu Gott und versteht diese als Erkennungs- und Erkenntnisinstrumente. Sie sind somit Prämisse, Instrument und Vehikel möglicher Korrelation, die den Menschen aus seiner Situation zu Gott zurückführt.

»Der Geist aber ist doch das eigentliche Wesen des Menschen, und der gesamte Leib ist sein Gefolge. Wie soll er da ein Akzidens sein? Endlich irrten auch diejenigen, die behaupteten, daß er ein Körper sei. Denn der Körper ist der Teilung fähig, der Geist aber nicht.«³⁰⁰

Al-Ġazzālī weist Körper, Geist und Herz im Gedankengebäude seiner Erkenntnistheorie, im Sinne einer funktionalen Hierarchie jedem Ding seinen Platz auf dem Weg zur Gotteserkenntnis zu. »Wisse: Der Leib ist das Königreich des Herzens, und in diesem Königreiche sind dem Herzen mancherlei Streitkräfte untertan: »Niemand kennt die Heere deines Herrn außer ihm.«³⁰¹ Al-Ġazzālī beschreibt den zu Gott führenden Erkenntnisprozess als einen heiligen Kampf, was aus heutiger Sicht terroristisch-dschihadistische Konnotationen und Resonanzen haben mag, so jedoch nicht gemeint und verstanden wird. Dieser *heilige Kampf* beschreibt vielmehr den inneren Erkenntnisprozess eines Menschen, an dessen Ende Gott steht. Zwar erlangt der Mensch auf diesem Wege letztendlich Erkenntnis, diese ist aber an Gottes Gnade gebunden, von der alles abhängt.

»Denn dieser Weg beginnt mit dem heiligen Kampfe, und wer nach Gebühr diesen Kampf kämpft, dem fällt jene Erkenntnis von selber zu, ohne daß er sie von jemanden anders zu hören brauchte. Denn diese Kenntnis gehört zu der Gnadenleitung, von der es im Worte Gottes heißt: »Und die, die um unseretwillen kämpfen, die wollen wir wahrlich unsere Wege führen.«³⁰²

Auch an dieser Stelle bieten sich meines Erachtens Anschlussmöglichkeiten für eine korrelative Deutung an. Wenn es heißt, dass es keiner dritten Person zur Erkenntnis bedarf, jedoch letztlich der Gnade Gottes, so wird die individuelle Beziehung eines jeden Gläubigen zu Gott damit offensichtlich und unterstreicht dessen eigenen exklusiven Zugang zu Ihm, den Er in seiner Gnade gewährt. Dies erscheint korrelativ anzumuten, denn nichts anderes als eine jeweils gegenseitige individuelle Erschließung steht hier am Ende, welche durch das eigene Bemühen einerseits und die Gnade Gottes andererseits ermöglicht wird. Denn schlussendlich soll dies den Menschen glückselig werden

299 Ebd., 40

300 Ders., *Das Elixier der Glückseligkeit – Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter. Mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel*, München 1996⁶, 39.

301 Ebd., 40: Angeblich verweist Ritter hier auf Sure 74 (*al-Muddattir* »*Der sich zugedeckt hat*«, der »*Verhüllte*«), Vers 34, hierbei muss es sich um einen Irrtum oder Druckfehler handeln, die entsprechende Aussage fällt am Ende des vergleichsweise langen Verses 31 in besagter Sure!

302 Ebd.: An dieser Stelle wird auf Sure 29 (*al-Ankabūt* »*Die Spinne*«), Vers 69 verwiesen.

lassen, da es ihn drängt, Gott zu erkennen. Al-Ġazzālī spricht in diesem Zusammenhang auch von der »Lust des Herzens«, der Lust zur »Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge«³⁰³, denn »das ist die besondere Eigenart des menschlichen Herzens«³⁰⁴. Für al-Ġazzālī liegt der Drang zu forschen, zu erkennen in der Natur des Menschen: »Daher liegt es in der Natur des Menschen ein Drang, nach dem, was er nicht weiß, zu forschen, so lange, bis er es weiß, und an allem, was er weiß, hat er Freude und Lust und ist stolz darauf, mag es etwas noch so Geringes sein.«³⁰⁵ Das Herz ist bei al-Ġazzālī aufgrund seiner Beschaffenheit und Funktion der Schlüssel zu Gott und damit auch der Schlüssel zur Glückseligkeit.

