

# Das bekannte Unbekannte: Offenbarung und das Unbewusste

Ein Deutungsversuch von zwei koranischen Gleichnissen auf der Subjektebene

---

NORA SCHMIDT

Tiefenpsychologische Schriftinterpretation, die sich in Deutschland als ein Zweig eines Fortlebens der Psychoanalyse in den Geisteswissenschaften etabliert hat, zeigt eine auffallende Affinität zur Gattung des Gleichnisses. Dies liegt nicht nur daran, dass die Gleichnisse als charakteristische Rede Jesu eine der prominentesten Gattungen im Neuen Testament sind, sondern auch an einem bereits in den Evangelien selbst thematisierten besonderen Wissensbegriff, den Gleichnisse geltend machen. Nach Auffassung der Kirchenväter beschreiben Gleichnisse beim Hörer/Leser einen Prozess des Emporkommens des Menschen zur Transzendenz, ein Hinaufbegleiten der Seele in das Himmelreich. Bereits die Gattung des Gleichnisses legt also eine eigene *Episteme* nahe, die in psychoanalytischer Interpretation mit der Analogie zum Traum verhandelt wird. So müsse das Gleichnis gedeutet werden wie ein Traum, als Ausdruck eines nie vollständig einholbaren Wissens, das immer auch den Abgrund zum Nichtwissen, dem Unbewussten, umspielt und dem zugleich das Ziel einer inneren Wandlung des Menschen eingeschrieben ist.

Es ist bekannt, dass die koranische Einführung des Begriffs und der Gattung des Gleichnisses, *matal*, ab der mittelmekkanischen und dann vor allem in der spätmekkanischen Verkündigungsperiode bereits eine Auseinandersetzung mit den neutestamentlichen und spätantiken Konventionen gleichnishaften Erzählens und Lehrens darstellt. Während die hermeneutische Innovation eines Konzepts des Gleichnisses in der Koranforschung seit längerem bekannt ist und jüngst erneut und besonders

deutlich hervorgehoben wurde,<sup>1</sup> fehlt noch die Ausarbeitung einer Analysetechnik für koranische Gleichnisse. Unbestreitbar greifen einige der koranischen Gleichniserzählungen indirekt auf neutestamentliche Gleichnisse zurück. Die meisten als *matal* benannten Texte sind allerdings keine Narrative und das Hinaufführen auf ein transzendentes Ziel scheint ihr Anliegen nicht zu sein. In diesem Essay werde ich mich auf die zwei ältesten, also noch der mittelmekkanischen Verkündigung zugerechneten als *amtāl* gekennzeichneten Gleichnisse im Koran konzentrieren, die insofern eine Ausnahme darstellen, als sie gerade doch narrativen Charakter haben. Das erste in der bisher verhältnismäßig wenig diskutierten Sure 36 (*Yāsīn*). Das zweite in der wissenschaftlich gut aufgearbeiteten und viel diskutierten Sure 18 (*al-Kahf*).

Dabei verfolge ich zwei Ziele: Einerseits möchte ich die bisher an der Bibel und anderen Literaturen erarbeitete tiefenpsychologische Exegese an einer begrenzten und als solcher terminologisch benannten Textsorte des Korans erproben. Zweitens und damit zusammengehörig ist die Aufgabe, das mit dem Begriff *matal* (pl. *amtāl*) bezeichnete Wissen und den von *amtāl* geforderten Verstehensakt zu diskutieren.

Da psychoanalytische Kategorien bisher fast noch nicht in der Koranforschung rezipiert oder erprobt wurden,<sup>2</sup> muss eine tiefenpsychologische Interpretation der Gleichnisse mit einer methodischen Standortbestimmung beginnen.

## Psychoanalytische Bibelinterpretation

Tiefenpsychologische Deutungen der neutestamentlichen Gleichnisse sind Teil einer geisteswissenschaftlichen Fortentwicklung psychoanalytischer Methoden *nach* Sigmund Freud, sie sind aber von Freuds Perspektive auf die Bibel, die vor allem von seinem kulturgeschichtlichen Interesse an der Figur Mose ausging, methodisch sehr verschieden.<sup>3</sup> Tiefenpsychologische Interpretation, die als ein Zweig christlicher Exegese entstand, ist in vieler Hinsicht enger mit der mit ihr zeitgenössischen ›philosophischen Herme-

---

1 Vgl. Neuwirth 2010, S. 498-509.

2 Derzeit publiziert der Psychoanalytiker Fethi Benslama zu Psychoanalyse und Islam, allerdings nicht mit einem koranwissenschaftlichen Fokus. Vgl. weiterhin zum Thema »Psychoanalyse und Islam« Hirt 1993 sowie Hartmann 2007, eine sozialwissenschaftliche Studie über die soziale und institutionelle Reichweite der Psychoanalyse im Libanon.

3 Vgl. hierzu Freud 2010 sowie Yerushalmi 1993 und seine diesbezüglichen Betrachtungen aus einer ›postmodernen‹ Perspektive.

neutik<sup>4</sup> verbunden als mit der klassischen Psychoanalyse. Heuristisch geht es ihr um Interaktionen zwischen dem (modernen) Leser und dem kanonischen Text der Bibel, nicht um die Rekonstruktion der psychischen Hintergründe der Entstehung der biblischen Texte, etwa um das Erleben der Jünger Jesu.<sup>5</sup> Dass tiefenpsychologische Bibelinterpretation auch aus einer Kritik an der als hegemonial und theologisch verarmt wahrgenommenen historisch-kritischen Methode der Bibelexegese in Europa entstanden ist,<sup>6</sup> braucht heute – insbesondere mit Blick auf die Koranwissenschaft – nur noch angemerkt zu werden. Die Koranforschung darf an die Debatte bereits mit der Einsicht anschließen, dass eine tiefenpsychologische Deutung und die historische Quellenkritik unterschiedliche, aber nicht notwendig konkurrierende Methoden der Schriftauslegung sind.<sup>7</sup>

## Das Gleichnis als Individuationsprozess – Deutung auf der Subjektebene

Die wohl vehementeste Kritik an der »historisch-kritischen Bibelauslegung« kam in Deutschland von dem Psychoanalytiker und Friedensaktivisten Eugen Drewermann, dessen Werk *Tiefenpsychologie und Exegese* auf über tausend Seiten einen monumental zu nennenden Syntheseversuch darstellt, der die psychoanalytische mit einer christlich-religiösen Perspektive zu vereinen sucht.<sup>8</sup> Drewermann macht sich nicht nur bei Weitem die größte Mühe, seine eigene Theoriebildung aus der romantischen Hermeneutik und der Philosophie des deutschen Idealismus herzuleiten, sondern er setzt sich vor allem am systematischsten mit der Gattungsfrage auseinander. Das Verdienst der modernen, historisch-kritischen Bibelexegese sieht Drewermann daher in der Formkritik der unterschiedlichen biblischen Bücher und der Rekonstruktion der verschiedenen Sitze im Leben, d. h. den »Erzählanlässen« und den »gesellschaftlichen Gegebenheiten« der unterschiedlichen Entstehungskontexte.<sup>9</sup> Allerdings würden die für die Texte der Bibel wesentlichen Gottesbegegnungen systematisch igno-

<sup>4</sup> Vgl. exemplarisch Gadamer 1960.

<sup>5</sup> C. G. Jungs religionshistorische Hypothesen bilden hier eine gewisse Ausnahme. Gerade diejenigen Überlegungen Jungs, die auf das historische Erleben abzielen, wurden nach meinem Eindruck weniger rezipiert.

<sup>6</sup> Zu der tiefenpsychologischen Kritik an der historisch-kritischen Bibelhermeneutik vgl. insbesondere Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 23-71.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Grün 1992, S. 26.

<sup>8</sup> Vgl. Drewermann <sup>1</sup>1984/1991 (Bd. 1) und <sup>1</sup>1985/1990 (Bd. 2).

<sup>9</sup> Vgl. Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 19.

riert. Und mit der Historisierung der biblischen Wirklichkeiten sei die moderne Theologie in die Sackgasse einer »Relativierung aller geistig verbindlichen Inhalte der Bibel«<sup>10</sup> geraten. Drewermann versteht die in den Schriften verarbeiteten Offenbarungserlebnisse als seelische Bilder. Gegenüber der verstandesmäßigen, historisch relativierenden, den Abstand zum Offenbarungsgeschehen betonenden Bibelexegese sieht Drewermann in der Psychoanalyse eine Möglichkeit, diesem Moment gerecht zu werden.<sup>11</sup> Nur durch eine Integration der subjektiven Erfahrung könne Bibelexegese glaubhaft auf eine heilsbringende Bedeutung der heiligen Schrift für den individuellen Gläubigen *heute* bestehen.<sup>12</sup> Heilung ist dann für Drewermann auch eine der zentralen Kategorien einer tiefenpsychologischen Exegese der Bibel, die vornehmlich in den Erzählungen *über* Jesus als Wunder empfunden und erzählt wurden. Der tiefenpsychologische Wunderbegriff bedeutet dabei gerade nicht ein Außerkraftsetzen weltlicher, ›natürlicher‹ Ordnung, sondern eine Herstellung derselben, bezogen auf den Menschen, in einer Hilfeleistung beim Zusammenfügen von unversöhnten, antagonistischen Persönlichkeitsanteilen.<sup>13</sup> Nicht nur die Berichte über Heilungen, die Jesus bewirkt hat, sondern auch die Gleichnisse lassen sich mit einer solchen tiefenpsychologischen Hermeneutik als Reflexionen von Individuationsprozessen verstehen: das Wiederfinden eines verlorenen Lamms oder einer verlorenen Münze, die Heimkehr des verlorenen Sohns werden dann als Bilder gedeutet, die ein Zusammenfügen der zuvor neurotisch abgespaltenen, verdrängten oder bei der Entwicklung aufgegebenen Persönlichkeitsanteile meinen. Das Fest und noch deutlicher die Hochzeit sei ein Bild der vollendeten Ganzwerdung. Manche tiefenpsychologischen Interpreten, wie der Benediktinermönch Anselm Grün, konstatieren gerade heraus: »Jeder Traum,

<sup>10</sup> Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 35.

