

Abdodjavad Falaturi

Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam

Das Problem, ob die Muslime historisch gedacht haben oder denken, ist verschiedentlich von westlichen wie auch östlichen Gelehrten aufgegriffen und diskutiert worden. Je nach der Fragestellung und je nachdem, wer die Frage gestellt hat, erhalten wir eine unterschiedliche, bejahende oder verneinende Antwort. Während die muslimischen Autoren dabei bewusst oder unbewusst eine apologetische Haltung einnehmen, schimmert bei den westlichen Autoren die jüdische, christliche oder rein abendländisch-philosophische Vorstellung von der Geschichte durch.¹ Auf alle Fälle hat die Tatsache, ob die Muslime historisch

¹ Als Einführung in die Problematik seien hier folgende aufschlussreiche Werke genannt: Braune, W.: Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation, Bern 1960; Mahdi, M.: Ibn Khaldun's Philosophy of History, London 1957; Paret, R.: Das Geschichtsbild Muhammads, in: Die Welt der Geschichte 11/1951, 214-224; Ders., Der Koran als Geschichtsquelle, in: Der Islam 37/1961, 24-42; Rosenthal, F., A History of Muslim Historiography, Leiden, 2. Auflage 1968.

denken können oder sollen bzw. nicht können oder nicht dürfen, schwerwiegende Folgen für das Verstehen des Islams und dafür, ob und wie er (der Islam) mit den geistigen und materiellen Entwicklungen unserer Zeit Schritt halten kann.²

Uns geht es hier darum, die Möglichkeit einer Geschichtserfahrung im Islam zu prüfen. Es ist klar, dass hierbei der Begriff Geschichte nicht im Sinne irgendeiner besonderen philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Richtung gemeint sein kann. Es ist ferner klar, dass auch die Orientierung nach jeder anderen Bestimmung des Begriffs Geschichte als eine Vorentscheidung gilt und uns vor die Frage stellt, mit welchem Recht und aus welchem Grunde wir diese oder jene Geschichtsbestimmung als Kriterium für die Untersuchung dessen gewählt haben, von dem wir erst wissen wollen, ob es überhaupt in Beziehung zu irgendeiner Geschichtsvorstellung steht; und gerade daran leiden viele Untersuchungen, die sich mit diesem Thema beschäftigt haben und auch daran, dass man nicht selten die Tatsache außer Acht gelassen hat, dass nicht jede Art Erzählung aus der Vergangenheit oder Äußerung über die Zukunft als Geschichte zu bezeichnen ist.³

Wir werden – so scheint mir – die Untersuchung ohne diese Schwierigkeiten durchführen können, wenn wir uns unmittelbar der Sache selbst zuwenden, nämlich dem Islam und vor allem dessen Hauptquelle, dem Koran. Der Koran kann auf verschiedene Weise

² Zu dem oben erwähnten Werk von W. Braune vgl. R. Wieland: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Tübingen 1971.

³ Andernfalls gäbe es seit Bestehen der Menschheit nur „Historiker“, weil jeder Mensch, ob jung oder alt, etwas aus der Vergangenheit (nah und fern) zu erzählen weiß, irgendeine Hoffnung in die Zukunft setzt und all dies irgendwie mit der Gegenwart in Beziehung bringen kann.

verstanden werden: einmal aus der Sicht eines Historikers, der legitimer Weise versucht, die zeitbezogenen Fakten – zu denen ein historisch denkender Forscher auch den Koran selbst zählt – historisch zu verstehen und zu erklären und ihn in ein umfassenderes Geschichtskonzept einzuordnen. Zum anderen kann man aber auch – wie unser Thema dies erfordert – versuchen, den Koran so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat.

Hauptsächlich sind es Äußerungen über:

- a) frühere Gesandte und Propheten und ihre Offenbarungen,
- b) vergangene Völker und ihr Verhältnis zu den jeweiligen Botschaften und
- c) über den erwarteten Tag des Jüngsten Gerichts,

welche bisher Anlass dazu gegeben haben, den Koran als ein Werk mit einem gewissen Geschichtssinn und einer Art Geschichtsauffassung zu verstehen. Deshalb geht unsere Bemühung zunächst dahin, den Koran in dieser Hinsicht zu befragen:

- a) Hat Muhammad irgendeine Offenbarungsgeschichte – wie die Geschichte auch verstanden werden mag – im Sinn? Beabsichtigt z. B. die Erwähnung der früheren Gesandten und Propheten eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung heiliger Schriften bzw. überhaupt der Lehre Gottes? Oder will Muhammad damit gemäß seiner Botschaft etwas Überzeitliches bzw. etwas von der Zeit Unabhängiges verkünden?

