

# Das Menschenbild im Koran

---

MAHDI ESFAHANI

## Einführende Gedanken

Wenn man vom Menschenbild einer bestimmten Religion, einer philosophischen Ausrichtung oder einer gesellschaftspolitischen Ideologie spricht, dann hat man vornehmlich die jeweilige Vorstellung vom Wesen des Menschen im Blick und steht grundsätzlichen Fragen gegenüber wie, was macht den Menschen aus, durch was ist er bestimmt, wie ist sein Verhältnis zur Welt bzw. zu seiner Umwelt und welche Beziehung gibt es zwischen ihm und einer übernatürlichen beziehungsweise göttlichen Wirklichkeit, insofern man eine solche voraussetzt. Hieran knüpfen noch weitere Fragestellungen nach Ursprung, Sinn und Ausgang des menschlichen Lebens an, so dass man insgesamt auf der Suche nach einer Definition für das Wesen des Menschen eine Vielzahl an wissenschaftlichen Disziplinen und Themengebieten berührt, die nicht nur die Philosophie und Theologie betreffen, sondern ebenso die Soziologie, die Psychologie bis hin zu den Sprachwissenschaften, gesetzt den Fall, dass die Sprache als ein konstituierendes Merkmal des menschlichen Wesens angesehen wird.

Im Islam werden derlei die Existenz des Menschen behandelnden Themen immer in Hinblick auf Gott und auf ein entsprechendes Fortbestehen im Jenseits betrachtet, so dass man hier ein theozentrisches Weltbild vorliegen hat und damit verbunden eine Anthropologie, die den Menschen als Geschöpf und Teil der göttlichen Ordnung begreift, in der jedwedes Dasein zu Gott als der Quelle aller Dinge zurückkehrt.<sup>1</sup> Gemäß dieser Vorstellung zeichnet der Koran ein besonderes Bild vom Menschen, von dem dieser Artikel handeln soll,<sup>2</sup> wobei hier weniger eine umfassende

---

1 Vgl. hierzu Q 2:156, wo es heißt: »[...] wahrlich, wir sind von Gott, und wahrlich, zu ihm sind wir Zurückkehrende (*innā li-llāhi wa-innā ilaiḥi rāğīʿūn*).« Eigene Übersetzung.

2 Der vorliegende Artikel basiert auf einem ca. 30-minütigen Vortrag, den der Autor am 31.01.2020 im Rahmen der vom Al-Mustafa Institut organisierten Veranstaltung »Abend der

Darstellung dieses Themas beabsichtigt ist und angeboten werden kann, als vielmehr eine Art Skizze oder Interpretation, die von der Sprache des Korans und einzelnen darin formulierten Gedankengängen ausgeht, dabei aber in der weiterführenden Betrachtung wichtige Hinweise auf grundsätzliche Aspekte des koranischen Menschenbilds gibt.

## Das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zu Gott

Wie in der Einführung bereits angeklungen setzt man sich beim Thema »Menschenbild« mit dem Wesen des Menschen auseinander, wobei die verschiedenen weltanschaulichen Vorstellungen und Prägungen einen entscheidenden Einfluss darauf nehmen, wie und als was der Mensch schließlich definiert wird. Um nun dem Wesen des Menschen nach koranischer Vorstellung ein wenig mehr auf die Spur zu kommen, wird hier zunächst das arabische Wort *insān*, das den Menschen bezeichnet und 65-mal in dieser Form im Koran Erwähnung findet,<sup>3</sup> zur Grundlage genommen und auf eine seiner möglichen Wurzeln hin untersucht.

In einem der ersten und ältesten Wörterbücher der arabischen Sprache, dem *Kitāb al-ʿain*, entstanden im 8. Jahrhundert, führt der Autor al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (gest. um 791) das Wort *insān* auf die dreiradikalige Wurzel *n-s-y* zurück und diskutiert dort die verschiedenen Bedeutungen und Anwendungen der Wurzel, die alle etwas mit »vergessen« zu tun haben.<sup>4</sup> Seine diesbezügliche Darstellung lautet wie folgt:

*n-s-y* (vergessen): jemand hat etwas vergessen, an das er sich für gewöhnlich erinnerte (*nasiya fulānun šaiʿan kāna yadkuruhū*), und *innahū la-nasīyun* (gewiss ist er vergesslich), das heißt, er unterliegt einem häufigen Vergessen (*ay: katīru n-nisyān*), hierzu heißt es im Wort Gottes [Q 19:64], mächtig und erhaben ist er: *wa-mā kāna rabbuka nasīyan*

---

Philosophie, Theologie und Mystik« zum Thema *Mensch & Unmensch* gehalten hat. Die schriftliche Ausarbeitung des Vortrags zu dem hier veröffentlichten Artikel stammt von Michael Nestler.

3 Vgl. ʿAbd al-Bāqī 1982, S. 93 f.

4 Eine weitere mögliche Wurzel, auf die das Wort *insān* zurückgeführt werden kann, ist <sup>2</sup>*n-s* in der Bedeutung von »gesellig, freundlich, nett sein« und »vertraut sein oder werden« (vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 47 f.). Hinsichtlich dieser beiden Wurzelbedeutungen von *n-s-y* und <sup>2</sup>*n-s* in Bezug auf das Wort *insān* schreibt Fateme Rahmati, indem sie Dāwūd al-Qaiṣarī (gest. 1350), einen der klassischen Kommentatoren des Werks *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī (gest. 1240), zitiert, »dass der Mensch *insān* genannt wurde, entweder weil er vertraut mit den Attributen Gottes und schließlich mit der Welt als ihrer Manifestation ist, oder weil er alles andere vergisst, sobald er sich mit etwas beschäftigt« (vgl. Rahmati 2007, S. 46). An gleicher Stelle führt sie auch eine Überlieferung von Ibn ʿAbbās (gest. um 688) an, die sie wie folgt wiedergibt: »Der Mensch wird Insan genannt, weil er ein Bündnis mit Gott geschlossen hat und es vergisst.«

