

Sunnitischer Tafsīr in der
modernen islamischen Welt

Texts and Studies on the Qur'ān

Editorial Board

Gerhard Böwering

Yale University

Jane Dammen McAuliffe

Bryn Mawr College

VOLUME 7

Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt

Akademische Traditionen, Popularisierung und
nationalstaatliche Interessen

von

Johanna Pink



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2011



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided no alterations are made and the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Pink, Johanna.

Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt : akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen / Johanna Pink.

p. cm. — (Texts and studies on the Quran ; v. 7)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-18592-0 (hardback : alk. paper)

1. Koran—Commentaries—History and criticism. 2. Koran—Criticism, interpretation, etc—History. 3. Sunnites. I. Title.

BP130.45.P56 2011

297.1'22709—dc22

2010042549

ISSN 1567-2808

ISBN 978 90 04 18592 0 (hardback)

ISBN 978 90 04 18723 8 (e-book)

Copyright 2011 by Johanna Pink. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

Koninklijke Brill NV reserves the right to protect this publication against unauthorized use.

Das ist die Schrift – an ihr ist kein Zweifel –, Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem spenden, was wir ihnen beschert haben, und die an das glauben, was zu dir und was vor dir herabgesandt worden ist, und dabei vom Jenseits überzeugt sind. Die sind von ihrem Herrn rechtgeleitet, und denen ergeht es gut.
(Koran 2:2-5)

Diejenigen, die sich in früherer Zeit mit der Schrift und der Sunna beschäftigten, gingen überwiegend davon aus, [ein Publikum mit] vollkommenem Glauben anzusprechen, und wandten in der Folge nicht viel Mühe für die Belange des Glaubens [*īmān*] auf; ich aber denke, dass es zu den Erfordernissen der heutigen Zeit gehört, den Belangen des Glaubens besondere Aufmerksamkeit zu schenken [...]. Mit Bezug auf die Koranexegese heißt das, dass, wenn sie sich in unserer heutigen materialistischen und hedonistischen Zeit nicht in den Dienst des Glaubens stellt, der Exeget genausogut gar nichts hätte tun können.

(Saʿīd Ḥawwā, *Al-asās fī l-tafsīr*, Bd 1, S. 13, Übers. d. Verf.)

INHALTSVERZEICHNIS

Kapitel Eins: Einleitung.....	1
A. Fragestellung	1
B. Forschungsstand.....	3
C. Vorgehen	9
1. Koranexegese, Koranhermeneutik, Korankommentar	9
2. Zur Auswahl der Korankommentare.....	12
3. Die inhaltliche Auswertung der Korankommentare.....	15
Kapitel Zwei: Zum ideengeschichtlichen Hintergrund der zeitgenössischen sunnitischen Koranexegese	23
A. <i>Tafsīr</i> und <i>taʿwīl</i> . Methoden und Debatten in der sunnitischen Koranexegese	24
B. Wichtige Entwicklungen in der Koranexegese des 19. und 20. Jahrhunderts	29
C. Zentrale Quellen der zeitgenössischen Koranexegese: Zu den verwendeten Referenzkommentaren.....	36
Kapitel Drei: Die zeitgenössischen Korankommentare und ihr Kontext.....	51
A. Religiöse Institutionen und Universitätstheologie in den Ursprungsländern der Kommentare.....	52
1. Ägypten.....	52
2. Syrien	56
3. Indonesien	58
4. Türkei	60
B. Zur Typologie zeitgenössischer Korankommentare	63
C. Gelehrtenkommentare	66
1. Muḥammad Sayyid Ṭaṭṭāwī (Ägypten).....	66
2. Wahba al-Zuḥaylī (Syrien), <i>Al-tafsīr al-munīr</i>	68
3. Süleyman Ateş (Türkei).....	71

4. Muhammad Quraish Shihab (Indonesien), <i>Tafsir al-Mishbāh</i>	74
D. Institutionenkommentare	78
1. Lajna min al- ^c Ulamā ³ bi- <i>ishrāf</i> Majma ^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar (Ägypten).....	78
2. Departemen agama (Indonesien).....	81
3. Hayrettin Karaman et al./Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Türkei).....	85
E. Predigerkommentare	89
1. Hamka (Indonesien).....	89
2. Muḥammad al-Mutawallī al-Sha ^c rāwī (Ägypten).....	95
F. Hybride Formate	98
1. Muḥammad Abū Zahra (Ägypten).....	98
2. Sa ^c īd Ḥawwā (Syrien).....	103
G. Auswertung.....	108
1. Personen und Lebenswege: einige Beobachtungen	108
2. Konzepte, Anliegen und Methoden der Autoren	112
 Kapitel Vier: Die Gläubigen im zeitgenössischen	
Korankommentar	125
A. Q 23:1-11	126
1. Das Heil, der Glaube und die Gläubigen.....	127
2. Das Gebet.....	129
3. Die Distanz zu Nichtigkeiten (<i>laghw</i>)	134
4. Die <i>zakāt</i>	138
5. Erlaubte und verbotene Formen der Sexualität	141
6. Männer und Frauen als sexuelle Akteure	148
7. Die Frage der Sklaverei	153
8. Die Wahrung der anvertrauten Güter und Verpflichtungen	158
9. Die Erben des Paradieses	159
10. Gesamtbetrachtung.....	162
B. Q 2:2-5	165
1. Rechtleitung für die Gottesfürchtigen (<i>al-muttaqūn</i>)	166
2. Der Glaube an das Verborgene	171
3. Das Gebet.....	176
4. Das Spenden	177

5. Die Signifikanz der Eigenschaften und ihrer Reihenfolge	179
6. Der Glaube an die Schriften	181
7. Die Überzeugung von der Existenz des Jenseits	183
8. Rechtleitung und Belohnung	186
C. Q 33:35	188
1. Der Vers und die Frauen	190
2. <i>Islām</i> und <i>īmān</i>	194
3. Ergebenheit, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit und Demut	199
4. Almosengeben, Fasten und Wahren der Scham	201
5. <i>Dhikr Allāh</i>	204
6. Die Logik der Auswahl und Anordnung der Eigenschaften	205
7. Vergebung und Lohn	206
D. Q 9:111-112	207
1. Jihad, Glaube und Belohnung – Die Frage des Zusammenhangs der beiden Verse	209
2. Der Offenbarungsanlass	211
3. Der Kaufvertrag mit Gott (Q 9:111)	215
4. Das Versprechen in der Tora, im Evangelium und im Koran	222
5. Reue, Dienen und Loben	225
6. Reisen als Fasten? Zum Umgang mit der Tradition	228
7. Das Gebet, das Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen und die Einhaltung von Gottes Geboten	238
8. Die Belohnung	241
E. Glaube und gute Werke: Q 2:62 und die Frage des Zugangs von Nichtmuslimen zum Paradies	242
1. Umfang und Grenzen des Heilsanspruchs	244
2. Der Offenbarungsanlass	251
3. Die vier Religionsgemeinschaften	253
4. Der innerkoranische Kontext	261
5. Furcht und Traurigkeit	263
6. Religionstheologische Einordnung der Positionen	264
F. Auswertung	268
1. Gläubige und Gottesfürchtige: Die theologische Dimension der Korankommentare	268
2. Gesellschaftliche Anliegen der Korankommentare	278

3. Quellen und Traditionen	287
Kapitel Fünf: Fazit: Wandel und Kontinuität im zeitgenössischen Korankommentar	301
A. Erklärung oder Rechtleitung?.....	301
B. Arabische, indonesische und türkische Korankommentare: Gemeinsamkeiten und Unterschiede.....	306
C. Gesamtbetrachtung und Ausblick	311
Anhang Eins: Auszüge aus zeitgenössischen Korankommentaren in deutscher Übersetzung. Das Beispiel Q 2:62	315
A. Ägyptische Korankommentare	316
1. Muḥammad Abū Zahra	316
2. Islamische Forschungsakademie der Azhar.....	319
3. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī.....	321
4. Muḥammad al-Mutawallī al-Sha ^c rāwī	323
B. Syrische Korankommentare.....	328
1. Sa ^c īd Ḥawwā	328
2. Wahba al-Zuḥaylī.....	330
C. Indonesische Korankommentare.....	332
1. Hamka	332
2. Departemen Agama	341
3. Muhammad Quraish Shihab.....	342
D. Türkische Korankommentare	346
1. Süleyman Ateş	346
2. Hayrettin Karaman et al.	349
Anhang Zwei: Übersicht zur analytischen Einordnung der zeit- genössischen Korankommentare	354
Anhang Drei: Verzeichnis sunnitischer Korankommentare ab 1950.....	356
Literaturverzeichnis	361
Index	373

VORBEMERKUNGEN

Mein besonderer Dank für Ermutigung, Unterstützung und vielfältige Hilfe während der Abfassung dieses Buches gilt

Elif Dilmaç,

Regula Forster,

Gudrun Krämer,

Peter Pink,

Sabine Schmidtke,

und Rotraud Wielandt.

Von Herzen danken möchte ich außerdem meinem Mann, Lorenz Spillner, und meinen Eltern und Schwiegereltern für familiären Rückhalt, der mir immer wieder die nötigen Freiräume verschafft hat, um dieses Projekt zum Abschluss zu bringen.

Berlin, den 9. August 2010

Johanna Pink

TECHNISCHE VORBEMERKUNGEN

Die Transliteration arabischer Wörter und Namen folgt dem System des *International Journal of Middle East Studies* (IJMES). Fremdsprachige Begriffe werden normalerweise kursiv gesetzt. Gängige Begriffe wie Jihad oder Hadith werden hingegen ohne Transliteration und in Großschreibung benutzt und nicht kursiv gesetzt, um den Lesefluss nicht unnötig zu stören.

Türkische und indonesische Wörter werden in der in diesen Sprachen heute üblichen Rechtschreibung wiedergegeben; Namen und Buchtitel in der Schreibung des Autors. Dies gilt auch für Lehnwörter aus dem Arabischen oder Buchtitel, in denen arabische Begriffe in einer Schreibweise vorkommen, die nicht mit dem IJMES-Standard konform ist (z.B. *Tafsir al-Mishbāh* statt *Tafsīr al-Miṣbāh*). Indonesische Bücher, die in unterschiedlichen Auflagen unterschiedlichen Rechtschreibsystemen folgen, werden in der Regel nach der neueren Rechtschreibung zitiert.

Koranzitate habe ich unter Heranziehung der Übersetzungen von Rudi Paret und Hans Zirker so übersetzt, wie es sinnvoll erschien, um die von den Exegeten aufgeworfenen Probleme möglichst genau nachvollziehen zu können. Ich habe mich dabei auf die von den nichtarabischen Kommentatoren vorgenommenen Übersetzungen ins Türkische oder Indonesische sowie die Paraphrasierungen und Worterläuterungen bei den arabischen Autoren gestützt. Im Bedarfsfall wird dies jeweils genauer erläutert. Bibelübersetzungen folgen der Einheitsübersetzung des Katholischen Bibelwerks.

Angaben zu Bedeutungen arabischer, türkischer und indonesischer Wörter, die in den untersuchten Korankommentaren verwendet werden, richten sich, soweit nicht anders vermerkt, nach den Wörterbüchern von Hans Wehr,¹ John M. Echols/ Hassan Shadily² und Karl Steuerwald.³

Für Zitate aus Korankommentaren in den Fußnoten gilt:

- „Band“ (Bd) bezieht sich auf gebundene Bände einer Druckausgabe.
- „Heft“ (H.) bezieht sich auf Einzelhefte, die z.T. wiederum zu Bänden zusammengefasst sind.

¹ Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden 1985.

² Kamus Indonesia Inggris, 3. Auflage, Jakarta 1997.

³ Türkçe Almanca Sözlük, Wiesbaden/ Istanbul 1996.

- „Juz“ (J.) bezieht sich auf die 30 liturgischen Teile des Korans, nach denen viele Korankommentare untergliedert sind und sich oft auch die Seitenzahlen richten.

Jahreszahlen entsprechen, soweit nicht anders angegeben, der christlichen Zeitrechnung.

KAPITEL EINS

EINLEITUNG

A. FRAGESTELLUNG

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, in den bislang weitgehend unerforschten Gegenstand des zeitgenössischen sunnitischen Korankommentars einzuführen. Zu diesem Zweck wertet sie elf umfangreiche Korankommentare aus, die im Zeitraum zwischen 1967 und 2004 in der arabischen Welt, Indonesien und der Türkei erschienen sind.

Es geht dabei nicht um eine Auseinandersetzung mit „Modernität“ im Sinne der Neuartigkeit oder des Bruchs mit der Tradition.¹ Diese Untersuchung möchte weder zeitgenössische Korankommentare *per se* als Sonderfall betrachten, der keinem Vergleich mit älteren Werken zugänglich wäre, noch trifft sie eine inhaltliche Auswahl unter den zeitgenössischen Korankommentaren hinsichtlich ihres Innovationsgrades. Sie möchte vielmehr einen Gesamtüberblick bieten, denn nur dieser kann Aufschluss darüber geben, welchen Stellenwert bestimmte Traditionen im heutigen Umgang sunnitischer Muslime mit dem Koran haben, zu welchen ideengeschichtlichen Entwicklungen, Veränderungen und Umbrüchen es in der jüngsten Vergangenheit gekommen ist, welche Kontinuitäten demgegenüber feststellbar sind und welche Anliegen die zeitgenössische Koranexegese auszeichnen, sei es in methodischer oder inhaltlicher Hinsicht.

Antworten auf diese Fragen soll ein Ansatz liefern, der auf der Verknüpfung von zwei Ebenen beruht. Zum einen sollen die Kommentare in einen spezifischen biographischen, zeitlichen und örtlichen Kontext eingeordnet und der Anspruch wie auch die exegetischen Anliegen ihrer Autoren untersucht werden; zum anderen soll die Auslegung ausgewählter Koranpassagen, die in grundsätzlicher Weise die Charakterisierung von Gläubigen und die Folgen des Glaubens behandeln, durch die ausgewählten

¹ Terminologisch ist hier anzumerken, dass in der vorliegenden Untersuchung der Begriff der Modernität weitgehend vermieden wird, weil er gerade eine solche Neuartigkeit suggeriert und in der Literatur auch oft mit dieser Konnotation gebraucht wird; sofern er im Einzelfall doch verwendet wird, dann nicht als zeitliche Kategorie, sondern um exegetische Neuentwicklungen seit dem 19. Jahrhundert zu beschreiben.

Kommentare analysiert werden. Daraus werden Schlussfolgerungen über die zeitliche und räumliche Bedingtheit dieser Interpretationen, die Bedeutung exegetischer Traditionen, den Umgang mit Quellen und die Rolle ideologischer wie auch persönlicher biographischer Faktoren gezogen.

Der Blick auf Regionen außerhalb der Arabischen Welt ist dabei von großer Bedeutung. Überregional vergleichende Untersuchungen sind auf dem Gebiet der Koranexegese – und nicht nur dort – überaus rar; sie können jedoch sehr aufschlussreich für die Beantwortung der Frage sein, wie stark der Einfluss gesellschaftlicher Faktoren, politischer Rahmenbedingungen, sprachlicher Barrieren, aber auch von transnationalen Bildungswegen und Gelehrtenkarrieren auf das Ergebnis der exegetischen Tätigkeit ist. In die vorliegende Untersuchung werden daher neben arabischen Werken auch Korankommentare aus Indonesien und der Türkei einbezogen. Ein derartiger vergleichender Blick auf den Untersuchungsgegenstand bietet nicht nur eine bessere Grundlage, um die Frage der Kontextgebundenheit der zeitgenössischen Koranexegese zu analysieren, sondern kann auch Aspekte des Verhältnisses zwischen Zentrum und Peripherie der islamischen Welt aufzeigen, eines Themas, das in der islamwissenschaftlichen Forschung von zunehmender Bedeutung ist.

Die Frage der Charakterisierung von Gläubigen wurde als Gegenstand der inhaltlichen Untersuchung ausgewählt, weil sie einerseits Bezüge zum Recht aufweist, andererseits aber auch eine theologische Dimension hat, deren jeweilige Rolle und wechselseitiges Verhältnis in den untersuchten Korankommentaren es näher zu bestimmen gilt. Sie berührt zudem Fragen, die seit dem Aufstieg des politischen Islams und insbesondere der islamistischen Koranexegese, aber auch in der weiter zurückreichenden Auseinandersetzung mit der Waghābiyya von zentraler Bedeutung sind: Welche wesentlichen Voraussetzungen muss ein Mensch erfüllen, um als Muslim zu gelten; welchen Status hat ein Muslim, der diese Voraussetzungen nicht vollständig erfüllt; und ist es legitim, einen solchen Menschen, auch wenn er sich selbst als Muslim betrachtet, zum Ungläubigen zu erklären, also *takfīr* zu praktizieren? Andere Strömungen der modernistischen Koranexegese haben demgegenüber einen Bildungs- und Missionsauftrag betont; auch dies hatte seine Ursachen in einer Unterscheidung zwischen nur „äußerlichen“ Muslimen und „wahren“ Gläubigen.² Die Bedeutung solcher Denkrichtungen wie auch der Rechtsschulen, der theologischen Strömungen und der exegetischen Traditionen des sunnitischen Islams für

² Vgl. Smith: *Historical and Semantic Study*, S. 230.

die zeitgenössischen Korankommentare soll anhand ihrer Auslegung der ausgewählten Koranpassagen im Einzelnen analysiert werden. Zudem werfen Koranverse, die die Merkmale von Gläubigen definieren, häufig auch die Frage der Einordnung in die Offenbarungsgeschichte auf; es gilt zu klären, inwieweit die Situation der frühen Gemeinschaft der Muslime zum Zeitpunkt ihrer Verkündigung Einfluss auf die Auslegung der Verse hat. Der Umgang der Exegeten mit diesem Aspekt erlaubt Rückschlüsse auf ihre Haltung zum Gesamtzusammenhang der koranischen Botschaft, zu deren Einbettung in historische Vorgänge und zur Bedeutung dieser Vorgänge für die Exegese. Schließlich ist auch der Umgang der Exegeten mit der Sunna des Propheten von großer Bedeutung; die Frage nach dem Status von Hadithen als Quelle der Koraninterpretation hat die Exegeten seit den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte beschäftigt und mit der Salafiyya-Bewegung neue Relevanz gewonnen.

Die Analyse der Auslegung der ausgewählten Koranpassagen durch die zeitgenössischen Exegeten soll es somit möglich machen, deren inhaltliche und methodische Ausrichtung vergleichend zu bewerten und die Relevanz unterschiedlicher exegetischer Traditionslinien in der Gegenwart zu beurteilen.

B. FORSCHUNGSSTAND

The study of Qur'anic exegesis (*tafsīr*, pl. *tafāsīr*) has received far less attention than the text of the scripture itself, and in so far as it has been studied, it has seldom been treated on its own terms.³

Diese Einschätzung kann als uneingeschränkt zutreffend bezeichnet werden. Während die Korankommentare der ersten islamischen Jahrhunderte in der Forschung bislang überwiegend als begrenzt hilfreiche Quelle für das Studium des Korantextes selbst benutzt und die der späteren Zeit vor allem auf ihren theologischen oder rechtlichen Gehalt untersucht wurden, fanden Korankommentare, die in späterer Zeit, insbesondere aber seit dem späten 19. Jahrhundert entstanden sind, vor allem dann Berücksichtigung, wenn sie als „modern“ – im Sinne einer Abkehr von der Tradition – wahrgenommen wurden. Das Genre galt, mit Ausnahme einiger weniger Monumentalwerke, als repetitiv und unergiebig.⁴ Vergleichende Studien sind selten, Überblicksdarstellungen sind bisher lediglich in Form von Lexikonbeiträgen vorhanden.

³ Fudge: Exegesis, S. 115.

⁴ Vgl. Saleh: Al-Biqā'ī, S. 629.

Der fragmentarische Forschungsstand spiegelt sich in der *Encyclopaedia of Islam* wieder, die nicht einmal zu allen Exegeten Einträge enthält – so fehlt etwa al-Biqā^cī – oder, soweit die Exegeten dort verzeichnet sind, bisweilen zu den von ihnen verfassten Korankommentaren keinerlei Angaben macht, wie etwa bei al-Nasafī und al-Shawkānī.

Immerhin sind in den vergangenen Jahren einige Fortschritte gemacht worden gegenüber dem eher dürftigen Status, den Rippin 1982 in einer Darstellung des Forschungsstandes konstatierte.⁵ Für das Gebiet des *tafsīr* bis zum 16. Jahrhundert sind vor allem die umfangreichen Arbeiten von Gilliot zu al-Ṭabarī,⁶ von Fudge zu al-Ṭabrisī's Korankommentar⁷ und von Lane zu al-Zamakhsharī⁸ zu nennen, das Buch von Walid Saleh zu al-Tha^clabī und seine Beiträge zu al-Wāḥidī⁹ und al-Biqā^cī,¹⁰ die noch unveröffentlichte Dissertation von Tariq Jaffer zu Fakhr al-Dīn al-Rāzī¹¹ sowie die vergleichenden Studien von Regula Forster¹² und Norman Calder,¹³ die im Einzelnen auf das methodische Repertoire der Exegeten eingehen. Einen kurzen, aber erheblich aktuelleren Überblick als Goldziher's verdienstvolle, aber veraltete Darstellung,¹⁴ die lange Zeit das einzig verfügbare Standardwerk zum Thema darstellte, bietet der Artikel von Claude Gilliot in der *Encyclopaedia of the Qurʾān*.¹⁵ Noch schlechter als die sunnitische ist die schiitische Koranexegese untersucht;¹⁶ zur vormodernen mystischen Koranexegese sind jüngst zwei größere Studien erschienen.¹⁷

Für die jüngere Zeit ist festzustellen, dass das Gebiet der Koranhermeneutik erheblich besser untersucht ist als das des Korankommentars.¹⁸ Einen

⁵ Vgl. Rippin: Present Status.

⁶ Vgl. Gilliot: Tabari.

⁷ Vgl. Fudge: Ṭabrisī.

⁸ Vgl. Lane: Al-Zamakhsharī.

⁹ Vgl. Saleh: al-Wahidi.

¹⁰ Vgl. Saleh: Hebrew Bible Quotations; Saleh: Al-Biqā^cī.

¹¹ Vgl. Jaffer: Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

¹² Vgl. Forster: Methoden.

¹³ Vgl. Calder: Tafsīr.

¹⁴ Vgl. Goldziher: Koranauslegung.

¹⁵ Vgl. Gilliot: Exegesis.

¹⁶ Zur zwölfschiitischen Koranexegese gibt es neben der oben genannten Arbeit von Lawson nur vereinzelte Beiträge; die Dissertation von Husain Qutbuddin, Cambridge, wird erstmals einen Überblick über die ismailitische Koranexegese bieten.

¹⁷ Vgl. Sands: Sufi Commentaries; Keeler: Sufi Hermeneutics.

¹⁸ Für eine Übersicht vgl. den EQ-Beitrag von Rotraud Wielandt (Wielandt: Exegesis). S. auch den Sammelband von Suha Taji-Farouki (Taji-Farouki (Hrsg.): Modern Muslim Intellectuals) und die Studie von Felix Körner zur Türkei (Körner: Revisionist Koran

Gesamtüberblick über das Feld der modernen muslimischen Koranauslegung, der sowohl hermeneutische Ansätze als auch exegetische Werke berücksichtigt, bietet die Studie von Baljon,¹⁹ die zudem den Vorzug hat, neben der arabischen auch die südasiatische Koranexegese einzubeziehen; sie ist allerdings sehr knapp gehalten und mittlerweile fünfzig Jahre alt, so dass der Begriff „modern“ hier aus heutiger Sicht mit Einschränkungen zu sehen ist. Daneben gilt Jansens Arbeit²⁰ als Standardwerk für den ägyptischen Kontext, der in der modernen Koranexegese eine bedeutende Rolle spielt; auch sie ist allerdings recht kurz, deckt nur den Zeitraum bis ca. 1970 ab und geht selektiv vor, ohne dass die Kriterien für die Selektion immer ganz deutlich werden. Beide Werke zielen eher darauf ab, einen Überblick über die Erörterung bestimmter Themen im Kontext der modernen muslimischen Koranexegese zu geben, als dass sie es sich zum Ziel gesetzt hätten, einzelne exegetische Werke zu analysieren oder auch nur in einiger Ausführlichkeit vorzustellen. Eine gewisse Übersicht, doch weder eine tiefgehende Analyse noch einen umfassenden Überblick über den Forschungsstand bietet ein 1998 erschienenes Werk von H'mida Ennaifer.²¹

Was die Koranexegese in einzelnen Ländern oder Regionen angeht, so ist neben der arabischen Welt, die normalerweise im Zentrum des Interesses steht, Indonesien bzw. Südostasien zumindest in den Grundzügen vergleichsweise gut erforscht.²² Überblicksarbeiten über andere nichtarabische Regionen sind dagegen kaum vorhanden.²³

Eine Reihe von Untersuchungen widmet sich der vergleichenden Auswertung von Korankommentaren zu einzelnen Versen, Themen oder Termini. Während Bauer²⁴ sich dabei auf vormoderne Auslegungen beschränkt, be-

Hermeneutics). Zur Türkei vgl. auch eine noch unveröffentlichte Dissertation von Kathrin Eith, Jena, zu Yaşar Nuri Öztürk.

¹⁹ Vgl. Baljon: *Modern Muslim Koran Interpretation*.

²⁰ Vgl. Jansen: *Interpretation*.

²¹ Vgl. Ennaifer: *Les commentaires coraniques*.

²² Vgl. Federspiel: *Introduction*; Federspiel: *Popular Literature*; Feener: *Notes*; Johns: *Quranic Exegesis - Search of a Profile*; Johns: *Qur'anic Exegesis - Introductory Survey*; Saeed (Hrsg.): *Approaches*.

²³ Zu Südasiens vgl. neben Baljon: *Modern Muslim Koran Interpretation* Halepota: *Sindhi 'ulamas' Contribution*. Zu Nigeria vgl. Musa: *Influence of Tafsir al-Jalalayn*; Raji: *Tafsir al-Qurʿān*. Zur Türkei liegt lediglich Körners oben (Fn 5) genannte Studie zur Koranhermeneutik vor. Eine vor kurzem erschienene Arbeit widmet sich einem bosnischen Korankommentar; vgl. Dzafic: *Husein Džozo*.

²⁴ Vgl. Bauer: 4:34.

ziehen Busse,²⁵ McAuliffe²⁶ und Smith²⁷ auch einzelne Exegeten des 19. und 20. Jahrhunderts ein.²⁸ Die Monographien von McAuliffe und Smith gehen zudem auf den Hintergrund der Kommentatoren ein, der bei Busse und auch in der vergleichenden Studie von Swanson,²⁹ die sich auf Korankommentare des 20. Jahrhunderts konzentriert, keine Rolle spielt. All diese Arbeiten beschränken sich auf die Auswertung arabischsprachiger Quellen. Daneben ist Steenbrink zu nennen, der in zwei Beiträgen indonesische Korankommentare vergleichend untersucht hat.³⁰ Sprachübergreifende Vergleichsstudien scheinen jenseits des bereits genannten Werks von Baljon nicht zu existieren.

Einen interessanten strukturellen Aspekt einiger Korankommentare des 20. Jahrhunderts, nämlich die Tendenz, Suren als Einheit zu begreifen, behandelt Mustansir Mir in einem Aufsatz;³¹ ein anderes wichtiges Thema, nämlich das der sich wandelnden Einstellung zur Abrogation (*naskh*), stellt Brown in Ansätzen dar.³² Tottoli liefert einen Ansatz zur Untersuchung der Haltung der modernen Koranexegeze zu den *isrāʿīliyyāt*.³³

Die Quellenlage zu einzelnen Werken der neueren Koranexegeze seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert ist recht uneinheitlich; während manche bereits gut erforscht sind und zu anderen zumindest punktuell publiziert wurde, existiert zu vielen von ihnen überhaupt keine Literatur.

Vielleicht auf das größte Interesse sind in diesem Zeitrahmen die exegetischen Werke der Salafīyya³⁴ gestoßen. Während allerdings die Koraninterpretation Muḥammad ʿAbduhs und Rashīd Riḍās schon früh einige Aufmerksamkeit erfuhr,³⁵ hat die Forschung erst in den letzten Jahren die salafitische Koranexegeze des frühen 19. Jahrhunderts als Vorläuferin

²⁵ Vgl. Busse: Jesu Errettung vom Kreuz.

²⁶ Vgl. McAuliffe: Qurʿanic Christians.

²⁷ Vgl. Smith: Historical and Semantic Study.

²⁸ McAuliffe berücksichtigt den *Tafsīr al-Manār* und Ṭabāṭabāʿī, Smith behandelt al-Ālūsī, al-Shawkānī, den *Tafsīr al-Manār* und Sayyid Quṭb.

²⁹ Vgl. Swanson: Study of Twentieth-Century Commentary.

³⁰ Vgl. Steenbrink: Qurʿān Interpretations; Steenbrink: Muslims and the Christian Other.

³¹ Vgl. Mir: Sūra as a Unity.

³² Vgl. Brown: The Triumph of Scripturalism.

³³ Vgl. Tottoli: Moderna esegesi; vgl. dazu auch S. 27.

³⁴ Zu diesem Begriff vgl. S. 30; zu einer näheren Erläuterung der Strömungen der neueren Koranexegeze vgl. generell das 2. Kapitel.

³⁵ Neben Jansen: Interpretation und Baljon: Modern Muslim Koran Interpretation, die den beiden einigen Raum widmen, sind zu nennen: Jomier: Commentaire coranique; van Nispen tot Sevenaer: Activité humaine; Shiḥāta: Manhaj Muḥammad ʿAbduh; da-

des islamischen Reformismus an der Wende zum 20. Jahrhundert wahrgenommen. Hier sind vor allem die Korankommentare von al-Ālūsī und al-Shawkānī zu nennen, die noch 1975 von Jane Smith als Endpunkt der „klassischen Periode“, als hochgradig traditionell und als allenfalls wegen der von ihnen verwendeten schwer zugänglichen Quellen interessant eingeordnet wurden.³⁶ In jüngerer Zeit gibt es Ansätze zu einer Neubewertung.³⁷ Dies steht im Kontext einer zunehmenden Aufmerksamkeit für Reformbewegungen in der islamischen Welt seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, die in der Forschung lange Zeit ein Schattendasein führten, wohl, weil sie – anders als die Salafiyya des späten 19./ frühen 20. Jahrhunderts – noch keine Reaktion auf westliche Dominanz darstellten.

Nahezu ebenso große Aufmerksamkeit wie dem *Tafsīr al-Manār* widmete die Forschung den islamistischen Korankommentaren von Sayyid Quṭb³⁸ und al-Mawdūdī,³⁹ während der Kommentar des Muslimbruders Saʿīd Ḥawwā bisher ebenso wenig Beachtung fand wie die exegetische Tätigkeit wahhābitischer Gelehrter.

Nur wenige weitere neuere Exegeten haben größeres Interesse auf sich gezogen; dies sind vor allem der populäre ägyptische Shaykh Muḥammad al-Mutawallī al-Shaʿrāwī,⁴⁰ der türkische Korankommentator Elmalıʾlı Muhammed Hamdī Yasır⁴¹ und der palästinensische Nationalist Muḥammad ʿIzzat Darwaza mit seinem Korankommentar, der die Suren in der (angenommenen) Reihenfolge ihrer Verkündigung anordnet.⁴² Im indonesischen Kontext steht Hamka im Mittelpunkt des Interesses.⁴³ Daneben sollte der türkische Shaykh Bediüzzaman Nursi nicht unerwähnt bleiben, auch wenn dessen Risāle-i Nur kein *tafsīr* im engeren Sinne ist; sie genießt in jüngerer Zeit große Aufmerksamkeit in der Forschung.⁴⁴

neben zahlreiche Werke, die sich mit ʿAbduh und Riḍā beschäftigen, ohne dass deren Korankommentar im Mittelpunkt steht.

³⁶ Vgl. Smith: *Historical and Semantic Study*, 173 f.

³⁷ Vgl. Haykel: *Revival and Reform*; Nafi: *al-Alusi*.

³⁸ Vgl. Carré: *Mysticism and Politics*; Haddad: *Qurʾanic Justification*; Galford: *Sayyid Qutb*.

³⁹ Vgl. Abbott: *Mawlana Maududi*; Adams: *Tafhīm al-Qurʾān*; Mir: *Some Features*.

⁴⁰ Vgl. Jansen: *Shaikh al-Shaʿrāwī*; al-Tandī: *Aḍwāʾ*; Tottoli: *Introduzione*.

⁴¹ Vgl. Albayrak: *Turkish Exegeses*; Gökcan: *Commentaire*.

⁴² Vgl. Poonawala: *Muḥammad ʿIzzat Darwaza*; Sulaymān: *Muḥammad ʿIzzat Darwaza*.

⁴³ Vgl. Yusuf: *Hamka's Method*; Yusuf: *Corak pemikiran*; Hakim/Thalhah: *Politik Bermoral Agama*, und die Veröffentlichungen von Karel Steenbrink.

⁴⁴ Vgl. Eickelman: *Qurʾanic Commentary*; Afsaruddin: *'Patience is beautiful'*.

Zu einigen anderen Exegeten finden sich vereinzelte Informationen;⁴⁵ zu der Mehrzahl der neueren Korankommentare gibt es hingegen überhaupt keine wissenschaftlichen Veröffentlichungen. Dies betrifft auch sieben der elf in dieser Studie untersuchten Kommentare: Die Korankommentare von Abū Zahra, Ṭaṭṭāwī, al-Zuḥaylī, Saʿīd Ḥawwā und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar, des indonesischen Religionsministeriums und der türkischen Religionsbehörde sind nicht einmal ansatzweise untersucht; allenfalls finden sich Angaben zu den Autoren, oder einzelne ihrer Auslegungen werden für thematische Untersuchungen verwertet, ohne dass sich daraus etwas zur Einschätzung des Kommentars und seines Autors oder seiner Autoren entnehmen ließe.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Forschung zur muslimischen Koranexegese insbesondere auf dem Gebiet des Korankommentars große Lücken aufweist und dass im Bereich der neueren Koranexegese ein überproportionales Interesse an islamistischen und reformistischen Ansätzen zu verzeichnen ist, während das breite Feld des sunnitischen akademischen Mainstream nahezu keine Beachtung findet.⁴⁶

Aufgrund dieser ungleichgewichtigen Verteilung des wissenschaftlichen Interesses, das neuerer traditionsbasierter Exegese nur sehr geringe Beachtung schenkt, fehlt die Grundlage für ein umfassendes Verständnis der Mechanismen und Bedingungen von religiöser Wissensproduktion und -reproduktion in der islamischen Welt der Gegenwart. Nur wenn die ganze Bandbreite der zeitgenössischen muslimischen Koranexegese in den Blick genommen wird, kann überhaupt die Bedeutung der so viel beachteten reformistischen und islamistischen Exegese angemessen beurteilt werden. Eine solche umfassende Betrachtung ermöglicht eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Rezeption von Traditionen, mit den Entscheidungen für und gegen bestimmte Traditionen, die von einzelnen Gelehrten wie von Institutionen getroffen werden, und mit den Gründen und Implikationen dieser Entscheidungen. Dazu möchte die vorliegende Monographie einen Beitrag leisten.

Die einzigen bisher existierenden vergleichenden Studien, die sich um die in diesem Buch angestrebte Verknüpfung von vergleichender inhaltlicher

⁴⁵ Vgl. Merad: Ibn Bādīs; Jomier: Cheikh Ṭaṭṭāwī Jawharī; Nafi: Ṭāhir ibn ʿĀshūr; Takim: Koranexegese; Amin/Kusmana: Purposive Exegesis; Faruqi: Tarjuman al-Qurʿan; Mir: Coherence; Troll: Tafsīr-i Thanāʿī; Yusuf: Swahili Exegesis.

⁴⁶ Der Begriff des Mainstream soll keinesfalls Gleichförmigkeit in dem Sinne suggerieren, dass sunnitische Theologie etwa in Saudi-Arabien den gleichen Grundannahmen folgt wie in Ägypten.

Analyse und Einbettung der Exegeten in ihren Kontext bemühen, sind die oben genannten Monographien von Jane Smith und Jane McAuliffe. Beide beschränken sich jedoch auf arabischsprachige Korankommentare und sind diachron angelegt; sie beziehen einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren ein und zeichnen Entwicklungslinien nach. Demgegenüber möchte sich die vorliegende Untersuchung darauf konzentrieren, unterschiedliche Länder und Sprachräume im eng begrenzten Zeitraum der vergangenen 40 Jahre miteinander zu vergleichen; anders als bei den Arbeiten von McAuliffe und Jane Smith liegt der Schwerpunkt des Erkenntnisinteresses auf den zu untersuchenden Kommentaren, nicht auf den zu untersuchenden Inhalten.⁴⁷

C. VORGEHEN

Wie oben erläutert, hat dieses Buch zum Ziel, einen Beitrag zu dem bisher unzureichend untersuchten Feld der zeitgenössischen muslimischen Koranexegese zu leisten. Sie tut dies anhand der Analyse ausgewählter Korankommentare und ihrer Interpretationen spezifischer Koranpassagen, die die Eigenschaften von Gläubigen und die Folgen des Glaubens betreffen. Im Folgenden möchte ich einige Überlegungen zur Abgrenzung des Forschungsgegenstandes, zur Auswahl der zu untersuchenden Korankommentare und Koranpassagen und zur Terminologie anstellen.

1. *Koranexegese, Koranhermeneutik, Korankommentar*

Zur Abgrenzung des Genres *Korankommentar* erscheint zunächst eine begriffliche Einordnung in das breitere Feld der Koranexegese sowie das der Koranhermeneutik angebracht.

Während Koranexegese die Auslegung des Korans meint, die verschiedene Formen annehmen kann, bezeichnet Koranhermeneutik die theoretische und methodische Grundlage, auf der Exegese betrieben wird. Hermeneutische Ansätze ohne Umsetzung in die exegetische Praxis klammert die vorliegende Studie dezidiert aus; sie konzentriert sich auf Methoden und Ergebnisse der Exegese.

Exegese wiederum ist ohne irgendeine Form der Hermeneutik nicht möglich; jeder Auslegung eines Textes liegen bestimmte Grundannahmen und Methoden zugrunde. Das konkrete Verhältnis zwischen Exegese und

⁴⁷ Kürzer, aber mit ähnlichem Erkenntnisinteresse liegt eine vergleichende Untersuchung der Autorin zu siebzehn zeitgenössischen Korankommentaren und ihren Auslegungen von Q 5:51 vor. Vgl. Pink: *Tradition and Ideology*.

Hermeneutik kann dabei sehr unterschiedlich aussehen. Manche Exegeten legen ihren Zugang zum Koran detailliert dar und befolgen ihn stringent; andere legen ihn zwar dar, befolgen ihn aber nicht.⁴⁸ Bei ihnen gilt es, die Methoden und Grundannahmen zu identifizieren, denen sie tatsächlich folgen. Dies trifft umso mehr auf diejenigen Exegeten zu, die ihren hermeneutischen Ansatz kaum oder gar nicht erläutern. Somit gilt es, zwischen expliziter und impliziter Hermeneutik zu unterscheiden: Welchen Umgang mit dem Text streben die Autoren an, und wie gehen sie tatsächlich mit ihm um?⁴⁹ Beides versucht die vorliegende Monographie mit Bezug auf die untersuchten exegetischen Werke herauszuarbeiten.

Innerhalb des weiten Feldes der Koranexegese konzentriert sie sich dabei auf die Gattung des *Korankommentars* (*tafsīr*) und klammert dabei andere Formen der Exegese – etwa solche, die sich auf bestimmte Themen, auf die rechtlichen Aussagen des Korans, auf die abrogierenden und abrogierten Verse, die Unnachahmlichkeit (*iʿjāz*) des Korans oder die so genannten Offenbarungsanlässe⁵⁰ konzentrieren – aus.

Norman Calder definiert *tafsīr* als literarisches Genre für die Zeit von al-Ṭabarī (st. 923) bis Ibn Kathīr (st. 1373) durch die folgenden formalen Merkmale:

1. Die Auslegung des gesamten kanonischen Korantextes (oder zumindest signifikanter Teile) in seiner kanonischen Anordnung und im Wechsel von Korantext und Auslegung;⁵¹
2. die Heranziehung der Auslegungen namentlich benannter Autoritäten und die daraus folgende polyvalente – mehrere Bedeutungsmöglichkeiten einbeziehende – Lesung des Textes;⁵²
3. den Abgleich des Korantextes mit sprachlichen und ideologischen Strukturen außerhalb des Textes, wie Grammatik, Rhetorik, Theologie, Recht etc.⁵³

⁴⁸ Vgl. Forster: Methoden, S. 117 f.

⁴⁹ Vgl. Körner: Revisionist Koran Hermeneutics, S. 23.

⁵⁰ Den Begriff der *Offenbarung*, der den Glauben an einen göttlichen Ursprung des Korans voraussetzt, meide ich im Folgenden weitgehend, sofern ich nicht unmittelbar die Argumentation muslimischer Exegeten wiedergebe. Ich verwende jedoch durchgehend den Begriff des *Offenbarungsanlasses*, der einen gängigen Terminus technicus darstellt.

⁵¹ Vgl. Calder: Tafsīr, S. 101.

⁵² Vgl. ebd., S. 103.

⁵³ Vgl. ebd., S. 105 f.

Für die vorliegende Untersuchung erschien eine Beschränkung auf das erste dieser Merkmale sinnvoll; inwieweit das zweite und dritte Merkmal in der zeitgenössischen Koranexegese vorzufinden sind, ist hingegen eine Frage, deren Erörterung der Auswertung vorbehalten bleiben soll.

Dies bedeutet, dass Korankommentare im Sinne dieser Untersuchung nur solche exegetischen Werke sind, die es sich zum Ziel gesetzt haben, den gesamten Koran zu kommentieren, und die zu diesem Zweck den Koran in einzelne Segmente aufteilen, die jeweils mit einem Kommentar versehen sind.⁵⁴ Dies schließt die sogenannten „thematischen“ Korankommentare⁵⁵ aus, die versuchen, die zentralen Themen des Korans oder jeder Sure des Korans herauszuarbeiten, dabei aber nicht alle Verse des Korans behandeln. Ausgeschlossen sind zudem Kommentare einzelner Suren oder Teile des Korans sowie Auszugskommentare, die meist das Ergebnis einer Reihe von Zeitungsartikeln oder Predigten zu einzelnen Koranversen sind,⁵⁶ unbeschadet der Tatsache, dass sich solche Werke, ebenso wie die thematischen Kommentare, häufig als *tafsīr* bezeichnen. Eine Orientierung an der Selbstbezeichnung exegetischer Werke würde keine sinnvolle Analyse erlauben; neben den manchmal willkürlichen Unterschieden in der Benennung ihrer Werke durch die Autoren gibt es auch zwischen den untersuchten Sprachräumen semantische Unterschiede.⁵⁷

Neben dieser begrifflichen Abgrenzung werden an die Auswahl der zu untersuchenden Korankommentare noch zusätzliche Kriterien angelegt, die im Folgenden näher erläutert werden.

⁵⁴ Die kanonische Anordnung wäre grundsätzlich keine zwingende Vorbedingung; der Korankommentar von Muḥammad ʿIzzat Darwaza und der aktuelle Kommentar von Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī kommentieren z.B. die Suren nach der angenommenen Reihenfolge ihrer Verkündigung. Allerdings fallen beide Kommentare aus anderen Gründen (Erscheinungszeitpunkt, Ausführlichkeit) aus dem Raster der vorliegenden Untersuchung, so dass diese sich faktisch auf *musalsal*-Kommentare, die den Text in seiner kanonischen Reihenfolge auslegen, beschränkt.

⁵⁵ Hier sind vor allem zu nennen: Shaltūt: *Tafsīr*; al-Ghazālī: *Naḥwa tafsīr mawḍūʿī*; Quraish Shihab: *Wawasan*.

⁵⁶ Zu nennen sind hier z.B. Ibn Bādīs: *Tafsīr Ibn Bādīs* und al-Shinqīṭī: *Aḍwāʾ al-bayān*.

⁵⁷ So bezeichnet *tafsīr* im Indonesischen häufig schon eine annotierte Koranübersetzung, während *tefsīr* im Türkischen eher ausführliche Korankommentare im oben genannten Sinn meint; Übersetzungen werden mit *meâl* bezeichnet.

2. Zur Auswahl der Korankommentare

Die vorliegende Monographie beschränkt sich somit auf Korankommentare, die zum Ziel haben, den gesamten Koran, also alle Suren und jeden einzelnen Vers, zu kommentieren, und dies zumindest für erhebliche Teile des Korans⁵⁸ auch verwirklicht haben.

In die Untersuchung werden exegetische Werke aus der arabischen Welt, Indonesien und der Türkei einbezogen; mit Bezug auf die arabische Welt findet im Ergebnis eine Beschränkung auf Syrien und Ägypten statt, weil aus anderen arabischen Ländern keine Korankommentare identifiziert werden konnten, die den zuvor und nachfolgend genannten Kriterien entsprechen.⁵⁹

Angesichts dieser sehr verschiedenen sprachlichen und kulturellen Kontexte erschien eine minimale Kohärenz und Vergleichbarkeit der ausgewählten Kommentare bezüglich des Erscheinungszeitraums, der Konzeption und der konfessionellen Einordnung der Autoren wichtig.

Der Untersuchungszeitraum umfasst die Jahre 1967 bis 2004, bezogen auf das Erscheinungsjahr der Erstausgabe des jeweiligen Korankommentars. Das Jahr 1967 ist – wie es für jeden anderen Anfangszeitpunkt auch gälte – bis zu einem gewissen Grad willkürlich gewählt. Der Gedanke an den Sechstagekrieg als einschneidendes Datum liegt nahe, doch ist zumindest fraglich, ob er für die Türkei und Indonesien die gleiche Bedeutung hatte wie für die arabische Welt; zudem sind zwangsläufig erhebliche Teile von Korankommentaren, die im Jahr 1967 veröffentlicht wurden, deutlich früher entstanden. Ausschlaggebend für die Wahl dieses Zeitpunktes waren vor allem die Ergebnisse einer Vorrecherche nach Korankommentaren, die in einem größeren Zeitraum – seit den späten vierziger Jahren – veröffentlicht wurden. Nach einer ersten Sichtung des Materials erschien es der Vergleichbarkeit und Kohärenz halber angemessen, sich auf Werke zu konzentrieren, die in allen zu betrachtenden Ländern unter nationalstaatlichen Bedingungen entstanden sind und die in einer Zeit verfasst wurden, in der der Islam an innenpolitischer Bedeutung gewann. Daher habe ich

⁵⁸ Es sollte deutlich mehr als die Hälfte des Korans kommentiert worden sein; die drei unvollendeten Kommentare, die in die Untersuchung einbezogen wurden, behandeln mindestens achtzehn der dreißig Teile des Korans.