Das primäre Anliegen Muhammads ist es, den Islam (Gottergebenheit) zu verbreiten. Alle Menschen sollen dahin geführt werden. Diese Führung (hudā) bildet das Programm,

welches der Koran zu erfüllen hat: „Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist (geoffenbart) als Rechtleitung (hudā) für die Gottesfürchtigen.“⁴ Alle Menschen sind im Grunde genommen und primär dazu geeignet.⁵ Die hier und da auftauchenden Hindernisse sind mehr sekundäre Erscheinungen, die das Gesamtziel und den Gesamtplan nicht beeinträchtigen können: Das Ziel, nämlich den Islam (Gottergebenheit) und den Plan, nämlich die Rechtleitung dorthin. So schlicht und unkompliziert das Ziel und der Plan als solcher erscheinen, so einfach und rein ist auch die Überzeugung Muhammads, dass es niemals anders damit gestanden habe. Seit Gott die Menschen geschaffen hat, ist das Ziel Gottergebenheit gewesen, zu der die Menschen geführt werden sollten: durch die Gesandten und Propheten.⁶ Ein höheres Ziel für die Schöpfung und einen besseren Durchführungsplan gibt es nach Muhammad nicht:

⁴ Koran, Sure 2, 2. Übersetzung von R. Paret, Stuttgart 1962. Das Erbitten der Rechtleitung bildet auch den Kern der mekkanischen Sure al-fātiḥa (1. Sure), die als die wichtigste Sure mindestens zehnmal am Tag in den Gebeten zu rezitieren ist.

⁵ Koran, Sure 30, 30: „Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (Verhalte dich so) als Hanif! (Das ist) die natürliche Art (fiṭra), in der Gott (die Menschen) erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann man nicht abändern (la tabdīla li-ḥalqī llāhi). Das ist die richtige Religion (ad-dīn al-qaiyim). Aber die meisten Menschen wissen (es) nicht.“

⁶ Darum gilt im islamischen Glauben der erste Mensch, Adam, als Prophet (Sure 2, 30-39; 7, 19-25; 20, 117-124). Demnach gibt es keine Zeit, in der, von göttlicher Seite her gesehen, die Rechtleitung zum Islam unterlassen wurde, und keine Zeit, in der, nach der geschaffenen Natur des Menschen zu urteilen (vgl. Anm. 5), die primäre Bereitschaft dazu nicht vorhanden gewesen wäre.

„Und ich habe die Dschinn und Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen“⁷, dienen nämlich als Ausdruck der erforderlichen Ergebenheit und Hingabe.

Die Verkündigung dieses Zieles und jenes Plans macht den Inhalt jeder Offenbarung aus; ein Offenbarungsinhalt, dessen Vollzug keiner Sukzessivität und keinem Nacheinander unterworfen ist: Gottergebenheit (Islam) ist nämlich nicht etwas, was sich erst im Laufe der Zeit durch verschiedene Generationen und Völker und infolge mehrerer Offenbarungen sukzessiv verwirklichen lässt, entweder ist man gottergeben oder nicht.⁸ Auch die Rechtleitung dorthin ist nicht etwas, was erst durch mehrere Generationen von Gesandten und Propheten nach und nach, und zwar beginnend von einem Nullgrad bis zum höchsten Grad, praktiziert wird. Weder das Ziel noch der Plan stehen in irgendeiner Beziehung zu der Zeit, weder in der Vorstellung noch in der Wirklichkeit. Sie sind in keinem herkömmlichen Sinne geschichtlich.

Es besteht auch keine Möglichkeit, aus diesen beiden eine sich sukzessiv vollziehende Heilsgeschichte, weder im christlichen noch im nichtchristlichen Sinne, zu konstruieren, an die weder Muhammad noch die Muslime gedacht haben. Der Koran kennt nämlich keine Erbsünde und keine entsprechende Erlösung davon, so dass man an keine Heilsgeschichte im Koran, ähnlich der christlichen, denken kann. Fasst man aber „Heil“ – wie in den

⁷ Sure 51, 56. Dieser Vers aus einer mekkanischen ‚Sure impliziert auch die Notwendigkeit einer Rechtleitung zu dem genannten Ziel der Erschaffung des Menschen.

⁸ Die Intensität des individuellen Glaubens ist dann eine persönliche Angelegenheit und Ausdruck der seelischen Haltung und hat mit der Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des Offenbarungsinhalts nichts zu tun.