»Das Herz ist geschaffen für die jenseitige Welt, und seine Aufgabe ist das Suchen seiner Glückseligkeit. Seine Glückseligkeit aber besteht in der Erkenntnis Gottes. Die Erkenntnis Gottes erlangt das Herz durch die Erkenntnis der Werke Gottes. Diese gehören der Sinnenwelt an, und daher erlangt das Herz die Erkenntnis der Wunder der Welt durch die Sinne, diese aber bedürfen wiederum zu ihrem Bestehen des Leibes.«³⁰⁶

Korrelativ gelesen werden kann hier nicht nur die Verbindung und Rückbindung zwischen Mensch und Gott über *das Herz* als *korrelativen Ansatzpunkt*, sondern auch dessen lokale und zeitliche Verortung in der gegenwärtigen Existenz des menschlichen Körpers. Es liegt in der Natur des Menschen, Gott zu erkennen und darin seine Glückseligkeit zu finden. Dies ist al-Ġazzālīs Auffassung, die er als rhetorische Beweisführung formuliert:

»Wodurch wird denn bewiesen, daß die Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntnis Gottes besteht?, so wisse: Die Glückseligkeit besteht für jedes Ding in dem, woran es seine Lust hat und worin es seine Befriedigung findet. Für jedes Ding aber bedeutet Lust das, was seiner Natur gemäß ist; das seiner Natur Gemäße aber ist das, wozu es geschaffen ist.«³⁰⁷

Diese von Gott gegebene Fähigkeit, die Natur des Menschen, Ihn erkennen zu können, bezeichnet al-Ġazzālī als die »göttliche Anlage«³⁰⁸. Er macht dies am Koran fest und argumentiert wie folgt:

»Ebenso wie nun die Anlage [...] [in] jedem Menschen eingeboren ist, [...] die Erkenntnis der Gottheit jedem Menschen eingeboren [ist], wie es im Worte Gottes heißt: ›Wenn du sie fragst, wer sie geschaffen hat, so antworten sie gewißlich: Gott!‹«³⁰⁹

303 Ebd., 65.

304 Ebd.

305 Ders., *Das Elixier der Glückseligkeit – Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter. Mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel*, München 1996⁶.

306 Ebd., 40.

307 Ebd., 65.

308 Ebd., 56.

309 Ebd., 55f.: Hinweis auf Sure 43 (*az-Zuḥruf* »Der Prunk«), Vers 87.

Noch deutlicher wird es hier: »Die göttliche Anlage, mit der er den Menschen geschaffen hat.«³¹⁰ Korrelativ könnte man diese Aussagen dahingehend deuten, dass dem Menschen neben der Gabe bzw. Anlage, Gott erkennen zu können, eben dies auch im korrelativen Sinne vollzieht. Ihm also auch die Korrelation aufgrund seiner Natur, seiner von Gott gegeben Erschaffenheit innewohnt. Der Mensch verfügt hiernach zu jeder Zeit über einen definitiven individuellen Zugang zu seinem Schöpfer und dieser ist bereit, ihn zu empfangen und zu lehren. Al-Ġazzālī spricht dann vom *unmittelbaren Wissen*, welches der Mensch von Gott erfährt, und er belegt dies mit dem Koran: »Dieses Wissen nennt man das *unmittelbare Wissen* [Hervorheb. i. Orig.] nach dem Worte Gottes: ›Und wir lehrten ihn ein Wissen, unmittelbar von uns.«³¹¹ Abschließend sei hier angemerkt, dass die von mir hierzu genannten Stellen bewusst als Interpretationen der vorgefundenen Textstellen verstanden werden können und sollen. Dass al-Ġazzālī im 11. Jh. u. Z. nicht wortwörtlich ein Konzept, Ideen und dergleichen wie die Korrelation erwähnt, erscheint historisch nachvollziehbar. In dieser Zeit fehlte es an einer der wesentlichen Voraussetzungen, die zur Entwicklung der Korrelation geführt haben, die damals in gesellschaftlicher bzw. religionssoziologischer Hinsicht noch nicht gegeben war: der hierzulande vielerseits diagnostizierte *Traditionsabbruch* und damit – wie die lange Zeit vermutete – einhergehende Säkularisierung. Somit bestand in der Vergangenheit auch kein Anlass zur Entwicklung oder Formulierung von Konzepten, Ideen und Erklärungen, die diesem vorgefundenen Zustand oder Phänomen hätten begegnen oder Abhilfe schaffen sollen. So ist es sehr wahrscheinlich zu vermuten.

Auf der Basis der von mir betrachteten Quellen und Sekundärliteratur stellen meine Schlussfolgerungen hier nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Der Fokus meiner Arbeit liegt an dieser Stelle darauf, einen grundlegenden Querschnitt zu machen, um überhaupt klären zu können, ob die Korrelation oder ähnliche Konzepte, Ideen und Tendenzen vorhanden bzw. bekannt waren und wie diese für die Entwicklung und Praxis der Islamischen Religionspädagogik (Didaktik) hierzulande weiter untersucht und entwickelt werden können. In vielerlei Hinsicht besteht noch definitiver Forschungsbedarf, um relevante Quellen im Einzelnen nicht nur unter bildungshistorischen oder ideengeschichtlichen Fragestellungen zu erschließen, sondern unter pädagogischen und didaktischen ebenso. Hierbei sollte im Zuge des Ausbaus der islamischen Theologie ein reger Austausch mit der Islamwissenschaft und Orientalistik angestrebt werden, um religionspädagogisch relevante Fragen mit Gegenwartsbezug besser einordnen zu können und das nötige Verständnis zu entwickeln sowohl im disziplinären Sinne als auch in der Art, dass hierdurch die muslimische Binnenperspektive leicht mit einfließen und so die Relevanz des geistigen Erbes der islamischen Zivilisation und Kultur für alle sichtbarer werden kann. Aus diesem Grunde ist meines Erachtens eine weitere islamwis-

