

Der Körper und die religiöse Sprache

MAHDI ESFAHANI

Dieser Artikel behandelt das Verhältnis zwischen dem menschlichen Körper und der Entstehung von religiöser Sprache und geht dabei von der These aus, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers eine direkte Wirkung auf die Bestimmung der Sprache besitzt und der Mensch die Bedeutung von Worten nur aufgrund seiner körperlichen Disposition zu verstehen vermag. Um dieser These zweckmäßig nachgehen zu können, gliedert sich der Artikel in drei Kapitel. Im ersten Kapitel werden kurz einige wichtige Voraussetzungen und methodologische Anmerkungen formuliert, die für das weitere Verständnis wesentlich sind. Das zweite Kapitel befasst sich mit philosophischen Grundgedanken zu Sein, Sprache, Körper und Prophetologie, die dann im dritten Kapitel theologisch fortgeführt und untermauert werden, indem anhand koranischer Textbeispiele und islamischer Überlieferungen gezeigt wird, wie sich Körper und Sprache gegenseitig bedingen.

1. Voraussetzungen

1.1. Durch Sprache verstehen wir einander

Die erste Voraussetzung, die hier erwähnt werden muss, ist, dass wir durch Sprache einander verstehen. Die Sprache ist ein funktionierendes Mittel beziehungsweise Werkzeug, mittels dessen die Menschen miteinander kommunizieren können. Unabhängig davon, ob Sprache mündlich oder schriftlich stattfindet, bietet sie als ein grundsätzlich funktionales Mittel die Möglichkeit zur zwischenmenschlichen Verständigung, auch wenn im Resultat ein gegenseitiges Verstehen nicht immer gegeben ist.

1.2. Ich verstehe, dass ich bin

Die zweite Voraussetzung ist, dass der Mensch versteht bzw. ein Verständnis davon entwickelt, dass er existiert; dieses Verständnis ist Grundlage für jede weitere Betrachtung und bildet das Fundament, um überhaupt das Verstehen zu können, was ihn umgibt.

1.3. Ich verstehe, dass andere Dinge sind

Die zweite Voraussetzung führt direkt zur dritten Voraussetzung, nämlich dass der Mensch versteht, dass neben ihm und um ihn herum andere Dinge existieren. Damit ist gemeint, dass die Dinge, die außerhalb des Menschen existieren, keine Einbildungen und Halluzinationen darstellen, sondern ihr Dasein unabhängig von der Existenz des Menschen erfolgt.

1.4. Ich verstehe, dass sowohl meine Existenz wie auch die der anderen Dinge unterschiedliche Erscheinungen des Seins sind

Der Mensch nimmt von sich selbst und den anderen Dingen wahr, dass es Seiende bzw. Existierende sind, oder anders ausgedrückt, er ist der Bedeutung von Sein beziehungsweise Nicht-Sein gewahr. Alles Seiende nimmt somit verschiedene Erscheinungsformen an und zeigt sich in dieser oder jener Existenz. Daher kann behauptet werden, dass alles, was Existenz besitzt, eine Gemeinsamkeit aufweist, und zwar die Verneinung des Nichts beziehungsweise des Nicht-Seins, so dass die Seienden das Sein in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen wiedergeben.

1.5. Sein hat keinen Gegensatz und ist unbegrenzt

Obwohl es bereits als Voraussetzung erwähnt wurde, sollte diese Voraussetzung rational nachvollziehbar sein. Sein hat keinen Gegensatz, weil der Gegensatz von Sein das Nicht-Sein ist und das Nicht-Sein ist nichts, ist nicht existent. Daher hat das Sein keinen Gegensatz und ist folglich unbegrenzt, weil es nichts gibt, was das Sein begrenzen könnte, woraus sich die nächste Voraussetzung ableitet.

1.6. Zwei unbegrenzte Tatsachen sind nicht möglich

Sein ist das einzige, was die Eigenschaft der Unbegrenztheit aufweisen kann, weil zwei unbegrenzte Seinsformen nicht möglich sind.

1.7. Gott ist unbegrenzt

Die letzte zu erwähnende Voraussetzung, auch wenn sich der kommende Teil des Artikels eher mit philosophischen Ansichten beschäftigt, geht davon aus, dass Gott (zumindest in den abrahamitischen Religionen) unbegrenzt ist, und da sich, wie oben beschrieben, zwei unbegrenzte Seinsformen gegenseitig ausschließen, ist Sein ein anderer Name für Gott.

2. Rationale Rahmenbedingungen

2.1. Sein und Dasein

2.1.1. Dasein, Raum und Zeit

Das Wort *Dasein* hat in der deutschen Philosophie eine lange Tradition. In diesem Artikel steht das Wort für das menschliche Wesen. Diese Bezeichnung wird gewählt, weil dadurch die Verbindung zwischen dem Wort Sein und dem Menschen betont wird. Das Wort zeigt, dass dieses Seiende ein bestimmtes Sein oder eine Form von Sein hat, und das *Da-* am Anfang von Da-Sein gibt zu erkennen, dass dieses Sein räumlich und zeitlich begrenzt ist sowie bestimmt und gezeigt werden kann. *Dasein* ist somit eine Erscheinung des Seins, die durch Raum und Zeit bestimmt worden ist.

2.1.2. Beleuchtung des Seins und Verstehen

Die Stufen der Vollkommenheit können nicht durch Nichtsein zustande gekommen sein, sondern es bleibt nur die Möglichkeit, dass sie vom Sein her bestehen. Das heißt, alles, was irgendeine Form von Vollkommenheit besitzt, ist eine Erscheinung des Seins. Somit kann davon ausgegangen werden, dass die Erkenntnis des Menschen von sich und dem Sein vom Sein selbst stammt. Durch die Beleuchtung des Seins versteht das *Dasein* das Sein, es versteht sich selbst und versteht, dass es versteht. Kurz gesagt, das Verständnis vom Sein, das Selbstbewusstsein und die Tatsache, dass man sich selbst versteht, gehen aus dem Sein hervor. Andererseits heißt das auch, dass alle Seienden, die wahrgenommen werden, nichts als Erscheinungsformen des Seins vor dem *Dasein* sind. Wenn man von Erscheinung spricht, muss etwas Erscheinendes vorhanden sein sowie

jemand, der diese Erscheinung wahrnimmt. Das *Dasein* ist jenes Auge, das die Erscheinung des Seins wahrnimmt.

