

DRITTER TEIL

ZUM VERHÄLTNISS VON RELIGION UND POLITIK IM KORAN - dargestellt am Begriffspaar "Licht und Finsternisse"

"Willst du denn alle Götter zu einem Gott machen, Mohammed? Du hast wahrlich einen seltsamen Glauben!"¹

In diesem Kapitel sollen die wechselseitig sich bedingenden Beziehungen zwischen Offenbarung und Politik im Koran untersucht werden. Naturgemäß bieten sich hierzu fast alle Motive der Offenbarungsschrift an; im ersten Kapitel dieser Arbeit wurden ja der Anspruch der prophetischen Verkündigung und das dadurch vermittelte Anliegen der offenbarenden Instanz als das Eingreifen in die Realgeschichte identifiziert.

Nun aber kann hier dieses Thema gerade wegen der Fülle des Schriftmaterials nicht historisch-vollständig, sondern nur systematisch repräsentativ verhandelt werden, d.h. anhand einiger Motive, die einerseits das Anliegen zu rekonstruieren erlauben, und andererseits durch die Beobachtung, wie sie reflektiv auf die konkrete Situation antworten, ihre praktische, d.h. historische Wandlung registrieren lassen.

Im folgenden werden einige Motive in der Absicht untersucht, das Theorem von der allmählichen Offenlegung - um diese Dimension des Wortes Offenbarung noch einmal zu unterstreichen - anhand politischer Konstitutionsbegriffe zu erläutern. Man kann bei der Behandlung eines solchen Themas nicht behutsam genug sein, denn es geht hier ganz allgemein um den empfindlichsten Punkt in der Geschichte jeder Religion und eben auch des Islam, nämlich um die Schaltstelle, an der die Offenbarung und die prophetische Inspiration in die soziale und politische Praxis überführt werden.

1. Das Motto gibt den von Ibn-Ishaq überlieferten Ausspruch der erstaunten heidnischen Mekkaner Mohammed gegenüber wieder; vgl. auch Koran 59^{38.4}.

1- Zum Begriffspaar "Licht und Finsternisse" im Koran

Die Sure, die redaktionell als die vorletzte, also 113., Sure angeordnete, chronologisch 46. Offenbarung² trägt die Überschrift "al-falaq", das ist "das Morgengrauen" oder "die Morgendämmerung"³. Der Ausdruck tritt gleich im ersten der aus fünf kurzen Versen bestehenden Sure auf. Das Motiv der Darstellung des Offenbarungsereignisses als einer Lichteinfahrung aus der ersten Offenbarung bestimmt noch einmal den allgemeinen Hintergrund dieses Verses:

- "1. Sprich: Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn des Morgengrauens,
2. Vor dem Übel dessen, was er erschaffen,
3. Und vor dem Übel der Nacht, wenn sie naht,
4. Und vor dem Übel der Knotenanbläserinnen
5. Und vor dem Übel des Neiders, wenn er neidet".

Die Suche nach Zuflucht vor Übeln durch das Aufsagen einer Schutzformel wird in der Tradition des zentralarabischen Heidentums, und d.h. auch für Mohammeds mekkanische Zeitgenossen, nichts Neuartiges dargestellt haben, zumal eine Instanz, der "Herr des Morgengrauens", angerufen wird, eine Instanz, die eher an eine astrale Gottheit denken ließe. Doch wird wohl die Sure seinerzeit durch ihre Hinwendung zu einem Herrn des Morgengrauens als zugleich dem Schöpfergott ihrem Inhalt nach sich dem traditionellen Rahmen und dem damaligen religiösen Brauch solcher Avertionsformeln entrissen haben. Denn im zweiten Vers entsteht dieses Neue, daß zwischen der Gottheit als Schöpfungsobjekt und dem Schöpfungsobjekt unterschieden wird. Dadurch erhält der Vers eine theologische Dimension, die der altarabisch-heidnischen Religion unbekannt gewesen sein dürfte und durch die der angerufene Gott exklusiv aus der Sphäre der Naturgottheiten herausgehoben wird.

2. Über die Stellung dieser Sure innerhalb der zeitlichen Ordnung der Offenbarungen gibt es voneinander sehr abweichende Meinungen; hierzu vgl. Nöldeke/Schwally I, S. 108f. Im folgenden wird der übliche Stand dieser Sure im Koran akzeptiert. Über die Gründe hinaus, die Nöldeke hierfür vorbringt, dürfte diese Annahme - nach dem allgemeinen Prinzip der allmählichen Konkretisierung der Offenbarungsinhalte und der Offenbarungsinstanz - auch aus dem Grunde richtig sein, daß der Titel Gottes im ersten Vers "Rabbal-falaq", i.e. "Herr des Morgengrauens", im Koran zum ersten Mal und nur an dieser Stelle vorkommt. An drei anderen Stellen, wo Ableitungen von "falaq" vorkommen, ist nunmehr die obige Dualität selbstverständlich; es ist nicht nur Gott der Schöpfer, sondern er ist auch Garant und Erhalter einer wohlfunktionierenden Realität (89^{6.95} und 96), oder er greift auch im Sinne von heilsgeschichtlichem Wunderwirken in ihren Verlauf ein (56^{63.26}).

3. Es gibt mehrere vor dieser Sure geoffenbarte Suren, in denen die Gegensatzpaare Tag und Nacht, Sonne und Dunkelheit etc. vorkommen, so z.B. in 10⁹²; 13⁹³; 14⁹⁷; 15⁸⁶; 16⁹¹; 35⁸⁹; 46¹¹³. Es würde eine eigene Abhandlung erfordern, wollte man auch diese Suren unter dem obigen Aspekt auf ihren theologischen Gehalt hin untersuchen.

Nicht die Zuflucht vor dem Übel einzelner und isolierter Wesen oder Phänomene wird gesucht, sondern vor dem Übel, das nicht mit ihnen substantiell zusammenfallen soll, sondern - wie die Theologen es später ausformulieren werden - gewissermaßen sich akzidentiell ihnen beigesellen darf. Diese Figur ist auch in der grundsätzlich dualistischen Struktur der Realität vorhanden. Zwar sind in den Versen 4 und 5 auch zwei weitere Übel genannt, doch läßt die Abfolge von "Dämmerung" und "Nacht" in den drei ersten Versen die Annahme eines dualen Bezuges zu. Jedoch bedeutet diese polare Struktur nicht, daß hier ein mythologisches Modell vorliegen würde, denn im dritten Vers steht "wa men sharri ghassighan". Dieses "ghassighan" ist nicht wie in der Henningschen Übersetzung als "Nacht" wiederzugeben, sondern abgeleitet von "ghassegh" und "ghassagh", d.h. als Zwielflicht bei Nachtdämmerung⁴ oder auch als Nachtdunkelheit: die Dunkelheit steht für das Übel ein; also dieser Versteil lautet: "Und vor dem Übel der Dunkelheit", was nicht ganz dasselbe ist wie wenn "die Nacht" dastehen würde: denn die Nacht kann man sehen, aber die Dunkelheit kann man nicht sehen. Auf jeden Fall wird durch die rhetorische Figur der Anaphora, die Wiederholung des "Übel" vor der "Dunkelheit", auch diese in den Schöpfungskreis Gottes einbezogen⁵.

Eine spezielle Qualität dieser Sure besteht ferner darin, daß der Sinn der Anwendung einer solchen apotropäischen Formel hier untrennbar verbunden ist mit der Dialog-Struktur der Offenbarungsreligion, wobei diese Qualität bereits am Beginn des ersten Verses gewissermaßen die Dynamik des sprachlichen Fortdrängens der Sure verursacht⁶.

Schon früh hat sich die muslimische Theologie mit der Frage beschäftigt, inwieweit der Gebrauch von Schutzformeln gegen die Zauberinnen nicht der Anerkennung der Macht von Zauberei gleichkomme⁷ und inwieweit dies wiederum mit dem monotheistischen Grundcharakter des Korans vereinbar sei⁸. So sehr die

4. Paret übersetzt den 3. Vers so: " von hereinbrechender Finsternis".

5. Dem kosmogonischen Sinne nach erinnern die Verse 1-3 an 1.Moses, 1.5: "Gott nannte das Licht Tag, die Finsternis aber Nacht...", oder auch an Psalm 74.16: "Dir gehört der Tag, dir auch die Nacht...".

6. Allein ein Blick in zwei zeitlich auseinanderstehende Offenbarungen läßt den Unterschied von altarabisch, mythisch-kosmologischem und prophetisch-ethischem Gebrauch von Metaphern im Koran augenfällig werden: in "die Nacht" 10⁹², und "das Vieh", 91^{2.102}.

7. Die Bemerkung Paret's, im Kodex von Ibn Mas'ud seien die beiden Suren 113 und 114 nicht enthalten (vgl. "Kommentar", S. 531), suggeriert zwar einen dogmatischen Konflikt, der wohl auf diesem Aspekt gründen mag. Doch die Annahme eines dogmatischen Anlasses für die Auslassung dieser beiden Suren durch Ibn Mas'ud, einen Moslem der ersten Stunde, muß aus Gründen der dokumentarischen Treue sehr unsicher bleiben. Zudem waren im genannten Kodex nicht nur diese beiden, sondern noch einige anderen Suren nicht enthalten, u.a. etwa die kanonisch erste und inhaltlich und kultisch so bedeutende Sure "Al-Fatihá".