310 Ebd., 56: Wird Sure 30 (*ar-Rūm* »Die Byzantiner«), Vers 29 zugeschrieben. Dies ist meines Erachtens nicht ganz eindeutig, lässt jedoch bedingt diese Lesart zu.

311 Ders., *Das Elixier der Glückseligkeit – Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter*. Mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel, München 1996⁶, 59: Auch an dieser Stelle erweist sich nach den mir zugänglichen Lesarten des Koran, dass die Quellenangabe des Verses fehlerhaft ist. Sure 18 (*al-Kahf* »Die Höhle«), Vers 65 und nicht 64 wie bei Ritter angegeben erscheint mir korrekter zu sein.

senschaftliche Erschließung der klassischen Quellen in Kooperation mit der Theologie und Pädagogik sehr sinnvoll.

5.6 Methoden mit korrelativem Charakter und Tendenzen

Neben der Spurensuche in den islamischen Traditionen, wie im Abschnitt 5.2 und 5.3 schwerpunktmäßig geschehen, sollen hier nun konkrete vorhandene Methoden genannten werden, die meines Erachtens von korrelativem Charakter sind bzw. entsprechende Tendenzen hierzu aufweisen. Auch an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass diese hier von mir vorgenommene Auswahl keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Ferner sei hiermit dazu eingeladen, – je nach Korrelationsverständnis – weitere Untersuchungen zu den hier genannten Methoden zu unternehmen.

5.6.1 Tafsīr

Unter dem Begriff *tafsīr* versteht man im Allgemeinen die Koranexegetik als Disziplin innerhalb des traditionellen islamischen Wissenschaftskanons. Das Wort selbst kann mit Auslegung oder Erklärung übersetzt werden.³¹² Literaturhistorisch wurde der Begriff nicht nur für die Gattung des Korankommentars verwendet, sondern auch für philosophische, wissenschaftliche und biblische Kommentare.³¹³ Jedoch überwiegt die Verwendung im Zusammenhang mit Korankommentaren, was hier für diese Arbeit weiter von Interesse ist.³¹⁴ Wie bereits zur Begründung meiner Recherche im Kreise moderner Koranexegeten dargelegt, ist jeder Exeget sowohl traditioneller als auch moderner Art stets darum bemüht, innerhalb seines eigenen Horizontes das Wort Gottes zu interpretieren, auszulegen und einem potentiellen Leser somit einen leichteren Zugang zur Offenbarung (Koran) zu ermöglichen.³¹⁵ Hierbei stellt kein Exeget, gleichgültig welcher Couleur, den Anspruch auf Absolutheit seiner Auslegung; dies bedeutet, dass seine Exegese definitiv nicht identisch mit dem Wort Gottes ist.³¹⁶ Dieser Ansatz scheint durchaus korrelatives Potential zu beinhalten, da hier Offenbarung und Tradition im Gegensatz zur der eigenen aktuellen Lebens- und Lesesituation dynamisch und wechselseitig miteinander in Kontakt gebracht werden und so neue Interpretationen, Auslegungen entstehen. Hiernach werden Korrelationen individuell hervorgebracht und einem Publikum zur Diskussion gestellt. Neben dem Begriff des *tafsīr*, taucht hier auch der des *ta'wīl* (*Auslegung, Interpretation*) auf, jedoch werden häufig beide Begriffe in der Tradition der Koranexegetik synonym verwendet.³¹⁷ Manche Stimmen nehmen jedoch auch Unterscheidungen vor, wie z.B. dass hierunter die Interpretation dessen fällt, was durch die Offenbarung für die Zukunft angekündigt wurde und nur Gott allein bekannt

312 Leitet sich vom arabischen Verbal substantiv zum Verb *fassara, erklären, auslegen, enthüllen* ab (vgl. Takim, *Koranexegetik* im 20. Jahrhundert, 47).

313 Vgl. ebd.

314 Vgl. ebd.

315 Vgl. ebd.

316 Vgl. ebd.

317 Vgl. Poonawala, Ismail, *Ta'wīl. The Encyclopaedia of Islam*. Band 10, Leiden 2000², 390.