

GUTACHTEN
DES KOORDINATIONSTRATES DER MUSLIME (KRM)
ZU THEOLOGISCHEN THESEN VON
MOUHANAD KHORCHIDE
IN SEINEM BUCH „ISLAM IST BARMHERZIGKEIT“

Im Auftrag des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zusammengestellt von:

Dr. Mohammad Khallouk, Islamischer Theologe, Arabist und
Politologe, Habilitand an der Universität Bundeswehr München

Şeyda Can, Islamische Theologin

Erol Pürlü, Islamischer Theologe und Islamwissenschaftler, angehender
Doktorand

Mustafa Ayar, angehender Islamwissenschaftler

Köln, 17.12.2013

Inhaltsverzeichnis

1 Methodik	3
2 Theorievergleich zu zentralen glaubensrelevanten Thesen	9
2.1 Theorienvergleich	
2.2 Existenz Gottes und der Sinn der Offenbarung	
2.3 Die Bedeutung von <i>rahman</i> in der Islamischen Theologie	
2.4 Das jenseitige Leben durch Transformation und weitere Jenseitsvorstellungen	
2.5 Die Bewohner des Paradieses, der Glaube und die aufrichtigen Taten	
2.6 Diskussionen um die ewige bzw. vergängliche Hölle und die Qual	
2.7 Der Muslim und der <i>kafir</i>	
2.8 Historische Kontextualisierung des Korans	
2.9 Abschluss	
3 Religiöse Terminologien, Thesen und Glaubensinhalte	27
3.1 Religiöse Terminologien	
3.1.1 Islam und Muslim	
3.1.2 <i>Kufr, Kafir</i>	
3.1.3 Scharia	
3.1.4 Fundamentalismus, Extremismus, Liberale Muslime	
3.2 Thesen und Glaubensinhalte	
3.2.1 Islamische Theologie	
3.2.2 Wer oder Was ist Gott?	
3.2.3 Die These eines „willkürlichen Gottes“	
3.2.4 Die Zentralthese „Gott ist Barmherzigkeit“	
3.2.5 Die These von Gottes ewigem Plan zur Erschaffung des Menschen	
3.2.6 Gott-Mensch-Beziehung	
3.2.7 Glaube und Werke (<i>īmān</i> und <i>‘amal</i>)	
3.2.8 Das Leben nach dem Tode und die These eines Transformationsprozesses	
4 Eigenständige Koranübersetzungen Khorchides	56
Literaturverzeichnis	69

1 Methodik

von Dr. Mohammad Khallouk

Khorchide nimmt für sich in Anspruch, seine sogenannte „Theologie der Barmherzigkeit“ als Alternative zur angeblich in der Islamischen Welt sehr verbreiteten „Theologie des Gehorsams und der Angst“ für Laien verständlich darzustellen. (S.27) Vor diesem Hintergrund mag die seltene Verwendung spezifisch theologischer methodischer Fachbegriffe wie Textkritik, Textanalyse, Redaktions- oder Literarkritik angemessen erscheinen. Doch dürfen wissenschaftliche Thesen auch vor Laienpublikum nicht „laienhaft“ vorgetragen und hergeleitet werden. Diesen Eindruck kann man jedoch gelegentlich bekommen, angesichts der Heranziehung von Zitaten aus Koran und Hadithen, die seine Thesen überhaupt nicht erkennbar stützen, zum Teil sogar das Gegenteil der vorgetragenen These aussagen, ohne dass Khorchide dies erwähnenswert aufgefallen wäre.

Zudem sollte eine in sich logische wissenschaftliche Methodik erkennbar sein, die der mutmaßlich laienhafte Leserkreis zwar nicht selbst anwenden kann, die ihm jedoch eine Vorstellung vermittelt, was Khorchide als „modernen“ Theologen methodisch von einem „traditionalistischen islamischen“ Theologen (S. 11) unterscheidet. Diese „moderne“ Methodik erschließt sich dem Außenstehenden aber nicht nur nicht, sondern man gelangt sogar zu der Schlussfolgerung, die propagierte „Theologie der Barmherzigkeit“ beruhe überhaupt nicht auf einer eindeutig identifizierbaren wissenschaftlichen Methode – weder einer der Islamwissenschaft entnommenen Methode, noch einer der Christlichen Theologie entnommenen Methode und erst recht keiner eigenständig entwickelten, der Islamischen Theologie dienlichen Methode.

Stattdessen scheint es sich um eine dem Zeitgeist entgegenkommende Lesart der Heiligen Schriften zu handeln, die in ihrer Selektion, Einseitigkeit und Inkonsequenz derjenigen kaum nachsteht, welche Khorchide mit der zu überwinden beanspruchten „traditionalistischen“ Lesart assoziiert. Er nennt beispielsweise Sure 11:107-108, um seine These zu rechtfertigen, dass auch diejenigen, für die das göttliche Gericht zuerst die Hölle vorgesehen habe, schlussendlich ins Paradies kämen. Den sowohl zur Hölle als auch zum Paradies auftauchenden und nach eigener Übersetzung zitierten Nebensatz „es sei denn, dass Dein Herr es anders will“ versteht er nur bei der Hölle als Einschränkung der Aussage, Gott habe für die Menschen, je nachdem ob sie geglaubt und wie sie gelebt hätten, die Hölle versus das Paradies vorgesehen. Im Vers zum Paradies fehle schließlich der im unmittelbar zuvor

auftauchenden Vers zur Hölle explizit auftretende Satz „denn dein Herr tut, was er will“. (S. 57) Für Muslime, die an einen allmächtigen Gott glauben, dürfte dies aber ohnehin selbstverständlich sein und muss nicht hinter jedem Gottes Handeln beschreibenden Vers explizit betont werden.

Derartige, spekulativ erscheinende und somit wissenschaftsmethodisch schwer nachvollziehbare Schlussfolgerungen entstehen, wenn eine ernsthafte inhaltbezogene Analyse mit dem Text der Heiligen Schriften ausbleibt, und man sich – noch nicht einmal logisch argumentierend – am Buchstaben festklammert. Khorchide wendet damit jenes methodische Prinzip an, welches er zuvor als Kennzeichen der zurückgewiesenen „Theologie des Gehorsams“ unterstellt, nämlich das unreflektierte und zugleich willkürliche Ausrichten am Buchstaben.

Khorchide vertritt die Auffassung, mit der sogenannten „humanistischen Koranhermeneutik“, die er in besonderer Weise mit der „Ankaraner Schule“ assoziiert, sei die „historische Kontextualisierung“, in der neuzeitlichen Christlichen Theologie bekanntlich seit langem als zentrales Element etabliert, in die Islamische Theologie hineingelangt. (S. 161 ff.) Diese sei bei den Heiligen Schriften des Islam überall dort anzuwenden, wo es sich nicht um allgemein gültige „theologische Aussagen“ handle. Jene Koranpassagen postuliert er dort, wo keine bestimmten historischen oder gesellschaftlichen Ereignisse kommentiert würden. (S. 164) Um welche Verse es sich hierbei handelt, entnimmt Khorchide aber offensichtlich weniger rationalen Kriterien wie der konkreten Betrachtung des Kontextes als mehr der Frage, in wie weit jene Aussagen sich mit seinem eigenen Islambild in Kompatibilität bringen lassen.

Ohne zu dem gegenteiligen Schluss zu gelangen, nämlich dem von Khorchide nach eigener Übersetzung als Exempel für eine „Theologische Aussage“ zitierten Vers der Sure 17:70, „Wir haben den Kindern Adams Würde verliehen“(S. 165), die postulierte überzeitliche Gültigkeit abzusprechen, lässt sich aus dessen Ausführungen hierzu nicht schließen, warum die genannte Aussage „offensichtlich nicht auf historische Umstände“ eingehe. Den textlichen Kontext jenes Verses im Koran nennt er nämlich nicht.

Am gezeigten Beispiel wird deutlich, dass Khorchides tatsächliches Kriterium, welche Koranverse „historisch“ und welche „überzeitlich“ zu verstehen seien, offenbar weniger die Frage nach der ursprünglich vorrangigen Zielgruppe dieser Texte beinhaltet, als mehr ihre Vereinbarkeit mit seinem auf „Liebe und Barmherzigkeit“ fokussierten und verengten Islamverständnis.

Er praktiziert demnach ebenso eine ideologisch begründete Selektion der göttlichen Botschaft, wie er sie Salafisten und Islamkritikern vorwirft. (S. 165) Letztere bestätigt er dadurch zugleich in ihrem Ressentiment, die Islamische Theologie sei zu einer ernsthaften reflexiven, zeitbezogenen Auseinandersetzung mit den Botschaften der eigenen Religion nicht bereit. Indem er zusätzlich hervorhebt, man sei nicht in der Lage, den „historischen Kontext aller Koranverse zu rekonstruieren“ (S. 164), erscheint es bezeichnend, wenn er ausgerechnet bei jenen Versen den historischen Kontext sicher zu kennen glaubt, die seiner Zentralthese, die Barmherzigkeit sei allen anderen islamischen Wertkategorien und göttlichen Attributen übergeordnet, augenscheinlich widersprechen.

Bei Khorchide ist der Versuch zu erkennen, die Standardmethoden der notwendigerweise historisch kritisch arbeitenden Islamwissenschaft ebenso wie der neuzeitlichen Christlichen Theologie auf die Islamische Theologie zu übertragen. Dies ist jedoch nicht ohne weiteres möglich. Islamwissenschaftler scheuen sich bekanntlich nicht, auch zentrale Aussagen der Religion selbst in Zweifel zu ziehen. Aus ihrer distanzierten, den Islam von außen betrachtenden und analysierenden Perspektive ist dies durchaus legitim. Einem bekenntnisorientierten Theologen, der den islamischen Glauben wissenschaftlich zu erläutern und argumentativ zu rechtfertigen sucht, ist dies vom eigenen Selbstverständnis her jedoch versagt.

In der historisch-kritisch vorgehenden zeitgenössischen Christlichen Theologie ist die ursprünglich der Literaturwissenschaft entstammende Redaktionskritik ein Wesensbestandteil. Sie stützt sich darauf, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit der Bibel –beim Alten wie beim Neuen Testament - um die Analyse von Texten verschiedener Autoren in verschiedenen zeitörtlichen Umständen handelt.

Zwischen dem Leben Jesu und der Niederschrift durch die Evangelisten und erst recht den Briefen der Apostel bestanden nicht nur Jahrzehnte, sie fanden jeweils an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten statt und waren an Adressaten verschiedener Hintergründe vornehmlich gerichtet. Zwischen den verschiedenen alttestamentlichen Büchern und ihrer Niederschrift lagen mutmaßlich sogar Jahrhunderte. Ihre örtliche Entstehung erstreckte sich auf ein Gebiet, das in der West-Ost- Ausdehnung mindestens von der palästinischen Mittelmeerküste bis nach Mesopotamien, in den heutigen Irak, und auch in der Nord-Süd-Ausdehnung mindestens von Zentralsyrien bis ins heutige Saudi-Arabien reichte.

Der Koran aber ist von Erzengel Gabriel vollständig und ausschließlich dem letzten Propheten und Gesandten Mohammed vermittelt worden, dies zudem in extrem kurzer Zeitspanne. Die Herabsendung und Verkündigung der Offenbarung fanden mutmaßlich mit Mekka und Medina sogar im Wesentlichen an zwei Lokalitäten statt. Eine an der Theologie Bultmanns orientierte historisch-kritische Textanalyse käme dementsprechend bezogen auf den Koran für alle - auch für die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinenden Verse – nahezu auf das gleiche Ergebnis. Die wissenschaftliche Aussagekraft wäre damit erstens nicht mehr gegeben und die historisch-kritische Kontextualisierung zweitens ad absurdum geführt.

Aber selbst die grundsätzlich mögliche graduelle Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Suren könnte nicht den gleichen methodischen Stellenwert bekommen wie eine kontextuelle Gegenüberstellung verschiedener Bibelstellen beispielsweise aus den Apostelbriefen, bei denen selbst die Autoren eine verbale Inspiration für sich zurückwiesen.

Soweit Khorchide sich dennoch an historisch-kritischer Methodik Christlicher Theologen orientiert, beweist er damit, dass seine Methodik eben nicht darauf hinauszielt, die Islamische Theologie zu „modernisieren“, sondern bei einem majoritär dem christlichen Kontext entstammenden Publikum, das mit der islamischen Lehre und Historie wenig vertraut ist, auf Akzeptanz zu treffen. Gerade an einer Institution wie der Westfälischen Wilhelms Universität Münster, in der bereits seit Jahrhunderten die Christliche Theologie eine bedeutende Stellung inne hat, scheint das legitime Ziel Khorchides darin zu bestehen, zu demonstrieren, dass die Islamische Theologie der Christlichen Theologie methodisch ebenbürtig ist oder zumindest sein kann. Dieses Ziel lässt sich jedoch nicht durch eine unreflektierte Antizipation der islamwissenschaftlichen oder christlich-theologischen Methoden, sondern nur über eigene islamtheologische Methoden erreichen, die bezogen auf die Islamwissenschaft ebenso wie auf das Christentum und die Christliche Theologie möglicherweise ungeeignet sind, jedoch garantieren, dass die Grundaussagen des Islam einerseits nicht zur Disposition stehen und andererseits in Beziehung zum Kontext der Gegenwart gebracht werden.

Khorchide dient die Antizipation christlich-theologischer Methoden für die Islamische Theologie offenbar nicht nur dazu, die methodische Ebenbürtigkeit beider Disziplinen hervorzuheben, sondern darüber hinaus herauszustellen, dass die Sichtweise der heutigen Christen und zeitgenössischen Christlichen Theologen in Bezug auf Gottesverständnis sich von seiner „modernen“ Islamischen Theologie nicht mehr gravierend unterscheidet. Vor diesem Hintergrund hebt er die historische Lesart des Korans besonders bei seiner als „Islamisch“ deklarierten Sichtweise anderer Religionen, namentlich des Judentums und des

Christentums, hervor. Er differenziert zwischen dem Glauben derjenigen Juden und Christen, mit denen Prophet Muhammed in Berührung gekommen sei und den unter heutigen Juden und Christen mehrheitlich vertretenen Positionen. Demnach sei das koranisch vorgegebene Verhalten der Muslime gegenüber den Andersgläubigen je nach Kontext pluralistisch, inklusivistisch oder dialogisch zu gestalten. Exklusivistisch erscheinende Koranpassagen deutet Khorchide als kontextbezogen und wirft Islamkritikern und Fundamentalisten vor, diese Passagen kontextlos gelöst zu zitieren, um ihre exklusivistischen Positionen koranisch zu rechtfertigen (S. 191).

Er ist sich durchaus bewusst, dass die Sure 112, mit der Herausstellung von Gottes Einzigartigkeit im dritten Vers, dass „er weder zeugt, noch gezeugt wurde“ (S. 186) eine Abgrenzung nicht nur gegenüber den polytheistischen Heiden, sondern auch gegenüber der Trinitätslehre der Christen beinhaltet. Heutzutage würden die Christen mehrheitlich jedoch ebenfalls ein anderes Gottesbild besitzen. Dies mag durchaus stimmen, die Trinitätslehre ist jedoch nach wie vor ein Element der Christlichen Theologie, die der Islam nicht kennt. Wenn Unterschiede vorhanden sind, sollten sie auch heutzutage nicht verschwiegen oder ignoriert werden. Ihre Betonung ist kein Exklusivismus, sondern die natürliche Identitätssuche einer Religion und ihrer jeweiligen Theologie, die für Muslime in der Gegenwart ebenso bedeutsam ist wie in der Prophetenzeit.

Zuzustimmen ist Khorchide, dass man nicht versuchen sollte, Andersgläubige über ihre Religion aufzuklären und den Eindruck erwecken, man kenne deren Religion besser als sie selbst. Wenn Khorchide die Weigerung vieler heutiger Christen, sich als „Schriftbesitzer“ zu bezeichnen, aufgefallen ist, sollte er dies nicht dem christlichen Offenbarungsglauben zuweisen (S.185), sondern allein der Tatsache, dass sich die ersten Christen in einem jüdisch geprägten Umfeld bewegten und nicht durch die Schrift als solche (allenfalls durch das Neue Testament, das damals noch nicht kanonisiert war) von der Außenwelt abgrenzen mussten. Jesus wurde weder damals noch wird er heute als „die Offenbarung selbst“ gesehen. Diese handelt lediglich von ihm, bzw. als Offenbarung des Johannes von der hierin prophezeiten Wiederkunft Jesu.

Indem den Anhängern anderer Religionen ein bestimmter Glauben unterstellt wird, der mit der theologischen Realität nicht konform geht, lässt man Ressentiments erkennen – auch wenn sie nicht negativ gemeint sein mögen. Der dialogischen Vorgabe des Korans stellt man sich auf diese Weise mehr entgegen als mit einer eindeutigen Abgrenzung durch Benennung realer Unterscheidungskriterien.

Vieles, woran Khorchide seine „historische Lesart des Korans“ zu erläutern sucht, demonstriert jedoch weniger die Auffassung der Islamischen Gelehrten in der Historie als mehr seine persönliche theologisch-ideologische Sichtweise, aus der heraus er offenbar nicht nur den Koran zu interpretieren sucht, sondern auch den Glauben der anderen Religion. Die Personifizierung des Begriffes „Offenbarung“ auf Jesus ist schließlich nur eine Stufe unter seiner Personifizierung des Begriffes „Barmherzigkeit“ auf Gott, im Falle tatsächlicher Trinität wäre es sogar die gleiche Stufe. Gott wird er damit ebenso wenig beschreiben können, wie er die Bedeutung Jesu im Christentum reduziert.

Khorchide betont zurecht, es sei notwendig, „theologische Kriterien aufzustellen, die als Richtlinie und Maßstab für den Umgang mit dem Koran dienen können“ (S.164). Diese Kriterien sind laut des von ihm eigens zitierten Verses (Sure 7:52) „Rechtleitung und Barmherzigkeit“(S. 164). Indem er jedoch die Barmherzigkeit stärker betont als die Rechtleitung und dieser de Fakto überordnet, hält er diese eigens vorgegebenen Kriterien nicht ein und entzieht seiner durchaus nachvollziehbaren Prämisse für zeitgemäße Koranhermeneutik die Autorität. Auf diese Weise wird es ihm nicht gelingen, eine wissenschaftliche Methode, die der Islamtheologie Ankaras offenbar Reputation eingebracht hat, als ernst zu nehmende Methode der Islamtheologie in den deutschen Universitätsalltag zu integrieren.

2 Theorievergleich zu zentralen glaubensrelevanten Thesen

von Şeyda Can

2.1 Theorienvergleich

Khorchide versucht in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ eine theologische Grundlage im Islam zu schaffen, die von der Barmherzigkeit Gottes ausgeht. Der Anspruch ist ausgerichtet auf eine kritische Auseinandersetzung mit der vorherrschenden islamischen Theologie und deren Vertretern, sowie auf eine neue Lesart des Korans.

Dieser Teil des Gutachtens erhebt nicht den Anspruch, eine detaillierte Auflistung aller Diskussionen innerhalb des Buches darzustellen. Hierin werden nur jene zentralen Thesen des Buches analysiert, die von den mehrheitlichen Ansichten islamischer Theologen abweichen und zugleich besondere Beachtung innerhalb der islamischen Theologie genießen.

Es werden zunächst kurz in den jeweiligen Abschnitten die im Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ aufgestellten Behauptungen geschildert. Anschließend werden die diesbezüglichen inhaltlichen Diskussionen exemplarisch anhand einiger Vertreter der klassischen islamischen Lehre dargelegt und diese schließlich mit den Ansätzen von Khorchide verglichen. Ziel ist es, zu beleuchten, in welchen Bereichen und in wieweit die Ansätze von Khorchide von der anerkannten islamischen Lehre abweichen.

Khorchide hat sich immer wieder mit drei der islamischen Strömungen auseinandergesetzt: Der Salafīyya (*salafīya*), wobei er diese Strömung meist als die Salafisten bezeichnet, der Aschariyya (*aš'arīya*) und der Mutazila (*mu'tazila*). Eine Begründung für die Beschränkung auf diese drei Strömungen fehlt, wie beispielsweise die in Deutschland am weitesten verbreitete Maturidiyya. Darüber hinaus behandelt er einige Aussagen anerkannter muslimischer Theologen, die er namentlich nennt. Doch in vielen Passagen spricht der Verfasser von „den muslimischen Gelehrten“ oder „der traditionellen Lehre“ ohne Referenzen, Werke oder Namen anzugeben. Daher ist die Analyse und eine sachliche Diskussion dieser Passagen nur schwer zu führen und eine Herausforderung bei der Verortung und Kontextualisierung dieser Ansichten innerhalb der islamischen Theologie. Ein weiteres Problem der Analyse besteht darin, dass Khorchides theologische Debatten auf teilgesellschaftlichen Beobachtungen oder politischen Auseinandersetzungen beruhen, die er allerdings als ein gesamt muslimisches Problem bezeichnet, anschließend sich selbst davon distanziert und dementsprechend seine theologische These als eine Alternative präsentiert.

In der hier vorliegenden Untersuchung werden jene theologischen Strömungen, die Khorchide in seinen Darstellungen hervorhebt, in den entsprechenden Themenbereichen näher betrachtet. Darüber hinaus wird die maturiditische Lehre, die von Khorchide nicht berücksichtigt wird, allerdings in diesem Kontext neben der ascharitischen eine wichtige Rolle spielt, als Vergleich mit zu Rate gezogen. Entgegen der Annahme, dass die ascharitische und maturiditische Lehre fast identisch seien, sind gerade in den Punkten, die Khorchide aufgreift, manchmal unterschiedliche, aber auch weiterführende Auslegungen nicht selten. Aufgrund der Relevanz des Themas wurde auch einigen Strömungen Raum gegeben, die heute kaum mehr Vertreter in der muslimischen Welt finden. Damit soll einerseits verdeutlicht werden, dass kontroverse theologische Diskussionen im Islam durchaus gängig sind. Andererseits soll dadurch der Frage nachgegangen werden, ob es sich bei Khorchides Darstellungen tatsächlich um eine „neue“ Lesart des Korans handelt oder um die Neuauflage alter Diskurse.

2.2 Existenz Gottes und Sinn der Offenbarungen

Khorchide beginnt sein Werk mit der Fragestellung, wer und wie Gott ist und stellt klar, dass zwar der Verstand uns durchaus sagen kann, dass es einen Schöpfer gibt, betont aber gleichzeitig, dass Gott nur durch die eigene Mitteilung verständlich wird. Die Existenz Gottes durch den Verstand zu erlangen, was in der systematischen Theologie als „*isbāt al-wāğib*“ bekannt ist, wird von Khorchide als gegeben vorausgesetzt: „Der Verstand kann uns also sagen, dass die Schöpfung einen Verursacher braucht (...)“¹. Die Existenz Gottes steht bei Khorchide außer Frage. Vielmehr geht es ihm um mehr, nämlich um die Eigenschaften Gottes, seine Beschaffenheit oder Handlungsweise. Diesbezüglich sieht er den Koran als die einzige Möglichkeit, etwas über Gott und seine Eigenschaften aussagen zu können: „Hier sind wir auf die Mitteilung Gottes angewiesen, also auf seine Offenbarung“.²

Für die islamische Theologie ist die Existenz Gottes nicht nur ein Glaubensgrundsatz, sondern muss auch rational begriffen werden. Die islamischen Philosophen und *Kalām*³-Gelehrten setzen sich intensiv mit der Thematik auseinander und kommen mit unterschiedlichen Methoden zum selben Ergebnis: Es gibt einen Gott, der Verstand ist in der Lage dies zu

¹ Khorchide, S. 28.