prophetischen Religionen – als „Begegnung des Einzelnen mit dem persönlichen Gott durch Glauben und Gnade“ auf, so ist dies gerade in derjenigen menschlichen Gottergebenheit (Islam) und göttlichen Rechtleitung (hudā) enthalten, die nach dem Koran immer ohne jede zeitliche und geschichtliche Änderung dieselben bleiben bzw. bleiben sollen.⁹ So gesehen, besteht kein Grund mehr dafür, die Offenbarung als etwas Zeitliches, etwas Geschichtliches aufzufassen. Sie kann weder dem Inhalt noch dem Vollzug nach etwas sukzessiv Verwirklichbares sein.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht die Erwähnung der Gesandten und Propheten im Koran ein Beweis für seine Geschichtsauffassung liefert, wonach auch die Offenbarung einen geschichtlichen Charakter erhält. Im Gegenteil, die Unabhängigkeit der Offenbarung wird dadurch unterstrichen, dass der Koran eine beschränkte Anzahl der Gesandten und Propheten in unterschiedlicher Reihenfolge¹⁰ mit jeweils verschiedenen Personen erwähnt, wobei nicht selten die Aufführung einer Reihe

⁹ Selbst R. Wieland, die aus der Sicht einer Historikerin bestrebt ist, alle geschichtlich anklingenden Momente im Koran – auch wenn Muhammad nicht in diesem Sinne daran gedacht hat – hervorzuheben, sagt hierzu: „Wenn wir im Hinblick auf das Geschichtsbild Muhammads von Heilsgeschichte sprechen, so kann damit nach dem Gesagten keine durch Gottes Wort und Tat bewirkte Entwicklung der menschlichen Heilsmöglichkeiten bis zu einem einheitlichen Ziel hin gemeint sein, sondern vielmehr nur eine Abfolge immer neuer Angebote des inhaltlich gleichbleibenden Heils in der Geschichte.“ (Siehe Anm. 2.) Das ist allerdings die Geschichte, an die der Historiker denkt. Ob Muhammad an eine solche Geschichte gedacht hat – und warum sollte er auch bei seiner Verkündigung von etwas Überzeitlichem daran gedacht haben -, ist nicht daraus zu folgern, dass die früheren Gesandten, Propheten, Botschaften und Völker deshalb im Koran vorkommen. – Darüber mehr im Text.

¹⁰ Vgl. z. B. Sure 3, 33 ff. mit 6, 84-87, mit 2, 136; 3, 84 dann mit 33, 7. Siehe ferner 4, 163; 10, 71-98; 12, 6, 39; 21, 85; 38, 45; 57, 26; 87, 19 usw.

mit einem Sprung auf ein Ereignis davor oder danach unterbrochen wird.¹¹ Man kann deshalb keinen Zweifel daran hegen, dass nicht die Demonstration einer geschichtlichen Abfolge der Gesandten und Propheten, sondern die Sache selbst, nämlich die Einheit der ungeschichtlichen Offenbarung – wann und durch wen diese auch verkündet wird – im Vordergrund steht, ohne dass zwischen ihnen und ihren Offenbarungen irgendein Unterschied gemacht wird: „Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten – wobei wir bei keinem seiner Gesandten (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen.“¹²

Diese Sachlage lässt sich noch mehr verdeutlichen, wenn die 2. Frage erörtert wird, d. h.:

b) Ob Muhammad mit den Berichten über die vergangenen Völker im Koran die Geschichte derselben darzustellen beabsichtigte oder damit ein anderes Ziel verfolgte.

Studiert man die koranischen Aussagen über diese Völker unter Berücksichtigung des damit verbundenen Ziels, so kann man mit Sicherheit sagen, dass es dabei nicht um die historische Darstellung derselben geht.¹³ Dabei geht es vielmehr primär darum, die Unwandelbarkeit des Schöpfungsziels (Gottergebenheit) und die Unabänderlichkeit dessen Vollzugsplans (Rechtleitung) zu demonstrieren. Was geschieht dabei? Dabei wird die Existenz des Überzeitlichen und die Einmaligkeit des Ungeschichtlichen durch

¹¹ Sure 7, 59 ff.

¹² Sure 2, 85. Vgl. auch 2, 136; 3, 84.

¹³ Deshalb ist auch keinerlei historische Kontinuität bei Berichten über die Völker festzustellen, die infolge ihres Widerstandes zu einer irdischen Strafe verurteilt oder zum Untergang verdammt worden sind.

die Vorführung der Ereignisse, die in einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort stattgefunden haben, hervorgehoben und den von Muhammad angesprochenen Leuten vor Augen gehalten, mit dem Ziel, sie vor der Wiederholung des gleichen zu warnen. Hierbei (ähnlich wie bei der Aufführung der Offenbarungsereignisse) vollzieht sich etwas Seltsames. Die geschichtlichen, d. h. die Ereignisse, die in einer Zeit und an einem Ort stattgefunden haben, werden als ungeschichtlich aufgefasst. Die irdischen Strafen werden als bloße Folge des Widerstandes gegen das überzeitliche Schöpfungsziel angesehen; Folgen, die sich ungebunden an eine Zeit, an einen Raum und an eine Situation wiederholen werden, wenn der Offenbarungsinhalt verletzt wird. Es handelt sich dabei um eine von Zeit und Geschichte unabhängige Betrachtungsweise der vergangenen Ereignisse, eine Betrachtungsweise, die mit der Grundüberzeugung Muhammads völlig im Einklang steht, an der aber ungeachtet dieser Tatsache ein historisch kritisches Auge sehr viel auszusetzen hat.