⁵⁹ Dies bedeutet nicht, dass die exegetische Tätigkeit in der arabischen Welt auf Syrien und Ägypten beschränkt ist. Es gibt eine Reihe von Korankommentaren etwa aus Palästina, Marokko oder Saudi-Arabien, die für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung zu kurz sind oder zu früh erschienen sind; vgl. dazu Anhang Drei. Festzuhalten ist allerdings, dass Kairo ein Zentrum der neueren arabischsprachigen Koranexegese ist, sowohl als Ausbildungsort vieler ägyptischer und nichtägyptischer sunnitischer Theologen als auch mit Bezug auf das Verlagswesen.

mich entschieden, den Untersuchungszeitraum mit Hamkas 1967 erstmals vollständig vorgelegtem Korankommentar zu beginnen.⁶⁰

Gleichzeitig schien es sinnvoll, unter dem Gesichtspunkt der Vergleichbarkeit auch die Generation, der die Autoren entstammen, zu berücksichtigen; so wurde insbesondere der *Tafsīr al-tahrīr wa-l-tanwīr* des Tunesiers al-Ṭāhir b. ʿĀshūr nicht in die Untersuchung aufgenommen, obwohl dieses Werk, dessen erster Teil 1956 erschien, 1970 erstmals vollständig veröffentlicht wurde, denn der im Jahr 1879 geborene Autor war immerhin zwanzig Jahre älter als der älteste der übrigen untersuchten Kommentatoren und durchlief eine vollständig andere Sozialisation. Sein Werk, das von einer Reihe zeitgenössischer Exegeten zitiert wird, wurde allerdings als Referenzkommentar einbezogen.⁶¹

An die Kommentare, die die genannten Anforderungen erfüllen, wurde schließlich der Maßstab der Ausführlichkeit angelegt. Dies bedeutet, dass ein Kommentar Verse im Detail erörtert, die Bedeutung strittiger Begriffe in mehr als nur einem Teilsatz diskutiert und Raum für Erläuterungen, Offenbarungsanlässe, Hadithe oder ähnliche Ausführungen findet. Erläuternde Paraphrasen im Stil des *Tafsīr al-Jalālayn* und annotierte Übersetzungen des Korans ins Türkische oder Indonesische finden, auch wenn sie unter dem Titel *tafsīr* veröffentlicht werden, ebenso wenig Berücksichtigung wie Kompaktkommentare, die größere Sinneinheiten so summarisch behandeln, dass ihnen nur wenig über die Auslegung einzelner Verse zu entnehmen ist.⁶²

Das Buch beschränkt sich bewusst auf die sunnitische Koranexegese. Dies impliziert nicht, dass schiitischen und weiteren nicht-sunnitischen Korankommentaren eine geringere Bedeutung beigemessen wird; sie stehen jedoch in einem gänzlich anderen theologischen und ideengeschichtlichen Kontext und würden, gerade angesichts der später noch näher erläuterten Einbeziehung von Referenzkommentaren, den Rahmen dieser Studie sehr weit ausdehnen. Auch würde die Einbeziehung verschiedener Konfessionen zu einem Ungleichgewicht zwischen den hier untersuchten Regionen führen,

⁶⁰ Der jüngste einschlägige Korankommentar wurde 2003/04 vom Verlag der türkischen Religionsbehörde veröffentlicht.

⁶¹ Vgl. S. 47.

⁶² Beispiele für Kompaktkommentare, die zwar über eine Paraphrase hinausgehen, aber zu wenig ausführlich sind, als dass sie in die vorliegende Studie einbezogen werden sollten, sind al-Jazāʿirī: Aysar al-tafāsīr; al-Khaṭīb: Tafsīr; ʿAbdalʿazīz: al-Tafsīr al-shāmil; al-Bāz: al-Tafsīr al-tarbawī; Tuʿaylab: Faṭḥ al-raḥmān; al-Zuhaylī: Wasīṭ; El-Muvahhid: Davetçinin tefsiri; al-Jābirī: Fahm al-Qurʿān.

denn schiitische oder ibaditische Koranexegese spielt in Indonesien und der Türkei kaum eine Rolle.

Kein Ausschlusskriterium ist hingegen die theologische oder methodische Ausrichtung des Autors. Es ist Teil des Anspruchs der Monographie, das gesamte Spektrum zeitgenössischer sunnitischer Korankommentare zu erfassen und dabei keine Beschränkung auf solche Kommentare vorzunehmen, die als besonders originell oder innovativ erscheinen, zum islamistischen oder reformistischen Spektrum gehören, einen expliziten Zeit- oder Gesellschaftsbezug wählen oder sich auf sonstige Weise als modern zu positionieren suchen. Auch Korankommentare, die sich ausschließlich auf frühere Exegeten stützen, treffen durch die Auswahl und Anordnung des Materials eine exegetische Entscheidung. Ob einem solchen Vorgehen tatsächlich keinerlei Zeit- und Gesellschaftsbezug anhaftet, wird zu untersuchen sein. In der Untersuchung sind lediglich solche Korankommentare nicht berücksichtigt, die sich als reine Kompilation von „Klassikern“ verstehen, etwa in Form einer Kurzversion oder einer „Best of“-Auswahl.

Die nach Anlegen der genannten Kriterien verbleibenden elf Kommentare, von denen vier aus Ägypten, zwei aus Syrien, drei aus Indonesien und zwei aus der Türkei stammen, sollen im Kern der Untersuchung stehen.⁶³

In Kapitel Drei werden die Kommentare, die in die vorliegende Untersuchung einbezogen werden, im Einzelnen vorgestellt. Dies schließt die Lebensläufe der Autoren und den biographischen und institutionellen Kontext, in dem sie ihre Werke verfasst haben, mit ein. Ohne diese Informationen können ihre Interpretationen nicht angemessen bewertet werden; die Frage nach ihrer ideologischen Orientierung und der Zeit- und Ortsgebundenheit ihres Werkes wäre nicht zu beantworten. Auf die Kurzdarstellung der Autoren und ihrer Korankommentare folgt jeweils der Versuch, die Bedeutung ihres Kommentars zu bewerten. Eine umfassende Rezeptiongeschichte dieser elf sehr unterschiedlichen, zum Teil recht neuen Werke kann die vorliegende Monographie allerdings nicht bieten. So liegen keinerlei Daten zu Auflagen- und Verkaufszahlen oder Page Impressions vor. Selbst wenn dies anders wäre, würden solche Daten im Übrigen noch wenig darüber aussagen, wie sich die Leserschaft des Kommentars zusammensetzt; ob er vielleicht unter wenig gebildeten Lesern beliebt, unter Akademikern hingegen verpönt ist oder umgekehrt. Im Rahmen dieser Studie können

⁶³ Der ausführliche, noch im Erscheinen begriffene Kommentar des türkischen Universitätstheologen Bayraktar Bayraklı wird nicht berücksichtigt, weil mir erhebliche Teile des Kommentars nicht zugänglich sind. Zudem scheint dieses im Selbstverlag veröffentlichte Werk vergleichsweise geringe Verbreitung und Bedeutung zu besitzen.

lediglich einige Informationen zusammengetragen werden, die eine grobe Einschätzung ermöglichen. Dies beinhaltet die Existenz von Neuauflagen oder Übersetzungen, die Verfügbarkeit im Internet, die Existenz von (muslimischer) Literatur über den Kommentar und die Verwendung durch andere Kommentatoren. Soweit im Verlauf des Buches Aussagen über die Verfügbarkeit der Werke im Buchhandel gemacht werden, beziehen sich diese, wenn nicht anders vermerkt, auf den Stand des Monats November 2008.

3. Die inhaltliche Auswertung der Korankommentare

3.1 Gläubige, Gottesfürchtige, Muslime – eine terminologische Vorbemerkung

Im Zentrum der inhaltlichen Auswertung steht der Begriff des *mu'min*, gemeinhin übersetzt mit „Gläubiger“; daneben treten punktuell die Begriffe *muttaqī*, oft⁶⁴ als „gottesfürchtig“ übersetzt, und *muslim*.

Der Begriff des Glaubens (*īmān*) wird von Exegeten üblicherweise als *taṣḍīq* glossiert, das ist die Bezeugung oder Bestätigung der Wahrheit einer Sache. Daneben hat *īmān* eine Konnotation von Sicherheit (*amn*). Während der Terminus in der mekkanischen Periode auch bestimmte Schriftbesitzer zu bezeichnen scheint, wird er in der medinensischen Periode zum gängigen Oberbegriff für die Anhänger Muḥammads.⁶⁵ Im Gegensatz zu *ʿaqīda* oder *iʿtiqād*, die ebenfalls als „Glaube“ übersetzt werden können, wird er nicht für den Glauben an etwas anderes als den einen Gott und die von ihm herabgesandten Offenbarungen verwendet. Inwieweit Werke (*ʿamal*) ein konstitutiver Bestandteil des Glaubens sind, war in der islamischen Theologie heftig umstritten, doch werden gottgefällige Werke mehrheitlich, wenn nicht als Vorbedingung, dann doch zumindest als zwangsläufiges Resultat des *īmān* betrachtet.⁶⁶ Dies entspricht der koranischen Semantik, in der *īmān* vom Handeln nicht zu trennen ist.⁶⁷ Ibn Taymiyya etwa sah gutes Handeln als entscheidendes Kriterium, das einen Muslim zum *mu'min* mache, und wandte sich insofern auch dezidiert gegen die gängige Gleichsetzung von *īmān* und *taṣḍīq*.⁶⁸ Inwieweit „Glaube“ eine zureichende Übersetzung für das Konzept des *īmān* ist, erscheint also fraglich.

Taqwā und *muttaqī* sind nicht weniger schwer zu übersetzende Begriffe.

⁶⁴ Z.B. von Paret und Zirker.

⁶⁵ Vgl. Adang: *Belief and Unbelief*, S. 219 f.

⁶⁶ Vgl. Gardet: *Īmān*.

⁶⁷ Vgl. Rahman: *Key Ethical Concepts*, S. S. 171 f.

⁶⁸ Vgl. Izutsu: *Concept of Belief*, S. 169.

Depending on context, the denotations of the term [*taqwā*] in classical Islamic religious and mystical literature include ‘godliness’, ‘devoutness’, ‘piety’, ‘God-fearing’, ‘pious abstinence’ and ‘uprightness’. [...] In English, various translations which approach the Islamic spirit of *taqwā* are ‘pious God-fearing’, ‘God-fearing piety’, ‘devout uprightness’ and ‘holy fear’.⁶⁹

Manche Theologen benutzen den Begriff für eine ganz bestimmte, für den Islam charakteristische Form der Frömmigkeit; für eher exoterisch eingestellte Gelehrte wie Ibn Taymiyya ist er hingegen einfach ein Synonym zu *īmān*.⁷⁰ Die Furcht vor Gott ist nur eine Konnotation unter vielen, die muslimische Exegeten dem Wort zuschreiben. Insofern lässt die häufig gewählte Übersetzung als „Gottesfurcht“ ebenso zu wünschen übrig wie die als „Frömmigkeit“, die nicht geeignet ist, den Bedeutungsaspekt der Haltung des Sich-in-Acht-Nehmens vor Gott zu verdeutlichen.

Das Wort *muslim* scheint auf den ersten Blick einfach die Anhänger der Religion des Islams zu bezeichnen; dies ist aber eine Bedeutung, die das Wort im koranischen Kontext primär nicht hat und die sich erst im Laufe der Zeit herausgebildet hat. Zunächst bezeichnet es die Unterwerfung unter Gott; der Koran schreibt diese Eigenschaft nicht nur Propheten vor Muḥammad, insbesondere Abraham, sondern auch dem gesamten Universum zu. Gleichzeitig wird der Begriff *muslimūn*, vor allem in der mekkanischen Periode, benutzt, um die Gemeinschaft derer zu beschreiben, die sich dem einen Gott unterwerfen, in Abgrenzung von den Ungläubigen. In der späteren Entwicklung der islamischen Theologie gibt es eine Tendenz, *islām* auf äußerliche Handlungen, nämlich die Befolgung der fünf Säulen des Islams, und *īmān* auf inneren Glauben zu beziehen, doch der Koran selbst trennt nicht so klar zwischen diesen beiden Ebenen.⁷¹

Es wird deutlich, dass jeder der drei Begriffe komplex und vielschichtig ist, im Verlauf der koranischen Verkündigung und der späteren Entwicklung der islamischen Theologie Bedeutungsverschiebungen erfahren hat und in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich gebraucht wird. Offensichtlich kann keine Übersetzung das ganze Spektrum der Bedeutungen erfassen. Koranübersetzer haben sich auf unterschiedliche Weise bemüht, diesem Problem Rechnung zu tragen. So gibt es muslimische Koranübersetzungen, die die Begriffe *īmān* und *taqwā* gar nicht übersetzen; Hans Zirker wiederum benutzt für *muslim* die Übersetzung „gottesgeben“, und für den

⁶⁹ Lewisohn: *Taḳwā*.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Vgl. Izutsu: *God and Man*, S. 52-58; Rahman: *Key Ethical Concepts*, S. 172-176. Vgl. auch Kapitel Vier, Abschnitt C. 2.

Begriff der *taqwā* hat William Chittick im Englischen den Neologismus der „god-wariness“ geschaffen, da seiner Auffassung nach die vorhandenen Übersetzungsmöglichkeiten wie „Frömmigkeit“ und „Rechtschaffenheit“ heutzutage negativ konnotiert sind und als sentimental empfunden werden.⁷²

In diesem Buch habe ich mich gegen die durchgehende Verwendung der arabischen Begriffe entschieden, weil dies den Lesefluss zu sehr stören würde, gebrauche sie aber dann, wenn die begriffliche Präzision es erfordert. Ansonsten verwende ich die drei gängigen Übersetzung „gläubig“, „gottesfürchtig“ und „muslimisch“ und bin mir deren Ungenauigkeit bewusst, halte sie aber dennoch für die sinnvollsten und der Lesbarkeit dienlichsten Optionen. Mich durch die Schaffung von Neologismen auf einen bestimmten Bedeutungsumfang festzulegen, bevor überhaupt geklärt ist, wie die zu untersuchenden zeitgenössischen Korankommentare die Begriffe verstehen, halte ich nicht für hilfreich.

3.2 Zur Auswahl der Koranpassagen

Um die Koranpassagen auszuwählen, deren Auslegung durch die zu untersuchenden Korankommentare einer inhaltlichen Auswertung unterzogen werden soll, habe ich zunächst anhand von Konkordanzen und Sekundärliteratur⁷³ eine Vorauswahl von Koranversen und -passagen getroffen, die sich näher mit der Charakterisierung von Gläubigen, den Anforderungen an sie, der Abgrenzung gegenüber Ungläubigen und der Belohnung, die sie erwartet, befassen. Eine erste Durchsicht einzelner Korankommentare zu diesen Passagen mit Augenmerk auf innerkoranische Verweise hat weitere einschlägige Verse ergeben.

Sinnvoller als eine oberflächliche, in die Breite gehende Untersuchung der Auslegungen möglichst vieler Koranpassagen erschien es nun, anhand einzelner wesentlicher und in einem inhaltlichen Zusammenhang stehender Stellen in die Tiefe zu gehen, insbesondere durch möglichst umfassende Einbeziehung der von den Exegeten verwendeten Quellen in die Analyse. Daher habe ich aus der ursprünglichen umfangreichen Liste eine Auswahl getroffen, die auf inhaltliche Kohärenz abzielt, dabei aber eine gewisse Bandbreite an Themen und Verkündigungszeitpunkten umfasst und solche Passagen enthält, die von vielen Exegeten als besonders wesentlich erachtet werden.

⁷² Vgl. Lewisohn: *Taqwā*.

⁷³ V.a. Adang: *Belief and Unbelief*; Izutsu: *God and Man*; Gardet: *Īmān*.

Die Auswahl umfasst Koranverse und -passagen, die eine Definition dessen liefern, was einen Gläubigen ausmacht, und ihm eine Belohnung von Gott verheißen. Untersucht werden die folgenden Koranstellen:⁷⁴

Sure 2: 2 Das ist die Schrift – an ihr ist kein Zweifel –, Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, *3* die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem spenden, was wir ihnen beschert haben, *4* die an das glauben, was zu dir und was vor dir herabgesandt worden ist, und dabei vom Jenseits überzeugt sind. *5* Die sind von ihrem Herrn rechtgeleitet, und denen ergeht es gut.

Sure 2: 62 Die glauben, die Juden sind, die Nazarener und die Sabier – die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun –, die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.

Sure 9: 111 Gott hat sich von den Gläubigen ihr Leben [w. ihre Seelen] und ihr Vermögen damit erkauft, dass sie den Garten bekommen. Sie kämpfen auf Gottes Weg, töten und werden getötet. Ein Versprechen in Wahrheit, das ihm obliegt, in der Tora, im Evangelium und im Koran! Wer erfüllt seine Verpflichtungen treuer als Gott? So freut euch über den Handel, den ihr abgeschlossen habt. Dies ist der größte Sieg. *112* Die umkehren, (Gott) dienen, loben, reisen, sich verneigen und niederwerfen, die das Rechte gebieten, das Verwerfliche untersagen und die von Gott gesetzten Grenzen einhalten – verkünde den Gläubigen frohe Botschaft!

Sure 23: 1 Das Heil erlangt haben die Gläubigen, *2* die in ihrem Gebet demütig sind, *3* die sich vom Gerede abwenden, *4* die die Abgabe leisten (oder: die Reinigung vollziehen), *5* die ihre Scham wahren – *6* außer gegenüber ihren Ehepartnern oder denen, die ihre Rechte besitzt. Da sind sie nicht zu tadeln. *7* Doch die darüber hinaustrachten, das sind die Gesetzesbrecher. – *8* die auf das ihnen anvertraute Gut und ihre Verpflichtung achten, *9* und die ihre Gebete einhalten. *10* Das sind die Erben, *11* die das Paradies erben. Ewig sind sie darin.

Sure 33: 35 Den Muslimen und Musliminnen, den gläubigen Männern und Frauen, den ergebenen Männern und Frauen, den wahrhaftigen Männern und Frauen, den standhaften Männern und Frauen, den demütigen Männern und Frauen, den Almosen gebenden Männern und Frauen, den fastenden Männern und Frauen, den ihre Scham wahrenen Männern und den (sie)

⁷⁴ Die arabischen Originalstellen finden sich jeweils zu Beginn der inhaltlichen Auswertung in Kapitel 4.

währenden Frauen und den Gottes viel gedenkenden Männern und den (seiner) gedenkenden Frauen hat Gott Vergebung und mächtigen Lohn bereitet.

Diese Passagen decken – sowohl nach Nöldekes Chronologie als auch nach muslimischen Datierungsansätzen⁷⁵ – den Zeitraum von der spätmekkanischen Periode (Q 23:1-11) bis zu der Zeit nach der Eroberung Mekkas (Q 9:111-112) ab. Als besonders wesentliche Beschreibung der Gläubigen gelten dabei den meisten Kommentatoren Q 2:2-5 wegen der Stellung zu Beginn des Korans (nach der *Fātiḥa*) und Q 23:1-11, der Beginn der Sure „Die Gläubigen“, der auch in exegetischen Hadithen besonders hervorgehoben wird.

Q 23:1-11 beschreibt idealtypisch die Eigenschaften eines Gläubigen und schließt mit der Verheißung des Paradieses ab. Q 2:2-5 ist ähnlich aufgebaut, bezieht sich aber nicht auf Gläubige, sondern auf Gottesfürchtige (*muttaqūn*), was die Frage aufwirft, ob die Kommentatoren zwischen diesen beiden Personengruppen differenzieren. Q 33:35 ähnelt den zuvor genannten beiden Passagen strukturell, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass hier neben dem männlichen explizit der weibliche Plural genannt ist, was die Frage aufwirft, wie das Verhältnis zwischen männlichen und weiblichen Gläubigen zu verstehen ist und ob mit den übrigen Passagen ausschließlich Männer gemeint sind. Q 9:112 liefert ebenfalls eine Beschreibung der idealtypischen Gläubigen mit anschließender Verheißung; dieser Vers wird von den Kommentatoren jedoch in engem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers Q 9:111 gesehen, der den Jihad zum Thema hat, so dass die Verse nur als Einheit untersucht werden können.

Q 2:62 schließlich definiert die Eigenschaften derjenigen Gläubigen, denen ein Lohn von Gott verheißen ist, in wesentlich allgemeinerer Form als die zuvor genannten Passagen, scheint dafür seinem Wortlaut nach aber auch nichtmuslimischen „Gläubigen“ den Lohn zu verheißen, was die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube und Religionszugehörigkeit aufwirft.

Insgesamt decken die ausgewählten Koranpassagen also ein breites Themenspektrum ab von der Frage, welche Einstellungen und Verhaltensweisen ein Gläubiger aufweisen muss, über Geschlechterverhältnisse und die Bedeutung des Jihad bis zum Blick auf die Schriftbesitzer.

⁷⁵ Vgl. dazu im Einzelnen S. 125 sowie die Erläuterungen zu den jeweiligen Koranstellen.

3.3 *Methodische Erläuterungen*

Die Analyse der Auslegung der genannten Koranpassagen durch die zeitgenössischen Korankommentare wird für jede Passage einzeln vorgenommen, um den exegetischen Zusammenhang nicht zu zerstören. Die Betrachtung der einzelnen Passagen wird thematisch untergliedert, wobei die Sinneinheiten überwiegend auf der Struktur der Koranverse und -passagen beruhen, besonders schwierigen oder zentralen exegetischen Problemen aber in jedem Fall eigenen Raum verschaffen. Dabei bemühe ich mich, sowohl auf die durch die Kommentatoren aufgeworfenen exegetischen Probleme einzugehen als auch – in Einzelfällen – auf Probleme hinzuweisen, die von den Exegeten nicht aufgeworfen werden, obwohl dies aus im Einzelnen näher zu erläuternden Gründen erwartbar gewesen wäre.

Großes Augenmerk legt die Untersuchung auf die von den Korankommentatoren verwendeten Quellen. Zu diesem Zweck wurde ein Korpus von *Referenzkommentaren* konsultiert; dabei handelt es sich um Korankommentare, die entweder so verbreitet sind, dass ihre Verwendung durch heutige Gelehrte als wahrscheinlich erachtet werden kann, oder die von einzelnen oder mehreren der untersuchten zeitgenössischen Korankommentare – entweder im Vorwort oder im eigentlichen Kommentar – als Quellen genannt wurden. Dies umfasst exegetische Autoritäten von al-Ṭabarī und al-Zamakhsharī bis hin zu Sayyid Quṭb und Ṭabāṭabāʾī; sie werden im Einzelnen in Kapitel Zwei, Abschnitt C., aufgelistet und kurz vorgestellt. Diese Referenzkommentare werden nicht als eigener Untersuchungsgegenstand betrachtet, sondern dienen lediglich dazu, die Quellen der eigentlich untersuchten zeitgenössischen Exegeten zu identifizieren; daher werden ihre Auslegungen nicht im Einzelnen analysiert, es sei denn, ein zeitgenössischer Exeget übernimmt oder diskutiert sie. In Einzelfällen wurden außer den Referenzkommentaren auch weitere Quellen herangezogen, wenn dies notwendig erschien, um etwa ein Zitat zu überprüfen.

Insbesondere wenn unter den Exegeten – sei es mit Bezug auf die untersuchten zeitgenössischen Kommentarwerke oder die Referenzkommentare – Einigkeit über eine Auslegung herrscht, wird summarisch auf diesen Konsens verwiesen, ohne dies für jeden einzelnen Exegeten zu belegen. In diesem Fall Einzelbelege anzuführen hätte, vor allem im Fall der Referenzkommentare, den Fußnotenapparat lediglich aufgebläht, ohne die Verifizierung solcher Aussagen wirklich nennenswert zu vereinfachen, denn generell ist es ja ohnehin unproblematisch, in neueren Ausgaben von Korankommentaren Aussagen zu einem bestimmten Vers zu identifizieren.

Sobald der Text auf Aussagen einzelner Exegeten Bezug nimmt, werden natürlich Belegstellen angeführt.

Die vorliegende Untersuchung bezieht auch die Frage des Umgangs der zeitgenössischen Exegeten mit Hadithen ein, sieht es jedoch in diesem Zusammenhang nicht als notwendig an, diesen Hadithen selbst systematisch nachzugehen. Sie sind in aller Regel früheren Korankommentaren, etwa al-Ṭabarī, al-Qurṭubī oder Ibn Kathīr entnommen, auf die im Einzelfall verwiesen wird. Authentizitätserwägungen werden nur dann aufgegriffen, wenn diese in den zeitgenössischen Korankommentaren ein Thema sind.

Als Hadith verstehe ich hier jede Überlieferung über den Propheten oder einen Prophetengefährten, die deren Rede oder Verhalten in den Mittelpunkt stellt, in Abgrenzung zu Berichten über historische Ereignisse (*akhbār*).

Das skizzierte Vorgehen ermöglicht Einblicke in das theologische Verständnis der Kommentatoren; es kann jedoch keine kohärente Gesamtdarstellung ihrer jeweiligen theologischen Positionen liefern, nicht zuletzt deswegen, weil dafür die Quellengattung des Korankommentars falsch gewählt wäre. Korankommentaren – und vor allem denjenigen, die wie die hier untersuchten den Koran Vers für Vers in der kanonischen Reihenfolge auslegen (*musalsal*) – geht es normalerweise um die Erklärung des Inhalts der Verse, nicht um die Darlegung eines theologischen Gesamtkonzepts.⁷⁶ Folglich kann die vorliegende Untersuchung viel dazu sagen, mit welchen Methoden und welchem Vorverständnis die Exegeten an den Koran herangehen und welche Interpretationen sie ihm entnehmen; daraus ergibt sich jedoch noch kein vollständiges Gedankengebäude. Um ein solches nachzuzeichnen, wäre eine detaillierte Untersuchung einzelner Kommentarwerke unter Hinzuziehung weiterer Veröffentlichungen des jeweiligen Autors der sinnvollere Weg; dies ist bisher nur für wenige Korankommentare geleistet worden.

⁷⁶ Es gibt Ausnahmen; so ist Fakhr al-Dīn al-Rāzī für seine weitschweifigen theologischen Ausführungen bekannt, aber auch diese sind nicht systematisiert, sondern über den gesamten umfangreichen Kommentar verstreut.

KAPITEL ZWEI

ZUM IDEENGESCHICHTLICHEN HINTERGRUND DER ZEITGENÖSSISCHEN SUNNITISCHEN KORANEXEGESE

Die zeitgenössische sunnitische Koranexegese steht in einer ungebrochenen exegetischen Tradition. Nicht alle Exegeten nehmen in gleichem Maße Bezug auf sie, doch zu einer vollständigen Distanzierung kommt es fast nie, wohingegen eine nahezu vollständige Identifikation heutiger Theologen mit vormodernen Werken der Koranexegese sehr häufig zu beobachten ist.¹ Auch viele der Debatten um Methoden und Quellen, die in der Geschichte der muslimischen Koranexegese geführt wurden, werden von zeitgenössischen Exegeten rekapituliert und mit dem Versuch einer Positionierung verbunden. Hinzu kommt, dass nicht nur der Einfluss jahrhundertealter exegetischer Traditionen auf die zeitgenössische Koranexegese immens ist, sondern auch der Bekanntheitsgrad und die Verbreitung vieler vormoderner Korankommentare den der meisten neueren Kommentare um ein Vielfaches übertrifft; nur wenige exegetische Werke des 20. Jahrhunderts können an die Popularität von Ibn Kathīr oder des *Tafsīr al-Jalālayn* heranreichen.

Aus diesem Grund ist eine kurze Darstellung der Entwicklung der sunnitischen Koranexegese unabdingbar. Dabei strebe ich keine Vollständigkeit an, sondern werde ich mich auf diejenigen Bereiche konzentrieren, die für die Einordnung der zeitgenössischen Korankommentare von Bedeutung sind. In einem ersten Abschnitt werden einige wesentliche begriffliche und methodische Merkmale, Debatten und Entwicklungen der sunnitischen Koranexegese umrissen. Im darauffolgenden Abschnitt sollen zentrale Entwicklungen der neueren Koranexegese seit dem 19. Jahrhundert erläutert werden, soweit sie sich von der älteren Koranexegese abheben – was, wie erwähnt, nicht bei allen heutigen Korankommentaren der Fall ist. Schließlich werden die in diesem Buch verwendeten Referenzkommentare und damit diejenigen Kommentarwerke, die von zeitgenössischen Exegeten bevorzugt herangezogen werden, knapp vorgestellt.

¹ Vgl. Wielandt: Exegesis, S. 124; McAuliffe: Qur'anic Christians, S. 28.

A. TAFSĪR UND TA^ʿWĪL. METHODEN UND DEBATTEN IN DER SUNNITISCHEN KORANEXEGESE

The genre is a very formal one. It almost always proceeds according to well-established norms, as a section of scripture – anything from a single word to several verses – is cited, then commented upon. Within the variety of approaches, two characteristics predominate. The first is the exegetical use of reports from the Prophet Muḥammad or other early authorities. The second, which occasionally overlaps with the first, is a strong philological orientation. That is, whatever the exegete decides to tell us, it usually includes lexical and often syntactical explanations. Theological considerations, narrative digressions, or mystical speculation may follow, but close linguistic or lexicographic comment is almost a duty. Beyond these shared traits, the commentaries may diverge with their individual priorities.²

Diese Beschreibung trifft auf die oft als „klassisch“ bezeichnete Phase der muslimischen Koranexegese, die mit al-Ṭabarī (st. 923) einsetzt,³ ebenso zu wie auf viele zeitgenössische Korankommentare. Die Zeitspanne vom frühen 10. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert ist es, auf die sich die folgenden Ausführungen konzentrieren. Die Koranexegese vor dem frühen 10. Jahrhundert spielt für die zeitgenössische Koranexegese in der Regel nur insoweit eine Rolle, als sie in den Korankommentaren von al-Ṭabarī und späteren Exegeten enthalten ist, zumal viele der relevanten Texte aus dieser frühen Phase nicht oder nur in fragwürdiger Form erhalten sind.⁴

Das arabische Wort *tafsīr* bezeichnet nicht nur des Genre des Korankommentars oder eines Kommentars zu anderen autoritativen Werken, sondern auch den Akt der Auslegung; in dieser zweiten Bedeutung steht es in einem Spannungsverhältnis zu dem Begriff *taʿwīl*, der ebenfalls für die Interpretation des Korans oder von Teilen davon steht. In den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte wurden die beiden Termini weitgehend synonym verwendet, und auch in späterer Zeit ist dies gelegentlich noch der Fall. Überwiegend bildete sich jedoch eine Differenzierung zwischen den beiden

² Fudge: Exegesis, S. 116 f.

³ Der Endpunkt dieser Phase ist kaum zu definieren, weil Traditionen der muslimischen Koranexegese, die bis ins 10. Jahrhundert – vereinzelt noch früher – zurückreichen, bis heute fortgeführt werden. Einzelne Wissenschaftler sehen den Endpunkt dieser Phase recht willkürlich im 14., 16. oder frühen 19. Jahrhundert, doch gibt es in Wirklichkeit bis heute Korankommentare, deren Konzeption sich kaum von der der damals verfassten Werke unterscheidet.

⁴ Zu den Entwicklungsphasen der muslimischen KoranAuslegung, die hier nicht im Einzelnen dargelegt werden sollen, vgl. Gilliot: Exegesis, S. 104-113; Rippin: Tafsīr.

Begriffen heraus. *Tafsīr* wurde als Auslegung verstanden, die sich auf die Überlieferungen über Muḥammad und seine Gefährten stützt, während *taʿwīl* eine Interpretation auf der Grundlage davon unabhängiger Recherche und Analyse war. Schließlich, und vor allem in Auseinandersetzung mit der mystischen und mit Teilen der schiitischen Koranexegese, wurde es gebräuchlich, *tafsīr* als Erklärung des „äußeren“, offenkundigen (*zāhir*) Sinnes des Korans zu verstehen, während *taʿwīl* die spekulative Suche nach dem inneren Sinn (*bāṭin*) bezeichne.⁵ Die Frage, inwieweit es geboten ist, sich an den „äußeren Sinn“ des Korans zu halten, und unter welchen Umständen es erlaubt ist, von ihm abzuweichen, beschäftigt muslimische Exegeten bis heute.

Gleiches gilt für die Unterscheidung zwischen Korankommentaren, die auf Überlieferung beruhen (*tafsīr bi-l-maʿthūr* oder *bi-l-riwāya*), und solchen, die auf verstandesgeleiteter Argumentation beruhen (*tafsīr bi-l-raʿy* oder *bi-l-dirāya*). Diese Unterscheidung ist in der muslimischen Sicht auf das Genre des Korankommentars zentral, wie überhaupt die Frage nach der ausschließlichen Autorität von Hadithen gegenüber dem Gebrauch der Ratio die Debatten in den islamischen Wissenschaften durchzieht. Als analytische Kategorie taugt das Konstrukt der beiden Pole *riwāya* und *dirāya* allerdings wenig;⁶ da einerseits kein traditioneller Korankommentar ohne Überlieferungen auskommt,⁷ aber andererseits selbst die ihrem Anspruch nach traditionsbasiertesten Kommentarwerke keineswegs vollständig auf ein gewisses Vorverständnis oder rationale Argumente, etwa für oder gegen bestimmte Überlieferungen, verzichten können, weisen letztlich alle Kommentarwerke beide Aspekte in unterschiedlicher Gewichtung auf. Dennoch ist die Einordnung in das Spannungsfeld von *riwāya* und *dirāya* nach wie vor für das Selbstverständnis muslimischer Exegeten von großer Bedeutung.

Exegetische Hadithe, die auf den Propheten Muḥammad zurückgehen, stehen nach Auffassung muslimischer Kommentatoren in der Hierarchie der Überlieferungen an oberster Stelle; es folgen Überlieferungen über die Prophetengefährten, insbesondere ʿAbdallāh b. Masʿūd und Ibn ʿAbbās, die sich nach dem Tod des Propheten als Exegeten betätigt haben sollen. Nach-

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Kurzkommentare wie der *Tafsīr al-Jalālayn* mögen die Überlieferungen zwar nicht im Einzelnen zitieren, stützen sich aber bei der Wahl ihrer Auslegung trotzdem auf sie, wie an vielen Beispielen, in denen sie in ihrer Interpretation vom Wortlaut des Korans abweichen oder ihm etwas hinzufügen, deutlich wird.

rangig ist die Generation der *tābiʿūn*.⁸ Je nach Ausrichtung des Exegeten werden über diese Überlieferungen hinaus in mehr oder weniger großem Umfang weitere Quellen herangezogen, etwa aus Philologie, Philosophie, Theologie und Recht.⁹

Ein Aspekt, der für die muslimischen Koranexegeten in der Regel eine geringe Rolle spielte, war die Frage nach der Authentizität der Überlieferungen. Bruce Fudge lenkt in einem neueren Aufsatz die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass an exegetische Hadithe in aller Regel nicht die gleichen Maßstäbe angelegt wurden wie an rechtlich relevante Hadithe, was zur Folge hatte, dass unvollständige *isnāde*, obskure Überlieferer und *āḥād*-Überlieferungen¹⁰ die Regel und nicht die Ausnahme waren. Dies wurde von einer Reihe muslimischer Gelehrter heftig kritisiert: Ein Großteil der Koranexegese – mit Ausnahme weniger traditionalistischer Werke wie des Kommentars von Ibn Kathīr – stütze sich auf die fiktive Meinung der *salaf*, ohne irgendeine Methode anzuwenden, um die Überlieferungen über die *salaf* kritisch zu bewerten, ihre Authentizität zu überprüfen und die richtige Auslegung zu identifizieren.¹¹

Tatsächlich war das Streben nach der Identifikation einer einzigen, „richtigen“ Auslegung und nach einer systematischen und ausschließlichen Orientierung an zuverlässigen Überlieferungen über den Propheten und seine Gefährten ein Anliegen, das – wie Normal Calder zu belegen sucht – erst mit der Renaissance des sunnitischen Traditionalismus im 12./13. Jh. durch Ibn Taymiyyas Schüler Ibn Kathīr in die sunnitische Koranexegese Einzug hielt. Bis dahin, so Calder sei die Koranexegese durch eine polyvalente Lesung des Textes gekennzeichnet gewesen, also durch das Zitieren unterschiedlicher Auslegungen, die zwar alle auf benannte Autoritäten zurückgeführt wurden, aber sich nicht zwangsläufig gegenseitig ausschlossen; vielleicht war auch dies ein Grund dafür, dass in der Koranexegese – anders als im Recht – eine Authentizitätsprüfung als weniger dringlich erschien. Als weiteres zentrales Charakteristikum der Koranexegese ab der Wende zum 10. Jahrhundert, also ab al-Ṭabarīs Korankommentar, nennt Calder das Bemühen, die Koranauslegung mit anderen Wissenschaftsdisziplinen abzugleichen; dabei konnte es sich je nach Präferenz des Exegeten um Recht, Mystik, Theologie, Philosophie, Rhetorik, Grammatik usw. handeln,

⁸ Vgl. McAuliffe: *Qurʿanic Christians*, S. 17 f.

⁹ Vgl. Fudge: *Exegesis*, S. 117.

¹⁰ Dies sind Hadithe, die an irgendeiner Stelle der Überliefererkette nur einen Übermittler aufweisen.

¹¹ Vgl. Fudge: *Exegesis*, S. 119-124.

doch in jedem Fall wurde der Koran im Lichte von Strukturen ausgelegt, die außerhalb des Korans und des Korpus der exegetischen Überlieferungen entstanden waren.¹² Auch diese Tradition sieht Calder durch Ibn Kathīrs Korankommentar gebrochen; und tatsächlich ist die Frage nach der Relevanz nichtexegetischer Wissenschaftsdisziplinen und der Legitimität ihrer Verwendung für die Exegese ein Thema, das muslimische Korankommentatoren bis heute beschäftigt.

Eine weitere strittige Frage ist die nach der Legitimität der Einbeziehung von Überlieferungen, die nicht auf den Propheten und sein Umfeld zurückgehen. In der Frühzeit der muslimischen Koranexegese scheinen viele Korankommentare primär narrative Funktion gehabt zu haben; dazu bedienten sie sich des erzählerischen Erbes der nahöstlichen Kulturen, insbesondere aus dem jüdisch-christlichen Milieu.¹³ Aus dem 10. Jahrhundert gibt es erste Hinweise darauf, dass die Legitimität der Verwendung solcher Quellen umstritten war. In mindestens einem Einzelfall wird in dieser Zeit für solche Traditionen der Begriff *isrāʿīliyyāt* verwendet¹⁴ – ein Terminus, der in der heutigen sunnitischen Koranexegese eine große Rolle spielt. Für die ersten sechs oder sieben Jahrhunderte der islamischen Geschichte gilt dies allerdings keineswegs. Obwohl der Begriff in einer Reihe von Schriften nachgewiesen werden kann, wurde er bis ins 14. Jahrhundert nicht systematisch verwendet, von den meisten Exegeten überhaupt nicht. Dort, wo er benutzt wurde, scheint er manchmal ein Buch oder zumindest ein festes Korpus von Geschichten zu bezeichnen, manchmal auch ein Genre von Traditionen über die Schöpfungsgeschichte und die früheren Propheten, das als unzuverlässig galt; in diesem Sinne fand er jedoch keine weite Verbreitung.¹⁵ Der erste Gelehrte, der sich gründlicher mit dem Thema auseinandersetzte und dabei häufig, wenn auch nach wie vor nicht ausschließlich, den Begriff *isrāʿīliyyāt* verwendete, war Ibn Taymiyya (st. 1328), der sich dezidiert für eine Rückführung des Islams auf den Koran und authentische Traditionen aussprach. Für ihn stellen die *isrāʿīliyyāt* ein Korpus unzuverlässiger Traditionen jüdischen Ursprungs dar, das er erstmals in Verbindung mit frühen muslimischen Überlieferern wie Wāḥb b. Munabbih/index Wāḥb b. Munabbih (st. ca. 728), Kaʿb al-Aḥbār (st. 652) und Ibn Ishāq (st. 768) brachte, deren Autorität etwa von al-Ṭabarī noch fraglos akzeptiert worden war. Die Heranziehung von *isrāʿīliyyāt* ist nach

¹² Vgl. Calder: Tafsīr, S. 103-106.

¹³ Vgl. Gilliot: Exegesis, S. 105.

¹⁴ Vgl. Tottoli: Origin, S. 194.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 198-201.

Ibn Taymiyyas Auffassung nur dann akzeptabel, wenn sie zuverlässigen früheren muslimischen Traditionen entsprechen.¹⁶ Erst sein Schüler Ibn Kathīr¹⁷ jedoch benutzte den Terminus systematisch, zwar nicht unbedingt in anderer Bedeutung als frühere Autoren, aber für eine größere Menge an Überlieferungen. Entscheidend ist für ihn die (unterstellte) jüdische Herkunft des Materials sowie die fehlende Übereinstimmung mit zuverlässigen islamischen Quellen. Die jüdische Herkunft erklärt er damit, dass ^cAbdallāh b. ^cAmr b. al-^cĀṣ am Tag der Schlacht am Yarmūk (636) zwei Kamele gefunden habe, die mit Büchern beladen gewesen seien, die das Wissen der Leute der Schrift enthielten, und dass er aus dieser Quelle zahlreiche *isrāʾīliyyāt* verbreitet habe. Ibn Kathīr benutzt den Begriff *isrāʾīliyyāt* regelmäßig, um Überlieferungen zu bezeichnen, die er vehement ablehnt, und zeigt eine ebenso abwertende Haltung gegenüber den Personen, die er mit der Überlieferung dieses Materials in Zusammenhang bringt; dies betrifft nicht nur den jüdischen Konvertiten Ka^cb, sondern auch den „Übervater“ der muslimischen Koranexegese Ibn ^cAbbās und den bedeutenden Hadithgelehrten al-Bukhārī, denen er vorwirft, *isrāʾīliyyāt* verbreitet zu haben.¹⁸ Ibn Kathīrs Umgang mit dem Begriff der *isrāʾīliyyāt* zum Trotz setzte sich dieser Terminus als exegetische Kategorie auch in den folgenden Jahrhunderten nicht durch. Er scheint bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert nur vereinzelt benutzt worden zu sein.¹⁹ Erst im 20. Jahrhundert erzielte er einen Durchbruch, wie sich auch in einigen der hier untersuchten zeitgenössischen Korankommentare zeigt.²⁰

Die Kontroverse um die Akzeptabilität der *isrāʾīliyyāt* verdeutlicht die zentrale Stellung von Überlieferungen im Genre des *tafsīr*. Die Auswahl und Ordnung von Traditionen steht ohne Zweifel im Kern der Arbeit der meisten muslimischen Exegeten. Bruce Fudge merkt dazu kritisch an, dass dies das Spektrum möglicher Interpretationen stark einschränkte und dazu geführt habe, dass Gelehrte größtenteils zu reinen Kompilatoren wurden.²¹

¹⁶ Vgl. Tottoli: Origin, S. 201 f.

¹⁷ Vgl. S. 39.

¹⁸ Vgl. Tottoli: Origin, S. 202-206.

¹⁹ Diese Aussage ist mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln, da Tottoli, auf dessen verdienstvolle Untersuchung zur Begriffsgeschichte der *isrāʾīliyyāt* sich diese Ausführungen stützen, die Literatur der frühen Wāḥābiyya und von Salafiten des frühen 19. Jahrhunderts wie al-Shawkānī und al-Ālūsī nicht einbezogen zu haben scheint, die in ihrer ideologischen Nähe zu Ibn Taymiyya und Ibn Kathīr durchaus aufschlussreich sein könnten.

²⁰ Vgl. Tottoli: Origin, S. 208-210; vgl. Kapitel Drei, Abschnitt G. 2.3

²¹ Vgl. Fudge: Exegesis, S. 125.

Claude Gilliot kommt zu der noch harscheren Einschätzung, im Bereich der Koranexegese könne man von der Sklerose eines Genres sprechen; mit wenigen Ausnahmen sei nach al-Ṭabarīs (st. 923) Korankommentar kein origineller Kommentar mehr verfasst worden.²² Calder zeichnet ein differenzierteres und insgesamt positiveres Bild. Die exegetische Tradition, von der Ibn Kathīr mit seinem Traditionalismus deutlich abgewichen sei, habe nicht in einer bloßen Weitergabe von Überlieferungen bestanden, sondern darin, die überlieferten Auslegungen früherer Gelehrter gewissenhaft zu prüfen, nicht aber notwendigerweise zu übernehmen, und gleichzeitig die Regeln der anerkannten Wissenschaftsdisziplinen auf die Exegese anzuwenden. Ein derartiger *ijtihād* öffne ein breites Spektrum exegetischer Möglichkeiten; bei allen Problemen, die dies mit sich bringe, sei die große Stärke dieses Ansatzes sein Inklusivismus, der zur Bewahrung der Einheit einer diachronen Gemeinschaft von Gelehrten beitrage.²³

Möglicherweise ist der Forschungsstand zur muslimischen Koranexegese seit al-Ṭabarī noch zu lückenhaft, um die Kreativität und Originalität muslimischer Exegeten in diesem Zeitraum summarisch angemessen beurteilen zu können. Dass hier durchaus noch überraschende Erkenntnisse möglich sind, zeigen Walid Salehs neuere Arbeiten zu al-Biqāʿī.²⁴

B. WICHTIGE ENTWICKLUNGEN IN DER KORANEXEGESE DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

In der Literatur wird üblicherweise davon ausgegangen, dass die moderne Koranexegese – im Sinne einer Kennzeichnung durch neuartige Methoden oder Interpretationen – im späten 19. Jahrhundert einsetzt und direkt oder indirekt auf die Auseinandersetzung mit dem Westen zurückgeht.²⁵ Baljon sieht das Jahr 1880, in dem der erste Teil von Sayyid Aḥmad Khāns Koraninterpretation erschien, als „the initial date of *deliberate* modern Muslim Koran interpretation“²⁶, was immerhin Raum für die Möglichkeit lässt, dass es vor diesem Zeitpunkt so etwas wie eine unabsichtliche moderne Koraninterpretation gegeben haben mag. Die arabischen Korankommentare des frühen 19. Jahrhunderts jedoch zählen, folgt man der von Jane Smith 1975 geäußerten Einschätzung, definitiv nicht dazu; sie betrachtet

²² Vgl. Gilliot: *Évolution*, S. 189.

²³ Vgl. Calder: *Tafsīr*, S. 130-132.

²⁴ Vgl. Saleh: *Al-Biqāʿī*; Saleh: *Hebrew Bible Quotations*. Vgl. auch S. 40.

²⁵ Vgl. Wielandt: *Exegesis*, S. 124.

²⁶ Baljon: *Modern Muslim Koran Interpretation*, S. 4.

die *tafsīr*-Werke des Jemeniten al-Shawkānī und des Bagdaders al-Ālūsī²⁷ als „the epitome of traditionalism, appearing in retrospect to be a kind of last ditch stand against what we now see as the close-pressing influences of modernism.“²⁸ Dass hingegen schon Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (ca. 1703-1763) Koranexegese eine gewisse Abweichung von traditionellen Mustern darstellte, notiert Smith immerhin in einem Nebensatz.²⁹

Erst in jüngerer Zeit widmete die Forschung geistigen Entwicklungen in der islamischen Welt des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts verstärkte Aufmerksamkeit. Die Resultate dieser Forschung werfen die Frage auf, ob Reformideen ausschließlich in Relation zur westlichen Welt begriffen werden können und ob „Modernität“ überhaupt eine geeignete Kategorie ist, um diese Epoche zu bewerten.³⁰ Aus der neueren Forschung zu Figuren wie den genannten al-Ālūsī und al-Shawkānī wie auch zur Entstehung der Wahnābiyya und anderer Bewegungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts wird sehr deutlich, dass Ansätze einer Neuorientierung in Theologie und Recht, die den Anspruch auf Rückkehr zu den Ursprüngen des Islams erhoben, nicht erst mit Muḥammad °Abduh im Kairo des späten 19. Jahrhunderts entstanden und dass es, wenn man den analytisch sehr schwer greifbaren Begriff der Salafīyya³¹ überhaupt verwenden möchte, zu

²⁷ Vgl. zu diesen Personen S. 42 ff.