² Ebd., S. 28 f.

³ Gemeint sind hier die Theologen, die sich mit der systematischen Theologie auseinandergesetzt haben.

erkennen und die Offenbarung gibt Auskunft über jene Eigenschaften Gottes, die mit der Vernunft nicht erkannt werden können.⁴

So erklärt die einst einflussreiche rationalistische Schule der Mutazila Gottes Existenz ausschließlich mit der Vernunft. *Abū l-Hudail al-‘Allāf* vertritt die Meinung, dass der gesunde Menschenverstand die Existenz Gottes erkennen müsse. Daher sei es auch für alle Menschen eine Pflicht, an einen Schöpfer zu glauben. Diese Verpflichtung gilt auch für die Unterscheidung des Guten vom Bösen. Demnach ist der Mensch in der Lage, durch sein Denkvermögen, die Existenz Gottes zu erkennen, auch ohne dass er die Offenbarung kennt. Dies gelingt ihm durch die Betrachtung der Schöpfung und ihrer Eigenschaften und durch die Erkenntnis, dass ethische Grundsätze, wie die Gerechtigkeit, notwendig existieren müssen.⁵ Die ascharitische Lehre betont, dass der Mensch in der Lage ist, die Existenz Gottes durch reine Vernunft zu erkennen. Sie führt detailliert Beweise mit Methoden der Logik und kommt zu dem Ergebnis, dass Gotteserkenntnis im Wesen des vernunftbegabten Menschen liege und er daher die Existenz Gottes nicht leugnen könne. Zur Pflicht wird der Glaube aber erst durch die Offenbarung.⁶

Die maturiditische Lehre misst im Vergleich zu der ascharitischen Lehre der Offenbarung eine größere Bedeutung zu. Demnach sei zwar die Gottesexistenz mit der reinen Vernunft durchaus erkennbar, aber der Glaube werde erst zur Pflicht, wenn Gottes Offenbarungen dem Menschen bekannt sind. *Imam al-Maturidī* sieht in der Verleugnung Gottes kein vernunftbasiertes Ergebnis. Die Verleugnung basiere vielmehr darauf, dass Gott von den Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden könne. Er betont dabei aber, dass zur Erlangung von Wissen nicht ausschließlich die Wahrnehmung durch die Sinnesorgane ausschlaggebend sei.⁷ Auch geht *Imam al-Maturidī* auf die Frage ein, wie denn Gott verstanden werden kann und führt aus, dass dies über den Koran und zwar durch die Namen Gottes möglich werde.⁸

Die Salafiyya, die sich in ihrer Lehre hauptsächlich auf die autoritativen Texte stützt, hebt hervor, dass Gott selbst dem Menschen in der koranischen Offenbarung die Bedeutung der Vernunft verdeutliche. Für Ibn Taymiyya steht fest, dass die Existenz Gottes, seine Einheit, sowie seine Wesenseigenschaften von der Vernunft abgeleitet und gleichzeitig durch

⁴ Vgl. Rainer Heinzmann (Hrsg.), *Lexikon des Dialogs – Grundbegriffe aus dem Islam und dem Christentum*, „Gottesbeweis“, Bd.1, S. 281 f.

⁵ Vgl. Zuhdī Ġārallāh, S. 115 ff.

⁶ *Imam al-Aš‘arī*, *Kitāb al-Luma‘*, S. 17 ff.

⁷ *Maturidī*, S. 93 ff.

⁸ Khorchide, S. 25.

Offenbarung gestützt werden können. Die Offenbarung liefere darüber hinaus nähere Kenntnisse über Gott.⁹

Die Frage der Wesensbeschaffenheit und der Eigenschaften Gottes beantwortet Khorchide mittels einer Synthese der islamisch-geschichtlich bereits existierenden theologischen Positionen. Neues zur Frage der Erkenntnis der Gottesexistenz ausgehend von einer islamisch-theologischen Argumentation ist daraus nicht zu entnehmen. Seine Ausführungen zum Wesen Gottes lassen allerdings ein Argumentationsdefizit erkennen, das unmittelbar in seinen späteren Thesen zum Ausdruck kommt: Trotz seines Versuchs, die Beschaffenheit und Handlungsweise Gottes darzulegen, weicht er der Herausforderung, auf die Schlussfolgerung der Erkenntnis Gottes für den Menschen und seinen Glauben einzugehen, aus.

2.3 Die Bedeutung von *rahmān* in der islamischen Theologie

Khorchide vertritt die Auffassung, dass die Barmherzigkeit die am häufigsten erwähnte Eigenschaft sei, die – wie er anmerkt – Gott sich selbst zuschreibt.¹⁰ Diesbezüglich führt er einige Koranverse als Beweise heran und kritisiert, dass dies in der islamischen Theologie und im Volksglauben kaum wahrgenommen werde.¹¹ Weiterhin stützt er seine These damit, dass eine der verbreiteten theologischen Schulen, die Aschariyya, zwischen den Wesensattributen und den Tatattributen Gottes unterscheidet und bedauert, dass die Eigenschaft Allbarmherzigkeit keinerlei Erwähnung als Wesensmerkmal Gottes bei *al-Aš‘arī* finde.¹²

Als Beleg für seine These übersetzt und kommentiert Khorchide: „Ruft Allah oder ruft *rahmān* (den absolut Barmherzigen), egal was ihr ruft, ihm gehören die edelsten Namen.“¹³ Khorchide leitet hieraus ab, dass die Namen Allah und Rahman gleichzustellen seien. Er misst dem Namen *rahmān* eine höhere Stellung als den anderen Namen Gottes bei.¹⁴

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden drei Aspekte genauer analysiert:

- a. Die Verwendung bzw. Interpretation des Begriffs „*rahmān*“ in der islamischen Theologie

⁹ Ibn Taymiyyah, S. 197 f.

¹⁰ Vgl. Khorchide, S. 35 ff.

¹¹ Ebd., S. 36.

¹² Ebd., S. 36 f.

¹³ Koran, 17/110.

¹⁴ Khorchide S. 35.

- b. Die postulierte Äquivalenz der Begriffe „Allah“ und „*rahmān*“
- c. Die Attributslehre der Aschariyya und der anderen theologischen Strömungen bezogen auf den Begriff *rahmān*

a. Die Verwendung bzw. Interpretation des Begriffs *rahmān* in der islamischen Theologie

Die Begriffe *rahmān* und *rahīm* stammen von der Wortwurzel *r-h-m* ab und umfassen alle Konnotationen von erbarmen, barmherzig sein. Die Verwendung dieser beiden Begriffe erfolgt im Koran gelegentlich isoliert voneinander, jedoch häufig zusammen. Dies nahmen Gelehrte zum Anlass, den Kontext der jeweiligen Verwendung der genannten Termini in den religiösen Schriften genauer zu analysieren und hierfür Kategorien aufzustellen. Sie gelangten zu dem Ergebnis, dass der Begriff *rahmān* als ein Wesensname Gottes (*ism al-lafz*) zu bezeichnen sei, während *rahīm* eher unter den Attributen Gottes (*ṣifāt*) aufgeführt werden müsse.¹⁵

In den Koranexegesen wird *rahmān* die Bedeutung der allumfassenden Barmherzigkeit Gottes zugemessen. *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, der bekannte ascharitische Gelehrte und Korankommentator, bezeichnet das Wort *rahmān* als eines der wichtigsten **Namen** Gottes und betont den möglichen Einfluss des Begriffs auf die Gläubigen im Gebet, in dem sie diesen Begriff mehrmals am Tag wiederholen und vergegenwärtigen.¹⁶ *At-Ṭabarī* verweist darauf, dass *rahmān*, die Allbarmherzigkeit Gottes, sowohl Gläubige als auch Ungläubige umfasse, während *rahīm* sich auf die Gläubigen beschränke. Seine These verdeutlicht er mit weiteren Textpassagen aus dem Koran. In der Sure 20 Vers 5 werde mit dem Namen *rahmān* alles umfasst, während in der Sure 33 Vers 43 der Bezug von *rahīm* auf die Gläubigen beschränkt sei.¹⁷

Daneben haben weitere islamische Wissenschaftsdisziplinen, wie Hadithwissenschaften oder Mystik, sowie systematische Theologie sich mit diesen Begriffen auseinandergesetzt und deren zentrale Bedeutung hervorgehoben. Innerhalb der deutschsprachigen islamischen Literatur ist auf die im Jahre 2003 erschienene Abhandlung von Abdoldjavad Falaturi „*Der Islam. Religion der Rahma der Barmherzigkeit*“ hinzuweisen.

¹⁵ Nach Diyanet Islam Ansiklopedisi, Band 34.

¹⁶ Nach Faḥr-ad-Dīn ar-Rāzī, Sure „Fatiha“.

¹⁷ Nach aṭ-Ṭabarī, Sure Taha und Sure al-Aḥzab.

b. Die postulierte Äquivalenz der Begriffe Allah und *rahmān*

Khorchides Versuch, eine Theologie der Barmherzigkeit aus den autoritativen Texten heraus zu begründen, beruht insbesondere auf folgendem Vers: „Ruft Allah oder ruft ar-Rahman (den absolut Barmherzigen), egal was ihr ruft, ihm gehören die edelsten Namen.“¹⁸ Er interpretiert diesen Vers als eine Gleichstellung des Namens Allah mit dem Namen *rahmān*, wobei der erste innerhalb der islamischen Theologie als *lafzatullah* ein besonderes Ansehen genießt. Eine inhaltliche Auslegung der Begriffe Allah und *rahmān* sind in allen Werken der Koranexegese (*tafsīr*) zu finden. Die unterschiedlichen Ansätze und Methoden verschiedener Exegeten (*mufasssīr*) beleuchten und begründen im Gegensatz zu Khorchide den genannten Vers jedoch nicht als eine absolute Gleichstellung der beiden Begriffe.

Tabarī, der zunächst die lexikalische Bedeutung des Verses erläutert, geht in seinem Korankommentar auf die historischen Hintergründe ein. In seinen Nachweisen gibt er an, wie Nichtmuslime auf die Muslime, die den Begriff *rahmān* benutzen, verächtlich herabschauten.¹⁹

Der mutazilitische Gelehrte *Zamaḥṣarī*, dessen Tafsir-Werk weit über die Mutazila hinaus Anerkennung auch innerhalb der sunnitischen Theologie fand und besonders durch die philologischen Erklärungen darin auch heute noch von Bedeutung ist, hebt hervor, dass sowohl die Begriffe Allah und *rahmān* als Namen Gottes verwendet werden und merkt bezüglich ihrer Gleichwertigkeit an, dass im Endsatz des erwähnten Verses betont wird, „Egal was ihr ruft, ihm gehören die edelsten Namen“. Er folgert daraus, dass diese Gleichstellung sich grammatikalisch nicht ausschließlich auf Allah oder *rahmān* beschränke, sondern all Seine schönsten Namen umfasse.²⁰

Ibn Kaḫīr geht in seinem Tafsirwerk detaillierter auf die historischen Hintergründe ein und datiert die Herabsendung dieses Verses auf die Zeit des *Hudaibiyya*-Abkommens. Demnach habe der Prophet Muhammad (F.s.ü.I.) seinem Cousin Ali angeordnet, das Abkommen mit dem Ausdruck „Im Namen Allahs, dem *rahmān* und *rahīm*“ zu versehen, woraufhin die heidnischen Mekkaner als Vertragspartner bekundet hätten, dass sie weder *rahmān* noch

¹⁸ Koran, 17/110.

¹⁹ Nach aṭ-Ṭabarī, Sure Isra 17:110.

²⁰ Zamaḥṣarī, Sure Isra 17:110.

rahīm als Autoritätsbegriffe anerkennen würden. *Ibn Kaḫr* hebt dabei den Wert der Begriffe *rahmān* und *rahīm* hervor, stellt jedoch sämtliche schönste Namen Gottes gleich.²¹

Nicht nur Sure 17, aus welcher der direkte Bezug Gottes zu *rahmān* abgeleitet wird, bezeichnet all seine edlen Namen als untereinander gleichwertig, sondern auch an mehreren anderen Stellen im Koran werden die schönsten Namen Gottes hervorgehoben und teilweise sogar ohne die spezifischen Begriffe *rahmān* oder *rahīm* wiedergegeben.²² Eine eindeutige Bevorzugung eines der schönsten Namen Gottes widerspricht dem Koran. Ferner besteht innerhalb der sunnitischen Lehre ein breiter Konsens darüber, dass *lafzatullah*, also der Name *Allah*, im Vergleich zu den anderen Namen oder Attributen Gottes, eine besondere Position inne hat. Denn die schönsten Namen Gottes sind von einer bestimmten Bedeutung abgeleitet und dienen lediglich dazu, die Eigenschaften Gottes zu erklären, während der Begriff *Allah* in dieser Hinsicht eigenständig und umfassender ist.²³

c. Die Attributslehre der Aschariyya und der anderen theologischen Strömungen bezogen auf den Begriff *rahmān*

Khorchide kritisiert mehrfach die bisherigen Autoritäten in der islamischen Theologie, welche die Barmherzigkeit Gottes nicht berücksichtigt hätten. Dabei erwähnt er namentlich die Aschariyya und ihre Begründer. Demnach hätten *Imam al- Aṣ'arī* und seine Anhänger eine Differenzierung von Wesensattributen und Tatattributen Gottes vorgenommen, in der die Eigenschaft *rahmān* nicht als Wesensmerkmal Gottes zu finden sei.²⁴

Es ist darauf hinzuweisen, dass in der islamischen Lehre zwischen den schönsten Namen Gottes (*asmā' u'l-ḥusnā*) und den Attributen (*ṣifāt*) Gottes unterschieden wird. Beide sind den autoritativen Texten zu entnehmen und dienen dem Zweck, Gott besser zu verstehen. Im Koran werden die schönsten Namen als nominalisierte Adjektive verwendet während die Begriffe, die in Infinitivform mit Gottes Wesen in Bezug gebracht werden, als Attribute bekannt sind.²⁵ Die Namen Gottes stehen im direkten Bezug zu seinen Attributen, denn sie weisen auf seine Eigenschaften hin und werden daher leicht und nicht selten verwechselt.²⁶

²¹ Ibn Kesir, Sure Isra 17:110.

²² Vgl. Koran: 7/180; 59/22-24.

²³ Nach Diyanet Islam Ansiklopedisi, „Lafza-i Celal“ Band 27.

²⁴ Khorchide, S. 36 f.

²⁵ Karaman, S. 85.

²⁶ Baihaqi, Beirut 1985.

Die islamische Theologie hat sich intensiv mit dem Gottesbild auseinandergesetzt und versucht, Gott durch das Studium seiner Offenbarung näher kennen zu lernen. Um dieses Ziel zu erlangen, wurde von vielen Gelehrten eine Kategorisierung der göttlichen Attribute durchgeführt. Die älteste bisher bekannteste Kategorisierung der göttlichen Attribute wurde von *Abū Hanīfa* vorgenommen. Er unterteilte damals die Attribute auf die Wesenseigenschaften und auf Handlungen (*ṣifāt zatiyya und ṣifāt fi'liyya*).²⁷ Diese Aufteilung diente zunächst dem Zweck, Gott zu verstehen. Später bildete sie eine Basis für unterschiedliche Kategorisierungen der Attribute.

Eine systematische Auseinandersetzung mit der Kategorisierung der Namen oder der Attribute Gottes intensivierte sich, nachdem die Mutazila die Ewigkeit der Attribute infrage stellte. Gelehrte aus unterschiedlichen Strömungen wie *al-Bāqillānī*, *Bayhaqī*, *Ġuvainī* oder *Qadī Abd al-Ġabbar* sowie *Nasaḫī* haben sich ausführlich mit der Attributenlehre Gottes beschäftigt.²⁸ Außerdem hat innerhalb der Maturidiyya *Imam an-Nasaḫī* die Barmherzigkeit mit berücksichtigt und mit den Begriffen *raḥma* und *mağfirah* definiert.²⁹ Die Attribute wurden innerhalb einer Strömung immer wieder neu kategorisiert, so dass, z. B. *Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī* selbst zwei unterschiedliche Aufteilungen vorgenommen hat.³⁰ Tatsächlich findet man den Begriff *raḥmān* in der Kategorisierung der Attribute nicht wieder, da dieser in der islamischen Theologie als eine der schönsten Namen Gottes anerkannt ist und ihm somit von vornherein eine höhere Stellung als die Attribute zugewiesen wird.

Khorchides Auseinandersetzungen mit der Attributenlehre im Islam sind in seinem Werk als reduziert zu bewerten. Seine Ausführungen beschränken sich darüber hinaus auf eine einzige religiöse Strömung. Sein Vorwurf an den islamischen Gelehrten, die Barmherzigkeit Gottes bisher nicht beachtet zu haben, ist nachweislich unzutreffend. Darüber hinaus ist eine kategorische Aufteilung der Attribute und sogar der schönsten Namen Gottes weder im Koran noch in der Sunna verankert.

²⁷ Vgl. Abu Hanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, S.55.

²⁸ Vgl. Düzgün, S. 226-262.

²⁹ Nasaḫī, S. 16.

³⁰ Vgl hierzu: Faḫr-ad-Dīn ar-Rāzī, *Šarḫ asm ā' Allāh al-ḥusnā li-r-Rāzī*, und Hüseyin Atay *Kelama Giriş*, 1978 Ankara.

2.4 Das jenseitige Leben durch Transformation und weitere Jenseitsvorstellungen

In Bezug auf die Jenseitsvorstellung nimmt Khorchide für sich in Anspruch, eine neue Lesart vorzunehmen. Zunächst postuliert er, dass Gott „die“ Barmherzigkeit ist und die Wiederauferstehung somit die Begegnung mit dem Barmherzigen sein werde. In diesem Kontext wirft er die Frage auf, wie die Höllenstrafe verstanden werden könne.³¹ Dabei kritisiert er die Vorstellung von der „Rache Gottes“ und wirft den Aschariten und Mutaziliten vor, das Jenseits als ein Gericht zu beschreiben, das der Gerechtigkeit diene.

Khorchide sieht im Jenseits eine Phase der Transformation, in der die Menschen zur ewigen Glückseligkeit gelangen. Dies geschehe durch die Barmherzigkeit Gottes, welche die Menschen in absoluter Vollkommenheit erfahren würden. Demnach sei auch die Hölle nicht ein Ort der Bestrafung oder Rache Gottes, sondern stehe symbolisch für Leid und Qual, die der Mensch in einem Transformationsprozess erlebe. Die Qual der Hölle bestehe in der Scham und Demut, mit denen dem Menschen bewusst werde, dass er im Diesseits Gottes Barmherzigkeit zurückgewiesen habe. Gleichzeitig werde der Mensch mit seinem diesseitigen Fehlverhalten konfrontiert.³² Khorchide betont bei der Darstellung seiner Interpretation des koranischen Jenseitsbegriffs, dass er das Jenseits als solches keineswegs leugne, sondern lediglich im übertragenen Sinne verstehe.³³

Um diese Form der Jenseitsbeschreibung theologisch zu bewerten, sind das jenseitige Leben durch Transformation und die islamischen Jenseitsvorstellungen näher zu analysieren. Die islamische Theologie hat sich überwiegend mit dem Jenseits in Bezug auf dessen Möglichkeit und die Wiederauferstehung auseinandergesetzt. Der Koran bestätigt die Wahrhaftigkeit des Jüngsten Gerichts, sowie des Ewigen Lebens.³⁴ Er bezeichnet das Diesseits als eine Reifeprüfung für das Jenseits.³⁵ Diese Prüfung beschränkt sich nicht ausschließlich auf die Einhaltung religiöser Gebote oder Riten, sondern bezieht sich ebenso auf das gesamte Leben, einschließlich der sozialen Verantwortung und psychologischer Lagen.³⁶

³¹ Khorchide, S. 49 f.

³² Ebd., S. 50 ff.

³³ Ebd., S. 52.

³⁴ Vgl. Koran: 7/8-9, 18/7; 9/72; 14/48; 17/13-14; 18/49; 20/105-107; 22/1-2; 23/102-103; 39/68; 54/6-8; 70/43-44; 73/17; 75/22-25; 82/1-3, 10-12; 83/15; 89/27-30; 98/8; 101/1-8.

³⁵ Koran 67/2.

³⁶ Vgl. Düzgün, S. 685f.

Die Bestätigung des jenseitigen Lebens gehört zu den wichtigsten drei Grundlagen im Glauben (*uṣūl talāta*).³⁷ Sie sind in der sunnitischen, schiitischen und mutazilitischen Lehre identisch und werden als unabdingbar anerkannt. Die besonders detaillierten Aussagen der religiösen Texte verhindern den Zweifel an deren Wahrhaftigkeit.

Innerhalb der sunnitischen Theologie herrscht ein breiter Konsens über das reelle Leben im Jenseits. *Faḥr-ad-Dīn ar-Rāzī* hebt hervor, dass das Jenseits vernunftbasierte und textorientierte Aspekte in sich berge. Er betont die Vergänglichkeit des irdischen Lebens und die Möglichkeit einer erneuten Auferstehung nach dem Tod. Diese bildeten den vernunftorientierten Aspekt, während die Art und Weise des Jenseits nur durch Offenbarungstexte verstanden werden könne.³⁸ Zudem ist das Leben im Jenseits in zahlreichen islamischen Büchern eigenständig thematisiert.³⁹

Einige Theologen vertraten vom allgemeinen Grundkonsens abweichende Auffassungen bezüglich des Jenseits. Eine minoritäre Vorstellung geht davon aus, dass die Verse, die das Leben im Jenseits erklären, nicht wortwörtlich zu verstehen seien und kategorisierte diese in den Bereich der *mutaṣabih* (mehrdeutigen) Verse. Anlass solch einer Einstellung war insbesondere der Vergleich des Irdischen mit dem Ewigen Leben. Als religiöse Quelle berief man sich auf folgenden Vers: „Und niemand weiß, was für (beseligende) Freuden im verborgenen für sie vorgesehen sind zum Lohn für das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben.“⁴⁰ Die meisten dieser Position zugeneigten Koranexegeten wiesen jedoch darauf hin, dass das Jenseits an sich eine unleugbare Tatsache ist und nicht mit dem irdischen Leben zu vergleichen sei. Nur wenige Gelehrte hingegen stellten die reelle Existenz der bezogen auf das Jenseits erwähnten Orte in Frage.

Einer der wichtigsten Vertreter dieser These ist *al-Maqdīsī*. Er kritisiert den Vergleich des irdischen Lebens mit dem Jenseits, da die weltlichen Vorstellungen, den Besonderheiten des Jenseits nicht gerecht werden könnten. Demnach sei die schönste Belohnung ewige Glückseligkeit, die größte Bestrafung hingegen Grausamkeit und Vergänglichkeit.⁴¹ Ebenso versucht *Ibn ‘Arabī* die Verse symbolisch zu interpretieren. Den Vers: „Wir versammeln sie vor uns am Jüngsten Tag, wo sie blind, stumm und taub, auf ihren Gesichtern liegend, in die

³⁷ Die wichtigste der Glaubensgrundlage, ist der Glaube an Allah (aslul usūl), die weitere Glaubensgrundlage ist der Glaube an die Propheten. Vgl. Ebd., S. 677

³⁸ *Faḥr-ad-Dīn ar-Rāzī*, Bd 1, Sure Fatiha.