(und gewiss nicht war dein Herr vergesslich). Und das Wort *an-nasyu* (das Vergessene): es ist eine in Vergessenheit geratene Sache, die nicht erwähnt wird (*aš-šai'u l-mansīyu l-ladī lā yudkaru*). Es wird gesagt, so auch im Wort des Erhabenen [Q 19:23]: *wa-kuntu nasyan mansīyan* (und wäre ich doch etwas vollkommen in Vergessenheit Geratenes). Und man verwendet es auch in folgendem Zusammenhang: wenn eine menstruierende Frau das Stück Stoff, das sie für ihre Blutung benutzt, bewusst von sich wirft [weil sie es nicht mehr sehen und vergessen will] (*wa-yuqālu: huwa ħirqatu l-ḥā'id idā ramat bihī*). Und die Aussage *nasītu l-ḥadīta nisyanan* (Und: ich habe das Berichtete ganz und gar vergessen). Und man sagt: *ansaitu insā'an* (ich habe etwas vollkommen in Vergessenheit geraten lassen) und *nasītu* (ich habe vergessen) in der Bedeutung von *aḡūdu* (ich handle großzügig)<sup>5</sup>; Gott, der Erhabene, sagte [in Q 18:63]: *fa-innī nasītu l-ḥūta* (da habe ich fürwahr den Fisch vergessen), und er hat nicht gesagt *ansaitu* (ich habe vergessen lassen), und die Bedeutung von *ansaitu* (ich habe vergessen lassen) ist *aḥḥartu* (ich habe etwas bewusst zurückgestellt). Und man nennt *al-insān* (der Mensch) nach dem Wort *an-nisyan* (das Vergessen). Denn das Wort *al-insān* entstammt dem Wort *insīyan*, weil dessen Plural *anāsīy* und dessen Verkleinerungsform *unaisīyan* ist, dort zeigt sich noch jenes *Alif* (*madda*), das [in *insīyan*] getilgt worden ist [um zu *insān* zu werden], und dieses *Alif* war ursprünglich ein *yā'*. Und ebenso verhält es sich mit dem Begriff *insān al-'ain* [wörtl. »der Mensch des Auges« gleich »die Pupille«], dessen Plural auch *anāsīy* ist; und Gott, mächtig und erhaben ist er, sagte [in Q 25:49]: *wa-anāsīya katīran* (...und an vielen Menschen).<sup>6</sup>

Die Anwendungsbeispiele, die al-Farāhīdī zum Gebrauch der Wurzel *n-s-y* anführt und die auch auf den Koran Bezug nehmen, zeigen verschiedene Aspekte der Wurzel. Bevor al-Farāhīdī grammatisch begründet, warum das Wort *insān* für »Mensch« der Wurzel *n-s-y* und somit dem »Vergessen« zuzuordnen ist, unterscheidet er zunächst zwei Formen des Vergessens, die eine geschieht unbewusst beziehungsweise unabsichtlich und die andere unterliegt einem Vorsatz, dass nämlich eine bestimmte Tatsache, mit der man sich nicht näher beschäftigen will oder die es zu verbergen gilt, bewusst ausgeblendet wird und somit in Vergessenheit gerät. Diesen bewussten Akt des Vergessens illustriert al-Farāhīdī anhand einer menstruierenden Frau, die für ihre Monatshygiene ein Stück Stoff benutzt, dieses aber bereitwillig von sich wirft, damit sie dessen Anblick nicht mehr gewahr sein muss, so dass sie sozusagen den Man-

<sup>5</sup> Der Zusammenhang zwischen »vergessen« und »großzügig handeln« besteht augenscheinlich darin, dass man bei einem großzügigen Verhalten über viele Dinge hinwegsieht, ohne etwas zu eng zu betrachten oder kleinlich aufzurechnen, so dass man in diesem Sinn vom Vergessen spricht.

<sup>6</sup> Al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī 1989, Bd. 7, S. 304 (eigene Übersetzung). Soweit nichts anderes vermerkt ist, gehen auch die nachfolgenden Übersetzungen der arabischen Texte auf den Autor zurück.

tel des Vergessens darüber ausbreitet, weil es ihr offenbar unangenehm erscheint. Im Gegenzug erwähnt al-Farāhīdī die koranische Geschichte von Mose, der sich mit einem jungen Gefährten auf den Weg zu einem mit besonderem Wissen ausgestatteten Gottesmann macht, wobei ihnen unterwegs ein Fisch abhandenkommt. Der junge Mann erklärt, dass er ihn an einer bestimmten Stelle vergessen habe (*fa-innī nasītu l-ḥūta*), so dass sie umkehren, um dann dort auf den besagten Gottesmann zu treffen.<sup>7</sup> Laut al-Farāhīdī deute nun die in diesem Zusammenhang verwendete Verbform *nasītu* nicht auf ein vorsätzliches Vergessen hin, sondern eher auf etwas, das der junge Mann nicht in der Hand hatte und dem somit mit Großzügigkeit zu begegnen ist. Dennoch bleibt das Vergessen eine Art Defizit, das allein dem Menschen zuzuschreiben ist, während Gott in seiner Allwissenheit nie vergisst, wie al-Farāhīdī zu Beginn seiner Darstellung betont, indem er als Beispiel für die Anwendungen der Wurzel *n-s-y* Q 19:64 zitiert. Nach diesen Ausführungen erfolgt zum Schluss die sprachliche Herleitung des Wortes *insān*, bei der al-Farāhīdī zunächst dessen Pluralform *anāsīy* zur Grundlage seiner Argumentation nimmt. In dieser Pluralform sei in der Mitte noch das *Alif* erkennbar, das ursprünglich ein *yā* gewesen sei und später eliminiert wurde, so dass durch Sprachwandel aus dem anfänglichen *insiyān* das Wort *insān* entstanden sei. Hieraus schließt al-Farāhīdī, dass »der Mensch« und »das Vergessen« elementar miteinander verbunden seien, was ihm zufolge ebenso auf den Begriff *insān al-‘ain* zutrefte, der im Arabischen als »Mensch des Auges« die menschliche Pupille bezeichnet.