²⁸ Vgl. Smith: *Historical and Semantic Study*, S. 173. Inwiefern etwa für den Jemen um die Wende zum 19. Jahrhundert tatsächlich schon von „close-pressing influences of modernism“ gesprochen werden kann, erscheint fraglich.

²⁹ Vgl. ebd., S. 172.

³⁰ Dabei soll hier nicht Reinhard Schulzes These verfochten werden, das „islamische 18. Jahrhundert“ sei als Ausgangspunkt einer autochthonen aufklärerischen Tradition zu verstehen; wie Haykel (S. 12 f.) zutreffend feststellt, bietet z.B. die traditionalistische Reform im Jemen um die Wende zum 19. Jahrhundert zu einer solchen Sichtweise keinen Anhaltspunkt. Es geht hier lediglich um die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Entstehung der Salafīyya- bzw. Reformbewegung und dem westlichen Einfluss.

³¹ Die Geschichte dieses Begriffs würde eine eingehende Untersuchung verdienen, die überhaupt die Grundlage für eine analytisch befriedigende Verwendung liefern könnte. Er wird oft für ein breites Spektrum an Strömungen verwendet, das nur vage definiert ist. Das Problem beginnt schon mit der gängigen Einordnung Jamāl al-Dīn al-Afghānīs als Begründer der Salafīyya, obwohl selbst die Frage, ob al-Afghānī überhaupt gläubiger Muslim war, umstritten ist. Auch Muḥammad °Abduhs Gedankenwelt ist nicht gerade leicht zu fassen. Von Muslimen, die sich selbst als Salafiten betrachten, wird die Bezeichnung „salafitisch“ zudem oft retrospektiv an Personen verliehen, denen diese Kategorie fremd war; andererseits bedeutet die Tatsache, dass sich jemand nicht als Salafit bezeichnete, nicht unbedingt, dass er nicht entsprechenden Ideen anhing. Kurz: Der Terminus ist problematisch, wird in der vorliegenden Schrift aber dennoch verwendet, um die auf dem Gebiet der Koranexegese vor allem von Muḥammad °Abduh, Rashīd Riḍā und Jamāl

kurz gefasst sein mag, deren Anfänge erst dort zu verorten, wie es etwa der entsprechende Eintrag in der *Encyclopaedia of Islam* tut.³²

Es besteht kein Zweifel, dass die Auseinandersetzung mit der westlichen Welt ein zentrales, einschneidendes Moment in der islamischen Geistesgeschichte war; doch scheint mir Basheer M. Nafis Einschätzung überzeugend, die Entstehung der modernen Salafiyya im späten 19. Jahrhundert sei „in fact the outcome of a slow, long, and convoluted process,“ der deutlich früher eingesetzt habe.³³ Er weist zu Recht darauf hin, dass die Opposition gegen den Osmanischen Staat und die Strukturen religiöser Gelehrsamkeit im Osmanischen Reich – ganz unabhängig von der Auseinandersetzung mit westlichen Ideen – ein wichtiger Faktor für die Herausbildung salafitischen Gedankenguts war.³⁴ Das geistige Milieu des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts ist insgesamt noch zu schlecht untersucht und zu wenig verstanden, um feststellen zu können, inwieweit hier tatsächlich die Wurzeln der Salafiyya lagen oder lediglich einige vage Gemeinsamkeiten mit späteren Reformern, die nicht weit über den Rückgriff auf Ibn Taymiyya und Ibn Kathīr hinausgehen.

Mit Bezug auf die Koranexegese harrt der Korankommentar von al-Ālūsī, vor allem aber der von al-Shawkānī noch einer eingehenden Untersuchung, die Aufschluss darüber geben könnte, ob hier eine Perpetuierung der Tradition, wie von Jane Smith postuliert, oder zumindest des, wie oben gezeigt, für die vormoderne Koranexegese keineswegs typischen Ansatzes von Ibn Kathīr vorliegt, oder ob sie tatsächlich Ansätze zu einer Reform des Genres *tafsīr* lieferten. Immerhin vertrat der Jemenit al-Shawkānī (1760-1839) bereits lange vor al-Afghānī und ʿAbduh die Ideen des *ijtihād*, der Rückkehr zu Koran und Sunna als maßgeblichen Quellen von Recht und Theologie sowie der Reform des Bildungswesens und der Staatsverwaltung,³⁵ weswegen Rashīd Riḍā ihn als Erneuerer und *mujtahid* des 12. Jahrhunderts

al-Dīn al-Qāsimī vertretene reformistische Strömung zu bezeichnen, die in der arabischen Welt im späten 19. Jahrhundert Verbreitung erlangte.

³² Vgl. Shinar/Ende: Salafiyya; Merad: *Iṣlāḥ*. Zwar wird in dem Eintrag über *iṣlāḥ* darauf hingewiesen, dass es bestimmte geistige Vorbedingungen für diese Erneuerungsbebewegung gegeben habe, doch wird hier in erster Linie auf die Wahhābiyya verwiesen, nicht auf den sunnitischen Traditionalismus, der sich auch schon vor al-Afghānī und ʿAbduh als Rückkehr zur Tradition der *salaf* und zu den wahren, von Verfremdungen gereinigten Quellen des Islams verstand, ohne in einen der Wahhābiyya vergleichbaren Extremismus zu verfallen.

³³ Nafi: al-Alusi, S. 486.

³⁴ Vgl. ebd., S. 487.

³⁵ Vgl. Haykel: *Revival and Reform*, S. 76 f.

feierte.³⁶ Möglicherweise muss der Rückgriff auf die traditionalistische, an einem idealisierten Bild der frühmuslimischen Gemeinschaft orientierte Sichtweise Ibn Taymiyyas, die später auch für islamistische Bewegungen kennzeichnend wurde, durchaus als Aspekt von „Modernität“ begriffen werden.

Allerdings stellten die exegetischen Bemühungen Sayyid Aḥmad Khāns sowie Muḥammad ʿAbduhs und Rashīd Riḍās³⁷ zweifellos weitaus radikalere Neuansätze dar, als dies bei den zuvor genannten Exegeten der Fall ist. Im Folgenden sollen die wichtigsten neuartigen Ansätze, die die muslimische Koranexegese seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, umrissen werden. Dabei muss noch einmal betont werden, dass keineswegs das ganze Feld der neueren Koranexegese von diesen neuartigen Ansätzen und Anliegen geprägt ist, sondern dass die weiter zurückreichenden Traditionen nach wie vor große Bedeutung haben.

Rotraud Wielandt, die in ihrem Beitrag zur *Encyclopaedia of the Qurʾān* erstmals eine Systematisierung des Forschungsgegenstands des zeitgenössischen *tafsīr* unternimmt, zeigt sechs wesentliche Trends in der Koranexegese des späten 19. und des 20. Jahrhunderts auf.

Erstens ist dies die Perspektive eines aufgeklärten Rationalismus, die Sayyid Aḥmad Khān und Muḥammad ʿAbduh einnahmen. Ihnen ging es darum nachzuweisen, dass der Koran und die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft sich nicht widersprechen. Sayyid Aḥmad Khān verwandte große Mühe darauf, im Koran geschilderte Wunder oder übernatürliche Vorgänge innerweltlich zu erklären. ʿAbduh postulierte, der Koran stelle den Muslimen die Mittel zur Verfügung, am zivilisatorischen Fortschritt der Moderne teilzuhaben oder ihn sogar anzuführen. Anstatt sich in scholastischen Diskussionen oder linguistischen Details zu verlieren, müssten Muslime sich auf die in ihm enthaltenen sozialetischen Normen konzentrieren; auf diese Normen wiederum müssten sich sowohl das Bildungswesen als auch das Rechtssystem, die als zentrale Felder der Reform galten, stützen. ʿAbduh wandte sich gegen jeden Versuch, dem Koran Bedeutungen hinzuzufügen, die in ihm nicht enthalten seien, sei es, um eindeutige Informationen eindeutig zu machen oder um inhaltliche Lücken zu füllen. Der Koran müsse vor dem Horizont seiner ersten Zuhörer verstanden werden, nicht im Lichte späterer theologischer, sprachwissenschaftlicher oder juristischer Entwicklungen. Allerdings befasste er sich nicht näher mit der Frage, wie dieser Horizont im Einzelnen zuverlässig festzustellen sei, und

³⁶ Vgl. Haykel: *Revival and Reform*, S. 207.

³⁷ Vgl. S. 44.

entwickelte generell keine konkrete Methodik, um seine hermeneutischen Prinzipien in die Praxis umzusetzen, so dass seine Auslegung nicht immer konsistent ist.³⁸

Der zweite Trend ist der *tafsīr ʿilmī*, also die „naturwissenschaftliche Auslegung“ des Korans, die davon ausgeht, dass die Entdeckungen der modernen Naturwissenschaften bereits im Koran enthalten sind und dass dies einen besonders eindrucksvollen Beweis für die Unnachahmlichkeit (*iʿjāz*) und somit den göttlichen Ursprung des Korans darstelle; damit gingen die Vertreter dieses Ansatzes weit über die zuvor genannte Bemühung hinaus, lediglich Widerspruchsfreiheit zwischen Koran und Naturwissenschaft zu beweisen. Dieser Ansatz – der nicht völlig neu, aber in der ab dem 20. Jahrhundert zu beobachtenden Vehemenz doch neuartig ist – hat unter Muslimen viele Gegner, ist aber dennoch sehr populär, weil er mehr als andere Aspekte des *iʿjāz* geeignet scheint, der empfundenen Überlegenheit des Westens gerade auf dem Gebiet der Naturwissenschaften etwas entgegenzusetzen.³⁹ Wielands Darstellung sollte hinzugefügt werden, dass der *tafsīr ʿilmī* sich eingliedert in einen breiteren zeitgenössischen *iʿjāz*-Diskurs, in dessen Rahmen z.B. postuliert wird, der Koran beruhe auf einem komplexen, erst mit neuesten elektronischen Methoden feststellbaren Zahlensystem, das unmöglich einen menschlichen Urheber haben könne, oder der Koran habe nicht nur zukünftige Ereignisse, sondern auch moderne archäologische Befunde über vorkoranische Epochen korrekt vorhergesagt.⁴⁰

Der dritte Trend ist die literaturwissenschaftliche Auslegung des Korans, deren bekannteste Vertreter die Ägypter Amīn al-Khūlī und ʿĀʿisha ʿAbdalrahmān bt. al-Shāṭiʿ sind. Ihr Ansatz beruht auf der Betrachtung des Korans als literarisches Werk, das denselben Analysewerkzeugen zugänglich sei wie andere literarische Werke. Es gehe darum, die ästhetischen Mittel zu entschlüsseln, mit denen der Koran auf seine ersten Zuhörer gewirkt habe. Dies beinhalte narrative Elemente, die nicht als historische Wahrheit, sondern vor allem als Stilmittel zur eindringlicheren Vermittlung einer bestimmten Botschaft zu verstehen seien.⁴¹

Der vierte Trend besteht in der Entwicklung hermeneutischer Theorien zu einem neuen Umgang mit dem Koran, die dessen Historizität einbeziehen.

³⁸ Vgl. Wielandt: Exegesis, S. 126-129.

³⁹ Vgl. ebd., S. 129-131.

⁴⁰ Vor allem im Internet, aber auch in populären Medien, wird man zu diesem *iʿjāz*-Diskurs fündig. Vgl. z.B. <http://www.scienceinquran.com; http://www.submission.org/miracle/>, Zugriff am 20.03.2009.

⁴¹ Vgl. Wielandt: Exegesis, S. 131-134.

Der koranische Text müsse zunächst im Kontext seiner Entstehungsgeschichte verstanden werden; die Beziehung zwischen Text und Kontext mache es unmöglich, koranische Aussagen unmittelbar auf den völlig veränderten Kontext der Gegenwart zu übertragen. Fazlur Rahman, Muhammad Daud Rahbar, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd und Mohammed Arkoun werden von Wielandt zu den Vertretern dieses Trends gezählt, der zwar – in der westlichen wohl mehr als in der islamischen Welt – viel Aufmerksamkeit erhält, aber bisher keine umfassende Anwendung auf die Auslegung des Korans, etwa in Form eines *tafsīr*, erfahren hat.⁴²

Als fünften Trend identifiziert Wielandt die Suche nach einer „neuen Unmittelbarkeit“. Die Anhänger dieser Strömung wollen den Koran als unmittelbar relevant und zugänglich für heutige Gläubige verstehen. Er sei in jedem Zeitalter verständlich und praktizierbar; es gehe nicht darum, seine Bedeutung in einen heutigen Kontext zu übersetzen, sondern vielmehr darum, ihn in der heutigen Zeit anzuwenden und dadurch die heutige Gesellschaft wieder zur vollkommenen Praxis der urislamischen Gemeinschaft zurückzuführen. Dieser Zugang zum Koran ist vor allem unter islamistischen Exegeten wie Sayyid Quṭb, Abū l-A^clā al-Mawdūdī und Sa^cīd Ḥawwā verbreitet; sie tendieren dazu, sich stärker auf ihr unmittelbares Verständnis des Korans, allenfalls noch auf Hadithmaterial, zu verlassen als auf die Auslegungen früherer Exegeten.⁴³ Ihre Auslegung ist außerdem symptomatisch für ein in großen Teilen der jüngeren Koranexege-se zu findendes Streben nach Verbindlichkeit: Die rechtlichen Aspekte des Korans werden ebenso betont wie seine Rolle für den Aufbau von Staat und Gesellschaft nach dem Muster der idealen muslimischen Gemeinschaft.⁴⁴

Als sechsten Trend schließlich nennt Wielandt die thematische Interpretation des Korans, die die Aussagen des Korans zu bestimmten Themen zusammenfasst, anstatt den Koran Vers für Vers oder Sinneinheit für Sinneinheit zu interpretieren.⁴⁵

Diese thematische Interpretation steht in engem Zusammenhang mit dem auch in einigen konservativer aufgebauten Kommentaren zu findenden Bestreben, den Koran vorrangig aus sich selbst heraus zu verstehen; Koranverse werden also vor allem unter Heranziehung des innerkoranischen Kontextes sowie koranischer Parallelstellen interpretiert (*tafsīr al-Qurʿān*

⁴² Vgl. Wielandt: Exegesis, S. 134-138.

⁴³ Vgl. ebd., S. 137-139.

⁴⁴ Vgl. Galford: Sayyid Quṭb, S. 43.

⁴⁵ Vgl. Wielandt: Exegesis, S. 138 f.

bi-l-Qurʿān).⁴⁶ Dies beruht auf der Annahme, dass der Koran von Gott so geschaffen sei, dass er jedem Gläubigen verständlich und zugänglich sei; eine Annahme, die auch dem Streben nach „neuer Unmittelbarkeit“ zugrunde liegt. Diese Vorstellungen gehen oft einher mit dem ebenfalls in der Moderne verstärkt zu beobachtenden Hang zur Bildung größerer Sinn-einheiten innerhalb des Korans, beispielsweise in Form der Betrachtung ganzer Suren, und der Suche nach einer inneren Logik in der Struktur des Korans.⁴⁷

Die Verbreitung solcher Ideen wiederum steht oft in Zusammenhang mit einem weiteren Phänomen, das für die neuere Koranexegese charakteristisch ist, nämlich dem der Laienexegese, also der Auslegung des Korans durch Muslime, die über keine theologische Ausbildung verfügen.⁴⁸ Gerade bei solchen Exegeten liegt es nahe, dass sie sich an Methoden der Koranlegung orientieren werden, die keine fundierte Ausbildung in der traditionellen muslimischen Koranexegese voraussetzen. Menschen ohne diese „klassische“ theologische Ausbildung haben viele der oben genannten neuen Impulse für die Koranexegese geliefert, die in manchen Fällen durch Oberflächlichkeit, Missverständnisse und logische Brüche gekennzeichnet sind, in anderen Fällen hingegen eine hohe intellektuelle Qualität und Originalität aufweisen.

Parallel zur Ausdehnung des Kreises der Exegeten dehnte sich auch der Kreis der Rezipienten aus. Durch zunehmende Alphabetisierung, Buchdruck und Massenmedien war im Verlauf des 20. Jahrhunderts ein immer größeres Publikum außerhalb des Standes der Religionsgelehrten erreichbar und an einem tieferen Verständnis des Korans interessiert; Radio und Fernsehen ermöglichten es Exegeten sogar, bildungsferne Bevölkerungsschichten anzusprechen. So eröffnete sich ein Spektrum an Möglichkeiten, das in früheren Jahrhunderten nur in sehr eingeschränkter Form bestanden hatte.

Eine zunehmende Bedeutung für die Koranexegese weist in jüngerer Zeit der nichtarabische Sprachraum auf;⁴⁹ neben den für dieses Buch herangezogenen Ländern Indonesien und Türkei ist vor allem Südasiens zu

⁴⁶ Vgl. Galford: *Sayyid Qutb*, S. 43. Als Beispiel für dieses Genre vgl. al-Khaṭīb: *Tafsīr*.

⁴⁷ Vgl. Galford: *Sayyid Qutb*, S. 43; Mir: *Sūra as a Unity*.

⁴⁸ Vgl. Saeed: *Interpreting*, S. 21 f.

⁴⁹ Natürlich wurden auch viele der berühmten „klassischen“ Korankommentare von nichtarabischen Gelehrten verfasst, dies aber üblicherweise in arabischer Sprache. Die Abfassung von *tafsīr*-Werken in anderen Sprachen hingegen erlangte erst ab dem 19. Jahrhundert größere Verbreitung.

nennen, das in großem Umfang exegetische Aktivitäten hervorgebracht hat, die nicht annähernd hinreichend untersucht sind.

C. ZENTRALE QUELLEN DER ZEITGENÖSSISCHEN KORANEXEGESE:
ZU DEN VERWENDETEN REFERENZKOMMENTAREN

Da die zeitgenössische Koranexegese so stark in der oben skizzierten exegetischen Tradition verwurzelt ist, oder vielmehr in den oben skizzierten *Traditionen* – denn es handelt sich nicht um einen inhaltlich und methodisch einheitlichen Textkorpus, sondern vielmehr um verschiedene Traditionslinien, aus denen heutige Exegeten ihre Auswahl treffen –, sind für die meisten zeitgenössischen Kommentatoren ältere *tafsīr*-Werke die wesentliche, oft sogar nahezu die einzige Quelle mit Ausnahme von Hadithen, die aber in vielen Fällen auch wiederum früheren Korankomentaren entnommen sind.⁵⁰

Im Folgenden sollen daher diejenigen Korankommentare, die als wichtigste Quellen der untersuchten zeitgenössischen Korankommentare identifiziert wurden, kurz vorgestellt werden. Diese Identifikation beruht auf den Angaben der zeitgenössischen Korankommentatoren in ihren Einleitungen und den Quellenangaben im eigentlichen Kommentar sowie auf der Feststellung tatsächlicher Übereinstimmung mit früheren Kommentaren auch dort, wo keine Quelle genannt wurde. Da die nachfolgend genannten Korankommentare keinen eigenen Untersuchungsgegenstand darstellen, sondern lediglich verwendet werden, um zu bestimmen, auf welche Quellen sich die im Mittelpunkt der Untersuchung stehenden Kommentare, insbesondere in problematischen und kontroversen Fällen, stützen, wird sich diese Vorstellung jeweils auf einige knappe Angaben zu Autor, örtlicher und zeitlicher Einordnung und wesentlichen Merkmalen des Kommentars beschränken.

Al-Ṭabarīs *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, der um 900 abgeschlossen wurde, gilt als Höhepunkt und Vollendung der Koranexegese der ersten drei Jahrhunderte nach der Hijra. Sein Korankommentar ist der früheste, der von zeitgenössischen Exegeten üblicherweise zitiert wird; noch frühere Auslegungen entnehmen sie normalerweise al-Ṭabarīs Kommentar oder anderen Werken, in denen diese zitiert werden. Abū Jaʿfar Muḥammad

⁵⁰ Demgegenüber spielen etwa theologische oder philosophische Werke meist nur dann eine Rolle, wenn sie im Korpus der verwendeten Korankommentare zitiert werden, und die Heranziehung von hermeneutischen Abhandlungen, wissenschaftlichen Aufsätzen oder Enzyklopädien ist eine Ausnahme. Vgl. dazu im Einzelnen die Auswertung.

b. Jarīr al-Ṭabarī – von muslimischen Exegeten meist als Ibn Jarīr zitiert – wurde um 839 in Ṭabaristān geboren und starb 923 in Bagdad, wo nach Studien in Iran, Irak, Syrien und Ägypten der Schwerpunkt seines Wirkens lag. Sein Korankommentar bemühte sich um Kompilation und Systematisierung des exegetischen Wissens seiner Zeit; er enthält eine gewaltige Menge exegetischer Hadithe, die oft unterschiedliche Auslegungen unterstützen, lässt es dabei aber nicht bewenden, sondern begründet häufig mit großer sprachlicher und gedanklicher Klarheit die eigene Präferenz.⁵¹

Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar al-Zamakhsharī, genannt Jār Allāh, wurde 1075 in Khwārazm geboren und starb dort 1144 nach ausgedehnten Reisen, die ihn u.a. nach Bukhārā, Mekka und Damaskus führten. Seinen Korankommentar *al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-taʾwīl* (kurz *al-Kashshāf*) schloss er 1133 ab. Obwohl al-Zamakhsharī offenkundig ein Anhänger der Muʿtazila war, wird sein Korankommentar heute nicht mehr als typischer Vertreter der muʿtazilitischen Koranexegese eingeordnet. „In point of fact, while Muʿtazilite standpoints are certainly to be found therein, many of its theological opinions often remain veiled, and its author is to be considered only a distant successor, one of only marginal importance.“⁵² Der *Kashshāf* ist in allererster Linie mit der arabischen Sprache befasst, die al-Zamakhsharī, obwohl selbst persischer Herkunft, für die vollkommenste aller Sprachen hielt. Er verwendet viel Mühe auf die Erklärung der Grammatik, Lexikographie und Rhetorik des Korans und den Nachweis des *iʿjāz al-Qurʾān* aufgrund von dessen sprachlicher Unübertrefflichkeit, was sicherlich dazu beigetragen hat, dass sein Korankommentar bis heute auch von vielen orthodoxen Sunniten als einer der wichtigsten Beiträge zur Koranexegese wahrgenommen wird. Der *Kashshāf* ist recht konzise und konzentriert sich auf wesentliche exegetische Probleme.⁵³

Fakhr al-Dīn al-Rāzī wurde ca. 1149/50 in Rayy geboren. Im Verlauf seiner illustren Gelehrtenkarriere bereiste er den gesamten Osten der islamischen Welt und ließ sich schließlich in Herāt nieder, wo er es sich zur Aufgabe machte, die Theologie der *ahl al-sunna wa-l-jamāʿa*, d.h. die ashʿaritische Theologie, zu verteidigen. Dort starb er 1210. Sein Korankommentar *Mafātīḥ al-ghayb* ist extrem umfangreich, diskutiert neben exegeti-

⁵¹ Vgl. McAuliffe: *Qurʾanic Christians*, S. 38-45.

⁵² Gilliot: *Exegesis*, S. 115.

⁵³ Vgl. Versteegh: *al-Zamakhsharī*; Madelung: *al-Zamakhsharī*. Al-Zamakhsharī's *Kashshāf* ist einer der wenigen Korankommentare, über den eine eigene Monographie vorliegt; vgl. Lane: *Al-Zamakhsharī*.

schen Überlieferungen eine große Zahl philosophischer und theologischer Fragen und zog dafür sowohl Bewunderung als auch den Vorwurf unnötiger Weitschweifigkeit auf sich. In sehr systematischer Weise untergliedert er die Auslegung der Verse in einzelne exegetische Probleme, denen er mit methodischer Gründlichkeit nachgeht; die exegetische Tradition berücksichtigt er, geht aber weit über sie hinaus. Dabei ist die Verteidigung der ash^carischen Theologie eines seiner Anliegen, doch legt er daneben eine philosophisch-mystische Orientierung und eine Neigung zu symbolischen Lesungen des Korans an den Tag, die ihn zu eigenständigen Schlussfolgerungen kommen lassen; der Verstand rangiert als Mittel der Auslegung für ihn höher als die Tradition. Es ist hochwahrscheinlich, dass er den Kommentar zu Lebzeiten nicht abgeschlossen hat und dass Teile des vorliegenden Gesamtwerkes von späteren Autoren stammen.⁵⁴

Abū ^cAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Qurṭubī war ein aus Andalusien stammender mālikitischer Gelehrter, über dessen Leben wenig bekannt ist. Er unternahm Reisen und ließ sich schließlich in Oberägypten nieder, wo er 1272 starb.⁵⁵ Sein Korankommentar *Al-Jāmi^c li-aḥkām al-Qur^ʾān* ist das bekannteste seiner Werke und bis heute berühmt. Calder beschreibt es als „the most complete fulfilment of the possibilities of the tradition“;⁵⁶ Arnaldez attestiert ihm „great richness and utility“.⁵⁷ Er verwendet eine große Anzahl exegetischer Hadithe, wobei er an diesen vorrangig inhaltliches Interesse zeigt und sich wenig mit Fragen des *isnād* auseinandersetzt. Auch trifft er gegenüber al-Ṭabarīs enzyklopädischem Vorgehen eine klare Auswahl. Sein vorrangiges Interesse ist die Klärung der rechtlichen Implikationen des Korans, doch räumt er auch philologischen und stilistischen, in geringerem Maße theologischen und selten philosophischen Erörterungen einen Platz ein. Die zu seiner Zeit etablierten theologischen Disziplinen und Rechtsschulen, die Meinungen der Gelehrten, sind sein wichtigstes Material. Gegenüber der Verwendung von *isrāʾīliyyāt*⁵⁸ zeigt er eine größere Skepsis als seine Vorgänger.⁵⁹

Ḥāfiẓ al-Dīn Abū l-Barakāt ^cAbdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd al-Nasafī ist weniger eminent als die bislang genannten Kommentatoren, doch ist sein

⁵⁴ Vgl. Calder: Tafsīr, S.113 f., 131; Forster: Methoden, S. 73-75; McAuliffe: Qurʾanic Christians, S. 63-71.

⁵⁵ Vgl. Arnaldez: al-Ḥurṭubī.

⁵⁶ Calder: Tafsīr, S. 110.

⁵⁷ Arnaldez: al-Ḥurṭubī.

⁵⁸ Zu diesem Begriff vgl. S. 27.

⁵⁹ Vgl. Arnaldez: al-Ḥurṭubī.

Korankommentar *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqāʾiq al-taʾwīl* durchaus verbreitet und wird regelmäßig von zeitgenössischen Exegeten – insbesondere von Saʿīd Ḥawwā – herangezogen. Al-Nasafī war ein bedeutender ḥanafitischer Rechtsgelehrter, der aus Transoxanien stammte, in Kirmān lehrte und 1310 in Bagdad starb.⁶⁰ Sein Korankommentar ist sehr konzise und weist deutliche Anleihen bei al-Zamakhsharī und al-Bayḍāwī auf. Gilliot stuft ihn als „a compendium of exegesis that might satisfy the most orthodox of Sunnis“ ein.⁶¹

ʿAbdallāh b. ʿUmar al-Bayḍāwī stammte aus einer shāfiʿitischen Juristenfamilie aus Shīrāz, wo er den größten Teil seines Lebens verbrachte und als *qāḍī* wirkte. Er starb wohl 1316 in Tabrīz. Sein thematisch breitgefächertes Werk beruht fast vollständig auf anderen Autoren. So stützt sich auch sein Korankommentar auf al-Zamakhsharīs *Kashshāf*, kürzt diesen aber und tilgt einen Großteil der muʿtazilitischen Ansichten des Autors oder sucht sie zu widerlegen; in Einzelfällen bleiben sie allerdings, wohl unabsichtlich, erhalten.⁶² Neben al-Zamakhsharī scheint al-Bayḍāwī noch andere Quellen, insbesondere zur Grammatik und den Lesarten des Korans, zu verwenden.⁶³ Sein Kommentar ist bis heute, wohl aufgrund seiner Kürze und seiner im Vergleich zu al-Zamakhsharī großen Nähe zur Orthodoxie, sehr beliebt.

ʿAbdalrazzāq al-Kāshānī, der vermutlich in der iranischen Stadt Kāshān lebte, war der Verfasser des wohl bedeutendsten mystischen Korankommentars, der vor allem deswegen Bekanntheit erlangte, weil er allgemein dem eminenten Mystiker Ibn al-ʿArabī zugeschrieben wurde und bis heute unter dessen Namen veröffentlicht wird. Al-Kāshānī war stark von Ibn al-ʿArabīs Ideen beeinflusst und nahm ihn gegen den Vorwurf der Heterodoxie in Schutz.⁶⁴

ʿImād al-Dīn Ismāʿīl b. ʿUmar Ibn Kathīr wurde um 1300 im syrischen Buṣrā geboren und wuchs in Damaskus auf, das nach der Mongoleninvasion unter mamlukischer Herrschaft stand. Sein wichtigster Lehrer war der ḥanbalitische Gelehrte Ibn Taymiyya. Anders als die Gelehrten früherer Zeiten ging er nicht auf Reisen, sondern verbrachte sein Leben in Damaskus, wo er 1373 starb. Sein Korankommentar *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* wird in der Wissenschaft kontrovers diskutiert. Laoust beurteilt ihn als primär philo-

⁶⁰ Vgl. Heffening: Al-Nasafī.

⁶¹ Gilliot: Exegesis, S. 113.

⁶² Vgl. Forster: Methoden, S. 85.

⁶³ Vgl. Gilliot: Exegesis, S. 116.

⁶⁴ Vgl. Forster: Methoden, S. 93.

logisches Werk und „very elementary“.⁶⁵ Calder stuft Ibn Kathīrs Vorgehen als engstirnig, dogmatisch und misstrauisch gegenüber den intellektuellen Bemühungen früherer Exegeten ein; sein einziges Anliegen sei es, den Koran am Korpus der Hadithe über den als unfehlbar betrachteten Propheten zu messen, an Narration und komplexen Lösungen habe er kein Interesse, jüdische Quellen bezeichne er als erster Exeget pauschal als lügenhaft, ziehe sie aber, ebenso wie die prophetischen Hadithe, dennoch willkürlich heran, wenn sie seine vorgefassten theologischen Überzeugungen bestätigten. Wie Ibn Taymiyya missachte er die intellektuelle Tradition des Islams zugunsten der vage definierten *salaf*. Insgesamt konstituiere Ibn Kathīrs Kommentar mit seinem Hang zur Monovalenz und seiner Abwehr der *isrāʿīliyyāt* einen Wendepunkt in der Entwicklung der sunnitischen Koranexegeese.⁶⁶ Hingegen sticht McAuliffe zufolge Ibn Kathīrs Korankommentar durch die bewusste und sorgfältige Anwendung einer durchdachten Hermeneutik hervor. Zwar sei er fest in der Kategorie des *tafsīr bi-l-maʿthūr* verankert, doch ziehe er gleichzeitig frühere Korankommentare heran, deren Interpretationen er einem eigenständigen Urteil unterwerfe. Eine Neuheit sei die Heranziehung historischen Materials aus nichtmuslimischen Quellen. Die verwendeten Hadithe seien mit Bedacht ausgewählt und angeordnet, so dass sein Kommentar im positiven Sinne konservativ sei, nämlich kennzeichnend für eine Ära, deren Anliegen es gewesen sei, das Beste aus ihrer Tradition zu identifizieren und zu bewahren.⁶⁷ Es ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung, diese Kontroverse zu entscheiden; festzuhalten ist, dass Ibn Kathīrs Kommentar zu den beliebtesten Korankommentaren in der heutigen Zeit gehört, erhältlich in zahllosen Auflagen und von vielen zeitgenössischen Exegeten als Quelle verwendet. Dies liegt vermutlich daran, dass ihn sein mittleres Format, die Reduktion von Mehrdeutigkeit und der völlige Verzicht auf scholastische Erörterungen dem heutigen Leser zugänglicher machen als die zuvor genannten Werke.

Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ʿUmar al-Biqāʿī gehört zu den weniger gut untersuchten Exegeten; erst in jüngerer Zeit ist er Gegenstand von wissenschaftlichen Veröffentlichungen in westlichen Sprachen geworden, die sich überwiegend aber nicht oder wenn, dann nur am Rande seiner Koranlegung widmen. Auf Arabisch und Türkisch gibt es hingegen einige Monographien über seinen Korankommentar.⁶⁸ Er stammt aus einem Dorf

⁶⁵ Vgl. Laoust: Ibn Kathīr, S. 818.

⁶⁶ Vgl. Calder: Tafsīr, S. 123-125, 130 f.

⁶⁷ Vgl. McAuliffe: Qurʿanic Christians, S. 71-76.

⁶⁸ Einen Überblick gibt Saleh: Al-Biqāʿī, S. 635 f.; Fn 27, 28.

in der syrischen Biqā^c-Ebene, wo er 809 H. (1406/07) geboren wurde; er lebte in Kairo und Damaskus, reiste aber auch nach Jerusalem und Bagdad, bevor er 885 H. (1480/81) in Damaskus starb. Er ist für seinen Korankommentar *Naẓm al-durar fī tanāsib al-āy wa-l-suwar* bekannt, der sich mit dem Sachgebiet des *ilm al-munāsaba*, des Zusammenhangs zwischen den Versen jeder Sure und der Logik ihrer Anordnung, befasst; seine Erkenntnisse zu diesem Thema gelten als originell und eigenständig.⁶⁹ Die Frage der *munāsaba* hat in der islamischen Koranexegese der Moderne zunehmende Aufmerksamkeit erfahren,⁷⁰ was der Hauptgrund für das Interesse zeitgenössischer Korankommentatoren an diesem Exegeten sein dürfte. Der Indonesier Muhammad Quraish Shihab, der an der Azhar über al-Biqā^c promovierte, stützt sich häufig auf ihn; in anderen Korankommentaren wird er ebenfalls gelegentlich zitiert.

Der *Tafsīr al-Jalālayn* ist bis heute der bekannteste Kompaktkommentar zum Koran. Er wurde von Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (1389-1459), einem Kairiner Gelehrten, der vom Handel lebte, begonnen⁷¹ und von dessen berühmtem Schüler Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, der von 1445 bis 1505 ebenfalls in Kairo lebte, beendet.⁷² Der *Tafsīr al-Jalālayn* stellt eine Paraphrase des Korans mit wenigen knappen kommentierenden Erläuterungen dar, die das Wesentliche der philologischen Erkenntnisse früherer Korankommentare und die für autoritativ gehaltene Auslegung enthalten. Er vereint Kürze mit Eindeutigkeit und ist daher in der Gegenwart äußerst populär, wird allerdings in den untersuchten zeitgenössischen Korankommentaren selten direkt zitiert, weil diese eine größere Ausführlichkeit anstreben.

Der Korankommentar *Irshād al-^caql al-salīm* von Abū l-Su^cūd (1490-1574), bekannt als Hoca Çelebi und Shaykh al-Islām des Osmanischen Reiches ab 1545, stützt sich hauptsächlich auf die Kommentare von al-Bayḍāwī und al-Zamakhsharī. Er war im Osmanischen Reich sehr populär.⁷³ Dieses Werk wird von zeitgenössischen türkischen und arabischen Kommentatoren gelegentlich herangezogen.

Nach Abū l-Su^cūds Kommentar besteht eine Lücke von fast dreihundert Jahren, in der zwar durchaus weitere Korankommentare entstanden, von denen jedoch keiner von den untersuchten zeitgenössischen Exegeten in

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 635 f.; <http://aarabiah.isoc.ae/encyclopedia/print.php?id=1246>, Zugriff am 9.3.2009.

⁷⁰ Vgl. Mir: *Sūra as a Unity*, S. 211 f.; 221, n 10.

⁷¹ Vgl. Pellat: *al-Maḥallī*.

⁷² Vgl. Geoffroy: *al-Suyūṭī*.

⁷³ Vgl. Schacht: *Abū 'l-Su^cūd*.

nennenswertem Umfang herangezogen wird. Erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden wieder zwei exegetische Werke, die in der Gegenwart auf große Resonanz stoßen.

Muḥammad al-Shawkānī wird heute als früher Akteur einer islamischen Erneuerungsbewegung im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert betrachtet. Haykel, der die bislang umfangreichste Studie zu seinem Leben und Werk vorgelegt hat, betont allerdings, dass seine Ideen sich in Auseinandersetzung mit der spezifischen Situation im Jemen unter dem zayditischen Imamats entwickelt hätten und nicht einfach als integraler Teil einer übergreifenden panislamische Erneuerungsbewegung verstanden werden könnten. Die gelegentlich geäußerte Ansicht, al-Shawkānī habe mit der Wahnābiyya sympathisiert und sei von ihr beeinflusst, sei falsch; al-Shawkānī habe trotz einer gewissen geistigen Nähe zur Wahnābiyya die *takfīr*-Praxis der Wahābiten ebenso abgelehnt wie deren niedriges intellektuelles Niveau und ihre Nähe zur ḥanbalitischen Rechtsschule mitsamt der Verurteilung der übrigen Schulen.⁷⁴ Al-Shawkānī wurde 1760 in der Umgebung von Ṣanʿāʾ als Sohn eines Richters geboren und in Ṣanʿāʾ ausgebildet, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1834 als Mufti und später als oberster Richter (*qāḍī l-quḍāt*) tätig war. Sein Korankommentar *Faḥḥ al-Qaḍīr* wurde 1814 abgeschlossen.⁷⁵ Al-Shawkānī war überzeugter Traditionalist; er betrachtete sich als Erneuerer der Sunna mit dem Ziel, sie zur alleinigen Befolgung von Koran und prophetischer Überlieferung zurückzuführen. Jede Form von Rationalismus lehnte er ab.⁷⁶ Insofern ist es nicht überraschend, dass er in der Moderne zahlreiche Bewunderer gefunden hat, von Rashīd Riḍā über die syrischen Muslimbrüder bis zu saudi-arabischen Wahnābiten.⁷⁷ Sein Korankommentar ist auch wegen der eigenständigen Auswahl und Bewertung von Hadithen, von denen sich viele in früheren Referenzkommentaren nicht finden, beliebt.

Ebenfalls gern verwendet wird Abū l-Thanaʾ Maḥmūd Shihāb al-Dīn al-Ālūsī (1802-1854) sehr umfangreiches Werk *Ruḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa-l-sabʿ al-mathānī*. Al-Ālūsī war Mitglied einer bedeutenden Bagdader Notabelfamilie und einer der wichtigsten Gelehrten im osmanischen Bagdad um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Er gilt

⁷⁴ Vgl. Haykel: *Revival and Reform*, S. 12-14; für nähere Ausführungen zum Verhältnis zwischen al-Shawkānīs Denken und Muḥammad b. ʿAbdalwahnābs *tawḥīd*-Begriff s. ebd., S. 133-138.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 18-22.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 86-88.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 190-222.

heute ebenfalls als einer der Vorläufer der Salafiyya und scheint sich in der Tat selbst als *salafī* betrachtet, dabei aber – wie al-Shawkānī – klar von der Wahhābiyya distanziert zu haben; dazu trug unter anderem seine Mitgliedschaft in der Naqshbandiyya bei. Er ist nicht leicht einzuordnen; sein intellektuelles Werk ist komplex und greift vielfältige Einflüsse auf. So ist auch sein Korankommentar, der 1851 abgeschlossen wurde, äußerst umfangreich und vielschichtig. Al-Ālūsī nennt zwar die Überlieferungen über den Propheten und dessen Gefährten als Grundlage der Exegese, bekennt sich aber ebenso zum *tafsīr bi-l-raʿy* und zur mystischen Koranexegese. Er bezieht außerdem regelmäßig Argumente aus der scholastischen ashʿaritischen Theologie ein. Allerdings scheint sich während der mehr als fünfzehn Jahre, die er an dem Projekt arbeitete, seine Haltung gewandelt zu haben; während er seinen Korankommentar zu Beginn dezidiert als Versuch der Vereinigung zwischen salafitischen, ashʿaritischen, ḥanafitischen und mystischen Elementen ansah, tendiert er in den späteren Teilen seines Kommentars – die er zu einer Zeit verfasste, als er keine offiziellen Positionen im osmanischen Rechtswesen mehr innehatte – erheblich stärker in Richtung der Salafiyya, was daran deutlich wird, dass die mystische Koranexegese an Gewicht verliert und schließlich nahezu verschwindet, die Auffassungen von Ibn Qayyim al-Jawziyya und Ibn Taymiyya erkennbar die Oberhand gegenüber der Ashʿariyya gewinnen und er sich von der ḥanafitischen Rechtsschule löst.⁷⁸

Ein reformistischer Korankommentar, der mindestens vergleichbares Ansehen wie der *Tafsīr al-Manār* (s.u.) besitzt und trotz seiner weit geringeren Beachtung in der westlichen Forschung von heutigen muslimischen Korankommentatoren vielleicht sogar noch öfter zitiert wird als jener, sind die *Mahāsīn al-taʾwīl* von Jamāl al-Dīn al-Qāsimī. Al-Qāsimī wurde 1866 in eine Damaszener Gelehrtenfamilie geboren; neben seiner traditionellen religiösen Ausbildung besuchte er für einige Jahre eine staatliche Schule. Als junger Mann engagierte er sich als Prediger und Lehrer in ländlichen Distrikten des damaligen Syriens, bis die Behörden ihn an einer Fortführung dieser Aktivitäten hinderten. Er näherte sich zunehmend salafitischen Ideen an, entdeckte Ibn Taymiyya und nahm Kontakt zu anderen reformistischen Intellektuellen auf; unter anderem reiste er 1903 nach Ägypten und traf Muḥammad ʿAbduh und Rashīd Riḍā. Die Arbeit an einem eigenen Korankommentar hatte er bereits vier Jahre zuvor begonnen; er schloss das umfangreiche Werk, das mit einer 200seitigen Einleitung beginnt und den

⁷⁸ Vgl. Nafi: al-Alusi.

gesamten Koran behandelt, 1911 ab, drei Jahre vor seinem Tod. Zwar ist es stark durch al-Ālūsī und die Ideen °Abduhs beeinflusst, doch ist es ein durchaus eigenständiges Werk. Es ist primär mit sozialetischen, moralischen und rechtlichen Fragen befasst, interessiert sich demgegenüber nicht für philologische oder philosophische Anliegen und erhebt den Anspruch, von Relevanz für die Muslime seiner Zeit zu sein. Ibn Taymiyya und Ibn Qayyim al-Jawziyya sind Autoritäten, auf die sich al-Qāsimī immer wieder beruft.⁷⁹

Der wohl berühmteste modernistische Korankommentar ist der von Rashīd Riḍā (1865-1935) verfasste, auf Vorlesungen Muḥammad °Abduhs (1849-1905) beruhende *Tafsīr al-Manār*, der zwischen 1900 und 1935 erschien und, bedingt durch Rashīd Riḍās Tod, in der 12. Sure endet; diese lange Erscheinungsdauer ist durch den enormen Umfang der Kommentare zu den einzelnen Versen begründet. Rashīd Riḍās Leben und sein Korankommentar sind vergleichsweise gut dokumentiert, so dass hier einige Stichpunkte genügen sollen. Riḍā kam 1897 nach Ägypten, um für Muḥammad °Abduh zu arbeiten, von dem er tief beeindruckt war; nach °Abduhs Tod im Jahr 1905 machte er sich zum geistigen Nachlassverwalter des Shaykh. Aus der Zusammenarbeit zwischen Riḍā und °Abduh ging die von Riḍā begründete und betriebene Zeitschrift *al-Manār* hervor, in der auch der Korankommentar zuerst veröffentlicht wurde. Bis Q 4:125 beruht der Kommentar auf Mitschriften von °Abduhs Vorlesungen durch Riḍā und zusätzlichen, meist weit umfangreicheren, Erläuterungen Riḍās, wobei nur die ersten eineinhalb Suren °Abduhs *Imprimatur* erhielten. Der Rest des Kommentars wurde allein von Rashīd Riḍā verfasst; auch wenn er sich nach eigenem Bekunden an °Abduhs Ideen orientierte,⁸⁰ gehen sowohl die Konzeption als auch der allergrößte Teil des Materials auf Rashīd Riḍā zurück.⁸¹ Rashīd Riḍā wies im Vergleich zu °Abduh eine stärkere Neigung zum Konservatismus und ein weit geringeres Wissen über und Interesse für die europäische Kultur auf; er zog in stärkerem Maße islamische Quellen heran und maß insbesondere den Hadithen größere Bedeutungen bei.

⁷⁹ Vgl. Commins: *Islamic Reform*, durch dessen Buch sich al-Qāsimīs Biographie hindurchzieht, auf dessen Korankommentar er jedoch nicht näher eingeht; <http://www.tafsir.org/vb/showpost.php?s=91988929708e0aaf0c7148d9367b0417-&p=77&postcount=2>, Zugriff am 02.03.2009.

⁸⁰ Tatsächlich sind Unterschiede zwischen den auf °Abduh zurückgehenden und den von Riḍā verfassten Teilen durchaus vorhanden, zum Mindesten in der Akzentsetzung; Riḍā ist erheblich ausführlicher und konkreter als °Abduh und geht inhaltlich weit über dessen Schwerpunktsetzungen hinaus.

⁸¹ Vgl. Jomier: *Commentaire coranique*, S. 51 f.

Dennoch sind seine Auslegungen weit entfernt davon, die Tradition der muslimischen Koranexegese zu emulieren. Er fügt der eigentlichen Auslegung der Verse regelmäßig weitschweifige Erörterungen ihrer ethischen oder gesellschaftlichen Implikationen hinzu, die häufig auf die Situation im Ägypten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Bezug nehmen; dies unterstreicht den journalistischen Ursprung und die pädagogische Zielsetzung seines Kommentars. Zudem schließt er jede Sure mit einer Zusammenfassung der wesentlichen Ideen ab, was eine echte Neuerung darstellt.⁸² Der *Tafsīr al-Manār* wird von den untersuchten zeitgenössischen Kommentatoren in unterschiedlichem Maße rezipiert. Unter den arabischen Autoren führt ihn allein Ṭanṭāwī vereinzelt an; unter den türkischen Exegeten genießt er hingegen großes Ansehen, und in Indonesien wird er vor allem von Hamka bewundert. Der Kommentar des indonesischen Religionsministeriums nennt ihn ebenfalls als Quelle, greift aber in der Praxis eher auf den nachfolgend dargestellten *Tafsīr al-Marāghī* zurück, der viele von Riḍās Ideen komprimiert und in übersichtlicherer Form darbietet.