³⁹ Einige der Bücher sind: Gazzali: Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits; Suyūfī: Al- Budūr as-sāfira.

⁴⁰ Koran 32/17.

⁴¹ Makdisi, S. 190ff.

Hölle gezerzt werden, in der sie ihre letzte Bleibe finden. Und wenn das Feuer nachlässt, schüren Wir es.“⁴² deutet er als symbolisch, wobei er das „Schüren“ als Missmut und die Gewissensbisse des Menschen interpretiert. Er schließt jedoch nicht aus, dass diese Strafe dennoch leiblich erfolgen könnte.⁴³

Bei Khorchide kann eine Verleugnung des Jenseits nicht festgestellt werden. Die Existenz von Hölle und Paradies steht in seinem Buch außer Diskussion. Er setzt sich allerdings auch mit den Inhalten des jenseitigen Lebens auseinander und weicht bei seinen Vorstellungen deutlich von der klassischen Lehre ab. Eine Lesart, die für die islamische Theologie ein Novum darstellt, sucht man allerdings vergebens. Seine Interpretationen wurden bereits in der Geschichte des Islams von diversen Gelehrten diskutiert.

Für die vermeintlichen Vorstellungen der Majorität der Muslime von einem sich rächenden Gott, fehlen jegliche Nachweise bei Khorchide. Die jenseitige Strafe für schlechte Menschen wird von fast allen namhaften Gelehrten keineswegs als die endgültige Rache Gottes gesehen, da auch im Jenseits Gott dem Menschen gegenüber seine Barmherzigkeit walten lässt.

2.5 Die Bewohner des Paradieses, der Glaube und die aufrichtigen Taten

Khorchide stellt dar, dass trotz unterschiedlicher Ansätze sowohl die Mutazila als auch die Aschariyya, zur Schlussfolgerung gelangten, nur Muslime hätten eine Chance auf das Paradies. Er kritisiert diese Vorstellung, da Gott nicht auf Äußerlichkeiten, wie die Selbstbeziehung als Muslim achte. Für Gott sei es nicht entscheidend, ob der Mensch Jude, Christ oder Muslim sei, sondern, in wie weit er bereit sei, die Liebe Gottes zu erwidern.⁴⁴

Der Koran und die sunnitische Lehre bezeichnen die Bewohner des Paradieses als diejenigen, die glauben und aufrichtig handeln.⁴⁵ Dabei wird der Glaube (*imān*) als Hauptbedingung hervorgehoben. Die genannten Bedingungen gelten als das Bezeugen der Liebe des Menschen dem Schöpfer gegenüber. Ohne dieses Liebeszeugnis kann von einem Glauben keine Rede sein.⁴⁶ Um in das Paradies zu gelangen bedarf es an *imān* und *Handlung* gleichermaßen. Dabei gilt der *imān* als vorrangig, denn es besteht die Annahme, dass wenn jemand an etwas glaubt, auch nach dessen Vorgaben handelt. Denn Handlung ohne Glauben ist eine

⁴² Koran 17/97.

⁴³ Vgl. Ibn ‘Arabī, Bd.3 S.25ff)

⁴⁴ Khorchide, S. 48ff.

⁴⁵ Vgl. Koran: 3/104; 22/77; 103/3 u.v.m..

⁴⁶ Nach Diyanet Islam Ansiklopedisi, „Cennet“ Band 7, 1. Auflage.

willkürliche Handlung. Den Begriff *imān* definieren die Gelehrten nicht als losen Ausspruch, sondern als die Bestätigung des Herzens (*taṣdīq*).⁴⁷ Nach *Abu Hanīfa* bedeutet *imān* die Bestätigung, das Wissen, die Nähe, die Bezeugung und die Hingabe zu Gott.⁴⁸

Imam Maturidī definiert den Glauben als „Bezeugen mit dem Herzen“.⁴⁹ Zu der Bedeutung von *tasdīq* fügt *Nasafi* hinzu, dass dies „die Aussagen eines Anderen bestätigen“ bedeute und genau dies einen zum Gläubigen (*mu'min*) mache. Demnach wird als ein religiöser Begriff der *mu'min* als derjenige bezeichnet, der die Offenbarung Gottes, die durch den Propheten überbracht wird, glaubt und diese mit seinem Herzen bestätigt.⁵⁰

Der salafitische Gelehrte *Ibn Qayyim* sieht als Hauptprinzip des Glaubens das aufrichtige Verhalten Gott und die guten Taten den Geschöpfen gegenüber.⁵¹ Die Bedeutung der aufrichtigen Taten wurde in diesem Zusammenhang auch erläutert. *Ibn Qayyim* versucht dies anhand der religiösen Quellen festzulegen und fasst die aufrichtigen Taten in zwei Aspekte zusammen: Die aufrichtige Haltung der Geschöpfe dem Schöpfer gegenüber und die Güte den Geschöpfen gegenüber. Dies wieder könne nur durch die Liebe zu Gott und im Einklang mit seinen Vorgaben erfolgen.⁵²

Khorchide wirft den Gelehrten vor, sich nicht mit den innerlichen Werten auseinanderzusetzen und nur nach äußerlichem zu richten. Anschließend beansprucht er, eine religiöse Aufklärung bezüglich der inneren Werte zu betreiben. Jedoch wiederholt er die in der islamischen Tradition bereits bekannten und anerkannten Vorstellungen und stellt diese als seine eigenen dar.

2.6 Diskussionen um die ewige bzw. vergängliche Hölle und die Qual

Die Unvereinbarkeit einer ewigen Höllenqual und der Barmherzigkeit Gottes unterstreicht Khorchide als eine weitere These. Nachdem er den vorhandenen Konsens der Gelehrten geschildert hat, versucht er mit Hilfe *Ibn Qayyims* Darstellungen, die Vergänglichkeit der Höllenqualen zu belegen.⁵³ Weiterhin bestehe die Qual der Hölle in der Scham und der Demut, durch die dem Menschen bewusst werde, dass er im diesseitigen Leben Gottes

⁴⁷ Nach *Diyanet Islam Ansiklopedisi*, „Iman“ Band 22, 1. Auflage.

⁴⁸ *Ebu Hanife*, *el Alim ve'l Muteallim*, Istanbul 1992, S. 18.

⁴⁹ *Maturidi*, *Kitabu't Tevhid*, Istanbul 1979, S. 377.

⁵⁰ Siehe *Nasafi*, *at- Tamhīd fī uṣūl ad-dīn*, S. 99; *Tahānawī* Bd. 1, S. 453.

⁵¹ *Ibn Qayyim*, S. 549ff.

⁵² *Ebd.* S.549ff.,

⁵³ *Khorchide*, S. 56f.

Barmherzigkeit zurückgewiesen habe, während er sich gleichzeitig mit seinen eigenen Fehlern konfrontiert sehe.⁵⁴ Khorchide weist auch darauf hin, dass im Koran für die Hölle das Wort *ḥalid* verwendet wird, was nicht Unendlichkeit bedeute.

In der systematischen Theologie wurde die Vergänglichkeit der Hölle zum ersten Mal von der heute als nicht islamisch eingestuften *Ġahmiyya* aufgegriffen. *Ġahm b. Ṣafwān*, später auch *Ibn ‘Arabī* haben bereits in ihrer jeweiligen Zeit die Ewigkeit der Hölle aufgrund des Gerechtigkeitsprinzips in Frage gestellt. Eine ewige Strafe sei für ein vergängliches Leben nicht gerecht.⁵⁵ Der Mutazilit *al-Allāf* behauptete, dass sowohl die Hölle als auch das Paradies nicht ewig sein werden, denn die Bewohner der beiden würden mit der Zeit zu einer Ruhe gelangen, die für immer andauern werde. In diesem Ruhezustand kämen alle Glückseligkeiten den Paradiesbewohnern und alle Schmerzen den Höllenbewohnern zu.⁵⁶ Eine ähnliche Einstellung vertrat auch *al-Ġāḥiẓ*, nämlich dass die Höllenbewohner nicht für immer in der Höllenqual verweilten, sondern mit der Zeit selbst ein Teil der Qual werden.⁵⁷

Die Ewigkeit von Paradies und Hölle wird hingegen von den meisten sunnitischen Gelehrten als selbstverständlich angesehen, da im Koran sehr deutlich das Wort *abad* für die Hölle oder das Höllenfeuer verwendet wird⁵⁸. *Abad* bedeutet ewig. Das Leid entspricht demnach den detaillierten Darstellungen des Korans.⁵⁹ Dennoch ist in diesem Kontext zu betonen, dass neben *Ibn Qayyim* und seinem Lehrer *Ibn Taymiyya*, auch *Ibn ‘Arabī* die Meinung vertrat, dass die Hölle nicht ewig bestehe⁶⁰.

Khorchides Ausführungen über die Vergänglichkeit der Hölle stehen im Widerspruch zu den Erklärungen der Mehrheit der sunnitischen Gelehrten. Dennoch kann seine Ausführung aufgrund der Diversität im Rahmen des sunnitischen Islams als eine minoritäre Auffassung akzeptiert werden. Die abstrakte Vorstellung vom Leid der Hölle ist jedoch in der sunnitischen Lehre nicht erkennbar, da eine Reihe von Koranversen und Hadithen dieser These widersprechen.

⁵⁴ Ebd., S. 50 ff.

⁵⁵ *Ibn ‘Arabī*, Bd. 4, S. 248ff.

⁵⁶ *Šahristānī*, Bd. 1, S. 65.

⁵⁷ Baġdadi Abdülkadir, S.127 ff.

⁵⁸ Vgl. Koran 33/64-65; 4/169; 73/23 u. v. m.

⁵⁹ Vgl. Karaman, Bd 1, S. 130.

⁶⁰ *Ibn Qayyim*, S. 280ff.

2.7 Der Muslim und der *kafir*

Beim Versuch, das Menschenbild im Islam zu erläutern, geht Khorchide auch auf die Frage ein, wer ein wahrhaftiger Muslim sei und wer nicht. Dabei definiert er den Muslim als denjenigen, der „Ja“ zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit sage. Weiterhin merkt er diesbezüglich an, dass „jeder, der sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt und dies durch sein Handeln bezeugt, ein Muslim“ sei, „auch wenn er nicht an Gott glaubt, denn Gott geht es nicht um Überschriften ‚gläubig‘ oder ‚nichtgläubig‘“.⁶¹

In diesem Zusammenhang stellt Khorchide dar, wie er die Bezeichnung *kafir* verstehe. Er weist dabei auf die philologische Bedeutung des Wortes hin, ohne den literarischen Bezug zu Glauben und Religion herzustellen. *Kafir*, so schreibt er, sei derjenige der sich weigere, die Einladung Gottes zu Liebe und Barmherzigkeit anzunehmen und nicht bereit sei, ein Medium der Verwirklichung göttlicher Intention zu sein.⁶² Khorchide nimmt diesbezüglich erneut auf politische Diskussionen Bezug, die er mit den theologischen vermischt und bezeichnet die Salafisten als *kafirun*⁶³: „Gerade Salafisten und andere Fundamentalisten und Extremisten, die im Namen ihres Glaubens Hass und Unfrieden auf Erden verbreiten, sind nichts anderes als *kafirun*.“⁶⁴ Er merkt dazu an, er selbst würde den Begriff *kufr* keineswegs mit „Unglaube“ übersetzen, sondern mit „Ablehnung“ oder „Verweigerung“.

Das Verständnis des Glaubens und die Definition eines Gläubigen in der islamischen Theologie wurden bereits dargestellt. Jeder Mensch ist demnach durch seine Schöpfung in der Lage, an einen Schöpfer zu glauben und durch die Offenbarungen Gottes verpflichtet, diese mit dem Herzen zu bestätigen. Dies wird als eine Erwiderung von Gottesliebe bezeichnet.⁶⁵ Diesen Erklärungen folgend setzten muslimische Gelehrte sich immer wieder mit der Erwiderung von Gottes Liebe auseinander und betonten stets, dass die Erwiderung der Liebe des Schöpfers seine Anerkennung und Bestätigung voraussetze und entsprechende Handlungen von willkürlichen Handlungen unterscheidend, zulasse.

Die etymologische Bedeutung des *kafir* wird von Khorchide treffend wiedergegeben.⁶⁶ Demnach gilt es zu vergegenwärtigen, in welchem Zusammenhang im Koran dieser Begriff

⁶¹ Khorchide, S. 88.

⁶² Ebd., S. 90.

⁶³ Eine Unterscheidung zwischen Salafisten und Salafiten macht Khorchide erst in seinem Nachfolgewerk „Scharia, der missverstandene Gott“.

⁶⁴ Khorchide, S. 91.

⁶⁵ Vgl. „Die Bewohner des Paradies, der Glaube und die aufrichtigen Taten“

⁶⁶ Khorchide, S. 89f.

Verwendung findet. Im Koran werden die Eigenschaften der *kafirun*, Gott zu verleugnen, sich von ihm abzuwenden, sowie Propheten, Koran oder das Jenseits zu verleugnen aufgeführt.⁶⁷ In der Tradition wird daher *kufr* für gewöhnlich als das Verleugnen der Offenbarungen Gottes bezeichnet.⁶⁸

Die islamische Theologie beschäftigte sich selbstverständlich auch mit bestimmten Aspekten des *kufr*. Da dies im religiösen Kontext eindeutig eine Konsequenz im Jenseits nach sich zieht, ist es zwingend notwendig, diese Aspekte ausschließlich mit religiösen Texten zu belegen. *Ibn Muhammad Gazzali* versuchte anhand des Korans die verschiedenen Aspekte des *kufr* hervorzuheben und listete Folgende auf: Die Existenz Gottes verleugnen und den Monotheismus abstreiten, Ihm etwas gleichstellen, seine Namen oder Attribute ins lächerliche ziehen, die Hoffnung auf seine Barmherzigkeit aufgeben, das Prophetentum im Allgemeinen ablehnen.⁶⁹ Eine willkürliche Einstufung eines Menschen als ein *kafir* ist im religiösen Kontext sehr problematisch. So verbietet der Prophet Muhammad, dass die Menschen sich untereinander mit *kufr* beschuldigen und weist darauf hin, dass solch eine ungerechte Anschuldigung dazu führen könne, dass man selbst zum *kafir* werde.⁷⁰

Khorchides Schilderungen nach ist nicht zu erkennen, dass die Bestätigung Gottes als das wichtigste Gebot im Islam anzuerkennen ist, obwohl er selbst betont, dass ein Gläubiger derjenige sei, der sich zur Liebe und Barmherzigkeit Gottes bekenne. Seine eingangs formulierte Prämisse, dass Gott durch menschlichen Verstand erfassbar sei, findet in seinen späteren Darstellungen keine Erwähnung. In den von ihm herangezogenen Quellen werden ausschließlich ethische Inhalte in den Vordergrund gestellt und weitere gar nicht erwähnt.⁷¹ In seinen späteren Klarstellungen, die jedoch inhaltlich nicht ein Teil dieses Gutachtens sind, verweist er diesbezüglich selbst auf Missverständnisse.

Khorchides etymologische Ausführungen zum Begriff *kufr* erscheinen berechtigt, ihre Darstellung im religiösen Kontext ist jedoch unvollständig. Die Einstufung der Salafiten oder Salafisten als *kafirun*, ist gemäß religiöser Prinzipien nicht legitim. Letztlich weist die religiöse und sachliche Auseinandersetzung mit der Thematik im Allgemeinen auf eine Reduktion hin, die für die islamische Lehre nicht tragbar ist.

⁶⁷ Vgl. Koran: 4/136,167; 7/45; 9/30,54; 16/106; 17/41,46; 19/73,77; 21/2-3; 98/1,6 u.v.m.

⁶⁸ at-Taftāzānī, S. 189.

⁶⁹ Für weitere Ausführungen vgl.: Ghazzali, S. 249 f.

⁷⁰ Buhari, Kitabu'l Edeb, 44; Müslim, Kitabu'l Iman 26/111.

⁷¹ In vielen Versen im Koran wird neben den ethischen Werten durchaus auch die klare Aufforderung zum Glauben aufgerufen. Vgl. Koran: 2/2-5; 2/82; 8/2-4; 9/112; 25/68;

2.8 Historische Kontextualisierung des Korans

Khorchide beansprucht durch „humanistische Koranhermeneutik“ eine historische Kontextualisierung der Korantexte einzuführen und Hadithe systematisch in religiöse und weltliche Überlieferungen aufzuteilen.⁷²

Er verweist in Bezug auf die Kontextualisierung der Koranverse auf die Existenz von mekkanischen und medinensischen Suren im Koran.⁷³ Seiner These nach beinhalteten die mekkanischen Suren die Prinzipien des Islams und seien daher ahistorisch, während die medinensischen Suren sich auf die Umsetzung der Prinzipien beschränkten und daher im historischen Kontext zu verstehen seien. Dennoch streitet er den medinensischen Suren die Relevanz für die Gegenwart nicht ab, sondern postuliert: „Die medinensischen Aussagen im Koran, die auf die juristische Regelung einer Gesellschaftsordnung abzielen, sind für uns heute insoweit wichtig, als sie uns aufzeigen, dass Religiosität sich nicht auf ein lediglich theoretisches Wissen über Gott und über die Prinzipien der Gerechtigkeit und Freiheit beschränkt, sondern vom Menschen verlangt, aktiv an seiner Gesellschaft zu partizipieren und einen Beitrag für die Gesellschaftsordnung zu leisten.“⁷⁴ Anschließend führt er einige Bemühungen auf, den Koran kontextbezogen zu interpretieren, kritisiert jedoch, dass die bisherigen Ansätze sich nur auf wenige Verse anwenden lassen, die rechtliche Fragen beinhalten.⁷⁵

Eine Aufteilung des Korans in mekkanische und medinensische Suren ist innerhalb der islamischen Theologie bekannt. Diese Benennung dient dazu, zu unterscheiden, ob der Vers vor oder nach der Hidschra herab gesandt wurde. Zahlreiche Gelehrte wiesen bereits darauf hin, dass die mekkanischen Suren hauptsächlich Prinzipien des Islams beinhalten, während die medinensischen Suren die Umsetzung dieser Prinzipien darlegten. Jedoch ist diese Aufteilung nur allgemein zu verstehen, denn eine graduelle Differenzierung wird weder im Koran gefordert, noch nahm der Prophet solch eine Unterscheidung in seinen Verkündigungen vor.⁷⁶

Im Koran ist eine Bevorzugung oder Höherstufung einzelner Verse oder Suren gegenüber anderen Versen/Suren nicht zu finden. Im Gegenteil, sie wird als eine Ganzheit bezeichnet.

⁷² Khorchide, S. 159 ff.

⁷³ Ebd. S.127,171f.

⁷⁴ Khorchide, S. 129.

⁷⁵ Ebd. 161ff.

⁷⁶ Šatibi beschreibt die maqasid und vertritt die Ansicht, dass medinensische Suren die Umsetzung der Prinzipien von mekkanischen Suren seien. Vgl. Šatibi, Bd. 3, S. 46ff.

Dabei wird betont, dass die gesamte Offenbarung von Gott vervollständigt wurde und keiner in der Lage ist, diese zu verändern. Die sunnitischen Gelehrten heben immer wieder hervor, dass das Wort Gottes als ein Ganzes zu verstehen ist und nicht voneinander getrennt werden kann und darf.⁷⁷

Schwierig hingegen wird eine klare Zuweisung aller Suren und Verse, da die Gelehrten diesbezüglich unterschiedliche Ansichten vertraten und eine genaue Aufteilung der mekkanischen und medinensischen Suren nicht möglich ist.⁷⁸ Ferner steht die Annahme, dass medinensische Suren historisch seien, der sunnitischen Lehre entgegen. Eine kontextbezogene Interpretation der Koranverse existiert seit den ersten Korankommentarwerken und ist auch eine Ursache für unterschiedliche Sichtweisen innerhalb des Islam. Jedoch wird diese in keinem Zusammenhang als historisch bewertet.⁷⁹

3. Abschluss

Insgesamt erscheint der Anspruch Khorchides, eine kritische Auseinandersetzung mit der vorherrschenden islamischen Theologie zu führen und zugleich eine „Theologie der Barmherzigkeit“ im Islam als Gegenentwurf zum herrschenden Diskurs zu begründen, in Anbetracht der tatsächlich vertretenen Thesen und ihrer Herleitung als zu hoch gegriffen. Khorchide greift in seinem Buch zentrale theologische Aspekte auf, die er in der herrschenden islamischen Tradition wahrnimmt und nutzt diese für seine Elementarkritik am bisherigen Gelehrten Diskurs. Seine Darstellungen und Kritiken stützen sich nicht selten auf persönliche Erfahrungen, die weder auf ihre Umstände hin nachgeprüft, noch verallgemeinert und auch nicht anhand der genannten Quellenverweise belegt werden können.

Es muss festgestellt werden, dass Khorchide sich mit den wesentlichen theologisch relevanten Fragestellungen nicht auseinandersetzt und bei der Formulierung seiner Thesen entscheidende Aspekte übergeht. So stellt er sich nicht die Frage, welchen Wert der menschliche Verstand in Bezug auf Gott und Glauben hat und welche Schlussfolgerungen sich dadurch ergeben. Den Gelehrten und dem Volksglauben wirft er vor, sich nicht mit der Barmherzigkeit Gottes auseinandergesetzt zu haben, was unzutreffend ist. Um seine These mit autoritativen Texten

⁷⁷ Vgl. Koran 6/115; 15/9; 41/42; 56/78.

⁷⁸ Vgl. al-Zarkashī, Bd 1, S. 281; Suyūṭī Bd.1, S. 33.

⁷⁹ Für die Herausforderungen der kontextbezogenen Interpretation siehe: Diyanet Islam Ansiklopedisi, „Kuran-VIII Aciklanması ve Yorumlanması“ Mehmet Paçacı. Band 26.

zu untermauern, kommentiert er häufig nur ein Teil der betreffenden Verse und lässt den diesen Thesen offensichtlich entgegenstehenden Teil aus.

Seine Ausführungen in Bezug auf die schönsten Namen Gottes und die Attributslehre sind nicht in sich geschlossen. Eine Differenzierung zwischen dem Glauben, den Handlungen und dem Gläubigen wird nicht nachvollziehbar vorgenommen. Seine Einstellung zum Thema Jenseits und sein Anspruch auf eine neue Lesart ist kritisch zu bewerten, da beide nicht der sunnitischen Lehre entsprechen und von Khorchide nicht ausreichend genug textlich untermauert wurden. Seine Stigmatisierung der salafitischen Lehre des *kufirs* ist inakzeptabel und die historische Kontextualisierung des Korans in der geschilderten Form widerspricht der Lehre des Korans.

Khorchides Ausführungen nach ist anzunehmen, dass seine Auseinandersetzung mit relevanten religiösen Strömungen nur oberflächlich erfolgte, was der hohen Zielsetzung des Buches nicht angemessen scheint.