Nun kann man sich an dieser Stelle fragen, welcher Sinnzusammenhang zwischen einer Pupille und dem Vergessen besteht? Die Pupille als Sehloch im Zentrum des Auges nimmt bestimmte Dinge in den Blick, konzentriert sich auf diese, während sie gleichzeitig aufgrund ihres eingeschränkten Sichtfeldes andere Dinge ausblenden muss. Daher geht die Konzentration auf etwas immer mit einem Vergessen einher, und zwar mit dem Vergessen von allem, was sich außerhalb des zu betrachtenden Gegenstands befindet. So verhält es sich auch mit der Pupille und interessanterweise kann man über das deutsche Wort *Pupille* ähnlich wie im Arabischen eine Brücke zum Menschen schlagen, denn etymologisch gesehen beschreibt ›Pupille‹ auch ein kleines Mädchen oder eine Puppe, wie aus dem *Etymologischen Wörterbuch des Deutschen* von Pfeifer zu entnehmen ist:

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Q 18:60-82.

Pupille f. ›Sehloch in der Mitte der Regenbogenhaut des Auges‹, entlehnt (Anfang 18. Jh.; anstelle eines älteren *Sehe* f.) aus gleichbed. lat. *pūpilla*, Deminutivum von lat. *pūpa* ›(Spiel)puppe, kleines Mädchen‹ (s. *Puppe*). Die Bedeutungsübertragung geht, dem Muster griech. *kórē* (κόρη) ›Mädchen, Puppe, Pupille, Augapfel‹ folgend, davon aus, daß der Betrachter sich als kleine Puppe im Auge seines Gegenübers gespiegelt sieht.<sup>8</sup>

Eine vergleichbare Verbindung zwischen der Pupille und einem Menschen, ob in kleiner oder größerer Form, lässt sich auch im Englischen in dem Wort *pupil* wiederfinden, das zum einen die Pupille bezeichnet und zum anderen ein kleines Kind, einen Schüler oder einen Studenten.<sup>9</sup> Der Zusammenhang zwischen Pupille und Student geht hier ebenfalls auf die Tatsache zurück, dass sowohl die Pupille als auch der Student etwas sehr sorgfältig betrachten, sich sozusagen auf etwas konzentrieren, so dass dabei andere Dinge aus dem Blickfeld geraten müssen und vergessen werden. Sogar im Persischen berühren sich in den Worten *mardom* und *mardomak* die Bedeutungen von »Mensch« und »Pupille«, so dass man zumindest anhand der hier dargestellten sprachlichen Zusammenhänge grundsätzlich sagen kann, dass der Mensch von seinem Wesen her etwas mit Sehen und Wahrnehmen zu tun hat, was gleichzeitig das Vergessen impliziert. Bereits Platon (gest. 348/347 v. Chr.) hat vor ca. 2400 Jahren in seinem sprachphilosophischen Frühwerk *Kratylos* festgestellt, dass der Mensch mit einer besonderen Art des Sehens ausgezeichnet ist und von dieser bestimmt wird, wie der folgende Dialog zwischen Sokrates und seinem Gefährten Hermogenes zeigt:

*Sokrates*: Also eine dieser Umgestaltungen hat, wie mir vorkommt, auch der Ausdruck für *Menschen* (*anthrôpoi*) erfahren. Denn es ist aus einem Satz ein Wort geworden, indem ein Buchstabe, das *a* nämlich, ausfiel und das Ende schwertönig wurde.

*Hermogenes*: Wieso?

*Sokrates*: Folgendermaßen: Es bedeutet dieses Wort *anthrôpos* (Mensch), daß, während die Tiere nichts überlegen noch vergleichen noch bedenken, was sie gesehen, daß der Mensch nicht bloß gesehen hat – dies bedeutet das *opôpe*, sondern daß er, was er *gesehen hat*, auch bedenkt (*anathrei*) und vergleicht. Daher also heißt unter den Geschöpfen allein der Mensch mit Recht *anthrôpos*, weil er bedenkt, was er gesehen hat (*anathrôn ha opôpen*).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Pfeifer 1997, S. 1060.

<sup>9</sup> Vgl. Klein 1967, Bd. 2, S. 1273.

<sup>10</sup> Platon 1940, Bd. 1, S. 563.

Nach dieser platonischen Deutung des Wortes *anthrôpos* zeigt sich einmal mehr ein Verständnis vom Menschen, das als wesentliche menschliche Eigenschaft das Sehen und Wahrnehmen betont, was bei tieferer Betrachtung das Vergessen einschließt, da der Mensch nur das sehen kann, was er tatsächlich im Blick hat, während das, worauf sein Blick nicht fällt, in Vergessenheit zu geraten droht und daher entsprechend der Definition von *anthrôpos* nicht weiter bedacht wird. In dieser Hinsicht bewahrheitet sich das deutsche Sprichwort »aus den Augen, aus dem Sinn«, oder anders ausgedrückt, ausgehend von der Bedeutung des Wortes *insān* ist die Situation des Menschen grundsätzlich mit der berühmten Medaille und ihren zwei Seiten vergleichbar. Betrachtet man die eine Seite, bleibt die andere ungesehen, und nimmt man die andere in Augenschein, dann gerät ihre Rückseite – zumindest für einen kurzen Moment – in Vergessenheit. Beide gleichzeitig zu bestaunen ist nicht möglich.