2.1.3. Die Welt

In diesem Kontext kann man auch auf die Bedeutung des Wortes *Welt* hinweisen. Alle erscheinenden Seienden oder alle Erscheinungen des Seins – darunter auch das Dasein, das diese Erscheinungen wahrnimmt – machen die Welt aus. Und wenn das Sprechen die Offenlegung von dem ist, was im Inneren verborgen liegt, dann kann davon ausgegangen werden, dass die Welt das Gespräch des Seins mit dem Dasein ist, weil bereits festgestellt wurde, dass das Seiende eine Erscheinungsform des Seins vor dem Dasein ist. Demnach besteht das Buch der Welt aus jenen Worten und Sätzen, durch die das Sein seine Absichten und Bedeutungen dem Dasein mitgeteilt hat, damit das Dasein diese versteht.

2.2. Die Sprache

2.2.1. Mitmenschen

Mit Dasein ist ein einziges menschliches Wesen gemeint. Um dieses Dasein herum existieren Mitmenschen, die eine entscheidende Rolle für das Selbstverständnis des Daseins spielen. Durch die anderen versteht der Mensch die Bedeutung vom Dasein als solches besser, denn im Gegenüber zeigen sich dem Menschen verschiedene Möglichkeiten und Aspekte des Daseins, die in ihm nicht beziehungsweise noch nicht in Erscheinung getreten sind und durch die er ein weitergefasstes Verständnis von sich und den Dingen erlangen kann. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass das Dasein sich selbst in Form von anderen versteht. Da jedes Dasein unmittelbar mit dem Sein verbunden ist und einen Zugang zum Sein hat, existiert auch ein indirekter Zugang zu den anderen Daseinsformen. Durch diese Verbindung ist der Mensch vom Wesen her in der Lage, andere zu verstehen.

2.2.2. Kommunikation

Betrachtet man das bisher Gesagte, dann kann man daraus schließen, dass Kommunikation der Versuch der Einswerdung des Daseins mit seinesgleichen ist. Das Wort *Kommunikation* hat seinen Ursprung in einem religiösen Sprachgebrauch und beinhaltet genau die Bedeutung

der Einswerdung. So bezeichnet zum Beispiel die damit wortverwandte *Kommunion* die Einheit zwischen Jesus Christus und dem einzelnen Gläubigen, der bei der Abendmahlzeremonie den Leib Christi in Form von Wein und Brot zu sich nimmt, um sich dadurch mit Jesus zu vereinigen. Was man heute also im Allgemeinen Kommunikation nennt, ist eine säkularisierte Version dieses ursprünglich religiösen Begriffs, der ohne diese christliche Grundlage nicht zustande gekommen wäre. Sprache ist somit ein sich Öffnen des Daseins hin zur Kommunikation und bedeutet, dass das Dasein seine inneren Absichten, Gedanken und Wünsche seinem Gegenüber mitteilt. Durch die Sprache präsentiert das Dasein sich selbst, öffnet sich und will mit dem anderen eins werden.

2.2.3. Bestimmung der Sprache

Sprache ist ein Produkt von mehr als nur einem Menschen, also von Gesellschaften und Völkern. Ein Volk kann als ein Sammelsurium von allen anwesenden *Da-Seienden* definiert werden, die miteinander zu kommunizieren versuchen, oder anders ausgedrückt, die bemüht sind, sich einander mittels einer gemeinsamen Sprache zu öffnen und somit das Sein zur Erscheinung zu bringen. Geht man einen Schritt weiter, dann ist jede Sprache die Summe aller Entscheidungen, die ein Volk über die Bedeutung des Seins getroffen hat. Wenn zum Beispiel ein Volk oder eine Gesellschaft darin übereinkommt, dass das Wetter und dessen Änderungen unabhängig von Gott oder himmlischen Wesen zu betrachten sind, dann bedeutet das, dass das Volk über das Sein sowie über seine Erscheinungen und Bedeutungen eine Entscheidung getroffen hat, die Gott und die himmlischen Wesen zumindest in Bezug auf das Wetter aus der Sprache ausschließt. Hierin ist auch eine der wesentlichen Errungenschaften der modernen Wissenschaft zu sehen, nämlich die Entwicklung einer Sprache, die alles unabhängig von Gott zu beschreiben versucht und hierfür entsprechende Alternativen anbietet. Dass eine solche Sprache sich nachhaltig durchsetzt und bevorzugt wird, ist eine Entscheidung, die von der Mehrheit des Volkes getroffen wird. Trotz dieses Wandels bleiben aber in der Sprache die Spuren von dem früheren Verständnis des Seins erhalten, sowie Ludwig Wittgenstein in seinem Werk *Philosophische Untersuchungen* zu erkennen gibt, wenn er zum Beispiel unter Paragraph 18 sagt:

Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewickel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.¹

Mit dieser Aussage betont Wittgenstein, dass jede Denkweise, jeder Zugang zum Sein und jedes Verständnis, das sich innerhalb eines Volkes jemals entwickelt hat und kommunikativ ausgehandelt wurde, Spuren in der Sprache dieses Volkes hinterlässt.

2.3. Propheten

2.3.1. Über das Wort *Prophet*

Im Etymologischen Wörterbuch des Deutschen von Wolfgang Pfeifer ist unter dem Wort *Prophet* folgende Beschreibung zu lesen: »Verkünder und Deuter des göttlichen Willens, Seher, Mahner« oder auch »Verkünder der Zukunft«. Das lateinische *prophēta*, *prophētēs* für »Weissager, Magier« geht dort auf den griechischen Ausdruck *prophētēs* (προφήτης) für »Deuter des Orakels, Weissager, öffentlicher Verkünder oder Sänger« zurück, der wiederum dem griechischen Verb *prophánai* (προφάναι) mit der Bedeutung von »vorhersagen, verkünden« entstammt. Die Grundform dieses Verbes ist das Wort *phánai* (φάναι), unter dem man »sagen, sprechen, verkünden« versteht.² Dieses Wort steht im direkten Zusammenhang mit der griechischen Verbform *phaino* (φαίνω), die als 1. Person Singular im Präsens besagt »ich bringe etwas ans Licht oder zur Erscheinung, ich gebe Wissen«. Daraus leitet sich das griechische Wort *phainomai* (φαίνομαι) ab, was etwas beschreibt, das »für die Sinne zur Erscheinung gekommen ist« oder »sich im Geist zeigt« (ὄντα τῆ ἀληθείᾳ). Aus dieser Wortfamilie stammt auch das in der Philosophie häufig vorkommende Wort *Phänomen* für »sich den Sinnen zeigende oder gedachte Erscheinung, seltenes, außergewöhnliches Vorkommnis, auffallende (Natur)erscheinung, ungewöhnlicher, überragender Mensch«.³

Aufgrund der erfolgten Schilderungen lassen sich in Bezug auf das Wort *Prophet* zwei grundsätzlich darin angelegte Aspekte hervorheben, die für ein besseres Verständnis dieses Wortes wichtig sind, nämlich einmal der

1 Wittgenstein 1984, S. 245.

2 Vgl. Pfeifer ¹1989/1997, S. 1049-1050.

3 Vgl. Pfeifer ¹1989/1997, S. 1002.

Aspekt des Sagens bzw. Verkündens und einmal, dass ein Prophet etwas ans Licht bringt und somit etwas vom Sein zu erkennen gibt.