8. Die mu'tazelitische Exegese hat später, um diesen Fragen brauchbare Antworten zu geben, oder vielmehr um sie vom Wege zu räumen, erstaunliche Reduktionen und merkwürdige Rationalisierungen des Problems geleistet; hierzu vgl. Ignaz Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920, S. 140 ff; vgl. aber auch z.B. die Positionen

Beschäftigung mit diesen Fragen aus einer dogmengeschichtlichen Sicht von Interesse sein könnte, bleibt sie doch ohne die Diskussion der einschneidenden Wendung in der Neuinterpretation der altarabischen Kultinhalte und -formen durch den Koran unergiebig und von wenig Belang. Insofern berührt die Bemerkung Nöldekes, der Prophet habe hier ältere Sprüche, "eine alte überlieferte Vorlage nur leise in islamischem Sinne überarbeitet", eher den Kern der Überlieferung als sein Verdikt, diese Verse (und beide letzten Suren insgesamt) seien einem nichtigen Aberglauben zuzuschlagen⁹. Doch auch Nöldekes - textkritisch ausgerichteter - Versuch, zu klären, wie "Mohammed ein so ausgesprochener Aberglaube", nämlich die Möglichkeit der Annahme der Wirksamkeit von Zauberpraktiken, "zuzutrauen wäre", bleibt unbefriedigend. Er spricht diesen Versen einerseits ein "durchaus heidnisches Gepräge" zu, andererseits betont er die monotheistische Bedeutung Allahs als die einzig angenommene, Hilfe gewährende Instanz. Doch der hier entwicklungsgeschichtlich relevante und religionshistorisch innere Zusammenhang zwischen den beiden Momenten dieser Verse zieht seine Aufmerksamkeit nicht auf sich. Der Grund hierzu dürfte vor allem darin liegen, daß Nöldeke eher die ambivalenten Züge der Verse hervorzuheben sucht, als den Unterschied von deren theologischer Qualität gegenüber dem tradierten heidnischen Zauberglauben zu deuten.

Der Topos von der Erhellung der Realität durch das geoffenbarte Wort erfährt in noch anderen Stellen des Korans weitere und sehr bemerkenswerte Bestimmungen und eine gegenüber der 113. Sure veränderte Konkretisierung.

Die Sure 14, "Ibrahim" genannt, chronologisch die 76., die in der dritten mekkanischen Phase geoffenbart wurde, steht an einer historisch entscheidenden und kritischen Stelle im Leben und Wirken des Propheten. Mohammed und insbesondere die ärmeren und schwächeren Mitglieder seiner kleinen Gemeinde hatten zunehmend unter den Boykott- bzw. Verfolgungsmaßnahmen der Mekkaner zu leiden. Der mächtige und unter den Mekkanern angesehene Onkel Mohammeds, Abu Talib, und Mohammeds Frau Khadige waren gestorben, und er war damit seines leiblichen Schutzes und seiner seelischen Stütze beraubt worden. Aus der neuen Situation mußten Konsequenzen gezogen werden. Dies geht bereits aus dem ersten Vers der Sure "Ibrahim" hervor:

"1. Alif. Lam. Ra. (Dieses) Buch, wir haben es zu dir hinabgesandt, auf daß du die Menschen aus den Finsternissen zum Lichte führst, mit deines Herren Erlaubnis, auf den Pfad des Mächtigen; des Ruhmeswerten."

Die Aufgabe, die Menschen aus den Finsternissen zum Licht zu führen, kann hier nicht anders ausgelegt werden, als den Weg der Ahnentradition zu verlassen und einen neuen einzuschlagen, d.h. die herkömmlichen, polytheistischen Kulte zugunsten des

von Zamachsari und Baidawi bezüglich dieser Verse in: "Koran und Koranexegese", S.194ff.

9. Vgl. Geschichte des Koran, Bd.I, S. 109.

Kultes des einen Gottes aufzugeben. Daß dies die eigentliche Intention des Verses ist, geht denn auch unmittelbar und deutlich aus dem folgenden zweiten Vers hervor:

"2. Allahs, des ist, was in den Himmeln und was auf Erden, und weh ob der strengen Strafe der Ungläubigen".

Diese Intention wirkt sogar bis in die sprachsymbolische Struktur des ersten Verses hinein, denn die Finsternis wird in Pluralform, aber das Licht singularisch gebraucht¹⁰; jene stehen für die polytheistischen Kulte, dies für den monotheistischen Kult ein¹¹. Die nächsten zwei Verse erläutern ethische Konsequenzen aus dem disponierten monotheistischen Motiv.

Für diesen Auftrag an Mohammed gibt es personelle wie kollektive, ihm vorangegangene heilsgeschichtliche Parallelen, und eine von diesen wird im fünften Vers der selben Sure zitiert:

"5. Und wahrlich, wir entsandten schon Moses mit unsern Zeichen (und sprachen zu ihm:) 'Führe dein Volk aus den Finsternissen zum Licht und erinnere sie an die Tage Allahs'. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für alle Standhaften und Dankbaren".¹²

10. Und später, in 89⁶ heißt es: "153. ...Solches gebot er euch, damit ihr es zu Herzen nehmet: 154. Und 'dies ist mein rechter Weg'; so folget ihm und folget nicht den Pfaden (anderer), damit ihr nicht von seinem Pfade getrennt werdet. Solches gebot er euch, auf daß ihr ihn fürchtetet." Wie wohlgemerkt, wird Allahs Weg in der Form von Einzahl und andere Wege in der von Mehrzahl bezeichnet.

11. Darin steckt die Dialektik der Bewegung von lokalen Ursprungsmächten der heidnischen Kulte hin zu deren Zusammenfassung zu einem zentralisierten, raumungebundenen und deshalb universellen Kult des einen Gottes, wie dies in der Geschichte der Religionen die Regel gewesen ist. Den kulturtheologischen Sinnzusammenhang dieser Geschichtsprozesse reflektierenden Konstruktion hat Tillich an mehreren Stellen seines Frühwerkes erläutert, vgl. etwa. Ges. Werke, Bd. III, S. 154f., Stuttgart 1965.

12. Die Bemerkung von Josef Horowitz in seinen "Koranischen Untersuchungen", S.22, der Ausdruck "ajjam Allah" stelle "eine unter dem Einfluß der einheimischen ajjam al-'Arab erfolgte Arabisierung der milhamo Jhwh von Numeri 21,14" dar, betrifft mehr den literaturhistorischen Aspekt dieses Topos. Ein anderer wichtiger Aspekt ist das Verhältnis zum meist in den prophetischen Büchern des Alten Testaments gebrauchten Motiv "der Tag Jahwes", das hier für "ajjam Allah" wird Pate stehen dürfen, und zwar in einem politischen und heilsgeschichtlich sehr entscheidenden Sinne. Die in den nächsten Versen folgende Umdeutung der Figur in die eschatologische Richtung ist unübersehbar, jedoch mit einer differentiellen Nuancierung gegenüber der Intention sowohl der milhamo Jhwh wie den "ajjam al-'Arab".

Aber anders als der im Alten Testament nur singularisch gebrauchte Ausdruck "der Tag Jahwes", der in den meisten Fällen einen nur mit dem Gericht drohenden Tenor besitzt, meinen die "Tage Allahs" die ethische Einsicht und Konsequenz, die es ermöglicht, mit Hilfe der Lehrbeispiele aus der Heilsgeschichte den rechten Standort in der Praxis einzunehmen. "Der Tag Jahwes" hatte wohl vor der Zerstörung Jerusalems einen volkstümlichen, eher die fremden Völker betreffenden Drohaspekt, erhielt aber durch prophetische Neudeutung nach der Zerstörung Jerusalems auch den das Gottesvolk betreffenden Aspekt von Mahnung und Erinnerung. Im Koran wird von vornherein an diese Dimension des Ausdrucks angeknüpft, und zwar erscheint er zum ersten Mal in der Sure

Doch führte Moses das Volk Israel aus den Finsternissen ins Licht, indem er es aus der sozialen Gefangenschaft (und dem sie betreffenden Kult?) in Ägypten herausführte, um es ins monotheistisch ausgezeichnete gelobte Land zu weisen und zu begleiten. So muß die beanspruchte Parallele einerseits historisch als Forderung nach einem Wandel der sozialen Realität, und als deren kultische Entsprechung andererseits die Aufforderung, die Ahnenreligion aufzugeben, verstanden werden. Dies letztere war ja von der kleinen Anhängerschaft Mohammeds bereits verwirklicht, aber das erstere wurde erst nach der Auswanderung Mohammeds und seiner Anhänger von Mekka nach Medina im Jahre 622 n.Chr. realisiert. Eben aus diesem Grunde erhielt dieses Datum die Bedeutung eines heilsgeschichtlichen Einschnitts zwischen dem Islam und der "Jahilliya" und jene Auswanderung den Stellenwert von Neubeginn¹³ für die Realisierung einer neuen sozialen Verfassung: dem historischen Exodus wurde damit eine aktuelle Realität verliehen.

Daß die Intention von Aufklärung und prophetischer Verkündigung nicht ihrer Natur nach unvereinbar sei, mag die eine Konsequenz aus der Interpretation dieser beiden Verse sein. Deshalb wird man nicht umhin können, von der prophetischen Aufklärung und von den Propheten als Aufklärern zu sprechen.

Eine andere Konsequenz wäre die Einsicht, daß auch im Koran die Neuformulierung und Rechtfertigung des heilsgeschichtlichen Auftrags der vermittelnden Funktion von post- und präfigurativer Technik bedarf. Von dieser Position aus wird die dogmatisch besondere Hervorhebung und politisch konstitutive Bedeutung des Schnittes zwischen dem Zeitalter der Jahilliya und dem der Offenbarung in der islamischen Theologie plausibel.

In der 6. Sure, der chronologisch 89. (aus der gleichen mekkanischen Periode wie die 14. Sure) taucht das Metaphernpaar an zwei Stellen auf. Gleich im ersten Vers der Sure wird das Motiv exponiert und im Verhältnis zur 113. Sure das kosmogonische Attribut eines Schöpfergottes als des Herrn von Licht und Finsternissen gefestigt:

"1. Das Lob sei Allah, der erschaffen die Himmel und die Erde und gemacht die Finsternisse und das Licht; und doch setzen die Ungläubigen ihrem Herrn (andre) gleich.