Was das Vergessen als ein (Wesens-)Merkmal des Menschen nun für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bedeutet, darüber sollen die folgenden Koranverse Aufschluss geben. Als einer der wichtigsten Verse in diesem Zusammenhang kann vielleicht Q 35:15 angesehen werden, wo es heißt: »O ihr, die Menschen, ihr seid die Bedürftigen hin zu Gott, und Gott, er ist der an sich Reiche, der zu Lobende (*yā-ayyuhā n-nāsu antumu l-fuqarāʿu ilā llāhi wa-llāhu huwa l-ġanīyu l-ḥamīd*).« Dieser Vers deutet darauf hin, dass der Mensch von seinem Wesen her existenziell abhängig von Gott ist, da ihm, dem Menschen, die Armut beziehungsweise Bedürftigkeit (arab. *faqr*) zukommt, wie das der Vers durch die Verwendung des Begriffs *fuqarāʿ* zum Ausdruck bringt. Das heißt, das Wesen des Menschen ist bestimmt durch Mangel, Armut und Bedürftigkeit, die zu Gott hin ausgerichtet ist (*ilā llāh*) und die schließlich nur er zu beseitigen vermag, weil er im Gegensatz zum Menschen, wie die direkte Gegenüberstellung im Vers zeigt, *al-ġanī* – »der an sich Reiche« – ist, so dass allein durch ihn jede Armut und Bedürftigkeit gestillt werden kann. Wenn der Koran in Bezug auf den Menschen also von *antumu l-fuqarāʿu ilā llāh* spricht, dann bedeutet das im Umkehrschluss auch, dass jedes Bedürfnis, das bei etwas Geringerem als Gott versucht wird zu befriedigen, nicht zur Ruhe kommt, so dass die Sehnsucht und das Verlangen solange bestehen bleiben und weiterhin Unruhe verursachen, bis sie schließlich allein in Gott zu ihrer Erfüllung gelangen und der Mensch dadurch Frieden findet. Und wenn dies geschieht, dann erkennt der Mensch Gott als den wahrhaft Reichen (*al-ġanī*), dessen Reichtum so unerschöpflich ist, dass er sich mit

jedem seiner Bedürfnisse zu ihm wenden kann und bei ihm alles vorfindet, was er braucht, so dass er nicht umhinkommt, ihn zu loben. Daher die Aussage »und Gott, er ist der an sich Reiche, der zu Lobende (*wa-llāhu huwa l-ġanīyu l-ḥamīd*)«, wobei der bestimmte Artikel von *al-ġanī* darauf hindeutet, dass Gott *der* Reiche ist, während alles andere unterhalb von Gott nur in einer unbestimmteren und daher weniger vollkommenen Form als reich bezeichnet werden kann. Wer in diesem Sinn auf Gott schaut, sieht ihn als die Antwort auf all sein Verlangen und vergisst dabei die anderen Formen und Möglichkeiten, die in sich nur Unzulänglichkeiten enthalten und fragmentarisch bleiben, da sie von ihrem Wesen her der Vielheit angehören, während Gott das ungeteilte Eine ist, das jegliche Vielheit übersteigt und umfasst. Insofern ist auch die Aussage *Allāhu akbar*, zu Deutsch »Gott ist größer«, zu verstehen, mit der jedes islami-sche Ritualgebet (*ṣalāh*) beginnt, denn sie kündigt von der überreichen Größe Gottes, zu dessen Bedürfnislosigkeit sich die Bedürftigkeit von allem, was nicht Gott ist, erhebt, um darin aufzugehen und zu wahrer Genugtuung zu gelangen. Hiervon zeugen zwei Überlieferungen aus dem Munde des Propheten, die ebenfalls das Gebet betreffen. So heißt es in der einen Überlieferung: »[...] der Trost meines Auges wurde mir ins Gebet gelegt (*ġuʿila qurratu ʿainī fi ṣ-ṣalāt*).«<sup>11</sup> Der hier verwendete Ausdruck *qurrat al-ʿain*, der neben »Augentrost« auch allgemein als »Freude« und »Liebling« verstanden wird,<sup>12</sup> bezeichnet entsprechend der Wurzel *q-r-r*, aus der das Wort *qurra* abgeleitet ist, etwas, bei dem das Auge fest verharret und zur Ruhe kommt, nachdem es zuvor einer rastlosen Suche unterworfen war und in nichts Halt gefunden hat.<sup>13</sup> Diese in dem Wort *qurra* angelegte Grundbedeutung von »Festigkeit« und »stabilem Halt« lässt sich auch in dem deutschen Wort *Trost* wiedererkennen, denn Pfeifer vermerkt hierzu in seinem *Etymologischen Wörterbuch des Deutschen*:

Trost m. ›seelischer Halt, Zuversicht, Ermutigung im Leid‹, ahd. (8. Jh.), mhd. *trōst* ›Vertrauen, Zuversicht, Ermutigung, Hilfe, Schutz, Tröster‹, asächs. mnd. *trōst*, mnl. nl. *troost*, anord. *traust*, schwed. *tröst* sowie anord. *traustr* ›zuverlässig, stark‹ und (mit anderer Stammbildung) got. *trausti* ›Vertrag, Bündnis‹ sind mit *st*-Suffix an den unter *Teer* (s. d.) angeführten Ansatz ie. *\*deru-*, *\*dreu-*, *\*drū-* ›Baum‹, eigentl. wohl ›Eiche‹, auch ›hart, fest, treu‹ (s. *trauen*, *treu*), anzuschließen. Aus einer frühen Bedeutung ›Festigkeit‹ entwickelt sich ›Zuversicht, Vertrauen,

11 Al-Kulainī 2008, Bd. 10, S. 563.

12 Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1012.

13 Vgl. hierzu die Erläuterungen zur Wurzel *q-r-r* in Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1010-1012.

Hoffnung«, aber auch »Gewährung von Festigkeit«, d. h. »(sichtbare) Hilfe, Schutz«. [...].<sup>14</sup>

Wenn der Prophet also davon spricht, dass sein Auge im Gebet Festigkeit, Ruhe, Halt und schließlich Trost findet, so dass das Auge verharret und nicht mehr nach etwas anderem sucht, so rührt dies daher, dass es gleichzeitig, und hier kommen wir zur zweiten Überlieferung, über das Gebet heißt: »Das Gebet ist das Mittel zum Aufstieg des Gläubigen (*aṣ-ṣalātu miʿrāḡu l-muʿmin*).«<sup>15</sup> Damit ist gemeint, dass der Gläubige durch das Gebet zu Gott, seinem Herrn, emporsteigt, bei dem schließlich jede Suche ein Ende findet, da er der Erfüller aller Bedürfnisse ist.