<sup>11</sup> Dazu heißt es in Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 15: »Selber entstanden aus dem Bemühen, die neurotischen Absperrungen der Angst und die gefühlsfeindlichen Verstandeseinseitigkeiten der neuzeitlichen Bewusstseinsentstellung durch das Vertrauen eines ursprünglichen Träumens zu überwinden, hat gerade die Tiefenpsychologie sich zu einem geeigneten Instrument herausgebildet, um in die Tiefenschichten der menschlichen Psyche vorzudringen. Selber zunächst biographisch-historisch orientiert, ging es ihr doch um den diagnostischen und prognostischen Wert der Traumerinnerungen, und indem sie das »Vergangene« in den Träumen als symbolischen Ausdruck der Persönlichkeit zu verstehen lernte, wies sie selbst den Weg zum Verständnis auch der eigentümlichen Zeitlosigkeit der religiösen Überlieferungen.«

<sup>12</sup> Vgl. Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 15.

<sup>13</sup> Die Dichotomie von Oberfläche und Tiefe wird bei Drewermann zu einer Dichotomie von innerer, psychischer Wirklichkeit und äußerem, historischem Geltungsbereich. Eine legitime Auslegung einer als Offenbarung verstandenen heiligen Schrift müsse den »inneren Erfahrungsraum seelischer Zustände« (Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 14) reflektieren; »alles Historische ist aber äußerlich« (Drewermann <sup>1</sup>1984/1991, S. 13).

jede Erzählung erzählt den Prozess einer Individuation.«<sup>14</sup> Methodisch bedeutet diese Zentralsetzung des Individuationsprozesses, dass die Texte der Bibel – wiederum vermittelt der Analogie mit dem Traum – auf einer »Objektstufe« und auf einer »Subjektstufe« gedeutet werden.<sup>15</sup> Nehmen wir zur Anschauung das Beispiel vom Gleichnis der fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen in Mt 25,1-13.

Es ist eines der Gleichnisse Jesu, die den moralischen Erwartungen des Hörers zunächst zu widersprechen scheinen. Auf der Objektebene betrachtet erzählt das Gleichnis von den Vorbereitungen einer Hochzeit für zehn Mädchen, von denen sich letztlich nur fünf dem in der Nacht



**Abb. 14:** Peter von Cornelius (1783-1867): Die klugen und die törichten Jungfrauen. Öl auf Leinwand. 114 × 153 cm. Um 1813. Museum Kunstpalast, Düsseldorf.

<sup>14</sup> Grün 1992, S. 26.

<sup>15</sup> Im Rückgriff auf Jung und Drewermann bemühte sich Maria Kassel um den Wert einer, vermittelt des Bibelstudiums erlangten Individuation, d. h. einer Integration von negativ bewerteten Persönlichkeitsanteilen wie Ängsten in das Selbstbild und damit auch um eine Korrektur des Bildes von Jesus. Anders als die Morallehre der (katholischen) Kirche predige, stehe die Person Jesu gerade nicht für einen nur guten Menschen ohne »böse« Seelenanteile, sondern für eine Konfrontation mit und letztlich eine emotionale Integration der Feindobjektivierungen in das eigene Selbstbild. Vgl. Kassel 1980, S. 153-187 (zu den Archetypen des Schattens, des *animus/der anima* und des Selbst).

eintreffenden Hochzeitszug anschließen dürfen. Die anderen fünf bleiben von der Hochzeitsgesellschaft ausgeschlossen, weil sie nicht genügend Öl für ihre Lampen dabei hatten. Auf der Subjektebene gelesen spricht das Gleichnis

im Bild der Hochzeit von der Ankunft des inneren Gottesreiches. [...] Gott vereint in uns die Gegensätze, er fügt zusammen, was in uns getrennt ist und was wir nicht miteinander verbinden können. Der Bräutigam ist Christus, der immer auch ein Symbol für das Selbst ist. Christus will sich mit uns vereinen, mit unserer Seele als Braut. Aber wir müssen wachsam sein, wir müssen bewusst leben. Wir müssen die Lampen unseres Bewusstseins anzünden und wir müssen damit rechnen, dass mitten in der Nacht, in unserem Traum, in unserem Unbewussten auf einmal etwas hereinbrechen kann. Die törichten Jungfrauen stehen für das unbewusste Leben. Sie warten auch auf den Bräutigam, aber sie haben ihren Verstand nicht mitgenommen. Sie haben das Öl vergessen.<sup>16</sup>

Das Gleichnis erzählt in den Bildern und Figuren nicht von einem strafenden Gott, der die Nachlässigkeit der fünf Jungfrauen unverhältnismäßig hart bestraft, sondern von den verschiedenen Teilen der Seele/Psyche, die auf Wandlung und schließlich auf Ganzwerdung hinauswollen.

## Schattierungen von Negation und Nicht-Wissen

Aber eine tiefenpsychologische Perspektive kann sich gerade auch durch eine Kritik an der Hermeneutik profilieren. Insofern die Tiefenpsychologie als eine moderne Fürsprecherin des *Wissens der Bilder* gegenüber dem Logozentrismus der modernen Theologie seit der Aufklärung fungiert, ist es folgerichtig, dass sie sich einer Rhetorik der Negation bedient. Bereits in der Psychoanalyse Freuds war das *Un-Bewusste* begrifflich negativ bestimmt und Erfahrungen des Scheiterns, wie die berühmte Fehlleistung, waren zentral für den in der Psychoanalyse gemachten Erkenntnisprozess.<sup>17</sup> Insbesondere der dem linguistischen Strukturalismus nahestehende Psychoanalytiker Jacques Lacan hat die Negation und

---

<sup>16</sup> Grün 1992, S. 49 f.

<sup>17</sup> Freud selbst ging es noch ganz konkret um ein Plädoyer für die Anerkennung einer Existenz des Unbewussten, für welche die Psychoanalyse als »vierte Kränkung« des Menschen, der nicht mehr Herr im Haus eines vernunftbasierten Selbst sei, berühmt geworden ist. Vgl. hierzu zum Beispiel von Stosch 2010, S. 34-36. Bemerkenswert ist auch die Aussage Freuds, das Unbewusste selbst kenne die Negation nicht: »Was wir unser Unbewußtes heißen, die tiefsten, aus Triebregungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung – Gegensätze fallen in ihm zusammen – und kennt darum auch nicht den einen Tod, dem wir nur einen negativen Inhalt geben können« (Freud 2000, Bd. 9, S. 56).

das Moment des Scheiterns besonders betont. Dabei ging auch er vom Begriff des Symbols aus, das für ihn die in kommunikativen, sprachlichen Formen veräußerte und eingeforderte soziale Norm darstellte. Zwar sei auch das Unbewusste symbolisch strukturiert wie eine Sprache, doch sei diese symbolische Struktur, wie vor allem Slavoj Žižek stark betonte, dialektisch bezogen auf den (stets möglichen) Einbruch in das »leere Nichts«. Gerade die im »absoluten Akt« erlebte symbolische Leere mache das Subjekt im Kern aus und sie ermöglicht erst »die symbolische Ordnung, das Universum des Wortes«, das »nur vor dem Hintergrund der Erfahrung dieses Abgrunds«<sup>18</sup> entsteht: »Die Symbolisierung der Realität ist nicht möglich ohne die Passage durch den Nullpunkt der Nacht der Welt.«<sup>19</sup> Aber: »Der Akt als Reales, als Überschreitung einer symbolischen Grenze, befähigt uns nicht, eine Art von unmittelbarem Kontakt mit irgendeiner präsymbolischen Lebens-Substanz (wieder-)herzustellen; er wirft uns, im Gegenteil, zurück in den Abgrund des Realen, aus dem unsere symbolische Realität hervorgegangen ist.«<sup>20</sup> Das ›Reale‹ ist für Lacan und Žižek damit der symbolisch kodierten und normierten Realität gegenübergestellt und gleichzeitig dessen eigentliche Bedingung.

Eine Bewegung »von der Realität zum Realen«<sup>21</sup> lässt sich nun auch als das Zentrum der Gattung des (neutestamentlichen) Gleichnisses konstatieren. Susan Wittig etwa deklarierte in ihrem Artikel das Gleichnis mit diesem Hintergrund als »indeterminierte« Gattung.<sup>22</sup> Eine solche Näherung an die Gattung des Gleichnisses klammert zunächst literarische Kriterien von Gleichnisreden aus. Gleichnisse werden nicht dadurch bestimmt, dass sie monoperspektivisch erzählen, nur wenige Personen auftreten lassen, und nicht durch ihren vermuteten ursprünglichen Sitz im Leben, etwa in der lehrhaften Predigt. Stattdessen ist das Thema der Rede in Gleichnissen die Differenz von Wissen und Nicht-Wissen, von Symbolizität und Asemantizität, Sinn und Unsinn. Das Gleichnis stützt nicht die symbolische Determination der Realität, sondern subvertiert sie. Als besonders einschlägig für dieses Postulat kann die Parabeltheorie Jesu im Markusevangelium angeführt werden:

<sup>18</sup> Žižek 1993, S. 46.

<sup>19</sup> Žižek 1993, S. 50. Die Formulierung »Nacht der Welt« geht auf Hegel zurück.

<sup>20</sup> Žižek 1993, S. 53.

<sup>21</sup> Žižek 1993, S. 54.

<sup>22</sup> Vgl. Wittig 1976, S. 334 zitiert nach Boyarin 1990, S. 55.

Als er mit seinen Begleitern und den Zwölf allein war, fragten sie ihn nach dem Sinn seiner Gleichnisse. Da sagte er zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; für die aber, die draußen sind, geschieht alles in Gleichnissen; *denn sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen; hören, sollen sie, hören, aber nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird.*<sup>23</sup>

Über die augenfällige Trennung der Menschen in verständige und unverständige hinaus besteht das paradoxe Moment zunächst in der Aussage, die Lehre in Gleichnissen sei eine Lehre, deren Ziel Nicht-Verstehen sei. Bedient sich Jesus mit der Gleichnisrede einer Art schwarzen Pädagogik, nach welcher die Unverständlichkeit seiner Gleichnisse eine Strafe dafür ist, dass die Menschen ihn bereits vorher missverstanden haben?<sup>24</sup> Oder übt er Kritik an einer spezifischen, verstandesgeleiteten Schriftgelehrsamkeit?<sup>25</sup> Und bedeutet Jesu Wahl für das Gleichnis als Medium der Lehre dann auch ein Argument gegen eine Auffassung von Sprache als Repräsentation von (eindeutigem) Sinn?