Über Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī – nicht zu verwechseln mit dem Shaykh al-Azhar Muṣṭafā al-Marāghī – ist wenig bekannt. Er war Professor an der *Dār al-ʿulūm*⁸³ und schrieb seinen Korankommentar, der um 1945 erschien und mehrmals neu aufgelegt wurde, vermutlich für seine Studenten.⁸⁴ Sein Werk ist gut strukturiert und verständlich geschrieben; es stützt sich inhaltlich nahezu ausschließlich auf frühere Korankommentare, wobei der *Tafsīr al-Manār* großen Einfluss hat. Der *Tafsīr al-Marāghī* genießt unter neueren indonesischen Kommentatoren einige Beliebtheit. So stützt sich der 1956 erschienene *Tafsīr an-Nur* von Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy fast ausschließlich auf al-Marāghī.⁸⁵ Während Jansen den Kommentar etwas abfällig als „lucid, but not original“⁸⁶ bezeichnet, wird er in einer indonesischen Dissertation als māturidisches, von den Ideen der Muʿtazila beeinflusstes Werk von großer Bedeutung für die Moderne gefeiert.⁸⁷

Ausschließlich in der Türkei von Bedeutung ist der Kommentar von Elmalı'lı Muhammad Hamdi Yazır (1878-1942), der in Elmalı an der türkischen Südküste geboren wurde und in Istanbul eine breitgefächerte Ausbil-

⁸² Vgl. McAuliffe: Qur'anic Christians, S. 78-85.

⁸³ Vgl. S. 54.

⁸⁴ Vgl. Jansen: Interpretation, S. 13, 77, Fn 6.

⁸⁵ Vgl. Feener: Notes, S. 62.

⁸⁶ Vgl. Jansen: Interpretation, S. 77, Fn 6.

⁸⁷ Vgl. Feener: Notes, S. 72, n99.

dung erhielt, die nicht nur islamisches Recht, sondern auch literarische und musische Disziplinen und Philosophie umfasste. Später lernte er Französisch und übersetzte eine französische Einführung in die Philosophie ins Türkische. Sein Korankommentar wurde 1926 von der türkischen Regierung in Auftrag gegeben und 1938 abgeschlossen; er vereint linguistische Analysen, philosophische Erwägungen, Aspekte der mystischen Koranlegung und die Heranziehung der prophetischen Sunna und steht eher in der Tradition der osmanischen Koranexegese als in der der islamischen Reformen des 19. und 20. Jahrhunderts.⁸⁸

Sayyid Quṭb gilt als Märtyrer und Ikone des politischen Islams und sein umfangreicher Korankommentar *Fī zilāl al-Qurʾān* als wohl populärster Korankommentar der Moderne. Sayyid Quṭb wurde 1906 in Oberägypten geboren, wurde an der *Dār al-ʿulūm* zum Lehrer ausgebildet, arbeitete als Schulinspektor, Journalist und Schriftsteller und begann gegen Ende der vierziger Jahre, zu islamischen Themen zu publizieren. Nach einem Auslandsaufenthalt in den USA, der seine Abneigung gegen die westliche Welt und seine Überzeugung, dass der Islam die Lösung für die Probleme der modernen Gesellschaft darstelle, zementierte, trat er der Muslimbruderschaft bei und wurde schnell ihr bedeutendster Propagandist. Die ersten sechzehn der dreißig Teile seines Korankommentars veröffentlichte er zwischen 1952 und 1954. Im Jahr 1954 verbrachte er mehrere Monate im Gefängnis; nach der Freilassung für kurze Zeit wurde er gegen Ende desselben Jahres zu einer zehnjährigen Haftstrafe verurteilt, die er aufgrund der Folgen von Folter und Krankheit überwiegend im Gefängnis Krankenhaus verbrachte. Dort schrieb er die restlichen Teile des *Zilāl* und überarbeitete die bereits vorliegenden; die Radikalisierung seiner Ideen, die ihn zu einem Vorreiter des militanten Islamismus machte, ging auf diese Zeit zurück. Recht kurz nach seiner Freilassung wurde er 1966, wohl aufgrund der überarbeiteten Ausgabe des *Zilāl* (1964-66) und seiner darauf beruhenden Schrift „Wegzeichen“, der Beteiligung an einem gescheiterten Attentat auf Nasser beschuldigt, zum Tode verurteilt und hingerichtet. *Fī zilāl al-Qurʾān* ist kein *tafsīr* im herkömmlichen Sinne. Jede Koranpassage dient dem Autor als Anlass zu Überlegungen, die den Leser aufrütteln, zum Nachdenken bringen und emotional berühren sollen. Charakteristisch ist die Überzeugung, dass der Koran jeden einzelnen Muslim zum Kampf gegen die Tyrannei und *jāhiliyya* aufrufe und dass *jāhiliyya* jedes System sei, das nicht allein durch göttliches Recht regiert werde, sondern auf der Vergötterung menschlicher

⁸⁸ Vgl. Albayrak: Turkish Exegeses.

Herrscher und/oder der Anwendung menschengemachter Gesetze beruhe. Alleiniger Maßstab für die Menschen von heute seien der Koran und die islamische Urgemeinde; das idealisierte Bild, das Quṭb von dieser idealen Urgemeinde entwirft, gilt ihm als direkt übertragbar auf die heutige Zeit und unmittelbar relevant für die heutigen Gläubigen. Charakteristisch ist neben der ideologischen Komponente aber auch die Betonung des *iʿjāz al-Qurʾān*: Der Koran gilt Quṭb als sprachlich und inhaltlich derart vollkommen, dass der Mensch kaum umhin könne, von ihm innerlich tief ergriffen zu werden. Die Tradition der islamischen Koranexegese, philologische, philosophische oder theologische Überlegungen spielen für Quṭb keine Rolle; allein der Koran und das idealisierte Bild der frühislamischen Gemeinschaft gelten als maßgeblich. Quṭb geht es nicht darum, den Koran zu erklären, sondern darum, ihn zur Erziehung der Muslime, zur *daʿwa*, zu nutzen. Es sind die Überzeugung von der Relevanz des Korans für jeden einzelnen Menschen in der heutigen Zeit und die Einbeziehung der emotionalen und spirituellen Dimension des Glaubens, die Sayyid Quṭbs Korankommentar auch über das islamistische Milieu hinaus populär machen. Eine wichtige Quelle von Quṭbs Koranauslegung war neben Ibn Taymiyya und den Salafiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts der südasiatische Vordenker des politischen Islams Sayyid Abū l-ʿAlā al-Mawdūdī.⁸⁹ *Fī zilāl al-Qurʾān* scheint, wohl aufgrund von Quṭbs „Martyrium“, sehr früh große Bekanntheit erlangt zu haben; so wird er schon in Hamkas 1967 erschienenem indonesischen Korankommentar zitiert.⁹⁰

Ein weniger populärer, unter Theologen aber gerade in der Türkei und Indonesien durchaus renommierter Korankommentar ist der *Tafsīr al-tahrīr wa-l-tanwīr* des Tunesiers al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr (1879-1973). Ibn ʿĀshūr stammte aus einer Notabelnfamilie der Stadt Tunis und hatte dort eine Reihe prominenter akademischer, juristischer und öffentlicher Positionen inne, bis er sich 1961 als Reaktion auf Bourguibas Aufruf, im Ramadan nicht zu fasten, aus der öffentlichen Sphäre zurückzog und sich auf seinen Korankommentar und andere Publikationen konzentrierte. Der erste Teil seines umfangreichen exegetischen Werkes erschien 1956; fertiggestellt wurde es 1970. Es ist fest in der Tradition der sunnitischen Koranexegese verwurzelt, mit einem deutlichen nordafrikanisch-andalusischen Einschlag. So betont Ibn ʿĀshūr in Rechtsfragen den mālikitischen Standpunkt und

⁸⁹ Vgl. Carré: *Mysticism and Politics*, S. 1-20.

⁹⁰ Die Erstauflage von Hamkas Kommentar aus dem Jahr 1967 liegt mir allerdings nicht vor, so dass es grundsätzlich auch denkbar ist, dass entsprechende Referenzen erst in die überarbeitete Auflage von 1970 eingefügt wurden.

führt regelmäßig zāhiritische Positionen an, auch wenn er ihnen nicht unbedingt folgt. Er bekennt sich zum *tafsīr bi-l-raʿy* und akzeptiert die mystische Koranexegese, vor allem aber die Polyvalenz des Korantextes, der seiner Auffassung nach nicht eindimensional zu verstehen ist. Sein Interesse ist kein ideologisches, sondern ein akademisches; anders als die salafitischen Kommentare oder Sayyid Quṭb möchte er den Koran nicht in Bezug zu den Bedürfnissen der modernen Gesellschaft setzen oder aus ihm eine religiös-politische Ordnung ableiten, sondern ihn erklären, nicht zuletzt in sprachlicher Hinsicht, ohne dabei von einer erkennbaren theologischen, rechtlichen, sozialen oder politischen Agenda geleitet sein.⁹¹ Dabei geht er gründlich und präzise vor. Auffällig ist die Einbeziehung der Bibel als Quelle von Informationen zu jüdischen und christlichen Themen.

Die Nennung des iranischen schiitischen Exegeten Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī (1903-1982) an dieser Stelle mag überraschen; er wird hier angeführt, weil sein in arabischer Sprache verfasster extensiver Korankommentar *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʿān* von Muhammad Quraish Shihab, einem der untersuchten indonesischen Exegeten, regelmäßig herangezogen wird. Er wurde 1972 veröffentlicht und ist von großer thematischer Breite, stark beeinflusst von den mystisch-philosophischen Interessen des Exegeten; dieser geht aber auch eingehend auf ethische Fragen und die innere Logik der Struktur des Korans ein. Exegetische Hadithe werden separat angeführt; sie stützen sich auf die schiitische Hadithtradition.⁹²

Schließlich ist das Werk *Ṣafwat al-tafāsīr* von Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī (geb. 1930) zu nennen, das sich als gekürzte und sprachlich modernisierte Kompilation der Auslegungen der bedeutendsten Korankommentare präsentiert, tatsächlich aber keine weniger eigenständige Interpretation beinhaltet als manche der zuvor genannten Werke; schließlich besteht bei vielen von ihnen die exegetische Leistung auch weniger in der Produktion neuer Gedanken als vielmehr in der Sichtung, Auswahl und Gewichtung bereits vorgefundener Quellen.⁹³ Al-Ṣābūnī wurde 1930 in Aleppo geboren, studierte an der Azhar und lehrt seit 1962 in Saudi-Arabien, von wo aus er 1980 auch seinen dreibändigen Korankommentar veröffentlichte.⁹⁴ Das Werk ist umstritten; in Saudi-Arabien wurde es 1987 verboten und

⁹¹ Vgl. Nafi: Ṭāhir ibn ʿĀshūr.

⁹² Vgl. McAuliffe: Qurʿanic Christians, S. 85-89.

⁹³ Dieses Werk ist allein nach Längenkriterien nicht in die vorliegende Untersuchung mit aufgenommen worden.

⁹⁴ Vgl. http://www.moheet.com/show_news.aspx?nid=62174&pg=67, Zugriff am 10.03.2009.

beschlagnahm, weil ihm saudische und ägyptische Kritiker vorwarfen, die „richtige“ salafitische Auslegung des Ibn Kathīr und al-Ṭabarī verfälscht wiederzugeben und sie mit den unhaltbaren, ketzerischen Auslegungen mu^ctazilitischer, ash^caritischer und schiitischer Exegeten zu vermischen, ohne zwischen gut belegten und schwachen Interpretationen und Überlieferungen zu unterscheiden.⁹⁵ Auf der anderen Seite scheint dieser Kommentar in vielen Ländern der arabischen Welt verbreitet und für einige zeitgenössische Exegeten – insbesondere Wahba al-Zuḥaylī – durchaus zitierfähig zu sein.

Abschließend soll noch kurz der Frage nachgegangen werden, welche Werke der arabischsprachigen Koranexegese in türkischer und indonesischer Übersetzung vorliegen, um später klären zu können, inwieweit Exegeten aus der Türkei und Indonesien eine Präferenz für solche Werke zeigen.

Im Indonesischen liegt schon seit dem späten 19. Jahrhundert eine Übersetzung des Korankommentars von al-Bayḍāwī vor; spätestens in den achtziger Jahren wurden al-Marāghī und Sayyid Quṭb übersetzt.⁹⁶ Dem indonesischen Internetbuchhandel zufolge existieren außerdem der *Tafsīr al-Jalālayn*, Ibn Kathīr, Muḥammad ^cAbduhs *Tafsīr Juz³ ^cAmmā* und sein Kommentar zur *Sūrat al-Fāṭiḥa* sowie die saudi-arabischen Kurz- oder Auszugskommentare von al-Jazā³irī, al-Sa^cdī und Ibn ^cUthaymīn in indonesischen Fassungen. Übersetzungen der Korankommentare von al-Ṭabarī und al-Qurṭubī werden derzeit herausgegeben und sind schon teilweise erschienen.⁹⁷

Im Türkischen sind Übersetzungen der Korankommentare von Ibn Kathīr, al-Qurṭubī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-^cArabī/ Kāshānī, Sayyid Quṭb, Ṭabāṭabā³ī und al-Ṣābūnī sowie des osmanischen Kommentars von Ismā^cīl Ḥaqqī und des ursprünglich in Urdu verfassten Korankommentars von Sayyid Abū l-A^clā al-Mawdūdī erhältlich.⁹⁸

Diese Kurzdarstellung sollte einen Überblick über die wichtigsten Quellen bieten, die die hier untersuchten zeitgenössischen Korankommentatoren verwenden, und beruht insofern bereits auf einer Sichtung dieser Kommentare; sie soll aber die eigentliche Analyse nicht vorwegnehmen. Eine nähere Betrachtung ihres jeweiligen Gewichts und der Frage, welcher Exeget wel-

⁹⁵ Vgl. <http://www.islam-qa.com/ar/ref/39771>, Zugriff am 10.03.2009.

⁹⁶ Vgl. Federspiel: Introduction, S. 162-164.

⁹⁷ Vgl. <http://www.mail-archive.com/keadilan4all@yahoogroups.com/msg00504.html>; <http://www.cordova-bookstore.com/bukutafsir.htm>, Zugriff am 10.3.2009.

⁹⁸ Vgl. <http://www.kitapyurdu.com>, Zugriff am 09.03.2009.

che Quellen heranzieht oder ignoriert, findet sich in der Auswertung, ebenso eine Erörterung der Frage, welche Bedeutung die genannten Übersetzungen für die zeitgenössischen Exegeten haben.⁹⁹

⁹⁹ Vgl. S. 287.

KAPITEL DREI

DIE ZEITGENÖSSISCHEN KORANKOMMENTARE UND IHR KONTEXT

In diesem Kapitel werden die elf zeitgenössischen Korankommentare, die für die vorliegende Untersuchung ausgewählt wurden, vorgestellt und eingeordnet.

Zu diesem Zweck steht am Anfang ein Überblick über den institutionellen und religionspolitischen Kontext der vier Herkunftsländern der Kommentare – Ägypten, Syrien, Indonesien und der Türkei. Die Darstellung erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern konzentriert sich auf diejenigen Strukturen, Institutionen und Entwicklungen, die zur Einordnung der Kommentare von Belang sind.

Es folgt ein Vorschlag zur Typologisierung zeitgenössischer Korankommentare auf der Grundlage der hier untersuchten Werke, der auch die Struktur der dann folgenden Auswertung der einzelnen Kommentarwerke bestimmt. Für die Anordnung gilt, dass die Kommentare mit Einzelautoren, nach den zuvor genannten Typen unterteilt, jeweils in der Reihenfolge der Geburtsjahre der Gelehrten besprochen werden; die Kollektivwerke sind nach dem Erscheinungsjahr des jeweils ersten Bandes der Erstausgabe angeordnet.

Bei der Besprechung eines jeden Kommentars wird zunächst die Biographie des Autors oder der Autoren – soweit bekannt – skizziert und der Kommentar wird in ihr Lebenswerk eingeordnet und grob charakterisiert. Darauf folgt eine überblickshafte Auseinandersetzung mit den Zielen und charakteristischen Merkmalen der Kommentare.

Keiner der hier untersuchten Kommentare ist in einem konkurrenzfreien Raum entstanden. Jeder von ihnen musste und muss mit einer Vielzahl bereits vorhandener *tafsīr*-Werke ähnlichen Umfangs, neueren oder älteren Datums um die Aufmerksamkeit der Leser wetteifern; manche vormodernen Korankommentare, wie etwa der von Ibn Kathīr, sind verbreiteter als jedes der hier untersuchten Werke. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, worin die Autoren ihre Alleinstellung sehen, wo sie eventuell bei dem vorliegenden Material Defizite feststellen und inwiefern sie diese beheben möchten. Es soll also untersucht werden, wie die Autoren ihre

Zielsetzung definieren und was – ihrer Intention nach und im tatsächlichen Ergebnis – ihren Kommentar von anderen Werken abhebt. Diesen Fragen soll für jeden Kommentar in Grundzügen nachgegangen werden, einerseits anhand der Paratexte (Einleitungen, Einführungen, methodische Vorbemerkungen) sowie weiterer metatextueller Äußerungen und andererseits anhand wesentlicher Merkmale ihres Werks. An dieser Stelle soll es nicht darum gehen, Mutmaßungen über persönliche Motive der Autoren, wie etwa das Streben nach akademischer Reputation, anzustellen, sondern die postulierten Intentionen der Kommentare aufzuzeigen und zumindest in groben Umrissen zu beleuchten, was ihre Werke im Vergleich zu anderen Korankomentaren tatsächlich leisten. Abschließend werden jeweils einige vorsichtige Hinweise auf Bedeutung und Rezeption der Kommentare gegeben, unter Berücksichtigung aller in der Einleitung¹ genannten Einschränkungen.

Im Anschluss an die Vorstellung der einzelnen Kommentare folgt eine Betrachtung ausgewählter übergreifender struktureller und inhaltlicher Merkmale, die auf dem Vergleich der Biographien sowie der methodischen und konzeptionellen Anliegen der Autoren beruht.

A. RELIGIÖSE INSTITUTIONEN UND UNIVERSITÄTSTHEOLOGIE IN DEN URSPRUNGLÄNDERN DER KOMMENTARE

1. Ägypten

Der zentrale Ort religiöser Gelehrsamkeit in Ägypten war und ist die Azhar. Allerdings sollte die Tatsache, dass sie sich auf eine mehr als tausendjährige Tradition islamischer Gelehrsamkeit beruft, nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im 20. Jahrhundert massive Transformationen durchlaufen hat und dass ihre heutige Funktion als Massenuniversität und quasi-staatliche Institution mit dem früheren Lehr- und Lernbetrieb in der Azhar-Moschee kaum noch etwas gemeinsam hat. Bereits die Reformen der Jahre 1896, 1911 und 1930 hatten stark in ihre ursprünglich dezentrale Struktur eingegriffen; eine zentrale Verwaltung und eine gestärkte Rolle des Rektors der Azhar (*Shaykh al-Azhar*) erhöhten die Transparenz, hierarchisierten die Strukturen und verschufen dem Staat damit größeren Einfluss. Die größte Umwälzung stellte jedoch die Reorganisation der Azhar unter Nasser im Jahr 1961 dar, die in ihren Grundzügen bis heute wirksam ist. Die Azhar wurde damals dem Ministerium für religiöse Stiftungen unterstellt, und ihre Finanzen wur-

¹ Vgl. dazu S. 14.

den fortan durch die Regierung verwaltet. Der ägyptische Präsident und der Minister für religiöse Stiftungen sind seitdem für die Besetzung zentraler Posten, insbesondere die des Shaykh al-Azhar, des Präsidenten der Universität und der Mitglieder der Islamischen Forschungsakademie, zuständig. Regierungsmitglieder erhielten Sitze im Obersten Verwaltungsrat der Azhar. Die von der Azhar angebotenen Ausbildungsgänge wurden ebenfalls grundlegend umstrukturiert. Die Azhar erhielt zusätzlich zu ihrem theologischen Bildungsangebot Fakultäten für nichtreligiöse Fächer; die Koranschulen wurden neu organisiert und boten nun unter dem Dach der Azhar eine Schulbildung an, die religiöses und weltliches Wissen kombinierte. Das Budget der Azhar wurde im Zuge der Reform massiv erhöht.

Durch die Reform unterwarf das Regime also einerseits die Azhar seiner Kontrolle; andererseits nahm ihre innenpolitische Bedeutung zu, und sie erhielt ein Vielfaches an Ressourcen. Das Ergebnis war eine Institution, die nicht mehr unabhängige Richter und Gelehrte, sondern Staatsbeamte produzierte: Lehrer, Imame, Prediger, Theologieprofessoren. Im Austausch dafür erhielt sie nahezu ein Monopol auf die Ausübung legitimer religiöser Autorität. Die Funktion der derart transformierten Azhar bestand nun mehr denn je in der Legitimierung des Regimes, sowohl durch Fatwas, die dessen Politik bestätigten, als auch durch ihre bloße Existenz als islamische Institution, die der ägyptischen Bevölkerung und anderen Ländern der islamischen Welt signalisierte, dass das ägyptische Regime den Islam respektierte und förderte.² Die Azhar genießt großes Ansehen in der sunnitischen Welt und zieht viele Studenten aus anderen Ländern der islamischen Welt an;³ auch lehrten viele ägyptische Azhariten wie Ṭanṭāwī und al-Sha^crawī zumindest für gewisse Zeit im arabischen Ausland. Somit hat die Azhar seit der Reform von 1961 eine Zwitterrolle: Sie wird von sunnitischen Muslimen weltweit als theologische Instanz wahrgenommen, ist aber gleichzeitig Akteurin in der ägyptischen Innenpolitik, was ihre theologische Autorität gegenüber ägyptischen Muslimen potenziell beeinträchtigt. Ihre Wirkung auf die Bevölkerung ist sehr stark abhängig von der Wahrnehmung des jeweiligen Shaykh al-Azhar, der seit der Reform nicht mehr von den höchstrangigen Azhar-Gelehrten gewählt, sondern vom ägyptischen Präsidenten eingesetzt wird. Während in den ersten beiden Dekaden nach der Reform die Rektoren eher schwache Persönlichkeiten mit geringer Autorität waren, gelang es dem konservativen Jād al-Ḥaqq ^cAlī Jād al-Ḥaqq, der von

² Vgl. Moustafa: Conflict and Cooperation, S. 5-7; Zeghal: Religion and Politics, S. 374-378.

³ Vgl. Zeghal: Gardiens, S. 292-294; Eccel: Egypt, S. 295-311.

1982-1996 amtierte, durch unabhängige, nicht immer mit den Interessen der Regierung konforme Entscheidungen hohe Glaubwürdigkeit zu verkörpern. Sein Nachfolger Ṭantāwī steht eher für die entgegengesetzte Tendenz, die hohe Regierungsnähe mit verminderter Glaubwürdigkeit vereint.⁴

Die Azhar musste im Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmend mit anderen höheren Bildungseinrichtungen konkurrieren. Dies war zunächst die 1872 gegründeten *Dār al-^ḥulūm*, die ursprünglich darauf abzielte, religiös ausgebildeten Männern in einem Aufbaustudium die modernen Wissenschaften zu vermitteln, um sie zum Lehrerberuf in den neu entstehenden säkularen Schulen zu befähigen. Nach mehreren Umstrukturierungen wurde die Einrichtung 1946 als Fakultät für die Ausbildung muslimischer Lehrer in die Universität Kairo eingegliedert; sie bietet Unterricht in arabischer Sprach- und Literaturwissenschaft sowie islamischer Theologie und hat den Anspruch, eine moderne islamische Ausbildung zu vermitteln. Die *Dār al-^ḥulūm* zählt unter anderem den Begründer der Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā, sowie Sayyid Quṭb, den wichtigsten Ideologen der ägyptischen Muslimbrüder, zu ihren Absolventen; gleichzeitig brachte sie jedoch eine Reihe von berühmten Absolventen mit dezidiert säkularer oder allenfalls gemäßigt religiöser Weltanschauung hervor, so dass sie – auch wenn sie nur muslimische Studenten aufnimmt – keineswegs als islamistische Kaderschmiede betrachtet werden kann. Zwischen der *Dār al-^ḥulūm* und der Azhar gab es wiederholt Konflikte um das Angebot arabisch-islamischer Studien und die Ausbildung von Arabischlehrern.⁵

Außerdem stand die Azhar zwischen 1910 und 1930 zu einer Schule für *qādīs* in Konkurrenz, die – im Gegensatz zum inhaltlich eher unspezifischen Profil der Azhar, das nicht zwischen einer späteren Tätigkeit als Lehrer, Mufti oder Richter unterschied – speziell für eine Tätigkeit als Schariarichter ausbildete. Letztlich gelang es der Azhar allerdings, diese Schule als Schariafakultät in das eigene Lehrangebot zu integrieren, was mit der Schaffung neuer, spezialisierter Studienangebote einherging.⁶ Nachdem unter Nasser die Gerichte vereinheitlicht und die Schariagerichte aufgelöst wurden, findet die Richterausbildung an den Rechtsfakultäten der Universitäten statt, die neben den Abteilungen für die verschiedenen Bereiche des positiven Rechts auch Schariaabteilungen besitzen; dies schließt die Azhar ein, ist aber nicht auf sie beschränkt. Die Azhar hat also in Ägypten keineswegs ein Monopol auf die Produktion und Vermittlung religiösen

⁴ Vgl. Moustafa: Conflict and Cooperation, S. 11-17.

⁵ Vgl. Reid: Cairo University, S. 139-149.

⁶ Vgl. ebd., S. 140 f.

Wissens, spielt aber nach wie vor eine zentrale Rolle und verfügt unter den theologischen Institutionen über das größte Renommee.

Neben dem Lehrbetrieb hat die Azhar zahlreiche Organisationseinheiten, die für religiöse und juristische Stellungnahmen, Veröffentlichungen, Mission im In- und Ausland, Zensur u.a. zuständig sind; das höchste theologische Gremium ist die mit hochrangigen Gelehrten besetzte Islamische Forschungsakademie (*majma^c al-buḥūth al-islāmiyya*).⁷

Ein bestimmender Faktor für den religiösen Diskurs im Ägypten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und für den Kontext, in dem dort Koranexegese stattfand, waren das Verhältnis zwischen Islamisten und Staat sowie die zunehmenden Islamisierungstendenzen in der Gesellschaft. Dass unter Nasser die Muslimbruderschaft verboten wurde und viele Muslimbrüder hingerichtet wurden oder lange Jahre in Gefängnissen und Lagern verbrachten, dass Sayyid Quṭb in einem solchen Gefängnis seinen Korankommentar *Fī zilāl al-Qurʾān* schrieb, dass die erlittenen Repressionen einen maßgeblichen Beitrag zur Entwicklung seiner radikalen Ideologie lieferten und dass er vor allem aufgrund seiner ideologischen Schriften 1966 hingerichtet wurde, all das ist hinlänglich bekannt.⁸ Unter Sadat wurden die Muslimbrüder rehabilitiert und die Islamisten als willkommenes Gegengewicht zu den Nasseristen betrachtet, was eine der Ursachen dafür darstellte, dass ihr Einfluss zunächst an den Universitäten, dann in anderen Gesellschaftsbereichen immer mehr zunahm. Die Islamisierungstendenzen in der Gesellschaft und die weitgehend unbeantworteten Forderungen nach einer Einführung der Scharia, auch aus azharitischen Kreisen, erzeugten einen wachsenden Druck auf die Regierung, ihre „Islamität“ unter Beweis zu stellen, gerade angesichts der in den späten Jahren von Sadats Herrschaft begonnenen Konfrontation mit den gewaltbereiten, in wechselndem Ausmaß auch mit den gemäßigten Islamisten sowie des allgemein unpopulären Friedensschlusses mit Israel. Dieses Bestreben des Regimes, sich als Hüter des Islams zu gerieren, äußerte sich seit den achtziger Jahren vor allem in einer Zunahme religiös symbolhafter Maßnahmen wie Zensur gegen „unislamische“ Medien, Strafverfolgung von „Ketzer“, religiösen Fernsehprogrammen usw. Anschläge und spektakuläre Prozesse gegen säkularistische Intellektuelle, die des Abfalls vom Islam beschuldigt wurden, schufen spätestens in den frühen neunziger Jahren ein Klima, in dem

⁷ Vgl. <http://www.alazhar.gov.eg/alazhar/administrations.aspx>, Zugriff am 8.3.2009.

⁸ Vgl. Kepel: *Der Prophet und der Pharao*, S. 37-42.

die am religiösen Diskurs Beteiligten kaum noch umhin kamen, sich im Spannungsfeld zwischen Regierung und Islamisten zu positionieren.⁹

2. Syrien

Bis 1954 war es in Syrien nicht möglich, in islamischer Theologie oder islamischem Recht einen staatlich anerkannten Abschluss zu erwerben. Islamisches Recht, soweit praxisrelevant, war Bestandteil des juristischen Studiums; alternativ konnten erste Kenntnisse an sogenannten „Schariafakultäten“ erworben werden, die nicht dem Bildungsministerium, sondern dem Ministerium für religiöse Stiftungen (*awqāf*) unterstanden. Weiterführende Studien wurden privat oder im Ausland, meist in Ägypten, absolviert.¹⁰

Wie in Ägypten waren auch in Syrien die Muslimbrüder zu Beginn der fünfziger Jahre eine bedeutende politische Kraft, die die Einführung eines auf der Scharia beruhenden Rechtssystems forderte und damit in Opposition zu den Verfechtern eines weitgehend säkularen positiven Rechts standen. Da Letzteres die Studieninhalte an der juristischen Fakultät dominierte, hatten die Muslimbrüder großes Interesse an einer Stärkung und eigenständigen Rolle der Schariastudien. 1954 – zu einer Zeit, als sie über einigen politischen Einfluss verfügten – erwirkten sie die Gründung einer eigenen Schariafakultät (*kulliyat al-sharī'a*) an der Universität Damaskus. Das Curriculum zeichnete sich dadurch aus, dass neben dem islamischen Recht auch islamische Theologie – darunter Koranexegese und Hadithwissenschaft – sowie die Grundlagen des positiven syrischen Rechts und einiger säkularer Fächer wie Psychologie und Wirtschaftswissenschaften gelehrt wurden. Innerhalb des islamischen Rechts wurde dem Vergleich zwischen den Rechtsschulen ohne eine Beschränkung auf die vier klassischen sunnitischen Rechtsschulen sowie dem Vergleich zwischen islamischem und positivem Recht von Anfang an große Bedeutung beigemessen.

Mit der Machtergreifung der Ba'ath-Partei im Jahr 1963, die ein säkularsozialistisches Staatsmodell vertrat, übernahm der Staat in stärkerem Maße Kontrolle über Personal und Lehrinhalte, insbesondere durch Kontrolle der Unterrichtsmaterialien. Auch Wehrerziehung wurde ein verpflichtender Bestandteil des Lehrplans. Bemühungen, die Fakultät auf die Ba'ath-Ideologie zu verpflichten, waren jedoch nur mäßig erfolgreich. Islamisten hatten an-

⁹ Für Einzelheiten und Literaturangaben zu dieser sehr verkürzten Darstellung vgl. Flores: Ägypten, S. 476-482; Pink: Ägyptische Religionspolitik, S. 28-34.

¹⁰ Vgl. Bötcher: Syrische Religionspolitik, S. 131.

haltend starken Zulauf aus den Reihen der Absolventen der Schariafakultät, wofür auch das Beispiel des hier untersuchten Saʿīd Ḥawwā spricht. In den neunziger Jahren, als der hier ebenfalls untersuchte Wahba al-Zuḥaylī Leiter der Abteilung für Recht und Rechtsschulen des Islams war, ließ sich feststellen, dass es der Fakultät und ihrem Personal gelungen war, sich einer völligen Vereinnahmung durch das Regime zu entziehen. Dies war ihnen dadurch möglich, dass sie für das Regime eine religiöse Legitimierungsfunktion übernahmen, die von einer gewissen Distanz zur Regierung durchaus profitierte. Die Professoren zählen überwiegend nicht zu den vom Staat vereinnahmten *ʿulamāʾ*, wobei die Fakultätsmitglieder, je nach Ausmaß der persönlichen Ambitionen, einen unterschiedlich hohen Grad der Kooperation mit dem Baʿth-Regime aufweisen.¹¹ Annabelle Böttcher resümiert mit Bezug auf die neunziger Jahre, die Schariafakultät sei „befriedet“, aber nicht eingenommen worden.¹²

Die syrische Muslimbruderschaft stand seit der Machtergreifung des Baʿth-Regimes zu diesem in Opposition und stellte eine konstante Bedrohung für die Legitimität des Regimes dar. Ḥāfiẓ al-Asad verfolgte die Strategie, die moderaten Teile des religiösen Spektrums für sich zu gewinnen und einzubinden oder zumindest von den radikaleren Strömungen zu isolieren und ruhig zu stellen, während die Muslimbruderschaft durch Repression unterdrückt werden sollte. Die Gewaltbereitschaft auf beiden Seiten nahm ab 1973 konstant zu; zwischen 1979 und 1982 kam es zu Aufständen, Anschlägen und massiven, gewaltsamen Gegenmaßnahmen des Regimes, die auch vor Unschuldigen nicht Halt machten. 1980 wurde ein Gesetz erlassen, das die Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft mit der Todesstrafe bedrohte. Die Bombardierung von Ḥamā im Februar 1982, die ca. 20.000 Todesopfer forderte, markierte die endgültige Niederlage der syrischen Muslimbruderschaft, deren Führung zu diesem Zeitpunkt vollständig im Exil, verhaftet oder tot war.¹³ In einem breiteren gesellschaftlichen Kontext setzte das Vorgehen des Regimes gegenüber der Muslimbruderschaft dem gesamten religiösen Spektrum deutliche Grenzen hinsichtlich der Forderung nach einem islamischen Staat, einer islamischen Verfassung und einer umfassenden islamischen Gesetzgebung. Gleichzeitig kam es jedoch auch in Syrien seit der Mitte der achtziger Jahre zu einer zunehmen-

¹¹ Vgl. ebd., S. 131-144.

¹² Vgl. ebd., S. 144.

¹³ Vgl. Carré/Michaud: *Les Frères musulmans*, S. 131-159.

den Islamisierung der Gesellschaft, die in den neunziger Jahren auch die bis dahin weitgehend säkularen staatlich gelenkten Massenmedien erfasste.¹⁴

3. Indonesien

Die Republik Indonesien, bis dahin niederländische Kolonie und im Zweiten Weltkrieg von Japan besetzt, erklärte sich 1945 für unabhängig. In einem vorläufigen Grundgesetz wurde die *Pancasila*, die „Fünf Prinzipien“, zur Staatsideologie erklärt; das erste dieser Prinzipien ist der Glaube an die All-Eine Göttlichkeit gemäß einer der fünf anerkannten Religionen Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus und Buddhismus.¹⁵ Somit ist Indonesien kein islamischer, aber ein religiöser Staat, dessen Religionsministerium (*Departemen Agama*) für alle fünf anerkannten Religionen zuständig ist und ihnen freie Entfaltungsmöglichkeiten verschaffen soll. In einer langen Auseinandersetzung konnten die islamistischen Parteien, die in der Wahl zur Verfassunggebenden Versammlung 1955 mehr als 40% der Wählerstimmen erhalten hatten, ihre Vorstellung eines Staates, in dem die Gesetzgebung auf der Scharia beruhte, zwar nicht durchsetzen, gleichzeitig aber die endgültige Anerkennung der Pancasila als Staatsideologie auf demokratischem Weg verhindern. Der damalige Präsident Sukarno setzte schließlich die Übernahme des vorläufigen Grundgesetzes mitsamt der Pancasila per Dekret durch, wozu sich auch das Suharto-Regime bekannte, das die Sukarnoherrschaft 1967 ablöste.¹⁶ Sowohl auf politischem wie auch auf gewaltsamem Wege hielten Auseinandersetzungen um die Umwandlung Indonesiens in einen islamischen Staat bis in die sechziger Jahre hinein an. Die führenden islamistischen Intellektuellen waren zumeist in der *Masyumi*-Partei organisiert, die 1960 von Sukarno verboten wurde. Unter Suhartos *Orde Baru*-Regime wurden zwar islamistische Parteien wieder zugelassen, doch wurden sie 1973 zur Fusion gezwungen; die Übernahme des Führungspersonals der *Masyumi* wie auch Forderungen nach einer unmittelbaren Einführung der Scharia unterband das Regime.

¹⁴ Vgl. Christmann: Syrien, S. 512 f.

¹⁵ Ein ursprünglich vorgesehener Zusatz, der die Anwendung der Scharia auf alle Muslime vorsah, sowie eine Bestimmung, der zufolge der Staatspräsident Muslim sein musste, verschwanden über Nacht aus dem Verfassungsentwurf, so dass das Grundgesetz in einer deislamisierten Form verabschiedet wurde, in der auch das Wort *Allāh* durch den religiös neutraleren Neologismus *ketuhanan* ersetzt worden war. Vgl. Schumann: Indonesien, S. 377.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 372 f., 377 f.

Da sich unter diesen Bedingungen unter vielen Islamisten die Einsicht durchsetzte, dass die Errichtung eines islamischen Staates kurz- und mittelfristig unerreichbar sei, konzentrierten sie ihre Bemühungen verstärkt auf innere Mission, religiöse Bildung bis in den tertiären Bildungssektor sowie Wohltätigkeit. Dafür stellte der Staat, der die Depolitisierung und Einbindung der Islamisten und die Stärkung eines unpolitischen Islams als wichtige Komponente der nationalen Identität förderte, in großem Maßstab Finanzmittel bereit.¹⁷

Eine wichtige Rolle spielte dabei die Muhammadiyah, eine Bewegung, die 1912 gegründet wurde, sich einer Erneuerung des indonesischen Islams verpflichtet sah und bis heute zahlreiche Missionsaktivitäten durchführt sowie Wohltätigkeits- und Bildungseinrichtungen bis hin zu eigenen Universitäten unterhält. Sie unterlag in ihrer Gründungszeit starken Einflüssen aus der ägyptischen Salafiyya; zu ihren Anliegen gehörten dementsprechend der *ijtihad*, die Reform des islamischen Rechts, die Abwehr unerlaubter Neuerungen (*bidaʿ*), was sich insbesondere gegen synkretistische Formen des Volksislams richtete, und die Modernisierung des religiösen Bildungswesens. Damit stand sie in Opposition zur eher traditionalistischen *Nahdlatul Ulama*, die am Sufismus einschließlich der Gräberverehrung wie auch am *taqlid* festhielt.¹⁸ Dieser Konflikt ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass schätzungsweise mehr als die Hälfte der muslimischen Bevölkerung einem synkretistischen, durch lokale Traditionen geprägten Islam anhängen.¹⁹

Der Staat wurde im muslimischen religiösen Sektor aber auch selber aktiv. So begann die Regierung ab den fünfziger Jahren mit der Einrichtung staatlicher Islaminstitute (*Institut Agama Islam Negeri*, kurz IAIN) für den höheren Bildungssektor, die dem Religionsministerium unterstanden. Unter Suharto wurden die IAIN sowohl strukturell als auch inhaltlich modernisiert; sie sollten ihre Studenten nicht nur mit den klassischen Disziplinen der islamischen Gelehrsamkeit vertraut machen, sondern auch in moderne geistes- und sozialwissenschaftliche Diskurse und Methoden einführen und Offenheit für ein breites Spektrum an Denkrichtungen vermitteln. Die IAIN spielten daher eine besondere Rolle für die Verbreitung und Entwicklung reformistischer Ideen und eines kritischen Umgangs mit der Tradition.²⁰

¹⁷ Vgl. ebd., S. 378 f.

¹⁸ Vgl. Saeed: Introduction, 6 f.

¹⁹ Vgl. Ufen: Herrschaftsfiguration, S. 249.

²⁰ Vgl. Saeed: Introduction, S. 10 f.

Zur Intellektualisierung des indonesischen Islams trug auch die Förderung der Ausbildung von Indonesiern im Ausland bei.²¹

1975 schuf Suharto einen Rat der Indonesischen Rechtsgelehrten (*Majelis Ulama Indonesia*, kurz *MUI*), der durch Einbindung verschiedener Gruppierungen zur Mäßigung des islamischen Spektrums beitragen und als oberste Instanz in Fragen des islamischen Rechts fungieren sollte; denn die islamischen Organisationen Indonesiens veröffentlichten regelmäßig gegensätzliche Fatwas. Er sollte auch der Kontrolle der islamischen Bewegung sowie der Legitimation von Regierungsprogrammen dienen, was u.a. dadurch gewährleistet war, dass in der MUI-Führung *ex officio* vier Minister vertreten waren. Nichtsdestoweniger gelang es dem MUI, punktuell eine gewisse Unabhängigkeit von der Regierung zu bewahren, wenn auch das Problem, dass seine Mitglieder um des Konsenses willen im MUI oft andere Positionen vertreten mussten als innerhalb ihrer eigenen Organisation, nicht zu lösen war.²²

Neben IAIN und MUI ist auch das Religionsministerium selbst ein staatlicher Akteur im religiösen Bereich, unter anderem durch die Herausgabe religiöser Publikationen auch auf dem Gebiet der Koranexegese, wie später noch ausgeführt werden wird.

4. Türkei

In der Türkei stellte die Gründung der türkischen Republik einen tiefen Einschnitt in die Entwicklung der islamischen Gelehrsamkeit dar. Die Medresen, die im Osmanischen Reich der Ausbildung von Religionsgelehrten gedient hatten, wurden unter Atatürk geschlossen. Zwar wurde nach der Unabhängigkeit eine Theologische Fakultät in Istanbul gegründet, doch die Studentenzahlen waren so niedrig, dass sie 1933 wieder geschlossen und als Abteilung für Islamkunde, die keinen eigenen Abschluss ermöglichte, in die Literaturwissenschaftliche Fakultät integriert wurde. Die niedrigen Studentenzahlen gingen auf die Tatsache zurück, dass für die Einschreibung der Abschluss eines säkularen Gymnasiums vorausgesetzt wurde; deren Absolventen entschieden sich jedoch in der Regel nicht für ein Theologiestudium. Die Absolventen von Imam Hatip-Schulen wiederum, die potenziell Kandidaten für ein theologisches Studium waren, durften sich nicht an der Universität einschreiben. Weil dieser Bildungsweg nicht zu einem Studium berechtigte, waren auch an den Imam Hatip-Schulen die

²¹ Vgl. Ufen: Herrschaftsfiguration, S. 255.

²² Vgl. Herrmann: Unter dem Schatten, S. 166; Ufen: Herrschaftsfiguration, S. 262 f.

Studierendenzahlen sehr schnell derart gesunken, dass sie 1932 geschlossen wurden.²³ So kamen mehr als eineinhalb Jahrzehnte lang die türkische akademische Theologie wie auch das staatliche religiöse Bildungswesen vollständig zum Erliegen.

Erst in den späten vierziger Jahren änderte sich das politische Klima zugunsten einer begrenzten Wiedereröffnung islamischer Bildungsgänge, was vermutlich auch auf die schwindende Zahl der noch im Osmanischen Reich ausgebildeten Gelehrten und Religionslehrer und die anhaltende Religiosität großer Teile der Bevölkerung zurückzuführen war. 1948 erging ein Gesetz über die Wiedereröffnung der Imam Hatip-Schulen, und 1949 erhielt die Universität Ankara die Genehmigung, eine Theologische Fakultät zu gründen. Das Lehrprogramm an der Fakultät legte zu Beginn den Schwerpunkt auf die Ausbildung in Arabisch, Persisch, westlichen Fremdsprachen, Soziologie, Vergleichender Religionsgeschichte, Islamischer Kunstgeschichte sowie Logik und Wissenschaftsphilosophie; nur vier von 26 Wochenstunden waren dem eigentlichen Studium des Islams gewidmet, und die klassischen islamischen Wissensdisziplinen spielten bei der Organisation des Studiums keine Rolle. Erst 1972 wurde eine Abteilung für *tafsīr* und Hadith eröffnet. Die Theologische Fakultät sollte schon durch ihre Benennung als *İlâhiyat Fakültesi*²⁴ klar von den früheren Medresen abgegrenzt werden und sich an der Universitätstheologie westlicher Länder orientieren; sie strebte ausdrücklich die Vermittlung eines aufgeklärten Islams und kritischer Wissenschaft an.²⁵

Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass nach dem 1956 veröffentlichten Korankommentar von Ömer Nasuhî Bilmen, einem noch im Osmanischen Reich ausgebildeten Gelehrten, über dreißig Jahre lang kein originär türkischer Korankommentar mehr erschien. Es fehlte an spezialisierten Theologen, die in der Lage waren, ein derartiges Projekt durchzuführen. Der hier untersuchte Süleyman Ateş war im Jahr 1989 der erste im republikanischen System ausgebildete türkische Theologe, der wieder einen kompletten Korankommentar veröffentlichte.

²³ Vgl. Paçacı/Aktay: Higher Religious Education, S. 396; Körner: Revisionist Koran Hermeneutics, S. 49, 195.

²⁴ Der Begriff *ilâhiyyât* stammt aus der dialektischen Theologie und Philosophie; seine Verwendung zur Bezeichnung der Theologie als Wissenschaftsdisziplin ist neu und orientiert sich erkennbar an den westlichen Begriffen „Theologie“ bzw. „Divinity“. Vgl. ebd., S. 55 f.

²⁵ Vgl. Paçacı/Aktay: Higher Religious Education, S. 401 f. Körner: Revisionist Koran Hermeneutics, S. 50.

Aufgrund des Mangels an Lehrern für die zunehmende Zahl der Imam Hatip-Schulen und an Religionslehrern für die übrigen staatlichen Schulen erschien es in den fünfziger Jahren als notwendig, neben der Theologischen Fakultät der Universität Ankara eine weitere höhere islamische Bildungseinrichtung zu eröffnen, die sich weniger auf Wissenschaft und stärker auf Lehrerbildung konzentrierte und einen konventionelleren, intellektuell weniger anspruchsvollen Charakter haben sollte. So wurde 1959 in Istanbul ein „Islamisches Hochschulinstitut“ (*Yüksek İslam Enstitüsü*) gegründet, das diese Funktion erfüllen sollte; es folgten weitere Gründungen in anderen Städten.

Nach dem Staatsstreich von 1980 stieg das Interesse der Regierung an einer Förderung des Islams als Bestandteil der nationalen Identität, der aber gleichzeitig keineswegs der staatlichen Kontrolle entzogen werden sollte. In der Folge wurden 1982 die sieben bestehenden Institute in reguläre Theologische Fakultäten umgewandelt, und die Curricula aller theologischen Fakultäten wurden vereinheitlicht. Das Istanbuler Islamische Hochschulinstitut wurde dabei zur Theologischen Fakultät der Marmara Üniversitesi (M.Ü.). Ab 1987 stieg die Zahl der Theologischen Fakultäten in der Türkei sprunghaft weiter an, bis sie sich im Jahr 2005 auf 24 belief. Dies verdeutlicht die große Unterstützung, die die akademische islamische Theologie in der Türkei seit den achtziger Jahren im Vergleich zu früheren Jahrzehnten erfuhr.²⁶ In der Gründungsphase der neuen Theologischen Fakultäten stammte ein Großteil des leitenden Personals von der Theologischen Fakultät in Ankara; erst in den neunziger Jahren stieg der Anteil des Führungspersonals, der an Islamischen Hochschulinstituten oder an den neu gegründeten Theologischen Fakultäten ausgebildet war, langsam an.²⁷ Nach wie vor ist die Theologische Fakultät in Ankara besonders profiliert für ihr modernistisches, einer fundierten und differenzierten Hermeneutik verpflichtetes Wissenschaftsverständnis.²⁸

Das theologische Studium und die Religionserziehung an den Schulen unterstehen in der Türkei dem Bildungsministerium. Der andere mächtige Akteur auf dem religiösen Feld ist die Religionsbehörde (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*), die unter anderem für das Fatwawesen, die Moscheen und ihr Personal sowie die Abfassung, Übersetzung und Zensur religiöser Werke zuständig ist und in letzterer Funktion eine Koranüberset-

²⁶ Vgl. Paçacı/Aktay: Higher Religious Education, S. 402-405; Körner: Revisionist Koran Hermeneutics, S. 50, 211.