2.3.2. Die Propheten und ihre sprachliche Überzeugungskraft

Nach den Beschreibungen im vorangegangenen Kapitel sind Propheten jene Personen, die versuchen, etwas, das verborgen ist, in Erscheinung zu bringen. Und das, was sie vom Sein in Erscheinung bringen, beschreiben sie anhand von kommunikativen Mitteln des Menschen, die im Grunde genommen jeder verstehen kann. Die Besonderheit, die historische Persönlichkeiten und Propheten wie Moses, Jesus und Muḥammad mit sich bringen, ist ihre Fähigkeit, mittels einer originellen Sprache und in Form von Worten das Sein so erscheinen zu lassen, dass ein ausreichend großer Teil der Bevölkerung zu der Überzeugung kommt, diese spezielle Sprache selbst übernehmen zu müssen, um damit über sich, die Welt, über das Sein und Gott sprechen zu können – woraus sich schließlich ganze Religionsgemeinschaften entwickelt haben.

2.3.3. Der Körper und die Sprache

Betrachtet man heilige Bücher wie den Koran, so kommen dort Wörter aus der gängigen Lebens- und Vorstellungswelt des Menschen wie Baum, Himmel, Meer, Jenseits usw. vor, durch die nach religiöser Auffassung Gott mit den Menschen gesprochen hat. Gemäß der Hauptthese des vorliegenden Artikels, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers eine direkte Wirkung auf die Bestimmung der Sprache besitzt, kann der Mensch die vernünftige Bedeutung solcher Worte nur aufgrund seiner körperlichen Disposition verstehen. Dass der Mensch einen Körper besitzt und dieser Körper eine wichtige Rolle im Leben eines jeden Einzelnen spielt, steht außer Frage. Der Mensch nimmt durch den Körper wahr, und die körperlichen Gegebenheiten bedingen diese Wahrnehmung sowie sie eben auch direkt und indirekt die Sprache mitgestalten. So sprechen Religionen zum Beispiel von einem *Jen-seits*, dessen andere Seite das *Dies-seits* ist, und man kann sich dabei die Frage stellen, was das Kriterium ist, das die eine Seite von der anderen trennt. Der Koran verwendet in diesem Zusammenhang die Worte *dunyā* für Diesseits und *āhira* für Jenseits. Betrachtet man aber diese Worte genauer und von ihrem Ursprung her, dann beschreibt *dunyā* etwas, das sich ganz in

der Nähe befindet beziehungsweise etwas, das niedrig ist,⁴ während das Wort *āhira* etwas vermittelt, das später oder zum Ende hin kommt.⁵ Ähnlich wie Dies- oder Jenseits sind Charakterisierungen wie nahe und fern, niedrig und hoch, früher und später usw. relative Begrifflichkeiten, die einen Maßstab benötigen, um wirklich verstanden werden zu können. Dieser Maßstab ist der menschliche Körper selbst und Grundlage für den Maßstab ist die ontologische, epistemologische und anthropologische Beschaffenheit des Menschen. Während *dunyā* als das Diesseits etwas wiedergibt, das der Mensch direkt und sinnlich begreifen kann, weil es nahe ist, beschreibt *āhira* einen Sachverhalt, der nicht direkt beziehungsweise noch nicht erkannt werden kann, weil er später und am Ende eintritt. Würde dieser Zustand sich umkehren, so dass das später zu Erkennende (*āhira*) schon jetzt begriffen wird, dann würde sich dementsprechend auch die Benennung von *āhira* in *dunyā* ändern, weil dann eine direkte und naheliegende Erkenntnis möglich wäre. Das heißt, das, was man allgemein in der Religion als Jenseits oder Diesseits bezeichnet, hängt stark von der menschlichen Erkenntnisstruktur und Perspektive ab, so dass der Mensch mit seiner körperlich-sinnhaften Gestalt ein entscheidendes Kriterium für die Bedeutungsprägung einzelner Worte darstellt.

Nimmt man zum Beispiel den ›Himmel‹, der im Arabischen mit dem Wort *samāʿ* als etwas sehr Hohes und Emporragendes beschrieben wird, so wird er als hoch begriffen, weil er sich über uns befindet und dies die menschliche Perspektive wiedergibt, die durch die entsprechende Körperhaftigkeit und ihre Begrenzungen bedingt ist. Das bedeutet, die Erkenntnis des Menschen von sich fängt (innerhalb der Grenzen von Zeit und Raum) bei seinem Körper an, so dass er sich als solcher als etwas Sinnliches versteht. Demnach erscheint dem Menschen alles als hoch – gleich dem Himmel –, was aufgrund seiner epistemischen Bedingungen und Grenzen und aus seiner Perspektive heraus sich über ihm befindet und eine Höhe einnimmt. Nähme man an, dass die menschliche Erkenntnis ausschließlich auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt wäre, dann gäbe es nur den Körper und der Himmel wäre das, was oberhalb dieses Körpers wahrgenommen werden würde.

Ähnlich verhält es sich mit einem ›Baum‹ bzw. ›Bäumen‹, denen in den heiligen Schriften oftmals eine besondere Bedeutung zukommt, wenn

4 Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 407-408.

5 Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 12-13.

zum Beispiel Gott im Koran Mose von einem Baum her zuruft und sich ihm dadurch zu erkennen gibt,⁶ oder wenn im Alten Testament vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen die Rede ist.⁷ Aber was genau versteht man unter dieser Wortverwendung und wie? Im Arabischen heißt Baum *šağara* und zurückgeführt auf die Grundbedeutung heißt das so viel wie: etwas, das von sich aus in verschiedene Richtungen geht.⁸ Dieser Sinngehalt ist offensichtlich das Resultat einer menschlichen Wahrnehmung und basiert auf der körperlich-sinnlichen Veranlagung und den Gegebenheiten des Menschen wie der Beschaffenheit des Auges mit all seinen Funktionen. Wäre das Auge anders aufgebaut und so gestaltet, dass es statt der Formen eines Baumes nur die darin enthaltenen subatomaren Partikeln und elektromagnetischen Wellen wahrnimmt, wie es manche Wissenschaftler behaupten, dann hätte man für die Erscheinung des Baumes sicherlich nicht das Wort *šağara* gewählt, sondern eines, das einem solchen Phänomen näherkommt und es in seiner Verwendung manifestiert. Das will heißen, dass die ›Baumheit‹ eines Baumes, wie sie sich in Wahrheit und in der Sprache zeigt, auf Bedingungen beruht, die mit den Grenzen des menschlichen Begreifens zu tun haben, oder anders ausgedrückt, die Baumheit des Baumes basiert auf der besonderen ontologisch-epistemologischen Beziehung des Menschen zur Realität. Daraus folgt, dass der Mensch als Mensch mit seinem besonderen Da-Sein und seinem speziellen *In-der-Welt-Sein* und den damit einhergehenden Möglichkeiten und Grenzen eine Welt besitzt, in der ›Baum‹ und ›Himmel‹ verstanden werden, so dass auch die heiligen Bücher in ihrem Sprachgebrauch diese Welt widerspiegeln und aus einer menschlichen Perspektive von den Tatsachen der Welt und dem Jenseits sprechen. Dieser Gedanke betrifft die Sprache im Allgemeinen und die religiöse Sprache im Besonderen, vor allem, wenn es um die Namen Gottes geht. Nehmen wir also an, dass:

1. wir (ohne irgendwelche Ambiguität) etwas kennen, das man unbegrenzte Wahrheit nennt,
2. wir dieser unbegrenzten Wahrheit nach den heiligen Büchern besondere Namen zusprechen,

⁶ Vgl. Q 28:30.

⁷ Vgl. Gen. 2,9 u. 2,17.

⁸ Vgl. al-Farāhīdī 1409/1988, Bd. 6, S. 31.

3. diese Namen uns dabei helfen, uns selbst in einer epistemologisch-ontologischen Verbindung mit dieser unbegrenzten Wahrheit zu sehen.

Die hier formulierten Annahmen machen deutlich, dass das Verstehen der religiösen Sprache und das Verständnis von den Namen Gottes (siehe Annahme 2) eng mit den menschlichen Grenzen und Konditionen verbunden sind. Und obwohl die göttlichen Namen die Funktion haben, auf das Wesen und Wirken Gottes hinzuweisen, entspringt ihr Ausdruck der menschlichen Erlebnis- und Wahrnehmungswelt, dem *In-der-Welt-Sein* mit all seinen Beziehungen zu den anderen Daseinsformen und zum Sein an sich.

Veranschaulichen lässt sich dies zum Beispiel anhand des göttlichen Namens *ar-razzāq*, der als solches zwar nur einmal im Koran vorkommt,⁹ dessen Tätigkeit als »Versorger« aller Dinge aber in vielen unterschiedlichen Zusammenhängen dargestellt wird, meistens auch mithilfe der jeweiligen Ableitungen aus der gleichnamigen Wurzel *r-z-q*. Dass der Mensch in vielerlei Hinsicht der Versorgung bedarf, das ist unbestritten. Er braucht als Versorgung Essen, Trinken, eine Behausung, Arbeit, Geld usw., und all diese Notwendigkeiten sind Bestandteil des menschlichen Daseins und unterliegen seinen Eigenschaften, Grenzen und Möglichkeiten. Der Name *ar-razzāq* erhält seine Bedeutung also nur aus diesen im Menschen vorhandenen Bedürfnissen, die gestillt werden wollen, so dass die Basis für das Verständnis der Namen Gottes die menschliche Struktur und in erster Linie der Körper des Menschen ist.

Dies kann ebenso auf andere Namen wie den »Allwissenden«, arabisch *al-ʿalīm*, angewendet werden. Denn hätte der Mensch kein Verständnis von dem, was Wissen ist, dann wäre auch dieser Name ohne Belang. Das heißt, allein die Konstitution des Menschen macht es erst möglich, dass man unter ›allwissend‹ etwas verstehen kann und somit ein Weg zur Entschlüsselung der göttlichen Bedeutung dieses Wortes offensteht.

Zusammengefasst ist daher zu sagen, dass die Beschaffenheit des menschlichen Körpers und sein Verhältnis zu den Dingen, räumlich wie zeitlich gesehen, die Bedeutung von Worten so prägt, dass sich dieser sensuelle, also auf Sinneswahrnehmung beruhende Gebrauch in den Worten selbst wiederfinden lässt. Besäße der Körper eine andere Struktur

9 Vgl. Q 51:58.

mit anderen Bestimmungen, Gegebenheiten und Veranlagungen, dann würde im Arabischen für Himmel nicht das Wort *samāʿ* Anwendung finden, sondern eines, was dieser anderen Struktur mehr Rechnung tragen würde. Demnach bestimmen die körperlichen Gegebenheiten nicht nur die menschliche Wahrnehmung, sondern auch die daraus hervorgehende Sprache, wobei hier angemerkt werden muss, dass dies nicht auf jedes Wort grundsätzlich übertragbar ist, sondern nur auf jene Worte, in denen dieser ursprünglich sensuelle Gebrauch noch weitestgehend nachweisbar und vorhanden ist, was auf eine Vielzahl von koranischen Wörtern zutrifft.

3. Theologische Untersuchung

3.1. Die menschlichen Körperteile und Gott

Wenn man den Koran aufmerksam liest, stellt man fest, dass Gott in einigen Versen anthropomorphe Eigenschaften zugesprochen werden, so dass an manchen Stellen vom ›Auge Gottes‹ oder der ›Hand Gottes‹ die Rede ist und Gott auch mit anderen Beschreibungen des menschlichen Körpers versehen wird.¹⁰ Und wie bereits erwähnt wurde, spielt der menschliche Körper bei der Bestimmung von Sprache eine entscheidende Rolle. Der Körper bedingt die Wahrnehmung des Menschen, so dass er die Wahrheiten in einer physischen Art und Weise erfasst, die wiederum Einzug hält in die Sprache und sich dort manifestiert. Sowohl der Koran als auch die Überlieferungen des Propheten Muḥammad verwenden eine Form der Sprache, die durch den Körper geprägt ist und daher einen sensuellen Gebrauch aufweist. Durch einen solchen Sprachgebrauch kann der Mensch als Adressat dieser Schriften einen direkten Bezug zu dem Gesagten herstellen, weil es seiner Erfahrungswelt entspricht und aus dieser hervorgeht. So liest man zum Beispiel in Q 20:39 folgende Anweisung, die vonseiten Gottes direkt an die Mutter von Moses ergeht, der als kleines Kind in einem Kästchen dem Meer übergeben werden soll, um dadurch dem Befehl des Pharaos zu entgehen. Denn dieser hatte angeordnet, alle Söhne der Israeliten töten zu lassen:

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَبْتُ عَلَيْكَ
حَبَّةً مِّنِّي وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