Mit den Begriffen der Psychoanalyse können wir das Gleichnis als einen »Einbruch des Realen« beschreiben, an dem die Semantik der gewöhnlichen Kommunikation – die Lacan'sche »Realität« versagt. Mit C. G. Jung können wir diesen »Einbruch des Realen« in den Bezugsrahmen religiöser Erfahrung einordnen. Ungeachtet der Tatsache, dass C. G. Jung und Lacan unterschiedliche Symbolbegriffe haben, teilen sie die Auffassung einer Determiniertheit aller menschlichen Sprachfähigkeit durch das Ausgeliefertsein gegenüber einem wie autonom wirkenden Phänomen, das sie mit unterschiedlichen Begriffen beschreiben. Was für Lacan das Reale und »das Nichts« ist, nennt Jung das Unbewusste oder eben Gott, den bekannten Unbekannten.<sup>26</sup>

23 Mk 4,10-12 (nach der Einheitsübersetzung).

24 Für eine detaillierte Interpretation hierzu vgl. Crossan 2012, S. 4 ff. So ähnlich könnte man auch in Bezug auf den Koran argumentieren, wenn dort von der Verhärtung bzw. vom Verschluss der menschlichen Herzen als Zeichen oder aber als Strafe für die Missachtung der göttlichen Gesandten und deren Botschaft die Rede ist. Vgl. hierzu z. B. Q 5:12-13 u. 39:22.

25 Neuwirth hat in Hinblick auf Mt 7,28-29 darauf hingewiesen, dass Jesus sich mit der Gleichnisrede primär gegen die Schriftgelehrten profiliert, deren Macht- und Deutungshoheit er untergräbt, indem er wie einer spricht, »der Macht besitzt«. Die Gleichnisrede ist das Privileg der Propheten (vgl. Neuwirth 2010, S. 499 f.). So gesehen könnte der Wunsch, die Mehrheit der Menschen möge nicht verstehen und nicht gerettet werden, eine Antizipation des unbelehrbaren Volks sein, das den (israelitischen) Propheten immer gegenüberstand und das indirekt Anteil an der Erfüllung göttlicher Heilsgeschichte hat.

26 Vgl. hierzu z. B. Brumlik 1993, S. 92: »›Versuche ja nicht, dieser Angst, die Gott dir gegeben hat, zu entgehen‹, schrieb C. G. Jung im Jahr 1945 einem befreundeten Pfarrer, ›sondern versuche, sie bis aufs letzte zu ertragen – [...]. Ich kann so reden, weil ich glaube, ich sei religiös, und weil ich überdies mit wissenschaftlicher Sicherheit weiß, daß mein Patient seine

Zusammenfassend lässt sich sagen: Gleichnislehre ist eine irritierende und potenziell paradoxe Form der Lehre, die auf Nicht-Wissen als einem menschlichen Existenzial zu bauen scheint. Hierfür konstitutiv sind Bilder. Diese weisen auf die (ontologische) Alterität von offenbarem Wissen hin und auf die Notwendigkeit des subjektiven Gefühls für das Verstehen von Offenbarung. Tiefenpsychologische Gleichnisinterpretation baut auf dem Unbewussten und auf Offenbarung als Begriffen für diese (immer selbst paradoxe) Erfahrung von Nicht-Wissen auf. Diese Erfahrung ist konstitutiv für seelische Entwicklungen, die »Individuation« bzw. Menschwerdung C. G. Jungs. Es ist nun deutlich geworden, dass ich das Gleichnis dementsprechend nicht als eine literarische Form auffasse, die je nach Kontext den Charakter eines Rätsels, der Mahnung, der Herausforderung oder sogar andersherum der exegetischen Pointierung<sup>27</sup> haben kann.<sup>28</sup> Stattdessen diskutiere ich das Gleichnis als eine Form der Lehre bzw. prophetischen Rede, die gerade zwischen der Unsagbarkeit von Offenbarungswissen und der Plastizität bildlicher Rede und Imagination oszilliert.

In den nun folgenden Interpretationsversuchen der zwei ersten *amṭāl* mit narrativen Elementen deute ich die Bilder, die in den Gleichnissen und in den Kontexten ihrer angestammten Suren aufgeworfen und entwickelt werden ›hermeneutisch tiefenpsychologisch‹, d. h. als Bilder, die sich zu einem szenischen Prozess fügen, der nicht notwendig historisch gebunden ist, sondern der im Innern des Menschen abläuft und als solcher auch heute wiederholt werden kann. Dass dieser Versuch auf subjektiven Empfindungen beruht und gerade keine verallgemeinerbaren Aussagen über den Text anstrebt, nehme ich – mit Verweis auf die oben dargelegte Methode – als unweigerlich und notwendig in Kauf.

## Sure 36 – eine kurze Einordnung des Gleichnisses

In Anlehnung an Neuwirths Analyse zur Komposition von Sure 36 kann der Aufbau derselben grob in fünf thematische Einheiten gegliedert werden:<sup>29</sup> Einer offenbarungsbestätigenden **Einleitung** (V. 1-12) folgt

---

Angst nicht erfunden hat, sondern daß sie über ihn verhängt ist. Von wem oder von was? *Vom Unbekannten*. Der Religiöse nennt diesen *absconditum* Gott, der wissenschaftliche Intellekt heißt ihn das Unbewußte.«

27 Vgl. Boyarin 1990, S. 57.

28 Vgl. hierzu Crossans Unterscheidung von *riddle parables*, *example parables*, *challenge parables* in Crossan 2012, S. 13-90.

29 Vgl. Neuwirth 2007, S. 279 f. Beachte hier den Hinweis auf Vers 46, den Neuwirth für verschoben hält.

der im Eingang als *matal* benannte **Gleichnisteil** über die Bewohner einer Stadt (V. 13-32) und eine **Zeichenpassage** (V. 33-47) mit vier Bildinhalten (siehe unten). Daran schließt sich ein **eschatologischer Teil** (V. 48-68) an, der eine Beschreibung des Schicksals in Paradies und Hölle enthält sowie (imaginäre) Dialoge mit den gerichteten Bösen einerseits (V. 59) und den als *banū Ādam* angesprochenen ersten Menschen andererseits (V. 60-64). Der **Schlusssteil** (V. 69-83) führt dann nochmal Offenbarungsbestätigung, Prophetenzuspruch und Mahnung an Gottes Allmacht zusammen. Darin gehen einem hymnischen Schluss (V. 81) wiederum als Zeichen (*āyāt*) ausgewiesene Mahnargumente (V. 71-73 und 77-80) voraus. Argumentatives Hauptaugenmerk der in der Sure vorkommenden Polemik liegt auf der Unwürdigkeit und Zwecklosigkeit der Beigesellung (*širk*) anderer Götter (V. 74 f.) und der in den plastischen Szenarien von paradiesischem Wohlergehen und infernalener Bestrafung bzw. allgemein in der Erweckung der Toten verwirklichten Allmacht Gottes. Der Verkünder wird als Warner (*nadīr*) eingeführt und seine Verantwortlichkeit für die Verkündigung ebenso wie der – bereits gängigen – Assoziation seiner Verkündigung mit der Dichtung nivelliert (V. 69). Die zentralen Begriffe der *Fātiḥa*, die bei der Verkündigung von Sure 36 vermutlich bereits als Gemeindegebet praktiziert wurde, finden sich in der Sure verstreut: der Gottesname *ar-Raḥmān*, der »gerade Weg« (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) und auch unterschiedliche Klassifizierungen oder Gruppierungen von Dienern (*‘ibād*), wie zum Beispiel der Kontext von Vers 30 zeigt.<sup>30</sup> Die *āyāt* greifen mit der Erde (V. 33), der Nacht (V. 37), dem Tag (V. 38), der Sonne (V. 38) und der paarweisen Schöpfung (V. 36) ebenfalls auf bereits frühmekkanisch eingeführte Bilder zurück, setzen aber neue argumentative Pointen.

## Deutung der Gleichnispassage (V. 13-29)

Im Zentrum des Gleichnisses (*matal*) steht das Thema der Unbelehrbarkeit der Menschen trotz mehrerer Warnungen. Das Gleichnis erzählt von den Bewohnern einer Stadt, die sich trotz unermüdlichen Auftretens von Gesandten nicht warnen lassen. Der Text ist chronologisch die erste narrative Passage, die mit der selbstbezüglichen Ankündigung »Präge ihnen ein Gleichnis« (V. 13: *wa-drib lahum matalan*) eingeleitet wird. In der Sure steht das Gleichnis im Mittelteil, d. h. an der Stelle, an der

<sup>30</sup> Vgl. hierzu auch Neuwirth 2000.

»für Mittelmekka üblich [eine] Lesung aus der Heilsgeschichte [steht], die typologisch ein Licht auf die Situation des Verkünders wirft.«<sup>31</sup> Wir dürfen demnach erwarten, dass auch das Gleichnis die Situation des Verkünders und seiner Gemeinde mitreflektiert:

Und präge ihnen das Gleichnis von den Bewohnern der Stadt, zu denen die Gesandten kamen. (13) Als Wir zwei zu ihnen entsandten, bezichtigten sie beide der Lüge, so dass Wir sie mit einem dritten verstärkten. Da sprachen sie: »Seht, wir sind zu euch entsandt.« (14) Sie antworteten: »Ihr seid doch nur Menschen wie wir. Und der Erbarmer hat nichts herabgesandt. Ihr seid nichts als Lügner!« (15) Sie sprachen: »Unser Herr weiß es. Wir wurden zu euch gesandt. (16) Uns obliegt nur die Botschaft deutlich auszurichten.« (17) Sie sagten: »Ihr seid für uns ein böses Omen. Und wenn ihr nicht aufhört, werden wir euch gewiss steinigen und euch wird eine schmerzhaftige Strafe von uns treffen.« (18) Sie sprachen: »Euer Omen liegt bei euch. Was wenn ihr gemahnt werdet? Doch nein, ihr seid ein maßloses Volk!« (19) Da kam vom anderen Ende der Stadt ein Mann geeilt. Er sagte: »O mein Volk! Folgt den Gesandten! (20) Folgt denen, die keinen Lohn von euch verlangen und die rechtgeleitet sind! (21) Warum sollte ich nicht Dem dienen, Der mich geschaffen hat und zu Dem ihr zurückgebracht werdet? (22) Sollte ich mir Götter neben Ihm nehmen, wenn der Barmherzige mir einen Schaden zugebracht hat, deren Fürsprache mir nichts hilft und die mich nicht retten? (23) Dann befände ich mich klar im Irrtum. (24) Ich glaube an euren Herrn. So hört auf mich!« (25) Zu ihm wurde gesprochen: »Geh ein ins Paradies!« Er sagte: »Wenn mein Volk nur wüsste, (26) dass mein Herr mir vergeben hat und mich unter die Geehrten aufgenommen hat.« (27) Wir entsandten nach ihm kein Heer vom Himmel herab. (28) Es war nur ein einziger Schrei. Da waren sie erloschen. (29)<sup>32</sup>