²⁷ Vgl. Paçacı/Aktay: Higher Religious Education, S. 405.

²⁸ Vgl. Körner: Revisionist Koran Hermeneutics, S. 195.

zung und einen fünfbandigen Kommentar herausgibt, der in die vorliegende Studie einbezogen wird. Durch die Zusammenarbeit mit der Religionsstiftung der Türkei, deren alleiniger Zweck die finanzielle Unterstützung von Aktivitäten der Religionsbehörde ist, hat diese außerdem eine Kette religiöser Buchhandlungen eröffnen können, deren Sortiment eine eher konservative Ausrichtung vermuten lässt, wie der Religionsbehörde überhaupt oft vorgeworfen wird, islamistische Interessen zu vertreten.²⁹

B. ZUR TYPOLOGIE ZEITGENÖSSISCHER KORANKOMMENTARE

Bei der Betrachtung der elf ausführlichen Korankommentare, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen, lassen sich über die Länder- und Sprachgrenzen hinweg drei Typen identifizieren, die trotz inhaltlicher Unterschiede jeweils eine gewisse strukturelle Kohärenz aufweisen.

Den ersten Typus bezeichne ich als *Gelehrtenkommentar*; dieser Kategorie sind vier der elf untersuchten Kommentare zuzurechnen. Es handelt sich um Werke, die von einem einzelnen muslimischen Theologen verfasst wurden, der zu diesem Zeitpunkt bereits über eine etablierte Stellung im akademischen Milieu verfügte. Die Kommentare sind ausführlich und in einem sachlichen Stil verfasst, gehen auf sprachliche Probleme wie auch auf den historischen Kontext der Verkündigung ein und rekurren auf zahlreiche anerkannte Quellen, insbesondere aus der *tafsīr*-Literatur. Insofern distanzieren sie sich strukturell und methodisch nicht von der Tradition der muslimischen Koranexegese, auch wenn sie inhaltlich im Einzelnen zu anderen Ergebnissen kommen mögen; dies tun sie jedoch nicht unter Außerachtlassung der Tradition, sondern im Rahmen einer argumentativen Auseinandersetzung mit früheren exegetischen Werken. Es geht ihnen in erster Linie um eine nüchterne Darlegung der Bedeutung des Korans, nicht um die emotionale Ansprache der Leser. Die Zielgruppe sind zumindest zum Teil andere Gelehrte; das legt schon der Umfang dieser Kommentare nahe, die mehrere tausend, wenn nicht mehr als zehntausend Seiten umfassen und damit für den Alltagsgebrauch viel zu sperrig sind. Das Abfassen derart breit angelegter Kommentare durch einen Universitätstheologen erfüllt naturgemäß immer auch die Funktion, die akademische Reputation des Autors zu stärken; die Texte lassen dementsprechend durchaus das Bemühen der Exegeten erkennen, die eigene Gelehrsamkeit nachzuweisen. Das heißt allerdings nicht zwingend, dass diese Kommentare stilistisch

²⁹ Vgl. Spuler-Stegemann: Türkei, S. 237, 240-242.

und inhaltlich unzugänglich für Menschen ohne theologische Ausbildung sind oder nicht die Absicht haben, eine breitere Leserschaft zu erreichen; doch ist diese breite Leserschaft nicht die einzige und wohl auch nicht die primäre Zielgruppe.

Kommentare des zweiten Typus nenne ich *Institutionenkommentare*; ihm gehören drei der hier untersuchten Kommentare an, die aus drei unterschiedlichen Ländern stammen und in drei unterschiedlichen Sprachen verfasst sind. Sie werden von offiziellen – also staatlichen oder staatsnahen – religiösen Institutionen herausgegeben und von Autorenkollektiven verfasst, die sich üblicherweise aus Theologen in akademischen Positionen zusammensetzen. Dabei ist es unmöglich, einzelne Passagen des Kommentars individuellen Autoren zuzuordnen. Zwar sind die Kommentare dieser Kategorie ausführlich genug, um in dieser Studie Berücksichtigung zu finden, doch sind sie durchweg merklich knapper als die Kommentare der anderen beiden Typen. Das mag zum Teil ein Resultat der Komiteearbeit und der redaktionellen Bearbeitung sein; es mag außerdem durch die Tatsache bedingt sein, dass solch ein Kommentar dem einzelnen Autoren weniger Raum für Prestigegewinn bietet; es ist vor allem aber ganz wesentlich durch die Zielgruppe bedingt. Solche Kommentare richten sich an eine breitere Öffentlichkeit. Für den Alltagsgebrauch sind sie zu lang; für solche Zwecke gibt es noch knappere Werke, die den Koran ins moderne Arabische paraphrasieren oder einer annotierten Übersetzung ins Türkische oder Indonesische gleichkommen. Die Institutionenkommentare hingegen sind z.B. für den Gebrauch in Koranschulen, im fortgeschrittenen Religionsunterricht oder -studium oder in öffentlichen Bibliotheken konzipiert und richten sich an gebildete Muslime mit tiefergehendem Interesse an Koranexegese, denen sie eine leicht verständliche, klar gegliederte und auf das Wesentliche reduzierte Sichtweise bieten wollen – dies natürlich zwangsläufig auf der Grundlage einer Interpretation, die die Ansicht der Autoren widerspiegelt, wobei von den drei Kommentaren dieser Kategorie allein der türkische sich zu dieser Standortbedingtheit bekennt. Sie tendieren zu eindeutigen Auslegungen und klaren Schlussfolgerungen. Die inhaltliche Zielsetzung kann dabei recht unterschiedlich sein und spiegelt offenkundig auch die religionspolitischen Interessen der jeweiligen herausgebenden Institution wider; radikale Positionen sind hier aber nicht zu beobachten. Bei den Institutionenkommentaren handelt es sich um ein recht neues Phänomen, das in engem Zusammenhang mit der Nationalstaatenbildung zu stehen scheint.

Der dritte Typus, dem zwei der hier untersuchten Kommentare zuzurechnen sind, ist der *Predigerkommentar*. Werke dieses Typus sind umfangreich und von Einzelpersonen verfasst, heben sich jedoch in mehreren Punkten erheblich von den Gelehrtenkommentaren ab. Ihr Ziel ist nicht in erster Linie die Erklärung der Bedeutung des Korantextes, sondern der Aufruf zu einer tief empfundenen, das gesamte Denken, Fühlen und Handeln leitenden Frömmigkeit – die *daʿwa* unter Muslimen. Sie sollen Bevölkerungsschichten außerhalb des akademischen Bereichs ansprechen und dienen weniger oder gar nicht dazu, die Gelehrsamkeit des Autors unter Beweis zu stellen. Ihre Autoren agieren nicht oder nicht ausschließlich im Rahmen der Universitätstheologie, sondern widmen sich vorrangig der Vermittlung ihres religiösen Verständnisses durch gedruckte oder audiovisuelle Medien. Hierin und in der breiten Zielgruppe, auch und gerade unter weniger gebildeten Muslimen, heben sie sich von solchen vormodernen Korankomentaren ab, denen es ebenfalls weniger um Erklärung als vielmehr um die Vermittlung einer bestimmten Botschaft ging.³⁰ Natürlich gab es auch in vormoderner Zeit schon Formen von Koranexegese, die sich an breite Bevölkerungsschichten wandten, doch blieb dies typischerweise auf die orale Vermittlung beschränkt; erst durch die Verfügbarkeit von Buchdruck und neuen Medien wurden diese „exegetischen Predigten“ verstetigt. Der Typus des Predigerkommentars umfasst Werke, die einen massenmedialen Ursprung haben, sich an ein großes Publikum wenden und die Leser oder Zuhörer auf einer emotionalen Ebene ansprechen und aufrütteln wollen. Sie setzen dabei geringe Vorbildung voraus. Die Autoren wählen eine Ausdrucksweise und Argumentationsmuster, die diesem Zweck entsprechen, mit zahlreichen Wiederholungen, Verdeutlichungen und rhetorischen Fragen. Zwar finden sich sprachliche und grammatikalische Erläuterungen didaktischer Natur, doch Offenbarungsanlässe oder Verweise auf Quellen außerhalb von Koran und Sunna sind nachrangig oder fehlen ganz; dafür spielen illustrative Geschichten und Beispiele aus dem Alltagsleben eine große Rolle. Das Vorgehen ist assoziativ und folgt keiner stringenten Methodik; es zielt darauf ab, die Aufmerksamkeit des Lesers oder Zuhörers zu fesseln. Der Inhalt des Korans soll der nicht einschlägig vorgebildeten Bevölkerung vermittelt und seine unmittelbare Bedeutung für Glauben und Leben des Einzelnen in eindringlicher Weise deutlich gemacht werden. Diese Kommentare knüpfen stilistisch und methodisch in keiner Weise an die Tradition des *tafsīr* an.

³⁰ Hier wären etwa Teile der schiitischen und mystischen Exegese zu nennen sowie Kommentare, denen es um die Verteidigung einer bestimmten theologischen Richtung ging.

Die Verfasser haben einen hohen Bekanntheitsgrad in der Bevölkerung und sind als islamische Gelehrte allgemein anerkannt, auch wenn sie ihre Wirkung nicht vorrangig im akademischen Milieu entfalten.

Zwei der hier untersuchten Korankommentare weisen Merkmale unterschiedlicher Typen auf; bei ihnen handelt es sich insofern um hybride Formate.³¹

C. GELEHRTENKOMMENTARE

1. *Muḥammad Sayyid Ṭaṭṭāwī (Ägypten): Al-tafsīr al-wasīl lil-Qurʿān al-karīm*

Ṭaṭṭāwī ist heute vor allem durch seine Stellung als Shaykh al-Azhar, die er bis zu seinem Tod im Jahr 2010 innehatte, bekannt; sein jahrzehntelanges akademisches Wirken tritt in der öffentlichen Wahrnehmung stark dahinter zurück.

Er wurde 1928 in einem oberägyptischen Dorf geboren und erhielt eine rein religiöse Ausbildung. Er verließ das Islamische Institut in Alexandria 1944, um an der Azhar zu studieren, und erhielt dort 1966 den Doktorgrad in Tafsīr und Hadithwissenschaft. In den folgenden zwanzig Jahren lehrte er islamische Theologie an verschiedenen Institutionen in Ägypten, Libyen und Saudi-Arabien. 1986 wurde er Mufti der Ägyptischen Republik; 1996 wurde er schließlich von Präsident Mubārak zum Shaykh al-Azhar ernannt. Beide Ämter sind alles andere als frei von der Einbindung in innenpolitische Strukturen.³² Er galt in dieser Position - die er allerdings erst lange nach Entstehung seines Korankommentars einnahm - als moderat und dem interreligiösen Dialog gegenüber aufgeschlossen, weder den Muslimbrüdern noch radikaleren islamistischen Gruppierungen nahestehend, und wurde wegen seiner Regierungsnähe oft kritisiert und von Teilen der Bevölkerung als unglaubwürdig betrachtet.³³

³¹ Vgl. dazu Abschnitt F.

³² Vgl. dazu die offizielle Biographie Ṭaṭṭāwīs (<http://www.alazhar.gov.eg/alazhar/grandimam.aspx>, Zugriff am 2.9.2008); Koszinowski: Muhammad Saiyid Tantawi, S. 391. Vgl. auch Kapitel Drei, Abschnitt A. 1.

³³ S. dazu Pink: Ägyptische Religionspolitik.

Sein Korankommentar³⁴ umfasst fünfzehn Bände und wurde über einen Zeitraum von zwölf Jahren hinweg, zwischen 1974 und 1986, veröffentlicht. Er folgt einem einheitlichen Vorgehen. Zu einem Vers oder einer Versgruppe nennt er zunächst potenzielle Offenbarungsanlässe (*asbāb al-nuzūl*). Dann erklärt er einzelne Wörter; daraufhin wird die Passage im Ganzen paraphrasiert. Schließlich erläutert er die Stelle im Detail, wobei Ṭaṭṭāwī sehr häufig die Ausführungen von Referenzkommentaren – von al-Ṭabarī über Abū l-Suʿūd und al-Ālūsī bis zum *Tafsīr al-Manār* – wiedergibt. Bei Meinungsverschiedenheiten lässt er überwiegend verschiedene Positionen nebeneinander stehen, ohne ein eigenes Urteil abzugeben. Er gibt seine Quellen oft, aber nicht immer an.

Bei neueren arabischen Kommentaren stellt sich die Frage nach ihrer Alleinstellung, ihrem Sinn und Zweck angesichts der hohen Zahl bereits vorhandener Kommentarwerken des gleichen Genres und der gleichen Sprache in besonderem Maße. Ṭaṭṭāwī bringt diesen Umstand im Vorwort zum ersten Band seines Kommentars sehr deutlich zum Ausdruck, indem er darauf hinweist, dass die Bibliotheken voll mit Korankommentaren unterschiedlichster Länge, Konzeption und Qualität seien. Er leitet daraus allerdings keine Notwendigkeit ab, darzulegen, inwieweit sein eigener Kommentar sich von dem bereits verfügbaren Material abhebt, der Wissenschaft oder dem Leser Neues bietet. Er stellt lediglich fest, er habe sich bemüht, unter Heranziehung der exegetischen Tradition einen Kommentar mittlerer Länge vorzulegen, der solide fundiert und wissenschaftlich sei, möglichst frei von Fehlern und schwach belegten Aussagen, und der die grammatikalischen Erörterungen auf ein Minimum beschränkt und bei Meinungsverschiedenheiten nur die am besten begründeten Ansichten anführt. Zur Methodik zitiert er Ibn Kathīr, der gefordert habe, den Koran zunächst aus sich selbst heraus zu erklären; falls dies nicht gelinge, dürfe die Sunna herangezogen werden; die Aussagen der *ṣaḥāba* seien dieser gegenüber wiederum nachrangig; und nur wenn all dies scheitere, sei es legitim, sich auf die Auslegung der *tābiʿūn* zu stützen. Zur Frage, ob der *tafsīr bi-l-raʿy* erlaubt sei, äußert sich Ṭaṭṭāwī nicht.³⁵ Insgesamt ist nicht leicht zu erkennen, inwiefern sein Kommentar – sei es inhaltlich, strukturell oder stilistisch – etwas Neues bietet; er ist weder besonders ausführlich

³⁴ Der Titel „mittlerer Kommentar“ impliziert hier nicht, wie bei Wahba al-Zuḥaylī (vgl. S. 69.), die Existenz weiterer von Ṭaṭṭāwī verfasster exegetischer Werke anderer Länge, sondern bezieht sich schlicht auf das intendierte mittlere Format, das im Ergebnis allerdings eher überschritten wird.

³⁵ Vgl. Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 1, S. 10-12.

noch besonders übersichtlich, weder besonders spezialisiert noch besonders leicht verständlich; er beruht auf keinem klar definierten Standpunkt und ordnet das exegetische Material nach keinem deutlich erkennbaren Prinzip.

Der Kommentar wurde 1992 ein zweites Mal aufgelegt. Er scheint nicht in andere Sprachen übersetzt worden zu sein. Kein neuerer arabischer und türkischer Autor zitiert ihn, während der indonesische Gelehrte Muhammad Quraish Shihab, der einen großen Teil seiner Ausbildung an der Azhar absolviert hat und sich dieser stark verbunden fühlt, ihn häufig heranzieht. Ṭaṇṭāwīs Kommentar gehört zu den wenigen neueren arabischen Kommentaren, die auf der Plattform Altafsir.com³⁶ angeboten werden.

2. *Wahba al-Zuḥaylī (Syrien): Al-tafsīr al-munīr fī l-^caqīda wa-l-sharḥ wa-l-manhaj*

Al-Zuḥaylī wurde 1932 in Dayr ^cAṭīyya in der Nähe von Damaskus in eine Bauernfamilie geboren. Er studierte Schariawissenschaften an der Universität Damaskus und zog nach seinem Abschluss im Jahr 1952 nach Kairo, wo er seine Studien an der Azhar fortsetzte. 1963 erhielt er seinen Dokortitel für eine Arbeit über islamisches Recht; außerdem erwarb er während seines Aufenthalts in Ägypten Abschlüsse in Rechtswissenschaft an der Universität Kairo und der ^cAyn Shams-Universität. Nach seiner Rückkehr nach Damaskus lehrte er an der Universität Damaskus, seit 1975 im Rang eines Professors. In den achtziger Jahren avancierte er, unterbrochen von einem mehrjährigen Aufenthalt in den Vereinigten Arabischen Emiraten, schließlich zum Leiter des Instituts für Recht und Rechtsschulen des Islams.³⁷ Er betätigt sich außerdem als Imam und Prediger und ist Mitglied des syrischen Fatwa-Rates (*Majlis al-iftāʾ*).³⁸ Er gehörte 2007 zu einer Gruppe syrischer Religionsgelehrter, die in einem Brief an den syrischen Präsidenten eine geplante Umstrukturierung des religiösen Schulwesens zugunsten säkularer staatlicher Schulen sowie die Bevorzugung privater religiöser Bildungseinrichtungen gegenüber dem staatlichen Schariabildungswesen heftig kritisierten und damit einen sofortigen Rückzug des Präsidenten von seinen Plänen erwirkten.³⁹ Das deutet darauf hin, dass

³⁶ Altafsir.com wird von dem dem jordanischen Königshaus nahestehenden Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought getragen und bietet nach eigenen Angaben – die der Verfasserin glaubwürdig erscheinen – die weltweit größte Online-Sammlung von Tafsīr-Werken und anderem exegetischen Material.

³⁷ Vgl. <http://www.zuhayli.net/biograf3.htm>, Zugriff am 4.3.2009.

³⁸ Vgl. <http://www.zuhayli.net/>, Zugriff am 3.9.2008.

³⁹ Vgl. Ziadeh: Policies, S. 202 f.

al-Zuḥaylī der Kategorie der unabhängigen, nicht unmittelbar dem Regime verpflichteten sunnitischen *‘ulamā’* zuzurechnen ist, die in Syrien über zunehmenden Einfluss verfügen.

Er verfasste insgesamt drei Korankommentare unterschiedlicher Länge und folgte damit – als einziger der hier betrachteten Kommentatoren⁴⁰ – dem Muster klassischer Gelehrter wie al-Wāḥidī⁴¹, wie auch in der Benennung des kürzesten Kommentars als *wajīz* und des mittleren Kommentars als *wasīṭ*. Sein „erhellender“, sechzehn Bände umfassender Kommentar erschien 1991, der kürzeste 1994 und der mittlere 2001. Im Vorwort zu seinem *al-Tafsīr al-wasīṭ* erläutert al-Zuḥaylī, die drei Kommentare unterschieden sich hauptsächlich mit Bezug auf die Zielgruppe. *Al-Tafsīr al-munīr* richte sich an Fachleute, der einbändige *al-Tafsīr al-wajīz*⁴² wende sich an die breite Masse und *al-Tafsīr al-wasīṭ* an Menschen mit mittlerem Bildungsniveau. Letzterer Kommentar stellt die schriftliche Version eines mehrjährigen Radioprogramms zur Koranexegese dar, das von 1992 bis 1998 im syrischen staatlichen Rundfunk gesendet wurde (was trotz der oben erwähnten Kritik an der Regierung für eine gewisse Regimenähe auf Seiten al-Zuḥaylīs spricht), und bietet anstelle einer Vers-für-Vers-Analyse eine fortlaufende Erläuterung der Inhalte des Korans.⁴³

In die vorliegende Untersuchung wird vor allem der längste und früheste, der als einziger das Kriterium der Ausführlichkeit erfüllt, einbezogen; *al-Tafsīr al-wasīṭ* wird aber ergänzend herangezogen, da er trotz seines geringeren Umfangs in Einzelfällen zusätzliche Aspekte anführt.⁴⁴

Der Kommentar, dessen Titel („Der erhellende Korankommentar zu Glaubensdogmatik, islamischem Recht und Methode“) die Verankerung seines Verfassers im islamischen Recht widerspiegelt, folgt einem zwar konsistenten, aber nicht immer durchdacht erscheinenden Vorgehen; es scheint manchmal, als seien verschiedene Versatzstücke zusammengefügt, die kein organisches Ganzes ergeben. Dies mag auch daher rühren, dass al-Zuḥaylī sich regelmäßig früherer Kommentare bedient, ohne Zitate als solche zu kennzeichnen. So finden sich allein im Kommentar zu Q 5:51

⁴⁰ Vielleicht sogar als einziger Kommentator des 20./21. Jahrhunderts. Der Indonesier Hasbi ash-Shiddieqy verfasste immerhin zwei Kommentare unterschiedlicher Länge, *al-Bayan* und *an-Nuur*, die etwa dem konzisen und dem mittleren Format al-Zuḥaylīs entsprechen.

⁴¹ Zu al-Wāḥidīs drei Kommentaren vgl. Saleh: al-Wahidi.

⁴² al-Zuḥaylī: *Wajīz*.

⁴³ Vgl. al-Zuḥaylī: *Wasīṭ*, S. 6 f.

⁴⁴ Vgl. dazu auch ebd., S. 7.

wörtliche, nicht gekennzeichnete Zitate von al-Ṭabarī, al-Qurṭubī und al-Marāghī.

Generell diskutiert al-Zuḥaylī immer erst Fragen der Syntax und erklärt dann einzelne Wörter oder Phrasen. In der Folge nennt er – falls vorhanden – Überlieferungen hinsichtlich der Offenbarungsanlässe, bespricht manchmal ihre Verbindung zu den vorangegangenen Versen (*munāsaba*), legt daraufhin die Verse aus und schließt mit einem Abschnitt zu ihrer praktischen rechtlichen Bedeutung, soweit der Vers dafür eine Grundlage bietet. Allgemein wird der Hintergrund des Autors im islamischen Recht sehr deutlich; juristische Definitionen und Konsequenzen haben oft Vorrang vor linguistischen und theologischen Erwägungen.

Al-Zuḥaylī stellt in seiner Einführung hinsichtlich seiner Intention fest, dass bereits eine verwirrende Vielzahl von Büchern über den Koran existiere und dass er vor diesem Hintergrund dem überforderten Leser ein leicht verständliches, ausgewogenes und im Einklang mit den Erfordernissen der heutigen Zeit stehendes Werk bieten wolle. Angesichts des schwindenden Wissens über die arabische Sprache sei eine Vereinfachung nötig; der Kommentar solle weder durch Weitschweifigkeit langweilen noch durch zu große Kürze das Verständnis erschweren. Al-Zuḥaylī will *isrāʿīliyyāt*⁴⁵ aus der Koranexegese eliminieren, daneben auch solche Traditionen, die der Unfehlbarkeit (*ʿiṣma*) der Propheten sowie aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnissen widersprechen.⁴⁶ Als exegetische Prinzipien lässt er sowohl Ratio als auch Überlieferung gelten. Etwas inkohärent weist er in seiner Einführung zunächst in der Tradition Ibn Kathīrs die Zitierung widersprüchlicher Gelehrtenmeinungen zurück und plädiert für Beschränkung auf die zutreffendste Meinung, sieht sich dann aber doch der Erläuterung der „Ansichten der Gelehrten“ verpflichtet und möchte zudem den Koran in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Scharia interpretieren, wodurch er den Eindruck erweckt, dass diese dem Koran übergeordnet sei. Jedoch weist er, wie es unter zeitgenössischen Exegeten Usus ist, die Auslegung im Sinne einer bestimmten theologischen Schule zurück.⁴⁷ An den bisher vorhandenen Kommentaren kritisiert er, diese seien alle auf ein bestimmtes Gebiet der Exegese spezialisiert, wie etwa das Recht oder die Philologie.⁴⁸ Allerdings sind die von al-Zuḥaylī genannten Gebiete teilweise sehr weit gefasst (etwa „Theologie, Wissenschaft und Ethik“);

⁴⁵ Zu diesem Begriff vgl. S. 27.

⁴⁶ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, Bd 1, S. 5 f.

⁴⁷ Vgl. ebd., Bd 1, S. 8.

⁴⁸ Vgl. ebd., Bd 1, S. 10 f.

zudem ordnet er einzelne Kommentare unter mehrere Gebiete ein, und viele wichtige Kommentare tauchen in seiner Auflistung überhaupt nicht auf, so dass die implizierte Behauptung, sein eigener Kommentar sei universalistischer als die bisher existierenden, die allesamt Spartenkommentare seien, wenig begründet erscheint. Inwieweit er mehr bietet als etwa Ibn Kathīr ist fraglich; gerade sein Anspruch, für Vereinfachung, zeitgemäße Sprache und Lesbarkeit zu sorgen, wird durch seinen auffallenden Hang, in großem Umfang wörtlich aus älteren Kommentaren zu zitieren, stark in Frage gestellt. Anzumerken ist außerdem, dass die erklärte Zielgruppe des vom Umfang der exegetischen Literatur überforderten und des klassischen Arabischen nur begrenzt mächtigen Lesers der oben genannten Einschätzung al-Zuḥaylīs, sein ausführlicher Kommentar richte sich an Fachleute, widerspricht.

Der Kommentar wurde 1998 ein zweites Mal aufgelegt. Er ist als einziger neuerer arabischer Kommentar im Literaturverzeichnis des türkischen Kommentars von Karaman et al. aufgeführt, was ebenso für eine gewisse Reputation in der Türkei spricht wie die Tatsache, dass 2008 eine komplette Übersetzung ins Türkische erschien.⁴⁹ Im Internet ist er hingegen nicht erhältlich. Zu dem umfangreichen Kommentar liegen keine Auflagenzahlen vor; der mittlere Kommentar erschien mit einer Erstaufgabe von 3.000 Exemplaren.⁵⁰

3. Süleyman Ateş (Türkei): *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*

Süleyman Ateş wurde 1933 in Elazığ in Ostanatolien geboren. Wie es in ländlichen Gegenden der Türkei häufig der Fall war, erhielt er eine informelle religiöse Ausbildung durch einen Dorflehrer und einen Scheich der Naqshbandiyya. Im Alter von zwanzig Jahren trat er in eine der erst vor wenigen Jahren wieder eröffneten İmam Hatip-Schulen ein und bereitete sich parallel dazu auf das Examen vor, das ihn zum Studium der Theologie an der Universität Ankara berechtigen würde; der Abschluss der İmam Hatip-Schule reichte dafür nicht aus. 1960 bestand er das Examen und schrieb sich an der Universität Ankara ein, an der er 1964 seinen Abschluss erwarb. Er erhielt 1968 den Doktorgrad mit einer Arbeit über al-Sulamīs mystischen Korankommentar *Ḥaqāʾiq al-tafsīr*. In den kommenden Jahren arbeitete er als Universitätsdozent, musste zwischenzeitlich seinen Wehr-

⁴⁹ Risale-Verlag 2008, Übersetzer Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Hamdi Arslan, Halil İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız

⁵⁰ Vgl. al-Zuḥaylī: Wasī, Umschlaginnenseite.

dienst ableisten und bereiste arabische Länder. Von 1976 bis 1978 war er Vorsitzender der türkischen Religionsbehörde (*Diyanet İşleri Başkanlığı*); 1979 wurde er Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Er verbrachte allerdings die folgenden drei Jahre überwiegend im Ausland: in Deutschland, wo er forschte, und in Saudi-Arabien, wo er lehrte. Zum Zeitpunkt seiner Rückkehr in die Türkei 1982 hatte sich das politische Klima deutlich zugunsten der Universitätstheologie gewandelt. Von 1987 an entstanden zahlreiche neue Theologische Fakultäten; Ateş nahm 1988 einen Lehrstuhl in Samsun an und wechselte 1995 nach Istanbul, wo er bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1999 wirkte.⁵¹

Sein „Moderner Kommentar zum Erhabenen Koran“ erschien 1989; Ateş hatte 1973 mit der Arbeit an ihm begonnen.⁵² Er umfasst zwölf Bände, von denen die letzten beiden überwiegend sureübergreifende Zusammenfassungen zentraler Themen des Korans sowie eine Reihe von Indizes enthalten, die die Arbeit mit dem Koran und das Erkennen eines Gesamtzusammenhangs vereinfachen sollen. Ateş liefert zusätzlich am Ende jeder Sure eine Liste der wichtigsten Grundsätze, die ihr seiner Ansicht nach zu entnehmen sind, was ersichtlich auf Rashīd Riḍās Konzeption des *Tafsīr al-Manār* zurückgeht. Für einen Korankommentar ungewöhnlich, listet er außerdem am Ende jeder Sure unterschiedliche Lesarten zu den einzelnen Versen auf.⁵³ Er nennt auch die türkische Bedeutung der Varianten, diskutiert sie aber normalerweise nicht im laufenden Kommentar.

Ateş stützt sich in seiner Interpretation oft auf Quellen aus der älteren wie neueren Koranexegese, wobei das Spektrum der herangezogenen Kommentare begrenzt ist. Al-Ṭabarī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī und der *Tafsīr al-Manār* werden häufig verwendet. Ateş unterzieht die verwendeten Quellen stets einer kritischen Bewertung und weist ihre Deutungen zurück, wenn er der Ansicht ist, dass sie zu weit von dem ursprünglichen Sinn abweichen. Um diesen zu identifizieren, strebt er an, Koranpassagen vor dem Hintergrund ihres überlieferten oder nach Plausibilitätskriterien ermittelten Verkündigungskontextes zu lesen.

⁵¹ Vgl. Takim: Koranexegese, S. 42-44.

⁵² Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, S. 58 f.

⁵³ Der einzige andere Kommentator, der in seiner Einführung explizit auf die Existenz unterschiedlicher Lesarten Bezug nimmt und sie als Teil des Korans bezeichnet, ist Abū Zahra. Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 19. In der Praxis nennt er divergierende Lesarten nur, wenn sie von inhaltlicher Bedeutung sind. Im laufenden Kommentar gehen auch andere Kommentatoren, v.a. Ṭanṭāwī, Muhammad Quraysh Shihab und al-Sha^crāwī, gelegentlich auf divergierende Lesarten ein.

Er begründet seine Motivation zur Abfassung seines Kommentars mit der Schwäche der bis dahin vorhandenen türkischen Kommentare, die sprachlich und methodisch veraltet seien, häufig schwache Überlieferungen unkritisch zitierten und deren Stil langweilig und schwerfällig sei. Damit untermauert Ateş seinen Anspruch auf kritische Wissenschaft. Nach eigenem Bekunden liegt sein Schwerpunkt auf rechtlich relevanten Versen, wobei er die Ansichten der Rechtsschulen zwar nennen, im Ergebnis aber seine eigene Meinung darlegen möchte. Damit bekennt er sich klar zum *ijtihād*. Hadithe zitiert er nur, wenn sie gut belegt seien, zum Verständnis hilfreich und dem Geist des Korans nicht zuwiderliefen. Nicht erklärungsbedürftige, eindeutige Verse legt er überhaupt nicht aus.⁵⁴ Er bekennt sich nicht nur dazu, auf die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft zurückzugreifen, sondern zieht, vor allem im Zusammenhang mit Prophetengeschichten, auch die Bibel als Quelle heran. Seinen gleichzeitig – im Sinne Rashīd Riḍās – salafitischen und aufklärerischen Anspruch fasst er so zusammen:

Mit unserem Werk wollten wir, indem wir den Islam von simplistischen, oberflächlichen Ideen befreien, die sich im Laufe der Zeit in die religiösen Bücher eingeschlichen und das Licht des Korans überschattet haben, den heutigen Menschen den Koran nach dem Verständnis des Propheten und seiner Gefährten anbieten und der im Aufwachen begriffenen Jugend des Islams eine aufgeklärte Botschaft mitgeben.⁵⁵

Süleyman Ateşs Korankommentar füllte tatsächlich allein insofern eine Lücke, als es in der Türkei zum Zeitpunkt seines Erscheinens im Jahr 1989 seit mehreren Jahrzehnten keinen originär türkischen Korankommentar mehr gegeben hatte; die älteren exegetischen Werke, insbesondere der Kommentar von Ömer Nasuhî Bilmen und der *Elmalî'li tefsiri*, waren weniger ausführlich, konventioneller und hinsichtlich Anspruch und Zielgruppe weniger wissenschaftlich. Ateşs Intention, die Vereinbarkeit von Koran und Naturwissenschaft zu belegen, und seine dezidiert modernistische Zielsetzung konfliktieren allerdings mit seinem Anspruch auf ein historisch-kritisches Verständnis des Korans, das dem des Propheten und seiner Gefährten nahe kommt, sowie seiner Absicht, den Koran von Auslegungen, die ihm nicht klar zu entnehmen sind, zu befreien, denn sie bergen die Gefahr, das Ergebnis der Auslegung zu präjudizieren.

⁵⁴ Ein Beispiel dafür ist Q 2:62, der von Ateş aufgrund der eindeutigen Formulierung im Wortsinn verstanden wird, womit er sich gegen die Auslegung fast aller anderen Exegeten wendet. S. dazu S. 249.

⁵⁵ Ateş: *Çağdaş Tefsiri*, Bd 1, S. 59.

Unbestreitbar ist, dass der Kommentar eine originelle und eigenständige Perspektive bietet. Gerade mit Bezug auf das Verhältnis des Islams zu anderen Religionen geht Ateş deutlich weiter in Richtung einer Akzeptanz von Andersgläubigkeit als irgendein Exeget vor ihm. So lehnt er nicht nur das Prinzip der innerkoranischen Abrogation ab, wie es zum Beispiel Abū Zahra ebenfalls tut, sondern auch die Auffassung, der Koran habe die früheren Schriften und Religionsgesetze abrogiert, sowie den an Juden und Christen gerichteten Vorwurf der Schriftverfälschung.⁵⁶ Zwar dürfte der Umfang des Kommentars manchen eher oberflächlich interessierten Leser abschrecken, doch hat Ateş auf eine verständliche Sprache Wert gelegt und sich bemüht, die Materie durch Einleitungen, Zusammenfassungen und Indizes zugänglich zu machen.

Sein Kommentar hat in der Türkei ein starkes und geteiltes Echo hervorgerufen.⁵⁷ Nach Ateşs eigenen Angaben wurden mindestens 350.000 Exemplare verkauft; er erschien in mehreren Auflagen. In der arabischen Welt und Indonesien, wo Türkischkenntnisse nicht verbreitet sind, wurde er offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen, was von Ateş, der in seinem Vorwort eine ausschließlich türkische Leserschaft anspricht, aber wohl auch nicht beabsichtigt war. In den zwei neueren türkischen Kommentaren von Karaman et al. und dem Universitätstheologen Bayraktar Bayraklı wird er häufig zitiert, was seine Bedeutung in der heutigen türkischen Universitätstheologie belegt.

4. *Muhammad Quraish Shihab (Indonesien): Tafsir al-Mishbāh. Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*

Muhammad Quraish Shihab ist einer der bekanntesten lebenden indonesischen Theologen.

Er wurde 1944 in Rappang, einer Kleinstadt in Südsulawesi, in eine Familie mit einer langen Tradition islamischer Gelehrsamkeit geboren. Sein Vater, ein Koranexperte, war Rektor des örtlichen Staatlichen Islaminstututs (IAIN), einer theologischen Hochschule. Muhammad Quraish Shihab erhielt sowohl eine säkulare staatliche Schulbildung als auch eine religiöse Erziehung in einem *pesantren*.⁵⁸ 1958 reiste Muhammad Quraish

⁵⁶ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsiri*, Bd 1, S. 213-218; Bd 5, S. 138-147; Takim: Koranexegese, S. 188 f.; 230 f.; 251 f.; 356 f.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 76-85.

⁵⁸ Ein *pesantren* ist der indonesische Terminus für eine islamische Internatsschule, die von einem *kiai* – üblicherweise ein Religionsgelehrter, der oft auch gleichzeitig Sufi-Scheich ist – geleitet wird. Vgl. Denny: *Pesantren*.

Shihab nach Ägypten, um an der Azhar zu studieren. Er kehrte 1969 mit dem Magistergrad nach Indonesien zurück und begann, an Staatlichen Islaminstituten zu lehren, erst in Sulawesi, dann – nachdem er 1982 einen Dokortitel der Azhar erworben hatte – ab 1984 in Jakarta. Ebenfalls 1984 wurde er zum Vorsitzenden des Majelis Ulama Indonesia ernannt.⁵⁹ Seinen Posten als Rektor des Staatlichen Islaminstituts in Jakarta legte er 1998 nieder, um Minister für religiöse Angelegenheiten in Suhartos umgebildetem Kabinett zu werden; ein Amt, das er nach nur wenigen Monaten mit Suhartos Sturz wieder verlor. Seine Bücher über die thematische Interpretation (*tafsīr mawḍūʿī*) des Korans, die stark von ägyptischen Theologen, insbesondere Maḥmūd Shaltūt, beeinflusst sind, sind in Indonesien weit verbreitet.⁶⁰ Muhammad Quraish Shihab wird in Indonesien von orthodoxen Muslimen für seine liberalen Ansichten zum Kopftuch, das er für nicht zwingend vorgeschrieben hält, kritisiert. Er ist außerdem öffentlich durch seine Aufrufe zu moderatem Umgang mit „häretischen“ religiösen Gruppen wie der Ahmadiyya in Erscheinung getreten.⁶¹

Muhammad Quraish Shihabs fünfzehnbändiger „Kommentar des Lichts: Die Botschaft, der Eindruck und die Harmonie des Korans“, der zwischen 2000 und 2003 veröffentlicht wurde, ist äußerst ausführlich. Der Autor kommentiert zumeist Einzelverse oder sehr kleine Versgruppen, indem er jeweils zunächst eine Übersetzung liefert, dann eine etwas ausführlichere Paraphrase mit einigen Erläuterungen. Schließlich folgt ein ausführlicher Kommentar, der sich auf die Auseinandersetzung mit arabischen Begriffen und deren Übersetzung ins Indonesische konzentriert. Obwohl Quraish Shihab in seinem Vorwort auf neue hermeneutische Ansätze, wie den Fazlur Rahmans, verweist, zeigt er wenig Interesse an der Anwendung solcher Methoden, etwa in Form einer historischen Kontextualisierung, sondern legt seinen Schwerpunkt auf sprachliche Aspekte; juristische Dimensionen interessieren ihn weniger.

Sein Kommentar stützt sich in starkem Maße auf frühere sunnitische Korankommentare und zieht dazu vor allem arabische Quellen heran, die er gewissenhaft anführt. Seine Quellenauswahl ist unkonventionell und wirkt wenig kohärent: Zu den wichtigsten Quellen gehören der Einleitung zufolge

⁵⁹ Vgl. Amin/Kusmana: Purposive Exegesis, S. 68 f.; <http://media.isnet.org/islam/Quraish/Quraish.html>, Zugriff am 5.9.2008.

⁶⁰ Feener: Notes, S. 66.

⁶¹ Vgl. Husaini, Adian, Mengkritik Quraish Shihab, http://qosim.multiply.com/journal/item/70/Meng_kritik_Quraish_Shihab; <http://www.planetmole.org/indonesian-news/indonesians-in-focus-m-quraish-shihab.html>, Zugriff am 5.9.2008.

der in der arabischen Welt außerhalb des Maghreb wenig wahrgenommene *Tafsīr al-tahrīr wa-l-tanwīr* des Tunesiers al-Ṭāhir b. ʿĀshūr, der Kommentator des iranischen Schiiten al-Ṭabātabāʾī, der populäre Kommentar Shaykh al-Shaʿrāwī und das islamistische Werk *Fī zilāl al-Qurʾān* von Sayyid Quṭb.⁶² Der einzige vor dem 20. Jahrhundert verfasste Kommentator, den er in seinem Vorwort als wichtige Quelle nennt, ist der weniger bekannte, in jüngerer Zeit aber zunehmend beliebte Ibrāhīm ʿUmar al-Biqāʿī,⁶³ der sich vor allem der inhaltlichen Logik der Aufeinanderfolge der Koranverse (*ʿilm al-munāsaba*) widmet und mit dem sich Quraish Shihab in seiner Doktorarbeit befasst hatte.⁶⁴ Neben diesen Werken gibt es ein breiteres Spektrum an exegetischer Literatur, die nur gelegentlich zitiert wird. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass Quraish Shihab Quellen, die in arabischer Sprache verfasst wurden, recht undifferenziert als zitierwürdig wahrnimmt, während er indonesische Kommentare, insbesondere den des Religionsministeriums (Departemen Agama), vor allem dann erwähnt, wenn er Kritik an ihrer Übersetzung oder Auslegung übt. Anders als die arabischen Kommentatoren verweist er vereinzelt auf Werke von Orientalisten, entweder um den Wundercharakter des Korans zu unterstreichen, indem er sie als Kronzeugen anführt, oder um ihre Ansichten zurückzuweisen.⁶⁵ Anzumerken ist, dass der Autor häufig sich selbst zitiert, indem er seine Ausführungen zu einem Vers an anderer Stelle – wenn vergleichbare Wörter oder Phrasen kommentiert werden – wortgleich wiederholt, anstatt auf seine früheren Ausführungen zu verweisen.⁶⁶ Das macht den Kommentar erheblich länger, als er sein müsste. Gleichzeitig ist es dem Leser dienlich, der zu einer bestimmten Koranpassage Informationen sucht und alle einschlägigen Angaben an einem Ort findet, ohne Querverweisen nachgehen zu müssen. Der Gebrauch als Nachschlagewerk dürfte somit der Hauptzweck dieses Kommentars sein.

Der Autor sieht es – so schreibt er in seiner Einführung – als Pflicht eines Gelehrten, die Gläubigen mit dem Koran vertraut zu machen. Zu der Frage, inwieweit die bisher in Indonesien vorhandenen Kommentare dieses Desiderat nicht erfüllen, äußert er sich nicht, sondern geht vielmehr

⁶² Shaykh al-Shaʿrāwī wird im eigentlichen Kommentar deutlich seltener zitiert als die anderen genannten Exegeten, die sehr oft herangezogen werden.

⁶³ Vgl. S. 40.

⁶⁴ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd I, S. xiii.

⁶⁵ Vgl. z.B. ebd., S. v, xvi f.

⁶⁶ Vgl. dazu z.B. seine Kommentare zu Q 2:62, 5:69 und 22:17, die im Wortlaut identisch sind und auf die Unterschiede zwischen den Versen nicht eingehen.

in einiger Ausführlichkeit auf die von ihm selbst verfassten Vorläuferwerke ein. Das sind einerseits sein thematischer Kommentar⁶⁷, der zwar gut geeignet sei, um die Gesamtbotschaft des Korans zu beleuchten, aber die einzelnen Auslegungsprobleme nicht hinreichend würdige, und andererseits ein Kommentar von 24 Suren in der Reihenfolge ihrer Verkündigung,⁶⁸ dessen Stärke darin liege, dass er die Entstehungsgeschichte des Korantextes aufzeige und Wiederholungen vermeide.⁶⁹ Sein vorliegender Kommentar, der *Tafsīr al-Mishbāh*, nun richte sich an Gebildete und an einem vertieften Studium des Korans Interessierte und biete ihnen eine eingehende Analyse sprachlicher Aspekte. Um den Gesamtkontext des Korans nicht aus den Augen zu verlieren, sei jeder Sure eine allgemeine Einführung vorangestellt, und die Verse würden in ihren jeweiligen textuellen Kontext eingeordnet. Quraish Shihab verteidigt an dieser Stelle explizit die seiner Ansicht nach gottgewollte Anordnung der Suren und Verse des Korans.

Er betont außerdem, dass sein Werk keine Übersetzung des Korans darstelle oder beinhalte, sondern lediglich eine Darlegung von dessen Bedeutungen, und wendet sich in diesem Zusammenhang gegen die in Indonesien nicht unübliche Verwendung des Begriffs „Übersetzung“ (*terjemah/ terjemahan*) für Werke, die er allenfalls als „Übersetzung der Bedeutungen“ des Korans bezeichnet sehen möchte. Hier ist offenkundig eine Kritik an der Koranübersetzung des Departemen Agama (*Al-Qurʿan dan Terjemahnya*) impliziert, die er auch im Verlauf des Kommentars immer wieder angreift. Sein Kommentar, so Quraish Shihab, bemühe sich darum, eine gewisse Distanz zum Koran zu wahren, mit dessen Heiligkeit er nicht konkurrieren wolle; dies zeige sich auch darin, dass er zwar Details erläutere, aber Inhalte nicht ordne oder gewichte.

Insgesamt erhebt Quraish Shihab den Anspruch, den Koran so auszulegen, dass er eine Rechtleitung für die Gesellschaft sei und für alle Probleme des Lebens einen Ausweg biete; außerdem diene der Kommentar dazu, Missverständnissen vorzubeugen.⁷⁰ Ob ein solchermaßen mit sprachlichen Feinheiten befasster, umfangreicher Kommentar, der beim Leser schon eine Orientierung über die Inhalte des Korans voraussetzt, ersteres Ziel wirklich zu erfüllen vermag, erscheint eher fraglich; dem zweiten Ziel widmet sich das Werk hingegen engagiert. Eine derartige vertiefte, auf der Tradition der arabischen Koranexegese beruhende und auf ein präzises Verständnis

⁶⁷ Vgl. Quraish Shihab: *Wawasan*.

⁶⁸ Vgl. Quraish Shihab: *Hidangan*.

⁶⁹ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, S. vii f.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. viii-xvi.

der Bedeutungen abzielende Koranauslegung war in indonesischer Sprache tatsächlich bis zum Erscheinen des *Tafsir al-Mishbāh* nicht verfügbar gewesen.

Der Kommentar wurde einige Male unverändert neu gedruckt und ist im indonesischen Buchhandel erhältlich. Die Zielgruppe sind vor allem gebildete Personen mit Interesse an weiterführenden Fragen der Auslegung, etwa Studenten der islamischen Theologie.⁷¹

D. INSTITUTIONENKOMMENTARE

1. *Lajna min al-^cUlamā³ bi-ishrāf Majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar (Ägypten): Al-tafsīr al-wasīṭ lil-Qur³ ān al-karīm*

Die islamische Forschungsakademie (*majma^c al-buḥūth al-islāmiyya*) – das oberste theologische Gremium der Azhar – begann 1972 mit der Herausgabe dieses Kommentars. Das Unternehmen scheint ca. vierzehn Jahre nach seinem Start, weit von seiner Vollendung entfernt, abgebrochen worden zu sein.⁷²

Der Kommentar geht auf einen Beschluss der vierten Konferenz der islamischen Forschungsakademie zurück. Die Forschungsakademie setzte damals ein Komitee ein, das die Kommentierung einzelner Abschnitte des Korans vierzig Gelehrten – jeweils in Zweiergruppen – übertrug und deren Beiträge hinterher redaktionell überarbeitete und vereinheitlichte. Dieses redaktionelle Komitee setzte sich aus drei Mitgliedern der islamischen Forschungsakademie und sieben kooptierten Mitgliedern zusammen.⁷³ Von den drei Mitgliedern der Islamischen Forschungsakademie, die dem Komitee vorsahen, war nur Muḥammad Abū Zahra – der zeitgleich an seinem eigenen, oben vorgestellten Kommentar arbeitete – ein ausgebildeter Religionsgelehrter, der dementsprechend im Vorwort des Kommentars mit dem Titel *Shaykh* belegt wird; er war allerdings nicht Absolvent der Azhar, sondern der *Dār al-^cUlūm*, hatte seine Lehrtätigkeit außerhalb der Azhar und vor allem im Bereich des Rechts ausgeübt und war erst nach der Azhar-Reform in die Islamische Forschungsakademie berufen worden. Die beiden anderen Persönlichkeiten, die aus den Reihen der Islamischen

⁷¹ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, S. ix.