Bezogen auf seine religiösen Einstellungen ist laut seiner eigenen Aussagen zu entnehmen, dass er trotz seiner undifferenzierten und teilweise auch unsachlichen Einlassungen ohne Zweifel sich im Rahmen der islamischen Lehre bewegt. Seine Ausführungen über die Glaubensgrundsätze lassen keinen Zweifel, dass er an Gott glaubt und den Propheten ehrt. Wesentliche, als theologisch deklarierte Positionen von ihm sind jedoch von der Meinung der mehrheitlichen sunnitischen Gelehrten abweichend. Bemerkenswert ist daher, dass er der Leiter und Lehrstuhlinhaber eines konfessionsgebundenen islamischen Zentrums sein kann. Bedauernd ist vor allem seine unsachliche und ablehnende Einstellung gegenüber vielen Gläubigen, die andere Positionen vertreten und ein anderes Islamverständnis verkörpern als er.

3 Religiöse Terminologien, Thesen und Glaubensinhalte

von Erol Pürlü

3.1 Religiöse Terminologien

Khorchide versucht vorgeprägten islamischen Terminologien wie Islam, Muslim etc. neue Deutungen zu geben. Dabei verlässt er einerseits die Regeln der Wissenschaftlichkeit, noch vielmehr die gemeinsame Bekenntnisbasis und geht andererseits über zu methodisch fragwürdigen Interpretationen, die weder fundiert begründet sind noch mit Quellen des Korans und der Sunna ausreichend belegt werden. Koranische Belege setzt er selektiv und unter Missachtung des Kontextes ein. Er missachtet dabei zudem den zentralen Stellenwert der Quellenauswertung. Gelegentlich führt er Hadithe an, um seine Thesen zu stützen, obwohl Koranbelege seinen Ausführungen widersprechen. Auf diese Weise werden Laien mit vermeintlichen Quellen in die Irre geführt.

3.1.1 *Islam und Muslim*

Der Begriff *Islam* kommt im Koran in unterschiedlichen Versen vor. Dabei stellt Gott deutlich heraus, dass Er die Religion, die Er für sich auserkoren hat, selbst als *Islam* bezeichnet (Sure 3:19, Sure 3:85, Sure 5:3, Sure 61:7). In der Sure 3:19 wird dies als Grundsatzerklärung festgehalten: „Die Religion bei Allah ist der Islam.“ Sodann wird die Vervollkommnung dieser Religion, die Er zuletzt an Muhammad (F.s.m.I.) offenbart hat, mit der Sure 5:3 „Heute habe Ich euch eure Religion vervollkommnet und Meine Gunst an euch vollendet und bin mit dem Islam als Religion für euch zufrieden.“ besiegelt.

Khorchide gelangt zu der Schlussfolgerung, dass der in Sure 3:19 erwähnte Begriff *Islam*, sich allerdings nicht auf die spezielle Religion beziehe, die der Gesandte Muhammad (F.s.m.I.) auf der Arabischen Halbinsel verkündet hat, sondern einen „Islam im Allgemeinen“ bezeichne, welcher die Annahme und Weitergabe der Liebe und Barmherzigkeit Gottes beinhalte (S.87).

Als *Muslim* definiert Khorchide jeden, „der ja zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit sagt“ (S.85), „auch wenn er nicht an Gott glaubt.“ (S.88)

Festzuhalten gilt, dass er für seine Zentralthese keine einzige religiöse Quelle anführt, die diese stützt. Die vermeintlichen Belege stellen sich für den Laien auf den ersten Blick zwar als Quellen dar, für den Kenner der Materie ist aber offensichtlich, dass es sich um Scheinbelege handelt.

Eine Differenzierung in einen „Islam im Allgemeinen“ und einen „Islam im spezifischen Wege“ kann aus dem Koran nicht entnommen werden. Für Gott ist die Botschaft, die Er Seinen verschiedenen Propheten Adam, Noah, Abraham, Mose, Jesu und Muhammad (F.s.m. Ihnen) geoffenbart hat, identisch:

Sure 4:163: „Gewiß, Wir haben dir (Offenbarung) eingegeben, wie Wir Nuh und den Propheten nach ihm (Offenbarung) eingegeben haben. Und Wir offenbarten Ibrāhīm, Ismā’īl, Ishāq, Ya‘qūb, den Stämmen, ‘Īsā, Ayyūb, Yūnus, Hārūn und Sulaimān (Offenbarung) eingegeben; und Dāwūd haben Wir ein Buch der Weisheit (zabūr) gegeben.“

So sollen auch Muslime dies bezeugen: Sure 2:136: „Sagt: Wir glauben an Allah und an das, was zu uns als Offenbarung herabgesandt worden ist, und an das, was Ibrāhīm, Ismā’īl, Ishāq, Ya‘qūb und den Stämmen herabgesandt wurde, und (an das), was Mūsā und ‘Īsā gegeben wurde, und (an das,) was den Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von ihnen, und wir sind Ihm ergeben (muslimūn).“

Betrachtet man den vorangegangenen Vers der Sure 3:19 so bezeugt Allah darin selbst, „daß es keinen Gott gibt außer Ihm.“ Und auch die Engel und diejenigen, die Wissen besitzen bezeugen dies. Bei dem Begriff Islam geht es letztendlich um das Zeugnis der Einheit Gottes (tauḥid) und die Anerkennung seiner Botschaft, die er seinen Gesandten offenbart hat, wie auch der Koranexeget Elmalılı Hamdi Yazır bei der Interpretation dieses Verses deutlich macht. Die anderen Glaubensgrundsätze und Detailbestimmungen sind von diesem Zeugnis abhängig.⁸⁰

Muslim ist daher derjenige, der Gott und seine Botschaft, die Er den Gesandten geoffenbart hat, mit Hingabe anerkennt⁸¹, ohne zwischen Ihnen und dem an Sie geoffenbarten Wort Gottes graduell zu unterscheiden. Sie sind gleichermaßen Gesandte Gottes. Gott selbst bezeichnet die Gottgläubigen als *Muslime*: „Er hat euch Muslime genannt (Sure 22:78).“ Daher ist es folgerichtig, dass sich Noah (Sure 10:72), Abraham (Sure 2:127 ff), Lot (Sure 51:36), Mose (Sure 10:84) und Jesus sich und ihre Anhänger als *Muslime*, oder mit diesem

⁸⁰ Vgl. Elmalılı, Bd. 2, S. 1061

⁸¹ Vgl. Imam Āzam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi: S. 165

entsprechenden Begriffen in ihren Sprachen, bezeichnen. Sogar der Pharao, der die von ihm geflüchteten Israeliten vergeblich verfolgte, bekennt sich beim Ertrinken im Roten Meer zu den „Muslimen“ (Sure 10:90). Schließlich wird auch der letzte Prophet Muhammad (F.s.m.I.) aufgefordert, sich zu den „Muslimen“ zu bekennen. (Sure 27:91) Sure 41:33 unterstreicht dieses Bekenntnis: "Und wer spricht bessere Worte als wer zu Allah ruft, rechtschaffen handelt und sagt: „Gewiß doch, ich gehöre zu den (Allah) Ergebenen (min al muslimīn: zu den Muslimen)?“

So darf zwischen dem, was Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Mohammed gelehrt haben, grundsätzlich kein gradueller Unterschied getroffen werden. Der Koran versteht sich als Bestätigung der vorangegangenen religiösen Offenbarungen wie der Inġīl (Bibel) und der Taurāt (Thora). Deshalb bestehen zwischen den monotheistischen Religionen viele Gemeinsamkeiten. Ihre Kernbotschaft stellt jeweils sowohl der Glaube an den einen Gott, das Leben nach dem Tod, das Gebet als auch die Almosengabe dar.

Khorchides Postulat, die Zehn Gebote beinhalteten die einzige Kernbotschaft der Religionen, zeigt, wie er um die Gunst seiner europäischen und majoritär christlich geprägten Rezipienten ringt. Die meisten der Zehn Gebote beinhalten Verbote, wie beispielsweise nicht zu töten, keinen Ehebruch zu begehen und nicht zu stehlen. Sie stellen Selbstverständlichkeiten in jeder sich gerecht verstehenden Gesellschaft dar, die dafür nicht religiös zu sein braucht. Die Grundlage der monotheistischen Religion ist jedoch der Glaube an das Verborgene, an die Einheit Gottes, sowie an die Auferstehung. Dieser Glaube wird bezeugt durch das Gebet und die Gabe von Almosen, wie dies in unterschiedlichen Versen des Korans zum Ausdruck gebracht wird. Kurzum das Wesen des Islam besteht aus Glauben und guten Taten. (Sure 2:3)

Khorchides Aussage, dass Sure 3:19 sich nicht auf den Islam des Propheten Muhammad beziehe, ist unzutreffend. Sie bezieht sich nicht nur auf die göttliche Botschaft, welche, wie bereits dargelegt wurde, an alle Propheten ergangen ist, sondern bezieht sich auch speziell auf den Islam, den der letzte Prophet Muhammed im siebten Jahrhundert verkündet hat und mit dessen Sendung die göttliche Religion des Islam ihre Vollendung gefunden hat.

3.1.2 *Kufr, Kafir*⁸²

Ebenso wie dem Begriff *Islam* versucht Khorchide dem Begriff *kufr* eine neue Deutung zuzuweisen. Dies erweist sich ebenfalls als problematisch, willkürlich und widersprüchlich, weshalb es ihm letztlich auch erkennbar misslingt. Er begründet seine These mit dem Argument, dass die bisher übliche Übersetzung des Wortes *kufr* mit „Unglauben“ nicht treffend sei. Er bevorzuge stattdessen die Übersetzung mit „Ablehnung, Verweigerung“. Auf den Islam bezogen bedeute dies Ablehnung bzw. Zurückweisung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit (S.90ff.)

Die Beweisführung für diese These zeigt sich jedoch als wissenschaftlich unzureichend und nicht fundiert. Obwohl er sich davor verwahrt, *kufr* mit „Unglauben“ wiederzugeben (S.91), übersetzt er Sure 5:44 dennoch selbst mit: „... dies sind die Ungläubigen.“(S.128), schließlich sind sämtliche, in Khorchides Werk aufgeführten Koranzitate laut eigener Aussage selbst aus dem Arabischen übersetzt.(S.29) Sollte jedoch beim betreffenden Vers ein Zitat aus einer anderen Koranübersetzung wiedergegeben worden sein, so hätte dies explizit als Fremdübersetzung gekennzeichnet werden müssen. Diese Kennzeichnung fehlt hier allerdings.

Ein weiterer Beleg, dass *kufr* keineswegs „Unglaube“ bedeute, sei Khorchide zufolge die Bezeichnung des Erzteufels in der Sure 38:74 mit *kāfir*. Dieser stelle keinen Ungläubigen dar, da er keineswegs die Existenz Gottes leugne. Aus dem genannten Vers schlussfolgert Khorchide, dass der Erzteufel, nicht, weil er sich Gottes Befehl widersetze, als *kāfir* bezeichnet werde, sondern, weil er die Würde des Menschen leugne. (S.89) Schließlich habe auch Adam dem Befehl Gottes zuwidergehandelt, werde jedoch nicht als *kāfir* bezeichnet. (S.91) Der Verweis auf den Erzteufel zeigt sich somit als weiteres Beispiel dafür, wie Khorchide versucht, durch willkürliches Herausgreifen einzelner Koranverse seiner These zur Glaubwürdigkeit zu verhelfen, ohne den Vers jedoch in den jeweiligen Gesamtkontext zu stellen.

Vielmehr hat sich der Teufel dem göttlichen Befehl bewusst widersetzt und war zudem überheblich. Dies hat ihm letztlich die Einstufung als *kāfir* eingebracht (Sure 2:34; Sure 38:74). In Sure 18:50 wird sein dauerhafter Ungehorsam gegenüber Gottes Befehl explizit in den Vordergrund gestellt. Adam jedoch hat seinen Fehler eingesehen und seine Tat bereut (Sure 2:37). Das ist der Unterschied, der den einen als *kāfir* ausweist und den anderen als

⁸² Vgl. Ausführungen zu *kūfūr* in Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Bd. 26, S. 533 ff.

Gesandten Gottes. Ferner zeigt uns die Sure 2:89, dass auch etwas Bekanntes geleugnet werden kann. So heißt es im betreffenden Vers: „als nun das zu ihnen kam, was sie schon kannten, verleugneten sie es.“

Wörtlich bedeutet *kufr* „bedecken, verbergen“. Der Begriff kann in der arabischen Sprache und in Redewendungen jedoch unterschiedliche Bedeutungen haben. Beispielsweise werden die Ackerbauern im Koran als *kuffār* (Plural von *kāfir*) bezeichnet (Sure 57:20). Diese Bezeichnung fällt ihnen jedoch nicht zu, weil sie die Würde des Menschen leugnen, sondern, weil sie den Samen mit Erde bedecken. Deshalb könnte Khorchide sich darauf berufen, dass *kafir* in einem Vers, wo es von bekannten Übersetzern wie Paret als „Ungläubiger“ wiedergegeben wurde, nach seinem Sprachgefühl korrekter mit „Ablehner“ wiederzugeben sei. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass in der Sure 48:29 ein vergleichbarer Sachverhalt dargestellt wird und hier anstatt *kuffār* (*a‘ğaba l-kuffāra*) der Begriff *zurrā‘* (Ackerbauer) (*yu‘ğibu z-zurrā‘*) als Synonym verwendet wird und zudem die Bedeutung „Ackerbauer“ auch sprachwissenschaftlich korrekt ist.

Darüber hinaus kann *kufr* als Antonym von *šukr* (Dankbarkeit) die Bedeutung von „Undankbarkeit“ haben (beispielsweise in Sure 2:152; Sure 11:06 und Sure 27:40). Ebenso existiert die antonymische Gegenüberstellung von *kufr* und *īmān* (Glauben) belegbar in zahlreichen Passagen, wie z.B. in Sure 2:253 „*minhum man āmana wa minhum man kafara*“ oder Sure 64:2: „*faminkum kāfirun wa minkum mu‘min*“ (siehe auch Sure 16:106;). In Sure 48:13 werden jene, die an Allah und seinen Gesandten nicht glauben, ebenfalls als *kāfirun* bezeichnet: „Und jene, die nicht an Allah und Seinen Gesandten glauben - für die *kāfirīn* haben Wir ein flammendes Feuer bereitet.“ Weiterhin sehen wir diese Gegenüberstellung in Sure 49:7: „Aber Allah hat euch den Glauben (*īmān*) lieb gemacht und in euren Herzen ausgeschmückt, und Er hat euch Unglauben (*kufr*), den Frevel und den Ungehorsam verabscheuen lassen. Das sind diejenigen, die besonnen handeln.“ Daher kann kontextuell betrachtet *kufr* durchaus „Unglauben“ ausdrücken.

Im deutschen Sprachgebrauch wird Unglaube im religiösen Kontext mit „Zweifel an der Existenz, bzw. am Wirken Gottes“ definiert.⁸³ Die Katholische Kirche definiert den Unglauben als „Mißachtung der geoffenbarten Wahrheit“ bzw. „die willentliche Weigerung,

⁸³ Duden

ihr zu zustimmen.“⁸⁴ Unglaube hat daher gleichermaßen die Bedeutung von Leugnung und Verweigerung, die sich beide mit dem Wort *kufir* decken.

Theologisch ist zu fragen, wer alles unter die Rubrik *kāfir* als Antonym zu *mu'min* gemäß der islamischen Lehre fällt. Jeder Mensch glaubt schließlich an etwas, auch diejenigen, die für sich selbst beanspruchen, sie glaubten an nichts. Daher zielt die Rubrik *kafirun* auf Menschen, welche die Lehre des Islam leugnen oder zurückweisen, d.h. von der Lehre des Islam sich nicht angesprochen fühlen. Die verschiedenen, oben angeführten Belegstellen und differenten koranischen Bedeutungen für *kufir* zeigen uns, dass bezogen auf jeden Vers, in dem der Begriff auftaucht, eine terminologische Differenzierung vorgenommen werden muss und je nach Kontextbezug unterschiedliche Übersetzungen des Wortes *kufir* möglich sind.

3.1.3 Scharia

Bei den Ausführungen Khorchides zur Scharia gewinnt man Eindruck, er ist sich selbst nicht gewiss, wie er den Begriff *Scharia* verstehen sollte. Die Überschriften „Scharia als juristisches System steht im Widerspruch zum Islam selbst“ (S.116) und „Scharia ist ein menschliches Konstrukt“ (S.142) hätten deshalb eigentlich mit Fragezeichen versehen werden sollen. Wenn man seinen Ausführungen zur Scharia folgt, kann man keine eindeutige Position erkennen. Dabei fordert er selbst, wer von Scharia spreche, müsse zuerst erklären, was er damit meine. (S.144)

Bei der Definition des Begriffs *Scharia* kann es nicht entscheidend sein, wie ihn der eine oder der andere oder gar der majoritär nichtmuslimische Bürger in Deutschland versteht, sondern welche Definition bzw. Definitionen des Begriffs *Scharia* islamtheologisch zugrunde liegen. Nicht nur „einige“, wie von Khorchide wahrgenommen, sondern die Mehrheit der „Muslime verwenden den Begriff *Scharia* und meinen damit alle islamischen Lehren, vom Monotheismus über die Glaubensgrundsätze bis zu den religiösen Ritualen und den gesellschaftlichen und juristischen Vorstellungen.“ (S.144) Unter *Scharia* werden der göttliche Weg, den Er Seinen Gesandten befohlen hat, aber auch die Rechtleitung schlechthin,

⁸⁴ Katechismus der Katholischen Kirche, S. 538.

Erbrecht, Gebote und Verbote Gottes, fiqh und ‘aqāid, ibadāt, mu‘āmalāt, ‘uqūbat, zusammenfassend gesagt, die Religion selbst verstanden.⁸⁵

Bei der Unterteilung der Wissenschaften erwähnt Taškōprizāde auch die religiösen Wissenschaften, die er *‘ulūm aš-šar‘iyya*⁸⁶ bezeichnet. Er unterteilt diese Scharia-Wissenschaften in unterschiedliche Kategorien wie *qirā‘a*⁸⁷, *tafsīr*⁸⁸, *ḥadīth*⁸⁹, *uṣūl ad-dīn*⁹⁰, *uṣūl al-fiqh*⁹¹ und *fiqh*⁹². Daher kann Scharia ebenso wenig auf ein juristisches System reduziert werden, wie der juristische Inhalt der Scharia von der Hand gewiesen werden.

Dieses umfassende Verständnis der Scharia als „Religion“ und damit seine Gleichsetzung mit Islam hält Khorchide für legitim. Anstatt des Begriffs *Scharia* schlägt er in diesem Fall jedoch vor, direkt den Begriff *Islam* zu verwenden. (S.144) Diese Ansicht begründet er jedoch nicht. Möglicherweise ist ihm aufgefallen, dass der Begriff *Scharia* in der deutschen Öffentlichkeit oft missverstanden wird. Der Auftrag seines Lehrstuhls für Islamische Theologie liegt jedoch gerade darin, der Öffentlichkeit ein differenziertes und korrektes Verständnis der Scharia aufzuzeigen.

Es ist stattdessen offensichtlich, dass Khorchide sich die ressentimentbeladene Außensicht der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft zum Begriff *Scharia* zu eigen macht. Scharia, verstanden als juristisches System, das alle Lebensbereiche erfasse und genau vorschreibe, in welcher Situation wie zu verhalten sei, lehne er ab und begründet diese Sichtweise damit, dass es im Widerspruch zum Islam stehe und nicht die Aufgabe von Religionen - auch nicht des Islam - sei, Gesetze zu erlassen. (S.116) Diese Begründung erweist sich als sehr oberflächlich und beruht nicht auf irgendwelchen Quellenangaben.

Sind religiöse Vorschriften und Bestimmungen wie Alkoholverbot oder Speisevorschriften, aber auch die Zehn Gebote nicht anders formuliert auch Gesetze? Man spricht bei Halacha beispielsweise von „jüdischen Gesetzen“. Warum sollten es dementsprechend keine religiösen Gesetze im Islam geben? Khorchide nähert sich dieser Frage nicht von einer islamtheologischen Perspektive, sondern aus der Perspektive eines Nichtmuslims heraus, was der von ihm angestoßenen Debatte überhaupt nicht dienlich ist. Schließlich muss er selbst

⁸⁵ Vgl. Kommentar Tabaris der Sure 45:18 zum Begriff *šarī‘ah* : Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ğarīr al-Ṭabarī, *Ĝāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi l-Qur‘ān*, Bd.13, S. 191, Vgl. auch Begriff *ŠERĪ‘AT* in *İslam Ansiklopedisi*, Bd.11, S. 429 ff.

⁸⁶ Taškōprizāde: *Maudūāt al ‘ulūm*, S.442

⁸⁷ Ebd., S.444ff.

⁸⁸ Ebd., S.509ff.

⁸⁹ Ebd., S.575ff.

⁹⁰ = *kalam*, Ebd., S. 594ff.

⁹¹ Ebd., S. 634ff.

⁹² Ebd., S.642ff.

feststellen, dass unter Scharia „vor allem hier in Europa, ein juristisches System, das aus vielen Gesetzen besteht, die genau vorschreiben, wie sich der Mensch in welcher Situation zu verhalten hat“ verstanden wird und man sie „als Parallelrecht zum gültigen Rechtssystem im jeweiligen Land“ auffasst.

Anstatt sich diese Außenperspektive anzueignen, hätte Khorchide islamisch-theologisch aus der Innenperspektive heraus zum angemesseneren Verständnis der Scharia beitragen sollen und sich dafür einsetzen, aus Unkenntnis entstandene Missverständnisse, die in der deutschen Öffentlichkeit herrschen, auszuräumen. Seinen Zwiespalt lässt er in Bezug auf Scharia durchblicken, indem er die Auffassung äußert „Wenn der Begriff Scharia unbedingt verwendet werden soll“ dann würde er darunter neben den religiösen Ritualen und Speisevorschriften des Islam (Verbot von Alkohol und Schweinefleisch) auch die mekkanischen Prinzipien, die er selbst in sechs Prinzipien (Monotheismus, Unantastbarkeit der menschlichen Würde, Gerechtigkeit, Freiheit des Menschen, Gleichheit aller Menschen, Soziale Verantwortlichkeit) zusammenfasst, subsummieren. (S.146) In wie fern darin ein neues Schariaverständnis zum Ausdruck gelangen soll, bleibt ungeklärt.

3.1.4 Fundamentalismus, Extremismus, Liberale Muslime

Wenn man Khorchides Darstellungen folgt, gelangt man zweifelsfrei zu dem Eindruck, Muslime, die über die sechs Glaubensgrundsätze hinaus an die Rechtschaffenheit aller Gefährten des Propheten, an die Fürbitte des Propheten, an die Gottesschau im Jenseits, an die Existenz einer Waage am Tag des Gerichts etc. glauben, stellen für ihn Fundamentalisten dar.(S.86) Eine theologische Definition des Begriffs „Fundamentalismus“ im islamischen Kontext sucht man bei ihm jedoch vergeblich. Hiermit belegt er erneut, dass er bei seinen Ausführungen in erster Linie nichtmuslimische Adressaten im Blick hat, deren Auffassungen er auf den Islam bezogen zu bestätigen sucht.