Die westliche Forschung hat den Text trotz des Markers *matal* bisher nicht primär als Gleichnis, sondern als Straflgende gelesen.<sup>33</sup> Bereits Theodor Lohmann hielt die Passage nicht für ein »durchgearbeitetes Gleichnis«, sondern für ein »Beispiel der Abweisung von Gottesboten«.<sup>34</sup> Er bemerkt den Ausnahmefall der Anonymität der Gesandten und der Namenlosigkeit der Stadt, folgert daraus aber nicht, dass die Geschichte eine andere Gattung darstellt als die üblichen Straflgenden. Dabei liegt, anders als in den üblichen koranischen Straflgenden, der Akzent im *matal* von den Stadtbewohnern gerade in dem »Nacheinander« des Auf-

31 Neuwirth in Vorb.

32 Q 36:13-29. Die hier und im Folgenden von mir angeführten deutschen Übersetzungen koranischer Passagen beruhen vornehmlich auf einer eigenen Übersetzung, unter besonderer Berücksichtigung der Übersetzung von Max Henning und ihrer Überarbeitung durch Murad Wilfried Hofmann.

33 Zuletzt Mathias Zahniser in Zahniser 2004, Bd. 4, S. 9-12. Vgl. auch Neuwirth in Vorb.

34 Vgl. Lohmann 1966, S. 85.

tretens von Gottesboten. Die Konfliktsteigerung vom Vorwurf der Lüge (V. 14 u. 15) zur Drohung der Steinigung (V. 18) kulminiert im Auftreten des Mannes vom anderen Ende der Stadt und wird zugleich durch ihn aufgelöst. Allerdings bliebe die markante Gattungseinführung *matal* unerklärt und »irritierend präventios, jedenfalls funktionslos«<sup>35</sup>, wenn die dann folgende Geschichte sich in nichts von den Strafliegenden abheben würde. Eine mögliche Erklärung für die Einführung des Gattungsbegriffs ergibt sich mit der Identifizierung eines biblischen Intertextes, der selbst ein Gleichnis ist.<sup>36</sup> Formal erinnert das *matal* der Stadtbewohner an die neutestamentliche Parabel eines Weingartenbesitzers, dessen Sohn von den Pächtern des Weinbergs, welche sich durch zwei bzw. drei vorausgeschickte Gesandte nicht zur Bezahlung ihrer Pacht haben ermahnen lassen, ermordet wird.<sup>37</sup> Die Weingärtnerparabel zirkulierte in der Spätantike in mehreren auch außerkanonischen Varianten<sup>38</sup> und war vermutlich bereits ein klassisches Beispiel für die an Gottesboten ausagierten Hassgefühle verstockter Menschen.<sup>39</sup> Mit Blick auf diesen Text sieht Neuwirth eine Pointe des *matal* von den Stadtbewohnern in Sure 36 daher in der Umleitung des bekannten Gleichnisplots an der entscheidenden Stelle:

Während das Evangeliengleichnis die bis zur Aufopferung des eigenen Sohnes reichende Entschlossenheit Gottes, die Menschen auf das Gottesreich vorzubereiten, fokussiert, und die Szene folglich mit der Ermordung des Sohnes des Weinbergsbesitzers durch die verbrecherischen Weingärtner endet, wird im koranischen Gleichnis ein Martyrium zwar angedeutet (Q 36:26), es trifft aber nur einen Außenstehenden, dem sein Opfer auch sogleich vergolten wird.<sup>40</sup>

Wenn das Gleichnis in Sure 36 also strukturell nach dem Schema der Strafliegende abläuft und episodenhaften, beispielhaft-mahnenden Charakter hat, ließe sich die Betonung der Gattung *matal* im Eingangsteil durch eine doppelte Intertextualität erklären.<sup>41</sup> Denn die Weingärtner-

35 Neuwirth in Vorb.

36 Lohmann ist davon überzeugt, dass sich die Narration auf eine konkrete biblische Vorlage, nicht auf ein historisches Ereignis beziehe, auf Mose und Jesus als Vorgänger Muḥammads oder auf die Apostel Jesu, die in Zweierpaaren zur Mission geschickt wurden. Vgl. Lohmann 1966, S. 86.

37 Vgl. Neuwirth 2010, S. 507.

38 Vgl. Lohmann 1966, S. 86 mit Hinweis auf das Thomasevangelium.

39 Hierzu ist auf die aufschlussreichen Ausführungen von René Girard zu verweisen, der das Konzept der mimetischen Konflikte in Gesellschaften, die sich nur durch den Gewaltakt beruhigen lassen, auch an der Weingärtnerparabel entwickelt. Vgl. Girard 2008, S. 63.

40 Neuwirth 2010, S. 507.

41 Neuwirth bemerkt hierzu ebenso: »Nimmt man die Ankündigung ernst, so wird man hinter der Erzählung von der Vernichtung einer Stadtgesellschaft nicht einfach eine Strafliegende

parabel selbst antizipiert die Allegorie Israels als Weinberg Gottes im (selbst gleichnishaften) Lied des Gottesknechts in Jes 5,1-7.

## Deutung auf der Subjektebene

Versuchen wir das Gleichnis von den Stadtbewohnern mit der Heuristik einer modernen Tiefenpsychologie ›auf der Subjektebene‹ zu deuten. Das Bild von der namentlich nicht spezifizierten Stadt<sup>42</sup> lässt sich so als Bild für den Menschen deuten. Die Stadtbewohner, die Gesandten und der Mann vom anderen Ende der Stadt sind nicht nur Protagonisten eines historisch verorteten Erzähl- bzw. Lehrfragments, sondern Figuren, Typen innerer Zustände: Teil der menschlichen Psyche sind die triebhaften *Bewohner der Stadt*, die egoistisch leben wollen, die nicht an morgen denken und einen übergeordneten Sinn ihres Daseins bezweifeln. Unweigerlich aber wird das triebgesteuerte Leben durch *Warner* gestört, durch die Stimme des Gewissens, die Verantwortung annahmt und unablässig betont, dass unsere Handlungen später auf uns zurückfallen und es einen übergeordneten Begriff von Gerechtigkeit gibt. Die Warner fallen den Stadtbewohnern zum Opfer wie das Gewissen den Trieben. Der Konflikt zwischen beiden steigert sich tatsächlich dramatisch. Wir erleben im Gleichnis eine sich allmählich aufbauende Spannung zwischen zwei einander unversöhnlich gegenüberstehenden Kräften, einen klassischen ›neurotischen‹ Konflikt zwischen Triebwunsch und Zensur. Wie wird dieser Konflikt gelöst?

Der Mann vom anderen Ende der Stadt ist nun kein göttlicher Gesandter, sondern ein einzelnes Individuum, *min aqṣā l-madīnati*, paraphrasiert »vom Rand der Gesellschaft«, das erkannt hat, dass die Gesandten die Wahrheit sprechen. Für den Fortgang des Gleichnisses ist entscheidend, dass dieses Individuum gerade kein von Gott gesandter Mahner ist, sondern selbst ein von der Mahnung Betroffener und damit ein Sprecher der Leidenschaft. Es ist das Gefühl, das gegenüber den aufgestachelten, »maßlosen« (V. 19) Trieben und den rechthaberischen Stimmen des Gewissens ein marginalisiertes Dasein fristet, da es nicht in seinem Wesen liegt, eine Lobby zu gründen. Dem Gefühl gelingt es dann auch nicht,

---

erkennen wollen, sondern nach Anzeichen für ihren Gleichnischarakter suchen« (Neuwirth in Vorb.).

42 In der islamischen Koranexegese wird die Stadt später mit Antiochia identifiziert. Vgl. Vajda 1979, S. 12 f.

zwischen Trieb und Gewissen zu vermitteln: Der Mann wird aus dem Bild genommen, kaum dass er laut geworden ist. Und doch hat sich mit dem Auftreten des einzelnen Mannes das Schicksal der ganzen Stadt entschieden. Nach seinem Eingang in das Paradies (V. 26) ist auch der Konflikt zwischen den Gesandten und den Stadtbewohnern beendet. Folgt man der Interpretation des Gleichnisses als Antwort auf die neutestamentliche Weingärtnerparabel ist wahrscheinlich, dass der Mann Opfer eines Mordes geworden ist. In der Tat entlädt sich an ihm die Spannung, die sich zwischen Stadtbewohnern und Gesandten aufgebaut hat. Noch in seinem Verschwinden bittet dieser Mann um Vergebung für die unbelehrbaren Egoisten. Auf der Subjektebene gelesen bittet das Gefühl um Nachsicht gegenüber den Trieben, die es selbst ignoriert, bekämpft und vernichtet haben.<sup>43</sup> So gelesen ist die Logik des Gleichnisses umso ambitionierter: Seine ›Moral‹ erschöpft sich gerade nicht, wie Sister postulierte, in der Veranschaulichung der Lehre, dass die Ungläubigen vertilgt werden und der Gläubige im Paradies belohnt wird.<sup>44</sup> Ich denke auch nicht, dass die Zurückweisung der messianischen bzw. allegorischen Komponente des neutestamentlichen Gleichnisses von den Weingärtnern die einzige und eigentliche Pointe ist.<sup>45</sup> Mit der Vorstellung einer Lösung des Konflikts durch den einzelnen Mann plädiert das Gleichnis von den Bewohnern der Stadt gerade nicht für intellektuelle Einsicht und rational begründeten Gehorsam gegenüber den Gesandten/unseren Gewissensurteilen, sondern für ein leidenschaftliches Leben, das, wenn es richtig verstanden wird, auf ein jenseitiges Ziel hinlenkt.<sup>46</sup>

43 Nach V. 29 genügte »ein einziger Schrei«, um die unbelehrbaren Bewohner der Stadt zu vernichten. In Kombination mit dem Hinweis Gottes in V. 28, dass er »kein Heer vom Himmel« hinabsandte, mutet das Bild des Schreis minimalinvasorisch an. Der Schreckenschrei, der Hilfeschrei oder ein Schrei der Klage sind Begleiter umbruchartiger Veränderungen, die insgesamt an das Moment der Geburt als der vielleicht größten menschlichen Grenzüberschreitungserfahrung erinnern.