De facto ging aber die erwartete Folge nicht immer in Erfüllung, jedenfalls nicht zur Zeit Muhammads. Auch die Belohnung derjenigen, die zur Verwirklichung des Offenbarungsinhalts beigetragen haben, trat nicht gebührend ein. Für jene Bestrafung und diese Belohnung muss es also einen anderen Termin geben: Tag des Gerichts. Damit sind wir bei der dritten Frage angelangt, nämlich:

c) Beweist diese zukünftige Erwartung nicht eine geschichtliche Auffassung des Korans? – Fest steht, dass der Tag des Gerichts kein Schöpfungsziel ist, d. h. kein Endpunkt, wohin der Schöpfungsakt gerichtet ist; kein Endpunkt, zur Erreichung dessen Gott die Menschen erschaffen haben könnte. Das bedeutet, dass auch diese Überzeugung Muhammads nicht zur Darstellung einer

Zeit führt, in der sich ein wirklicher oder fiktiver Träger der Geschichte sukzessiv und kontinuierlich von einem Punkt zu dem anderen entwickelt und fortschreitet. Die Rückkehr der Menschen am Tag des Gerichts geschieht also im Interesse desjenigen Schöpfungsziels (Gottergebenheit), das bereits zu Beginn der Erschaffung des ersten Menschen mit vollzogen wurde.¹⁴ Wie ist dies zu verstehen?

Bei der Demonstration früherer Ereignisse wurde das Vergangene unhistorisch aufgefasst, bei der Verkündigung eines bevorstehenden Gerichts das Zukünftige; das Zukünftige, das dem Wesen nach an keine bestimmte Zeit gebunden ist. Der Tag des Jüngsten Gerichts könnte nämlich Muhammads Auffassung nach jeden Augenblick, selbst zu seiner Zeit, eintreten: „Haben sie denn etwas anderes zu erwarten, als dass die Stunde (des Gerichts) ganz plötzlich über sie kommt, wo doch die Voraussetzungen für ihr Eintreffen bereits gegeben sind?“¹⁵ Die Unabhängigkeit der Stunde des Gerichts von einer künftigen Zeit und die Vorstellung, dass sie (die Stunde) sogar überzeitlich ist, kommt unzweideutig vor in: „Und Gott besitzt (mit seinem Allwissen) die Geheimnisse von Himmel und Erde. Und die Angelegenheit der Stunde (des

¹⁴ Sure 2, 37: „Hierauf nahm Adam von seinem Herrn Worte (der Verheißung) entgegen.“

¹⁵ Sure 47, 18; vgl. 43, 66; ferner 22, 56: „Und diejenigen, die nicht glauben, sind noch im Zweifel darüber, bis die Stunde (des Gerichts einmal) ganz plötzlich über sie kommt oder die Strafe eines vernichtenden Tages.“ Hier wird das Eintreffen der jenseitigen und diesseitigen Strafe auf einer gleichen Zeitebene verkündet und erwartet, was, mit anderen Worten, bedeutet, dass es um die Strafen als Folge des Ungehorsams und nicht um die Zeit der Strafe geht.

Gerichts) ist nur wie ein Augenblick oder (noch) näher."¹⁶ Das Eintreffen der Stunde wird mit einem überzeitlichen göttlichen Wissen verknüpft und deren Existenz als etwas, was weniger als der Augenblick ist, also als etwas – mindestens für Muhammad – gegenwärtig Spürbares dargestellt und nicht als etwas, was erst nach Ablauf einer bestimmten Zeit in Zukunft eintreten wird. Das bedeutet, dass in Muhammads Vorstellung von der „Stunde“ mehr die von der Zeit unabhängige göttliche Handlung dominiert und weniger die Zukünftigkeit der Stunde. Also nicht das Geschichtliche, sondern das Ungeschichtliche ist maßgebend, nämlich die Verwirklichung der Folge des menschlichen Verhaltens zu dem überzeitlichen Offenbarungsinhalt, d. h. die Verwirklichung des Lohns und der Strafe als inhaltliche Vollendung desselben überzeitlichen nichtgeschichtlichen Offenbarungsinhalts.