Zu den „Fundamentalisten“ zählt er gemäß seiner Beschreibung die Sunniten, die Salafisten, und wen er daneben als „andere Fundamentalisten“ ansieht, bleibt ungewiss. (S.89) Als „Extremisten“ definiert er lediglich „gewaltbereite Fundamentalisten“. (S.155) Er unterstellt allerdings Angehörigen „fundamentalistischer Strömungen“, sie würden Muslimen, die nicht beten, den Glauben absprechen, ohne Quellen für konkrete Personen oder Strömungen anzufügen. (S.107) Diese Pauschalisierung ist illegitim. Einige sogenannte „Fundamentalisten“ mögen tatsächlich solche Einstellungen besitzen, aber die traditionelle Islamische Theologie, insbesondere die Sunnitische Theologie hat stets betont, dass sogar

Muslimen, die große Sünden begehen, ihr Glauben nicht abgesprochen werden kann.⁹³ Im Gegenteil, sie sind als Muslime angesehen. Lediglich die Mutaziliten vertraten die Ansicht, dass jene Gruppe weder der Kategorie *Muslim*, noch *Kafir* zugeordnet werden könne.⁹⁴

Weiterhin wirft Khorchide den sogenannten „muslimischen Fundamentalisten“ vor, den Islam auf juristische Regelungen zu reduzieren. (S.154) Sie forderten zudem die Einführung der Scharia in Europa bzw. erhofften sich diese als staatliches Gesetz. (S.176) Dieser nicht eindeutig definitorisch eingegrenzten Gruppe stellt er die sogenannten „liberalen Muslime“ gegenüber, denen er unterstellt, den Islam auf das Glaubensbekenntnis zu reduzieren. Beiden Richtungen wirft er vor, den Islam auszuhöhlen und vom „rechten Weg“ abgekommen zu sein. Sie besäßen nicht die „richtigen Glaubenssätze“. (S.86) Diese sehr verallgemeinernden Aussagen ohne Quellenbezüge ziehen sich durch sein gesamtes Werk und sind eine seiner größten wissenschaftlichen Defizite.

Dieses allgemeine wissenschaftliche Defizit wird vom theologischen Gesichtspunkt aus vergrößert, indem er sich selbst das Potential und darüber hinaus die Aufgabe zumisst, denjenigen, die vom „rechten Weg“ abgekommen seien, diesen „rechten Weg“, d.h. den wahren Islam, zu erklären. (S.86ff.) Dieses Sendungsbewusstsein steht dem von ihm eigens zum islamischen Grundprinzip erhobenen Barmherzigkeitsgedanken eindeutig entgegen. Der Vorwurf des Hochmuts, den er anderen unterstellt (S.107), trifft ihn nun selbst.

Der rechte Weg und somit der Islam in der genannten Sure 3:19 beziehe sich Khorchide zufolge nicht auf den Islam, den Prophet Muhammed gelehrt habe (S.87), sondern stimme in seinem Kern mit den Mose verkündeten Geboten überein. (S.146) Sicherlich sind auch die Zehn Gebote ein Teil der islamischen Religion⁹⁵, sie stellen aber keineswegs eine Kernaussage der monotheistischen Religionen dar. Kernaussagen sind der Glaube an Gott und an das Jenseits, sowie das Verrichten gute Werke, wie sie bereits zu Beginn des Korans in der Sure 2:2-4 dargestellt werden: „Dieses Buch, an dem es keinen Zweifel gibt, ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem, womit wir sie versorgt haben, ausgeben und an das glauben, was zu dir (an Offenbarung) herabgesandt worden ist, und was von dir herabgesandt wurde, und die vom Jenseits überzeugt sind.“

Bezüglich des „rechten Weges (*ṣirāṭ mustaqīm*)“ heißt es in Sure 36:60-61: „Habe ich euch, o Kinder Adams, nicht als Verpflichtung auferlegt, daß ihr nicht dem Satan dienen sollt – gewiß

⁹³ Vgl. Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: Ḥāšiyat al Kastalī ‘alā Šarḥ al ‘aqāid, S. 140 ff; Imam Āzam Fīkh-ī Ekber Aliyyūl-Kārī Šerhi, S. 130.

⁹⁴ Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: S. 141.

⁹⁵ Die in den zehn Geboten untersagten Sünden wie Gottbeigesellen, Töten, Diebstahl usw. gehören zu den großen Sünden (kabair) im Islam, siehe hierzu Al-Kastalī, Muṣliḥ al Din: S. 140 ff.

er ist euch ein deutlicher Feind – und daß ihr Mir dienen sollt?, - das ist ein gerader Weg (*ṣirāṭ mustaqīm*)!“ Nicht nur handelt es sich hier um einen geraden Weg, sondern er gilt als „der gerade Weg schlechthin“. Dies deckt sich mit der Aussage über den Sinn der Erschaffung des Menschen in Sure 51:56: „Und Ich habe die Ginn und die Menschen nur (dazu) erschaffen, damit sie Mir dienen.“

Warum Khorchide den krampfhaften Versuch unternimmt, den Islam auf die Zehn Gebote zu reduzieren, erschließt sich aus seinen Ausführungen nicht. Eine theologische Füllung und Auseinandersetzung mit den eigens aufgeworfenen Begriffen „muslimischer Fundamentalismus“ und „Liberale Muslime“ findet bei ihm nicht statt. Mit bestimmten Assoziationen in der christlichen Terminologie verbundene Begrifflichkeiten werden stattdessen unreflektiert übernommen und auf den Islam umgemünzt. Darüber hinaus stellt der Terminus „liberal“ keine theologische, sondern eine politische Kategorisierung und ist bezogen auf bestimmte Einstellungen innerhalb der Ummah unpassend.

3.2 THESEN und GLAUBENSINHALTE

Khorchide verkürzt in seiner Darstellung wesentliche Leitthesen und Glaubensinhalte der von ihm zurückgewiesenen traditionellen Theologie wie z.B. *īmān* und *ʿamal* (Glaube und Werke) und stellt selbst Thesen auf, die der traditionellen Theologie widersprechen. Er verwirrt damit seine muslimischen Rezipienten und wirft bei ihnen mehr Fragen auf, als theologische Antworten zu liefern. Die Rechtfertigung seiner Grundeinstellung mit der Differenzierung zwischen einem „Islam im Allgemeinen“ und einem „Islam im spezifischen Wege“ trägt nicht dazu bei, diese Unklarheiten auszuräumen. Er entzieht sich essentiellen islamisch-theologischen Fragestellungen mit der Betrachtung von Einzelfallbeispielen und diskutiert sie kaum in seiner Gänze aus.

3.2.1 Islamische Theologie

Bereits Khorchides Eingangshypothese stellt eine Reduzierung der Islamischen Theologie⁹⁶ (*ʿilm al kalām*) auf die Gegenüberstellung der Begriffe „Barmherzigkeit“ und

⁹⁶ Die Begrifflichkeit „Islamische Theologie“ ist umstritten. Muslimische Gelehrte sprechen von den islamisch-religiösen Wissenschaften (*ʿulūm ad dīniya*).

„Gehorsam/Angst“. In seinem Bewusstsein existiert lediglich entweder die „Theologie der Barmherzigkeit“, die er selbst repräsentiere, oder die „Theologie des Gehorsams und der Angst“, welche die Majorität der Gelehrten repräsentiere. (S.27) Eine derartige vereinfachte, pauschalisierte und zugleich ressentimentgeleitete Einteilung der Islamischen Theologie ist nicht nur ungerecht gegenüber den zahlreichen gewissenhaften Gelehrten der Tradition wie al-Ġazālī, die sich ihr Leben lang den verschiedensten Aspekten der theologischen Wissenschaft und der islamischen Lehre zugewandt haben, sondern eine derartige Klassifizierung der Islamischen Theologie ohne konkrete Quellenbezüge muss auch als unwissenschaftlich eingestuft werden.

Die Islamische Theologie ist zu komplex und vielgestaltig, um auf eine Eigenschaft oder ein Attribut Gottes reduziert werden zu können. Bereits die Verwendung der Selbstbezeichnung „Theologie“, lexikalisch mit dem Islam verknüpft als „Islamische Theologie“, zeigt, wie unkritisch der Autor der christlichen Terminologie entnommene Begrifflichkeiten für den Islam antizipiert, ohne sich damit thematisch auseinandergesetzt zu haben. Wenn hier der Begriff der „Islamischen Theologie“ verwendet wird, dann im Sinne der Islamischen Religiösen Wissenschaften, zu denen unter anderem ‘Ilm al kalām, Fiqh und weitere Islamische Disziplinen zu zählen sind.

Die Mutaziliten bezeichnen sich lediglich unter Berufung auf zwei ihrer wichtigen Prinzipien und Attribute Gottes als *ahl ‘adl wal-tauhīd*, als Leute der Gerechtigkeit und Einheit.⁹⁷ Die Aschariten und Maturiden hingegen geben sich die Bezeichnung *ahl as-sunna wal-ġamā‘a*, da sie neben dem Koran auch die Tradition des Propheten als wichtige wissenschaftliche Quelle für ihr Verständnis des Islam anerkennen.⁹⁸ Bei beiden ist ersichtlich, dass sie nicht ihrer Theologie, sondern ihrer Bewegung bzw. Schule diese Bezeichnungen zuweisen. Denn die Inhalte und Themen, über welche die Mutaziliten und die Ahl as-Sunna in der Islamischen Theologie diskutieren, sind identisch, lediglich ihre Thesen sind unterschiedlich.

Die Islamische Theologie befasst sich folglich mit allen möglichen die religiöse Lehre betreffenden Fragestellungen wie der Existenz und den Attributen Gottes, der Ewigkeit, der Gerechtigkeit, dem Leid, der Barmherzigkeit usw. und versucht in einem gesamt-konzeptlichen Rahmen Antworten auf den Sinn des Lebens zu finden. Dies ist aber ebenso das Anliegen der Jüdischen und Christlichen Theologien. Daher zeugt das Bestreben

⁹⁷ Vgl. Imam Āzam Fikh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi, S. 131.

⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 132, Vgl. Ethem Rûhi Fıġlalı: Çaðımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, S. 54 ff.

Khorchides, die Islamische Theologie auf zwei, bis drei Begriffe zu reduzieren, von der Unkenntnis der Islamischen Theologie in ihrem gesamten thematischen Umfang.

3.2.2 Wer oder Was ist Gott?

Mit den traditionalistischen Theologen ist sich Khorchide darüber einig, dass Gott in seinen Verkündigungen „Aussagen über sich selbst macht“, auf welche die Theologen zurückgreifen müssen. (S.29 und S.31) Die primäre Quelle für das Gottesverständnis ist somit der Koran. Für sein islamisches Gottesverständnis führt Khorchide Koranstellen an, in denen von Gott und seinen Attributen die Rede ist. Darin nennt sich Gott *Allah* und beschreibt sich als „der Allbarmherzige, der Allerbarmer, der König, der Heilige, der Frieden, der Beschützer, der Allwissende, der Allmächtige, der Schöpfer, der Vergebende“ usw. (S.30ff.) Seine Attribute sind auch unter den 99 Namen Gottes bekannt.

Anders als die Ahl as-Sunna stellt Khorchide die These auf, dass das Attribut Barmherzigkeit eine Wesenseigenschaft Gottes sei, also kein relationales Attribut und daher folgerichtig Gott selbst Barmherzigkeit sei. Er schlussfolgert daraus und aus der Selbstverpflichtung Gottes zur Barmherzigkeit, dass Er aus absoluter Allbarmherzigkeit sich verpflichtet habe, seinen ewigen Plan, den Menschen in seine Gemeinschaft aufzunehmen, zu verwirklichen. Eschatologisch gesehen würde dies einen Transformationsprozess mit sich bringen, der auf die Vervollkommnung des Menschen abziele. (S.32ff.) Daher gebe es gemäß seiner These auch keine Hölle, wie sie im Koran wörtlich beschrieben ist, sie sei lediglich symbolisch für Leid und Qualen in einem Transformationsprozess zu verstehen, nach dessen Ende alle Menschen ohne Ausnahme in die Gemeinschaft Gottes eingehen würden. (S.52)

Um die Debatte bezüglich Gott, Seines Wesens und Seiner Attribute nachvollziehen zu können, müssen einige diesbezüglich verwendete Begrifflichkeiten geklärt werden, denn in Diskussionen um Gottes Wesen und Seine Attribute werden mitunter verschiedene Terminologien diskutiert.

a) Wesen Gottes (*dātullāh*)

Die Auseinandersetzung um das Wesen Gottes betrifft die Frage, worin sich das Wesen Gottes äußert, also nach den Eigenschaften, die sein Wesen beschreiben können. Die Antwort wäre dazu einfach Sure 42:11: „*laisa kamitlihi šai*““. Es existiert

nichts, das Gott gleicht, deshalb ist eine menschliche Beschreibung des Wesens Gottes nicht möglich. Dennoch kann Grundsätzliches darüber ausgesagt werden. Um das Wesen Gottes zu erklären, bedienen sich die Theologen der Wesenseigenschaften (*aṣ-ṣifāt ad-dātīya*) und relationalen Eigenschaften (*aṣ-ṣifāt at-ṭubūtīya*). Das Wesen Gottes betrifft somit die Frage, was er ist und was er nicht ist oder nicht sein kann. Daher bezeichnet man die Wesenseigenschaften auch mit negativen Attributen (*aṣ-ṣifat as-salbīya*). Die Wesensattribute können unter sechs wichtigen Punkten zusammengefasst werden:

- *wuǧūd* (Sein): Das Sein Gottes ist notwendig, eine Nicht-Existenz Gottes ist theologisch nicht denkbar.
- *qidam* und *baqā* (Ewigkeit): Gottes Existenz ist von seither, hat weder einen Anfang noch ein Ende. Gott kann nicht in Zeit-Raum-Kategorien erklärt werden.
- *waḥdanīya* (Einheit): Gott ist eins, er ist weder teilbar, noch sind islamisch-theologisch mehrere Götter vorstellbar.
- *muhālafat lil-ḥawādīṭ* (Wesensfremdheit): Gott gleicht nichts, er ist kein Körper, kein Atom usw. Ein Vergleich seines Wesens mit der von ihm selbst ausgehenden Schöpfung ist nicht vorstellbar.
- *qiyām bi-nafsihi* (Autonomie): Gott existiert aus sich selbst heraus; Er ist autonom, während alles andere eine Ursache hat.

b) Relationale Attribute Gottes (ṣifātullah)

Über die Wesenseigenschaften hinaus besitzt Gott relationale Attribute (*aṣ-ṣifāt at-ṭubūtīya*), die aus den religiösen Quellen hervorgehen. Diese Attribute stellen keine nachträglichen Zuschreibungen an das Wesen Gottes (*dātullāh*) dar und sind mit seinem Wesen von Ewigkeit her verbunden. Es besteht auch nicht die Möglichkeit, dass sie isoliert voneinander existieren. Denn in diesem Fall wären sie eigenständige Gottheiten, denen sich Gott als eine Art „Übergott“ bedienen müsste. Zudem sind diese Attribute ebenso wie das Wesen Gottes nach der Ahl as-Sunna Ewige Eigenschaften und von Vollkommenheit. Sie sind weder Gottes Wesen selbst, noch

können sie vom Wesen Gottes getrennt verstanden werden (*wa hiya lā huwa wa lā ġairuh*).⁹⁹

Die am häufigsten unter den Theologen diskutierten relationalen Attribute sind Leben, Wissen, Hören, Sehen, Wille, Allmacht, Sprechen, Schöpfen.¹⁰⁰ Diese Attribute bilden die vorrangigen Diskussionsthemen zwischen den unterschiedlichen theologischen Strömungen. Die unterschiedlichsten göttlichen Tatattribute (*aṣ sifāt al fi līya*) werden unter dem Begriff *takwīn* (Schöpfung) zusammengefasst, wobei auch die Allbarmherzigkeit Gottes darunter subsummiert wäre.¹⁰¹ Jedoch bildet die Allbarmherzigkeit kein Streitthema zwischen den unterschiedlichen Strömungen. Den Attributen werden göttliche Namen zugeschrieben, wie „der Allhörende, der Allsehende, der Allwillende, der Allmächtige, Allbarmherzige“ usw. Unter diesen Namen befinden sich auch Antonyme wie *al-Muḥyī* (der Lebensspendende) und *al-Mumīt* (Der Tötende), die lexikalisch Gegensätze darstellen, aber in Bezug auf Gott nicht widersprüchlich sind. Die Tatsache, dass Gott als Schöpfer *Muḥyī* ist, zwingt ihn nicht allen Leben zu geben, und, dass er *al-Mumīt* ist, zwingt auch nicht, alle lebenden Geschöpfe zu Töten. Beide Namen sind im Kontext der Schöpfung zu verstehen. Leben und Sterben gehören gleichermaßen zur Realität der Schöpfung.

3.2.3 Die These eines „willkürlichen Gottes“

Wie verhält es sich mit Zuschreibungen für Gott wie „Gott muss; Er ist verpflichtet“, „Gott kann“, „Gott kann nicht oder Er darf nicht“? Khorchide zumindest unterstellt der ascharitischen Gottesvorstellung und daher auch jener des bedeutenden Islamgelehrten al-Ġazālī, Gott als einen willkürlichen Herrscher erscheinen zu lassen. (S.37) Er führt allerdings Belege von al-Ġazālī an, die aus dem Kontext der theologischen Fragestellung herausgerissen sind. Al-Ġazālī halte es für legitim, so Khorchide, dass Gott von seinen Dienern etwas verlange, wozu sie nicht imstande seien und dass Er seine Diener bestrafe, ohne, dass sie etwas verbrochen hätten. (S.37ff.)

Worum geht es bei dem theologischen Diskurs al-Ġazālīs? Die Frage nach dem, was Gott darf oder nicht darf, bzw. wozu Gott verpflichtet ist, zeigte sich als eine der schärfsten Auseinandersetzungen zwischen der Mutazila und der Ahl as-Sunna. In diesem Kontext tauchen die Begriffe *wāġib*, *ġāiz* und *muḥāl* auf, die Auseinandersetzung betraf

⁹⁹ Vgl. Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: S. 75 ff.

¹⁰⁰ Vgl. Ebd.: S. 83 ff.

¹⁰¹ Vgl. Ebd. S. 102.

dementsprechend die Frage, was Gott muss, was für ihn möglich ist, was er darf und was im Zusammenhang mit Gott unmöglich ist.

Die Mutaziliten vertreten die These, Gott sei verpflichtet, das Beste für seine Geschöpfe zu wählen (*al aṣṣlah* 'alallāh), die Gläubigen mit dem Paradies zu belohnen, den Gottesleugner mit der Hölle zu bestrafen und den Gläubigen, der große Sünden begangen hat, nicht zu belohnen. Ihm werde ein Zwischenstadium zwischen Paradies und Hölle zuteil (*al manzila bain al manzilatain*). Dies erfordere seine Gerechtigkeit.¹⁰²

Die Ahl as-Sunna hat den Widerspruch der Mutaziliten „Gott Vorschriften zu machen“ sehr früh erkannt und deren These durch eine rationale Dialektik verworfen. Ḥasan al-Aṣ'arī konfrontierte seinen mutazilitischen Lehrer 'Alī al-Ġubbāī mit einer einfachen Fragestellung, für die der Letztere keine vernünftige Antwort fand. Es handelt sich dabei um das Urteil über drei Geschwister, von denen einer als Gläubiger, einer als Nichtgläubiger und einer im Kindesalter gestorben ist. Nach der mutazilitischen These kämen der erste ins Paradies, der zweite in die Hölle und der dritte in ein Zwischenstadium. Wenn nun der dritte an den Mutazilit die Frage richte, warum Gott ihn nicht habe weiter leben lassen, damit er gläubig werde und ins Paradies eingehe, schließlich wäre dies das Beste für ihn, was bekäme er als Antwort?

Al- Ġubbāī erwiderte, dass Gott mit seiner Allwissenheit die Nichtgläubigkeit des dritten Kindes vorhergesehen und das Beste für ihn entschieden habe, indem er ihn im Kindesalter sterben lies. Daraufhin entgegnete al-Aṣ'arī, ob es nicht für den Zweiten das Beste wäre, im Kindesalter zu sterben, denn er käme somit nicht in die Hölle, sondern in ein Zwischenstadium. Mit dieser Fragestellung musste sich al- Ġubbāī geschlagen geben.¹⁰³

Die Ahl as-Sunna vertritt die Auffassung, dass nur Gottes Existenz *wāġib* ist, d.h. eine Notwendigkeit darstellt und Gott darüber hinaus zu nichts verpflichtet ist. Gott ist islamisch-theologisch gesehen zu nichts verpflichtet. Er ist nicht hinterfragbar. Er ist frei in Seinem Willen und Seinen Handlungen. Wenn Gott etwas erschafft, es vernichtet, es belohnt oder es bestraft, so wäre all dies theoretisch islamtheologisch vertretbar. Es besteht keine Instanz, vor der Gott Rechenschaft ablegen müsste: „Er wird nicht befragt, nach dem was Er tut.“ (Sure 21:23) und „Er tut, was Er will.“ (Sure 85:16) Denn dies gehört zu Erhabenheit Gottes.

¹⁰² Siehe Ebd.: S. 16.

¹⁰³ Siehe Ebd.: S. 16.

Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass Er ein willkürlicher Gott ist. Es ist überaus wichtig, die gesamte Darstellung Gottes im Koran im Blick zu behalten. Gott muss so verstanden werden, wie Er sich zu verstehen gibt. Dazu gehört selbstverständlich auch, dass er ein gerechter und barmherziger Gott ist: „Und Wir werden Waagen der Gerechtigkeit für den Tag der Auferstehung aufstellen, so dass keine Seele in irgendeiner Weise Unrecht erleiden wird. Und wäre es das Gewicht eines Senfkorns, Wir würden es hervorbringen.“ (Sure 21:47) „Wer auch nur eines Stäubchens Gewicht Gutes tut, der wird es dann sehen. Und wer auch nur eines Stäubchens Gewicht Böses tut, der wird es dann sehen.“ (Sure 99:6-7).

Diese Gerechtigkeit zwingt Ihn jedoch nicht, diejenigen, die Gutes tun, zu belohnen oder nur dieser guten Taten wegen zu belohnen, im Gegenteil, er belohnt sie aus Barmherzigkeit wohlwollend „mit dem Allerbesten“ (Sure 53:31) oder auch auf das zehnfache (6:160) oder auf das siebenhundertfache (Sure 2:261) und bestraft, denjenigen, der eine böse Tat verübt, nur mit dem Gleichen (Sure 6:160) oder er vergibt alle Sünden (Sure 39:53) und „er bestraft, wen er will“ (Sure 48:14). Daher handelt Gott von sich aus gerecht, ohne gerecht handeln zu müssen, er belohnt, ohne belohnen zu müssen, er bestraft, ohne bestrafen zu müssen und er vergibt, ohne vergeben zu müssen.

Auch die These al-Ġazālīs, dass Gott von den Menschen verlangen könne, wozu sie nicht im Stande seien, ist nachvollziehbar, wenngleich es auf dem ersten Blick im Widerspruch zu Sure 2:286 zu stehen scheint, in der es heißt : „Allah erlegt keiner Seele mehr auf, als sie zu leisten vermag.“ Die Ahl al Sunna ist sich darin einig, dass Gott einem Menschen, nichts auferlegt, wozu er nicht im Stande ist.¹⁰⁴ Dennoch erörtert sie, ob es denkbar ist, dass Gott jemanden etwas auferlegen könne, wozu jener nicht imstande ist. Während die Mutazila dies gänzlich verwirft, wird diese Denkbarkeit von den Aschariten als existent erachtet.¹⁰⁵ Al-Ġazālī vertrat daher auch die Auffassung, dass diese These islamisch theologisch vertretbar sei, denn dahinter könnte Gottes Wille verborgen sein, dem Menschen etwas zu erklären, mitzuteilen oder ihn zu prüfen.