44 Vgl. Sister 1931, S. 147.

45 Für Lohmann war die Erzählung in Sure 36 wegen dieses Fehlens noch kein »richtiges Gleichnis«. Vgl. Lohmann 1966, S. 87.

46 Mit Blick auf den von uns angenommenen historischen Verkündigungsprozess müssen wir uns fragen: Warum ist diese Pointe nötig, wen will sie erreichen? Sicher nicht die Ungläubigen, sondern diejenigen, die meinen, das Bekenntnis zu den Gesandten sei genug und bereits die Erfüllung eines gottgewollten Lebens. Das Gleichnis sagt, dass dazu viel mehr gehört, nämlich ein Zulassen der randständigen Fakultät des Gefühls und ein leidenschaftliches Leben mit allen dazugehörigen Risiken.

## Pseudo-Ibn ʿArabī

Eine solche tiefenpsychologische Deutung des Gleichnisses hat den Vorteil, sich bereits auf eine islamische Deutungstradition berufen zu können. In einem dem mystischen Philosophen Ibn ʿArabī (gest. 1240) zugeschriebenen, allerdings von einem anderen, anonymen Autor verfassten sufischen Exegesewerk des 12. Jahrhunderts findet sich bereits eine Deutung des Gleichnisses auf der Subjektebene:

Man kann die Leute der Stadt als einen Körper deuten und die drei Gesandten als den Geist (*ar-rūḥ*), das Herz (*al-qalb*) und den Verstand (*al-ʿaql*). Als zuerst zwei zu ihnen gesandt wurden **bezichtigten sie beide der Lüge**,<sup>47</sup> wegen des Mangels an Ausgeglichenheit zwischen ihnen beiden [d. h. Geist und Herz] und ihnen selbst [den Leuten der Stadt, d. h. dem Körper] und wegen ihres Widerspruchs mit ihnen [, der so groß war] wie der zwischen Licht und Dunkelheit. Sie wurden verstärkt durch den Verstand, der mit der Seele in ihren Interessen und Zielen übereinstimmt und sie [die Leute der Stadt] und ihr Volk zu dem aufruft, wozu das Herz und der Geist bereits aufgerufen hatten, und er [der Verstand] beeinflusste sie [die Leute der Stadt, d. h. den Körper]. Er prophezeite ihnen Unheil: er verpflichtete sie zu Körperübungen und Anstrengungen und verbot ihnen Vergnügungen und Genüsse. Und er verdamnte sie folgendermaßen: Er warf auf sie die Schwäche der [menschlichen] Natur und die körperlichen Notdürfte.<sup>48</sup>

Für den sufischen Autor steht damit der Konflikt zwischen Leiblichkeit und Spiritualität im Vordergrund. Das Gleichnis wird – wie auch in der tiefenpsychologischen Deutung auf der Subjektebene – als eine existenzielle Parabel über den Zustand des Menschen ausgelegt, der sich in einem Widerspruch zwischen seinen körperlichen Bedürfnissen und den Zielen der Seele und des Geistes befindet. Die drei Gesandten werden als drei Stimmen der Ermahnung an den Körper aufgefasst, die von Geist (*rūḥ*), Herz (*qalb*) und Verstand (*ʿaql*) ausgehen. Dass im Gleichnis in Sure 36 eigentlich nur von zwei Gesandten die Rede ist und der dritte Mahner sich aus der Stadt selbst erhebt, wird in der sufischen Deutung nicht ignoriert, sondern für eine andere Pointe fruchtbar gemacht:

Der Mann, der **vom anderen Ende der Stadt** kam, bedeutet: von dem am weitesten entfernten Ort. Er ist die Liebe (*al-ʿiṣq*), die ausge-

<sup>47</sup> Fett gedruckt werden im Folgenden die zitierten koranischen Lemmata. Ich verzichte auf einzelne Versangaben, um den Lesefluss nicht zu unterbrechen. Die Zitate stammen sämtlich aus oben zitierter Passage von Q 36:13-29.

<sup>48</sup> Ibn ʿArabī 1422/2002, Bd. 2, S. 482 (eigene Übersetzung).

sandt wird aus ihrem höchsten und erhabensten Gebiet [der erhabensten Fakultät], als Führer von Šam‘ūn<sup>49</sup>, dem Verstand. Ihn zu sehen führt zum Offenbarwerden der Einheit (*tauḥīd*) und zum Ruf nach dem ersten Geliebten (*al-ḥabīb al-awwal*) und zur Bestätigung der Gottesboten. **Er eilt.** [Gemeint ist] die Schnelligkeit seiner Bewegung und er ruft das Ganze [d. h. den ganzen Menschen bzw. die ganze Stadtgemeinschaft] mit seiner überwältigenden Macht und Gewalt dazu auf, den Gesandten auf dem Weg des Monotheismus (*tauḥīd*) zu folgen. Er sagt: **Warum soll ich nicht dem dienen, der mich erschaffen hat und zu dem ihr zurückgebracht werdet.** Sein Name war Ḥabīb, er war zuvor ein Zimmermann gewesen, der Götzen schnitzte zur äußerlichen Darstellung der [inneren, göttlichen] Eigenschaften durch Bilder [...]. Er ist der Beauftragte für den Eintritt in den Garten des Innern (*ġannat ad-dāt*) [das Paradies des Selbst], indem er sagte: **Oh mein Volk!** [Gemeint sind] die von meinem Ort und Zustand Abgeschirmten [, **dass diese**] **wüssten, dass mein Herr mich errettet hat** von der Sünde der Götzenverehrung und der [äußerlichen] Darstellung der Wesenseigenschaften [Gottes] und ihrer Formung, **und dass er mich zu den Gehrten aufgenommen hat**, mit dem Ziel, mich nahezubringen zur Gegenwart des Einen.<sup>50</sup>

Versuchen wir die in der Exegese des Gleichnisses vollzogenen Schritte einzeln nachzuvollziehen. Die Liebe oder das Mitgefühl (*al-‘iṣq*) wird vom erhabensten Gebiet her ausgesandt, um dem Verstand voranzugehen. Pseudo-Ibn ‘Arabī scheint damit den Außenseiterstatus des Mannes, der »vom anderen Ende der Stadt« herbeieilt, positiv aufzuwerten. Das Gefühl kommt von einer den zuvor ausgesandten Warnern und auch den Stadtbewohnern gänzlich entgegengesetzten Seite. Dieser Mann, die mitfühlende Liebe, übernimmt zugleich eine Anführerrolle. Wer auf die Liebe hört, wird augenblicklich nicht nur den Warnern – Geist und Vernunft – Recht geben, sondern sich inniglich nach seinem »ersten Geliebten« (*al-ḥabīb al-awwal*) zu sehnen beginnen. Das Göttliche, das ja im Gleichnis des Koran als Ursache der Warnung an die Stadtbewohner ähnlich wie der Weingartenbesitzer im Gleichnis Jesu im Hintergrund steht, wird jetzt erst, nachdem der Mensch seine mitfühlende Liebe wahrgenommen hat, als das eigentliche Gegenüber zum Bild der Stadt integriert.

Die im Gleichnis angedeutete Gewalt, die Konfliktsteigerung und letztlich das Martyrium des Mannes spielt in dieser Deutung keine erkenn-

49 Der dritte Warner an die Stadtbewohner wird in der islamischen Tradition auch mit Šam‘ūn identifiziert, der den beiden Aposteln von Jesus, Johannes und Jona, nach Antiochia gefolgt sei und von dem in der Apostelgeschichte als Agabus (vgl. Apg 11,27-30) die Rede ist. Anderen Quellen zufolge wird Agabus auch mit Ḥabīb an-Naġġār gleichgesetzt, der in dem vorliegenden Textstück ebenfalls eigens Erwähnung findet (vgl. Vajda 1979, S. 12 f.).

50 Ibn ‘Arabī 1422/2002, Bd. 2, S. 482 f. (eigene Übersetzung).

bare Rolle mehr. Der sufische Kommentar zeichnet nicht das Bild einer dramatischen Steigerung, sondern – ganz wie auch später die tiefenpsychologischen Gleichnisinterpreten der Bibel – ein Bild der Integration der unterschiedlichen körperlichen, seelischen und geistigen Anteile des Menschen, der sich durch die erstmalige und überwältigende Wahrnehmung des ›verdrängten‹ Mitgefühls als ein Gegenüber und »Geliebter« Gottes erkennt. Die mitfühlende Liebe ist der einzige Seelenanteil, der die »Macht und Gewalt« hat, alle anderen zu verändern und in ihr liegt, der Deutung des Autors zufolge, der Ursprung der Gotteserkenntnis.

Im zweiten Teil der Deutung wird der Mann vom anderen Ende der Stadt namentlich identifiziert als Ḥabīb an-Nağğār.<sup>51</sup> In dieser vielleicht überraschenden konkreten Zuspitzung erkennen wir aber nicht einen konkreten historischen Akteur, sondern eine idealtypische Figur der inneren Wandlung. Sein sehnsüchtiger Ausruf an sein ›Volk‹, das nun nicht mehr nur die Bedürfnisse des eigenen Körpers, sondern wiederum auch die anderen Menschen zu meinen scheint, dass diese doch wüssten, dass der Herr ihm vergeben habe, ist nicht mehr nur bezogen auf das Narrativ des koranischen Gleichnisses der Ruf des geretteten Märtyrers auf dem Weg ins Paradies, sondern auch der Ausruf des vollendeten Mystikers an die ›gewöhnlichen‹ Menschen. In der Figur Ḥabīb an-Nağğār vollzieht sich idealtypisch der Wandel des Menschen vom Unwissen zum Wissen, von der Desintegration zur Integration, vom Vielgötterglaube zur Nähe zur ungeteilten Gottheit. In der Auslegung des Stadtbewohnergleichnisses durch Pseudo-Ibn ʿArabī ist es die Liebe (*al-ʿiṣq*), die diesen tiefgreifenden inneren Wandlungsprozess hervorgerufen hat und den Mann vom anderen Ende der Stadt zum Vorbild für alle anderen macht.