All dies bedeutet nicht, dass Muhammad überhaupt keine Zeit- und Geschichtserfahrung besaß. Es bedeutet vielmehr die Andersartigkeit dieser seiner Erfahrung. Dies soll näher erläutert werden: Der eigentliche philosophische Grund für das Fehlen der Geschichtsvorstellung – im herkömmlichen Sinne – im Koran liegt anderswo, nämlich in der koranischen Auffassung von der Zeit; Zeit, ohne die in keiner Weise irgendeine Vorstellung von Geschichte möglich ist. Der griechische Terminus für Zeit, *chronos* wird bei der Aufnahme des griechischen Gedankengutes mit dem Wort *zamān* übersetzt, das weder im Koran vorkommt, noch arabischen Ursprungs ist. Der eigentliche koranische Ausdruck für die Zeit ist *waqt*, der für die Wiedergabe des anderen griechischen

¹⁶ Sure 16, 77. *Aqrab* ist – wie auch R. Paret in seiner Anmerkung angibt – sowohl dem Wortlaut als auch der Sache nach mit „näher“ zu übersetzen und nicht, wie er im Text übersetzt, mit „kürzer“.

Ausdrucks, nämlich kairós, verwendet worden ist. Eine Analyse¹⁷ dieses koranischen Wortes zeigt, dass waqt keine sich sukzessiv vollziehende Abfolge beinhaltet und keinen regulierenden Charakter hat, wie dies bei chronos (zamān) der Fall ist, ein Charakter nämlich, den jede Geschichtsvorstellung als Basis voraussetzt. Waqt erweist sich vielmehr als die Bestimmung eines raumartigen, in sich geschlossenen, statisch unveränderbaren „Wo“ der Ereignisse. In Raum und Zeit, beide als „wo“, als Lokalisation, finden die Ereignisse in einem bloß zufälligen, nicht notwendigen Zusammenhang statt. Das Nebeneinander der Ereignisse in einem Wo-Raum ist genauso umkehrbar, wie ihr Nacheinander in einer Wo-Zeit. Im waqt, als in einer nichtlinearen, nichtzyklischen, sondern raumhaften Wo-Zeit, d. h. als in einem – aus göttlicher Sicht, nach der sich Muhammad zu richten hatte – von Gott geschaffenen, immer vorhandenen Behälter der Ereignisse, haben alle Ereignisse unabhängig voneinander eine direkte Beziehung zu ihrem allmächtigen, allgegenwärtigen Urheber. Der Urheber hätte den Gang der Geschichte auch völlig anders gestalten können. Danach hätte er als Gestalter der Wo-Zeit (waqt) z. B. Noah vor Adam, Jesus vor Abraham, Muhammad vor allen anderen usw. auftreten lassen können, und es hätte sich nichts an seinem Schöpfungsziel¹⁸, der Verwirklichung der Gottergebenheit, geändert – ebenso wie es keine Änderung gegeben hätte, wenn der eine hier und der andere dort die immer gleichbleibende Lehre

¹⁷ Diese Analyse wurde in meiner Arbeit „Umgestaltung der griechischen Philosophie durch die islamische Denkweise“ unternommen. Im Rahmen des vorliegenden Beitrags kann sie nicht wiederholt werden. Wir begnügen uns daher mit der Mitteilung einiger Ergebnisse, die für die Behandlung der hier aufgeworfenen Frage notwendig sind.

¹⁸ Vgl. die in Anm. 10 angegebenen Koranverse, die bereits eine solche gemischte Reihenfolge aufweisen.

verkündet hätte. Dieses Zeitverständnis gilt auch für die Entstehung und den Untergang der Völker und für ihre – aus ihrem Verhältnis zur göttlichen Botschaft abgeleiteten – Belohnung und Bestrafung im Diesseits oder Jenseits als göttlicher Handlung. Gottes Allmacht bestimmt und beschließt dies alles, wie Gott will. Dieser Beschluss (qaḍā) und diese Bestimmung (qadar) sind nicht zu verstehen als Vorherbestimmung und Prädestination, wenn man – wie es bisher geschehen ist – „vorher“ und „prä-“ im Sinne einer sukzessiven Zeitabfolge versteht.¹⁹ Ebenso ist Gottes Frist-Bestimmung (ağal musammā)²⁰ für diese und jene seiner Handlungen anders zu verstehen. Sie ähnelt der genauen Plazierung der Ereignisse im Raum. Für Gott ist die gesamte Zeit wie der gesamte Raum immer präsent und vorhanden; die Plazierung der Ereignisse vertikal (nacheinander in der Wo-Zeit) oder horizontal (nebeneinander im Wo-Raum) bleibt im Wesen die gleiche. Darin erschöpft sich die koranische Zeit- und Geschichtserfahrung, wenn man die Abfolge der Ereignisse in einer Wo-Zeit als „Geschichte“ bezeichnen möchte.

Auch dahin sind die koranischen Ausdrücke zu verstehen, die man gelegentlich als Beweis für die geschichtliche Dimension des Koran anführt. Es handelt sich um nabaʿ (= verkünden bzw. die Kunde dessen, was sonst verborgen bliebe), ḥadīṯ (= über etwas reden oder plaudern, Angelegenheit, das Gesagte, das Erzählte u.