2. Er ist's, der euch erschuf aus Ton; alsdann bestimmte er einen Termin, und ein bestimmter Termin ist bei ihm. Ihr aber zweifelt daran".

In wahrhaft psalmischem Ton werden in einem Atemzug die Lobpreisung Allahs und die Figur des kosmologischen Beweises seiner Existenz miteinander verbunden und zusammen mit den Motivzitate aus 1.Mose 3f. und Joh. 2 vorgetragen. Im zweiten Vers wird dann das Motiv auf eine andere Ebene transportiert. Mit der Aufnahme des

72^45.13, also aus der dritten mekkanischen Phase, wo es heißt: "Sprich zu den Gläubigen, daß sie denen verzeihen, die nicht hoffen auf Allahs Tage, auf daß er ein Volk belohnet nach seinem Verdienst".

13. So kann man in Ibn Ishaqs "Sira", S. 182 über die Huldigungsgeschichte des Chalid ibn Walid lesen, wo dieser zum Propheten redet: "O Gesandter Gottes! Ich huldige dir unter der Bedingung, daß mir alle Schuld aus der Vergangenheit vergeben und alles Vergangene nicht mehr erwähnt wird", worauf Mohammed antwortet: "So huldige! Die Annahme des Islam schneidet wie die Hidschra alles ab, was vorher war".

Motivs von der Erschaffung der Menschen und ihrer der Geschichte verantwortlichen Existenz erhalten "Licht" und "Finsternisse" eine heilsgeschichtliche Bedeutungsdimension. Es wird der Versuch gemacht, den Menschen die Augen für die Sinnhaftigkeit der Geschichte zu öffnen¹⁴. So werden Gewißheit ("er ist's") und Zweifel als die Triebkräfte für die Anstrengung der Menschen in der Suche nach Orientierung in und an der Geschichte vorgestellt. Der Schritt vom ersten zum zweiten Vers ist der von der Setzung einer kosmologischen Instanz, von der Aufforderung zur Annahme der monotheistischen Exklusivität Gottes und der Orientierung an der Geschichte zur psychologischen Argumentation zwecks Selbstwahrnehmung und Orientierung in der eigenen Geschichte.

So werden Licht und Finsternis aus ihrem ontisch zu nennenden naturhaften Metapherndasein in ontologische, heilstheoretische Kategorien umgewandelt.

Mit einem Wort, in diesen beiden Versen wird Allah als Herr des Lichtes und der Geschichte attribuiert und geoffenbart. In der indirekten Rede Gottes durch den Mund des Propheten, und d.h. in ihrer Struktur anders als in Exodus 3.14, ist die Repräsentation durch "er ist's" eine Figur der Entmythologisierung der Ursprungsinstanz. In ihr ist dies enthalten, daß der Ursprung der Geschichte anders als in der altarabischen Ahnenreligion nicht ein vergänglich Vergangenes sein soll, sondern eine gegenwärtige, über die Gegenwart in die Zukunft reichende und heilsgeschichtlich ewige Instanz.

Es dürfte nicht verborgen geblieben sein, daß aus der Sicht der spekulativen Schöpfungsmystik der "Ton", aus dem der Mensch gemacht wurde, die Finsternis, und die Schöpfungsmacht, oder ihr im Menschen entstehendes Bewußtsein, das Licht real repräsentieren.

Die zweite Belegstelle in dieser Sure ist der folgende Vers:

"122. Und soll etwa der, welcher tot war, und den wir lebendig machten und dem wir ein Licht gaben, damit zu wandeln unter den Menschen, gleich sein jenem, der in den Finsternissen ist und nicht aus ihnen herausgehen kann? Also haben wir den Ungläubigen ihr Tun ausgeputzt"¹⁵.

Das Motiv der Auferweckung vom Tod im ersten Teil des Verses läßt zwar die beiden Deutungsmöglichkeiten, nämlich die eschatologische und die weltliche, individuelle zu. Doch die Redeweise im zweiten Teil des Verses, "das Wandeln unter den Menschen", macht es plausibel, zunächst die zweite Bedeutung anzunehmen. Demnach liegt hier eine Stelle vor, in der das Licht des Lebens und das Licht des Glaubens in eine unmittelbare Beziehung zueinander gebracht werden. Als Beispiele für diese Metapher aus der Schrifttradition seien je eines aus dem Alten und dem

14. Vgl. auch Jes. 45.5-13, wo dem Inhalt und den Motiven nach eine sehr engverwandte Beziehung zu diesen beiden Versen festzustellen ist.

15. Die Anmerkung Ullmann/Winter zu diesem Ausdruck "ihr Tun ausgeputzt" lautet: "Der Sinn ist: Den Unläubigen scheint das Böse, was sie tun, gut zu sein", vgl a.a.O. Sure 6, Vers 123.

Neuen Testament genannt¹⁶.

Der letzte Vers des 56. Psalms lautet:

"14. Denn du errettetest mein Leben vom Tod, ja, meine Füße, daß sie nicht stürzen und ich dahinwandle vor Gott im Lichte des Lebens".

Und im 8. Kapitel des Johannesevangeliums findet sich der aus einer konkret soteriologischen Situation gefolgerte Rechtfertigungssatz Jesu:

"12. ... Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben".

Erstens sei hier ohne weiteren Kommentar festgehalten, daß Jesus von der "Finsternis" in der Einzahl spricht. Zweitens ist freilich diese spezielle, nur christologisch erfaßbare Version in dieser Weise im Koran nicht konzipiert, und "das Licht des Lebens haben" wird als ein projizierender, den Menschen Jesus zum kerygmatischen Christus erhebender, anmassender Eingriff abgelehnt.¹⁷

So wird die Rede von Licht und Finsternis immer und immer wieder - und eigentlich in allen Religionen, und in den Philosophien auch nicht anders - als die methaphorische Verkörperung und als Verallgemeinerung des Verhältnisses von Glauben und Unglauben, von Erkenntnis und Nichtwissen des "rechten Pfades" und von einer wirklichen Relation von Leben und Tod im wirklichen Leben in Anspruch genommen.

Eine dritte koranische Variante des Metaphernpaares kommt in der zweiten Sure, der ersten Offenbarung aus der medinischen Zeit und chronologisch der 91. Sure vor. Die Verse lauten :

"258. Allah ist der Schützer der Gläubigen; er führt sie aus den Finsternissen zum Licht.

259. Die Ungläubigen aber - ihre Schützer sind die Taghut; sie führen sie aus dem Licht in die Finsternisse; jene sind des Feuers Gefährten und verweilen ewig in ihm"¹⁸.

16. Auch dürfte hier die Szene in Erinnerung gebracht werden, wo Diogenes mit der Laterne in der Hand hellichten Tages auf dem Marktplatz Athens nach Menschen Ausschau hielt: Was ihn zu dieser gewohnheitswidrigen Tat drängte, war bekanntlich nicht Menschen finden, sondern Menschen erkennen - von seiner Position aus wäre es wohl besser zu sagen - Menschen wiedererkennen zu wollen. Seine die Situation verfremdende Handlungsabsicht war, indem er eine ökonomisch sinnfremde Handlung beging, die Durchbrechung des Entfremdungseffekts im Verhältnis der Menschen als Teilnehmer an den Marktmechanismen und als deren Agenten. Mit Hilfe dieses Lichtes sollten die Menschen die 'Wahrheit' verschleiende Hülse der Realität durchleuchten lernen.

17. Vgl. denn auch die in diesem Sinne verständliche Reaktion des Volkes auf die vorangehende Laubhüttenfestrede Jesu, ebda. 7.40-42, und die Einschätzung der Schriftgelehrten in Bezug auf das Selbstzeugnis Jesu ebda. 8.13.

18. Paret übersetzt "dhulumat" im Singular mit Finsternis!

Die Bedeutung von "Thaghut" ist nicht eindeutig auszumachen; hierzu vgl. die Literaturangaben in Parets "Kommentar" zum (nach der kufischen Verszählung) Vers 256,

Der Topos der Attribuierung und Anrufung Gottes als Schutzinstanz¹⁹ kommt im Koran, wie bereits erwähnt, sehr früh und sehr oft vor und ist auch im übrigen in anderen Religionen allzu allgemein verbreitet, um hier besonders und thematisch verhandelt werden zu können. Ein Beispiel aus der biblischen Tradition ist etwa aus den Versen zwei und vier des 46. Psalm anzuführen²⁰:

2. Gott ist uns Zuflucht und Kraft, als Hilfe in Nöten reichlich bewährt.
- 4...Der Herr der Heerscharen ist mit uns, eine Burg für uns ist Jakobs Gott (Sela)!

Was den Gehalt von Sure 2, Verse 258f. von dem der 113. Sure unterscheidet, ist die hier nun deutlich auftretende Trennung der zuständigen Instanzen für das Gute und das Böse. Dort wurde Gott als "Rabb al falagh" angerufen in seiner Bedeutung, Schöpfer von Licht und Finsternis zu sein, hier fungiert "Thaghut" als Bezugs- und Machtinstanz für die Finsternisse, ja es wird sogar als Subjekt von Irreführung deklariert.²¹

Diese theologische Differenzierung hat äußerst bedeutungsvolle Voraussetzungen und Folgen. Auf einige von ihnen soll im folgenden eingegangen werden.