Aus dem, was bis hierher gesagt wurde, kann man schlussfolgern, dass der Mensch wesentlich von einem ihm eingepprägten Streben nach immer fortwährender Wahrnehmung bestimmt ist sowie von einer unendlichen Bedürftigkeit, deren einzige Antwort in Gott gipfelt. Daher tritt das Spektrum an existenziellen Möglichkeiten, innerhalb derer der Mensch sich bewegt, so mannigfaltig in Erscheinung und erstreckt sich über eine Vielzahl an Seinstufen, die vom Niedrigsten bis zum Höchsten reichen können. Diese Ausdehnung oder Entfaltungsmöglichkeit des menschlichen Wesens bringt der Koran zum Ausdruck, indem er in Q 95:4-5 sagt: »Gewiss doch erschufen wir den Menschen in schönster Gestalt (*la-qad ḥalaqnā l-insāna fī aḡsani taqwīmin*). (4) Darauf brachten wir ihn zurück zum Niedersten der Niedergehenden (*tumma radadnāhū aṣfala sāfilīn*), (5) [...].« Das heißt, der Mensch kann innerhalb seiner selbst den höchsten und schönsten Zustand erreichen, einen Zustand, der ihn zwar nicht zu Gott macht, der aber die größtmögliche Nähe zu ihm bedeutet, so dass man in dieser Hinsicht von der Vollkommenheit des Menschen sprechen kann, unter Berücksichtigung, dass dabei die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht aufgehoben oder überschritten wird und die Sphäre des rein Göttlichen bewahrt bleibt. Auf der anderen Seite besteht laut der zitierten Koranpassage gleichzeitig die Möglichkeit, dass der Mensch in Tiefen hinabsinkt, die ihn zum »Niedrigsten der Niedergehenden« machen, wie der Ausdruck *aṣfala sāfilīn* zu verstehen gibt, wobei dieser Zustand kein Ende zu haben scheint, wenn man die grammatische Konstruktion von *aṣfala sāfilīn* in Erwägung zieht, besonders die Partizip-Aktiv-Form von *sāfilīn*, die das Niedergehen als einen

<sup>14</sup> Pfeifer 1997, S. 1466.

<sup>15</sup> Qummī 1994, Bd. 2, S. 268.

anhaltenden und unaufhörlichen Prozess beschreibt, von dem allerdings diejenigen ausgenommen werden, die dann in Q 95:6 zur Sprache kommen, nämlich die, die glauben und gleichzeitig das Rechtschaffene tun (*illā lladīna āmanū wa-‘amilū ṣ-ṣālihāt*).