⁷² Das letzte mir vorliegende Heft ist Teil 35 (1984), der die 23. Sure umfasst. Gemäß dem Katalog der Library of Congress ist das letzte nachgewiesene Heft Teil 39 (1986), der höchstens die 27. Sure umfassen dürfte.

⁷³ Vgl. *Lajna min al-^culamā³ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ*, Bd 1, H. 1, S. 5; *al-Ṭayr: Ittijāh al-tafsīr*, S. 320.

Forschungsakademie in das Tafsīr-Komitee eintraten, standen der Azhar hinsichtlich ihrer Lebenswege noch ferner. Der 1904 in Oberägypten geborene Muḥammad Khalafallāh Aḥmad ⁷⁴ verfügte über ein Diplom der *Dār al-^ʿUlūm* und einen Magisterabschluss der Universität London, war Professor für arabische Literatur an den Universitäten Kairo, Alexandria und ^ʿAyn Shams und publizierte vereinzelt auch zu islamischen Themen, etwa über „Die islamische Kultur und das moderne Leben“ oder „Die Unnachahmlichkeit (*i^ʿjāz*) des Korans“. Er wurde – wohl nach der Azhar-Reform – in die Fakultät für Arabisch und das Leitungsgremium der Azhar-Universität berufen.⁷⁵ Muḥammad Maḥdī ^ʿAllām, 1900 in Kairo geboren, ebenfalls Absolvent der *Dār al-^ʿUlūm* und Inhaber eines britischen Diploms und Dokortitels, war vor allem im Bereich der arabischen und englischen Sprache und Literatur tätig und bekleidete neben seinen Ämtern an der ^ʿAyn Shams-Universität wichtige Posten im ägyptischen Bildungsministerium. An der Azhar-Reform war er maßgeblich beteiligt. Auch er publizierte gelegentlich zu islamischen Themen, etwa zum Konzept der Vergebung im Koran oder zur Aufrichtigkeit im Islam.⁷⁶ Diese biographischen Details werfen ein Schlaglicht auf die personellen Umbrüche, denen die Azhar nach der Reform unterworfen war und die dazu führten, dass in den siebziger Jahren kaum noch langjährige Fakultätsmitglieder zur Verfügung standen; sie waren durch Gelehrte, die ihre Ausbildung außerhalb der Azhar oder nach der Reform erhalten hatten, ersetzt worden.⁷⁷ Möglicherweise hatte dies zur Folge, dass der Islamischen Forschungsakademie keine auf Koranexegese spezialisierten azharitischen Religionsgelehrten zur Verfügung standen, die sie in das Gremium hätte entsenden können; es ist aber auch denkbar, dass für die redaktionelle Bearbeitung der Texte bewusst Personen ausgewählt wurden, die in der arabischen Sprache versiert waren, Erfahrung im Bildungswesen hatten und zum Teil schon Schulbücher u.ä. verfasst hatten.

⁷⁴ Nicht zu verwechseln mit Muḥammad Aḥmad Khalafallāh, dem kontroversen Schüler Amīn al-Khūlīs.

⁷⁵ Vgl. <http://www.scc.gov.eg/gwa2z%20eldawla/ga2ezat%20eldawla%20eltakdereya/ga2ezat%20eldawla%20eltakdereya-adab/legan-adab-mohamed%20khalaf%20allah%20ahmed.htm>, Zugriff am 18.11.2008.

⁷⁶ Vgl. <http://www.scc.gov.eg/gwa2z%20eldawla/ga2ezat%20eldawla%20eltakdereya/ga2ezat%20eldawla%20eltakdereya-adab/legan-adab-mohamed%20mahdi%20alam.htm>, Zugriff am 18.11.2008.

⁷⁷ Vgl. Moustafa: Conflict and Cooperation, S. 5 f.

Die sieben kooptierten Mitglieder des Redaktionskomitees scheinen überwiegend spezialisierte Religionsgelehrte gewesen zu sein, und dies galt ebenso für die vierzig Autoren.

Über die Gründe für das vorzeitige Ende des Projekts ist nichts bekannt; sie könnten biographischer Natur sein (die drei oben genannten leitenden Persönlichkeiten im Redaktionskomitee waren zu diesem Zeitpunkt alle verstorben oder mehr als achtzig Jahre alt), könnten aber auch mit der sehr veränderten Situation einer gestärkten Azhar unter der Leitung Jād al-Ḥaqq^c Alī Jād al-Ḥaqq^s, der ab 1982 als Shaykh al-Azhar fungierte, zu tun haben, die dazu geführt haben mag, dass die Identifikation der Azhar-Leitung mit dem Projekt schwand. Es ist allerdings anzumerken, dass der Kommentar ohnehin nie als „offizieller“ Azhar-Kommentar positioniert wurde, sondern lediglich als Kommentar eines Gelehrtenkomitees unter Schirmherrschaft der Islamischen Forschungsakademie an der Azhar. Dadurch erhielt das Werk einen gewissen autoritativen Charakter, ohne als eindeutige Stellungnahme der Azhar verstanden werden zu können.

Der Kommentar erschien in Form schmaler Hefte, die jeweils ca. fünfzig bis hundert Verse abdeckten. Er ist übersichtlich aufgebaut, klärt zu jedem Vers oder zu kleineren Versgruppen zunächst unverständliche Begriffe und analysiert dann die Bedeutung, gegebenenfalls nach vorheriger Nennung des Offenbarungsanlasses.

Nach eigenem Bekunden wendet er sich an gebildete, aber nicht auf islamische Theologie spezialisierte „Leser des islamischen Kulturkreises“, die Bedarf nach einem leicht verständlichen Kommentar mittlerer Länge hätten.⁷⁸ Er solle weder aufgrund übermäßiger Kürze Fragen offen lassen noch durch übermäßige Länge ermüden.⁷⁹ An den vorliegenden Kurzkomentaren kritisiert er deren mangelnde Verständlichkeit für Nicht-Fachleute; ausführlichere Kommentare wiederum seien oft voll von *isrāʿīliyyāt*, Mythen und abergläubischen Ideen, die von den Feinden des Islams in die Koranexegese eingebracht worden seien, um ihm zu schaden. Ein explizites Ziel der Herausgeber ist es, ein Werk zu produzieren, das frei von Aberglauben und *isrāʿīliyyāt* sei. Letzteres ist ein Aspekt, auf den die Redaktion immer wieder hinweist. Ein solcher Kommentar müsse sich konfessioneller und sektiererischer Auseinandersetzungen enthalten, philosophische Erörterungen vermeiden und linguistische Erläuterungen auf ein Minimum reduzieren. Eindeutige rechtliche Regelungen müssten in jedem Fall ge-

⁷⁸ Vgl. Lajna min al-^culamā^ʿ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 5.

⁷⁹ Vgl. al-Ṭayr: Ittijāh al-tafsīr, S. 303.

nannt werden; ebenso die Offenbarungsanlässe. Der Kommentar müsse die Verbindungen zwischen den Versen und Suren darstellen und in einer einfachen Sprache gehalten sein, die zum Weiterlesen anrege.⁸⁰ In einer ausführlicheren Darstellung der Methodik weisen die Herausgeber explizit darauf hin, dass sie keine scholastische Argumentation, keine mystischen Deutungen und keine Darlegung konfessioneller Differenzen anstreben, wobei Letzteres gleichzusetzen ist mit einer Beschränkung auf sunnitische Auslegungen. Juristische Meinungsverschiedenheiten würden akzeptiert, sollten allerdings in größtmöglicher Kürze genannt werden; theologische Kontroversen wie etwa die um die Prädestination (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) sollten, wenn irgend möglich, ausgeblendet werden. Die Widerlegung nicht näher spezifizierter „haltloser Behauptungen der Gottlosen“ hingegen soll einen festen Platz haben.⁸¹ Tatsächlich ist der Kommentar recht übersichtlich strukturiert und leicht verständlich, geht aber mit seinen konstatierten inhaltlichen Zielen nicht über das hinaus, was die meisten sunnitischen Kommentare seit Ibn Kathīr für sich beanspruchen, und ist auch hinsichtlich der Verständlichkeit für Nicht-Fachleute im 20. Jahrhundert keineswegs konkurrenzlos. Eine „neutrale“ Auslegung bietet er, obwohl das Vorwort diesen Anspruch zu implizieren scheint, genauso wenig, wie dies irgendein Kommentar leisten könnte.

Dieser Kommentar scheint keine besondere Verbreitung gefunden zu haben. Weder wurde er neu aufgelegt, noch ist er in Bibliotheken verbreitet, wird in neueren Kommentarwerken zitiert oder ist im Internet erhältlich. Dies erhärtet die Vermutung, dass die Identifikation der Azharleitung mit dem Projekt spätestens ab Mitte der achtziger Jahre nicht mehr besonders hoch war.

2. Departemen agama (Indonesien): *Al-Qurʾan dan tafsirnya*

Dieser elfbändige Kommentar erschien erstmals 1975,⁸² nachdem das Religionsministerium (*Departemen Agama*) bereits in den sechziger Jahren eine „nationale Übersetzung“ veröffentlicht hatte.⁸³ 1972 setzte der Religi-

⁸⁰ Vgl. Lajna min al-^culamā³ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmīyya bi-l-Azhar: Wasīt, Bd 1, H. 1, S. 11.

⁸¹ Vgl. ebd., Bd 1, H. 1, S. 12 f.

⁸² Mir liegt nur die zweite, überarbeitete Auflage von 1985/86 vor.

⁸³ Federspiel schreibt, das *Departemen Agama* habe 1967 eine Direktive über die Erstellung einer nationalen Übersetzung und eines Kommentars zum Koran erlassen; vgl. Federspiel: *Popular Literature*, S. 64 f. Der erste Band der Übersetzung erschien allerdings bereits 1965; die weiteren zwei Bände wurden 1967 und 1969 veröffentlicht. Nach Su-

onsminister eine Kommission ein, deren Aufgabe es war, den Kommentar zu verfassen; 1973 wurde sie vergrößert, 1980 – zur Erstellung einer überarbeiteten Auflage – neu besetzt.⁸⁴

Das Komitee, das die Erstausgabe erstellte, bestand aus siebzehn Mitgliedern, die von den Staatlichen Islaminstituten stammten, so dass der Kommentar auch dazu dienen sollte, deren akademische Leistungsfähigkeit unter Beweis zu stellen.⁸⁵ Der Vorsitzende war Bustami A. Gani, Professor am Staatlichen Islaminstitut in Jakarta; sein Stellvertreter war Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy.⁸⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, ein 1904 in Aceh geborener Rechtsgelehrter, hatte selbst zwei Korankommentare unterschiedlicher Länge verfasst.⁸⁷

Das neu besetzte Komitee von 1980 bestand aus fünfzehn Mitgliedern.⁸⁸ Sein Vorsitzender war Ibrahim Hosen, ein Absolvent der Azhar, Professor für Islamisches Recht am Staatlichen Islaminstitut in Jakarta und Vorsitzen-

karnos Sturz 1967 wurde das Projekt zur nationalen Aufgabe des *Orde Baru*-Regimes umgedeutet. Suharto behauptet in seinem Vorwort zu dem 1975 erschienenen Kommentar des Departemen Agama, die gesamte Übersetzung sei 1967 zum Beginn des *Orde Baru*-Regimes erschienen; vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Muqaddimah, S. 7. In seinem auch in spätere Ausgaben übernommenen Vorwort zum zweiten Band der Übersetzung, das auf den 17. August 1967 – den indonesischen Unabhängigkeitstag – datiert ist, schreibt er, die Übersetzung sei wichtig zur Konsolidierung der Neuen Ordnung, um die spirituelle und religiöse Basis des indonesischen Volkes wiederherzustellen, die durch die Alte Ordnung und die kommunistischen Atheisten beinahe zerstört worden sei; vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al Qur'āan dan Terdjemahanja*, 1. Auflage, Bd 2, S. 7 f. Der erste Band der Übersetzung von 1965, deren Vorwort noch von Sukarno unterzeichnet war, und derjenige der späteren Gesamtausgabe, deren Urheberchaft Suharto vollständig seinem Regime zuschrieb, sind jedoch bis auf die reformierte Rechtschreibung identisch, so dass hier von einem Versuch der Geschichtsfälschung ausgegangen werden kann. Richtig ist, dass unter dem Suharto-Regime die Übersetzung und der Korankommentar in die nationalen Fünf-Jahres-Pläne aufgenommen wurden. Vgl. Federspiel: *Popular Literature*, S. 64 f. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Muqaddimah, S. 11.

⁸⁴ Vgl. ebd., Muqaddimah, S. 11.

⁸⁵ Vgl. Federspiel: *Popular Literature*, S. 64 f. dort findet sich auch die vollständige Namensliste.

⁸⁶ Vgl. Maarif, Nurul Huda, *AL-QUR'AN (sic!) AL-KARIM WA TAFSI-RUH (al-Qur'an dan Tafsirnya Depag RI)*, http://nuhamaarif.blogspot.com/2006_08_01_archive.html, Zugriff am 5.9.2008); ebd., S. 46, Fn 16.

⁸⁷ Zu Hasbi ash-Shiddieqy vgl. Feener: *Notes*, S. 59-61; <http://melayuonline.com/fr/personage/dig/291/teungku-muhammad-hasbi-ash-shiddieqy/>, Zugriff am 6.9.2008. Sein Kommentar *An-Nuur* erschien 1956, der kürzere *al-Bayan* 1966.

⁸⁸ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Muqaddimah, S. 11; dort findet sich auch die vollständige Namensliste.

der des Fatwakomitees des MUI.⁸⁹ Sein Stellvertreter war Syukri Ghozali, Hosens Vorgänger als Vorsitzender des Fatwakomitees und Hamkas Nachfolger als Präsident des MUI.⁹⁰ Diese beiden sowie fünf weitere Mitglieder waren schon Teil des ursprünglichen Komitees gewesen, während die übrigen acht neu hinzugekommen waren, was vermutlich durch Tod oder Ruhestand früherer Mitglieder bedingt war.⁹¹

Der Kommentar besteht aus elf Bänden, wobei der erste Band komplett einer Einführung (*Muqaddimah*) in den Koran und seine Exegese vorbehalten ist. In den übrigen Bänden werden jeweils drei der dreißig Teile des Korans Passage für Passage behandelt. Das Vorgehen ist dabei immer das gleiche: Nach dem arabischen Text der Koranpassage und einer indonesischen Übersetzung, die nahezu der zuvor vom Departemen Agama erstellten Übersetzung *Al-Qur'an dan terjemahnya* entspricht, wird die Verbindung zu den vorangegangenen Versen (*munāsaba*) beschrieben, Vers für Vers die Interpretation unter Einbeziehung des Offenbarungsanlasses dargelegt, und am Ende werden die wichtigsten „Lehren“ der Passage zusammengefasst.

Die Einleitung nennt vier Referenzwerke, die die Hauptquellen des Kommentars darstellten: den modernistischen *Tafsīr al-Marāghī*, der in einer indonesischen Übersetzung vorliegt und bereits Hasbi ash-Shiddieqy als Grundlage seines ersten Kommentars gedient hatte; den Kommentar *Maḥāsīn al-ta'wīl* des ebenfalls modernistischen syrischen Gelehrten Jamāl al-Dīn al-Qāsimī; und die Kommentare von al-Bayḍāwī und Ibn Kathīr, die wiederum in indonesischer Übersetzung vorliegen. Die Autoren fügen hinzu, sie hätten noch weitere Quellen verwendet, „wie den *Tafsīr al-Manār*, *Fī zilāl al-Qur'ān* [von Sayyid Quṭb, ebenfalls ins Indonesische übersetzt], *Rūḥ al-Ma'ānī* [von al-Ālūsī] und so weiter.“⁹² Die Auswahl wirkt eher willkürlich und misst den ins Indonesische übersetzten Autoren auffallend großes Gewicht bei. Innerhalb des Kommentars sind die Quellen, die im Einzelnen verwendet wurden, überhaupt nicht ausgewiesen.

Die Autoren weisen in der umfangreichen Einführung darauf hin, dass die Koranexegese mit der Entwicklung der Menschheit und dem wissenschaftlichen Fortschritt Schritt halten müsse. Dabei müsse sie aber auf die

⁸⁹ Vgl. Bruinessen: Indonesia's ulama; <http://www.library.ohiou.edu/indopubs/1997/02/02/0008.html>, Zugriff am 5.9.2008.

⁹⁰ Vgl. Steenbrink: Hamka, S. 413.

⁹¹ Hasbi ash-Shiddieqy zum Beispiel war 1975 gestorben.

⁹² Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, *Muqaddimah*, S. 12.

vollkommene Auslegung des Propheten zurückgreifen, die nur sekundär durch den menschlichen Verstand vervollständigt werden dürfe. Auch die Prophetengefährtten seien eine Quelle der Auslegung.⁹³ Insgesamt vermeidet der Kommentar in seiner Einführung, die mehr als 200 Seiten umfasst, eine klare Positionierung und Darlegung seiner Intention, Methode und Zielgruppe. Lediglich den Grußworten des Präsidenten und Religionsministers ist zu entnehmen, dass der Kommentar dem indonesischen Volk in seiner materiellen und spirituellen Entwicklung dienen, den nicht des Arabischen mächtigen Indonesiern zu einem vertieften Verständnis des Korans verhelfen und die wenigen bisher in indonesischer Sprache vorliegenden Kommentare ergänzen solle.⁹⁴ Federspiel vertritt die These, dass der Kommentar eine muslimisch-nationalistische Agenda verfolge; er strebe danach, das Potenzial des Islams für gesellschaftlichen Fortschritt und Entwicklung aufzuzeigen und ihn damit als Instrument der nationalen Entwicklung Indonesiens anzubieten.⁹⁵ Ein konkreter Zeitbezug ist aber kaum zu finden. Sprachlich ist der Kommentar sehr einfach gehalten, kommt mit vergleichsweise kurzen, simplen Sätzen und geringem Wortschatz aus, und ist daher, auch aufgrund der übersichtlichen Struktur, recht leicht verständlich.

Der Kommentar war weder für eine außerindonesische Leserschaft gedacht, noch konnte angesichts der Sprachbarriere ein Echo außerhalb des malaiisch-indonesischen Sprachraums erwartet werden. In Indonesien selbst war das Werk, nachdem 1985 eine zweite Auflage erschienen war, lange Zeit nicht lieferbar. Es ist im Internet nicht erhältlich.

Nach dem Sturz Suhartos erschien eine Überarbeitung notwendig. Im September 2008 gab der Religionsminister Muhammad Maftuh Masyuni das Erscheinen eines neuen, zehnbändigen Kommentars mit einem zusätzlichen Einführungsband bekannt, an dem ein Team des Religionsministeriums fünf Jahre lang gearbeitet habe. Dabei wurde – genau wie dies das Suharto-Regime bei der Übersetzung gehandhabt hatte – der Eindruck erweckt, als habe es keine Vorgängerwerke gegeben.⁹⁶ In Muhammad Quraish Shihabs neuerem Kommentar wird der Kommentar des Departement

⁹³ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Muqaddimah, S. 164-169.

⁹⁴ Vgl. ebd., Muqaddimah, S. 7-10.

⁹⁵ Vgl. Federspiel: *Popular Literature*, S. 64-69.

⁹⁶ Vgl. <http://www.depag.go.id/index.php?a=detilberita&id=2108>; <http://www.depag.go.id/file/dokumen/13Agustus2008.pdf>, Zugriff am 5.11.2008. Diese neue Ausgabe konnte ich bisher nicht beschaffen, so dass mir kein Vergleich möglich ist. Sie wurde im November 2008 weder im indonesischen Buchhandel angeboten, noch stand sie in Bibliotheken zur Verfügung.

men Agama des öfteren zitiert, aber weniger als Referenzwerk, sondern vor allem mit kritischer Intention.⁹⁷

3. *Hayrettin Karaman et al./Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Türkei): Kur'an yolu. Türkçe meâl ve tefsir*

Im Jahr 1998 beauftragte die türkische Religionsbehörde (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) vier Autoren damit, einen neuen Korankommentar zu verfassen. Das Werk wurde bereits 2003 und 2004 vom Verlag der Religionsbehörde veröffentlicht, nachdem es von der Hohen Kommission für Religiöse Angelegenheiten (*Din İşleri Yüksek Kurulu*) geprüft und abgesegnet worden war. Allerdings machte die Behörde sowohl im Vorwort des ersten Bandes als auch in einer Presseerklärung deutlich, dass der Kommentar nicht die Ansicht des Diyanet verkörpere und keinen offiziellen Charakter habe, sondern, wie jedes Werk seiner Art, allein die subjektive Ansicht seiner Autoren zum Ausdruck bringe.⁹⁸ Nichtsdestoweniger druckte sie 2006 eine zweite Auflage, was zeigt, dass trotz der offiziellen Stellungnahme keine eindeutige Distanzierung intendiert war. Vermutlich möchte sich die Behörde im religiös aufgeheizten Klima der gegenwärtigen Türkei nicht allzu stark auf bestimmte Positionen festlegen lassen. Der Kommentar hat somit einen semi-offiziellen Charakter.

Die vier Autoren stammen alle von der Marmara Üniversitesi (M.Ü.) in Istanbul. Hayrettin Karaman, geboren 1934 in Çorum im Norden der Türkei, war bis zu seiner Pensionierung im Jahr 2001 Professor an der Theologischen Fakultät der M.Ü.⁹⁹ Mustafa Çağrıçı, 1950 in der zentralanatolischen Stadt Sivas geboren, lehrt an derselben Fakultät und ist gleichzeitig Mufti von Istanbul.¹⁰⁰ Sadrettin Gümüş, 1954 im Bezirk Erzurum geboren,¹⁰¹ ist Professor am sozialwissenschaftlichen Institut der M.Ü., das Graduierten- und Promotionsprogramme anbietet. Innerhalb des Instituts gehört er der Abteilung für grundlegende Islamstudien an und ist

⁹⁷ Vgl. z.B. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd I, S. 153; Bd III, S. 123.

⁹⁸ Vgl. Karaman u. a.: *Kur'an yolu*, Bd 1, S. VIII; http://www.byegm.gov.tr/yayinlarimiz/anadoluhaberler-yeni/kaldir/2004/aramlik/ah_13_12-04.htm, Zugriff am 20.8.2008.

⁹⁹ Vgl. <http://www.hayrettinkaraman.net/kimdir.htm>, Zugriff am 4.9.2008. Dieser Biographie auf seiner privaten Webseite zufolge trat er aus Protest gegen die zunehmenden, nicht näher spezifizierten Zwänge an der Universität in den Ruhestand, war zu diesem Zeitpunkt allerdings auch schon 67 Jahre alt.

¹⁰⁰ Vgl. http://www.istanbulmuftulugu.gov.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=163&Itemid=211, Zugriff am 4.9.2008.

¹⁰¹ Vgl. <http://www.biyografi.net/kisiyazdir.asp?kisiid=3115>, Zugriff am 4.9.2008.

auf Koranexegese spezialisiert. Der vierte Autor, İbrahim Kafi Dönmez, ist Experte für islamisches Recht am selben Institut.¹⁰² Die drei Erstgenannten sind alle Absolventen von İmam Hatip-Schulen und des Islamischen Hochschulinstituts Istanbul; über Dönmez liegen keine biographischen Angaben vor.

Der Kommentar umfasst fünf Bände und kommt in Stil und Methodik westlichem Wissenschaftsverständnis deutlich näher als alle anderen hier betrachteten Werke. Alle Aussagen sind gewissenhaft mit detaillierten bibliographischen Verweisen versehen; die verwendeten Quellen umfassen nicht nur Werke der türkischen und arabischen Koranexegese, Hadithe und die Prophetenbiographie, sondern auch Aufsätze und theologische Enzyklopädien, meist in türkischer Sprache. Die Ausrichtung des Kommentars ist reformistisch in dem Sinne, dass er sich darum bemüht zu belegen, der Koran ziele auf die Abschaffung der Sklaverei, die Verbesserung der Stellung der Frau und ein gutes Verhältnis zwischen den Religionen ab. Ebenso wie Süleyman Ateş lehnen die Autoren die Idee einer innerkoranischen Abrogation ab.¹⁰³

Die Religionsbehörde weist in ihren einleitenden Worten darauf hin, dass der Kommentar dem Zweck diene, auf die Bedürfnisse der modernen Gesellschaft Antwort zu geben und dabei die Tradition des islamischen *tafsīr* aufzugreifen. Dabei solle gezielt das im Land vorhandene akademische theologische Potenzial genutzt werden; der Kommentar profitiere von der Zusammenarbeit mehrerer Autoren.¹⁰⁴ Wie in Indonesien scheint also auch hier eines der Ziele darin zu bestehen, die Leistungsfähigkeit der nationalen theologischen Hochschulen unter Beweis zu stellen.

Die Verfasser bekennen sich dazu, den Kommentar als echtes Gemeinschaftswerk verfasst zu haben: Quellen und Methoden seien vorab gemeinsam festgelegt worden, und jeder Teil, den ein Mitglied geschrieben habe, sei von den anderen gelesen, diskutiert und verbessert worden. Sie verweisen darauf, dass es zwar mehrere kollektiv erarbeitete Bibelkommentare gebe; unter den Korankommentaren sei solch ein Kollektivwerk, das tatsächlich zum Abschluss gebracht worden sei, jedoch ein Novum – was nicht stimmt, weil das indonesische Religionsministerium ein vergleichbares

¹⁰² Vgl. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Enstitü Rehberi, 114, <http://sbe.marmara.edu.tr/rehber.pdf>, Zugriff am 4.9.2008.

¹⁰³ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. XXIX.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., Bd 1, S. VII f.

Werk mit einer weitaus größeren Autorengruppe bereits 1975 herausgegeben hatte.¹⁰⁵

Ihren Kommentar möchten sie nicht als Nachschlagewerk verstanden wissen, sondern als Buch, das von vorne bis hinten, nach Möglichkeit mehrfach, gelesen und reflektiert werden solle und einen Beitrag zu Denken, Glauben und Handeln des Lesers leisten solle; damit begründen sie auch die Entscheidung für das mittlere Format – das alle zum Verständnis notwendigen Informationen liefern, aber die knappe Zeit des heutigen Lesers nicht über Gebühr beanspruchen solle – und die von ihnen angestrebte klare, verständliche Sprache.¹⁰⁶ Theologen betrachten sie nicht als Teil ihrer Zielgruppe; der Kommentar wende sich vielmehr an kultivierte Menschen unterschiedlicher Bildungsniveaus. Am Ende einer umfassenden und strukturierten Einführung in den Koran und die Koranexegese bemerken sie zur Einordnung ihres eigenen Werkes, dass dieses, falls es in den Kategorien der traditionellen Koranexegese beschrieben werden müsste, ein *tafsīr bi-l-dirāya* – also keine Mischform zwischen *raʿy* und *maʿthūr*, wie es von vielen Exegeten beansprucht wird – sei. Sie werfen in der Folge explizit die Frage danach auf, worin angesichts der vorhandenen türkischen Übersetzungen und Kommentare der Bedarf nach ihrem eigenen Beitrag bestehe, was er Neues biete, welche Methoden er anwende und welche Zielsetzung er verfolge; und sie versuchen, auf drei Seiten eine Antwort darauf zu liefern. Der Kommentar solle in erster Linie Geist und Zielen des Korans entsprechen, nur nachrangig der exegetischen Tradition. Diese werde umfangreich und sorgfältig herangezogen, und in den meisten Fällen fänden sich in ihr auch befriedigende Auslegungen, die im Einklang mit wissenschaftlichen und religiösen Prinzipien sowie den Erfordernissen der Zeit stünden. Wenn das nicht der Fall sei, werde eine eigene Auslegung präsentiert. Die Standpunkte der Quellen sollten dargelegt, aber nicht unkritisch übernommen, sondern diskutiert werden, und es solle begründet werden, welcher Standpunkt am angemessensten erscheine. Die Informationen und Auslegungen aus früheren Kommentaren sollten also bewertet, selektiert, aufbereitet und verständlich wiedergegeben und bei Bedarf durch neue Sichtweisen und Interpretationen ergänzt werden. Für Leser, die an weiterführenden Informationen interessiert seien, seien zahlreiche Quellenangaben mit Schwerpunkt auf in der Türkei leicht zugänglichen Werken enthalten.

¹⁰⁵ Vgl. Kapitel Drei, Abschnitt D. 2.

¹⁰⁶ Vgl. Karaman u. a.: *Kurʿan yolu*, Bd 1, S. IX, XLI.

Die Autoren streben an, die Bedeutung der Verse zum Zeitpunkt ihrer Verkündigung zu eruieren, wobei sie offen lassen, ob sie damit nun die Art und Weise meinen, in der die damaligen Adressaten sie verstanden haben, oder ob sie beanspruchen, die von Gott intendierte Bedeutung vor dem damaligen Empfängerhorizont herausarbeiten zu können. In jedem Fall messen sie den gesellschaftlichen Umständen zur Zeit des Propheten eine große Bedeutung für das Verständnis bei, ohne die Universalität der koranischen Botschaft negieren zu wollen. Bei Versen, die über die Übersetzung hinaus keine Auslegung benötigten, werde auch keine vorgenommen. Die Methodik der Übersetzung des Korans ins Türkische wird – was bei nichtarabischen Kommentaren selten der Fall ist – explizit zum Thema gemacht. Die Übersetzung des Korans sei der Abfassung des Kommentars nicht vorangegangen, sondern ein Produkt der Arbeit an ihm. Auf diejenigen Bedeutungen, die in der Übersetzung nicht wiedergegeben werden konnten, werde im Kommentar hingewiesen. Die Autoren haben sich dagegen entschieden, ein- und dasselbe Wort immer gleich zu übersetzen, sondern machen dies vom Kontext abhängig. In die von ihnen herangezogene Literatur beziehen sie ausdrücklich die Bibel ein, die zusätzliche, „den islamischen Glaubenslehren nicht widersprechende“ Informationen etwa zu Prophetengeschichten biete.¹⁰⁷

Insgesamt erreicht der Kommentar die von ihm angestrebte Alleinstellung durchaus. Er ist sprachlich prägnant, aber nicht anspruchslos, so dass er in erster Linie gebildete Menschen erreichen dürfte, ohne Spezialwissen in islamischer Theologie vorauszusetzen; auch das mittlere Format erfüllt diesen Zweck. Die Vorgehensweise ist analytisch; die Interpretationen sind nicht radikal, aber doch eigenständig, und es ist klar nachvollziehbar, auf welche Positionen sich die Autoren jeweils stützen und welche Gegenmeinungen sie verwerfen. Damit ist der Kommentar gegenüber den bis dahin vorhandenen durchaus ein Novum, auch gegenüber Süleyman Ateşs weit umfangreichem Werk, von dem sich Karaman et al. in einigen wichtigen Punkten, etwa mit Bezug auf das Verständnis religiöser Toleranz oder die Haltung gegenüber dem von Ateş sehr engagiert vertretenen *tafsīr ʿilmī*, in gewissem Maße abgrenzen.

Der Kommentar ist derzeit im Buchhandel vergriffen, aber ist seit April 2008 als E-book erhältlich.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. XLI-XLIII.

¹⁰⁸ Vgl. <http://www.darulkitap.com/indir/kur-an-yolu-tefsiri-heyet-diyamet-vakfi.html>, Zugriff am 12.11.2008.

E. PREDIGERKOMMENTARE

1. *Hamka = Haji Abdulmalik ibn Abdulkarim Amrullah (Indonesien):
Tafsir al-Azhar*

Hamka gehört zu den bekanntesten indonesischen muslimischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts. Es ist daher nicht verwunderlich, dass eine Reihe von Untersuchungen sowohl über ihn als auch über seinen Korankommentar existieren.¹⁰⁹

Hamka wurde 1908 in Westsumatra in eine zu den Minangkabau gehörende, von Religionsgelehrten und Sufishaykhs des Naqshbandī-Ordens abstammende Familie geboren. Sein Vater war ein von den reformistischen Ideen aus dem Umfeld Muḥammad °Abduhs stark beeinflusster religiöser Lehrer, der salafitische Ideen predigte und synkretistische Praktiken bekämpfte. Hamkas Ausbildung, sowohl im säkularen als auch im religiösen Bereich, war lückenhaft und von Brüchen gekennzeichnet, bedingt durch ein sich wandelndes Bildungsumfeld, Umzüge des Vaters und eine konfliktbehaftete Vater-Sohn-Beziehung. Einen geplanten längeren Studienaufenthalt in Mekka brach er 1927 nach einigen Monaten ab, da Hamka den Eindruck gewann, dass die saudische Herrschaft über den Ḥijāz sich negativ auf das Niveau der dortigen Gelehrsamkeit ausgewirkt habe.

Im Alter von ungefähr sechzehn Jahren kam Hamka in Kontakt mit der Muhammadiyah, die sein Leben entscheidend beeinflussen sollte. Als er 1927 von seinem missglückten Auslandsaufenthalt zurückkehrte, wurde er für die Muhammadiyah als Journalist und Prediger aktiv. Er begann außerdem, Romane zu schreiben, deren Gegenstand Liebesgeschichten in einem muslimisch-indonesischen Umfeld waren; dadurch zog er Angriffe konservativer Gelehrter auf sich. 1929, im Alter von 21 Jahren, heiratete er die fünfzehnjährige Siti Raham. Die Ehe hielt bis zu Siti Rahams Tod im Jahr 1972. Obwohl Hamkas Familie großen Druck auf ihn ausübte, entsprechend den lokalen Traditionen und dem sozialen Rang der Familie eine zweite Frau zu nehmen, verweigerte er dies und blieb sein Leben lang monogam, was er später selbst auch mit seinen negativen Erfahrungen mit den zahlreichen, zum großen Teil in Scheidung endenden Ehen seines

¹⁰⁹ Vgl. Steenbrink: *Hamka*; Steenbrink: *Qur'ân Interpretations*; Yusuf: *Hamka's Method*; Hakim/Thalhah: *Politik Bermoral Agama*; Yusuf: *Corak pemikiran*; Roesmar: *Tuntunan Berdakwah*. In Indonesien sind sogar Werke mit hagiographischem Charakter erhältlich, was Hamkas große Popularität unterstreicht. Vgl. Shiddiq: *Hamka*.

Vaters begründete; Hamkas Vater hatte unter anderem dessen Mutter 1922 verstoßen.¹¹⁰

Obwohl Hamka in den kommenden Jahrzehnten hauptsächlich als Journalist, Autor und zeitweise auch als Lehrer arbeitete, scheint er spätestens zur Zeit der japanischen Besatzung in Medan, wo er damals lebte, durch seine Stellung in der Muhammadiyah und seine familiäre Herkunft Akzeptanz als *‘ālim* gefunden zu haben. 1950, nach der Unabhängigkeit, zog er nach Jakarta, wo er eine führende Rolle in der zur Muhammadiyah gehörenden Al-Azhar-Moschee übernahm, die bewusst nach der berühmten Kairiner al-Azhar benannt war und später auch seinem Korankommentar den Namen lieh.¹¹¹ Er wurde durch Bücher, Zeitungsartikel und Predigtstätigkeit sehr bekannt und eines der prominentesten Aushängeschilder der islamistischen Partei Masyumi. 1960 wurde Masyumi verboten, und 1964 wurde Hamka für zwei Jahre inhaftiert. In dieser Zeit schrieb er die Ursprungsfassung seines Korankommentars auf der Grundlage von Kommentaren zu den Suren 23 bis 26, die zwischen Februar 1962 und Januar 1964 in der Zeitschrift *Gema Islam* erschienen waren.¹¹² Die Entscheidung, mit dem 18. Teil (Q 23:1 – Q 25:20) und nicht mit dem ersten zu beginnen, begründet er mit der Tatsache, dass viele ausführliche Kommentare zwar als Komplettkommentare konzipiert wurden, aber nicht fertiggestellt werden konnten;¹¹³ er habe daher zunächst lediglich angestrebt, eine Ergänzung und Vervollständigung dieser Werke anzubieten, und erst der unerwartete Gefängnisarrest habe ihm Gelegenheit gegeben, den gesamten Koran zu kommentieren.¹¹⁴ Nach Sukarnos Sturz gelangte er schnell in die obersten Ränge der indonesischen *‘ulamā’*; er wurde Professor an Staatlichen Islaminstituten, Vorsitzender der Muhammadiyah und erster Vorsitzender des Majelis Ulama Indonesia nach dessen Gründung durch Suharto 1975. 1981 trat er von diesem Amt zurück, nachdem der MUI heftig wegen einer Fatwa angegriffen worden

¹¹⁰ Diese biographischen Aspekte scheinen für Hamkas Haltung zu Ehe- und Geschlechterfragen, wie sie sich auch in seinem Korankommentar widerspiegelt, eine große Rolle zu spielen; das betrifft in der vorliegenden Studie vor allem Q 23:5-7. Überhaupt dürften das Frauenbild von Gelehrten und ihre Einstellung zur Ehe zu den Themen gehören, die am stärksten von persönlichen Erfahrungen beeinflusst sind.

¹¹¹ Hamka begründet diese Namensgebung in seinem Vorwort derart ausführlich und mit Verweis auf den Shaykh der Kairiner Azhar, dass es geradezu apologetischen Charakter hat. Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, 2. Auflage, S. 39-45.

¹¹² Hamka erzählt die Geschichte seiner Verhaftung und der politischen Hintergründe ausführlich im Vorwort zu seinem Kommentar. Vgl. ebd., S. 45-53.

¹¹³ Dies dürfte sich vorrangig auf den *Tafsīr al-Manār* beziehen, mit dem Hamka gut vertraut war.

¹¹⁴ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 2.

war, die es Muslimen verbot, an christlichen Gebeten teilzunehmen. Hamka starb wenige Monate später, im Juli 1981.¹¹⁵ Trotz des Status, den er gegen Ende seines Lebens erreichte, ist es fraglich, ob man ihn als Religionsgelehrten bezeichnen kann. Seine fragmentarische Ausbildung und seine jahrzehntelange Tätigkeit als Journalist, Lehrer und Trivialautor sprechen dagegen; seine Wahrnehmung durch die indonesischen Muslime¹¹⁶ und die institutionellen Positionen, die er seit der Zeit der japanischen Besetzung innehatte, eher dafür. Er ist sicherlich eine vielschichtige Persönlichkeit; vielleicht die schillerndste unter den hier besprochenen.

Sein Korankommentar erschien erstmals 1967, eine erweiterte Auflage 1970.¹¹⁷ Der Rang dieses Werkes in der muslimischen Koranexegese ist umstritten; während Feener es „one of the most enterprising endeavours of modern Qurʾānic exegesis“ nennt,¹¹⁸ hält Johns diese Beschreibung für übertrieben und Hamkas Kommentar für höchstens gemäßigt reformistisch, keinesfalls revolutionär und in seiner Orientierung an der frühen Salafiyya möglicherweise für veraltet.¹¹⁹ Steenbrink stellt demgegenüber einfach nüchtern und zutreffend fest, Hamkas Kommentar sei ganz sicher kein gelehrtes oder akademisches Werk, sondern ziele auf die Propagierung religiöser Gefühle ab.¹²⁰

Auch wenn der Kommentar keinen wissenschaftlichen Anspruch hat, so zitiert er doch eine große Bandbreite älterer und neuerer Quellen, meist arabischer Herkunft. Hamka erwähnt auch gelegentlich, meist in abschätziger Weise, die Arbeiten von Orientalisten, die er für in gefährlicher Weise verzerrend hält, aber nicht gut zu kennen scheint.¹²¹

¹¹⁵ Vgl. zu Hamkas Biographie Steenbrink: Hamka, S. 128-144.

¹¹⁶ Vgl. dazu auch die Webseite, die seinen Kommentar veröffentlichte und ihn dort als „Prof. Dr. Hamka“ vorstellte. <http://www.geocities.com/hamkaonline/>, Zugriff am 4.11.2008.

¹¹⁷ Die Auflage von 1970 enthält z.B. zahlreiche zusätzliche Zeitbezüge, etwa Verweise auf den Sieben-Tage-Krieg. In der vorliegenden Untersuchung verwende ich eine Ausgabe von 1987/88, die einen unveränderten Nachdruck der Auflage von 1982/83 darzustellen scheint.

¹¹⁸ Feener: Notes, S. 62.

¹¹⁹ Vgl. Johns: Qurʾanic Exegesis - Introductory Survey, S. 34.

¹²⁰ Vgl. Steenbrink: Hamka, S. 139.

¹²¹ Er bezieht sich zum Beispiel auf die Werke eines bekannten Orientalisten namens „Young Bull“ zum islamischen Recht, womit er wohl Theodor W. Juynboll (*Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet volgens de leer der sjāfiʿitische school*, 4. Auflage, Leiden 1930) meint, der ihm nur vom Hörensagen bekannt zu sein scheint. Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. VI, S. 281.

Sein Kommentar ist äußerst umfangreich, folgt aber keiner klaren Struktur, sondern geht eher assoziativ vor. An manchen Punkten diskutiert Hamka die Bedeutung und Etymologie koranischer Begriffe; an anderen Stellen liefert er eine klassische erweiterte Paraphrase der auszulegenden Verse; ebenso häufig verzichtet er auf beides. Manchmal stellt er detailliert Offenbarungsanlässe oder Ereignisse aus der Frühzeit des Islams dar, zieht aber nicht weniger oft Verbindungen zu politischen und gesellschaftlichen Ereignissen oder Phänomenen aus der neueren Geschichte. Er nutzt die gegenwartsbezogenen Passagen wie die Prophetenbiographie als narrative Elemente und zitiert immer wieder auch persönliche Erinnerungen oder Geschichten aus dem Leben seines Vaters. Es geht ihm um die Vermittlung einer Botschaft, weniger um die vollständige Erklärung des einzelnen Verses.

Durch den expliziten Zeitbezug und den konkreten, erzählenden Bezug auf die Erfahrungen des Autors hebt sich Hamkas Kommentar von allen anderen hier besprochenen Werken ab; Vergleichbares ist sonst am ehesten noch in Rashīd Riḍās Exkursen innerhalb des *Tafsīr al-Manār* zu finden. Beispielhaft für Hamkas Stil sind die persönlichen Danksagungen, die die ersten zwei Textseiten des Kommentars einnehmen, also einen Platz, der bei den meisten Korankommentatoren Gott gebührt oder aber einer allgemeinen Einführung in das Thema. Hamka hingegen widmet ihn liebevollen, detaillierten Erinnerungen an seinen Vater, seinen Schwager, seine Ehefrau und seine Mutter.¹²²

Durchaus aus dem Rahmen fällt die Art und Weise, in der Hamka sich offensiv zu den Schwächen in seiner theologischen Ausbildung bekennt; diese mag allerdings in ihrer ostentativen Bescheidenheit bestimmten kulturell bedingten Erwartungen der indonesischen Leserschaft entsprechen. Hamka schreibt, in den verschiedenen Wissensgebieten, deren Beherrschung üblicherweise zur Bedingung für das Abfassen eines Korankommentars gemacht werde – der arabischen Sprache, der exegetischen Tradition, den Offenbarungsanlässen, der Abrogationslehre, den Hadithen und dem *fiqh* – kenne er sich nur ansatzweise aus und könne keineswegs beanspruchen, ein Experte in ihnen zu sein. Er sei noch nicht einmal ein Meister des Indonesischen, geschweige denn des Arabischen. Hinzu kämen die „weltlichen“ Wissensgebiete, die der Koran anspreche, die aber von den früheren *‘ulamā’* vernachlässigt worden seien, etwa die Landwirtschaft oder Kernphysik – in diesen sei er ebenfalls kein Experte. Er könne allenfalls

¹²² Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, S. 1 f.

eine breite Allgemeinbildung aufweisen, die sich zu einer Spezialisierung verhalte wie das Wissen eines Allgemeinmediziners zum Wissen eines Facharztes. Wünschenswert sei eigentlich ein Korankommentar, der von Spezialisten aller denkbaren Wissensgebiete verfasst sei und hunderte von Bänden umfasse; dies könne kein einzelner Mensch leisten. So könne es hier allenfalls darum gehen, die Inhalte von Koranversen zu umreißen und ihre vielfältigen Bezüge aufzuzeigen, wodurch der Leser angeregt werde, weiter zu forschen. Dies entspreche der Methode des Koran, der keinesfalls, wie manchmal behauptet, alle Wissenschaften enthalte, sondern lediglich dazu anrege, sie zu erforschen. Daher sei es nicht weiter schlimm, dass der Autor kein Experte in allen Wissensgebieten sei. Gleiches habe auch für die früheren Gelehrten gegolten: Viele Hadithgelehrte seien schwach im islamischen Recht und *ijtihād* – den Hamka hier als der *fiqh*-Tradition gleichwertig anführt – gewesen und umgekehrt. In Indonesien gebe es viele *‘ulamā’*, die Meister des Arabischen seien, aber die Bahasa Indonesia nicht gut beherrschten, so dass sie ihr Wissen nicht vermitteln könnten. Dies kann als geschickter Hinweis auf Hamkas größte Stärke verstanden werden, die damals bereits deutlich zu Tage getreten war: seine Begabung im Gebrauch der indonesischen Schriftsprache und – auf dieser Grundlage – die erfolgreiche Vermittlung religiöser Inhalte an breite Bevölkerungsschichten. Weniger subtil ist die sich bescheiden gebende anschließende Bemerkung, der Autor habe trotz dutzender von ihm verfasster Bücher zu islamischen Inhalten, seines Ehrendokortitels der Azhar- Universität und seiner Professorentitel an verschiedenen Universitäten noch viele Schwächen im Bereich der islamischen Theologie. Trotz dieser Defizite, so Hamka, sei sein Projekt – nämlich das einer Übersetzung und Kommentierung des Korans in indonesischer bzw. im weiteren Sinne malaiischer Sprache – so dringlich gewesen, dass er sich verpflichtet gefühlt habe, es unmittelbar in Angriff zu nehmen. Seine Zielgruppe sei in erster Linie die junge Generation von Muslimen in Indonesien und Malaysia, die erkannt habe, dass der Islam die Möglichkeit biete, inneren und äußeren Herausforderungen zu begegnen, aber mangels Arabischkenntnissen und vertieften Wissens über den Islam diese Erkenntnis nicht umsetzen könne. In zweiter Linie seien es die Verkünder und Prediger des Islams (*ahli da’wah/muballigh*), die oft wenig Arabisch könnten und es – im Gegensatz zu früheren Zeiten – mit einer zunehmend gebildeten Bevölkerung zu tun hätten, die ihre Lehren

nicht mehr widerspruchslös hinnehme, wenn diese nicht rational begründet seien.¹²³

In seinen methodischen Ausführungen rangiert für Hamka die Ratio als Mittel der Exegese vergleichsweise hoch. Zwar weist er auf die Bedeutung der Sunna hin, doch schon die Überlieferungen der *ṣaḥāba* werden von ihm auf den Rang einer Quelle des Rechts, nicht aber der Koranexegese im Allgemeinen reduziert. Er wägt die Ansichten der Vertreter des *tafsīr bi-l- maʿthūr* und des *tafsīr bi-l-raʿy* gegeneinander ab und schließt sich entschieden der letzteren Schule an, die den Einsatz des Verstandes zur Koranexegese bejaht. Als dritte mögliche Quelle der Auslegung neben Sunna und Verstand nennt er Geschichten, die ihren Ursprung außerhalb des Korans haben, insbesondere die *isrāʾīliyyāt*; hier plädiert er für Vorsicht und möchte, obwohl er einen Teil von ihnen als wahr anerkennt, weitgehend auf ihren Einsatz verzichten, da sie keinen Wert für die Vermittlung des Islams hätten. Zudem erklärt er, viele Aussagen des Korans hätten den Horizont des Propheten überstiegen; der Koran müsse folglich in Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen Niveau der jeweiligen Zeit ausgelegt werden.¹²⁴ Seinen Kommentar charakterisiert er also als ausgewogene Mischung aus Überliefertem und eigener Meinung. Er folge keiner Schule außer der der *salaf*. Angesichts dieser Aussage ist es nicht überraschend, dass Hamka den *Tafsīr al-Manār* als sein wichtigstes Vorbild nennt: hinsichtlich der Einbeziehung der modernen Wissenschaft, der Abkehr von Rechtsschulen und der Berufung auf die *salaf*, und vor allem hinsichtlich des Versuchs, den Koran in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der modernen Gesellschaft zu bringen. Allerdings hätten sich diese seit der Zeit Muḥammad ^cAbduhs und Rashīd Riḍās verändert, so dass der – zudem unvollständige – *Tafsīr al-Manār* Hamkas eigenes Unterfangen nicht überflüssig mache. Als weiteren wichtigen Einfluss nennt er Sayyid Quṭb's Korankommentar, der zwar in Bezug auf den Umgang mit dem Überliefertem nicht mit dem *Tafsīr al-Manār* mithalten könne, aber dafür voller Relevanz für das „Atomzeitalter“ sei. Hamka bekennt sich schließlich dazu, in seinen Kommentar auch spezifisch indonesische Aspekte aufgenommen zu haben, die in außerindonesischen Kommentaren nicht zu finden seien.¹²⁵ Während die bisherige Forschung Hamkas Affinität zu reformistischen Auslegungen in der Tradition Muḥammad ^cAbduhs betont, lässt sich in seinem Kommentar tatsächlich der Einfluss Sayyid Quṭb's nicht verleugnen: Die Forderung

¹²³ Vgl. Hamka: *Tafsīr al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, S. 3-6.