Als idealtypische Figur der Wandlung und der Ganzheit ist Ḥabīb an-Nağğār auch für den Eintritt in das Paradies zuständig, welches sich nun selbst als ein »innerer Garten« (*ḡannat ad-dāt*) erweist. Gerade in dieser Funktion der Bereitung eines inneren Paradieses ähnelt Ḥabīb sehr stark dem von C. G. Jung entwickelten Begriff des »Selbst« als dem Ziel der Menschwerdung, das gleichsam in einer Ausgeglichenheit und Integrität aller hellen und dunklen Persönlichkeitsanteile besteht. In der Figur des Ḥabīb an-Nağğār besteht die Projektion des vollkommenen Menschen, der in der islamischen Mystik wie auch in der Tiefenpsychologie beschrieben wird, im Bild der organischen und dynamischen

51 Vgl. hierzu Vajda 1979, S. 12 f.

Vereinigung von Gegensätzen. Ḥabīb, der »Mann vom anderen Ende der Stadt«, der durch seine selbstlose Handlung zwischen den Boten der Vernunft und dem Willen der Triebe vermittelt, begegnet uns in dem mystischen Korankommentar als eine solche ganzheitliche Figuration des »Selbst«, das gleichfalls die zentrale Vermittlung zum Göttlichen herstellt. Die Dialektik zwischen übertragener und konkreter Bedeutung wird im sufischen Kommentar gerade nicht aufgelöst, sondern das Bildwissen des Gleichnisses in das Bild des vollkommenen Menschen transferiert, der auf dem Weg zum Paradies als einem »inneren Garten« ist.

## Sure 18

In der Chronologie der Verkündigung stellt Sure 18 nach Sure 36 den nächsten Verkündigungstext dar, in dem die Gattung *matal* verhandelt wird und in dem sich eine narrative Gleichnispassage findet.<sup>52</sup> Sure 18 ist laut Hannelies Koloska ein »idealer Ort zur Erforschung der für die Gattung ›Sure‹ postulierten Textkohärenz und –kohäsion«<sup>53</sup>. »Denn ihre Poetizität genauso wie die Aufrichtung eines neuen Weltbilds durch die Neuformatierung berühmter antiker und spätantiker Erzählungen und Mythen«<sup>54</sup> sind im Koran einzigartig. Vermutlich auch deshalb wurde Sure 18 zum Gegenstand verhältnismäßig vieler einzelner, zum Teil monographischer Studien, über die Koloska in ihrem Buch einen Überblick gibt und dabei demonstriert, dass sowohl in modernen europäischen wie auch arabischsprachigen Forschungsarbeiten die Einheit der Sure betont wurde.

Koloska selbst strukturiert die Sure in 12 Abschnitte; darunter wird ein Mittelteil, der sich aus vier Erzählteilen (die **Gefährten der Höhle**, V. 9-26, **Gleichnisreden**, V. 32-46, die Erzählung von **Mose**, V. 60-82, und **Dū l-Qarnain**, V. 83-98) zusammensetzt von einem offenbarungsbestätigenden Eingangsteil (V. 1-8) und einem Schlussteil (V. 99-100) gerahmt. Die Polemik richtet sich im Eingangsteil konkret gegen Christen, deren Ansicht, Gott habe sich einen Sohn genommen, zurückgewiesen werden soll. Koloska benennt als Hauptthemen der Sure außerdem

die Ankündigung und Warnung vor der Macht Gottes und damit einhergehend der geforderte Glaube an den einen Gott und die Aufgaben

<sup>52</sup> Vgl. hierzu Neuwirth in Vorb.

<sup>53</sup> Koloska 2015, S. 21.

<sup>54</sup> Koloska 2015, S. 21.

der Menschen in der diesseitigen, vergänglichen Welt angesichts der jenseitigen, ewigen. Die Ankündigung einer eschatologischen Katastrophe und eines letzten Gerichts, die Gegenüberstellung von Glaubenden und Nichtglaubenden, die Dichotomie zwischen menschlichem und göttlichem Wissen, die Vergänglichkeit der Welt sowie die Tröstung und Verteidigung des Verkünders [...].<sup>55</sup>

Sure 18 ist ebenfalls die einzige Sure des Koran, die C. G. Jung selbst tiefenpsychologisch gedeutet hat.<sup>56</sup> Jung stellte einen in der Sure ablaufenden Individuationsprozess dar und legte dabei den Fokus auf die Erzählung der Leute der Höhle, der Wanderung von Mose mit dem Diener Gottes und der Erzählung über Alexander bzw. Dū l-Qarnain. Zweifellos sind gerade diese mythopoetischen Bilder und Episoden besonders verheißungsvoll für die tiefenpsychologische Deutung und Jungs (wenig überraschende) Interpretation von Sure 18 als Bilder eines Individuationsprozesses wertvoll. Allerdings geht Jung ausgerechnet über die Gleichnispassagen im Mittelteil vollständig hinweg.<sup>57</sup> Statt Jungs eigene Deutung vorab zu referieren,<sup>58</sup> möchte ich mich nun abschließend auf diese Gleichnispassage konzentrieren. Dieser Deutungsversuch dient mehr als Ausblick, der perspektivisch den Fortgang der *matal*-Gattung über Sure 36 hinaus andeuten soll.

## Im Zweifel für den Zweifel: Die zwei Gärten

Präge ihnen ein Gleichnis von zwei Männern. Einem von ihnen machten Wir zwei Rebgärten und umzäunten ihn mit Palmen und Wir machten zwischen ihnen ein Getreidefeld. (32) Beide Gärten brachten ihre Frucht und so ermangelte nichts. Und Wir ließen mittendurch einen Bach fließen. (33) Und er hatte Früchte und sagte zu seinem Gefährten, während er sich mit ihm unterhielt: »Ich habe reicheres Vermögen als du und verfüge über mehr Leute.« (34) Sich so gegen sich selbst versündigend trat er in seinen Garten und sprach: »Ich glaube nicht, dass dies je zu Grunde

<sup>55</sup> Vgl. Koloska 2015, S. 31.

<sup>56</sup> Vgl. Jung 1976, S. 149-161.

<sup>57</sup> Vgl. Koloska 2015, S. 25.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu die treffende Zusammenfassung von Koloska: »Der Wandlungsprozess beginnt demnach in der Höhle als Ort der Wiedergeburt und des Eingehens ins Unterbewusste. Die Reise Moses sei die Wanderschaft des *pneumatikos* (des »seelischen« Individuums) mit seinem Schatten, dem *sarkikos* (»fleischliche«) auf der Suche nach dem Ort der Mitte, nach dem Selbst. Der Verlust des Fisches bedeute dabei den Verlust der Instinktseele, das Treffen des Gottesdieners und die Reise mit ihm sei die Darstellung der Empfindung des »Ichbewusstseins« auf die »überlegene Schicksalsführung«. Mose und Dū l-Qarnain stellen dabei dieselbe Person dar und mit der Übernahme der Rolle des Gottesdieners durch Dū l-Qarnain werde der Individuationsvorgang, die Identifikation von Selbst und Ichbewusstsein, abgeschlossen« (Koloska 2015, S. 24, Fn. 15).

geht, (35) und ich glaube auch nicht, dass die Stunde je kommt. Und selbst wenn ich zu meinem Herrn zurückgeholt werden sollte, fände ich gewiss (noch) Besseres im Tausch.« (36) Da sagte sein Gefährte zu ihm, während er sich mit ihm unterhielt: »Glaubst du etwa nicht an Den, Der dich aus Staub erschaffen hat und dann aus einem Samentropfen und dich dann zu einem Mann geformt hat? (37) Dabei ist Er Gott, mein Herr, Dem ich nichts beigeselle. (38) Warum sagtest du beim Betreten deines Gartens nicht: ›Wie Gott will. Es gibt keine Macht, außer der Gottes‹? Wenn du siehst, dass ich weniger Vermögen und Kinder habe als du, (39) so wird mein Herr mir vielleicht doch etwas Besseres geben als deinen Garten. Denn auf ihn könnte Er vom Himmel Seine Blitze senden, so dass er zu Staub zerbröselt, (40) oder sein Wasser versiegt und du bist außer Stande, welches zu finden.« (41) Und wirklich wurden seine Früchte erfasst. Am anderen Morgen rang er seine Hände wegen der Ausgaben, die er gemacht hatte. Denn sie (die Reben) waren mit ihren Stützen zusammengebrochen. Und er sagte: »Ach, hätte ich doch meinem Herrn nichts beigesellt!« (42) Doch er hatte keinerlei Helfer, die ihm an Gottes statt hätten helfen können, noch konnte er sich selbst helfen. (43) Gott allein, der Wahre, gewährt Schutz. Bei Ihm ist der beste Schutz und der beste Ausgang. (44)<sup>59</sup>

Wie im *matal* von Sure 36 bemerkte Lohmann die Unspezifität von Ort und Handlung des Gleichnisses.<sup>60</sup> Anders als Hirschfeld, der vermutete, es gehe in dem Gleichnis um einen Gegner des Islam und den Propheten selbst, folgerte Lohmann, die beiden Personen, der Gartenbesitzer und der ihn herausfordernde Begleiter (*ṣāhib*), seien keine historischen Akteure, sondern »Typen von Menschen«. Als neutestamentliche »Vorlage« wurde Lk 12,16-21 identifiziert. Dort erzählt das Gleichnis vom reichen Kornbauern, dessen Not darin besteht, die überreiche Ernte seiner Felder unterzubringen und der dem Trugschluss aufsitzt, er könne durch das Sammeln und Horten großer Vorräte auch für sein seelisches Wohlergehen vorsorgen. Das kurze Gleichnis vom reichen Kornbauern endet mit der Belehrung Gottes an den Kornbauern, dass materieller Reichtum für die Vorbereitung auf das Himmelreich unwirksam sei. Im koranischen Gleichnis übernimmt diese Rolle der Mahnung ein anonymer, weniger privilegierter menschlicher »Begleiter« des Gartenbesitzers. Anders als der Kornbauer im Lukasevangelium wird der Gartenbesitzer in Sure 18 in der Auseinandersetzung mit seinem Begleiter schuldig, dem er seine materielle Überlegenheit demonstrieren will. Erst im Zuge seines Imponiergetöses fällt ihm ein zu sagen, dass er nicht glaube, dass der Garten je vergehen werde (V. 35). Damit ist eine Hybris markiert, die für

<sup>59</sup> Q 18:32-44.