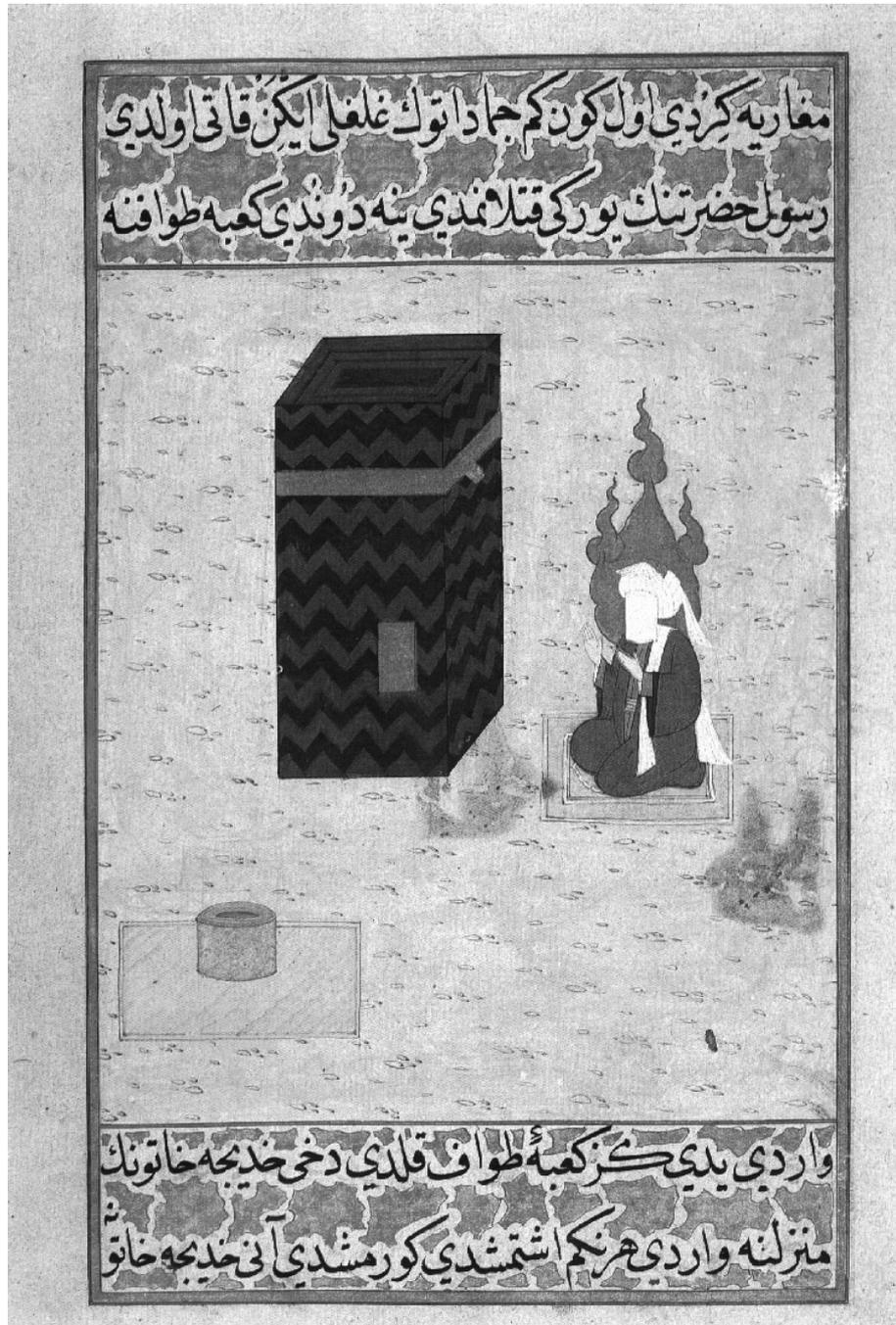


Abb. 12: Osmanischer Buchmaler (16. Jh.): Muḥammad an der Kaaba. Osmanische Miniaturmalerei aus *Siyer-i Nebi* [Das Leben des Propheten]. 1595. Hazine 1222, folio 151b. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul.

Angesichts dieser Bandbreite menschlicher Existenz plädiert der Koran natürlich dafür, und zwar nicht allein durch eine entsprechende Wortwahl, wie unter anderem die direkte Gegenüberstellung der Superlative in Q 95:4-5 zeigt, dass sich der Mensch nicht den niederen Seinstufen zuwenden möge, sondern in seiner Lebensführung vielmehr versuchen soll, die Seinsleiter Sprosse für Sprosse emporzusteigen, indem er jede Stufe realisiert durch das Einswerden mit ihr, bis er schließlich jenen besagten schönsten Zustand erreicht hat, der die höchste Manifestation Gottes darstellt und der mit der Wirklichkeit des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) gleichzusetzen ist.<sup>16</sup>

Die ausgedehnte Existenz, die dem Menschen grundsätzlich zukommt und die alle Stufen von Wahrheit und Sein umfasst, zeichnet ihn zum einen besonders aus, ist zum anderen aber auch mit einer großen Verantwortung verbunden, die nicht zuletzt eine Bürde sein kann. Der Koran spricht in diesem Zusammenhang von einer dem Menschen anvertrauten Gabe (*amāna*), die ihm zugleich zur Aufgabe wird. So heißt es in Q 33:72:

Wahrlich, wir unterbreiteten das Anzuvertrauende den Himmeln und der Erde und den Bergen, da weigerten sie sich, dass sie es tragen, und scheuten sich davor. Doch trug es der Mensch. Wahrlich, er war unrechttuend, ignorant (*innā ‘araḍnā l-amānata ‘alā s-samāwāti wa-l-ardī wa-l-ġibālī fa-abaina an yaḥmilnahā wa-ašfaḡna minhā wa-ḥamalahā l-insānu innahū kāna ḡalūman ġahūlan*).

Das, was dem Menschen als Gabe anvertraut worden ist und was die anderen Seinsformen wie die Himmel, die Erde und die Berge aufgrund ihrer Begrenztheit nicht in der Lage waren zu tragen, ist die grundsätzliche Fähigkeit, das Sein in seiner Vielfalt, von den niedrigsten bis zu den höchsten Stufen, zu manifestieren, so dass der Mensch ein umfassendes Wesen besitzt, das nach Gott in diesem Maß keinem anderen Geschöpf zugeschrieben werden kann. Hierin zeigt sich die Besonderheit des Menschen, der imstande ist, das ausgedehnte Spektrum aller Seinsmöglichkeiten in Erscheinung zu bringen und in sich zu verkörpern, sei es nach dem Wesen eines Tieres, das allein seinen naturgemäßen Trieben folgt, sei es nach Art eines Berges, der standhaft und fest den Gewalten trotzt, sei es gleich einem Fluss, der sich ständig in Bewegung befindet, oder sei es nach der Art eines Baumes, dessen Wurzeln tief in die Erde reichen, während sich seine Äste und Zweige dem Himmel entgegenstrecken. Sogar

<sup>16</sup> Zur Lehre und Idee des »Vollkommenen Menschen« innerhalb der islamischen Tradition vgl. Arnaldez 1971, Bd. 3, S. 1239-1241.

das Engel-Sein umfasst der Mensch, weshalb sich diese auf den Befehl Gottes hin vor Adam als dem »Urvater der Menschheit«<sup>17</sup> und in seiner Rolle als »Stellvertreter Gottes« (*ḥalīfat Allāh*) niederwerfen sollten, wie in Q 2:30-34 nachzulesen ist. Und genau in dieser Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*) liegt die Vollkommenheit des Menschen begründet, da er alle Namen und Eigenschaften Gottes wie kein anderes Wesen in Erscheinung zu bringen vermag.<sup>18</sup> Dies kann als seine höchste Aufgabe angesehen werden, die sowohl Würde als auch Bürde beinhaltet, wobei auf Letzteres vielleicht am Ende des oben genannten Verses hingewiesen wird, wenn es dort über den Menschen, der diese Aufgabe auf sich genommen hat, ihr dann aber nicht nachkommt, heißt: »Wahrlich, er war unrechttuend, ignorant (*innahū kāna ḡalūman ḡahūlan*).« Zusammengefasst ist das Menschsein nach koranischem Verständnis mit einer Art Maxime oder Direktive verbunden, nämlich sich auf Gott hin auszurichten und nach Vervollkommnung zu streben, um letztlich ein umfassender Manifestationsort der göttlichen Eigenschaften zu sein oder zu einem reinen und erkennbaren Spiegelbild Gottes zu werden.<sup>19</sup>