Dieser Vers ist ein locus classicus für die Demonstration des Übersetzungsversuchs der prophetischen Kritik und spekulativen Theologie in eine konkrete Sozialtheorie; oder mit anderen Worten, es ist die praktische Auslegung der Theorie der Heilsgeschichte in eine historische Gesellschaftsordnung. Bevor die historischen und sozialpolitischen Konsequenzen in dieser Entwicklung und Neudeutung im Koran

S. 55. Manche Kommentatoren beziehen das Wort auf den Stamm "taghi", was überfluten, das Maß überschreiten, wüten, bedrücken und tyranisch sein bedeutet. In den meisten Stellen wo das Wort auftritt, läßt es sich als Bezeichnung von "Unglauben" oder von "Götzen", und überhaupt als Symbol von widergöttlicher Machtanmaßung verstehen.

Es sei erwähnt, daß in diesem Sinne zuletzt das Wort "Thaghut" in und seit der islamischen Revolution im Iran reaktualisiert und als Attribut des Pahlawi-Regimes und seiner Machtinstitutionen und zur Kennzeichnung der ungerechten politischen, ökonomischen und kulturellen Verhältnisse und zum Zweck von Abgrenzung und revolutionärer Propaganda eingesetzt wurde.

Die rhetorische Figur der Abruptio ist zwar nicht unmittelbar dem arabischen Text zu entnehmen, ist jedoch wieder einmal ein Beweis für Hennings enormes sprachliches Feingefühl und den Vorzug seiner gegenüber den anderen Übersetzungen.

19. Anders als in der Übersetzung Parets - und in manchen anderen Übersetzungen - wo für das Wort "Vali" Freund vorgeschlagen wird, halte ich die Übersetzung Hennings mit "Schützer" für richtiger und angemessener. Denn für sich alleine stehend würde "Vali" dem Sinn nach vor allem Freund bedeuten, aber es steht eben nicht allein, sondern im Zusammenhang mit "Auliaé" (welches Wort aus der gemeinsamen Wurzel "Yali", d.h. jemandem oder etwas nahe stehen, abgeleitet wird) mit der Bedeutung von Gouverneur, Verwalter und dergleichen mehr. Dem Kontext nach bedeuten also beide Worte hier "Schutzherr".

20. Das eigentliche Interesse dieses Psalms läßt sich als eine verallgemeinerte Katastrophenabwehrformel bestimmen; zu diesem Aspekt im koranischen Zusammenhang vgl. die weiteren Ausführungen dieses Kapitels.

21. Vgl. auch Psalm 18.29 und 112.4.

erläutert werden, sei darauf hingewiesen, daß im theologischen Sinne die dualistische Struktur in dieser Formel auch im Neuen Testament Vorbilder hat.

So z.B. in 1.Joh. 1:

"5. Und dies ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen, daß Gott Licht ist und keine Finsternis in ihm ist",

in dem in deutlich zuordnender Differenzierung das Licht und die Finsternis getrennte Mächte repräsentieren.

Es kann thetisch festgehalten werden, daß bei dieser Version des Metapherngebrauchs, durch die Zuordnung der repräsentativen Bereiche zu wesentlich sich voneinander unterscheidenden Mächten, auch die Relation der repräsentierten Bereiche aufgehoben und diese an sich voneinander entbunden werden; dies bedeutet, daß die Ebene der existentiellen Interpretation der Realität als die der unzerbrochenen Wirklichkeit der Heilsgeschichte verlassen wird, und daß eine Hinwendung zum aktuellen, aber diskontinuierlichen (intermittierten) Stand der Heilsgeschichte, d.h. zur Absolutheit von objektivierbaren und damit isolierbaren Instanzen stattfindet. Die Veränderung der heilsgeschichtlich besetzten, Kontinuität verbürgenden Metaphern in die auf reale soziale Diskontinuität reagierenden Begriffe ist wohl eine notwendige Bedingung, um die letzteren durch die so gewonnenen objektiven Instanzen sozialpolitisch formend einsetzen zu können.

Um den Sinn und die Absicht des Autors in 1.Joh. 1.5 deutlich zu machen, sei auf die ethisch konzipierten Verse 2.7f., und insbesondere 2.9ff. hingewiesen:

"9. Wer sagt, er sei im Lichte, und seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis bis auf den heutigen Tag.

10. Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Lichte, und nichts Anstößiges ist an ihm.

11. Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis und weiß nicht, wohin er geht; denn die Finsternis hat seine Augen blind gemacht."

Das Interesse geht dahin, mit Hilfe des durch die beiden Begriffe Licht und Finsternis gesetzten Dualismus ein ethisch konstitutives Fundament zu schaffen, von dem aus handlungsanweisende Bedingungen abgeleitet werden können, von deren Erfüllung das Erlangen des Seelenheils abhängig wäre²². Mit einem Wort, wenn die Entwicklungsgeschichte der Metaphern Licht und Finsternis "seit" 1.Mose 1-5 betrachtet wird, so kann von einem Entfaltungsprozeß des prophetischen Prinzips, und in diesem Sinne von einem unentwegten Versuch der Vergeschichtlichung der Mythen, als Leistung der Propheten und Apostel gesprochen werden.

Zurück zur Diskussion im Koran: Es sei erlaubt, erneut einen Umweg einzuschlagen, um auf einige wesentliche Zusammenhänge zwischen Offenbarung und Geschichte hinweisen zu können. Dabei muß auch an dieser Stelle noch einmal daran erinnert werden, daß der Koran trotz seines bedeutend dokumentarischen Charakters

22. Vgl. denn auch ebda., Verse 15ff., wo Liebe zur "Welt" und "Liebe des Vater", "des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben" als Vergänglichkeit der Welt und die "Ewigkeit" einander entgegengehalten werden; vgl. ebenfalls 3.11ff.

und bei all seinen historischen Bedingtheiten kein historisches Registerbuch, sondern ein reflektierendes und deutendes Offenbarungsbuch ist; er ist nicht nur ein politisches Dokument, sondern vor allen Dingen ein kultkonstituierendes Buch.

Es ist zwar von der Textgeschichte her nicht möglich, die einzelnen Versgruppen der zweiten Sure ihren jeweiligen historischen Offenbarungsanlässen exakt zuzuordnen, es gilt aber als gesichert, erstens daß fast die gesamte Sure aus der medinischen Zeit stammt, und zweitens daß sie wohl als die älteste in Medina geoffenbarte Sure anzusehen sei²³.

Nun werden, um die obige These plausibel belegen zu können, im folgenden einige Zusammenhänge hervorgehoben. Mohammed wurde in erster Linie von den Bewohnern Medinas als Schiedsrichter eingeladen und eingesetzt, um wegen ihrer langandauernden und nicht enden wollenden Fehden zwischen ihnen zu schlichten. Die Umstände der pragmatisch begründeten Abmachung zwischen Mohammed und den Bewohnern der damals noch Yathrib genannten Oasenstadt gehen aus einem schriftlich überlieferten Vertrag hervor, der, als "Verfassung von Medina" berühmt, festgehalten wurde²⁴. Doch wurde Mohammed nicht nur als Prophet und religiöses Oberhaupt der Muslime, sondern auch unter den nichtmuslimischen Bewohnern Medinas in seiner richterlichen Funktion zugleich als Gottesmann akzeptiert. Dies geht zumindest aus dem folgenden Paragraphen der "Verfassung von Medina" hervor, in dem es heißt: "Immer wenn zwischen den Leuten dieser etwas geschieht oder zwischen ihnen Streit entsteht, woraus Unheil zu befürchten ist, so ist dies Gott und Mohammed, seinem Gesandten, vorzulegen"²⁵.

Und gerade dies schloß nicht die weitere und leichtere Tätigkeit des Propheten aus, verstärkt für die neue Religion zu werben und nun sogar ohne Repression und unter ungestörten Bedingungen an der Umsetzung ihrer kultischen und sozialen Intentionen zu arbeiten. So dürfte es selbstverständlich sein, daß die für Mohammed, die moslemische Gemeinde und die heidnischen Araber und jüdischen Bewohner in und um Yathrib eingetretene neue Situation in all ihren verschiedenen Aspekten in den nun folgenden Offenbarungen reflektiert werden mußte, sollten dem reformierten sozialen Gebilde notwendige, seinem Bestand Dauerhaftigkeit gewährende praktische Richtlinien erteilt werden.

Maßgeblich für die politische Neubestimmung und die Realbedeutung der Offenbarungsgehalte konnten naturgemäß nicht die unmittelbar theologischen und die allgemeinen ethischen Positionen sein, sondern eher die sozialetischen und

23. Vgl. Nöldeke, a.a.O., S. 173ff. Die Einschätzung Nöldekes, "der ganze Qoran folge mehr den Eingebungen der jedesmaligen Zeitumstände als einem festen System" (ebda. S. 171f), ist nur bedingt richtig. Auf der Ebene des aktuellen Geschichtssinns trifft dies zu, nicht aber was die Seite der prophetischen Umarbeitung der Einzelereignisse in einen von zentralen Themen der Offenbarung dirigierten Gesamtzusammenhang betrifft.

24. Vgl. die Ausführungen von W. Montgomery Watt über die ersten Monate nach der Auswanderung in Medina in "Der Islam", Bd.1, S.93ff.

25. Ibn Ishaq, a.a.O, S. 111.

normativen Auffassungen. Mit anderen Worten, es ging darum, die ersteren in die letzteren zu übersetzen. Und der meist bedeutende Punkt ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis des Propheten zum sozialen Komplex. Auf diesem Gebiet sind nach der Übersiedlung nach Yathrib im Koran tatsächlich große Änderungen und Neubestimmungen anzutreffen²⁶.

Es ist durchaus möglich, die Hilfe der bereits erwähnten "medinischen Verfassung" in Anspruch zu nehmen, um mit einiger historischer Verlässlichkeit die neue Situation in der Stadt zu beurteilen. Das Dokument ist bereits in diesem Sinne reichlich und oft analysiert worden²⁷. Hier soll jedoch die innere Struktur der koranischen Offenbarungen selber die Erkenntnisse vermitteln.