Wenn Gott z.B. von Abraham die Opferung seines Sohnes verlange, damit jener sein Versprechen erfülle, sei dies eine Tat, wozu Er nicht imstande sei. Aber letztendlich prüfe

¹⁰⁴ Ramazan Efendi: Haşiyeli Akaidi, S. 207 ff.

¹⁰⁵ Ebd.: S. 209.

Gott damit Abraham, den Er zum Freund auserkoren habe, und die Opferung des Sohnes werde durch Gott selbst aufgehoben.¹⁰⁶

In der Sure 18:71 tadelt Moses seinen Wegfährten, der ein Loch in ein Schiff schlägt, in dem sie sitzen: „Schlugst du ein Loch hinein, um seine Mannschaft zu ertränken? Wahrlich, du hast etwas Schreckliches begangen!“. Auch wenn diese Handlung aus Sicht Moses schrecklich ist, hat sie dennoch einen triftigen Grund, die nur dem Weggefährten bekannt ist und die im weiteren Verlauf der Geschichte erklärt wird: „Was das Schiff anbelangt, so gehörte es armen Leuten, die auf dem Meer arbeiteten, und ich wollte es beschädigen; denn hinter ihnen war ein König, der jedes Schiff beschlagnahmte.“ (Sure 18:79). Dieses eine Leck bewahrte die armen Leute davor, dass ihre einzige Existenzgrundlage entzogen wurde. Für Moses war es auf den ersten Blick nicht vernünftig, aber durch die Begründung erwies es sich als gerechtfertigt.

Daher ist der Vorwurf Khorchides an al-Ġazālī, dass dessen Gottesvorstellung auf einen willkürlichen Gott hinauslaufe (S. 37), nicht nachvollziehbar. Al-Ġazālī diskutiert in Khorchides angeführter Quelle (*al iqtisād fil i'tiqād*) das islamische Gottesverständnis in einem gesamtkonzeptlichen Rahmen, den man bei ihm selbst nicht feststellen kann. Zudem verheimlicht al-Ġazālī seine Ehrfurcht vor der Erhabenheit Gottes nicht, in dem er betont: „Wer also glaubt, dass die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt.“¹⁰⁷

Hierbei lässt sich eindeutig herausstellen, dass das islamische Gottesverständnis umfassend behandelt werden muss und sämtliche Aussagen des Korans bezüglich Gottes berücksichtigt werden müssen, um einem umfassenden Gottesverständnis näher zu kommen. Das islamische Gottesverständnis kann nicht in einer Formel zusammengefasst werden, außer in dem Leitsatz „Es gibt keinen Gott, außer Allah.“ Darüber hinausgehende Interpretationen, die Gottes Wille und Wirken einzuschränken versuchen, stehen dem islamischen Gottesverständnis entgegen.

3.2.4 Die Zentralthese „Gott ist Barmherzigkeit“

Unter 99 Attributen hebt Khorchide eines, nämlich ar-Raḥmān, besonders hervor und postuliert, dass Gott zur Allbarmherzigkeit verpflichtet sei. Im Gegensatz zu der Ahl as-

¹⁰⁶ Vgl. Al Ġazālī: *Al iqtisād fī'l i'tiqād*, S. 125

¹⁰⁷ Al Ghasālī: *Der Erreter aus dem Irrtum*, S. 10.

Sunna erklärt er die Barmherzigkeit zur Wesenseigenschaft Gottes und zählt sie nicht zu den relationalen Attributen. Er stellt die These auf, „Gott ist Barmherzigkeit“, und baut darauf seine gesamte Theologie auf. (S.32) Ferner weist er die Aussage „Gott ist nicht nur barmherzig, sondern auch strafend“ als „falsch“ zurück, da Gott an keiner Stelle im Koran sich als der Bestrafende bezeichne und sich auch mit Strafe nicht identifiziere. (S.45) Dies belegt er mit der Aussage in Sure 15:50: „sie ist schmerzhaft“. (S.45) Er begründet weiterhin seine These bezüglich der Barmherzigkeit mit vier Aussagen bzw. Belegstellen aus dem Koran:

- a) Das Attribut „allbarmherzig“ sei absolut und Barmherzigkeit kenne keinen Gegensatz. (S.32)
- b) Die Selbstverpflichtung Gottes zur Barmherzigkeit in Sure 6:12 u. 54. Gott habe sich darüber hinaus zu keiner weiteren Eigenschaft verpflichtet. (S.35)
- c) In der Sure 17:110 werde *ar-Raḥmān* mit *Allah* gleichgesetzt. (S.35)
- d) Sure 7:56: „Die Barmherzigkeit Gottes, er ist nahe.“ (S.35)
- e) Khorchides Klassifizierung der Aussage „Gott ist nicht nur barmherzig, sondern auch strafend“ als falsch. (S.45)

Seine Begründung für die Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes erweist sich als unzureichend und nicht fundiert, wie im Folgenden demonstriert wird:

Zu a) Es ist zutreffend, dass *ar-Raḥmān* ein Attribut ist, das nur im Zusammenhang mit *Allah* verwendet wird, während andere Attribute wie *raḥīm*, auch für Geschöpfe Gottes verwendet werden, wie z.B. in Sure 9:128, in der der Gesandte mit der Eigenschaft *raḥīm* (barmherzig) beschrieben wird. *Ar-Raḥmān* hebt sich von *ar-Raḥīm* ab und bezeichnet „den Allerbarmer“, denn seine Barmherzigkeit umfasst alle Dinge. Die Schlussfolgerung, dass „allbarmherzig“ absolut sei, keinen Gegensatz kenne, und daher eine Wesenseigenschaft darstellen müsse, kann jedoch auch in Bezug auf andere Eigenschaften Gottes festgestellt werden, die ebenso relational sind. Gott ist allwissend. Dieses relationale Attribut ist gleichermaßen absolut und kennt keinen Gegensatz. Eine Unwissenheit Gottes kann man sich theologisch gesehen nicht vorstellen. Daher muss die Allwissenheit aber nicht notwendigerweise eine Wesenseigenschaft darstellen.

Zu b) Auch die Selbstverpflichtungserklärung Gottes in der Sure 6:12 u. 54 stützt seine These nicht, denn Gott hat sich der Barmherzigkeit und nicht der Allbarmherzigkeit verschrieben. Es heißt in beiden Versen *raḥma* und nicht *raḥmānīya*. Mit der Eigenschaft *ar-Raḥīm* ist dieser

Selbstverpflichtungserklärung Genüge getan. Dieser feine Unterschied ist von Khorchide zumindest nicht erkannt worden. Darüber hinaus sagt Gott in Sure 2:105 über sich selbst: „...doch Allah zeichnet mit seiner Barmherzigkeit aus, wen Er will...“, so auch in Sure 3:74.

Zu c) In der Sure 17:110 „Sag: Ruft Allah oder ruft den Allerbarmer (ar-Raḥmān) an; welchen ihr auch ruft, Sein sind die schönsten Namen...“ wird nicht nur der Name *ar-Raḥmān* mit Allah gleichgesetzt, sondern auch alle anderen Namen. Denn dieser Vers sagt unmissverständlich, dass man Gott mit *Allah*, mit *ar-Raḥmān* oder auch mit all Seinen anderen edlen Namen anbeten kann, so auch mit *Ar-Raḥīm* oder *al-Malik* oder *al-Quddūs* oder *ar-Rabb*. *Rabbanā* z.B. kommt in vielen Bittgebeten auch im Koran vor (Sure 2:127-129). Ferner bestätigen die Sure 7:180¹⁰⁸ und Sure 59:24¹⁰⁹ als weitere Belege das Argument, dass Gott mit all seinen schönen Namen angebetet werden kann. Allah ist dabei der allumfassende Name Gottes. Auf die Frage wer der Raḥmān, der Raḥim, der Malik usw. ist wird stets die Antwort Allah sein.

Zu d) In der Sure 7:56 heißt es übersetzt „Wahrlich, die Barmherzigkeit Allahs ist denen nahe, die Gutes tun.“¹¹⁰ Khorchide erklärt diese Übersetzung für grammatikalisch falsch. Nach seinem Sprachgefühl müsse es korrekterweise folgendermaßen lauten: „Die Barmherzigkeit Gottes, er ist nah.“ (S.35), denn das Adjektiv *qarīb*, das sich auf *raḥma* (f.) beziehe, sei in maskuliner Form erwähnt. Daraus folgert er, dass *qarīb* sich auf Gott beziehen müsse, da das Wort für Gott (Allah) im Koran immer als Maskulinum behandelt werde (S. 35). Dementsprechend heiße es korrekt „er ist nah.“

Diese Schlussfolgerung ist eindeutig nicht korrekt. Bei „*inna raḥmatallāhi qarīb...*“ handelt es sich um einen Nominalsatz mit „*inna*“ (*ḡumlah ismīya*) und muss richtigerweise übersetzt werden mit „Wahrlich, die Barmherzigkeit Allahs ist nah.“ Gemäß der Übersetzung von Khorchide müsste zwischen dem Subjekt (*ism* des *inna*) und dem Prädikat (*ḥabar*) das Pronomen „*huwa*“ eingefügt werden. Dies ist jedoch nicht der Fall. In der Tat stellt sich hier die Frage, was das Bezugswort von „*qarīb*“ ist. Wie auch Khorchide richtig feststellt ist *qarīb* männlich und sollte er sich auf *raḥmatallāh* beziehen, diese ist weiblich. Wie passt das zusammen? Hierzu gibt es mehrere Erklärungen.

¹⁰⁸ Sure 7:180: „Allahs sind die schönsten Namen; so ruft Ihn damit an und laßt diejenigen, die mit Seinen Namen abwegig umgehen...“

¹⁰⁹ Sure 59:24: „Er ist Allah, der Schöpfer, der Erschaffer, der Gestalter. Sein sind die schönsten Namen. Ihn preist (alles), was in den Himmeln und auf der Erde ist. Und er ist der Allmächtige der Allweise.“

¹¹⁰ Vergleiche Paret, Der edle Qur’ān usw. „Gewiß, die Barmherzigkeit Allahs ist den Gutes Tuenden nahe.“ „Wahrlich, Allahs Barmherzigkeit ist denen nahe, die gute Werke tun.“)

Linguistisch gesehen handelt es sich bei *raḥma* um ein unechtes Femininum. Adjektive bzw. Pronomen, die sich auf unechte Feminina beziehen, können sowohl in Maskulinum, als auch in Femininum in Erscheinung treten.

Darüber hinaus kann das Bezugswort nach dem Wortlaut (*lafz*) männlich und seiner Bedeutung nach weiblich sein. *Raḥmatallāh* hat hier die Bedeutung von *in‘ānullāh* oder *tawābullāh*, so dass *qarīb* sich hier nicht auf den Wortlaut, sondern auf die Bedeutung beziehen kann. Eine weitere Überlegung liegt darin, dass dem Infinitiv (*maṣdar*) allgemein die Männlichkeit zusteht und *raḥma* hier als Infinitiv männlich bewertet wird. Ferner ist bei den Arabern die Redewendung „*huwa, hiya* oder *hum qarīb minnī*“ bekannt, ohne dass sich *qarīb* mit seinem Bezugswort sei es männlich oder weiblich, Singular oder Plural verändert.¹¹¹ Auch in vielen anderen Stellen des Korans ist die männliche Form von *qarīb* anzutreffen, obwohl das Bezugswort weiblich ist wie beispielsweise Sure 42:17: „...*wa mā yudrīka la‘alla s-sā‘ata qarīb.*“¹¹²

Das Bezugswort von *qarīb* ist hier *as-sā‘a*. Gemäß Khorchides Logik müsste der Vers übersetzt werden mit „die Stunde..., er ist nah.“. Es wäre allerdings absurd zu schlussfolgern, dass aufgrund der männlichen Form von *qarīb* auch das Bezugswort *as-sā‘ata* männlich sein müsse.

Ferner handelt es sich bei *raḥmatallāhi* um eine Genitivverbindung (*iḍāfa*). Eine Gleichsetzung des Regens (*muḍāf*) mit dem Rektum (*muḍāf ilaih*) oder umgekehrt, also Gott ist Barmherzigkeit wäre somit auch grammatikalisch nicht möglich.¹¹³

Auch stellt sich die Frage warum *qarīb* sich auf das Rektum (*muḍāf ilaih*: Allāh) beziehen sollte. Sollte es sich darauf beziehen, dann wäre der *inna*- Nominalsatz unvollständig und die Erwähnung der Genitivverbindung hätte hier keinen Sinn. Es muss sich zwangsläufig hier auf *raḥma* in der Form wie bereits oben ausgeführt beziehen.

Khorchides Übersetzung deckt sich mit keiner der Erklärungen. Seine Schlussfolgerung ist nicht schlüssig und nicht haltbar.

Zu e) Festzuhalten ist, dass im Koran kein Attribut Gottes in der Partizipform „der Bestrafende“ existiert. Daran zeigt sich wieder, dass Khorchide versucht, sich mit Begrifflichkeiten herauszureden und zudem bestimmte Verse aus dem Kontext herauslöst, um

¹¹¹ Vgl. Fahraddīn ar-Rāzī, Bd. 14, S. 142-143

¹¹² Vgl. auch al-Qurṭūbī, Bd. 18, S. 458 ff

¹¹³ Vgl. Āṭalī, S.127

seine These zu begründen. Im Gegenteil, Er verkündet nicht nur „sie ist schmerzhaft.“, sondern auch, wie in Sure 14:7 identifiziert Er sich mit der Strafe und betont „meine Strafe ist fürwahr streng.“ In unterschiedlichen Versen ist die Rede von „Strafe *Allahs*“ (Suren 22:2), „Seine Strafe“ oder „Meine Strafe“ (Sure 7:156; 54:39). Es ist sogar die Rede von der Strafe vom Allbarmherzigen, vom *ar-Raḥmān* (Sure 19:45): „O mein Vater, siehe, ich fürchte es könnte dich die Strafe des *ar-Raḥmān* treffen.“

Wenn Strafe mit *ar-Raḥmān* aufgrund seiner Absolutheit überhaupt nicht in Beziehung stehen dürfte, dann hätte Gott sie hier expressis verbis verleugnet. Darüber hinaus ist es sprachlich fast unerheblich, ob jemand sagt, dass „er bestraft“ oder dass er „der Bestrafende“ ist. Man kann z.B. eine Person sowohl mit einem Verbum als auch einem substantivierten Partizip beschreiben wie „er studiert“ oder „der Studierende“.

Schließlich bezeichnet Gott in Sure 21:107 auch Seinen Gesandten als „Barmherzigkeit für die Welten“. Daher wäre nach Khorchides Sprachlogik eine Aussage „Muḥammad ist Barmherzigkeit“ ohne weiteres möglich. Erläuterungen zu „Gott ist Barmherzigkeit“ im Vergleich zu „Muḥammad ist Barmherzigkeit“ nimmt er jedoch nicht vor.

3.2.5 Die These von Gottes ewigem Plan zur Erschaffung des Menschen

Khorchide zufolge sei es Gottes ewiger Plan gewesen, den Menschen zu erschaffen. Gott sei immer dafür entschieden gewesen. Er begründet dies damit, dass die Entschiedenheit Gottes für die Erschaffung des Menschen auf Seinen Ewigen Willen zurückgehe. Diese sei ein Bestandteil Seiner Eigenschaft als Allbarmherziger. (S.70) Für diese göttliche Entschlossenheit der Schöpfung des Menschen verweist er lediglich in der Fußnote auf Seite 32 auf die Sure 55:1-3: „*Ar-Raḥmān* (Der Allerbarmer), hat den Koran gelehrt. Er hat den Menschen erschaffen. Er hat ihm das deutliche Reden beigebracht.“ Eine ewige Entschlossenheit Gottes zur Erschaffung des Menschen und eine Treue zur Ewigen Erwählung des Menschen können aus Khorchides Darstellungen und seinen aufgeführten Belegen nicht abgeleitet werden, auch nicht dadurch, dass zu Beginn der genannten Sure der Begriff *ar-Raḥmān* auftaucht.

Aus seiner Allbarmherzigkeit heraus, hat Gott nicht nur den Menschen, sondern darüber hinaus die gesamte Schöpfung hervorgebracht. So berichtet Sure 67:3: „Der die sieben Himmel in Schichten erschaffen hat. Keinen Fehler kannst du in der Schöpfung des ar-

Raḥmān (des Allerbarmers) sehen. So wende den Blick (zu ihnen) zurück: erblickst du irgendeinen Mangel?“ Darüber hinaus wird die Schöpfung der Himmel und Erde für viel größer erachtet, als die Schöpfung des Menschen: „Wahrlich, die Schöpfung der Himmel und der Erde ist größer als die Schöpfung der Menschen; allein die meisten Menschen wissen es nicht.“ (Sure 40:57)

Die vorangegangenen Verse zeigen unmissverständlich, dass ar-Raḥmān im Kontext der gesamten Schöpfung verwendet wird und nicht nur speziell im Zusammenhang mit dem Menschen. Der Entschluss Gottes, Kosmos und Mensch zu erschaffen, ist daher kein Ewiger Entschluss Gottes, sondern vielmehr hat Gott sich entschieden, Seine Allmacht und Seine Barmherzigkeit in der Schöpfung spüren zu lassen. Dazu gehören nicht nur Menschen, sondern ebenso Engel, Tiere und andere Wesen, die uns bekannt oder möglicherweise auch unbekannt sind. Für den Menschen ist jedoch ein von Raum und Zeit getrenntes Verständnis nicht möglich, da der menschliche Verstand und die Vernunft vom Raum-Zeit Denken geprägt sind. Daher gestaltet sich auch der absolute Nachvollzug von Gottes Größe unmöglich.

3.2.6 Gott-Mensch-Beziehung

Khorchide kritisiert zurecht die **Herr-Knecht-Beziehung**, die wie er sie darstellt, keineswegs ein islamisch-theologisches Verständnis ist. Er beansprucht, diese unter Muslimen angeblich vorherrschende Beziehung zu Gott durch eine „Freundschaftsbeziehung“ zu ersetzen, diese sollte sich weiterentwickeln, „zu einer Liebesbeziehung“ zwischen Gott und den Menschen. (S.29) Die Darstellung der Gott-Mensch-Beziehung mit in der christlich lutherischen Terminologie vorgeprägten Begrifflichkeiten wie „Herr“ und „Knecht“ ist sehr problematisch. Der Terminus Knecht hat in der europäischen Kultur eine negative Konnotation. Er steht für den Leibeigenen, den Entrechteten, den Wertlosen, den man wie einen Gegenstand behandeln könne. So wurden sicherlich auch in der vorislamischen Zeit auf der arabischen Halbinsel die Sklaven behandelt und angesehen. Zudem versteht das paulinische Christentum Menschen als „Knechte der Sünde“¹¹⁴, deren Knechtschaft der Katholizismus auf die Erbsünde zurückführt, von der sie erlöst werden müssten. Die Erlösung geschehe aufgrund Gottes Erbarmens.

¹¹⁴ Römerbrief 3:23 ff und 6:20 ff;

Es ist in der Islamischen Theologie jedoch unbestritten, dass der Mensch in Würde erschaffen ist (Sure 17:70), weil ihm Gott Seinen Geist eingehaucht hat (Sure 15:29). „Hoch ist sein Wert und groß seine Würde. Wohl ist er nicht von Ewigkeit her, aber für die Ewigkeit ist er bestimmt; wohl ist sein Leib irdisch, doch sein Geist ist aus der oberen Welt und göttlich.“, so auch al-Ġazālī.¹¹⁵

Der Mensch bildet im Islam die Krönung der Schöpfung (Sure 94:4). Dementsprechend sind alle Menschen vor Gott gleich (Sure 49:13). Der Mensch besitzt einen eigenen freien Willen (freier Willensakt des Menschen), der ihn von den Engeln, die Gott stets gehorchen (Sure 66:6) ebenso wie von den Tieren wesentlich unterscheidet. Die Natur des Menschen hat Gott jedoch auch so erschaffen, dass ihm das Gute und das Böse eingegeben wurde (Sure 91:8). Der Mensch besitzt somit stets die Neigung, in die niedersten Tiefen zu fallen (Sure 94:5) und ein Sklave seiner niederen Triebe zu werden. Ursprünglich ist der Mensch jedoch frei von allen Sünden. Die Lehre der Erbsünde ist dem Islam fremd. Folglich muss hiervon auch keine Erlösung des Menschen stattfinden.

Der Begriff *‘abd* (Diener) im Zusammenhang mit dem Menschen hat durch den Koran eine positive Wertung erfahren. Bei der Wahrnehmung von Sklaven, Knechten und Dienern hat sich durch den Islam vieles verändert. Es stellt eine der großen Errungenschaften des Islam dar, dass sich schon die ersten Muslime für die Befreiung von Sklaven eingesetzt und die Dienerschaft nur gegenüber dem einen Gott in den Vordergrund gestellt haben (Sure 1:4). Im Bereich von Bußhandlungen war z.B. die Befreiung eines Sklaven einer der großen und lobenswerten Handlungen im Islam (Sure 4:92).

Der *‘abd* ist für den Islam ebenso ein Mensch mit Seele und Würde, auch wenn die gesellschaftliche Situation sich anders darstellt als beim freien Bürger. So heißt es in der Sure 2:221 „Und ein gläubiger Sklave (*‘abd*) ist fürwahr besser als ein Götzendiener, auch wenn dieser euch gefallen sollte.“ Diese Aussage deckt sich mit der allgemeinen Aussage über die Würde des Menschen im Koran in Sure 49:13: “O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Gewiß, der Geehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiß, Allah ist Allwissend und Allkundig.” Bei der göttlichen Einstufung des Menschen sind Diener keineswegs ausgeschlossen.

¹¹⁵ Al Ghasāli: S. 26.

In unterschiedlichen Versen lobt Gott die Menschen als Diener des *ar-Raḥmān* (Sure 25:63). Darüber hinaus werden Gesandte Gottes *‘abd* bezeichnet wie z.B. Jesus (Sure 19:30), vom dem es sogar heißt, dass er es niemals verschmähen wird, Diener *Allahs* zu sein (Sure 4:172). Andere Gesandte wie Ibraḥīm, Ishāq, Ya‘qūb usw. (Sure 38:45), aber auch der letzte Gesandte Muhammed (Friede sei mit Ihnen allen, Sure 17:1) wird so bezeichnet. Dazu zählt der Koran außerdem die Engel, die zu den *‘ibād* (Dienern) Gottes gehören (Sure 43:19).

Die Mensch-Gott Beziehung nach der Islamischen Theologie ist keineswegs eine Beziehung zwischen einem willkürlichen Herrscher und einem untertänigen selbstlosen Knecht. Nicht nur entscheidet Gott im Sinne der Würde des Menschen, er lässt diesem auch die freie Entscheidung für das Gute oder für das Böse. Manche Korankommentatoren interpretieren die Sure 51:56: „Und Ich habe die Ğinn und die Menschen nur (dazu) erschaffen, damit sie Mir dienen.“, dahingehend, dass der Sinn bei der Erschaffung des Menschen in der Erkenntnis dieses Geschöpfes Mensch von Gott liegt.¹¹⁶ Denn nur durch Erkennen und Anerkennen Seiner Größe und Güte ist es möglich, Gott zu lieben und ihm zu dienen.