Dieses Potential, das grundsätzlich in jedem Menschen angelegt ist, birgt sicherlich einiges an Gefahren und Versuchungen, besonders wenn er diese ihm anvertraute Gabe (*amāna*) aus den Augen verliert und vergisst oder sie sogar entsprechend seiner Willensfreiheit bewusst ignoriert, um sich mit den niederen Seinsstufen zufriedenzugeben. Daher sagt der Koran in Vers 16 der Sure *Qāf*: »Gewiss doch erschufen wir den Menschen und wir wissen, was einflüstert ihm sein Selbst, und wir sind näher ihm als die Halsschlagader (*wa-la-qad ḥalaqnā l-insāna wa-naʿlamu mā tuwaswisu bihī nafsuhū wa-naḥnu aqrabu ilaihī min ḥabli l-warīd*).« Das göttliche Wir, von dem hier die Rede ist, weiß über die Beschaffenheit des Menschen Bescheid, d. h. über die Möglichkeiten seiner Verwirklichung, ist sich aber genauso darüber bewusst, dass es im Menschen etwas gibt, das diesem hohen Potential entgegensteht, nämlich das menschliche Selbst, das durch eigenwillige Einflüsterungen dem Menschen glauben macht, dass die weltlichen und niederen Errungenschaften wie Ruhm, Macht,

<sup>17</sup> Vgl. Schöck 2001, Bd. 1, S. 22.

<sup>18</sup> Zur Beziehung zwischen dem Vollkommenen Menschen und der Stellvertreterschaft Gottes, insbesondere in der islamisch-mystischen Tradition, vgl. De Jong 1978, Bd. 4, S. 950-952.

<sup>19</sup> Die Idee vom Menschen als einem Spiegelbild Gottes kommt vor allem in der mystischen Tradition des Islams zum Tragen, deren Vertreter zur Begründung ihrer Lehre hauptsächlich auf koranische Aussagen und Überlieferungen zurückgreifen und diese einer besonderen Interpretation unterziehen. Zum Sein des Menschen als Spiegelbild Gottes etwa in der Lehre von Ibn ʿArabī vgl. Rahmati 2007, S. 44-67.

Geld, Besitz, Ehre und derlei Dinge ihm zur Zufriedenheit gereichen und er durch ihre Verwirklichung zum höchsten Glück gelange. Dabei entspricht die Verwirklichung dieser Dinge nicht seinem wahren Wesen und Wert, denn nach dem, was bisher über den Menschen gesagt wurde, liegt sein Ziel nicht in dieser Welt begründet, sondern allein in Gott, der wiederum die verschiedenen Bestrebungen des Menschen umfasst und ihm sogar näher ist als seine Halsschlagader. Ein solches zum Niederen geneigtes Selbst hindert den Menschen daran, seiner wahren Bestimmung zu folgen und sich Gott so anzunähern, dass dieser durch ihn mehr und mehr in Erscheinung tritt.

Die Einflüsterungen, von denen in Q 50:16 gesprochen wird, beeinflussen den Willen des Menschen oftmals in solcher Weise, dass sie dem Willen Gottes entgegenstehen und der Mensch sich gern in etwas zu realisieren sucht, das weit unterhalb seiner Würde als eines Stellvertreters Gottes steht. In diesem Zusammenhang sagt der Koran: »Und der Mensch ruft nach dem Schlechten gemäß seinem Ruf nach dem Guten, und der Mensch war voreilig (*wa-yad'u l-insānu bi-š-šarri du'ā'ahū bi-l-hairi wa-kāna l-insānu 'ağūlan*).«<sup>20</sup> Das Schlechte, nach dem der Mensch ruft oder Verlangen hat, sind all jene Dinge, die nicht der Vollkommenheit angehören, sondern eher dem Eigennutz des Menschen dienen und seinen weltlichen Begierden entsprechen. Diesen Dingen misst er den gleichen Wert bei wie dem, was gut und vollkommen ist, und kümmert sich um sie in einer Art und Weise, die eigentlich nur Gott gebührt. Damit handelt der Mensch sich selbst gegenüber defizitär und bleibt unterhalb seiner Möglichkeiten, und den Grund dafür sieht der Koran in seiner Voreiligkeit, die ihn wohl seit jeher begleitet hat und die wie das Vergessen eine Eigenschaft von ihm zu sein scheint. Und tatsächlich sind beide Eigenschaften miteinander verflochten, wenn die Voreiligkeit zu Zielen führt, die Höheres vergessen lassen. Diesen Zustand des Menschen kann man auch mit dem eines Kindes vergleichen, das wahrnimmt, was andere Kinder besitzen, und sogleich wächst in ihm die Begehrlichkeit danach, das Gleiche haben zu wollen. Mit diesem Ziel vor Augen versucht es alles, um an das ersehnte Objekt heranzukommen und es für sich in Anspruch nehmen zu können. Hat es aber sein Ziel erreicht, dann ist das Glück meist von kurzer Dauer, denn es bahnt sich schon das nächste Objekt an, das ins Blickfeld gerät und voreilig als das neue höchste Ziel in Angriff genommen wird. Und so hangelt sich der Mensch von Ziel zu Ziel,

---

20 Q 17:11.

konzentriert sich mal auf dieses, mal auf jenes, dabei immer auf der Suche nach ein bisschen Glück und Zufriedenheit, während das eigentliche und letzte Ziel, das schließlich das vollkommene Glück verheißt, nach und nach in Vergessenheit gerät. Doch damit dies nicht geschieht und der Mensch seiner Bestimmung gewahr bleibt, ruft der Koran immer wieder in Erinnerung: »O du Mensch, wahrlich, du bist dich abmühend hin zu deinem Herrn in Mühe, und du bist beegnend ihm (*yā-ayyuhā l-insānu innaka kādihun ilā rabbika kadḥan fa-mulāqihī*).«<sup>21</sup>