¹⁹ Ungeachtet der Unterschiedlichkeit der Zeitauffassung hat man qaḍā und qadar als eine göttliche Entscheidung aufgefasst, die entweder vor einer Ewigkeit oder mindestens vor der Erschaffung des Menschen gefällt wurde. Nach dieser und ähnlichen Vorstellungen sind dann viele theologische Probleme auch bezüglich des Verständnisses des Korans entstanden, die nicht bestehen würden, wenn man die Zeit so, wie wir hier angedeutet haben, verstanden würden.

²⁰ Zum Beispiel Sure 6, 2; 7, 34; 29, 53; 42, 14.

ä.), *dīkr* (= einer Sache gedenken, etwas ins Bewusstsein rufen u. ä.), *Qiṣṣa* (= erzählen), *ʿibra* (= Ermahnung, Nachdenken).²¹ Alle diese Ausdrücke dienen im Koran dazu, den in der Tat geschichtlichen Sachverhalt in den Dienst dem jeweiligen Sachverhalt einen bleibenden Wert zu geben. Das gilt auch für das koranische Wort, das man später für die Übersetzung des griechischen Wortes *istoria* verwendet hat, nämlich *ḥabar*, welches Bericht, Nachricht, Angelegenheit u. ä. bedeutet.

²¹ Dieser koranische Ausdruck *ʿibra* wurde neben dem Wort *tārīḥ*, das im Koran nicht vorkommt, als Bezeichnung für Geschichtsbücher gewählt. Mit *ʿibra* ist speziell das Ziel und der Sinn der koranischen Aussagen über die vergangenen Völker verknüpft. *ʿIbra* fordert die eindringliche Einsichtnahme in das Schicksal dieser Völker und die Hintergründe dieses Schicksals; ein Schicksal, das auch Muhammads Gemeinde erlitten hätte, wenn sie die gleiche Veranlassung dazu gegeben hätte. Darüber hinaus weist *ʿibra* aber weder im Koran noch in der Tradition einen historischen Sinngehalt im abendländischen Sinne auf. *ʿIbra* ist und bleibt im Rahmen der koranischen Zeit- und Geschichtsvorstellungen zu verstehen. M. Mahdi misst mit Recht diesem koranischen Ausdruck eine besondere Bedeutung bei (vgl. a. a. O., S. 63 ff.). Problematisch wird es aber dann, wer seine geschichtliche Auffassung mittels dieses Begriffs dem Koran unterschieben will: „It was in relation to history, however, that *ʿibra* was most commonly used in the Koran and in the tradition of the prophet.“ Der Koranvers, den er nämlich in diesem Zusammenhang hervorhebt, („Gott lässt Tag und Nacht einander ablösen. Das ist ein Grund zum Nachdenken (*ʿibra*) für diejenigen, die Einsicht haben“ (Sure 24, 44), weist keine historische Dimension auf. Ebenso steht es mit dem Kommentar dieses Verses (von Bayḍāwī), auf den er als Beleg hinweist. Dort heißt es: „Das ist ein Grund zur *ʿibra*... weil dies die Existenz des ewigen Schöpfers, die Vollendung seiner Macht, den Umfang seines Wissens... beweist.“ Das beweist wohl das Eindringen von der äußeren Erscheinung in die Tiefe der Gründe, die dahinter stehen, wie Muhammad dies im Rahmen seiner Denkweise mit den Berichten über die vergangenen Völker beabsichtigt. Es hat aber mit der Geschichtlichkeit derselben nichts zu tun.

Zusammenfassend sei gesagt: Die statische Raumvorstellung dominiert in der koranischen Denkweise und überlagert völlig die Vorstellung von einer Zeit mit sukzessivem Wesen. Eine Zeitvorstellung, die als Basis für jede wissenschaftlich vertretbare Geschichtserfahrung notwendig ist, fehlt im Koran. So gesehen, fehlt nicht nur die im abendländischen Sinne bestehende Geschichtsauffassung im Koran, sondern darüber hinaus könnte es eine solche Vorstellung dort gar nicht geben. Der Koran bietet keinen Rahmen dafür. Dies bedeutet aber nicht, dass Muhammad nicht imstande gewesen ist, sich eine solche Vorstellung von der Geschichte und ihrer Basis, der Zeit, zu machen und zu vermitteln. Es bedeutet vielmehr, dass sein Anliegen weit über Zeit und Geschichte hinausreichte, und so wurde er auch bis heute von seiner Gemeinde verstanden. Diese Art des Verstehens, vor allem diese Zeitauffassung, mit der die Auffassung des Seins, der Bewegung und des Wissens unmittelbar verbunden ist, hat schon bei der Aufnahme der griechischen Philosophie prägend gewirkt und das vom Abendland übernommene Gedankengut in dieser Richtung umgestaltet.²²

Es gibt kaum einen griechisch-philosophischen Begriff, der nicht direkt oder indirekt davon betroffen ist. Damit ist in keiner Weise beabsichtigt, die Möglichkeit und Wirklichkeit einer dem Abendländischen angemessenen Vorstellung von einer regulierenden Zeit und einer damit verbundenen sich sukzessiv und kontinuierlich vollziehenden Geschichte innerhalb der islamischen Tradition in Abrede zu stellen.²³ Damit möchte ich jedoch die

²² Darüber in der in Anm. 17 erwähnten Untersuchung.