10 Vgl. zum Beispiel Q 2:115, 5:64, 20:39, 48:10, 52:48, 54:14, 55:26.

›Leg ihn in den Kasten und wirf ihn ins Meer, und das Meer soll ihn ans Ufer legen, so dass ihn ein Feind von Mir und Feind von ihm aufnimmt.‹ Und Ich habe über dich eine Liebe von Mir gelegt, ja, auf dass du vor meinem Auge aufgezogen wirst.¹¹

Dem Vers ist zu entnehmen, dass Gott sich darin selbst ein Auge zuspricht, obwohl die Vorstellung, dass Gott ein Auge hat, wie der Mensch eines besitzt, eigentlich nicht mit dem koranischen Gottesbild in Einklang gebracht werden kann. Daher muss dem Auge, das hier Erwähnung findet, eher eine metaphorische Bedeutung zukommen, und zwar in dem Sinn, dass Gott über alles, was gesehen werden kann, Bescheid weiß. Die Formulierung »vor meinem Auge aufgezogen« besagt dann, dass Gott alles, was sein Diener tut, sieht und er ihn dementsprechend schützt und erzieht. Trotz allem bleibt festzuhalten, dass der göttliche Sprecher an dieser Stelle den Ausdruck ›mein Auge‹ benutzt.

Ein weiteres Beispiel dieser Art findet sich in Q 48:10, wo Gott den Propheten Muḥammad wie folgt anspricht:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسْئُوتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا

Diejenigen, die dir Treue geloben, geloben Gott Treue. Gottes Hand liegt über ihren Händen. Wer nun (sein Wort) bricht, bricht es zu seinem eigenen Schaden. Und wer das erfüllt, wozu er sich Gott gegenüber verpflichtet hat, dem lässt Er einen großartigen Lohn zukommen.

In diesem Vers wird über einen Pakt beziehungsweise einen Treueeid gesprochen und deutlich erwähnt, dass die ›Hand Gottes‹ über den Händen derjenigen liegt, die diesen Treueeid leisten. Wenn hier in Bezug auf die Hand Gottes das Gleiche gilt wie für das Auge, nämlich dass Gott im eigentlichen Sinn weder eine Hand noch ein Auge besitzt, dann stellt sich die Frage, was das Wort *Hand* in diesem Vers bedeuten soll und warum Gott in Hinblick auf sich selbst von einer Hand spricht? In diesem Zusammenhang wurde bereits festgestellt, dass sich die Selbsterkenntnis des Menschen zunächst einmal am und durch den Körper vollzieht. Sie durchläuft einen Entwicklungsprozess, so dass die höheren Formen der Selbsterkenntnis, die über das körperliche Selbst hinausgehen, durch die niedrigste Stufe der Selbsterkenntnis, die Selbsterkenntnis in Form

¹¹ Dieses und die folgenden Koranzitate sind, insofern nichts Anderes erwähnt wird, der Übersetzung von Adel Theodor Khoury entnommen.

von Körperlichkeit, verstanden werden. Und genau diese niedrige Stufe der Selbsterkenntnis, die auf Körperlichkeit beruht, setzt der Koran bewusst ein, damit darüber die höheren Stufen der Selbsterkenntnis erlangt werden können, die bis zur Erkenntnis Gottes führen. Wenn hier also von »Gottes Hand« die Rede ist, dann kann der Mensch ausgehend von seinem Körper beziehungsweise von seiner Hand darunter verstehen, dass mit der Hand eine Eigenschaft verbunden ist, und zwar die Macht, etwas ergreifen zu können, eine Eigenschaft, die nicht nur auf den Menschen anwendbar ist, sondern in diesem Fall auch auf Gott. Der Koran benutzt also zielgerichtet Worte, die in Verbindung mit dem menschlichen Körper stehen, als einen konstituierenden Teil der religiösen Sprache, was auch in dem folgenden Vers deutlich wird, wo es in Q 3:181 heißt:

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍ
وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

Gott hat die Rede derer gehört, die da sagten: »Gott ist arm, wir sind reich.« Wir werden aufschreiben, was sie sagten, und dass sie die Propheten zu Unrecht töteten, und Wir werden sprechen: Kostet die Pein des Höllenbrandes.

Gott wird in diesem Vers das ›Hören‹ zugeschrieben. Und warum nun dieses Hören sowie das Auge und die Hand Gottes nicht wortwörtlich zu verstehen sind, zeigt Q 42:11, wo es heißt:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Nichts ist Ihm gleich. Er ist der, der alles hört und sieht.

Dieser Vers verdeutlicht, dass Worte wie Auge, Hand und Hören, wenn sie in Verbindung mit Gott Erwähnung finden, nicht mit den Eigenschaften und Bedingungen der Geschöpfe verglichen werden können. Das »Nichts ist Ihm gleich« (*laisa ka-mitlihī šaiʿun*) am Anfang des Verses und die darauffolgende Beschreibung Gottes als eines »Hörenden« (*samīʿ*) und »Sehenden« (*baṣīr*) bestätigt dies und unterstreicht das grundsätzliche koranische Gottesbild der Unvergleichbarkeit. Anhand dieses Verses kann in Bezug auf das Verständnis göttlicher Namen und Eigenschaften eine allgemeine Regel formuliert werden, nämlich, dass diese in Worte gefassten Eigenschaften vor zwei Extremen geschützt werden sollen, einmal davor, dass ihnen keinerlei Bedeutung zugeschrieben wird und sie nur als

bloße Worthülsen agieren, und einmal vor der Gleichsetzung mit allem Geschöpflichen.

3.2. Der Thron Gottes

Ein weiteres Beispiel, das an dieser Stelle angeführt werden kann, ist die seit Jahrhunderten andauernde und kontrovers geführte theologische Diskussion um die beiden koranischen Termini *‘arš* und *kursī*. Während *‘arš* wörtlich mit »Thron« übersetzt werden kann, beschreibt *kursī* eher eine Art »Stuhl«. Das Wort *‘arš* kommt in seiner Singularform im Koran insgesamt 26-mal vor, unter anderem in der Versgruppe von Q 69:13-17, wo zu lesen ist:

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً [١٣] وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً [١٤] فَيَوْمَئِذٍ
وَقَعَتِ الْوَالِقَةُ [١٥] وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ [١٦] وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ
رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (١٧)

(13) Und wenn in die Trompete geblasen wird – es ist ein einmaliges Blasen – (14) und Erde und Berge gehoben und auf einen Schlag zu Staub gemacht werden, (15) an jenem Tag trifft (die Stunde) ein, die eintreffen wird, (16) und der Himmel spaltet sich, so dass er an jenem Tag brüchig wird, (17) und die Engel stehen an seinem Rand. Über ihnen tragen an jenem Tag acht den Thron deines Herrn.