<sup>60</sup> Vgl. Lohmann 1966, S. 93.

unmoralisch gelten kann, die aber den Vorwurf der »Beigesellung«, deren der Gartenbesitzer letztlich beschuldigt wird, noch nicht erklärt. Sicher ist es nicht der Garten selbst, den der reiche Gartenbesitzer göttlich verehrt. Er ehrt ihn eigentlich gar nicht, sondern ist – nach der Vernichtung der Ernte – nur um die verschwendeten Investitionen bekümmert (V. 42). Der Garten selbst, die lebendige Umwelt, in der er gewohnt und die ihn genährt hat, ist ihm nicht wichtig. Lesen wir das Gleichnis wiederum auf der Subjektebene, erscheint der Garten des reichen Kornbauern vielmehr als eine Kulisse, die dazu da ist, ihn in einem falschen Selbstbild zu bestätigen. Der reiche Mann schreitet in seinem Garten wie dessen Schöpfer umher. Der eigentliche Vorwurf der »Beigesellung« anderer Götter im Gleichnis des Gartenbesitzers liegt damit in dem Vergehen einer narzisstischen Selbstvergötterung.

Zusätzlich zum neutestamentlichen Vergleichstext sollte ein midraschisches *mashal* erwähnt werden, in welchem von zwei Gärten die Rede ist. Das *mashal* ist eine Erklärung zu einem Vers in Ex 14,21, wo es um die Teilung des Meeres durch Mose bzw. Gott geht.



**Abb. 15:** Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669): Das Gleichnis vom reichen Kornbauern (Der Geldwechsler). Öl auf Eichenholz. 31,9 × 42,5 cm. 1627. Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin.

[...] Its *mashal*; to what is the matter similar? To a king of flesh and blood, who had two gardens, one inside the other. He sold the inner one, and the purchaser came to enter, but the guard did not allow him. He said to him, »in the name of the king,« but he did not yield. He showed him the signet, but he did not yield until the king came. Once the king came, the guard began to flee. He said, »all day long I have been speaking to you in the name of the king and you did not yield. Now, why are you fleeing?« He said, »not from you am I fleeing, but from the king am I fleeing.« [...].<sup>61</sup>

Das *mashal* hat mit dem *maṭal* in Sure 18 nicht nur das Motiv von zwei Gärten gemeinsam, die hier ineinander, nicht einander gegenüber liegen, sondern auch das Motiv des Eintritts in den Garten und der Anrufung Gottes bzw. des Königs. Während im *mashal* der Wächter des inneren Gartens dem neuen Besitzer den Zugang solange verwehrt, bis der König selbst erscheint, und dies, obwohl er den Namen des Königs erwähnt, wird dem reichen Gartenbesitzer in Sure 18 gerade dieses zum Vorwurf gemacht, nämlich dass er versäumt hat, den Namen Gottes beim Betreten seines Gartens auszusprechen (V. 39).<sup>62</sup> Trotzdem hat das midraschische *mashal* eine ganz andere Funktion, insofern es selbst ein »exegetischer« Text ist, der eine andere Passage der Bibel – den mosaischen Exodus – erklärt. Das *mashal* ist, wie Daniel Boyarin gezeigt hat, gerade keine rätselhafte, auslegungsbedürftige Gattung, sondern

<sup>61</sup> Mekhilta 1:227-229 zitiert nach Boyarin 1990, S. 59 f.

<sup>62</sup> Lohmann weist außerdem auf die Passage in der frühmekkanischen Sure 68 hin, in welcher von einem reichen Gartenbesitzer erzählt wird, der den armen Menschen übrig gebliebene und abgefallene Ernte überlässt. Auch dieser Garten wird zerstört, weil die geizigen Söhne den Armen die Früchte nicht gönnen und früh aufstehen, um sie vor ihnen aufzusammeln (vgl. Q 68:17-33). Auch wenn diese Geschichte offensichtlich eine andere Pointe hat – die Vernichtung des Gartens ist kein Strafgericht Gottes, sondern direkte Folge von sozialer Härte –, steht das Bild des zerstörten Gartens und die Mahnung an den Reichen vielleicht trotzdem latent im Hintergrund und mahnt die soziale Verantwortung des Privilegierten für den sozial Schwächeren an. Im Kontext von Sure 18 folgt eine Fortsetzung mit einem zweiten *maṭal*: »Präge ihnen ein Gleichnis vom diesseitigen Leben. Es ist wie das Wasser, das Wir vom Himmel hinabsenden. Die Pflanzen der Erde nehmen es auf, aber dann werden sie dürres Heu, das der Wind verstreut. Gott hat Macht über alle Dinge. Vermögen und Kinder sind Schmuck des diesseitigen Lebens. Die bleibenden Dinge aber sind die guten Werke. Sie bringen besseren Lohn bei deinem Herrn und begründen bessere Hoffnung« (Q 18:45-46). Bleiben wir bei dem Wissen um den homiletischen *Sitz im Leben* und das vermutlich organische Wachstum des komplexen Textes von Sure 18 in einem kommunikativen Prozess, dann ist denkbar, dass das zweite Gleichnis auf das erste antwortet. Vielleicht war eine Konkretisierung nötig, gerade weil das Gleichnis von den Gartenbesitzern – anders als die Parabel von den Bewohnern der Stadt in Sure 36 – den dargestellten Konflikt unbewältigt lässt. Es ist leicht vorstellbar, dass auch bei den ersten Hörern des Gleichnisses Fragen offengeblieben waren, so dass das zweite *maṭal* mit einer einfacheren und konkreteren Aussage als eine Art exegetischer Zusatz zu dem mehrdeutigen Bild der zwei Gärten angehängt wurde. Der Akzent ist in diesem zweiten *maṭal* eindeutig moralisch. Es geht um die Flüchtigkeit des Diesseits und die Allmacht Gottes, der »gute Werke« in einem nun klar eschatologisch begriffenen Szenario belohnt. »Vermögen und Kinder« werden als bloßer Schmuck gekennzeichnet, die auf diesem Weg nicht helfen.

es spielt vielmehr selbst die Rolle des Auslegenden: »The Midrash has described the function of *mashal* as interpreting the hermetic Torah, not by any means of being hermetic itself. The Torah is encoded; the *mashal* is the code book by which it was encoded and through which it may therefore be decoded.«<sup>63</sup> Diese exegetische Funktion übernimmt das *mashal* durch die narrative Ergänzung von lückenhaften Erzählungen, *gapped narratives*, die ihrerseits aus Versen bestehen, die aus anderen Teilen der Bibel entstammen, etwa den Psalmen.<sup>64</sup> Boyarin grenzt damit das midraschische *mashal* primär von der Beschreibung Susan Wittigs ab, die die neutestamentlichen Gleichnisse als »indeterminierte« Texte verstanden wissen will. Wittig hat das neutestamentliche Gleichnis als »offenen« Text charakterisiert, dessen semantische Leerstellen an die Erfahrung des Hörers appellieren und damit einen Prozess der Selbstreflexion und des imaginativen Übertragens auslösen.<sup>65</sup> Indem Boyarin nun das midraschische *mashal* als »geschlossenen Text« (*closed text*) profiliert,<sup>66</sup> der in intertextueller Beziehung zu anderen biblischen Texten steht, nimmt er eine Gegenperspektive zu Wittig ein. Damit wird auch deutlich, dass die Funktion des *mashal* als einer Form narrativer Exegese nicht auf Belehrung durch Einfühlung setzt, wie die neutestamentlichen Gleichnisse. Das zentrale »historische« Ereignis, das wunderbare Durchschreiten des Meeres im mosaischen Exodus, liegt bereits in der Vergangenheit und wird durch eine Analogsetzung mit dem *mashal* von den beiden Gärten erklärt. Während das neutestamentliche Gleichnis ein »verschlüsselter« Text ist, der hermeneutisch auf Übertragung in lebensweltliche, ethische oder andere abstrakte Kontexte hin angelegt ist, dient das *mashal* des Midrasch gerade der Entschlüsselung einer anderen Schriftpassage.

Besonders in Anbetracht der Ambivalenzen der spätantiken Gleichnisbegriffe scheint es unzutreffend, die Aussage des koranischen Gleichnisses von den zwei Gärten allein in der Analogsetzung des Reichen mit dem Ungläubigen zu sehen, wie Lohmann – vielleicht unter dem Einfluss neutestamentlicher Besitzethik – interpretierte. Zunächst entwirft das Gleichnis das Bild einer Symmetrie. Diese Symmetrie von zwei Gärten und zwei Männern (wir wissen nicht, ob der andere auch Gärten besitzt),

<sup>63</sup> Boyarin 1990, S. 57.

<sup>64</sup> Vgl. Boyarin 1990, S. 63.

<sup>65</sup> Vgl. Wittig 1976, S. 336 zitiert nach Boyarin 1990, S. 55. Ungesagt bleibt dabei, dass auch die neutestamentlichen Gleichnisse häufig mit Schriftreferenzen enden und sie insofern ihrerseits ein konkretes, intertextuelles Verhältnis zur hebräischen Bibel bereits voraussetzen.

<sup>66</sup> Vgl. Boyarin 1990, S. 56.

die miteinander in Kontakt kommen, können nicht nur als »Typen von Menschen« gedeutet werden, sondern auch als zwei Seiten derselben Person. Die eine ist Dankbarkeit und Demut, die andere ist Überheblichkeit und achtloser Materialismus.