Zu allererst war es notwendig, als Grundlage für die wirksame Ausübung der Amtsautorität eines Staatsoberhauptes die notwendigen Bestimmungen zu treffen. Die Sure 62⁷², aus der zweiten mekkanischen Phase und etwa drei Jahre vor der Auswanderung des Propheten nach Yathrib geoffenbart, enthält Anhaltspunkte für das Verständnis des Entwicklungsprozesses. Die Verse 20 bis 24 handeln, wie bis dahin oft im Koran²⁸ vom "zivilen", "freien" Verhältnis zwischen dem Propheten und dem Volke:

26. Ich verfolge nicht die Absicht, die Geschichte des Stadtstaates in Medina als den unwiederbringlichen Abfallprozeß von den Idealen der mekkanischen Epoche zu präsentieren, und dies heißt, den biographischen Abschnitt im Leben Mohammeds in Medina als jenseits der "reinen" Offenbarung liegend darzustellen. Ich meine vielmehr, daß in den feststellbaren Differenzen im Koran und den Wandlungen im Leben und Wirken Mohammeds in Medina konsequente Resultate der mekkanischen Offenbarungen zu sehen sind und daß dieses Verhältnis seiner prinzipiellen Beschaffenheit nach zur inneren Dialektik der monotheistischen Religionen dazugehört und deshalb auch sowohl im Alten Testament und in der Geschichte des Judentums, als auch im Neuen Testament und in der Geschichte des Christentums wiederzufinden ist. Natürlich sind zwischen ihnen Unterschiede feststellbar, aber diese sind mehr durch sozialhistorische Voraussetzungen bedingt als durch abstrakte religiöse oder theologische Normen, die es als solche ja ohnehin nicht gibt. Jene Unterschiede können durchaus als die der historischen Gestalt der Spannung zwischen der prophetischen Offenbarung und ihrer jeweiligen Geschichtsrealität aufgefaßt werden, in der die Offenbarung ergeht.

Deshalb möchte ich hier doch einmal deutlich meinen religionswissenschaftlichen Rekonstruktionsversuch von den sowohl theologisch tendenziösen und damit zu kurz gegriffenen, wie politikgeschichtlich unqualifizierten, weil sehr einseitigen Behauptungen und Einschätzungen jener Forscher wie Franz Buhl (Das Leben Muhammeds, 1903) und Karl Ahrens (Muhammed als Religionsstifter, Leipzig 1935) absetzen.

27. Vgl. die ausführliche Besprechung M. Watts in "Mohammed in Medina", S. 221ff.; vgl. auch die zwar kürzere, jedoch übersichtliche Darstellung Watts in "Der Islam I", S. 95ff.; auch Rodinson gibt in "Mohammed", S. 149ff eine kurze und präzise Darstellung des gleichen Gegenstands.

28. So z.B. in der unmittelbar der "al-baqara" voranoffenbarten Sure 90¹³, insbesondere im Vers 29(30). Also entsandten wir dich an ein Volk, dem Völker vorausgingen, damit du ihnen verläsest, was wir dir offenbarten. Doch sie glauben nicht an den Erbarmer. Sprich: "Er ist mein Herr; es gibt keinen Gott außer ihm; auf ihn vertraue ich, und zu ihm bekehre ich mich." Auch die Verse 32 und 38 zeugen von diesem "zivilen" Verhältnis und im Vers 40, an den Propheten gerichtet, heißt es sogar: "... dir liegt nur die Predigt ob und uns die Abrechnung."

"20. Sprich: 'Ich rufe nur meinen Herrn an und stelle ihm keinen zur Seite.'

21. Sprich: 'Ich kann euch weder ein Leid antun noch euch recht weisen.'

22. Sprich: 'Nimmer schützt mich jemand vor Allah,

23. Und nimmer finde ich eine Zuflucht außer ihm.

24. Allein eine Predigt von Allah und seine Sendung (liegt mir ob,)..."",

Doch an dieser Stelle bricht der vertraute Gedankengang ab, und es taucht eine neue Bestimmung dieses Verhältnisses auf, wie es vorher nicht thematisiert worden war, denn der zweite Teil des Verses lautet:

"... und wer sich Allah und seinem Gesandten widersetzt²⁹, für den ist Dschehannams Feuer für ewig und immerdar."

Es ist wohl einleuchtend, daß die früheren Formen jenes Verhältnisses hiermit grundsätzlich - aber nicht ersatzlos - aufgekündigt werden, da sie so für die Einrichtung einer neuen sozialen Organisationsform nicht mehr ausreichen konnten. Der Fortgang der nächsten Verse zeigt die zunächst leicht angesteuerte Intention dieser Neuerung an:

"25. Bis sie sehen, was ihnen angedroht ward, und dann werden sie wissen, wer der schwächste zur Hilfe ist und am geringsten an Zahl."

Wird im 26. Vers noch eine große Distanz zwischen Gott und seinem Propheten aufrechterhalten:

"26. Sprich: 'Ich weiß nicht, ob nahe ist, was euch angedroht ward, oder ob mein Herr einen Zeitpunkt dafür setzen wird.' Er kennt das Verborgene und er teilt sein Gleichnis keinem mit",

so scheint sich im nächsten Halbvers diese Distanz zu mindern:

"27. Außer dem Gesandten, der ihm wohlgefällig ist".

Doch die zweite Hälfte vom Vers 27 hebt hervor, daß der Prophet um den unüberbrückbaren Fortbestand dieser Spannung und um diese Angelegenheit weiß:

"denn siehe, er lässet vor ihm und hinter ihm eine Wache einherziehen:

28. Auf daß er wisse, daß sie die Sendung ihres Herrn ausgerichtet haben; denn er umfaßt, was bei ihnen ist, und er berechnet alle Dinge an Zahl".

Dies stellt ein weiteres und besonders interessantes, weil sehr lehrreiches Beispiel für

29. Horowitz vermutet, die Formel "yaéssi-allaha wa rasulahu" sei eine spätere, medizinische Einfügung, vgl. "Untersuchungen, S. 44. Zwar bringt er für die Belegung seiner Vermutung keine textkritischen Hinweise. Doch kann seine Vermutung dahingehend modifiziert werden, daß entweder hier ein Abrogationsfall vorliegt oder dieses Motiv bereits eine, die späteren medizinischen Verhältnisse vorausnehmende Offenbarung ist.

das Changieren zwischen verschiedenen Positionen im Koran dar. Es leuchtet doch wohl ein, daß die ambivalenten Momente an diesen Stellen nicht Ergebnis von gewissenlosem Machtkalkül und kalter Berechnung sind, wie so oft behauptet, sondern den langsamen Übergang und die allmähliche Zuwendung und den sie repräsentativ erfaßten Argumentationsaufbau in der Schrift offenbaren, um gerade die Realität berechenbar zu machen: Auf diese Weise werden wir Zeugen im Prozeß der politisch umgesetzten Aktualisierung der prophetischen Eschatologie, der Materialisierung der eschatologischen Dynamik der frühen mekkanischen Offenbarungen in gesellschaftliche Institutionen.

Nach dem räumlichen und wohl von allen Muslimen als Befreiung empfundenen Bruch mit Mekka und der Auswanderung nach Yathrib war Mohammed nicht länger nur der von seiner Heimatstadt verkannte und abgelehnte Prophet und Privatmann, sondern war nun als angerufene Instanz für Schlichtung unter mehreren Stämmen und Richter für ihre gemeinsamen, öffentlichen Angelegenheiten eingesetzt. Es wird sich zeigen, daß er bald zum bevorzugten und erwählten Apostel Gottes berufen und zum politischen Oberhaupt von Yathrib sich hinaufarbeiten wird.

In dieser Zeit der Neuorientierung, die in die Offenbarungsphase der zweiten Sure hineingehört, finden auch die inhaltlichen Klärungs- und Abgrenzungsprozesse gegenüber den vorausgegangenen Offenbarungen³⁰ statt.

Ohne die Absicht, hier einen chronologisch exakten Verlauf rekonstruieren zu wollen, können folgende Zusammenhänge festgehalten werden: Zunächst galt es für Mohammed, die heidnischen Araber in und um Yathrib von der Überlegenheit der neuen Religion zu überzeugen und dadurch sie für sie zu gewinnen. Doch scheinen diese Versuche nicht immer erfolgreich gewesen zu sein. So in 91² ist zu lesen:

"5(6). Siehe, den Ungläubigen ist's gleich, ob du sie warnst oder nicht warnst, sie glauben nicht.

6(7). Versiegelt hat Allah ihre Herzen und Ohren, und über ihren Augen ist eine Hülle, und für sie ist schwere Strafe."

Demnach werden die medinischen Heiden auch so eingeschätzt wie seinerzeit die mekkanischen (vgl. etwa 60^{36.8f.}).

Selbst manche Erfolge bei diesem Vorhaben stellten sich nachträglich als allzu unzuverlässig heraus, denn es heißt ebendasselbst. weiter:

"7(8). Etliche der Menschen sprechen wohl: 'Wir glauben an Allah und an den Jüngsten Tag'; doch sind sie keine Gläubigen",

und einige Verse weiter heißt es:

30. Es wäre eigentlich exakter und korrekter, von den in Zentralarabien vertretenen Versionen der älteren Offenbarungen zu sprechen. Auf diese Betrachtungsweise kommt es bei der Beurteilung vieler Fragen, die das theologische und historische Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam betreffen, sehr, gar sehr an.

"13(14). Wenn sie mit den Gläubigen zusammentreffen, so sprechen sie: 'Wir glauben'; sind sie jedoch allein mit ihren Satanen, so sprechen sie: 'Siehe, wir stehen zu euch und treiben nur Spott.'"