²³ Es handelt sich allerdings um diejenigen islamischen Gelehrten, die unter dem Einfluss nichtislamischer Denkweise (griechischer, indischer, iranischer) gestanden haben.

Dominanz der koranischen Denkweise in Theorie und Praxis der islamischen Welt unterstreichen: Es gab nämlich in der islamischen Welt schon von Anfang an viele Ansätze, die zu einem geschichtlichen Denken hätten anregen können, aber traditionsgebundene Muslime haben davon keine Notiz genommen. Allein die Entstehung des Korans konnte und kann für diese eine solche Anregung sein. Vom Koran weiß nämlich jeder Muslim, dass er nicht auf einmal, sondern innerhalb mehrerer Jahre geoffenbart worden ist. Man weiß auch die Frage, warum erst diese und dann jene Koranverse und warum nicht umgekehrt und warum nicht alle auf einmal geoffenbart worden sind, dahin zu beantworten, dass die Offenbarung jedes Koranverses eine entsprechende, dazu geeignete Situation voraussetzt. Diese notwendige Verbindung mit je einer entsprechenden Situation, mit je einem entsprechenden Zusammenhang und einer Zeit, hat sich so oft wiederholt, wie es Verse im Koran gibt, also mehr als 6.200mal und könnte mindestens als ein Prinzip für die religiösen Entscheidungen neben anderen Prinzipien gelten, ohne je den Offenbarungscharakter des Korans als eine verbale Inspiration in Frage zu stellen. Eine solche Überlegung und Folgerung ist aber weder von islamischen Rechtsgelehrten (fuqahā`) noch von Philosophen, noch von Theologen (mutakallimūn), oder von den anderen bekannt, was seinerseits die Dominanz der koranischen Denkweise zeigt.

Ein weiterer Ansatz zu einem geschichtlichen Denken wären die sechs Schöpfungstage im Koran sein.²⁴ Man könnte – wie dies bereits im Judentum und Christentum geschehen ist – daraus eine

²⁴ Sure 7, 54: „Euer Herr ist Gott, der Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen und sich daraufhin auf den Thron zurechtgesetzt hat.“ Vgl. auch Sure 10, 3; 11, 7; 25, 59; 32, 4; 50, 38; 57, 4.

Schöpfungsgeschichte entwickeln. Für die islamischen Gelehrten bilden diese Verse aber mehr ein theologisches Problem: Warum soll der allmächtige Schöpfer das Weltall in sechs Tagen erschaffen, obwohl er dies in einem Augenblick tun könnte?

Deshalb wollen die Korankommentatoren – selbst Ṭabarī, der als ein wichtiger muslimischer Geschichtsschreiber großes Ansehen genießt – daraus in erster Linie eine erzieherische Lehre ableiten. Gott hat nämlich nicht alles in einem Augenblick erschaffen, sondern auf sechs Tage verteilt, um den Engeln oder den Menschen Geduld und Überlegung bei ihren Handlungen beizubringen. Eine weitere Erklärung lautet: Die sechs Schöpfungstage sollen zeigen, dass der Schöpfer wissend, frei und mächtig ist und alles so hervorbringen kann, wie er will. Es gibt auch weitere Erklärungen, die genau wie diese nichts mit einem geschichtlichen Denken zu tun haben.²⁵

Doch gibt es eine mystische Erklärung für die sechs Schöpfungstage, die aus diesen eine mystische, also eine überzeitliche Entwicklung der Gottheit ableiten will.²⁶ Nach diesem Erklärungsansatz sind die sechs Tage die Tage der Verborgenheit (iḥtifāʿ) des Schöpfers hinter der von ihm erschaffenen Welt der Seele und der des Körpers. Diese Verborgenheit hinter der äußeren Erscheinung des Geschöpfes, die sich gerade durch Gottes Erschaffung der Seele und der Dinge vollzieht, erstreckt sich – und hier ist ein gewisser Entwicklungssinn zu spüren – vom Beginn der Erschaffung des ersten Menschen, Adam, bis zur Zeit

²⁵ Vgl. z. B. Ṭabarī: Tafsīr, Kairo 1954, T. 8, 205. Šaiḥ Ṭūsī: Tibyān, Naḡaf 1960, Bd. 4, 451 ff.; Bd. 5, 358 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: Mafāṭiḥ al-ḡaib, T. 3, 224 ff.