Eine Freundschafts- und Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch ist theologisch aus den Quellen des Islam abzuleiten. Diese Beziehung beruht jedoch nicht auf bedingungsloser Liebe, wie Khorchide es darstellt, wenn er ausführt, Er sei „ein Gott, der bedingungslos liebt.“ (S.167) Zur Untermauerung seiner These führt Khorchide immer wieder den Vers (Sure 5:54) „er liebt sie und sie lieben ihn“ in verkürzter Form an. Gott leitet aber diesen Vers ein mit dem Satz: „O die ihr glaubt, wer von euch sich von seiner Religion abwendet-, so wird Allah Leute bringen, die Er liebt und die Ihn lieben.“ vielmehr knüpft Gott seine Liebe zu den Menschen an Bedingungen, wie auch Sure 3:31 herausstellt: „Sag: Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir. So liebt euch Allah und vergibt euch eure Sünden. Allah ist Allvergebend und Barmherzig.“

Die Gott-Mensch-Beziehung gestaltet sich im Islam unter anderem als Halifa Gottes (Sachverwalter Gottes auf Erden) (Sure 2:30 und Sure 38:26), als Gottes Gesandter (Sure 4:171 und Sure 7:158), als Gottes Freund (Sure 4:125), als Diener Gottes (Sure 19:30 und Sure 39:16). Sie ist geprägt von Gottes Barmherzigkeit, Liebe, Anerkennung und Dankbarkeit. Der Weg der islamischen Mystiker ist in besonderem Maße der Weg der Liebe und der Barmherzigkeit. So haben sie den Begriff der Gottesfreunde geprägt und die Liebe zu

¹¹⁶ Vgl Fahraddīn ar-Razī, Bd.28, S. 234

Gott ins Zentrum ihres Wirkens gestellt. Stets war jedoch die Gefolgschaft seiner Gebote die Voraussetzung.

3.2.7 Glaube und Werke (īmān und ‘amal)

Einer der wichtigsten theologischen Auseinandersetzungen im Islam war stets das Verhältnis zwischen Glaube und Werken. Khorchide vertritt die Auffassung, dass nur Glaube und aufrichtiges Handeln zusammen die Bedingungen für die Ewige Glückseligkeit im Jenseits darstellen. (S. 85, S.114 und S.150) Diese Einschätzung erinnert an die ständige Auseinandersetzung zwischen der Ahl as Sunna und den Mutaziliten, in der letztere die Werke als Teil des Glaubens ansehen. Daher werden Menschen mit großen Sünden weder als Muslim noch als *kafir* bezeichnet. Ihnen wird ein Zwischenstadium zwischen Paradies und Hölle eingeräumt. Die Haridschiten gehen sogar soweit, dass sie diese „gläubigen Sünder“ als *kafirun* bezeichnen.¹¹⁷ Khorchide scheint diesbezüglich mehr zu der Position der Haridschiten zu tendieren, denn er attestiert den Salafisten, ebenso wie anderen Fundamentalisten und Extremisten, die im Namen ihres Glaubens Hass und Unfrieden auf Erden verbreiteten, sie seien nichts anderes als *kafirīn*. (S.91)

Damit widerspricht er jedoch der Ahl as Sunna, die auch den Glauben allein, auch ohne Werke, für die ewige Glückseligkeit als ausreichend erachtet.¹¹⁸ „Die Leute mit großen Sünden unter den Gläubigen werden nicht ewig in der Hölle verweilen, auch wenn sie ohne Reue gestorben sind.“¹¹⁹ In der islamischen Theologie als *ṣaḥīḥ* (gesund, echt) geltende Hadithe von al-Buchari wie "Wer daran glaubt, dass es nur einen Gott gibt, der kommt ins Paradies..." auch wenn dieser Unzucht treibe und stehle, verwirft er als unislamische Aussagen, da er darin einen Widerspruch zum Koran zu erkennen glaubt und diese Hadithe dementsprechend keineswegs vom Propheten stammen könnten. (S.151) Hier ist auch ein Widerspruch Khorchides in sich zu sehen. Nach seinen Thesen, würde auch dieser letztendlich die Glückseligkeit im Jenseits erreichen.

Er verweist bei dieser Interpretation auf die exemplarische Geschichte des Pharaos und die Sure 4:18: „Doch Vergebung ist nicht für jene, die so lange Unheil tun, bis zuletzt, wenn der Tod einem von ihnen naht und er sagt: >Ich bereue nun.“ Daraus schlussfolgert er, dass das Bekenntnis zum Islam allein für die ewige Glückseligkeit nicht ausreiche und es durchaus auf

¹¹⁷ Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: S. 141.

¹¹⁸ Vgl. Imam Āzam Fīkh-ī Ekber Aliyyūl-Kārī Ṣerhi: S. 131.

¹¹⁹ Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: S. 150 (Zitat übersetzt aus dem Arabischen von Erol Pürlü)

das Handeln des Menschen ankomme. (S.48 ff.) Ferner unterstellt er der traditionellen Theologie, sie vertrete die Auffassung, dass der Mensch nicht aufgrund seiner (guten) Handlungen ins Paradies komme, sondern dass Gott dies in ihrem Bewusstsein unabhängig davon entscheide, was der Mensch in seinem Leben geleistet habe. Ob ein Mensch ins Paradies oder in die Hölle komme, hänge demzufolge ausschließlich von Gottes Entscheidung ab. (S.48)

Es steht außer Frage, dass die traditionelle Theologie dem Glauben ebenso wie den guten Werken (*īmān* und *ʿamal*) einen sehr hohen Stellenwert beimisst. Dies gesteht er selbst ein, indem er in diesem Zusammenhang in seiner Fußnote al-Ġazālī zitiert, der die Wichtigkeit von Glaube und guten Handlungen in besonderer Weise hervorhebt. (S.199) Es stellt sich jedoch die berechtigte Frage, ob nur durch Glauben, nur durch Werke oder nur durch beides gemeinsam die jenseitige Glückseligkeit erreicht werden kann. Die Islamische Theologie vertritt im Gegensatz zu Khorchide die These, dass der Glaube für das Heil eines Menschen letztendlich entscheidend ist. Denn Gott kündigt an, dass er alle Sünden vergeben werde, eine Tatsache, die Khorchide auf Seite 31 mit der Zitierung der Sure 39:53 und auf Seite 102 mit einem Hadith durchaus anerkennt: „Daraufhin sagte Gott „Wer maß sich an, zu behaupten, ich würde ihm nicht vergeben? Ich vergebe ihm seine Sünden..“.

Eine Ausnahme bildet *širk* so Sure 4:48: „, Allah vergibt gewiß nicht, daß man Ihm (etwas) beigesellt. Doch was außer diesem ist, vergibt Er, wem Er will. Wer Allah (etwas) beigesellt, der hat fürwahr eine gewaltige Sünde ersonnen.“

Im Kontext *kufir* betont Gott ebenso unmissverständlich in Sure 47:34: „Gewiß, diejenigen, die ungläubig (*kāfir*) sind und von Allahs Weg abhalten und hierauf als Ungläubige (*kuffār Pl. von kafir*) sterben, so wird Allah ihnen nicht vergeben.“ Der oben erwähnte Hadith von al-Buchari steht daher keineswegs im Widerspruch zum Koran und ist deshalb auch als Teil der Heiligen Schriften anzuerkennen.

Schließlich stützt auch der unmittelbar angeführte Koranbeleg Sure 4:18, „Doch Vergebung ist nicht für jene, die so lange Unheil tun, bis zuletzt, wenn der Tod einem von ihnen naht und er sagt: >Ich bereue nun“, Khorchides These nicht. Der vorangegangene Vers (4:17), auf den er überhaupt nicht eingeht, stellt heraus: „Die Annahme der Reue obliegt Allah nur für diejenigen, die in Unwissenheit Böses tun und hierauf beizeiten bereuen. Deren Reue nimmt Allah an. Und Allah ist Allwissend und Allweise.“ Die Zitierung von seiner Position vermeintlich unterstützenden Belegstellen und gleichzeitige Auslassung dieser Position entgegenstehender Verse zeigt Khorchides Grundtendenz zur Täuschung seiner Rezipienten,

die sich vielfach in der Islamischen Theologie nicht auskennen. Die entscheidende Bedeutung des Glaubens wird ohne Zweifel in Sure 5:5 unterstrichen: „Wer den Glauben (*īmān*) verleugnet (*yakfur*), dessen Werk wird hinfällig und im Jenseits gehört er zu den Verlierern.“

Weiterhin verwickelt sich Khorchide in Widersprüche. Während er einerseits Glauben und aufrichtiges Handeln gleichermaßen als Bedingungen für die Ewige Glückseligkeit im Jenseits postuliert, (S. 85, S.114, S.150) äußert er andererseits die Auffassung, dass es Gott überhaupt nicht um die Attribute „gläubig“ oder „ungläubig“ gehe. (S. 58, S. 88, S.150)

Die Ansicht, dass die jenseitige Glückseligkeit der willkürlichen Entscheidung Gottes unterstellt sei, wie Khorchide sie der traditionellen Theologie unterstellt (S.48), existiert in der Sunnitischen Theologie nicht.

Darüber hinaus relativiert Khorchide seine eigenen Quellen wie al-Buchari, den er zum einen für die Begründung seiner Thesen als zuverlässige Quelle verwendet und von dem er zum anderen Hadithe als „unecht“ zurückweist, weil er zwischen diesen Hadithen und dem Koran Widersprüche zu sehen glaubt, die in der Realität nicht bestehen. Es stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien er Hadithe für „echt“ und „unecht“ einstuft und ob er hierfür auf bereits vorhandene Hadith-wissenschaftliche Kriterien zurückgreift.

Die Beliebigkeit der Quelleninterpretation sowie die willkürliche und tendenziöse Zitierung von Hadithen und Koranversen ist einer seiner größten Schwächen. Darüber hinaus werden viele Unterstellungen an die traditionelle Theologie gerichtet, kaum mit Referenzen belegt und allgemein gehalten. Festzuhalten ist, dass Glaube und gute Werke für die Glückseligkeit im Jenseits gleichermaßen wichtig sind, der Glaube dabei jedoch entscheidend ist.

3.2.8 Das Leben nach dem Tode und die These eines Transformationsprozesses

Der Glaube an das Leben nach dem Tod ist einer der essentiellen Glaubensgrundsätze des Islam.¹²⁰ Damit verbindet sich die Frage nach Paradies und Hölle sowie nach der Rechenschaft vor Gott.¹²¹ Khorchide ist sich mit der traditionellen Theologie darüber einig, dass ein Leben nach dem Tode existiert. Jedoch versucht er, dem Jenseits eine andere Lesart zu zuschreiben, vor allem im Kontext der Hölle und Bestrafung. Die Barmherzigkeit Gottes habe auch eine eschatologische Dimension. Mit der Wiederauferstehung des Menschen im

¹²⁰ Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: S. 134; Imam Āzam Fikh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi, S. 23.

¹²¹ Al-Kastalī, Muṣliḥ al Dīn: S. 138.

Jenseits sei ein Transformationsprozess verbunden, der auf die Vervollkommnung des Menschen abziele. (S.34) Die Hölle sei demnach kein Ort der Bestrafung oder der Rache Gottes, sondern stehe symbolisch für das Leid und die Qualen, die der Mensch im Laufe dieses Transformationsprozesses erlebe. (S.50)

Durch die unendliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes werde der Mensch in Scham und Demut versetzt, was dazu führe, dass er seine Verfehlungen eingestehe und durch die leidvolle Trauer von allen Spuren des Bösen befreit werde, um durch diese Vervollkommnung in die Gemeinschaft Gottes einzutreten. Dies schließe alle Menschen ein, ob Muslim oder Nichtmuslim, ob gläubig oder ungläubig, ob Atheist oder Theist, ob guter Mensch oder böser Mensch, ob Gutmensch oder Terrorist, alle würden letztendlich in die Gemeinschaft Gottes eingehen, wenn auch gegebenenfalls mit zeitlicher Verzögerung, je nach Dauer des Transformationsprozesses für den Einzelnen.

Diese Lesart steht im krassen Widerspruch zu der klassisch-islamischen Theologie und lässt eine enge Parallele zu der christlichen Erlösungstheologie erkennen. Demnach müsse der Mensch erst von seinen Sünden erlöst werden, damit er durch Gottes Erbarmen in die Gemeinschaft mit Gott eintreten könne. Dies entspricht der These Khorchides „der Mensch kann erst dann in die vollkommene Liebesgemeinschaft mit Gott eintreten, wenn alle Spuren der Bindung an das Böse in ihm restlos ausgelöscht sind“. (S.98) Auch die Begrifflichkeit „Gemeinschaft mit Gott“, die Khorchide diesbezüglich aufführt, (S.50, S.51, S.97, S.98) ist der christlichen Terminologie entlehnt. Der Mensch habe demzufolge nach dem Sündenfall die Gemeinschaft mit Gott verloren. Es gelte, durch die Erlösung wieder in diese Gemeinschaft mit Gott einzutreten.¹²²

Khorchide versucht die christliche Allversöhnungstheologie auf den Islam umzumünzen, jedoch ohne es fundiert im islamischen Schrifttum begründen zu können. Seine Interpretationen beruhen lediglich auf seinem eigenen Islamverständnis. Die Islamischen Quellen geben eine derartige Interpretation nicht her. Für den Transformationsprozess und die Vervollkommnung des Menschen zitiert er Sure 6:12, Sure 20:109, Sure 78:38 als Belege, aus denen keineswegs ein Transformationsprozess oder die Vervollkommnung hervorgeht. (S.34) Zur Veranschaulichung und zwecks besseren Verständnisses sollen die Verse hier aufgeführt werden:

¹²² Siehe Dragos, Pal: Homöopathie und das Urchristentum, S. 101.

Sure 6:12: „Sag: Wem gehört, was in den Himmeln und auf der Erde ist? Sag: Allah, Er hat Sich Selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben. Er wird euch ganz gewiß zum Tag der Auferstehung versammeln, an dem es keinen Zweifel gibt. (Schaut, wie das Ende) derjenigen (war), die ihre Seelen verloren haben, denn sie glaubten nicht.“

20:109: „An jenem Tag nützt die Fürsprache nicht, außer durch denjenigen, dem es der Allerbarmer erlaubt und mit dessen Worten er zufrieden ist.“

78:38: „am Tage, da der Geist und die Engel in Reihen stehen. Sie werden nicht sprechen, außer wem der Allerbarmer es erlaubt und wer Richtiges sagt.“

Zudem sind Khorchides Thesen nicht konsequent. Auf der einen Seite attestiert er dem Menschen, dass er sich in Freiheit zu vervollkommen habe, damit er in die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, d.h. in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen werde. (S.57, S.98) Auf der anderen Seite gesteht Khorchide dem Menschen nicht die Freiheit, die Liebe Gottes anzunehmen zu, sondern verlangt, der Mensch müsse „Gottes Liebe annehmen.“, um in die Gemeinschaft Gottes zu gelangen, (S.94) obwohl er gleichzeitig betont: „Liebe kann man nicht aufzwingen.“ (S.98)

Ferner sind seine folgenden Aussagen widersprüchlich. Zum einen schließt er alle Menschen in die Gottesgemeinschaft ein, um dann wiederum einige auszuschließen. Er widerspricht damit seiner eigenen These. „Gott will letztendlich alle in seine Gemeinschaft aufnehmen, bis auf diejenigen, die Nein zu seiner Liebe und Barmherzigkeit, Nein zu seiner Gemeinschaft sagen.“ (S.59) „Eine Verweigerung der Barmherzigkeit gegenüber anderen ist ein Selbstausschluss aus Gottes Barmherzigkeit, ein Nein zu Gottes Barmherzigkeit.“ (S.112) Dies ist besonders inkonsequent, wenn Khorchide ausführt, dass Gott auch ein Nein akzeptiert, sofern dies eine Ablehnung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes bedeute. (S.98) Darüber hinaus wirft er mit seinen Thesen zahlreiche neue Fragen auf, die er weder beantwortet, noch sich offensichtlich selbst gestellt hat. Warum findet die besonders betonte Vervollkommnung des Menschen nicht auf der Erde statt? Warum existieren Leiden und Qualen trotz der absoluten Barmherzigkeit Gottes auf dieser Welt, und warum sollte Leid nicht auch im Jenseits existieren?

4 Eigenständige Koranübersetzungen Khorchides

Von Mustafa Ayar

Khorchide führt für seine islamtheologischen Thesen immer wieder Koranpassagen an, die er nach eigenem Bekunden selbstständig aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt hat. Insgesamt führt er in seinem Buch mit Wiederholungen, über dreihundert Koranverse zur Unterstreichung seiner Ausführungen an. Da es sich um seine eigenen Übersetzungen handelt, erscheint es notwendig, diese mit dem arabischen Originaltext zu vergleichen und auf ihre Korrektheit und Vollständigkeit, bezogen auf den betreffenden Koranvers hin zu überprüfen. Dabei lässt sich feststellen, dass Khorchide, insbesondere an Stellen, in denen er seine zentralen Thesen zur Barmherzigkeit Gottes, zum Jenseits und zur Gott-Mensch-Beziehung darstellt, die Koranverse willkürlich einsetzt und bisweilen so frei übersetzt, dass weniger von einer Übersetzung im eigentlichen Sinne als mehr von einer Interpretation ausgegangen werden muss.

Er interpretiert seine eigenen theologischen Ansichten in die Übersetzungen hinein. Mit Versbezügen wird für den des Arabischen unkundigen Rezipienten der Schein erweckt, dass seine Thesen einen soliden Halt im Koran hätten. Diese fragwürdige, zur Interpretation hinübergleitende Übersetzungsmethode zeigt sich an folgenden Kennzeichen: Wörter bzw. Satzteile, die im arabischen Original mehr über den Vers aussagen, tauchen in der Übersetzung Khorchides nicht auf oder werden übersprungen; nur ein Bruchteil des Verses ist übersetzt und die Aussage darin folglich aus dem Zusammenhang herausgerissen. Auf die Tatsache, dass nur ein Teil des Verses übersetzt wurde, weist er dabei nicht hin, wobei gewöhnlich nur der seine These unterstützende Bereich übersetzt wird. Unabhängig davon ist seine Übersetzung auch inkonsequent, wenn er einerseits beispielsweise vorgibt, „kafir“ nicht mit „ungläubig“ zu übersetzen, andererseits aber teilweise selbst mit „ungläubig“ übersetzt.

Um einen Eindruck von der Dimension seiner reduzierten und inkorrekten Übersetzung zu ermöglichen, wurden einige seiner Übersetzungen, das arabische Original und eine anerkannte Standardübersetzung gegenübergestellt. Die „Übersetzungen“ bzw. die Thesen Khorchides wurden dabei mit MK gekennzeichnet. Die in kursiv wiedergegebene Standardübersetzung ist entweder der Koranübersetzung „Der edle Qur’ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache“ (übersetzt von Scheich ‘Abdullāh aṣ-Ṣāmit Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas) oder der Übersetzung „Die ungefähre Bedeutung des Al Qur’ān Al Karim in deutscher Sprache aus dem Arabischen“ von Abu-r-

Ridā' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul entnommen. Unterstrichene Stellen bei Khorchides Übersetzungen zeigen fehlerhafte bzw. freie Übersetzungen, deren Vergleich bzw. Auslassungen in der gegenübergestellten Übersetzung im kursiv auch unterstrichen wurden. Khorchides Vorwurf an Islamkritiker und Fundamentalisten, bestimmte koranische Aussagen losgelöst vom textlichen, ebenso wie vom historischen Zusammenhang zu zitieren, trifft offensichtlich auch auf ihn selbst.

1) **al-Hiğr, 15:29**

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

MK: „Ich habe dem Menschen von meinem Geist eingehaucht“ (S.29)

MK: „Als ich [Gott] ihn [den Menschen] erschuf und ihm von meinem Geiste einhauchte, warfen sich die Engel vor ihm nieder.“ (S.76)

MK: „Und als ich ihn geformt und ihm von meinem Geist eingehaucht habe, warfen sich die Engel vor ihm nieder.“ (S.197)

„Wenn Ich es zurechtgeformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann fällt und werft euch vor ihm nieder.“

2) **al-Mā'ida, 5:54**

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ ﴿٥٤﴾

MK: „Er liebt sie und sie lieben ihn“ (S.29-30)

„*O die ihr glaubt, wer von euch sich von seiner Religion abkehrt –, so wird Allah Leute bringen, die Er liebt und die Ihn lieben...*“

3) **az-Zumar, 39:53**

﴿ قُلْ يٰۤاَعْبَادِيَ الّٰذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ۚ اِنَّهٗ هُوَ

الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ﴿٥٣﴾

MK: „Sag [du, Muhammad]: >Ihr Diener Gottes, die ihr gegen euch selber gesündigt habt! Verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit. Gott vergibt alle Sünden. Er ist der Allerbarmer, der Allvergebende“

„Sag: O Meine Diener, die ihr gegen euch selbst maßlos gewesen seid, verliert nicht die Hoffnung auf Allahs Barmherzigkeit. Gewiß, Allah vergibt die Sünden alle. Er ist ja der Allvergebende und Barmherzige“.

4) MK's Behauptung: Gott war durch seine Barmherzigkeit immer schon für die Schöpfung des Menschen entschlossen. (S.33)

Belegstelle ar-Rahmān, 55:1-3

الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝

„Der Allerbarmer, hat den Qur`ān gelehrt. Er hat den Menschen erschaffen.“

5) Qāf, 50:16

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَخَنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۝

MK: „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader“ (S.33)

„...Wir sind ihm doch näher als seine Halsschlagader“

6) **MK's Behauptung:** Gott will das Projekt „Mensch“ durch seine Barmherzigkeit vollenden und den Menschen in seine Gemeinschaft aufnehmen. (S.33)

Belegstellen in der Fußnote: Maryam, 19:61, 85, 93, 96: Willkürliche Zusammenstellung von Versen die das Wort „Allerbarmer“ enthalten.

جَنَّتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا ۝

„in die Gärten Edens, die der Allerbarmer Seinen Dienern im Verborgenen versprochen hat. Sein Versprechen wird bestimmt erfüllt.“

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ۝

„An einem Tag, da Wir die Gottesfürchtigen als eine (geehrte) Abordnung zum Allerbarmer versammeln.“

إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۝

„Niemand in den Himmeln und auf der Erde wird zum Allerbarmer anders denn als Diener kommen (können).“

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ۝

„Gewiß, denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun, wird der Allerbarmer Liebe bereiten.“

- 7) MK: Er macht sich dadurch zugänglich und erfahrbar, aber der Mensch muss dieses Angebot in Freiheit annehmen (S.33)

Belegstellen in der Fußnote aš-Šu‘arā‘) 26:5, Maryam, 19:58:

„in Freiheit annehmen müssen“ ist ein Widerspruch in sich.