Ein weiteres wichtiges Anliegen Mohammeds war die Gewinnung der medinischen Juden für den Islam. Es gibt längere Passagen in der zweiten Sure, nämlich die Verse 38(40) bis 98(104) und 107(113) bis 136(142), in denen hauptsächlich die "Kinder Israel", aber auch in wenigen Versen die "Nazarener" mit Hilfe einer Reihe von sich abwechselnden Argumenten und Gegenpositionen von der Wahrheit der Sendung Mohammeds überzeugt werden sollen. Dies gelingt bekanntlich nicht, und das hat die späteren kriegerischen, und im Falle des jüdischen Stammes Qurayza blutigen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Juden zur Folge³¹. Hier soll jedoch vor allem auf den kulthistorischen Hintergrund der klassisch zu nennenden, weil als erste in der Geschichte des Islam und zu Lebzeiten des Propheten eingetretenen konfessionellen Trennung - um nicht von einem Schisma zu sprechen- hingewiesen werden:

"114(120). Nicht werden die Juden und die Nazarener mit dir zufrieden sein, es sei denn du folgst ihrer Religion. Sprich: 'Siehe, Allahs Leitung, das ist die Leitung.' Und fürwahr, folgst du nach dem³², was dir von der Kenntnis zuteil ward, ihren Gelüsten, so würdest du bei Allah keinen Schützer noch Helfer finden".

Also geschieht es folgerichtig, wenn gleich anschließend die Verse 118(124) bis 121(127) von der Gründung der Kaaba durch Abraham und seinen Sohn Ismael, den Stammvater der Araber³³, berichten, und anschließend das schöne Gebet der beiden,

31. Zum Thema das Verhältnis zwischen Mohammed und den jüdischen Stämmen und Gemeinden von Medina vgl. Watt, Mohammed Prophet and Statesman, S. 112-118, 148-151, 171-174, 188-194 und insbesondere S. 192-194; auch in Islam I, S. 111-115 gibt Watt eine kurze Zusammenfassung der Ereignisse und deren Aspekte.

32. Im arabischen Text heißt diese Stelle: "attabèta ahwaèhum bàd-al-ladhi gaéka min-al-àlme". Die Übersetzung Hennings ist wie alle anderen - mit Ausnahme der Übersetzung von Ullmann/Winter - dem Zusammenhang nach nicht ganz präzise. Es wäre adäquater, statt "nach dem" "nachdem" zu setzen, denn dann bekommt der Vers auf diese Weise eine weit klarere Intention: jenes zielt mehr auf die Quantität der Offenbarung, dieses betont aber deren verwandelnde Qualität. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht auch der erste Vers aus der 98. Sure: "Nicht eher wurden die Ungläubigen von dem Volke der Schrift abtrünnig, als bis der deutliche Beweis zu ihnen kam". Auch dieser Vers meint weniger und nicht nur den Zeitpunkt der koranischen Offenbarung, sondern mehr die Tatsache ihrer Herabsendung, wodurch die voraufgegangenen Offenbarungen ihre heilsgeschichtliche Gültigkeit verlieren. (Übrigens wird dieser Vers von Paret völlig schief und in der Ahmadye-Ausgabe polemisch und völlig falsch übersetzt!) Wenn nun die hier vorgeschlagene Interpretation dieses Verses akzeptiert wird, so dürfte die Frage nach seiner Offenbarungszeit dahingehend beantwortet sein, daß er auf jeden Fall nach Hira und wohl nach der zweiten Sure offenbart worden sein muß.

33. Für einen ausführlicheren legendarischen wie literaturhistorischen Bericht zu diesem Thema vgl. Maxime Rodinson "die Araber", Frankfurt a.M., 1981.

in dem sie sich zum Islam, der "Religion Abrahams" bekennen und in dem sie Allah um die Erweckung eines Gesandten aus der Mitte ihrer Nachkommenschaft, den Arabern, anflehen, zitiert wird. So könnte man mit Recht sagen, daß an dieser Stelle die heilsgeschichtliche Eigenständigkeit des Islam beansprucht und festgesetzt wird. In der Folge werden die Araber als die speziellen Adressaten der koranischen Offenbarung angedredet:

"146(151). Demgemäß entsandten wir zu euch einen Gesandten aus euch, euch unsere Zeichen zu verlesen und euch zu reinigen und euch das Buch und die Weisheit zu lehren und euch zu lehren, was ihr nicht gewußt."

Die gelegentlich gefolgerte Position, Mohammed habe eine "nationalarabische" Version des Monotheismus gegründet, träge zu, wenn man damit unmittelbar den politischen Aspekt einer Staatsgründung meinte - der bekanntlich bis in die Frühphase der Abbassiden andauerte -, aber sicher nicht die übergreifende religionshistorische Dimension³⁴. Es muß unterschieden werden zwischen dem Anspruch, die wahre Fortsetzung einer älteren Offenbarungsreligion zu sein, und dem Zwang zur Spaltung, die notwendig schien, um eben jenen Anspruch verwirklichen zu können. Wenn es im 157. Vers der älteren, mekkanischen Sure 87⁷ heißt:

"Sprich, 'O ihr Menschen, siehe, ich bin zu euch insgesamt ein Gesandter Allahs",

so bedeutete dies, daß vorangegangene Offenbarungen nicht abgewiesen, sondern daß sie gerade in Anspruch genommen werden. Würden in der Geschichte der Religionen die älteren Kulte und deren Institutionen akzeptiert, so wäre nie eine "neue" Religion entstanden, z.B. auch im Verhältnis von Judentum und Christentum: die Ablehnung der aktuellen Berechtigung einer Religion bedeutet zugleich die Annahme ihres wahren Gehalts.

Vergegenwärtigt man sich die ersten Verse aus der ersten Offenbarung, so wird hier ein so realer und doch so erstaunlicher Berührungspunkt von Offenbarung und Politik sichtbar; die Dialektik von Schöpfung und Verkörperung im heilsgeschichtlichen Offenbarungsprozeß hat darin zu einer Kreisform gefunden, deren Anfang und Ende hier zusammentreffen und die zugleich durch die Figur der Forderung, die Gesellschaft ethisch zu reformieren, gesprengt wird. Dies soll nun an Hand der pragmatischen Anwendung eines an sich sehr alten heilstheoretischen und doch im Islam zentralen, sozialpolitisch umgeprägten Begriffs, nämlich der Umma, kurz erläutert werden³⁵.

Der Vers 137 der Sure 91² erweitert und konkretisiert den aktuellen

34. Ein Beispiel für diese Art Vermengung von Politik und Religion selbst bei einem so großzügigen Autor wie Rodinson findet man in seinem "Mohammed", S. 227ff.

35. Hier läßt sich die Umschlagsstelle in der Formulierung und im realen Prozeß der Gemeindebildung sehr gut nachvollziehen. Allerdings muß die ausführliche Verhandlung dieses mit dem präsenten aufs engste zusammenhängenden Themas vorläufig aufgeschoben werden.

Wirkungskreis des Einsetzungsaktes des Propheten in der Uroffenbarungsszene auf eine Gemeinde der Gläubigen und konstituiert damit zum ersten Mal in der Geschichte der arabischen Stämme von Zentral- und Nordarabien ein soziales Gebilde, das anders als durch die blutsverwandtschaftlichen Kriterien organisiert ist. Nicht mehr die Berufung auf die genealogisch gebundene Herkunft und der Reichtum sind von Belang, sondern nur die im sozialetischen Sinne verstandene Überwindung von Nicht-Wissen und Nicht-Wahrnehmen der "Zeichen" des Schöpfergottes. Nicht mehr der aristokratische Reinheitsgrad der Ahnenreihe, sondern das durch den Glauben "gereinigte" und erst dadurch veredelte Selbstverständnis wird zum entscheidenden Kriterium für die Wertschätzung und Achtung des einzelnen³⁶. Diese für die altarabische Tradition ungeheure und neue Auffassung von Gleichheit statt aristokratischer Hierarchie in der Beziehung zwischen den Menschen findet dann in einer späteren, für die islamische Soziallehre zur Anspruchsnorm und zum Einforderungsgrund gewordenen Offenbarung ihre klassische Formulierung, nämlich in der Sure 112⁴⁹, Vers 13:

"O ihr Menschen, siehe, wir erschufen euch von einem Mann und einem Weib und machten euch zu Völkern und Stämmen, auf daß ihr einander kenntet. Siehe, der am meisten geehrte von euch vor Allah ist der Gottesfürchtigste unter euch; siehe, Allah ist wissend und kundig"³⁷.

Um zum Thema zurückzukommen, sei aus der zweiten Sure der 137(143). Vers zitiert:

"Und so machten wir euch zu einem Volk in der Mitte, auf daß ihr Zeugen seid in betreff der Menschen; und der Gesandte wird in betreff eurer Zeuge sein."

In diesem Vers sind beide Motive enthalten, nämlich die Formulierung der politischen Selbständigkeit der "umma", die eine "Umma in der Mitte" sei, und die erweiternde Neudeutung der Aufgabe des Propheten, daß er als politischer Führer der Umma eingesetzt sei. Auch hier kann die Transformation der alten, aber gründlich verwandelten hierarchischen Struktur in der altarabischen Sozialordnung in die Reihenfolge der Ordnung der Zeugenschaft beobachtet werden. Daß hier durchaus ein konstituierender Akt vorliegt, geht aus der kultgeschichtlich wohl wichtigsten Neuerung und gleichzeitigen Wiederanknüpfung in der Geschichte des Islam hervor, der Aufgabe der Gebetsrichtung nach Jerusalem und deren Verlegung nach Mekka³⁸,

36. Das Verhältnis der sozialen Klassen in der traditionellen islamischen Gesellschaftsordnung wird nicht nach dem Begriff der antiken, in betreff der an ihr teilhabenden Bürger vertikalen, Demokratie, sondern nach der theozentrischen, horizontalen Egalität der Gläubigen maßgeblich und ist es auch bis heute noch aktuell geblieben.