¹²⁴ Vgl. Hamka: *Tafsīr al-Azhar*, 2. Auflage, S. 21-36.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 36-38.

nach Anwendung der Scharia, der Appell zum Kampf gegen ungerechte Herrscher, der Hinweis auf deren Vergänglichkeit und die Förderung der Bereitschaft zum Selbstopfer im Dienst des Glaubens sind Elemente, die in Hamkas Kommentar immer wieder aufscheinen und in offenkundigem Bezug zu seinen eigenen politischen Erfahrungen stehen.

Ob Hamkas Kommentar seinen Anspruch auf Rationalität mit seiner eher willkürlichen Methodik einlöst, ist fraglich, aber er liefert jedenfalls reichliches Argumentationsmaterial, ist durch den hohen Anteil erzählender Passagen und den Bezug zur Gegenwart auch für vergleichsweise bildungsferne Zielgruppen ansprechend und wird ganz sicher der von Hamka geäußerten Absicht gerecht, den Koran unter möglichst vielen unterschiedlichen Aspekten zu betrachten.

Hamkas Kommentar ist ganz offensichtlich in Indonesien verbreitet und populär und scheint insofern seine Zielgruppe bis heute zu erreichen; er hat zahlreiche Neuauflagen erlebt und wird in vielen Büchern, Artikeln und auf Webseiten besprochen, wie schon eine oberflächliche Internetsuche zeigt. Muhammad Quraish Shihab verweist gelegentlich auf ihn. Teile von Hamkas Kommentar sind im Internet erhältlich.¹²⁶

2. *Muḥammad al-Mutawallī al-Sha^crāwī (Ägypten): Tafsīr al-Sha^crāwī*

Al-Sha^crāwī ist der vielleicht populärste ägyptische *‘ālim* der vergangenen Jahrzehnte, der posthum sogar zur Hauptfigur einer Seifenoper im ägyptischen Fernsehen avancierte.¹²⁷ Vereinzelt Untersuchungen setzen sich mit seiner Person, seinem Werk, vor allem aber mit seiner Rezeption in Ägypten auseinander.¹²⁸ Sein Korankommentar – sowohl in der Fernseh- als auch in der Buchfassung – ist jedoch bisher nur bruchstückhaft¹²⁹ und nicht in seiner Gesamtheit untersucht worden.

Shaykh al-Sha^crāwī wurde 1911 in Daqādūs, einem Dorf im Nildelta, geboren. Er erlangte eine traditionelle religiöse Erziehung, die ihn zu einem Studium an der Azhar führte. Dort erhielt er 1941 einen Abschluss in arabischer Sprachwissenschaft – also nicht in einer der theologischen Fachrichtungen, auf denen der Schwerpunkt seiner späteren Tätigkeit lag. 1948 erhielt er eine Lehrbefugnis der Azhar und begann, an Azhar-Instituten

¹²⁶ Vgl. <http://www.geocities.com/hamkaonline/>, Zugriff am 4.11.2008.

¹²⁷ Vgl. <http://weekly.ahram.org.eg/2002/615/eg6.htm>, Zugriff am 29.10.2008.

¹²⁸ Zur Person vgl. Lazarus-Yafeh: Muhammad Mutawalli al-Sha^crāwī; zu dem Kult, der sich um al-Sha^crāwī entwickelte, vgl. Chih/Mayeur-Jaouen: Le cheikh Sha^crāwī.

¹²⁹ Die Einleitung bespricht Tottoli: Introduzione; zu den frühesten Tafsīr-Veröffentlichungen des Shaykhs vgl. Jansen: Shaikh al-Sha^crāwī.

an verschiedenen Orten im Nildelta zu unterrichten. Zwischen 1950 und 1960 lehrte er an der König ^cAbdal^cazīz-Universität in Mekka; ab 1966 predigte er für vier Jahre in Algerien. 1970 wurde er als Gastprofessor nach Mekka entsandt. Für das Sadat-Regime erschien er als ideale Besetzung für höhere Ämter. Al-Sha^crāwī war zwar konservativ und hatte in seiner Jugend für kurze Zeit Neigungen zur Muslimbruderschaft gehabt, hatte aber durch seinen langen Aufenthalt im Ausland weder Gelegenheit gehabt, sich durch aktive Opposition gegen das Nasser-Regime zu kompromittieren, noch durch eine Nähe zu eben diesem Regime die Feindschaft der in den siebziger Jahren erstarkenden Islamisten auf sich zu ziehen oder für Sadat, der sich von den Nasseristen distanzieren wollte, problematisch zu erscheinen. Sadat nutzte al-Sha^crāwīs Position in Saudi-Arabien, um das Land für die Finanzierung des Yom-Kippur-Krieges zu gewinnen. Nachdem al-Sha^crāwī 1974 nach Ägypten zurückgekehrt war, wurde er 1976 zum Minister für Religiöse Stiftungen ernannt.

1974 erschien er zum ersten Mal in einem religiösen Programm im staatlichen Fernsehen, *Nūr ^calā Nūr*; diese Auftritte bildeten die Grundlage seiner Popularität. Im Rahmen seines Ministeramtes trat er 1977 erfolgreich im Fernsehen auf, um gegen die Brotunruhen zu predigen; er bekam daraufhin eine eigene Fernsehsendung, *Khawāṭir al-Sha^crāwī*, in deren Rahmen er für mehr als zwanzig Jahre – weit über seinen Rücktritt vom Ministeramt im Jahr 1978 hinaus – den Koran interpretierte, und zwar in der Dorfmoschee von Daqādūs vor einem Publikum aus „einfachen“ Ägyptern. Er hielt sich üblicherweise mit direkter Kritik an der Regierung zurück; nicht einmal den Friedensschluss von Camp David griff er offen an, sondern reagierte lediglich mit mehrdeutigen Aussagen, die von Opposition gegen die Regierung abrieten. Die daraus resultierende islamistische Kritik an seiner Regierungsnähe konnte seiner Popularität nicht ernstlich schaden. Bis zu seinem Tod im Jahr 1998 blieb er in den Medien aktiv und äußerte seine Ansichten zu religionspolitischen Fragen.¹³⁰

Sein Korankommentar wurde folglich zuallererst im Fernsehen gesendet und erst später – anscheinend von einem Bearbeiter – in Buchform übertragen.¹³¹ Der orale Ursprung des Kommentars wird in der Druckausgabe

¹³⁰ Vgl. Zeghal: Gardiens, S. 204-211; Chih/Mayeur-Jaouen: Le cheikh Sha^crāwī, S. 190-193; Hammond: Pop Culture, S. 206-209; <http://www.tbsjournal.com/Archives/Fall04/Farraginterview.html>, Zugriff am 29.10.2008; <http://weekly.ahram.org.eg/2002/615/eg6.htm>, Zugriff am 29.10.2008.

¹³¹ Keine der mir vorliegenden Druckausgaben geht über den Kommentar zur 45. Sure hinaus; die Webseite <http://www.elsharawy.com/> stellt allerdings Audiodateien bis einschließlich Sure 57 und des *juz³ ^cAmmā* zur Verfügung, was den Angaben ei-

sehr deutlich. Der Text enthält zahlreiche Wiederholungen, Paraphrasen, rhetorische Fragen und Erklärungen anhand von Beispielen aus dem Alltag; er erläutert Worte und syntaktische Konstruktionen ausführlich und in sehr didaktischer Weise. Von akademischen Diskursen oder rationalistischen Argumenten hält er sich jedoch fern; er nimmt den Koran beim Wort, setzt ihn in Bezug zur Alltagserfahrung der Gläubigen und nutzt ihn, um die Notwendigkeit der Anwendung des göttlichen Gesetzes für das Individuum und die Gesellschaft zu unterstreichen. Aufgrund des Fernsehformats wird der Koran versweise behandelt, ohne größere Sinneinheiten zu bilden; allerdings ist der Kommentar voll von innerkoranischen Verweisen. Außerkoranische Quellen werden von dem Shaykh, der für sich beanspruchte, kein Buch außer dem Koran zu benötigen, nicht benannt, mit Ausnahme von Hadithen. Offenbarungsanlässe sind meist nicht oder nur in sehr allgemeiner Weise erwähnt.

Al-Sha^crāwī ist in gewisser Weise ein Sonderfall unter den Kommentatoren; bei seinem Kommentar scheint sich die Frage nach den Intentionen, den Motiven und der Alleinstellung insofern zu erübrigen, als er nicht ursprünglich als Druckwerk konzipiert war, sondern als religiös-erbauliches Fernsehprogramm; und schon seine immense Popularität beantwortet die Frage danach, ob Bedarf nach einem solchen Kommentar bestand, wirkungsvoll. Zudem hebt er sich tatsächlich in Anspruch, Stil und Methode wie auch hinsichtlich der Adressatengruppe deutlich von den übrigen arabischen Kommentaren ab. Tatsächlich scheint die Betitelung seines Kommentars als *tafsīr* nicht auf ihn selbst zurückzugehen: seine Fernsehsendung trug den Namen „Gedanken des Shaykh al-Sha^crāwī über den Koran“ (*khawāṭir al-Shaykh al-Sha^crāwī ḥawl al-Qur^ʿān al-karīm*), und direkt zu Beginn seines Vorworts schreibt er:

Meine Gedanken über den Koran kommen keiner Auslegung des Korans (*tafsīran lil-Qur^ʿān*) gleich. Sie sind vielmehr Geschenke der Glückseligkeit, die dem Gläubigen bezüglich eines Verses oder einiger Verse zuteil werden. Wenn es möglich wäre, den Koran auszulegen, dann wäre der Gesandte Gottes von allen Menschen am ehesten seiner Auslegung würdig, denn er war es, auf den er herabkam, der unter seinem Einfluss stand, ihn verkündete, um ihn wusste und nach ihm handelte; und dem seine Wunder offenbar wurden. Aber der Gesandte Gottes begnügte sich damit, den Menschen ihrem Bedarf entsprechend die gottesdienstlichen Pflichten zu erläutern, zu denen es im

ner anderen Webseite entspricht, dass al-Sha^crāwī die Auslegung des 27. *juzʿ* des Korans beendet habe, der mit Sure 57 endet – dies aber offensichtlich nur mündlich. Vgl. http://www.moheet.com/show_news.aspx?nid=90941&pg=67, Zugriff am 10.03.2009.

Koran verpflichtende Regeln gibt, bei denen es um Gebote und Verbote geht; jene Gebote, für deren Ausführung man belohnt und für deren Verletzung man bestraft wird. [...] Was jedoch die im Koran verborgenen Geheimnisse des Daseins angeht, begnügte sich der Prophet mit dem, was ihm davon bekannt war; denn sie mit dem Verstand zu erfassen überstieg die Möglichkeiten der damaligen Zeit, und diese Themen aufzuwerfen hätte zu Kontroversen geführt, die der Religion geschadet hätten. Die Menschen hätten sich von dem Verständnis des Weges Gottes hinsichtlich der gottesdienstlichen Pflichten ab- und dem Disput über Angelegenheiten zugewandt, der sie nirgendwohin führt. Der Koran kam nicht, um uns die Geheimnisse des Daseins zu lehren, sondern er kam mit deutlichen Pflichten und verborgenen Geheimnissen des Daseins.¹³²

Weil er nicht mehr beansprucht, als Gedanken zu einzelnen Koranversen darzulegen, erübrigt sich für al-Sha^crāwī auch die in allen anderen Kommentaren wenigstens ansatzweise und oberflächlich vorzufindende Erläuterung seines Vorgehens. Stattdessen ist sein Vorwort der Diskussion über die Unnachahmlichkeit des Korans (*i^c jāz al-Qur^ʿān*) gewidmet. Eine stringente Methodik verfolgt er nicht; sein Vorgehen ist uneinheitlich und oft rein assoziativ. Dass es ihm durch seinen eher improvisierten Stil gelungen ist, seine Zielgruppe anzusprechen, lässt sich nicht bestreiten.

Der Kommentar richtete sich nicht an Gelehrte; dennoch nennt ihn der indonesische Kommentator Muhammad Quraish Shihab als eine seiner wichtigsten Quellen.¹³³ Al-Sha^crāwīs Kommentar ist außerdem einer der wenigen zeitgenössischen Korankommentare, die auf der Webseite Al-tafsir.com enthalten sind.

F. HYBRIDE FORMATE

1. Muḥammad Abū Zahra (Ägypten): *Zahrat al-tafāsīr*

Der Ägypter Muḥammad Abū Zahra hat vorrangig durch seine Arbeiten zum islamischen Recht Ansehen erlangt, hat sich daneben aber auch als Koranexeget betätigt.

Er wurde 1898 in al-Maḥalla al-Kubrā, einer Stadt im Nildelta, in eine fromme Familie geboren; sie führte ihre Abstammung auf einen Sufi-Scheich zurück, dessen Grab ein lokales Heiligtum darstellte. Wie so häufig in seiner Generation kombinierte sein Bildungsweg traditionelle religiöse

¹³² al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 9.

¹³³ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Band 1 (2000), S. 13.

mit modernen staatlichen Institutionen. Nachdem er in seiner Heimatstadt eine Grundbildung erworben hatte, setzte er seine Ausbildung an einer Moschee in Ṭantā fort und besuchte dann eine Ausbildungseinrichtung für Schariarichter, an der er 1925 einen Abschluss erwarb. In der Folge schrieb er sich an der *Dār al-ʿUlūm* ein und erhielt sein Diplom 1927. Daraufhin begann er, verschiedene Fächer an unterschiedlichen Institutionen und Universitäten zu unterrichten; am engsten verknüpft ist seine Karriere mit der Rechtsfakultät der Universität Kairo, an der er zum Leiter der Scharia-Abteilung avancierte. 1958 ging er in den Ruhestand, setzte jedoch seine Lehr- und Forschungstätigkeit fort. Obwohl er nur kurz an der Azhar gelehrt hatte, und dies im Fach Rhetorik und nicht in einer im engeren Sinne islamischen Disziplin, wurde er 1962/63 in die Islamische Forschungsakademie der Azhar (*majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya*) berufen,¹³⁴ was für seine Reputation als Religionsgelehrter spricht, aber wohl auch auf den massiven Umbruch in der Personalstruktur der Azhar nach deren Reform im Jahr 1961 und die daraus resultierende Notwendigkeit der Berufung von „Außenseitern“ zurückzuführen ist.¹³⁵ Er scheint in der Nasser-Ära deutlich mit den Ideen Sayyid Quṭbs sympathisiert zu haben, was sich zum Beispiel daran zeigte, dass er dem Präsidenten Autorität in religiösen Fragen absprach, den Gehorsam gegenüber einem frevelnden Herrscher für illegitim erklärte und die Anwendung der Scharia forderte. Darauf deutet außerdem die Tatsache hin, dass er in seinem Korankommentar Nasser als „Götzen“ (*tāghūt*) bezeichnet.¹³⁶

Abū Zahra fand Gelegenheit, sein nach eigenem Bekunden Zeit seines Lebens vorhandenes Interesse an Koranexegese in die Praxis umzusetzen, als die islamische Zeitschrift *Liwāʾ al-Islām* ihn bat, einen Korankommentar fortzusetzen, den der tunesische Gelehrte Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn¹³⁷ begonnen hatte; er war bis Q 2:189 gelangt. Dieser Autorenwechsel geschah wahrscheinlich in den fünfziger Jahren.¹³⁸ Abū Zahra führte den Kommentar bis Q 6:54 fort und musste die Arbeit an diesem „und anderem“

¹³⁴ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 3-11.

¹³⁵ Vgl. Moustafa: *Conflict and Cooperation*, S. 5 f.

¹³⁶ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 22; <http://www.elshabab.com/docs/general/index.php?eh=newhit&subjectid=1962&subcategoryId=83&categoryid=11>, Zugriff am 26.11.2008.

¹³⁷ Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn war von 1952-54 Shaykh al-Azhar. Zu seiner Person vgl. Schulze: *Islamischer Internationalismus*, S. 91.

¹³⁸ Die Zeitschrift *Liwāʾ al-Islām* wurde 1947 gegründet. Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn starb 1958, gab die Arbeit an dem Kommentar aber wohl schon vorher aus persönlichen Gründen ab; vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 22.

dann aus politischen Gründen, die er der antireligiösen, unterdrückerischen Natur des Nasser-Regimes zuschreibt, abbrechen. Später ergänzte er die vorhandenen Teile durch die noch fehlende Kommentierung der ersten und des größten Teils der zweiten Sure und eine Einführung und setzte den Kommentar über die sechste Sure hinaus fort.¹³⁹ Als er 1974 starb, hatte er 5.482 Seiten verfasst und befand sich bei der Diskussion der *Sūrat al-naml* (Sure 27).¹⁴⁰ Sein unvollständiger Kommentar scheint von seiner Familie erst viele Jahre später veröffentlicht worden zu sein; das Zertifikat der Azhar, das in der Buchausgabe abgedruckt ist,¹⁴¹ wurde 1987 ausgestellt.

Der Kommentar erörtert Verse oder kürzere Passagen umfassend, ausführlich und unter verschiedenen Aspekten. Dies beinhaltet detaillierte grammatikalische Erläuterungen, aber auch inhaltliche Erwägungen, die Diskussion der Offenbarungsanlässe (*asbāb al-nuzūl*), zahlreiche innerkoranische Verweise wie auch Zitate aus älteren exegetischen Werken, Hadithsammlungen und der Prophetenbiographie. Abū Zahra verwendet diese Quellen allerdings nicht durchgehend und in ihrem ganzen Umfang, und er folgt ihnen auch nicht immer in seinen Schlussfolgerungen. Trotz seiner Ausführlichkeit strebt der Kommentar nach Lesbarkeit und Verständlichkeit und richtet sich – wie schon die Tatsache, dass Teile von ihm zuerst in einer Zeitschrift veröffentlicht wurden, nahelegt – nicht ausschließlich an Gelehrte. Darauf deuten gelegentliche Erläuterungen seltener oder veralteter Worte, eine klare Gliederung u.a. mithilfe rhetorischer Fragen sowie kurze Verweise auf gegenwärtige Ereignisse oder Umstände hin.

Muḥammad Abū Zahra hebt sich von den anderen arabischen Kommentatoren deutlich ab durch ein pointiertes und hinsichtlich seiner Intentionen und Konzepte aussagekräftiges Vorwort, das bewusst darauf verzichtet, einen Anspruch auf Ausgewogenheit und Objektivität zu erheben, wie es sonst gängige Praxis ist. Sein Kommentar, so Abū Zahra, stütze sich zwar auf anerkannte Quellen und eine dokumentierte Methodik, entspreche aber trotzdem allein seinem persönlichen Verständnis, das – wie bei jedem Menschen – auf Grenzen hinsichtlich der Fähigkeiten und des Wissens stoße. Insofern sei sein Kommentar nicht autoritativ.¹⁴² Abū Zahra begründet die Notwendigkeit für die Abfassung seines Kommentars mit den Schwächen

¹³⁹ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 14, 22; <http://www.elshabab.com/docs/general/index.php?eh=newhit&subjectid=1962&subcategoryid=83&categoryid=11>, Zugriff am 26.11.2008.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 11.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 2.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 23.

der vorliegenden exegetischen Werke. Die ausführlicheren Kommentare verlören sich in scholastischen Erörterungen (*‘ilm al-kalām*), unterschiedlichsten Meinungen und Überlieferungen und exzessiven linguistischen Diskussionen, die die spirituelle Botschaft des Korans völlig verdeckten. Kurzkommentare wiederum brächten zwar das „Licht des Korans“ besser zur Geltung, seien aber meist einer bestimmten theologischen Schule verpflichtet, etwa der Ash^cariyya oder der Mu^ctazila. Außerdem herrsche an einzelnen Punkten ein Konsens unter den Exegeten, den Abū Zahra für eindeutig falsch hält.¹⁴³ Abū Zahra begründet seine Motivation, einen Korankommentar zu schreiben, auch mit dem Willen, diesen Irrtümern zu widersprechen. Die Ausführlichkeit seines Kommentars erklärt Abū Zahra damit, dass er nur so die vielfältigen Bedeutungsebenen des Korans dem Leser nahe bringen könne, denn er verfüge nicht über die Fähigkeit, in äußerster Kürze und Präzision Bedeutungen zu vermitteln. Diese sei Bestandteil des *i^c jāz al-Qur^ʿān* und somit nur Gott zu eigen.¹⁴⁴

Abū Zahra bekennt sich, wie viele Exegeten, zu einer Methode, die Überlieferung (*tafsīr bi-l- ma^ʿ thūr* oder *tafsīr bi-l-riwāya*) und Ratio (*tafsīr bi-l-ra^ʿy*) miteinander kombiniert. Dementsprechend müsse die Sunna des Propheten zur Auslegung herangezogen werden, nachrangig die Auslegung der *ṣaḥāba*; beide seien aber dann zurückzuweisen, wenn sie dem Koran widersprüchen. Bereits die Ansichten der *tābi^c ūn* seien allerdings problema-

¹⁴³ Er nennt zwei Beispiele. Q 43:32 („...Wir haben ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben unter ihnen verteilt und den einen von ihnen einen höheren Rang verliehen als den anderen, damit die einen von ihnen sich die anderen dienstbar(?) machen würden...“) werde gemeinhin so gedeutet, dass Gott den Reichen eine höhere Stellung verliehen habe als den Armen, was nach Abū Zahras Ansicht dem Geist des Korans widerspricht. Q 33:36 – ein Vers, der Gehorsam gegenüber Gott und dem Propheten einfordert – sei von allen Exegeten bis zur Ära Ibn Kathīrs unangemessenerweise auf die angebliche Liebe Muḥammads zu Zaynab bt. Jaḥsh, der Frau seines Ziehsohns Zayd b. Ḥāritha, bezogen worden. (Vgl. ebd., S. 18.) Letztere Aussage Abū Zahras entspricht allerdings nicht den Tatsachen; die meisten Referenzkommentare beziehen den Vers vielmehr auf die Absicht des Propheten, Zaynab mit Zayd zu verheiraten, und deren ursprüngliche Weigerung, die sie nach der Verkündigung des Verses aufgegeben habe. Es gibt daneben noch mehrere andere Überlieferungsstränge zum Offenbarungsanlass des Verses. Ibn Kathīr zitiert all diese Überlieferungen und kommt zu dem Ergebnis, der Vers sei in jedem Fall als allgemeine Anweisung zu verstehen und nicht auf einen spezifischen Fall bezogen. (Vgl. Ibn Kathīr: *Tafsīr*, Bd 3, S. 490.) Hier dürfte auch Abū Zahras Interesse an dem Vers begründet sein, denn die in dem Vers enthaltene Weisung an die Gläubigen, gegen nichts zu verstoßen, das Gott und sein Gesandter festgesetzt haben, entspricht seiner ideologischen Kritik an der fehlenden Anwendung der Scharia in Ägypten, zu deren Untermauerung sich der Vers – wenn man seine Anwendbarkeit nicht auf ein bestimmtes historisches Ereignis reduziert – hervorragend eignet.

¹⁴⁴ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafsīr*, S. 18 f.

tisch, denn in ihrer Zeit, namentlich zur Zeit der Umayyaden, seien jüdische und christliche Einflüsse in die exegetische Tradition eingedrungen und hätten das Verständnis des Korans verfälscht. Solchen *isrāʿīliyyāt* sei der Verstand, der den koranischen Wortlaut im Geist des Korans interpretiere, vorzuziehen. Verboten sei hingegen ein *tafsīr bi-l-raʿy*, der von vornherein einer bestimmten theologischen Schule verpflichtet sei. Die „Meinung“ dürfe nicht schon vorher feststehen, sondern der Exeget müsse unvoreingenommen an der Koran herangehen und dürfe ihm nichts hinzufügen.¹⁴⁵

Eine unorthodoxe und angesichts seines Hintergrunds im islamischen Recht überraschende Position nimmt Abū Zahra im Hinblick auf die Abrogation (*naskh*) von Koranversen durch später überlieferte Koranverse ein, die er ablehnt. Der Koran enthalte keine zwei Verse, die genau denselben Sachverhalt betreffen, sich widersprüchen und nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen seien. Abrogation gebe es nur in Bezug auf die Abrogation der früheren Religionsgesetze durch den Koran, der Sunna durch den Koran sowie innerhalb der Sunna.¹⁴⁶ Hier ordnet sich Abū Zahra in einen Diskursstrang ein, der sich sowohl bei Modernisten wie Rashīd Riḍā als auch bei Islamisten wie Sayid Quṭb findet.¹⁴⁷

Insgesamt zeichnet sich Abū Zahras Kommentar durch eigenständige Gedanken aus, die sehr klar dargelegt sind. Der Autor bezieht die Tradition dort ein, wo es ihm sinnvoll erscheint, scheut aber nicht davor zurück, Stellung gegen sie zu beziehen, so dass Abū Zahra die von ihm skizzierten Ziele insgesamt durchaus einlöst und dem Korpus der sunnitischen Koranexegese eine neue Facette hinzufügt. Sein Kommentar bricht nicht aus der Tradition aus, geht aber an bestimmten Punkten doch neue Wege.

Während viele von Abū Zahras Schriften bis in die heutige Zeit neu aufgelegt werden, scheint das für seinen Kommentar nicht zu gelten, der weder in Bibliotheken leicht zugänglich noch im Buchhandel erhältlich ist. Dennoch spricht die Tatsache, dass der Kommentar komplett eingescannt wurde und auf mindestens zwei Webseiten zur Verfügung steht,¹⁴⁸ dafür, dass er auf ein gewisses anhaltendes Interesse stößt. Er wird in einem neueren Kurzkommentar zitiert,¹⁴⁹ scheint von anderen Kommentatoren

¹⁴⁵ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafsīr*, S. 24-39.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 40 f.

¹⁴⁷ Vgl. Rippin: *Abrogation*; Baljon: *Modern Muslim Koran Interpretation*, S. 49. Zur Frage der Abrogation vgl. auch S. 113.

¹⁴⁸ <http://www.waqfeya.com/open.php?cat=11&book=1274>, Zugriff am 18.6.2008; <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=6&book=3324>, Zugriff am 2.9.2008.

¹⁴⁹ al-Bāz: *al-Tafsīr al-tarbwāī*, S. d, Fn. 1.

– eventuell mit Ausnahme Ṭaṇṭāwīs¹⁵⁰ – hingegen nicht herangezogen worden zu sein.

Sein Kommentar könnte angesichts des Werdegangs des Autors ein Gelehrtenkommentar sein, weist jedoch hinsichtlich seines massenmedialen Ursprungs – von dem er sich später fortentwickelte – und seiner inhaltlichen Eigenwilligkeit, seiner Distanz zur Tradition der muslimischen Koranexegese sowie seiner politischen Parteinahme deutliche Parallelen zu den Predigerkommentaren auf. Strukturell und sprachlich schließlich finden sich gewisse Ähnlichkeiten zu den Institutionenkommentaren: Der Kommentar ist übersichtlich, klar gegliedert, einfach geschrieben und trotz seiner Länge stilistisch nicht weitschweifig.

2. Sa^cīd Ḥawwā (Syrien): *Al-asās fī l-tafsīr*

Sa^cīd Ḥawwā hat als einziger der hier vorgestellten Autoren nie eine Stellung in den staatlich anerkannten religiösen Institutionen oder der Universitätstheologie angestrebt oder erreicht. Er gilt vielmehr als Chefideologe der syrischen Muslimbrüder unter dem Ba^cth-Regime.¹⁵¹

Er wurde 1935 in der syrischen Stadt Ḥamā in eine verarmte Familie geboren. Seine Ausbildung war von Brüchen gekennzeichnet, die familiären Umständen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten geschuldet waren, doch gelang es ihm schließlich, eine Sekundarschule zu besuchen. Dort stand er stark unter dem Einfluss seines islamischen Religionslehrers, Shaykh Muḥammad al-Ḥāmid, der neben seinen Tätigkeiten als Sufi-Shaykh, Prediger, Mufti und Lehrer auch der Begründer der Muslimbruderschaft in Ḥamā war. Sa^cīd Ḥawwā trat der Muslimbruderschaft 1953 bei. Nach seinem Sekundarschulabschluss studierte er islamisches Recht an der Schariafakultät der Universität Damaskus und schloss dieses Studium 1961 erfolgreich ab. In den darauf folgenden Jahren betätigte er sich als Lehrer und leistete seinen Wehrdienst ab. Die verbleibende Zeit seines Lebens war vor allem von dem Konflikt zwischen Regime und Muslimbruderschaft geprägt, in der er eine führende Position einnahm. 1966 entzog er sich diesem Konflikt durch Auswanderung nach Saudi-Arabien, wo er begann, Bücher über die islamistische Ideologie zu verfassen. Er kehrte 1971 nach Syrien zurück

¹⁵⁰ Eine längere Passage zu Q 5:51, die zu dem von Abū Zahra in *Liwāʾ al-Islām* veröffentlichten Teil des Kommentars gehört, findet sich wortgleich bei Ṭaṇṭāwī wieder, der keine Quellenangabe macht. Da keine gemeinsame Quelle identifiziert werden konnte, liegt die Vermutung nahe, dass Ṭaṇṭāwī Abū Zahras Kommentar benutzt hat. Vgl. Abū Zahra: *Zahrāt al-tafsīr*, S. 2241; Ṭaṇṭāwī: *Wasī*, Bd IV, S. 195.

¹⁵¹ Vgl. Weismann: *Saʿid Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker*, S. 601 f.

und wurde zwei Jahre später verhaftet, weil er gewaltfreie Proteste gegen den von Asad vorgelegten Verfassungsentwurf organisiert hatte, der nicht vorsah, dass der Präsident des Landes Muslim sein musste. Während der fünf Jahre, die er nun im Gefängnis verbrachte, schrieb er seinen umfangreichen Korankommentar, der in hohem Maße durch seine Identifikation mit den Ideen Sayyid Quṭbs geprägt ist; dies überrascht angesichts seiner Lebensumstände wenig. Nach seiner Entlassung im Jahr 1978 emigrierte er nach Jordanien, wo er den Kommentar, der 1985 in Kairo erschien, fertigstellte und 1989 starb.¹⁵²

Das elfbändige Werk war als erster Teil einer dreiteiligen Reihe konzipiert, deren zweiter Teil der Sunna und deren dritter Teil der Frage des Verständnisses der Quellen und der Anwendung auf das Leben gewidmet sein sollten.¹⁵³ Der zweite Teil erschien 1989, zur Abfassung des dritten ist es aufgrund von Ḥawwās krankheitsbedingtem Tod im selben Jahr nicht gekommen.

Ḥawwā erläutert in seinem Vorwort zu der gesamten Reihe, die Hauptmotivation für die Arbeit an ihr habe in dem Wunsch bestanden, den Erfordernissen der heutigen Zeit gerecht zu werden. Diese bestünden darin, die heutigen Muslime davon zu überzeugen, dass der Koran und die Sunna Lösungen für alle Probleme enthielten, göttlich und unfehlbar seien, und dass es möglich sei, Gesellschaft, Wirtschaft und Politik auf ihnen aufzubauen. Der Koran müsse wieder in das Leben der *umma* zurückkehren.¹⁵⁴ Zur Verwirklichung dieser Ziele sei häufig nicht mehr nötig, als eine Auswahl aus den Interpretationen früherer Exegeten zu treffen; gerade dies sei allerdings durch seinen Gefängnisaufenthalt sehr erschwert worden, denn während der ersten Jahre der Arbeit an dem Kommentar hätten ihm lediglich die Kommentare von Ibn Kathīr und al-Nasafī zur Verfügung gestanden. Dem Kommentar werden jedoch Unrecht getan, wenn man ihm unterstelle, er sei nicht mehr als eine Zusammensetzung dieser beiden Kommentare. Er habe als Kommentator seine eigenen Ziele verfolgt, die nicht die Ziele dieser Autoren gewesen seien. Das vorrangigste dieser Ziele sei die Stärkung des Glaubens des Lesers und die umfassende Förderung der Belange des Glaubens.¹⁵⁵ Die Muslime hätten unter dem Joch westlicher Unterdrückung ihr Wertesystem verloren und müssten erst das Bewusstsein

¹⁵² Vgl. Weismann: Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker, S. 603-619. Zu Ḥawwās Denken, vgl. Weismann: Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism.

¹⁵³ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 7.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., Bd 1, S. 8-10.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., Bd 1, S. 10-13.

wiedererlangen, dass Koran und Sunna die einzig richtigen Maßstäbe seien. Dies erleichtere den Sturz der Unterdrücker, der die wichtigste Pflicht dieses Zeitalters sei.¹⁵⁶ Westliche Vorwürfe, der Koran sei unstrukturiert, in sich widersprüchlich und enthalte Aussagen, die nicht mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft übereinstimmten, müssten zurückgewiesen werden; die Muslime müssten sich von allzu buchstabengetreuen wie allzu freien Auslegungen frei machen und auch von solchen, die die Fundamente der Religion (*uṣūl al-dīn*) im Lichte der nachgeordneten Wissenschaftszweige (*furūʿ*) betrachteten. Abschließend ordnet sich Ḥawwā in die Genealogie der Muslimbrüder ein, indem er auf die Verdienste und den Einfluss Ḥasan al-Bannās, Ḥasan al-Huḍaybīs und Sayyid Quṭbs verweist. Er erkennt aber auch intellektuelle Einflüsse aus Südasien an, vor allem von Abū I-Aʿlā al-Mawdūdī und Abū I-Ḥasan al-Nadwī.¹⁵⁷

In seinem Vorwort zu dem eigentlichen Korankommentar geht Ḥawwā außergewöhnlich ausführlich und explizit auf die Frage nach der Alleinstellung seines Kommentars ein. Die erste und wichtigste Besonderheit, die diesen aus seiner Sicht vor allen anderen auszeichnet, bestehe darin, dass er wohl zum ersten Mal eine völlig neue Theorie zur inneren Einheit des Korans vorstelle, die weit über die gängige Verknüpfung der Verse mit den vorangegangenen Versen (*munāsaba*) oder der Sureanfänge mit dem Ende der vorangegangenen Sure hinausgehe. Er erläutert diese Theorie in einiger Ausführlichkeit.¹⁵⁸ Die von ihm dargelegte gottgewollte Struktur und innere Logik des Korans betrachtet er als Aspekt von dessen Unnachahmlichkeit (*iʿjāz*) und somit auch seinen Kommentar als neuen Beitrag zur Lehre des *iʿjāz al-Qurʾān*. Dies beinhalte die Entschlüsselung einiger der „geheimnisvollen Buchstaben“ an den Sureanfängen. Seine Bitte an die Gegner seiner Theorie, erst nach Lektüre des gesamten Kommentars zu urteilen, deutet darauf hin, dass er sie für nicht unkontrovers hielt.¹⁵⁹

Ḥawwā weist als weitere Besonderheit seines Kommentars darauf hin, dass er die verwendeten Quellen, gleich ob wörtlich oder sinngemäß zitiert, gewissenhaft mit Quellenangaben versehe und gegebenenfalls Kritik oder Ergänzung deutlich als eigenen Beitrag markiere. Dabei bemühe er sich nach Möglichkeit darum, den ursprünglichen Wortlaut zu erhalten, es sei denn, dieser sei allzu schwer verständlich.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., Bd 1, S. 15.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., Bd 1, S. 16-19.

¹⁵⁸ Vgl. dazu S. 117.

¹⁵⁹ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 21-18.

Schließlich ist es die ideologische Komponente, die Ḥawwā als charakteristisch für seinen Kommentar bezeichnet: das Bemühen darum, die Grundwerte der Gemeinschaft der Muslime, die Ursachen für deren Spaltung und den Weg zur Behebung dieser Spaltung darzulegen, sowie das Streben danach, zu beweisen, dass der Koran auf alle Fragen der menschlichen Existenz eine Antwort gibt. Sein Kommentar ist nach Ḥawwās Auffassung ein Buch, das Wissenschaft, *da^cwa*, Erziehung und Jihad vereint.¹⁶⁰

Ḥawwās Korankommentar stützt sich in großem Umfang auf die Korankommentare von Sayyid Quṭb, al-Ālūsī, an-Nasafī und Ibn Kathīr, trifft aus diesen jedoch eine sorgfältige Auswahl und setzt zusätzlich eigene Akzente. Wie Ḥawwā zutreffend darlegt, sind es einerseits das Augenmerk auf der inneren strukturellen Logik des Korans und andererseits die ideologische Prägung, die seinen Kommentar von den übrigen hier untersuchten Werken abheben. Ḥawwā vertritt in ihm dezidiert das islamistische Credo, der Islam umfasse alle Aspekte des Lebens einschließlich Politik und Wirtschaft, und er stellt die Gegenwart als Zeitalter der Geburtswehen eines weltumspannenden islamischen Staates dar.¹⁶¹ Obwohl er in weit stärkerem Maße als sein Vorbild Sayyid Quṭb vormoderne Quellen heranzieht, liegt sein Schwerpunkt doch auf der Übertragung der koranischen Botschaft auf einen gegenwärtigen Kontext; hierfür benutzt er ein weniger theologisches als vielmehr politisches Vokabular. Seine Analyse stützt sich auf salafitische Konzepte, die in der modernen islamistischen Ideologie eine große Rolle spielen, wie die auf Ibn Taymiyya zurückgehende Unterscheidung zwischen dem *tawḥīd al-ulūhiyya* und dem *tawḥīd al-rubūbiyya*.¹⁶² Noch deutlicher

¹⁶⁰ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, S. 29 f.

¹⁶¹ Vgl. dazu ebd., Bd 1, S. 19.

¹⁶² Vgl. z.B. ebd., Bd 3, S. 1446. Der *tawḥīd al-rubūbiyya* bezieht sich auf die Anerkennung der Einheit und Einzigkeit Gottes, seiner Herrschaft und seiner Schöpferrolle; der *tawḥīd al-ulūhiyya* auf den Gottesdienst, der allein Gott und niemanden sonst gilt; dies schließt Bittgebete, Fürbitten, Gelübde und Praktiken der Verehrung ein. Ibn Taymiyya wie auch Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb, für den dieses Konzept zentral war, richteten sich damit vor allem gegen Praktiken des Volksislams wie z.B. Gräberverehrung (vgl. Peskes: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb, S. 21-24). In der Ideologie des modernen politischen Islams lässt es sich auch auf die Verwerflichkeit der Unterwerfung des Menschen unter menschengemachte Gesetze anwenden, die letztlich eine Anbetung von Menschen und damit eine Form des Polytheismus (*shirk*) darstelle; hierfür werden nach Sayyid Quṭb auch die von al-Mawdūdī entlehnten Begriffe der *ḥākimiyya* und *ʿubūdiyya* verwendet. Von den Wahhabitiden, für die dieses Konzept zentral ist, unterscheidet Ḥawwā sich durch seine dezidiert positive Sicht des Sufismus (vgl. Weismann: Saʿid Hawwa and Islamic Revivalism).

als die Orientierung am Islamismus durchzieht seinen Kommentar jedoch der Versuch, die Existenz einer inneren Ordnung im Koran nachzuweisen.

Wegen dieser komplexen Struktur, die auf der Sicht des Korans als kohärentem Gebilde aufbaut, bietet sich der Kommentar nicht dafür an, Informationen über einzelne Verse abzurufen. Er ist dazu gedacht, komplett gelesen zu werden, was wegen seines großen Umfangs und des komplizierten Aufbaus gewisse Anforderungen an den Leser stellt. Vielleicht ist dadurch die Tatsache zu erklären, dass Ḥawwās Kommentar weniger populär und verbreitet ist als der seines Vorbilds Sayyid Quṭb; nichtsdestotrotz verfügt er über einiges Renommee. Er hat im Arabischen mindestens fünf Auflagen gesehen¹⁶³ und wurde ins Türkische übersetzt.¹⁶⁴ Zitiert wird er von keinem der hier untersuchten Exegeten, was jedoch bei den meisten von ihnen aufgrund ihrer ideologischen Ausrichtung auch nicht besonders nahe liegt. Ein aktueller ägyptischer Kurzkomentar aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft verwendet ihn regelmäßig, aber deutlich weniger häufig als den Korankommentar Sayyid Quṭbs.¹⁶⁵

In seiner missionarischen Orientierung – das Ziel ist letztlich die *daʿwa* unter Muslimen – weist der Kommentar von Ḥawwā eine deutliche Nähe zum Typus des Predigerkommentars auf. Gleichzeitig macht er in derart großem Umfang Anleihen aus der Tradition der sunnitischen Koranexegeten, dass er in vielen Aspekten eher einem Gelehrtenkommentar gleicht. Hinsichtlich seiner Länge und Komplexität, mit seinen umfangreichen Verweisen auf die exegetische Tradition, den verschiedenen Ebenen der Argumentation, den zahlreichen Querverweisen, Zitaten und Anhängen, dürfte er Leser mit geringer Bildung überfordern. Wegen der Länge der Sinneinheiten ist er, wie auch Sayyid Quṭbs Kommentar, kaum für die Lektüre kürzerer Abschnitte oder das Nachschlagen von Informationen zu einzelnen Versen geeignet. Die Argumentation ist zudem weit weniger assoziativ und illustrativ als bei den Predigerkommentaren; sie dient in weit stärkerem Maße der Vermittlung einer eindeutigen ideologischen Botschaft. Ihre Zielsetzung geht weit über innerliche Identifikation mit dem Islam und praktische Alltagsfrömmigkeit hinaus; sie besteht vielmehr darin, zu islamisch geprägtem gesellschaftlichem und politischen Handeln aufzurufen.

¹⁶³ Die Internetbuchhandlung <http://www.neelwafurat.com/> bietet eine 5. Auflage an; Zugriff am 9.3.2009.

¹⁶⁴ Übersetzer M. Beşir Eryarsoy/ Abdüsselam Arı; Istanbul, Şamil Yayınları, 16 Bände; 1. Auflage 1991, 2. Auflage 1996.

¹⁶⁵ Vgl. al-Bāz: al-Tafsīr al-tarbawī.

G. AUSWERTUNG

1. Personen und Lebenswege: einige Beobachtungen

Korankommentare sind offenkundig bis heute ein unentbehrliches Genre der muslimischen religiösen Textproduktion – sowohl akademischer als auch auf populärer Ebene. Dies zeigt sich schon durch das Interesse von Regierungen¹⁶⁶ an der Tafsīrproduktion, was nicht weiter verwunderlich ist, steht doch die Herausgabe von Koranübersetzungen und -kommentaren mehr als alle anderen theologischen Aktivitäten – vielleicht mit Ausnahme des Bereichs der Hadithe¹⁶⁷ – für religiöse Deutungsmacht. Auf der anderen Seite birgt sie gerade deswegen auch besonderes Konfliktpotenzial; so ist wohl der Versuch der türkischen Religionsbehörde wie auch der Azhar zu verstehen, durch die Herausgabe eines Korankommentars den religiösen Diskurs mitzubestimmen, durch die gleichzeitige formale Distanzierung von der Herausgeberschaft dieses Kommentars aber nicht für dessen möglicherweise kontroverse Inhalte verantwortlich gemacht werden zu können. Im Gegensatz dazu scheint die wiederholte Veröffentlichung staatlicher Korankommentare in Indonesien keine Kritik ausgelöst zu haben, was vielleicht dadurch zu erklären ist, dass in Indonesien das Religionsministerium nur ein islamischer Akteur unter vielen ist, während in der Türkei keine legalen religiösen Aktivitäten denkbar sind, die völlig außerhalb der Einflussphäre des Diyanet lägen. Insofern ist hier die Positionierung der Religionsbehörde von weit größerer Bedeutung. Der Kommentar der Azhar ist mit den türkischen und indonesischen Institutionenkommentaren insofern nicht ganz vergleichbar, als die Azhar trotz ihrer Verstaatlichung unter Nasser keine Regierungsbehörde, sondern eine akademische Institution ist. Die Grenzen sind jedoch fließend. So erfüllt die Azhar Funktionen in der Ausbildung von Predigern und im religiösen Bildungswesen. Außerdem kommen die Autoren aller drei Kommentare letztlich aus derselben Statusgruppe, nämlich der der Gelehrten staatlicher islamischer Hochschulen oder theologischer Fakultäten. Ein sehr wesentli-

¹⁶⁶ Neben Indonesien und der Türkei arbeitet z.B. auch das Sultanat Brunei an einem nationalen Korankommentar; vgl. http://www.brunei.gov.bn/hotnews/year%202008/0208/14/Tafsir_Brunei.htm, Zugriff am 20.11.2008. Das ägyptische Religionsministerium gab 1995 eine einbändige Auswahlgabe zum *tafsīr* heraus; vgl. al-Majlis al-A^clā lil-Shu^un al-Islāmiyya, Lajnat al-Qur^ʾān wa-l-Sunna (Hrsg.): al-Muntakhab.