Nach diesem Verständnis ist der Mensch stets unterwegs zu seinem Herrn als dem letzten Ziel, er bewegt sich unaufhaltsam in seine Richtung, während dieses Unterwegssein mit viel Mühe und Schwierigkeiten verbunden ist. Am Ende wartet die Begegnung mit Gott und im Licht dieser Begegnung, die einer Entschleierung gleichkommt, wird deutlich, unter welchen Verhältnissen der Mensch wirklich gelebt hat, dass Gott als Antwort auf alle seine Fragen und Sehnsüchte ihn stets umgeben hat und dass eine Begegnung mit ihm aufgrund seiner Allgegenwart jederzeit möglich war. So kann der Mensch selbst erkennen, inwieweit sein Tun und Lassen, seine Ziele, seine Wünsche und sein Vergessen für ihn hilfreich waren und ihn zu jener Erfüllung geführt haben, nach der er sich im Grunde schon immer geseht hat, auch wenn sein Verlangen sich auf Dinge bezog, die im Angesicht dieser Begegnung ihren Wert verlieren. Die Begegnung mit Gott führt zur Selbsterkenntnis des Menschen, der nun über sich selbst Rechenschaft ablegt: »[...] und wir bringen für ihn am Tag der Auferstehung eine Schrift hervor, der er ausgebreitet begegnet: Lies deine Schrift, du selbst genügst heute über dich als Abrechnender (*...wa-nuḥriḡu lahū yauma l-qiyāmati kitāban yalqāhū manšūran iqraʿ kitābaka kafā bi-nafsika l-yauma ʿalaika ḥasīban*).«<sup>22</sup> Die Schrift, welcher der Mensch begegnet, ist das Buch seiner Taten, das er selbst geschrieben hat und mit seinem Wesen bezeugt, worin alles enthalten ist, was er je gedacht, gesagt und getan hat, und er betrachtet es unter dem Licht Gottes, das nunmehr alles erhellt und das Verborgene enthüllt, so dass am Ende dem Menschen die Erkenntnis bleibt: »und gewiss nicht war dein Herr vergesslich (*wa-mā kāna rabbuka nasīyan*).«<sup>23</sup>

21 Q 84:6.

22 Q 17:13-14.

23 Q 19:64.

## Fazit

Ausgehend von der hier angenommenen Bedeutung des Begriffs *insān* zeichnet der Koran ein Bild vom Menschen, das stark von der menschlichen Selbstverantwortung geprägt ist und letztlich seine Freiheit zum Ausdruck bringt. Denn das Vergessen, das dem Wort nach im Menschen angelegt ist, bezieht sich in erster Linie darauf, für welche Blickrichtung er sich entscheidet, und kann daher als Resultat seiner willentlich getroffenen Entscheidungen betrachtet werden. Je nachdem, wohin man blickt, gerät das, was nicht im Fokus steht, in Vergessenheit. Dementsprechend betont der Koran, dass wirkliche Freiheit nur dann stattfinden kann, wenn der Mensch es schafft, sich innerlich loszulösen von allem Niederen und Irdischen und sich damit frei macht für die Begegnung mit Gott, der als der unendlich Reiche (*al-ġanī*) die wesenhafte Bedürftigkeit und Armut (*faqr*) des Menschen in all ihren Dimensionen auffängt. Überlässt sich daher der Mensch ganz Gott, indem er seinen Blick allein auf ihn richtet, dann vermag er nicht nur ein reiner Manifestationsort göttlicher Eigenschaften zu sein, sondern auch jene Freiheit zu verspüren, die ihm vorher durch die Fesseln seines weltlich ausgerichteten Selbst verwehrt geblieben ist. Mit der Rolle des Stellvertreters Gottes auf Erden kommt dem Menschen nach koranischem Verständnis grundsätzlich eine hohe Würde zu, die innerhalb der göttlichen Ordnung nur ihm vorbehalten zu sein scheint, da er das einzige Wesen ist, das aufgrund seiner vielfältigen Aspekte imstande ist, Gott und seine Namen in vollkommener Form zu manifestieren.<sup>24</sup> Allerdings, und hier kommt ein weiterer Aspekt der menschlichen Freiheit zum Tragen, kann er dieser Würde nicht nur entbehren, sondern sie sogar in ihr Gegenteil verwandeln, insofern er sich bewusst der Vielfalt der weltlichen Phänomene ergibt und sich in den Schleiern des Daseins verliert, ohne dabei der Quelle aller Dinge Beachtung zu schenken und diese entsprechend seiner Disposition in Erscheinung zu bringen. Somit geht der Koran von einem äußerst vielschichtigen Menschenbild aus und beschreibt den Menschen als ein umfassendes Wesen, in dem sich Gott manifestiert, ebenso wie in ihm die Welt zugegen ist, so dass der Mensch mit seinem Dasein die Relation und Verbindung beider Wirklichkeiten wahrzunehmen vermag und mehr noch – gleich einem Spiegel – mal die eine, mal die andere aufscheinen und sichtbar werden lässt, je nach Grad seiner Hingabe und Neigung. ❖

---

<sup>24</sup> Vgl. Rahmati 2007, S. 134.

## Literatur

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād (1982): *al-Mu‘ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*. Istanbul.
- Arnaldez, Roger (1971): *al-Insān al-Kāmil*. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI<sup>2</sup>)*. Leiden. Bd. 3, S. 1239-1241.
- De Jong, Frederick (1978): *Khalīfa*. In *Islamic Mysticism*. In: Van Donzel, E. [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI<sup>2</sup>)*. Leiden. Bd. 4, S. 950-952.
- Al-Ḥaḥīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān (1989): *Kitāb al-‘ain*. Bd. 7. Qum.
- Klein, Ernest (1967): *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture*. Bd. 2 (L-Z). Amsterdam/London/New York.
- Al-Kulainī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (2008): *al-Kāfī*. Bd. 10. Qum.
- Pfeifer, Wolfgang (<sup>1</sup>1989/1997): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 3. Aufl. München.
- Platon (1940): *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Erich Loewenthal. 3 Bde. Berlin.
- Qummī, ‘Abbās ibn Muḥammad Riḍā (1994): *Safīnat al-biḥār wa-madīnat al-ḥikam wa-l-āṭār*. Bd. 2. Qum.
- Rahmati, Fateme (2007): *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabīs*. Wiesbaden.
- Schöck, Cornelia (2001): *Adam and Eve*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Leiden. Bd. 1, S. 22-26.
- Wehr, Hans (<sup>1</sup>1952/1985): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5. Aufl. Wiesbaden.