Gerade die Kennzeichnung der Erzählung als Gleichnis fordert eine emotionale, empathische Haltung gegenüber *beiden* Gartenbesitzern. Der reiche Gartenbesitzer, der seine Gärten letztlich verliert, nimmt sogar den längeren Teil des Gleichnisses ein und scheint die eigentliche Hauptperson zu sein, in die wir uns einfühlen können. Daraus folgt zunächst, dass das Gleichnis nicht auf eine moralische Verurteilung des überheblichen Materialisten hinauswill, sondern zunächst eine Haltung adressiert, die jeder Mensch auch als seine eigene erkennt. Das Gleichnis fordert dazu heraus, sich mit der eigenen Überheblichkeit, mit dem eigenen Materialismus, der eigenen Geringschätzung von anvertrautem Gut und der eigenen Eitelkeit zu befassen. Es führt in dem Bild von zwei Gärten zwei Möglichkeiten des Lebens vor und die Konsequenzen, die diese Lebenswege haben. Von Gott ist zunächst gar nicht die Rede. Es bleibt auch offen, ob Gott tatsächlich der Verursacher der Zerstörung der Ernte ist. Die Zerstörung des Gartens ist vielmehr die direkte logische Folge, die aus dem Verhalten des reichen Besitzers resultiert, und ist nicht durch eine äußere Handlung entstanden. Es scheint, als sei der reiche Gartenbesitzer (kurz nach der Warnung durch den anderen Mann) in seinem eigenen Alptraum aufgewacht: Die Kehrseite seiner Eitelkeit und Gewinnsucht sind Hilflosigkeit, Ödnis und Leere. Folgen wir unserer Interpretation, dass die Schuld des reichen Gartenbesitzers nicht Materialismus im Sinn einer zu hohen Priorisierung seines Eigentums ist, sondern vielmehr eine narzisstische Selbstvergötterung, begreifen wir auch, dass die Kehrseite dieser narzisstischen Selbstliebe eine abgrundtiefe Einsamkeit und vernichtende Beziehungslosigkeit sein muss. Letztlich bedeutet diese Beziehungslosigkeit und Liebesunfähigkeit sicher auch einen Mangel an Gottesliebe. In erster Linie aber erzählt das Gleichnis von einem Mann, der gar nicht lieben kann. Die Zerstörung seines Gartens ist keine durch den Zorn Gottes verhängte Strafe, sondern die direkte Konsequenz seines falschen Lebens.<sup>67</sup>

---

**67** Es ist daher nicht irrelevant, welches Bild für die Zerstörung des Gartens im Gleichnis gewählt wurde: Die Reben sind mit ihren Stützen umgefallen (V. 42). Anders als z. B. in der späteren Sure 34, wo in den Versen 15-17 die dort erwähnten Gärten überflutet werden und ihre Früchte daraufhin Bitterkeit erlangen. Und in Q 2:266 ist von einem Garten die Rede, der durch einen von Gott verursachten Wirbelwind verbrennt.

Es kann aber sein, dass wir die Symmetrie des Bildes noch ernster nehmen müssen. Indem das Gleichnis zwei Wege zeigt, thematisiert es auch den Zweifel selbst. Wir sind gewohnt, den Zweifel im Kontext religiöser Moral abzuwerten oder zu verurteilen. Vielleicht aber will das Gleichnis, das eigentlich empathisch die Geschichte von *zwei* Gärten und zwei Männern erzählt, gar nicht auf eine Entscheidung hinaus. Als Fortsetzung einer in Sure 36 begonnenen koranischen ›Lehre‹ in Gleichnissen könnte das Gleichnis von den zwei Gärten so als Korrektur zum Plädoyer für die Leidenschaft im Stadtbewohner-Gleichnis gelesen werden.

## Schluss

Das Gleichnis führt in der mittel- und spätmekkanischen Phase der koranischen Verkündigung nicht nur durch die erstmalige Einführung einer selbstbezüglichen Textsorte, sondern auch durch das ambivalente Erbe des *mashal* eine Gattung ein, die keine einfachen Lösungen erwarten lässt. Die koranischen Gleichnisgeschichten, die wir gedeutet haben, geben nicht Antwort auf die Frage, wie Heilsgewissheit zu erlangen ist, sondern sie zeigen vielmehr die Schwierigkeit dieses Prozesses auf. In den Gleichnisbildern von den Bewohnern der Stadt in Sure 36 und dem Gartenbesitzer in Sure 18 sehen wir mithilfe tiefenpsychologischer Schriftauslegung ›auf der Subjektebene‹ Prozesse der inneren Wandlung, die sich auch in andere, etwa unsere heutigen Entwicklungsprozesse übertragen lassen. Diese Heuristik ist besonders für die narrativen *amtāl* konstitutiv: Im Medium der Narration findet auf die ein oder andere Weise Identifizierung statt. Statt einfacher, ›dogmatischer‹ moralischer Belehrung bietet das narrative Gleichnis die Darstellung eines möglichen Wegs für menschliches Verhalten, auch für ein unmoralisches, anstößiges oder fragwürdiges Verhalten. Das Gleichnis führt vor und macht emotional nachfühlbar, was passiert, wenn man diesen Weg zu Ende geht. In diesem Aspekt unterscheiden sich die narrativen *amtāl* (trotz der gleichen Gattungsbezeichnung) deutlich von den späteren Kontrastvergleichen zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen in anderen Gleichnisversen des Koran.<sup>68</sup>

Gleichnisnarrative appellieren an das Gefühl des Hörers. Sie zeichnen Bilder der Ganzwerdung bzw. des Scheiterns des Menschen. Der ›ganze Mensch‹ integriert unterschiedliche und widerstreitende Facetten der See-

<sup>68</sup> Vgl. z. B. Q 16:76, 14:18 u. a.

le, des Geistes, des Körpers und der Vernunft. Die islamische mystische Interpretation der Parabel von den Bewohnern der Stadt und das tiefenpsychologische Konzept des Selbst zeichnen diesen ganzen Menschen auch und gerade in seiner Beziehung zum Göttlichen.

Zusammen mit den spätantiken Kontroversen um die Funktion von Gleichnissen als deutungsbedürftigen, rätselhaften, ›offenen‹ Texten oder aber als selbst exegetischen Formen, die dem Verständnis anderer Schriftbilder dienen, können wir die koranische Innovation des Gleichnisses in der Dialektik einer Entschlüsselung und Wiederverschlüsselung göttlicher Wahrheit im Medium menschlicher Rede ausmachen. 

## Literatur

- Alt, Peter-André (2016): Sigmund Freud. Der Arzt der Moderne. München.
- Assmann, Jan (2004): Religion und kulturelles Gedächtnis. München.
- Boyarin, Daniel (1990): History becomes parable: a reading of the midrashic *mashal*. In: Tollers, Vincent L./Maier, John (Hrsg.): Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text. Lewisburg. S. 54-71.
- Brumlik, Micha (1993): C. G. Jung zur Einführung. Hamburg.
- Crossan, John Dominic (2012): The Power of Parable. How Fiction *by* Jesus Became Fiction *about* Jesus. New York.
- Drewermann, Eugen (<sup>1</sup>1984/1991): Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Olten/Freiburg im Breisgau.
- Drewermann, Eugen (<sup>1</sup>1985/1990): Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 2: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. 6. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau.
- Freud, Sigmund (2000): Studienausgabe. Hrsg. von Alexander Mitscherlich. 10. Bde. plus Ergänzungsband. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (2010): Der Mann Mose und die monotheistische Religion. Hrsg. von Jan Assmann. Stuttgart.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.
- Girard, René (2008): Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Berlin.
- Grün, Anselm (1992): Tiefenpsychologische Schriftauslegung. Münsterschwarzach.
- Habermas, Jürgen (1968): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main.
- Hartmann, Katrin (2007): Die Psychoanalyse im Libanon. Zur Entwicklung einer westlichen Profession in einer arabischen Gesellschaft. Berlin.
- Henning, Max (Übers., 2007): Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann. München.
- Hirt, Jean-Michel (1993): Le miroir du prophète. Psychoanalyse et Islam. Paris.

- Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn (1422/2002): Tafsīr Ibn ʿArabī. 2 Bde. Beirut.
- Jacobi, Jolande (1957): Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs. Zürich.
- Jung, Carl Gustav (1950): Gestaltungen des Unbewussten. Zürich.
- Jung, Carl Gustav (1976): Die Archetypen und das kollektive Unterbewusste. In: Gesammelte Werke. Bd. 9/1. Zürich.
- Jung, Carl Gustav (1995): Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. In: Gesammelte Werke. Bd. 11. Solothurn/Düsseldorf.
- Kassel, Maria (1980): Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung. München.
- Koloska, Hannelies (2015): Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese. Zwei Studien zu Sure 18 (*al-Kahf*). In: Bobzin, Hartmut/Neuwirth, Angelika (Hrsg.): Diskurse der Arabistik. Bd. 20. Wiesbaden.
- Lang, Hermann/Dybel, Pawel/Pagel, Gerda (Hrsg., 2014): Grenzen der Interpretation in Hermeneutik und Psychoanalyse. Würzburg.
- Lohmann, Theodor (1966): Die Gleichnisreden Muhammads im Koran. In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (MIO) 12. S. 75-118, 241-287.
- Lorenzer, Alfred (1970): Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs. Frankfurt am Main.
- Lorenzer, Alfred (2002): Die Sprache, der Sinn, das Unbewusste. Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften. Hrsg. von Ulrike Prokopp. Stuttgart.
- Neuwirth, Angelika (2000): Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr. Some Observations on the Qurʾānic »Canonical Process« and the Emergence of a Community. In: Boullata, Issa (Hrsg.): Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾan. London. S. 143-172.
- Neuwirth, Angelika (2007): Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren. 2. Aufl. Berlin/New York.
- Neuwirth, Angelika (2010): Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin.
- Neuwirth, Angelika (2017): Der Koran. Band 2/1: Frühmittelmeckkanische Suren. Das neue Gottesvolk: »Biblisierung« des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin.

- Neuwirth, Angelika (in Vorb.): Der Koran. Band 2/2: Frühmittelmeckkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ›Biblisierung‹ des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin.
- Räisänen, Heikki (1976): The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'ān. Helsinki.
- Reckwitz, Andreas (2015): Der Ort des Materiellen in den Kulturtheorien. Von sozialen Strukturen zu Artefakten. In: Reckwitz, Andreas (Hrsg.): Uncharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie. Bielefeld. S. 131-156.
- Reynolds, Gabriel Said (2010): The Qur'ān and its Biblical Subtext. Abingdon/New York.
- Shammai, Haggai Ben (2005): The status of parable and simile in the Qur'ān and early *tafsīr*: polemic, exegetical and theological aspects. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI) 30. S. 154-169.
- Sister, Moses (1931): Metaphern und Vergleiche im Koran. In: Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen 34. S. 194-254.
- Vajda, Georges (1979): Ḥabīb al-Nadjdjār. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI<sup>2</sup>). Leiden. Bd. 3, S. 12 f.
- Von Stosch, Klaus (2010): Offenbarung. Paderborn.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1993): Freud's Moses. Judaism terminable and interminable. New Haven/London.
- Zahniser, A. H. Mathias (2004): Parable. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qur'ān. Leiden. Bd. 4, S. 9-12.
- Žižek, Slavoj (1993): Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes. Hrsg. von Michael Wetzell. Köln.