Das Szenario, das hier beschrieben wird, steht im Zusammenhang mit dem Tag der Auferstehung. Am Ende dieses Textbeispiels ist vom ›Thron Gottes‹ die Rede, der von acht nicht näher erläuterten Wesen getragen wird. Die Frage ist, ob man sich dabei als Hörer oder Leser tatsächlich Gott auf einem Thron sitzend vorzustellen hat, sowie ein König auf dem Thron sitzt, oder ob dieses Bild, das einen Teil der menschlichen Vorstellungswelt wiedergibt, nicht in einem anderen Sinn verstanden werden muss, nämlich so wie ihn Q 42:11 vorgibt, wo Gott als mit nichts vergleichbar deklariert wird. Während hierüber die Meinungen der Theologen weiterhin auseinandergehen, bleibt das Bild vom Thron Gottes ein gutes Beispiel dafür, dass die religiöse Sprache durch die Wahrnehmung des menschlichen Körpers, durch seine Beschaffenheit und durch die im Körperlichen vollzogene Selbsterkenntnis bestimmt ist.

Daran knüpft auch Q 2:255 an, ein längerer Vers, der nicht nur für seine eindringliche Beschreibung der göttlichen Eigenschaften bekannt ist, sondern in dem unter anderem auch das Wort *kursī* vorkommt. Unter

Muslimen ist er daher als *āyat al-kursī* bekannt, was ins Deutsche oftmals mit »Thronvers« übertragen wird, wie auch anhand der folgenden Übersetzung zu sehen ist, wo *kursī* mit »Thron« wiedergegeben wird. Dies ist aber insofern problematisch, da zum einen bereits das Wort *ʿarš* mit dem Wort »Thron« belegt ist und der Koran mit dem unterschiedlichen Gebrauch dieser beiden Worte sicherlich auch eine Bedeutungsdimensionierung beabsichtigt. Zum anderen beschreibt das Wort *kursī* von seiner Wurzel *k-r-s* her vielmehr eine Art »Sockel« oder »Fundament«, auf dem man zunächst etwas aufbaut, das man dann aber auch in einem zweiten Schritt als Sitzgelegenheit und Stuhl verwenden kann.¹² Auch die Festlegung des Wortes *ʿarš* auf »Thron« ist vielleicht etwas kurz gegriffen, wenn man bedenkt, dass die Wurzel *ʿ-r-š* in erster Linie auf etwas hinweist, das eine »Überdachung« oder eine Art »Baldachin« hat,¹³ was natürlich dem Bild von einem Thron entsprechen kann, aber nicht unbedingt die in dem Wort angelegte Grundbedeutung zum Ausdruck bringt. Daher ist »Thron« nicht die einzige Interpretationsmöglichkeit, aber eine, die sich in der Vorstellung von diesem Wort allgemein durchgesetzt zu haben scheint. Wichtig ist, dass dem unterschiedlichen Wortgebrauch im Koran auch in der Übersetzung und Interpretation in irgendeiner Form Rechnung getragen wird, da sonst wesentliche Aspekte für das tiefere Verständnis eines Wortes verlorengehen würden. In einem Auszug aus Q 2:255 heißt es nun:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, während sie nichts von seinem Wissen erfassen, außer was Er will. Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde, und es fällt Ihm nicht schwer, sie zu bewahren. Er ist der Erhabene, der Majestätische.

Allgemein geht es in diesem Auszug um das allumfassende Wissen Gottes, an dem seine Schöpfung nur insofern Anteil hat, wie Gott selbst davon preiszugeben wünscht. Der mit *kursī* genannte »Stuhl« (oder laut Übersetzung »Thron«) ist ebenfalls umfassend, und zwar die Himmel und die Erde, und es ist klar, dass es sich hierbei analog zu Q 42:11 nicht um einen Stuhl nach menschlicher Auffassung handeln kann. Aber wenn

¹² Vgl. hierzu Wehr ¹1952/1985, S. 1095.

¹³ Vgl. al-Farāhīdī 1409/1988, Bd. 1, S. 249-250.

dem nicht so ist, besteht weiterhin das Problem, was mit diesem »Stuhl« eigentlich gemeint ist und warum Gott mit den Worten *‘ars̄* und *kursī* das Bild des Stuhles beziehungsweise Thrones überhaupt bemüht. Dass dieses Thema die Menschen schon früh bewegt zu haben scheint, geht aus einer Überlieferung hervor, die eine Debatte schildert zwischen ‘Alī ibn Mūsā ar-Riḍā (gest. 818), dem achten schiitischen Imam, und einem Theologen und Überlieferer seiner Zeit. Darin heißt es:

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدَّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَأْذَنْتُهُ، فَأَذِنَ لِي، فَدَخَلْتُ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْحَالِ وَالْحَرَامِ، ثُمَّ قَالَ لِي: أَمْ فَتَقَرُّ أَنَّ اللَّهَ مَحْمُولٌ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ مَحْمُولٍ مَفْعُولٌ بِهِ، مُضَافٌ إِلَى غَيْرِهِ، مُحْتَاجٌ، وَالْمَحْمُولُ انْمٌ تَقْصِي فِي اللَّفْظِ، وَالْحَامِلُ فَاعِلٌ وَهُوَ فِي اللَّفْظِ مِدْحَةٌ، وَكَذَلِكَ قَوْلُ الْقَائِلِ: فَوْقَ، وَتَحْتَ، وَأَعْلَى، وَأَسْفَلَ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَاللَّهُ الْأَعْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا» وَ لَمْ يَقُلْ فِي كِتَابِهِ: إِنَّهُ الْمَحْمُولُ، بَلْ قَالَ: إِنَّهُ الْحَامِلُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَالْمَسِكِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا، وَالْمَحْمُولُ مَا سِوَى اللَّهِ، وَ لَمْ يُسْمَعْ أَحَدٌ آمَنَ بِاللَّهِ وَ عَظَمَتِهِ فَظَّ قَالَ فِي دُعَائِهِ: يَا مَحْمُولُ. قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَإِنَّهُ قَالَ: «وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ» وَقَالَ: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ»؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهُ، وَالْعَرْشُ انْمٌ عِلْمٌ وَ قُدْرَةٌ وَ عَرْشٌ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ، ثُمَّ أَضَافَ الْحَمْلَ إِلَى غَيْرِهِ خَلْقٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ لِأَنَّهُ اسْتَعْبَدَ خَلْقَهُ بِحَمْلِ عَرْشِهِ وَ هُمْ حَمَلَةٌ عَلَيْهِ، وَ خَلْقًا يُسَبِّحُونَ حَوْلَ عَرْشِهِ وَ هُمْ يَعْمَلُونَ بِعِلْمِهِ»