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿٥٨﴾

„Keine neuerlich offenbarte Ermahnung kommt zu ihnen vom Allerbarmer, ohne daß sie sich davon abwenden.“

إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾

„Als ihnen die Zeichen des Allerbarmers verlesen wurden, fielen sie ehrerbietig und weinend nieder.“

- 8) **MK’s Behauptung:** Die Barmherzigkeit Gottes hat letztlich auch eine eschatologische Dimension, das heißt, dass in ihr die Wiederauferstehung des Menschen im Jenseits mitgemeint ist, und dass sie einen Transformationsprozess darstellt, der auf die Vervollkommnung des Menschen zielt (S.34)

Belegstellen in der Fußnote

Al-An‘ām, 6:12

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾

„Sag: Wem gehört, was in den Himmeln und auf der Erde ist? Sag: Allah. Er hat Sich Selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben. Er wird euch ganz gewiß zum Tag der Auferstehung versammeln, an dem es keinen Zweifel gibt. (Schaut, wie das Ende) derjenigen (war), die ihre Seelen verloren haben, denn sie glaubten nicht.“

Ṭāhā, 20:109

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾

„An jenem Tag nützt die Fürsprache nicht, außer durch denjenigen, dem es der Allerbarmer erlaubt und mit dessen Worten Er zufrieden ist.“

An-Naba‘ 78:38

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾

„am Tag, da der Geist und die Engel in Reihe stehen. Sie werden nicht sprechen, außer wem der Allerbarmer es erlaubt und wer Richtiges sagt.“

- 9) MK: In Sure 7, Vers 56 verwendet der Koran das arabische Wort für „nah“, ein Adjektiv im Maskulinum, das jedoch auf „rahma“ die Barmherzigkeit Gottes, bezogen wird, obwohl diese im Arabischen feminin ist. So lautet der Vers: „Die Barmherzigkeit Gottes [rahma], er ist nah“ Grammatikalisch korrekt müsste der Vers lauten: „Die Barmherzigkeit Gottes, sie ist nah“. Das Wort für Gott ("Allah") wird im Koran immer als Maskulinum behandelt; der angeführte Vers setzt also Gott mit der Barmherzigkeit gleich. Gott ist also nicht nur barmherzig, er ist die Barmherzigkeit (S.35)

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

„Und stiftet auf der Erde nicht Unheil, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist! Und ruft Ihn in Furcht und Begehren an. Gewiß, die Barmherzigkeit Allahs ist den Gutes Tuenden nahe.“

10) al-A‘rāf, 7:154

وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ ۗ وَفِي نُسخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾

MK: „Und als sich Moses Zorn gelegt hatte, nahm er die Tafeln. In ihnen ist Rechtleitung und Barmherzigkeit enthalten.“ (S.36)

„Und als sich in Mūsā der Zorn beruhigt hatte, nahm er die Tafeln. In ihrer Schrift ist Rechtleitung und Barmherzigkeit für die, die vor ihrem Herrn Ehrfurcht haben.“

11) aš-Šu‘arā’, 26:69-74

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عِيَكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمُ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنْفَعُونَكُمُ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾

MK: »Abraham sagte zu seinem Vater und seinen Leuten: „Was sind das für Statuen, die ihr anbetet?“ Sie sagten: „Wir haben unsere Väter dabei vorgefunden, dass sie sie anbeteten.“ (S.42)

„Und verlies ihnen die Kunde von Ibrāhīm. Als er zu seinem Vater und seinem Volk sagte: „Wem dient ihr?“ Sie sagten: „Wir dienen Götzen, und so geben wir uns dauernd ihrer Andacht hin.“ Er sagte: „Hören sie euch, wenn ihr sie anruft? Oder nützen sie euch, oder schaden sie? Sie sagten: „Nein! Vielmehr fanden wir (bereits) unsere Väter desgleichen tun.“

12) al-Baqara, 2:260

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذَا أُلِّقْتُمُ الْمَوْتُومَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ
أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾

MK: Und denk' daran, als Abraham sprach: „Mein Herr, lass mich sehen, wie du die Toten lebendig machst“, sprach Gott: „Glaubst du denn nicht, dass ich das kann?“ Abraham sagte: „Ja, doch, aber um mein Herz zu beruhigen.“ Da sprach Gott zu ihm: „So nimm vier tote Vögel, teile sie in Stücke und leg je ein Stück auf einen Berg, dann ruf sie zu dir, sie werden eilends zu dir kommen, und wisse, dass Gott allmächtig und allweise ist. (S.43)

„Und als Ibrāhīm sagte: „Mein Herr, zeige mir, wie Du die Toten lebendig machst!“ Er sagte: „Glaubst du immer noch nicht?“ Er sagte: „Doch, aber (ich frage,) damit mein Herz Ruhe findet.“ Er (Allah) sagte: „So nimm vier von den Vögeln und zieh sie dann her zu dir. Hierauf setze auf jeden Berg einen Teil von ihnen. Hierauf rufe sie, so werden sie zu dir herbeigeeilt kommen. Und wisse, daß Allah Allmächtig und Allweise ist.“

13) az-Zalzala, 99:7-8

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾

MK: „Wer einen Funken Gutes im Leben getan hat, wird es am Gerichtstag sehen, und wer einen Funken Böses im Leben getan hat, wird es am Gerichtstag sehen.“ (S.51)

„Wer nun im Gewicht eines Stäubchens Gutes tut, wird es sehen. Und wer im Gewicht eines Stäubchens Böses tut, wird es sehen.“

14) MK: Der Versuch, das Jenseits als Ort der Vervollkommnung und Transformation des Menschen zu verstehen, soll keineswegs das wortwörtliche Verständnis von Paradies und Hölle als von tatsächlich existierenden Orten ersetzen, sondern denjenigen ein weiteres Interpretationsangebot bieten, die nicht aus Angst vor einer Bestrafung bzw. Hoffnung auf eine Belohnung Gutes tun wollen und das Schlechte vermeiden, sondern, die bestrebt sind, sich in ihrem Menschsein zu vervollkommen und selbstlos Gutes zu tun. (S.55)

Belegstelle al-Lail, 92:19-21

وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا أَتِنَاءً وَجْهَ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿١٩﴾ ۖ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾

„und niemand hat bei ihm eine Gunst (anzurechnen), die vergolten werden müßte, sondern (er handelt) im Trachten nach dem Angesicht seines höchsten Herrn. Und er wird wahrlich zufrieden sein.“

15) an-Nahl, 16:97

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

MK: „Wer Gutes tut und gläubig ist [die Liebe und Barmherzigkeit Gottes angenommen hat], sei es Mann oder Frau, dem werden wir ein gutes Leben geben [im Diesseits] und wir werden ihn nach seinen besten Werken belohnen [im Jenseits].“ (S.58)

„Wer rechtschaffen handelt, sei es Mann oder Frau, und dabei gläubig ist, den werden Wir ganz gewiß ein gutes Leben leben lassen. Und Wir werden ihnen ganz gewiß mit ihrem Lohn das Beste von dem vergelten, was sie taten.“

16) al-Mā'ida, 5:54

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِّنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ

MK: „Er liebt sie und sie lieben ihn“ (S.59)

„O die ihr glaubt, wer von euch sich von seiner Religion abkehrt –, so wird Allah Leute bringen, die Er liebt und die Ihn lieben...“

17) al-Isrā, 17:70

﴿٧٠﴾ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

MK: „Wir haben den Kindern Adams Würde verliehen.“ (S.77)

„Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt;“

18) al-Qaṣaṣ, 28:7

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ
وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾

MK: „Und wir gaben der Mutter Mose ein: „Stille ihn! Und wenn du fürchtest, dass er umgebracht werden könnte, dann setze ihn im Meer aus und hab keine Angst um sein Leben und sei nicht traurig! Wir werden ihn dir zurückbringen.“ (S.80)

„Und Wir gaben der Mutter Mūsās ein: „Stille ihn. Und wenn du um ihn fürchtest, dann setze ihn in das Wasser und fürchte dich nicht und sei nicht traurig. Wir werden ihn dir zurückbringen und ihn zu einem der Gesandten machen.“

19) Yūsuf, 12:15

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ ۗ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾

MK: „Als sie [Josefs Brüder] übereingekommen waren, ihn in den Brunnen zu werfen, gaben wir ihm ein: „Du wirst ihnen später über das, was sie da getan haben, Kunde geben.“ (S.80)

„Als sie ihn mitnahmen und sich geeinigt hatten, ihn in die verborgene Tiefe des Brunnenlochs zu stecken, gaben Wir ihm ein: „Du wirst ihnen ganz gewiß noch diese ihre Tat kundtun, ohne daß sie merken.“

20) al-Ġumū'a, 62:2

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ ۖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾

MK: „Gott ist es, der den Menschen¹²³ einen Gesandten aus ihrer Mitte geschickt hat, um ihnen seine Verse vorzutragen, sie zu läutern (vervollkommen) und sie die Schrift und die Weisheit zu lehren.“ (S.82)

„Er ist es, Der unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen hat erstehen lassen, der ihnen Seine Zeichen verliest, sie läutert und sie das Buch und die Weisheit lehrt, obgleich sie sich ja zuvor in deutlichem Irrtum befanden –,“

21) al-Baqara, 2:190

¹²³ S. 135 und 169 übersetzt er *fi-l 'ummīyīna* mit „zu den Völkern“

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

MK: „diejenigen, die Unheil stiften“ (S.84)

„Und kämpft auf Allahs Weg gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, doch übertretet nicht! Allah liebt nicht die Übertreter.“

22) al-Baqara, 2:105

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ تَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾

MK: „Die kafirun unter den Leuten der Schrift und unter den Polytheisten wünschen nicht, dass von eurem Herrn irgendetwas Gutes auf euch herabgesandt wird“ (S.89-90)

Die Übersetzung der Wortfamilie kufr ohne der Bedienung des Wortes „ungläubig“ wurde schon zuvor 2009 von Amir Zaidan vorgenommen und ist weder eine neue Einführung von Khorchide noch Ahmad Milad Karimi, wie es in der Fußnote Seite 90 dargestellt wird. „Weder diejenigen unter den Schriftbesitzern, die Kufr betrieben haben, noch die Muschrik wünschen sich, daß euch etwas Gutes von eurem HERRN nach und nach hinabgesandt wird. Doch ALLAH gewährt Gnade, wem er will. Und ALLAH ist von unermesslicher Gunst.“¹²⁴

23) al-A'raf, 7:178

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَىٰ وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٧٨﴾

MK: „Wen Gott auf den rechten Weg leitet, geht den richtigen Weg, und wen Gott in die Irre führt, hat alles verloren“ (S.92)

„Wen Allah rechtleitet, der ist (in Wahrheit) rechtgeleitet. Wen Er aber in die Irre gehen läßt, das sind die Verlierer.“

24) az-Zumar, 39:41

إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ أِهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾

MK: „Wahrlich, Wir haben dir [Muhammad] das Buch mit der Wahrheit hinabgesandt zum Heil der Menschheit. Wer sich selbst auf den rechten Weg leitet, der tut dies zu seinem

¹²⁴ Amir Zaidan. at-Tafsir- Eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes, S.34

eigenen Besten; und wer irregeht, der geht irre zu seinem Schaden. Und du bist nicht Wächter über sie.“ (S.92)

„Gewiß, Wir haben für die Menschen das Buch mit der Wahrheit auf dich hinabgesandt. Wer sich nun rechtleiten läßt, der (tut das) zu seinem eigenen Vorteil; und wer in die Irre geht, der geht nur zu seinem eigenen Nachteil in die Irre. Und du bist nicht (als) Sachwalter über sie (eingesetzt).“

25) al-Baqara, 2:136

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾

MK: „Sprecht [ihr Muslime]: Wir glauben an Gott und was uns offenbart wurde, und was Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und seinen Kindern offenbart wurde, und was andere Propheten von ihrem Herrn erhalten haben. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen; und Ihm ergeben wir uns.“ (S.125)

„Sagt: Wir glauben an Allah und an das, was zu uns (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und an das, was zu Ibrāhīm, Ismā‘īl, Ishāq, Ya‘qūb und den Stämmen herabgesandt wurde, und (an das,) was Mūsā und ‘Isā gegeben wurde, und (an das,) was den Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von ihnen, und wir sind Ihm ergeben.“

26) Āli-‘Imrān, 3:20

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۗ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ۗ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾

MK: „wenn sie die Botschaft nicht annehmen wollen: Du hast nur zu verkünden“ (S.133)

„Und wenn sie mit dir streiten (wollen), dann sag: „Ich habe mein Gesicht Allah ergeben, und (ebenso,) wer mir folgt!“ Und sag zu jenen, denen die Schrift gegeben wurde, und den Schriftkundigen: „Seid ihr (Allah) ergeben?“ Wenn sie (Ihm) ergeben sind, dann sind sie rechtgeleitet. Kehren sie sich aber ab, so obliegt dir nur die Übermittlung (der Botschaft). Allah sieht die Menschen wohl.“

27) al-Aḥzāb, 33:28

يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌ لَّا زَوْجَكَ إِن كُنْتِن تَرُدْنَ ۗ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ ۗ أُمْتِعْكَنَّ وَأَسْرِحْكُنَّ ۗ سَرَّاحًا

جَمِيلًا ﴿٢٨﴾

MK: „O Prophet! Sprich zu deinen Frauen: „Falls ihr das irdische Leben mit seinen Reizen begehrt, dann kommt, und ich lasse mich in Frieden von euch scheiden.“ (S.133)

„O Prophet, sag zu deinen Gattinnen: Wenn ihr das diesseitige Leben und seinen Schmuck haben wollt, dann kommt her, ich werde euch eine Abfindung gewähren und euch auf schöne Weise freigeben.“

28) al-Mumtahana, 60:12

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ
أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعَصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ
لَهُنَّ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٢﴾

MK: „O Prophet! Wenn gläubige Frauen zu dir kommen und dir geloben, Gott nichts beizugesellen, nicht zu stehlen, keine Unzucht zu treiben, ihre Kinder nicht zu töten, keine haltlosen Verleumdungen zu verbreiten und gegen dich in dem, was sich geziemt, nicht ungehorsam zu sein, dann nimm ihr Gelöbnis an und bitte Gott um Verzeihung für sie“ (S.134)

„O Prophet, wenn gläubige Frauen zu dir kommen, um dir den Treueid zu leisten, daß sie Allah nichts beigesellen, nicht stehlen, keine Unzucht begehen, ihre Kinder nicht töten, keine Verleumdung vorbringen, die sie vor ihren (eigenen) Händen und Füßen ersinnen, und sich dir nicht widersetzen in dem, was recht ist, dann nimm ihren Treueid an und bitte Allah für sie um Vergebung. Gewiß, Allah ist Allvergebend und Barmherzig.“

29) an-Nisā, 4:80

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۗ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾

MK: „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott, doch wer ihm den Rücken kehrt, so ist es seine Sache.“ (S.134)

„Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Allah, und wer sich abkehrt, – so haben Wir dich nicht als Hüter über sie entsandt.“

30) an-Nisā, 4:122-124

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۗ وَعَدَّ اللَّهُ
حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾ لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا مُجْرَبًا وَلَا

تَجِدَ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٢﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٣﴾

MK: „Wer glaubt und Gutes tut, wahrlich, die führen wir in Gärten ein, in deren Niederungen Bäche fließen, und in denen sie ewig weilen werden. Das ist eine wahre Verheißung von Gott, und wessen Wort ist wahrhafter als Gottes? Es geht nicht nach euren Wünschen. Denn wer Böses tut, dem wird es vergolten, und er findet außer Gott keinen Beschützer oder Helfer. Wer aber Gutes tut, sei es Mann oder Frau, und gläubig ist, jene sollen ins Paradies eingehen und keineswegs Unrecht erleiden“ (S.151)

MK: „Wer Gutes verrichtet, sei es Mann oder Frau und gläubig ist, jene werden ins Paradies eingehen und keineswegs Unrecht erleiden.“ (S.141)

„Diejenigen aber, die glauben und rechtschaffene Werke tun, die werden Wir in Gärten eingehen lassen, durchheilt von Bächen, ewig und auf immer darin zu bleiben – Allahs Versprechen in Wahrheit. Und wer ist wahrhaftiger als Allah in Seinen Worten? Es geht weder nach euren Wünschen noch nach den Wünschen der Leute der Schrift. Wer Böses tut, dem wird es vergolten, und der findet für sich außer Allah weder Schutzherrn noch Helfer. Wer aber, sei es Mann oder Frau, etwas an rechtschaffenen Werken tut, und dabei gläubig ist, jene werden in den (Paradies)garten eingehen, und es wird ihnen nicht ein Dattelkerngrübchen Unrecht zugefügt.“

31) al-A‘raf, 7:52

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾

MK: „Dieses Buch ist Rechtleitung und Barmherzigkeit“ (S.164)

„Wir haben ihnen ja ein Buch gebracht, das Wir mit Wissen ausführlich dargelegt haben, als Rechtleitung und Barmherzigkeit für Leute, die glauben.“

32) al-Hiğr, 15:28-29

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

MK: „Seht, ich erschaffe einen Menschen aus trockenem Lehm. Und wenn ich ihn gebildet und ihm von meinem Geist eingehaucht habe, dann werft euch vor ihm nieder“ (S.189)

„Und als dein Herr zu den Engeln sagte: „Ich bin dabei, ein menschliches Wesen aus trockenem Ton, aus fauligem schwarzen Schlamm zu erschaffen. Wenn Ich es zurechtgeformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann fallt und werft euch vor ihm nieder.“

33) an-Nisā, 4:81

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾

MK: „Und sie spielen Gehorsam vor. Sobald sie jedoch von dir weggehen, brütet ein Teil von ihnen des Nachts etwas anderes aus“ (S.192)

„Und sie sagen: „Gehorsam.“ Wenn sie aber von dir weggehen, heckt ein Teil von ihnen etwas anderes aus, als was du sagst. Aber Allah schreibt auf, was sie aushecken. So wende dich von ihnen ab und verlasse dich auf Allah. Allah genügt als Sachwalter.“

34) al-Kahf, 18:103-105

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِمْ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا ﴿١٠٥﴾

MK: „Sollen wir euch sagen, wer die richtigen Verlierer sind? Das sind jene, deren Bemühungen im diesseitigen Leben verfehlt sind, während Sie meinen, sie täten Gutes. Das sind jene, die die Zeichen ihres Herren nicht ernst nehmen.“ (S.215)

„Sag: Sollen Wir euch Kunde geben von denjenigen, die an ihren Werken am meisten verlieren, deren Bemühen im diesseitigen Leben fehlgeht, während sie meinen, daß sie gut handeln würden? Das sind diejenigen, die die Zeichen ihres Herrn und die Begegnung mit Ihm leugnen. So werden ihre Werke hinfällig, und so werden Wir ihnen am Tag der Auferstehung kein Gewicht beimessen.“

Literaturverzeichnis

Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ğarīr al-Ṭabarī: Ğāmi‘ al Bayān ‘an Ta’wīl Āyi l-Qur’ān,
Beirut 1995.

Abu Hanīfa: al-Fiqh al-Akbar, Köln 2003.

Amir Zaidan: at-Tafsir- Eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des
Quran-Textes, Offenbach 2000.

al-Aš‘arī: Kitāb al-Luma‘, Kairo 1955.

Āṭalī, Ğadīd ‘ala’ l-Izhār, Salah, Bilici Kitabevi Istanbul

Atay, Hüseyin: Kelama Giriş, Ankara 1978.

el-Bağdadi, Abdülkahir: Mezhepler Arasındaki Farklar, Ankara 2005.

Baihaqi: al- Asmā' wa-'ş-şifāt, Beirut 1985.

Buhari: Sahih-i Buhari ve Tercemesi, Übers. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1987.

Dragos, Pal: Homöopathie und das Urchristentum, Norderstedt 2007.

Düzgün, Şaban Ali (Hrsg.): Kelam. El Kitabı, Ankara 2012.

Diyanet Islam Ansiklopedisi, 1. Auflage, Istanbul 1988-2010.

Ebu Hanife: el Alim ve'l Muteallim, Istanbul 1992.

Elmalılı Muhammed Yazır: Hak Dîni ,Kur’ân Dili, Istanbul 1993

Ethem Rūhi Fıĝlalı: Çağımızda İtikādî İslâm Mezhepleri, Istanbul 1986.

Faḥr-ad-Dīn ar-Rāzī: Tefsir-i Kebir. Mefatihü'l Gayb, (Übers.) Suat Yıldırım,
Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara 1988.

Faḥr-ad-Dīn ar-Rāzī: Şarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā li-r-Rāzī, (Hrsg.) Muḥammad Ibn-‘Umar,
Kairo 1976.

Faḥraddīn ar-Rāzī: Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī, bekannt als Tafsīr al-Kabīr und Mafātīḥ al-Ğaib,
Beirut 1981

Ğalāl-ad-Dīn as- Suyūfī: al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān, Beirut 1999.

Ğarallāh, Zuhdī: al-Mu‘tazila, Beirut 1990.

al Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum, übersetzt von Elschazlī, Göttingen 1987

al Ğazālī: Al iqtisād fi'l i‘tiqād (Herausgegeben von Anşāf Ramadān), Beirut 2003.

al- Ghazzali, Ibn Muhammad: Kitāb al-iqtisād fi 'l-i‘tiqād, Ankara 1962.

Heinzmann, Rainer (Hrsg.): Lexikon des Dialogs – Grundbegriffe aus dem Islam und dem Christentum, Freiburg im Breisgau 2013.

Hüseyin Atay: Kelama Giriş, Ankara 1978.

Ibn ‘Arabī: Futūhāt al-makkiyya, Beirut 1911.

Ibn Kesir: Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri, (Übers.) Bekir Karlıağa, Bedrettin Çetiner, İstanbul 1993.

Ibn Qaiyim: Hādi 'l-arwāh, Madina 1991.

Ibn Taymiyyah: Dar ta‘arud al-aql wa-'n-naql, (Hrsg.) Salim Muhammad Raşad, Riad 1979.

İmam Ğzam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi: Tercüme Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1992.

İslam Ansiklopedisi: İstanbul 1979.

Karaman, Hayrettin: İlmihal I, İman ve İbadetler, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006.

al-Kastalī, Muşlih al Dīn: Hāşiyat al Kastalī ‘alā Şarh al ‘aqāid, İstanbul 1908.

Katechismus der Katholischen Kirche, Berlin 1993.

Khorchide, Mouhanad: İslam ist Barmherzigkeit, Freiburg im Breisgau 2012.

Makdisi, Muhtâr b. Tahir: el-Bed' ve't-tarih, Beirut 1997.

Matüridi: Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, (Übers.) Bekir Topaloğlu, İstanbul 1979.

Muslim: Sahih-i Muslim ve Tercemesi (Übers.) Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1970.

Nasafî: Bahrül-kelam fi akaidi ehli'l-İslâm, İstanbul 1910.

Nasafî: at- Tamhîd fi uşul ad-dīn, Kairo 1987.

Al-Qurtübî: al-Ğami‘ li ' Ahkām il-Qur‘ān (Tafsîr al-Qurtübî), Beirut 2006

Ramazan Efendi: Haşiyeli Akaidi, İstanbul 1965.

Şahristān: Al-milal wa-'n-nihal, I, Ägypten 1928.

Şatibi: el-Muvafakat, (Übers.) Mehmet Erdoğan, İstanbul 1993.

aṭ-Ṭabarī: Ğāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān, Beirut 1986.

at-Taftāzānī: Šarḥ al-‘Aqā’id an-nasafīya, Beirut 1991.

Tahānawī: Kaššāf ištīlāḥāt al-funūn, Osnabrück 1980.

Ṭašköprizāde: Maudūāt al ‘ulūm, Bd. 1, Istanbul 1895.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara 2002.

Zamaḥšarī: al-Kaššāf, Kairo 2010.

al-Zarkashī: al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Beirut 1994.