²⁶ Muḥyīaddīn ibn al-ʿArabī: Tafsīr (Nachdruck, Beirut 1968), Bd. 1, 438 f.

Muhammads, also 6000 Jahre. Mit Beendigung der prophetischen Botschaft durch Muhammad und mit Beginn von wilāya (unmittelbare göttliche Herrschaft auf der Erde) fängt das göttliche Erscheinen (zuhūr) an, das am Ende des siebenten Tages mit dem Auftreten des Verborgenen Mahdis zur Vollendung kommt. Wieweit aber dabei eine geschichtliche Vorstellung am Werke gewesen ist, sieht man in einer daran anschließenden Erklärung der sechs Schöpfungstage. Derselbe Mystiker als Korankommentator sagt nämlich kurz darauf: „Wenn aber (in dem zur Diskussion stehenden Koranvers) Himmel und Erde wörtlich genommen werden, so sind die sechs Tage die sechs Himmelsrichtungen.“ Man findet also nichts Geschichtliches dabei.

Islamische Philosophen und Gelehrte wie al-Fārābī, al-Bīrūnī, Ibn Ḥaldūn (der bekannte Historiograph) und die anderen beweisen wohl einen ausgesprochenen Fähigkeit zu geschichtlichem Denken, dennoch fehlen im allgemeinen die Vorstellungen von einer Historizität, von einer Geschichte als ein „zielgerichteter Gattungsprozess“.

Dass eine solche Vorstellung im Islam fehlt, sieht man am ehesten dann, wenn man nicht nur einige wenige Philosophen und Historiographen, die alle unter dem Einfluss einer nichtislamischen Denkweise im gewissen Sinne historisch gedacht haben, hervorhebt, sondern die Träger des islamischen Geistes, nämlich die Verantwortlichen für die islamische Glaubens- und Pflichtenlehre, in Betracht zieht. Einen solchen Versuch, allerdings beschränkt auf nur moderne Korankommentatoren, hat R. Wieland unternommen. Er, der aus historischer Sicht ein gewisses Geschichtsbild in Muhammads Vorstellung sieht, kommt dennoch zum Schluss seiner erfolgreichen Untersuchung zu folgendem

Ergebnis:²⁷ „Die bisherigen Auseinandersetzungen mit den möglichen Konsequenzen historischer Denkweisen²⁸ für die Koranexegese verlief, abgesehen davon, dass sie sich ohnehin in sehr bescheidenen Grenzen hielt – insofern besonders problematisch, als sie sich im wesentlichen außerhalb der Hochburgen religiöser Gelehrsamkeit abspielte... Was die 'ulamā' (religiöse Gelehrte) betrifft, so ist in ihren Reihen noch keine Bewegung in Richtung auf eine historische Koranlegung erkennbar.“ Und das wird auch nicht erkennbar sein, so ist dies zu ergänzen, weil es sich nicht um den Willen derselben handelt, so dass man ihnen diesbezüglich Vorschläge erteilen könnte,²⁹ sondern um eine vom Koran selbst herrührende Denkweise. Diese Denkweise kam ganz besonders innerhalb des Symposiums in Freiburg zum Ausdruck. Jede Äußerung im Hinblick auf ein historisches Verständnis des Korans, die möglicherweise das Bestehen des Islams und seiner Gesetze, wie von Muhammad verkündet, in Frage stellen könnte, wurde von den Muslimen heftig widersprochen.

²⁷ A. a. O., s. 168. – Auch hier wird übersehen, dass die Träger des islamischen Geistes nicht die Korankommentatoren als solche sind. Maßgebend dafür sind vielmehr fuqahā' und mutakallimūn, deren Bücher u. a. eine indirekte, aber systematische Erklärung zu den für ihre Wissenschaft relevanten Koranverse abgeben. Solange hier kein geschichtliches Denken ansetzt, nutzt dies der Entwicklung des islamischen Geistes nichts, auch wenn hier und da ein Muslim diese oder jene, z. B. israelische, Geschichte im Koran historisch deutet.

²⁸ Es handelt sich um die muslimischen Autoren der neuen Zeit, die unter dem Einfluss der modernen abendländischen Denkweise stehen.

²⁹ Das geschieht – wie es auch in diesem Symposium der Fall war – seitens der nichtmuslimischen Orientalisten.

Editorische Notiz:

Dieser wurde zuletzt in „Der Islam im Dialog – Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi“ von der Islamischen Wissenschaftlichen Akademie zu Köln 1992, Seite 19-29, veröffentlicht. Für die Genehmigung zum Wiederabdruck in unserer Zeitschrift danken wir dem Islamischen Zentrum Hamburg.