Von Ahmad ibn Idrīs und von Muḥammad ibn ‘Abd al-Ġabbār und von Ṣafwān ibn Yaḥyā wird überliefert, dass dieser sagte: »Mich fragte Abū Qurra, der Überlieferer, ob ich ihn bei Abū al-Ḥasan ar-Riḍā, der Friede sei auf ihm, Eintritt verschaffen könne. So fragte ich ihn um Erlaubnis, und er erlaubte es mir. Da trat er ein und fragte ihn etwas über das Erlaubte (*ḥalāl*) und das Verbotene (*ḥarām*). Daraufhin fragte er ihn: ›Bestätigst du, dass Gott getragen wird?‹ Hierauf sagte Abū al-Ḥasan ar-Riḍā, der Friede sei auf ihm: ›Alles, was getragen wird, ist passiv, etwas wird mit ihm getan (*mafʿūl bihī*) und zu etwas anderem hinzugefügt (*muḍāf ilaihī*), und es ist bedürftig. Das Getragene deutet in seinem Ausdruck also auf ein Defizit hin. Wohingegen der Träger (*ḥāmīl*) aktiv und tätig (*fāʿil*) ist, und das ist sprachlich gesehen eine Würdigung. Ebenso verhält es sich, wenn jemand ›über‹, ›unter‹, ›höher‹ und ›niedriger‹ sagt. Und Gott, erhaben ist Er, sagte doch: ›Und Gottes sind die schönsten Namen, so ruft Ihn an mit ihnen.‹ [Q 7:180] Aber Er hat in Seinen Büchern nicht davon gesprochen, dass Er getragen wird. Vielmehr sagte Er doch, dass Er Träger all dessen ist, was sich auf dem Land und im Meer befindet. Und Er hält die Himmel und die Erde, so dass sie fortbestehen. Und das Getragene ist das, was anders ist als Gott. Und von keinem, der tatsächlich an Gott und seine Erhabenheit geglaubt hat, war jemals zu hören, dass er in seinem Bittgebet sagte: ›O

du Getragener!« Da sprach Abū Qurra: ›Aber fürwahr, Er sagte doch: ›Und über ihnen tragen an jenem Tag acht den Thron deines Herrn.« [Q 69:17] Und Er sagte auch: ›Diejenigen, die den Thron tragen.« [Q 40:7] Da sagte Abū al-Ḥasan, der Friede sei auf ihm: ›Der Thron ist nicht Gott! Der Thron ist Ausdruck für Wissen und Macht, ein Thron, in dem alles davon vorhanden ist. Das Tragen übertrug Er dann bestimmten Geschöpfen von Seiner Schöpfung, weil Er mit dem Tragen Seines Thrones diese Seine Geschöpfe zu besonderen Dienern machen wollte, und sie sind die Träger Seines Wissens, Geschöpfe, die sich um Seinen Thron herum bewegen und Ihn lobpreisen, und sie handeln nach Seinem Wissen.«¹⁴

Anhand dieser Überlieferung ist sehr schön zu sehen, wie eine Analyse der Sprache und ihrer Funktionen die Grundlage für die Erläuterung eines theologischen Sachverhalts bildet, der nach und nach logisch aufgeschlüsselt wird, so dass ausgehend vom vermeintlichen ›Getragenwerden Gottes‹, der als das handelnde Subjekt schlechthin selbst doch Träger aller Dinge ist, der *Thron Gottes* zum Inbegriff »Seines Wissens« und »Seiner Macht« wird, die wiederum von auserwählten Geschöpfen getragen und besessen werden. Wenn also der Koran das Wort *Thron* in einem tieferen Sinn als ›Wissen‹ und ›Macht‹ verstanden wissen will, dann zeigt das, dass er zunächst eine Sprache bevorzugt, die in Verbindung mit dem menschlichen Körper steht. Denn der Thron ist etwas, das in der menschlichen Vorstellung leicht mit einem Körper zu besetzen ist, und das bildet den Ausgangspunkt für ein Verständnis, das *hinter* dem Thron das Wissen und die Macht sieht, die ebenso besessen werden können. Das koranische Sprachverständnis geht also vom Körperlichen aus, beinhaltet aber gleichzeitig höhere bzw. tiefere Bedeutungsebenen, die sich, wie an dem Wort *Thron* zu sehen ist, erst durch eine genauere sprachliche Betrachtung und Analyse erschließen lassen. Mit anderen Worten kann man auch sagen, dass der Prozess, die religiöse Sprache zu verstehen, mit der menschlichen Selbsterkenntnis beginnt. Diese gründet in einer tiefen Verbindung zum Körper, der die niedrigste Stufe des Selbst darstellt, bevor sie dann höhere Stufen zu erklimmen vermag, die mit einer entsprechenden Entwicklung des Sprachbewusstseins einhergehen. So wird in der niedrigsten Stufe das Wort *‘arš* als »Thron« verstanden, und je höher oder weiter man sich entwickelt, desto mehr kann man verstehen, dass die Bedeutung des Thrones Wissen und Macht ist. Im Zuge solcher Erkenntnisprozesse und Entwicklungen begreift man sich weniger als einen bloßen Körper, sondern vielmehr als die körperliche

14 Al-Kulainī 1429/2008, Bd.1, S. 321 (eigene Übers.).

Präsenz eines Selbst, das in den verschiedenen Stufen der Wahrheit die jeweils passende Gestalt annimmt.

Eine ähnliche Überlieferung zeigt, dass diese Diskussion schon weitaus früher stattgefunden haben muss, so dass man davon ausgehen kann, dass die Muslime von Anfang an mit der Frage nach dem göttlichen Thron beschäftigt waren. Die folgende Überlieferung, die in die Zeit nach dem Tod des Propheten einzuordnen ist, gibt ein Gespräch zwischen ‘Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) und einem katholischen Priester wieder, in der es auszugsweise heißt:

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ: « وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ » فَكَيْفَ قَالَ ذَلِكَ، وَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَحْمِلُ الْعَرْشَ وَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ؟! فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: « إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ: نُورٍ أَحْمَرَ، مِنْهُ احْمَرَّتِ الْحُمْرَةُ، وَ نُورٍ أَخْضَرَ، مِنْهُ اخْضَرَّتِ الْخَضِرَةُ، وَ نُورٍ أَصْفَرَ، مِنْهُ اصْفَرَّتِ الصُّفْرَةُ، وَ نُورٍ أَبْيَضَ، مِنْهُ الْبَيَاضُ، وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ، وَ ذَلِكَ نُورٌ مِنْ عَظَمَتِهِ، فَبِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ أَبْصَرَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ، وَ بِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ غَادَاهُ الْجَاهِلُونَ، وَ بِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ ابْتَنَى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِنْ جَمِيعِ خَلَائِقِهِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ بِالْأَعْمَالِ الْمُخْتَلِفَةِ وَ الْأَدْيَانِ الْمُشْتَبِهَةِ، فَكُلُّ مَحْمُولٍ يَحْمِلُهُ اللَّهُ بِنُورِهِ وَ عَظَمَتِهِ وَ قُدْرَتِهِ لَا يَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ صِرّاً وَ لَا نَفْعاً وَ لَا مَوْتاً وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نُشُوراً، فَكُلُّ شَيْءٍ مَحْمُولٌ، وَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى النُّمُسِكُ لَهُمَا أَنْ تَزُولَا، وَ الْمَحِيطُ بِهِمَا مِنْ شَيْءٍ، وَ هُوَ حَيَاةٌ كُلِّ شَيْءٍ، وَ نُورٌ كُلِّ شَيْءٍ. »