37. Zum Offenbarungsanlaß dieses Verses vgl. Nöldeke, Geschichte des Koran, S. 221, und zu seiner sozialgeschichtlichen Stellung Ignaz Goldziher, Das arabische Stammewesen und der Islam, in: Mohamedanische Studien I, S. 40ff., insbesondere S. 50 bis 53.

38. Eine eingehende Behandlung dieses Themas hofft der Autor in einer die Institution und die Wallfahrtszeremonien von Hadj behandelnden Arbeit vorzulegen.

genauer nach der Kaaba:

"138. Und wir setzten die Qibla ein, die du früher hattest, allein um zu wissen, wer dem Gesandten folgte und wer sich auf seiner Ferse umkehrt. Wahrlich, ein schweres Ding ist's, doch nicht für die, welche Allah geleitet hat. Und nicht läßt Allah euren Glauben verlorengehen. Siehe, Allah ist wahrlich gütig und barmherzig gegen die Menschen.

139(144). Wir sahen dich dein Antlitz in den Himmel kehren, aber wir wollen dich zu einer Qibla wenden, die dir gefallen soll. Wende dein Angesicht nach der Richtung der heiligen Moschee, und wo immer ihr seid, wendet euer Angesicht zu ihr; und siehe jene, denen das Buch gegeben ward, wissen wahrlich, daß dies die Wahrheit von ihrem Herrn ist. Und Allah ist nicht achtlos ihres Tuns."

Mohammed gründet damit den bis dahin ersten und einzigen autonomen Staat in der Geschichte der zentralarabischen Stämme, der sich alsbald zum politischen und kulturellen Träger des islamischen Reiches zu entwickeln imstande sein wird. Es hatte nicht an immer wieder unternommenen Versuchen gemangelt, auf der Grundlage der altarabisch-tribalen Sozialordnung autonome Staaten und Königreiche zu bilden³⁹. Aber sie entbehrten alle einer dauerhaften und stabilen Machtgrundlage und blieben darum nur historische Randerscheinungen.

Allen sozialhistorischen Erfahrungen gemäß, konnte es nicht ausbleiben, daß die in den Antagonismen zwischen den Kulturen und Kultansprüchen wirksamen Konflikte der gesellschaftlichen Basis sich schließlich in politischen Machtkämpfen entluden, die in diesem Falle ihrerseits in einen Religionskrieg einmünden mußten. Doch muß unterschieden werden zwischen den Kämpfen zwischen den Moslimen und in erster Linie den mekkanischen Heiden, und zwischen den Moslimen Medinas und den um Medina ansässigen jüdischen Gemeinden. Im ersten Falle handelte es sich um eine neue Kultgründung, im zweiten aber um eine Kult-Erneuerung. Die Folge des Bruches mit dem altarabischen Heidentum war ohnehin die bewußte Absicht der neuen Religion. Doch war der Bruch Mohammeds mit dem Judentum nicht die geplante oder auch nur geahnte Bestimmung seiner Sendung.

Jedenfalls wird der Weg dahin spätestens oder bereits in der Neufestlegung des Qibla vormarkiert:

"140(145). Brächtest du denen, welchen die Schrift gegeben ward, jegliches Zeichen, so würden sie doch deiner Qibla nicht folgen; und du sollst auch ihrer Qibla nicht folgen; die einen von ihnen folgen nicht der Qibla der anderen. Und wahrlich, folgstest du ihren Gelüsten

39. So etwa die Fürsten des Banu Gassan, die syrisch-arabischen Vasallen des byzantinischen, und die Könige der Lachmid, die arabischen Statthalter des Sassaniden-Reichs, welche beide es nicht weiterbrachten denn als Pufferzonen zwischen den beiden Reichen zu dienen und deren Grenzgebiete vor den Angriffen der Beduinen aus der arabischen Wüste zu schützen. Zu diesem Themenkomplex vgl. Th. Nöldeke, *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin 1887; I. Shahid, *Ghassan in EI²*; G. Rothstein, *Die Dynastie der Lachmid in al-Hira*, Berlin 1899 und die kurze Behandlung in Cl. Huarts *Geschichte der Araber*, Leipzig 1914, Bd.I, 4.Abschnitt, S.59 bis 71, die Könige von Ghassan und von Hira.

nach dem⁴⁰, was dir von der Kenntnis zuteil ward, siehe, wahrlich dann wärest du einer der Ungerechten."

Und der Ablehnung der rituellen und liturgisch zentralen Bestimmung folgt gleich die Abwendung von der heilsgeschichtlichen Neubestimmung der Himmelsrichtung, also der Neubestimmung auch in der Geschichte:

"143(148). Und jeder hat eine Richtung, nach der er sich kehrt; wetteifert daher nach dem Guten; wo immer ihr seid, Allah wird euch zusammenbringen; siehe, Allah hat Macht über alle Dinge."

Die Verheißung einer erfolgreichen sozialen Konstitution meint die Gemeinde, die als die Nachkommenschaft Ismaels die wahre monotheistische Tradition Abrahams fortzusetzen beansprucht. Als die bedingende Berechtigung dazu wird freilich die Einhaltung ethischer Normen gesetzt.

Die theologiegeschichtlich am tiefsten greifende Folge ist die Abnabelung von der Tradition der vorangegangenen Schriften. Die unverzichtbare Fortsetzung der typologischen Interpretation der Geschichte wird modifiziert und neu angesetzt. Und dies bedeutet wiederum die Verselbständigung des neuen Kultes, in der weltgeschichtlichen Folgeschwere wohl vergleichbar mit der Entscheidung, den Messianismus der spätjüdischen Theologie in eine missionierende Religion der Kirchentheologie zu überführen. Vielleicht wäre es nicht fehl am Platze zu erwähnen, daß das Judentum einen ähnlichen Schritt nie unternommen hat.

Für die weitere Geschichte des Islams ist von unmittelbarem Interesse festzustellen, daß hier eine große reale, sprich politische und Kult-Rationalisierungsleistung erbracht wurde.

Zurück zum Metaphernpaar Licht und Finsternisse und, um an den Hauptgedankengang zu erinnern, eine kurze Zusammenfassung der letztbehandelten Version: trotz aller zentralen persönlichen Bedeutung des Propheten soll nicht dieser die Menschen aus der Dunkelheit ins Licht führen, sondern Gott; Götzen führen hingegen aus dem Licht in die Finsternisse. Weiter haben wir festgestellt, daß die duale Unterscheidung der Instanzen und der Zuordnung der Bereiche zu zuständigen Mächten das Verlassen der existentiellen Interpretation und die Hinwendung zu objektivierbaren Instanzen zur Folge hat und wohl diese haben soll!.

Die zweite medinische Version läßt sich in der 57. Sure, "al-hadid", chronologisch die 99. Offenbarung, Vers 9 finden. Doch zunächst zwei Verse zuvor heißt es:

"7. Glaubet an Allah und seinen Gesandten und spendet von dem, worin er euch zu Nachfolgern gemacht hat. Und diejenigen von euch, welche glauben und Spenden machen, ihnen wird großer Lohn."

40. Zur Möglichkeit der Übersetzungswahl zwischen "nach dem" oder "nachdem" vgl. Anm. 32.

Deutlich wird sofort die sozialetisch eingebundene Bedeutung von Nachfolgeschafft und Spenden. Zum Vergleich sei aus vielen Schriftbeispielen aus der spätmekkanischen Sure 89⁶. nur der folgende Vers angeführt:

"133. Und dein Herr ist der Reiche, der Barmherzige. So er will, kann er euch hinfortnehmen und kann euch nachfolgen lassen, wen er will, wie er euch erstehen ließ aus der Nachkommenschaft anderer."

Das theologisch argumentierende Interesse dieses Verses ist vordergründig und augenfällig, die Betonung liegt auf der Schöpfungs- und Eingriffsmacht Gottes in der Geschichte. Anders als in 57.7 ist hier der Glaube an Allah und den Gesandten, weiter die Beobachtung der realen Logik der ethischen Normen, nämlich die positive Realisierung der Verbindung von Spenden und Glauben ins Zentrum gerückt worden. Diese Verschiebung reflektiert sich auch in der Ausdeutung des Metaphernpaares im 9. Vers der 57. Sure:

"9. Er ist's, der auf seinen Diener deutliche Zeichen hinabsendet, um euch aus den Finsternissen zum Licht zu führen. Und siehe, Allah ist wahrlich gütig gegen euch und barmherzig."

Die Zeichen Gottes werden über den sie vermittelnden Propheten zu den Menschen herabgesandt, um sie aus den Finsternissen ins Licht zu führen: Deutlich ist unmittelbar die stärkere Betonung der Funktion des Propheten in seinem Mittleramt. Es ist ein weiterer Schritt in Richtung der Stärkung der "institutionellen" Auffassung des Prophetenamtes. Doch um jedes Mißverständnis abzuwehren, muß festgehalten werden, daß auch hier Allah ohne jede Einschränkung das Subjekt dieser theologischen Fortentwicklung ist. Denn es wird Allahs Güte und Barmherzigkeit als Ursache dieser Bündnisangebote hervorgehoben.

Und doch ist es ja gerade der Prophet, der um die Einhaltung jener Verpflichtungen wirbt und die Opfer an die rechtmäßige Instanz darzubringen aufruft, oder wie hier zu sagen wäre, zumindest einen Teil der über das Maß der Erhaltung des einzelnen hinausgehenden Produktion als das zur Errichtung und Stärkung des sozialen Lebenszusammenhangs notwendige Mittel in Form von Spenden in den sozialen Kreislauf zurückzuleiten.⁴¹

Diese Abstufung im Grad der sozialen Vermitteltheit des Glaubens ist nicht als abstraktes Verhältnis zu denken, sondern sie ist selber gewissermaßen die repräsentative Form, die der realen funktionale Dauerhaftigkeit gewährleistet und überhaupt ihr legitime und verbindliche Qualität verleiht. So heißt es im 8. Vers der gleichen Sure:

"10. Und was ist euch, daß ihr nicht spendet in Allahs Weg, wo Allahs das Erbe der Himmel

41. Vgl. zu diesem Thema im Koran z.B. 113⁹, Vers 60 und die Ausführungen zu "Abgabe (gesetzliche)" im Islam-Lexikon, a.a.O., Bd. 1, S. 25ff.

und der Erde ist? Nicht ist unter euch gleich, wer vor dem Siege spendet und kämpft - diese nehmen höhere Stufen ein als jene, welche hernach spenden und kämpfen. Allen aber verheißt Allah das Beste; und Allah weiß, was ihr tut."

Offensichtlich bestimmt die Reaktion auf unwilliges und ungemäßes Verhalten mancher Muslime bei Finanzierungsfragen der militärischen Unternehmungen den Hintergrund dieses Verses⁴².

Eine weitere Version der Metapher von Licht und Finsternis steht in der Sure 101^{65.11}:

"Zu euch, ihr Gläubigen, hat Allah eine Mahnung herabgesandt; einen Gesandten, der euch Allahs deutliche Zeichen verliest, um diejenigen, welche glauben und das Rechte tun, aus den Finsternissen zum Lichte zu führen. Und wer an Allah glaubt und das Rechte tut, den führt er ein in Gärten, durchweilt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen für immerdar. Eine schöne Versorgung hat er für ihn bestimmt."

Unmittelbar auffällig ist die hervorragende Bedeutung, die in diesem Vers dem Gesandten zuerkannt wird. Erstens werden die deutlichen Zeichen über den Gesandten verlesen. Und zweitens ist, anders als in 76^{14.1}, wo allgemein die Herausführung der Menschen aus den Finsternissen als Sendungsgrund des Propheten bestimmt wurde, nun als Aufgabe des Gesandten, durch seine Verkündigungstätigkeit speziell die Gläubigen, also die muslimische, bereits gläubige Gemeinde, ins Licht zu führen, präzisiert. Das Glauben und das rechte Tun, und die Herausführung aus den Finsternissen zum Licht sind hier nicht mehr als einander folgende Situationen, sondern als eine, simultane aufgefaßt. Deshalb werden hier nicht die Menschen als Gattung schlechthin, sondern die Gläubigen als bereits in diesem Verhältnis stehend angewendet. Darüber hinaus sei hier im Vorübergehen die für die traditionelle Sozialethik Korans und den Islam insgesamt fundamentale Auffassung angedeutet, daß gute Werke und Glaube ausreichen, um aus den Finsternissen zum Licht herausgeführt zu werden: es liegt eine sehr präzise Konkretisierung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Politik im Sinne der Werkethik vor.

Die vorletzte Version der Metapher kommt in der Sure 103³³, "al-ahsáb" vor:

"41. O ihr Gläubigen, gedenket Allahs in häufigem Gedenken (42). und preist ihn morgens und abends.

42(43). Er ist's, der euch segnet, und seine Engel (legen Fürbitte für euch ein,) daß er euch aus den Finsternissen zum Licht führt; und er ist gegen die Gläubigen barmherzig."

Die Metaphern sind in diesem Falle in einen rituellen und kultischen Zusammenhang gestellt. Es gibt eine Verhältnismäßigkeit zwischen himmlischem und irdischem Ritus.

42. Wegen historischer Umstände und des Offenbarungsgrundes dieses Verses vgl. Nöldeke, S.195 und Parets Kommentar zu diesem und zum Vers 95 der chronologisch nachfolgenden Sure 100⁴.

Diese läßt dem Kult die Qualität der Vermittlung zukommen. Sie wiederum ist im Verhältnis zwischen dem Gesandten und den Gläubigen verdoppelt, denn in den weiteren Versen heißt es:

"44(45). O Prophet, wir haben dich entsendet als einen Zeugen und einen Freudenboten und Warner,

45. Und als einen, der da einladet zu Allah mit seiner Erlaubnis, und als eine leuchtende Lampe.

46. Und verkündige den Gläubigen, daß ihnen von Allah große Huld wird."

In der Zeit, da diese Sure geoffenbart wird, hat das medinisch-muslimische Heer unter der Führung Mohammeds bereits mehrere größere und kleinere, fast immer siegreiche Schlachten gegen die Mekkaner und andere heidnische arabische Stämme geschlagen und quasi im Nebeneffekt die endgültige Oberhand über die jüdischen Stämme und ihre befestigten Siedlungen gewonnen⁴³.

Auch hier wird ohne Einschränkung hervorgehoben, daß die erste Ursache und sozusagen Bedingung der Möglichkeit, aus den Finsternissen ins Licht herausgeführt zu werden, der den Menschen gewährte Segen Allahs ist und die dies begünstigende Wirkung der Fürbitte seiner Engel.

Die abschließende Version der Anwendung des Metaphernpaares im Koran erscheint in der Sure 114⁴⁵, "al-máida", der letzten an Mohammed ergangenen Offenbarung. In den Versen 15(12) bis 17(14) wird die universelle Verkündigungsintention Korans zusammengefaßt, indem noch einmal das Volk der Schrift, die Juden und die Christen zur Erneuerung ihres Bundes mit Allah aufgerufen werden⁴⁴. Die Realisierung dieser Erneuerung wird in der Annahme der Vervollständigung und Korrektur⁴⁵ der vorangegangenen Offenbarungen festgesetzt, denn es heißt weiter:

"18(15). O Volk der Schrift, nunmehr ist unser Gesandter zu euch gekommen, euch vieles von der Schrift kundzutun, was ihr verbargt, und um vieles zu übergehen. Gekommen ist nunmehr zu euch von Allah ein Licht und ein klares Buch, mit dem Allah leitet, wer seinem Wohlgefallen nachgeht, zu Wegen des Heils, und sie herausführt aus den Finsternissen zum

43. Vgl. Nöldeke, a.a.O., S.206ff.

44. Es ist nicht ganz auszumachen, ob diese Verse vor dem endgültigen militärischen Sieg über die Juden Medinas geoffenbart worden sein können, oder davor. Doch es fällt auf, daß Mohammed offenbar doch noch an eine interkonfessionelle Einigung mit den Juden und Christen gehalten ist. Über den möglichen Zeitpunkt der Offenbarung dieser Verse vgl. Nöldeke, S. 229.

45. Auch hier wirkt die merkwürdige Dialektik von Überwindung und Verwirklichung fort, denn Korrekturen und Hinzufügungen in ihren Offenbarungsbüchern sind ja gerade Vergehen, die im Koran Juden und Christen vorgehalten werden; die Trennlinie zwischen erlaubter und unerlaubter Manipulation ist demnach durch den Maßstab einer neuen Offenbarung zu ziehen.

Licht mit seiner Erlaubnis und sie leitet auf einen rechten Pfad."

Hennings Übersetzung des Anfangs dieses Verses ist ein beredtes Beispiel für seine meisterhafte Wiedergabe des arabischen Textes, so z.B. in der Verwendung von "nunmehr", was in sich als eine sprachliche Interpretation des abschließenden Charakters der Gesandtschaft Mohammeds in der langen Reihe der Propheten angesehen werden kann. Doch schon im zweiten Teil dieses Nebensatzes ist die Übersetzung nicht ganz korrekt.

Im arabischen Text wird - durch den Gebrauch des Präteritums und nicht des Perfekts - die Sendung Mohammeds als bereits erfüllt und die Wahrnehmung seines Auftrages aktuell und dessen Wirkung als eine schon bestehende Tätigkeit bezeichnet und nicht - wie auch alle anderen deutschen Übersetzungen dieses Verses nahelegen - als ein Versprechen oder noch einzulösender Anspruch beschrieben. Demnach müßte dieser Vers korrekterweise wie folgt übersetzt werden:

"18(15). O Volk der Schrift, nunmehr kam zu euch ein Gesandter, der euch deutlich macht vieles von dem, was euch zuvor kundward und ihr von dem Buch verbargt, und er erläßt euch vieles davon. Nunmehr kam zu euch von Allah ein Licht und ein klares Buch."

Damit verhält sich auch im nächsten Satz des Verses nicht anders. Auch hier heißt es im Text "es kam von Allah ein Licht und ein klares Buch" und nicht "gekommen ist...". Also liegt die Absicht des Verses in der Betonung der Position, daß die Zeit der Heilsgeschichte in der Realgeschichte verläuft; daß sie keine künftige, sondern eine gegenwärtig aktuelle ist. Somit ist die Geschichte der Gemeinde die hier und jetzt realisierte Heilsgeschichte. Dies bedeutet aber auch, daß die Politik und die Verwaltung der Gemeinde als solche geheiligt sind durch deren Objekt, das Teil der Heilsgeschichte ist. Der Prophet ist nicht nur der abstrakt verkündende des rechten Weges zum Heil, sondern Mittel und Symbol von dessen bereits unternommenem Begehen. Er ist gleichermaßen - und ohne einen Konflikt der Sphären auszuschließen, wofür es in der Prophetenbiographie Ibn-Ishaqs Beispiele genug gibt - Politiker des diesseitig einzurichtenden, nach Maßgaben des das jenseitige Heil vorwegnehmenden, vorlebenden Lebens. Darin besteht das gemeinsame Dritte von Offenbarung und Politik in der koranischen Auffassung und auch später in der islamischen Staats- und Gesellschaftslehre. Dieses Dritte ist die Ethik.