Er sagte: »Unterrichte mich über die göttliche Rede: ›Und über ihnen tragen an jenem Tag acht den Thron deines Herrn.‹ Wie und warum sagte Er jenes, wo du doch sagtest: ›Wahrlich, Er trägt den Thron sowie die Himmel und die Erde?‹« Darauf sagte der Befehlshaber der Gläubigen, auf ihm der Friede: »Wahrlich, den Thron erschuf Gott, der Erhabene, aus vier Lichtern, einem roten Licht, von dem alles Rote rot wird, einem grünen Licht, von dem alles Grüne grün wird, einem gelben Licht, von dem alles Gelbe gelb wird, und einem weißen Licht, von dem das Weiße stammt. Und er [der Thron] ist das Wissen, das Gott die Träger tragen ließ, und jenes ist ein Licht von Seiner Pracht. Und durch Seine Pracht und Sein Licht können die Herzen der Gläubigen sehen, und durch Seine Pracht und Sein Licht handeln die Ignoranten Ihm zuwider, und durch Seine Pracht und Sein Licht erstrebt alles, was an Geschöpfen in den Himmeln und auf Erden ist, ein Mittel zu Ihm durch verschiedene Taten und durch sich ähnelnde Religionen. Und alles, was getragen wird, Gott trägt es durch sein Licht, durch seine Pracht und durch seine Macht, vermag für sich weder Schaden noch Nutzen, weder Tod noch Leben noch Auferstehung. So wird jedes Ding getragen, und Gott, gesegnet und erhaben ist Er, hält sie, so dass sie fortbestehen, und er ist der alles

Umfassende und das Leben eines jeden Dings und das Licht eines jeden Dings.«¹⁵

Dieses Beispiel zeigt auf, dass auch ‘Alī ibn Abī Ṭālib das Wort *Thron* nicht nur gegenständlich und körperlich verstanden hat, sondern darin tiefere Bedeutungen angelegt sah, die mit dem Ausgangswort Ähnlichkeiten aufweisen, so dass man über diese zu den anderen Verständnisstufen gelangen kann. So können beispielsweise die in der Überlieferung erwähnten vier Lichter ein Hinweis auf die Vielfältigkeit der Schöpfung sein, die sich, wie zu lesen ist, in den Herzen der Menschen unterschiedlich widerspiegelt, so dass das Licht Gottes sowohl die gläubigen Herzen beleuchtet als auch diejenigen, die nicht glauben, und die Beleuchtung bewirkt, dass die Herzen wissender werden.

Trotz dieser tieferen Betrachtungsweisen verwendet der Koran das Bild eines Thrones und es gibt schon seit der Frühzeit unter den muslimischen Gelehrten die Diskussion, ob die Worte im Koran nur für diejenigen Bedeutungen geprägt sind, die durch die Sinnesorgane wahrgenommen werden können, oder ob sie auch für eine darüber hinausgehende Interpretation vorgesehen sind und auf andere Bedeutungsinhalte abzielen. Zumindest ändern sich im Lauf der Zeit die Wortinhalte insofern, dass zu der ursprünglichen Prägung eines Wortes neue Aspekte und Vorstellungen hinzukommen, so dass mit dem Wort *Lampe* vor tausend Jahren sicherlich andere Bilder assoziiert wurden, als dies heute der Fall ist. Das heißt, die *konkrete* Erscheinung hinter dem Wort ist nicht festgelegt, sondern variabel, was aber bleibt, ist eine bestimmte Absicht oder ein Zweck, der mit dem Wort verbunden ist und über die bloße Erscheinung hinausgeht, so dass eine antike Öllampe wie auch eine moderne Neonlampe Mittel zur Beleuchtung darstellen und dieses Mittel gleichzeitig auch der Zweck ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort *Waffe* (arab. *silāh*), bei dem man früher, wenn davon gesprochen wurde, eher einen Dolch oder ein Schwert vor Augen hatte, während einem heutzutage Maschinengewehre, Panzer, Bomben usw. in den Sinn kommen. Das heißt aber nicht, dass die ursprüngliche Bedeutung verlorengegangen ist, sie ist weiterhin vorhanden, nur das Verständnis des Wortes hat sich im Lauf der Zeit weiterentwickelt und es sind Vorstellungen hinzugekommen. Nach wie vor ist die Waffe ein Instrumentarium, mit dem man andere außer Gefecht setzen kann, dabei ist das Spektrum aber groß, so dass selbst der

15 Al-Kulainī 1429/2008, Bd. 1, S. 319 (eigene Übers.).

Humor zu einer niederstreckenden Waffe werden kann. Daher lässt sich zusammenfassend sagen, dass Worte nach bestimmten Absichten geprägt werden und diese Absichten breit angelegt sein können, so dass sie das, was allein durch die Sinnesorgane wahrgenommen wird, überschreiten. Das ›Körperliche‹ beziehungsweise ›Gegenständliche‹ bildet dabei den Grundstein und steht oftmals nur am Anfang einer Entwicklung, die zur Prägung eines Wortes und seiner verschiedenen Bedeutungsinhalte beiträgt, was, wie zu sehen war, besonders auch für den religiösen Sprachgebrauch geltend gemacht werden kann. 

Literatur

Al-Farāhīdī, al-Ḥalīl ibn Aḥmad (1409/1988): Kitāb al-ʿain. 9 Bde. Qom.

Khoury, Adel Theodor (Übers., 2007): Der Koran: übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury. Gütersloh.

Al-Kulainī, Muḥammad ibn Yaʿqūb (1429/2008): Kitāb al-kāfī. 15 Bde. Qom.

Pfeifer, Wolfgang (¹1989/1997): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. München.

Wehr, Hans (¹1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main.



Abb. 5: The Last Supper. Statue aus Kalkstein. 63,5 × 39,4 × 16,5 cm. 1500-1530. Metropolitan Museum of Art, New York.