¹⁶⁷ Auch hier ist die türkische Religionsbehörde aktiv; das Projekt einer kritischen Hadith-Ausgabe löste einige Aufregung aus. Vgl. <http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~ECDA4F58262A0406E9B21907F4C820425~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, Zugriff am 20.11.2008.

cher Unterschied besteht allerdings darin, dass der Azhar-Kommentar – im Gegensatz zu dem indonesischen und türkischen – zu keinem Zeitpunkt als nationales ägyptisches Projekt verstanden oder propagiert worden zu sein scheint, was auch mit der Zwitterfunktion der Azhar zwischen staatlicher Institution mit innenpolitischen Funktionen und international bedeutender Instanz des sunnitischen Islams zu tun haben dürfte. In seinem Vorwort richtet der Azhar-Kommentar sich explizit an alle muslimischen Gläubigen, ohne sich besonders auf den ägyptischen Kontext zu beziehen.¹⁶⁸

Auch wenn man Korankommentare einbezieht, die – etwa wegen ihrer Kürze – hier nicht im einzelnen diskutiert werden,¹⁶⁹ muss man feststellen, dass die große Mehrheit von ihnen von „professionellen“ *‘ulamā’* verfasst worden sind, nicht von religiösen Laien, die ansonsten im religiösen Diskurs seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine immer bedeutendere Rolle spielen. Ausnahmen betreffen – neben Kommentaren einzelner Suren, Werken zur Koranhermeneutik, zum *i‘jāz al-Qur‘ān* etc. – vor allem sehr kurze Kommentare, wie die des ägyptischen Sprachwissenschaftlers Shawqī Ḍayf und des marokkanischen Philosophen Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī. Der einzige von einem Laien verfasste umfangreiche Kommentar in dem hier betrachteten Zeitraum, der von Sa‘īd Ḥawwā, ist, wie auch sein Vorläufer *Fī zilāl al-Qur‘ān* von Sayyid Quṭb und der Kommentar von Hamka, dessen berufliche Laufbahn zu weiten Teilen außerhalb der Theologie stattfand, im Gefängnis verfasst worden. Das weist auf eine wesentliche Entstehungsbedingung für einen vollständigen Korankommentar hin: Freie Zeit ist vonnöten, über Jahre hinweg, ohne die Notwendigkeit oder überhaupt die Möglichkeit, diese Zeit für die Sicherung der eigenen Existenz aufzuwenden; denn ein umfangreicher Korankommentar verkauft sich normalerweise nicht in solchen Stückzahlen, dass der finanzielle Ertrag der aufgewendeten Arbeitszeit entspräche. In der Türkei und Indonesien gibt es den Typus des „laienhaften“ Korankommentators überhaupt nicht, was sich leicht dadurch erklären lässt, dass Personen, die ausreichend des Arabischen mächtig sind, dort üblicherweise nur im Rahmen der islamischen Gelehrsamkeit anzutreffen sind.

Die Tatsache, dass einige der neueren Korankommentatoren Jahre im Gefängnis verbrachten, verdeutlicht den Umstand, dass Koranexegeese – ob sie von Gelehrten oder Privatpersonen betrieben wird – nicht in einem politikfreien Raum stattfindet. Welch erheblichen Einfluss Regime auf die

¹⁶⁸ Vgl. Lajna min al-‘ulamā’ bi-ishrāf majma‘ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīf, Bd 1, H. 1, S. 5.

¹⁶⁹ Vgl. Anhang II. Vgl. auch Pink: Tradition and Ideology.

ideologische Entwicklung einer Bewegung haben können, ist anhand des Beispiels der ägyptischen und syrischen Muslimbruderschaft hinlänglich ersichtlich. Interessant ist der Blick auf Hamka, dessen Biographie bis zur Etablierung des *Orde Baru*-Regimes 1967 als Aktivist der Muhammadiyah und der Masyumi-Partei zu der von Saʿīd Ḥawwā oder Sayyid Quṭb auffällige Parallelen aufweist, der dann aber unter veränderten Umständen innerhalb kürzester Zeit zum staatstragenden Religionsgelehrten avancierte. Abū Zahras Kommentar musste unter Nassers Regime abgebrochen werden und konnte erst nach Sadats Amtsantritt fortgesetzt werden; Shaykh al-Shaʿrāwī hätte sich unter Nasser niemals in der Weise betätigen können, wie er es unter Sadat und Mubarak tat. Die Frage, in welche Richtung sich bestimmte religiöse Gelehrte oder Ideologen unter anderen politischen Bedingungen entwickelt hätten, ist natürlich in höchstem Maße spekulativ, doch ist ein bestimmender Einfluss herrschender Regime, die manchen Personen etablierte Positionen zugestehen, andere marginalisieren oder aktiv verfolgen, in keinem Fall zu leugnen.

Bei Betrachtung der Lebenswege der Autoren fällt auf, dass nahezu keiner der Kommentatoren und an Gemeinschaftsprojekten beteiligten Autoren aus einem der großen urbanen Zentren ihrer Herkunftsländer stammt.¹⁷⁰ Sie kommen aus Dörfern, Klein- oder Industriestädten an der Peripherie ihrer Länder. Im indonesischen Fall stammen sie meist aus traditionellen Gelehrtenfamilien, in der Türkei und der arabischen Welt hingegen oft aus bäuerlichem Umfeld. Dies stimmt mit Malika Zeghals Befund über Ägypten überein: „Al Azhar continue ainsi à jouer le rôle de canal de mobilité sociale dans les classes rurales modestes et pauvres, qui, par l'accès de leurs fils à l'éducation azharie, peuvent espérer les voir obtenir un emploi dans l'administration d'Al Azhar.“¹⁷¹

Die Bildungs- und Karrierewege der Autoren weisen ebenfalls einige hervorstechende Merkmale auf. In der Türkei stammen die Autoren alle aus den Reihen der Imam Hatip-Schulabsolventen und haben ihre Ausbildung am Höheren Islamischen Institut in Istanbul oder der Theologischen Fakultät Ankara absolviert, die innerhalb der Türkei jahrzehntelang die einzigen tertiären Bildungsinstitutionen für islamische Theologen waren. Die Mobilität vor allem mit Bezug auf die arabische Welt ist dabei relativ gering; ein Studium in einem arabischen Land ist kein wesentlicher Bestandteil der eigenen Laufbahn. Dies sieht bei den indonesischen Gelehrten

¹⁷⁰ Die einzige Ausnahme ist der aus Kairo stammende, an der Redaktion des Azhar-Kommentars beteiligte Muḥammad Maḥdī ʿAllām, der kein islamischer Theologe war.

¹⁷¹ Zeghal: Gardiens, S. 111.

völlig anders aus; für sie ist ein Studium in der arabischen Welt – das in Hamkas Fall allerdings nach recht kurzer Zeit abgebrochen wurde – ein regulärer Bestandteil der theologischen Karriere. Innerhalb der arabischen Welt ist die Mobilität recht hoch, gerade in den fünfziger und sechziger Jahren, kurz nach der Herausbildung der Nationalstaaten; doch endeten alle Kommentatoren irgendwann wieder in ihrem Herkunftsland und erreichten dort hohe Positionen, die gerade in Ägypten und Syrien (anders als etwa in den Universitäten der Golfstaaten) Angehörigen anderer Staaten nicht leicht zugänglich sind.

Der zeitgenössische Korankommentar scheint im Übrigen ein Genre zu sein, das sich fest in männlicher Hand befindet; auch kürzere Korankommentare, die in die vorliegende Untersuchung nicht einbezogen wurden, sind in aller Regel von Männern verfasst. Die sogenannte „feministische Koranexegese“ hat sich bisher weitgehend auf das Gebiet der Koranhermeneutik und die Interpretation einzelner umstrittener Verse beschränkt und keine komplette Auslegung des Korans hervorgebracht.¹⁷² Vielleicht der erste Versuch einer Frau, sich auf dem Gebiet des *tafsīr musalsal* zu betätigen, war der unvollendete Kurzkommentar der Muslimschwester Zaynab al-Ghazālī, der sich allerdings bewusst nicht als *tafsīr* bezeichnete.¹⁷³

In allerneuester Zeit scheint sich das Bild zu ändern: Am 30.8.2008 gab ein ägyptischer Verlag einen von der Azhar genehmigten „vereinfachten“ Kompaktkommentar der 72-jährigen Alexandrinerin Fawqiyya Ibrāhīm al-Sharbīnī heraus,¹⁷⁴ und Anfang 2009 rief die Islamische Forschungsakademie der Azhar habe einen von der populären Fernsehmoderatorin Karīmān Ḥamza¹⁷⁵ verfassten Korankommentar, der sich vor

¹⁷² Allenfalls wäre hier die englische Koranübersetzung der Amerikanerin Laleh Bakhtiar zu nennen; vgl. <http://www.sublimequran.org/>, Zugriff am 13.03.2009.

¹⁷³ Vgl. al-Ghazālī: *Nazarāt*.

¹⁷⁴ Vgl. <http://forum.masrawy.com/News/Egypt/Politics/2008/december/17/alazher.aspx>; <http://www.al-masry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=194484&IssueID=1283>; <http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=egb123608-5124715&search=books>, Zugriff am 13.3.2009.

¹⁷⁵ Karīmān Ḥamza war eine Vorreiterin des Phänomens der ägyptischen „repentant actresses“, die in den achtziger Jahren – mit einem Höhepunkt in den frühen neunziger Jahren – begannen, ihre Rückkehr zum Islam öffentlichkeitswirksam vor allem durch das Tragen des *ḥijāb* zu zelebrieren. Dies führte zumeist zu ihrem Ausschluss aus dem Programm des Staatsfernsehens. Karīmān Ḥamza gehörte zu den wenigen Ausnahmen; sie durfte gelegentlich religiöse Programme, etwa im Ramadan, präsentieren, und konzentrierte sich ansonsten auf *daʿwa*, insbesondere durch Buchveröffentlichungen. Vgl. Nieuwkerk: ‘Repentant’ Artists, S. 203; <http://arabi.ahram.org.eg/arabi/ahram/2004/3/27/SUMR3.HTM>, Zugriff am 13.03.2009.

allem an Kinder und Jugendliche richte, autorisiert, der demnächst veröffentlicht werden solle, in Ägypten ein großes Medienecho hervor. In diesem Zusammenhang verwies ein Vertreter der Azhar darauf, in jüngerer Zeit sei noch ein weiteres von einer Frau verfasstes Werk der Koranexegese, das der Kinderärztin Fātin al-Falakī, genehmigt worden.¹⁷⁶ Zu betonen ist, dass, soweit sich dies feststellen lässt, keines der genannten exegetischen Werke den Anspruch erhebt, eine spezifisch weibliche Sicht auf den Koran zu bieten oder gar das koranische Geschlechterbild neu zu bestimmen. Es scheint den Autorinnen einzig um eine einfache, leicht zugängliche Erläuterung des Korans zu Zwecken der religiösen Bildung und der *da^cwa* zu gehen.

2. Konzepte, Anliegen und Methoden der Autoren

Bestimmte inhaltliche und methodische Anliegen und Prämissen werden von mehreren, wenn nicht den meisten oder allen der hier untersuchten Kommentatoren diskutiert. In manchen Punkten sind sie sich überwiegend einig, in anderen gibt es erhebliche Differenzen.¹⁷⁷ Die wichtigsten Aspekte sollen hier grob umrissen werden, wobei sich die Darstellung auf die von den Kommentatoren angestellten methodischen und theoretischen Überlegungen konzentriert. Eine vertiefte Analyse der tatsächlichen Umsetzung mit Bezug auf das Thema der vorliegenden Monographie hingegen wird Gegenstand des folgenden Kapitels und der abschließenden Gesamtauswertung sein.

2.1 Ratio versus Überlieferung

Die sehr grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen traditionsorientierter Exegese (*tafsīr bi-l-ma³thūr*) und der Legitimität eigener Interpretationen (*tafsīr bi-l-ra³y*)¹⁷⁸ spielt zwar in den meisten untersuchten Kommentaren eine Rolle; nicht alle Kommentatoren ordnen sich jedoch explizit in sie ein.

¹⁷⁶ Zu dieser Veröffentlichung ließen sich keine näheren Informationen finden. Vgl. <http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=17&article=503573&issueno=11011>, Zugriff am 13.03.2009.

¹⁷⁷ Anzumerken ist an dieser Stelle, dass Übereinstimmungen sehr selten auf direkte Beeinflussung zurückzuführen sein dürften, weil nur wenige der untersuchten Korankommentare aufeinander Bezug nehmen, was z.T. an Sprachbarrieren, z.T. an der annähernden Gleichzeitigkeit liegt. Die Ursachen liegen normalerweise eher in gemeinsamen Quellen oder identischen Gedankengängen.

¹⁷⁸ Vgl. S. 25.

Quraish Shihab und al-Sha^crāwī sind die einzigen Autoren, für die dieses Thema keine Bedeutung zu haben scheint. Bei al-Sha^crāwī dürfte sich dies daraus erklären, dass er seinen Kommentar ohnehin nicht als *tafsīr* verstanden wissen möchte.

Ḥawwā, der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar und der des indonesischen Departemen Agama gehen in ihren jeweiligen Einführungen auf das Thema ein, positionieren sich aber nicht selbst.¹⁷⁹

Ṭaṭṭāwī spricht die Frage nicht explizit an, zitiert aber Ibn Kathīrs Ausführungen zu den erlaubten Quellen der Exegese und scheint sich somit tendenziell der Schule des *tafsīr bi-l-ma³thūr* anzuschließen. Dies ist jedoch eher die Ausnahme; verbreiteter scheint das Bekenntnis zu einer ausgewogenen Mischung aus beiden exegetischen Prinzipien zu sein, wie es sich bei Abū Zahra¹⁸⁰, al-Zuḥaylī¹⁸¹ und Hamka¹⁸² findet. Allerdings hat diese Selbsteinordnung nur begrenzte Aussagekraft hinsichtlich der Methodik, die die Kommentatoren tatsächlich verwenden. Al-Zuḥaylī etwa stützt sich in mindestens genauso starkem Maße wie Ṭaṭṭāwī auf Hadithe, doch gleichzeitig treffen beide nach persönlichen Kriterien eine Auswahl unter den vorhandenen Überlieferungen.¹⁸³

Ein sehr deutliches Plädoyer für den Vorrang der eigenen rationalen Bewertung vor der Überlieferung findet sich bei den türkischen Kommentaren, was auch deren exegetischem Vorgehen entspricht. Eine mit dem – von ihnen hergeleiteten oder postulierten – „Geist des Korans“ übereinstimmende Interpretation hat hier allemal Vorrang vor der Überlieferung.¹⁸⁴

Die Anwendung des seit dem 20. Jahrhundert beliebten *tafsīr al-Qur²ān bi-l-Qur²ān*, die den Koran vorrangig anhand innerkoranischer Verweise und Belege auslegen möchte, wird von keinem der untersuchten Korankommentare explizit angestrebt.

2.2 Die Haltung zur Abrogation (*naskh*)

Ein wichtiges Auslegungsprinzip in der muslimischen Koranexegese ist das der Abrogation (*naskh*). Es betrifft rechtlich relevante Verse, die sich in ihrem Inhalt widersprechen; hier soll der später geoffenbarte Vers

¹⁷⁹ Vgl. Lajna min al-^culamā³ bi-^cishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 10; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur²an dan tafsirnya, 2. Auflage, Muqaddimah, S. 169-173.

¹⁸⁰ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 24-39.

¹⁸¹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 8.

¹⁸² Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, 2. Auflage, Bd 1, S. 31-36.

¹⁸³ Vgl. zu diesem Punkt die Auswertung unter Kapitel Vier, Abschnitt F. 3.1

¹⁸⁴ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 1, S. 59; Karaman u. a.: Kur²an yolu, Bd 1, S. XLI.

in seiner Gültigkeit grundsätzlich Vorrang haben gegenüber dem früher geoffenbarten. Dieses Prinzip ist seit dem 19. Jahrhundert von einer Reihe modernistischer und islamistischer Gelehrter¹⁸⁵ angegriffen worden, begründet aus einem Bedürfnis, die Unfehlbarkeit, Widerspruchsfreiheit, absolute Gültigkeit und Zeitlosigkeit des Korans zu verteidigen, denen gegenüber die Abrogation als ungerechtfertigter Eingriff von Rechtsgelehrten in die Heiligkeit des Buches betrachtet wird.¹⁸⁶ So schreibt Rippin:

Modern Muslim attention and devotion to the text of the Qur^ʿān in its role as the primary source of authority for the community (especially in the context of a critique of the *sunna*) have led to an emphasis on the integrity of the text of scripture, taken to the point of limiting or even denying the phenomenon of abrogation [...]. Any sense of a „progression“ of the text through history has been seen as inimical to the absoluteness of divine revelation, as has the sense that *naskh* suggests some sort of eternal imperfection arising from contradiction or an incompleteness resulting from „lost“ verses.¹⁸⁷

Die meisten modernistischen Exegeten gehen, um ihre Ablehnung des *naskh* in Einzelnen zu begründen, ähnlich vor wie Karaman et al.: Sie suchen zu belegen, dass zwischen denjenigen Versen, die nach Auffassung der früheren Exegeten der Abrogation unterliegen, in Wirklichkeit überhaupt kein Widerspruch bestehe, der durch Abrogation aufgelöst werden müsse, sondern die Verse vielmehr unterschiedliche Aspekte oder Situationen betreffen.¹⁸⁸ Anders argumentiert der türkische Theologe Hüseyin Atay, der durchaus anerkennt, dass einzelne Koranverse Regelungen enthalten, die sich inhaltlich widersprechen, und die Auffassung vertritt, dies diene dazu, Optionen zu Verfügung zu stellen, die unterschiedlichen Kontexten

¹⁸⁵ Der Schwerpunkt scheint hier in Südasien gelegen zu haben; aber auch in der arabischen Welt griffen bekannte Exegeten wie Sayyid Quṭb und Muḥammad al-Ghazālī diesen Topos auf. Eine neuere Veröffentlichung aus der Türkei zum Thema ist Özdeş: Kur'an ve Nesh Problemi.

¹⁸⁶ Vgl. Hahn: Sir Sayyid Aḥmad Khān; Baljon: Modern Muslim Koran Interpretation, S. 49 f; Rippin: Abrogation. Zur Diskussion um die Abrogation in der Moderne vgl. Brown: The Triumph of Scripturalism.

¹⁸⁷ Rippin: Occasions.

¹⁸⁸ Vgl. Baljon: Modern Muslim Koran Interpretation, S. 49. Allerdings ist anzumerken, dass die Begründungsmuster für die Ablehnung des *naskh* im Einzelnen kaum untersucht sind, auch nicht in dem einschlägigen Beitrag von Brown: The Triumph of Scripturalism, der sich eher der Frage des zugrunde liegenden Schriftverständnisses widmet.

angemessen seien. So sei in bestimmten Situationen der Krieg gegen die Nichtmuslime, in anderen die Toleranz geboten.¹⁸⁹

Vor diesem Hintergrund – auf den sie jedoch keinerlei Bezug nehmen – wenden sich Abū Zahra, Ateş und die Autoren des Diyanet-Kommentars explizit gegen die Abrogation und postulieren die unterschiedslose Gültigkeit aller Teile des Korans. Ateş geht noch weiter und lehnt sogar die Abrogation der früheren Offenbarungsschriften durch den Koran ab; damit ordnet er sich deutlicher als alle anderen hier untersuchten Exegeten ins modernistische Lager ein.¹⁹⁰

2.3 Die Einstellung zur Verwendung jüdischer und christlicher Quellen

Eine weitere exegetische Frage, die unter den untersuchten Exegeten umstritten ist, ist die des Verhältnisses zu jüdischen und christlichen Quellen. Dabei fällt zunächst auf, welch starkes Gewicht bestimmte Kommentare – nämlich die von Abū Zahra,¹⁹¹ al-Zuḥaylī¹⁹² und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar¹⁹³ – auf die Ablehnung der *isrāʿīliyyāt*¹⁹⁴ legen, deren Entstehung zum Teil durch gegen den Islam gerichtete feindliche Absichten erklärt wird. Ṭaṇṭāwī und Ḥawwā erwähnen den Punkt nicht explizit, auch wenn sie sich methodisch immer wieder auf Ibn Kathīr und dessen Traditionsorientierung berufen und eine nicht näher erläuterte Eliminierung schwach belegter Aussagen anstreben. Al-Shaʿrāwī zeigt überhaupt kein Interesse an dem Thema.¹⁹⁵

Während somit die Hälfte der arabischen Kommentare heftige Ablehnung der *isrāʿīliyyāt* bekundet, spricht von den nichtarabischen Autoren allein Hamka das Thema unter diesem Begriff an und argumentiert dabei vergleichsweise differenziert, indem er die *isrāʿīliyyāt* in drei Kategorien einteilt und einigen von ihnen Richtigkeit zugesteht. Allerdings hält er die aus ihnen zu gewinnenden Informationen, wenn auch nicht pauschal für falsch, für insgesamt für in der heutigen Zeit wertlos und ohne

¹⁸⁹ Vgl. Taştan: Hüseyin Atay, S. 248 f.

¹⁹⁰ Vgl. Baljon: Modern Muslim Koran Interpretation, S. 74.

¹⁹¹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 26.

¹⁹² Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 5 f.

¹⁹³ Vgl. Lajna min al-ʿulamāʾ bi-*isḥrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīt*, Bd 1, H. 1, S. 11.

¹⁹⁴ Vgl. S. 27.

¹⁹⁵ Tatsächlich zitiert er an einer Stelle eine folkloristische Geschichte, die von traditionellen Exegeten ohne Zweifel als Teil der *isrāʿīliyyāt* zurückgewiesen würde. Vgl. S. 197.

Anwendbarkeit.¹⁹⁶ Die genannten arabischen Kommentatoren hingegen unterscheiden innerhalb dessen, was sie als *isrāʿīliyyāt* bezeichnen, überhaupt nicht zwischen richtigem und falschem Material und ebensowenig zwischen biblischen und außerbiblischen Quellen.¹⁹⁷ Die beiden türkischen Kommentare bekennen sich im Unterschied zu den arabischen und indonesischen Werken klar zur Heranziehung der Bibel, wenn es um Geschichten und Informationen aus der jüdisch-christlichen Tradition geht. Dies ist ein Signal für eine zumindest teilweise Akzeptanz des Wahrheitsanspruchs dieser Religionen und ihrer Schriften in der heute vorliegenden Form und somit gegen einen weitreichenden Vorwurf der Schriftverfälschung.

Die Abwehrhaltung bestimmter arabischer Korankommentare gegen die *isrāʿīliyyāt* – und überhaupt die Benennung eines solchen Genres von Quellen – geht nicht nur auf Ibn Kathīr zurück, sondern auch auf Muḥammad ʿAbduh und Rashīd Riḍā. ʿAbduh zufolge waren die *isrāʿīliyyāt* – und weitere Traditionen – vor allem dann abzulehnen, wenn sie der Vernunft und dem Schriftsinn widersprachen. Riḍās Ansicht zufolge wiederum waren die *isrāʿīliyyāt* erfunden worden, um den Islam zu unterminieren; er stützt sich jedoch nicht nur auf den Koran, sondern auch auf biblische Texte, um sie zu widerlegen.¹⁹⁸ Nach dem zweiten Weltkrieg schließlich erfuhr der Topos der *isrāʿīliyyāt* erneute Konjunktur durch die Gründung des Staates Israel.¹⁹⁹ In diesem Kontext ist es fast überraschend, dass nur vier Exegeten dem durch Ibn Kathīr begründeten und von ʿAbduh und Riḍā wiederbelebten Diskursstrang einer Ablehnung der *isrāʿīliyyāt* folgen, wobei keiner von ihnen unmittelbar Bezug auf den Nahostkonflikt nimmt. Insofern ist an diesem Punkt nicht feststellbar, ob ihrer Haltung allein ein traditionalistischer Rückgriff auf Ibn Kathīr zugrunde liegt oder ob auch die politische Situation ihrer Zeit einen Beitrag leistet.

2.4 Die Suche nach einer inneren Ordnung des Korans

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts haben sich muslimische Exegeten vermehrt mit der Struktur des kanonischen Korantextes auseinandergesetzt. Einige von ihnen haben versucht, Distanz zu der überlieferten Abfolge der Suren zu gewinnen und dem Koran neue Bedeutungsebenen abzugewinnen,

¹⁹⁶ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, 2. Auflage, S. 30 f.

¹⁹⁷ Wie sich in der späteren Analyse zeigen wird, führt diese pauschale Ablehnung jüdischer und christlicher Traditionen teilweise zu erheblichen Unsicherheiten im Detail, was etwa den Geburtsort Jesu oder die Söhne Jakobs angeht.

¹⁹⁸ Vgl. Jansen: Interpretation, S. 27, auch Fn 34, 35.

¹⁹⁹ Vgl. Tottoli: Origin, S. 208-210.

indem sie die Suren in der Reihenfolge ihrer Verkündigung²⁰⁰ anordnen, wie es charakteristisch für zwei von Nicht-Theologen verfasste Kommentare ist, nämlich den des palästinensischen Nationalisten Muḥammad ʿIzzat Darwaza²⁰¹ und den des marokkanischen Philosophen Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī.²⁰² Die innere Struktur der Suren haben sie jedoch nicht angetastet; Darwaza hat sich vielmehr sogar emphatisch dazu bekannt, dass die Suren als organische Einheit zu betrachten seien, die keineswegs willkürlich aus Versatzstücken zusammengesetzt seien.²⁰³

Der Versuch, einen innerkoranischen Kontext herzustellen, ist nicht an sich neu. In früheren Jahrhunderten war unter muslimischen Exegeten zwar umstritten, ob der Koran in seiner Struktur kohärent sei; es gab jedoch durchaus Befürworter eines *ʿilm al-munāsaba*, der sich bemühte, Zusammenhänge zwischen den Versen herzustellen. Zu den vereinzelt Exegeten, die dies praktizierten, gehörte Fakhr al-Dīn al-Rāzī; der „atomistische“ Ansatz, dem er und andere folgten, ging jedoch nicht darüber hinaus, einen Zusammenhang zwischen einem Vers und dem jeweils vorangegangenen Vers herzustellen.²⁰⁴ Der dezidierte Versuch, eine inhaltliche Geschlossenheit der Suren nachzuweisen, hingegen ist ein exegetischer Trend, der erst im 20. Jahrhundert aufkam.²⁰⁵ Er ist auch unter den hier untersuchten Exegeten verbreitet.

Drei von ihnen gehen allerdings noch weiter und verteidigen vehement und mit klarer apologetischer Stoßrichtung nicht nur die Anordnung der Verse innerhalb der Suren, sondern auch die Aufeinanderfolge der Suren, die sie nicht als menschengemacht, sondern als gottgewollt begreifen; dies sind Saʿīd Ḥawwā, Wahba al-Zuḥaylī und Muhammad Quraish Shihab.

Für Saʿīd Ḥawwā ist die Herausarbeitung der inneren Struktur des Korans die wichtigste Besonderheit seines Kommentars und diese Struktur wiederum ein Teilaspekt des *ʿjāz al-Qurʿān*. Er orientiert sich dabei zwar

²⁰⁰ In der westlichen Wissenschaft geht die große Mehrheit der Koranforscher eher davon aus, dass sich – über eine Grobeinteilung in Epochen, wie sie u.a. Nöldeke vorgenommen haben, hinaus – keine definitive Reihenfolge der Suren, zumindest innerhalb der mekkanischen Suren, festlegen lässt; in der muslimischen Tradition gibt es diesbezüglich ebenfalls keinen Konsens im Detail. Die muslimischen Kommentatoren, die einen chronologischen Ansatz verfolgen, scheinen der Chronologie des Kairiner Korans von 1924 zu folgen, die aber keineswegs unanfechtbar ist. Vgl. Böwering: *Chronology*, S. 321 f.

²⁰¹ Darwaza: *al-Tafsīr al-ḥadīth*.

²⁰² al-Jābirī: *Fahm al-Qurʿān*.

²⁰³ Vgl. Mir: *Sūra as a Unity*, S. 214.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 211 f.

²⁰⁵ Ebd.

stark an seinem Vorbild Sayyid Quṭb, geht jedoch insofern deutlich weiter als dieser, als er nicht nur die Suren als in sich kohärent begreift, sondern auch komplexe, in sich schlüssige Querverbindungen zwischen den Suren nachzuweisen sucht. Wie Sayyid Quṭb vertritt er die Auffassung, jede Sure drehe sich um eine „Achse“ (*miḥwar*); doch anders als jener sucht er diese Achse außerhalb der Sure, so z.B. für die Suren 3 – 9 in der 2. Sure.

Wahba al-Zuḥaylī setzt sich zwar konzeptionell nicht näher mit der Struktur des Korans auseinander, verwendet aber in seinen jeweiligen Einführungen zu den Suren einige Mühe auf den Versuch, ihren Bezug zu den vorangegangenen Suren darzulegen.

Muhammad Quraish Shihab wendet sich in seiner Einführung vor allem gegen den Orientalisten Richard Bell, der nicht nur die Anordnung der Suren, sondern auch die Anordnung der Passagen innerhalb der Suren aufgelöst hat. Im Gegensatz zu Bell meint Quraish Shihab, die Anordnung der Verse wie auch der Suren gehe auf Gott zurück. Der Koran sei bewusst nicht in inhaltlich kohärente Kapitel unterteilt; diese Diversität solle die Einheit des gesamten Korans und die Zusammengehörigkeit der Bestandteile seiner Botschaft verdeutlichen.²⁰⁶ Anders als Ḥawwā setzt Quraish Shihab diese Theorie jedoch in seinem Kommentar kaum in die Praxis um. Den Suren geht lediglich eine sehr kurze Einleitung voraus; für die 5. Sure umfasst diese z.B. nicht mehr als eine Seite. Quraish Shihab unterteilt die Suren zwar in thematische Abschnitte; diese werden jedoch mit keinem Wort übergreifend erläutert. Die eigentliche Kommentierung wird Vers für Vers, nur selten – z.B. wenn ein Satz zwei Verse umfasst – in sehr kleinen Versgruppen, vorgenommen; dabei wird recht konsequent die *munāsaba*-Technik angewandt, doch weiter geht der Kommentar nicht.

Solch ein „atomistisches“ Format, wie es schon Fakhr al-Dīn al-Rāzī praktizierte, ist bei anderen zeitgenössischen Korankommentatoren kaum noch verbreitet. Lediglich al-Sha^crāwī unterbietet Muhammad Quraish Shihab in dieser Hinsicht noch, was auf das Fernsehformat zurückgeht, in dem er den Koran versweise kommentierte. Alle übrigen Kommentatoren bemühen sich, den Koran in unterschiedlich lange Sinnabschnitte zu unterteilen, die manchmal nur einen, manchmal auch sieben oder zehn Verse umfassen; in Ḥawwās Fall oft auch noch erheblich mehr als dies. Das Departemen Agama und Hamka versehen diese Abschnitte mit thematisch passenden Überschriften.²⁰⁷

²⁰⁶ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, S. xvi-xxv.

²⁰⁷ Muhammad Quraish Shihab tut dies nur im Inhaltsverzeichnis, nicht aber im Text.

Auch stellen alle Kommentatoren mit Ausnahme al-Sha^crāwīs den Suren Einführungen von einigen Seiten voran, die zum Teil die Kerninhalte oder -ziele auflisten, zum Teil auf Namen, Offenbarungsanlass und -zeitpunkt eingehen oder beides vereinen. Lediglich Süleyman Ateş weicht von diesem Vorgehen etwas ab, indem er der Sure einige minimale technische Informationen voranstellt und ihre Hauptaussagen am Schluss zusammenfasst. Der Kommentar des Departemen Agama gliedert zudem die Kerninhalte, die er den Suren in sehr knapper Form voranstellt, in die Punkte „Glaubenslehren“, „Gebote“ und „Geschichten“. Bei Hamka ist die Einführung in die Suren, wie vieles an seinem Kommentar, recht erratisch in Struktur und Länge und fehlt manchmal auch ganz; dafür führt er auch noch in jeden der dreißig liturgischen Teile (*ajzāʿ*) des Korans ein, nach denen zwar viele Kommentatoren ihre Kommentare gliedern, denen aber sonst niemand irgendeine inhaltliche Bedeutung beimisst.

Die *munāsaba*-Technik schließlich, also der Versuch, jeden Vers in Bezug zu den Inhalten der vorangegangenen Verse zu setzen, die in der vormoderne Koranexegese nur vereinzelt angewendet wurde, fehlt in keinem der hier untersuchten Korankommentare. Sie scheint sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchgesetzt zu haben.

Insgesamt lässt sich also feststellen, dass die Kommentatoren zwar überwiegend – mit Ausnahme Ḥawwās – nicht in großem Maßstab versuchen, eine Gesamtstruktur des Korans herzustellen, dass sie aber alle in irgendeiner Form von der Tendenz beeinflusst sind, den Koran als strukturell kohärentes Gebilde und die Suren als in sich geschlossene Einheiten zu betrachten.

2.5 *Der i^c jāz al-Qurʿān und die Rezeption des tafsīr ʿilmī*

Der *tafsīr ʿilmī*²⁰⁸ sieht die vermeintlichen Verweise des Korantextes auf naturwissenschaftliche Tatsachen, die den Menschen zur Zeit des Propheten nicht bekannt gewesen sein können, als Beleg für die Unnachahmlichkeit (*i^c jāz*) des Korans. Für die Thematik der vorliegenden Untersuchung, nämlich die der Definition des Glaubens, ist er zwar nicht von großer Bedeutung; doch sagt die Rezeption des *tafsīr ʿilmī* durch zeitgenössische Exegeten einiges über ihren Zugang zum Koran und ihr Verständnis von dessen Funktion und Sinngehalt aus und soll daher hier kurz erläutert werden.

²⁰⁸ Vgl. dazu S. 33.

Es ist auffällig, dass die Predigerkommentare die enthusiastischste Akzeptanz dieses exegetischen Topos aufweisen – wohl eben deswegen, weil er in so starkem Maße der Stärkung des Glaubens des Lesers dienlich ist.

Shaykh al-Sha^crāwī widmet dem Thema einen großen Teil seines Vorworts. Er schreibt, die naturwissenschaftlichen Aussagen seien nicht dazu gedacht, den Menschen die Geheimnisse des Universums zu erklären, sondern entschlüsseln sich vielmehr mit zunehmendem wissenschaftlichem Fortschritt, der wiederum von Gott gewährt sei. Spekulation über die Bedeutung unklarer Passagen sei daher nicht zulässig. Es handele sich um eine, aber nicht die einzige Form der Unnachahmlichkeit des Korans; dieser sei bereits seinen ersten Rezipienten als unnachahmlich erschienen, und zwar in sprachlicher Hinsicht.²⁰⁹

Hamka ist ebenso fasziniert von den Übereinstimmungen, die er zwischen dem Koran und den Erkenntnissen der Naturwissenschaft ausmacht, wie etwa der Kernspaltung (Q 34:3). Er verweist außerdem auf die Darlegung historischer Tatsachen, die dem Propheten unbekannt gewesen seien, wie auch auf die Vorhersage zukünftiger Ereignisse durch den Koran. Allerdings enthalte der Koran keineswegs alle Wissensgebiete, wie manchmal behauptet werde, sondern rege lediglich dazu an, diese selbst zu erforschen. Der Wundercharakter des Korans müsse durch eine Auslegung, die sich des Wissens der heutigen Zeit bediene, hervorgehoben werden, um die beiden Arten des *tawḥīd* – den *tawḥīd al-ulūhiyya* und den *tawḥīd al-rubūbiyya*²¹⁰ – beim Leser zu stärken.²¹¹

Auch Ḥawwā misst dem *i^cjāz al-Qur^ʿān* größte Bedeutung bei. Dies beinhaltet aus seiner Sicht einerseits die von ihm entworfene Konzeption einer inneren strukturellen Logik des Korans, andererseits aber dezidiert auch die Vereinbarkeit des Korans mit neuzeitlichen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Letzteres geht aus seiner Sicht deutlich über die bloße Feststellung einer Widerspruchsfreiheit hinaus; vielmehr bestätigten moderne wissenschaftliche Befunde viele koranische Aussagen und belegten so den Wundercharakter des Korans, denn ein menschlicher Autor hätte diese Erkenntnisse im 7. Jahrhundert nicht vorhersehen können. Ḥawwā zitiert hier vor allem Befunde aus dem historisch-archäologischen Bereich.²¹²

Muhammad Quraish Shihab macht zwar in seiner Einleitung keine grundsätzlichen methodischen Ausführungen zum *i^cjāz^c ilmī*, verweist aber in-

²⁰⁹ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 9-20.

²¹⁰ Vgl. S. 106, Fn 162.

²¹¹ Vgl. Hamka: Tafsīr al-Azhar, 2. Auflage, Bd 1, S. 5, 13-16, 24.

²¹² Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 9, 14, 16-18.

nerhalb seines Kommentars häufig auf die Übereinstimmung koranischer Passagen mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Er hat sich an anderer Stelle als entschiedener Befürworter der „naturwissenschaftlichen Exegese“ positioniert.²¹³

Der Kommentar des Departemen Agama nimmt die Existenz eines „naturwissenschaftlichen Wunders“ im Koran diskussionslos als gegeben hin, misst ihm aber gegenüber den anderen Formen des *iʿjāz* keine übermäßige Bedeutung bei und lässt keinen diesbezüglichen Enthusiasmus erkennen.²¹⁴

Der Azhar-Kommentar äußert deutliche Skepsis gegenüber einem übertriebenen *tafsīr ʿilmī*, denn wissenschaftliche Erkenntnisse könnten jederzeit widerlegt werden und damit einen allzu stark anhand wissenschaftlicher Aussagen verstandenen Koran Lügen strafen. Andererseits gehen die Autoren davon aus, dass es an einigen Stellen im Koran einen unbestreitbaren wissenschaftlichen Bezug gebe und die zugrunde liegenden wissenschaftlichen Tatsachen unverrückbar seien; hier hätten sie Fachleute hinzugezogen.²¹⁵

Es steht zu vermuten, dass Ateş eine ähnliche Position verfolgt. Einerseits lehnt er Versuche ab, wissenschaftliche oder technologische Errungenschaften im Korantext wiederfinden zu wollen, unter anderem mit Verweis darauf, dass es ihm um eine Rückkehr zum ursprünglichen Sinn und nicht um die Generierung eines neuen Sinnes gehe;²¹⁶ andererseits steht er stellenweise der Darlegung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, etwa zur Embryologie, nicht abgeneigt gegenüber und illustriert dies sogar mit Bildern, was für einen Korankommentar, der sich nicht zum Genre des *tafsīr ʿilmī* rechnen will, vollkommen unüblich ist.²¹⁷ In anderem Kontext zog er naturwissenschaftliche „Tatsachen“ heran, um die im Koran dargelegte Überlegenheit des männlichen Geschlechts zu begründen.²¹⁸

Die stärkste explizite Ablehnung des *tafsīr ʿilmī* findet sich bei al-Zuhaylī, der der Auffassung ist, der Koran sei nicht dazu da, wissenschaft-

²¹³ Vgl. <http://media.isnet.org/islam/Quraish/Membumi/index.html>, Zugriff am 8.12.2008. Es handelt sich um eine Onlineversion seines Buches „*Membumikan*“ *al-Quran*, Bandung 1992.

²¹⁴ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qurʿan dan tafsirnya*, 2. Auflage, Muqaddimah, S. 223-27.

²¹⁵ Vgl. *Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ*, Bd 1, H. 1, S. 10-12.

²¹⁶ Vgl. Takim: *Koranexegese*, S. 369 f.

²¹⁷ Im *tafsīr ʿilmī*, z.B. bei Ṭanṭāwī Jawharī, sind Bebilderungen hingegen gängig. Vgl. Jansen: *Interpretation*, S. 44-46.

²¹⁸ Vgl. Edis: *Modern Science*, S. 13 f.

liche Positionen zu bestätigen. Er sei über derlei Versuche erhaben, denn er sei eine göttliche Offenbarungsschrift, Rechtleitung und Religionsgesetz, und kein Lehrbuch für Astronomie, Medizin oder Mathematik,²¹⁹ selbst wenn sich vielleicht vereinzelt Hinweise auf solche Dinge fänden.²²⁰

Abū Zahra, Ṭantāwī und der von der türkischen Religionsbehörde herausgegebene Kommentar äußern sich gar nicht zu diesem Thema. Während für die beiden erstgenannten der gesamte Themenkomplex des *iʿjāz al-Qurʾān* einfach keine große Rolle zu spielen scheint, erörtert letzterer ihn in solcher Ausführlichkeit,²²¹ dass der vollkommene Verzicht darauf, in diesem Rahmen irgendeine Form des naturwissenschaftlichen Wunders zu erwähnen, ein deutliches Signal der Ablehnung setzt.

2.6 Das explizite Streben nach Modernität

Nicht alle, aber doch die Mehrheit der Kommentatoren formulieren im Hinblick auf die Zielsetzung ihres Kommentars einen gewissen Modernitätsanspruch, dessen Reichweite allerdings sehr unterschiedlich ausfällt.

So betonen die Autoren des Diyanet-Kommentars mehrfach, ihr exegetisches Wirken solle im Einklang mit den Erfordernissen der heutigen Zeit und insbesondere denen einer zeitgenössischen türkischen Leserschaft stehen.²²²

Hamka weist darauf hin, der einige Jahrzehnte zuvor erschienene *Tafsīr al-Manār* sei überholt und habe der Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen bedurft.²²³ Diese Anpassung zu liefern ist sein Ziel; seine Konzeption zeichnet sich somit durch einen besonders hohen Anspruch auf zeitgenössische Relevanz aus.

Süleyman Ateş, der von allen Kommentatoren am radikalsten reformistisch argumentiert, beschreibt die von ihm vorgenommene inhaltliche Modernisierung, ganz in der Tradition der Salafiyya, nicht als Neuerung, sondern als Reinigung der Quellen des Islams von späteren Einflüssen, also als Rückkehr zu den Wurzeln; dadurch wehrt er zumindest vordergründig den Vorwurf ab, seine Ideen seien zu gegenwartsbezogen, um universell

²¹⁹ Allerdings findet sich in der Einleitung eine widersprüchliche und vollkommen unkommentierte Zusammenstellung der Zahl der Verse im Koran, die stark von Verfechtern des Zahlenwunders beeinflusst zu sein scheint. Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 43

²²⁰ Vgl. ebd., Bd 1, S. 8.

²²¹ Vgl. Karaman u. a.: Kurʾan yolu, Bd 1, S. XXV-XXIX.

²²² Vgl. ebd., Bd 1, S. XLI-XLIII.

²²³ Vgl. Hamka: Tafsīr al-Azhar, 2. Auflage, Bd 1, S. 36-38.

zu sein. Von einer Modernisierung im eigentlichen Sinn spricht er nur in sprachlicher und methodischer Hinsicht.²²⁴

Ähnlich handhaben es al-Zuḥaylī und der Kommentar der Azhar, die zwar den heutigen Leser als Zielgruppe nennen, dies aber vor allem auf das Erfordernis sprachlicher Verständlichkeit beziehen. Abū Zahra, Ṭanṭāwī und Quraish Shihab formulieren demgegenüber überhaupt kein Konzept eines „modernen“ *tafsīr*.

Al-Sha^crāwī und der Kommentar des Departemen Agama schließlich gehen davon aus, die Koranexegese müsse mit der Entwicklung der Menschheit Schritt halten; dies beziehen sie allerdings vorrangig auf Erkenntnisse über naturwissenschaftliche Tatsachen, die sich ihrer Ansicht nach im Koran wiederfinden, und stellen sich damit in die Tradition des *tafsīr ʿilmī* (s.u.). Beide Kommentare nehmen ansonsten nur vereinzelt und in sehr allgemeiner Weise auf moderne Ereignisse Bezug.²²⁵

²²⁴ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 1, S. 59.

²²⁵ Zu al-Sha^crāwī vgl. diesbezüglich auch die Beispiele bei al-Tandī: *Aḍwāʿ*, S. 65-78.

KAPITEL VIER

DIE GLÄUBIGEN IM ZEITGENÖSSISCHEN KORANKOMMENTAR

Dieses Kapitel untersucht anhand der Auslegung ausgewählter Koranpassagen durch die oben vorgestellten Korankommentare, wie sie die Eigenschaften der Gläubigen definieren, worin sie zentrale Bedingungen sehen, um Menschen dieser Kategorie zuzuordnen, und wie sie die Folgen der Erfüllung und Nichterfüllung dieser Bedingungen beschreiben.

Zu diesem Zweck soll zunächst die Auseinandersetzung der Kommentatoren mit den Eigenschaften eines idealtypischen Gläubigen anhand vierer Koranpassagen analysiert werden, die jeweils Merkmale auflisten, die einen Gläubigen (*mu'min*) bzw. Gottesfürchtigen (*muttaqī*) auszeichnen.¹ Das Verhältnis zwischen dem Begriff des *muttaqī* (Gottesfürchtiger), der zu Beginn der 2. Sure verwendet wird, und dem des *mu'min* (Gläubiger) wird dabei zu klären sein, ebenso wie die Frage, inwieweit von den Kommentatoren klar zwischen dem Idealtypus eines vollkommenen Gläubigen und den Grundvoraussetzungen unterschieden wird, die erfüllt werden müssen, damit ein Mensch überhaupt zur Kategorie der Gläubigen gezählt werden kann. Abschließend wird das Verhältnis von Glauben, gutem Handeln und Religionszugehörigkeit anhand des Verses 2:62, der seinem Wortlaut nach auch nichtmuslimischen Schriftbesitzern das Paradies verheißt, näher beleuchtet.

Die Anordnung der ersten vier Passagen folgt der überlieferten Reihenfolge ihrer Verkündigung, die recht eindeutig zu bestimmen ist. Auch wenn es unterschiedliche Modelle zur chronologischen Surenfolge gibt, so ist doch die Aufeinanderfolge der vier vorliegenden Passagen bei allen muslimischen wie westlichen Wissenschaftlern, die eine Theorie zur inneren Chronologie des Korans geliefert haben, gleich.² Q 23:1-11 steht als einzige mekkanische Passage am Anfang; es folgt Q 2:2-5 als zu Beginn der medinensischen Ära entstandener Text. Zu Q 33:35 gibt es mehrere überlieferte Offenbarungsanlässe, die eine Entstehung nicht vor 626 oder

¹ Zur Auswahl der Koranpassagen bzw. -verse vgl. Kapitel Eins, Abschnitt C. 3.2

² Vgl. Bell: Bell's Introduction, S. 206-209.

sogar erst 629 nahelegen.³ Q 9:111-112 gehört zu den spätesten Teilen der koranischen Verkündigung, da die neunte Sure der Überlieferung zufolge entweder die letzte oder vorletzte ist, die geoffenbart wurde, und in jedem Fall erst nach der Eroberung von Mekka im Jahr 630 entstand.⁴

A. Q 23:1-11

(قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خُشِعُونَ ٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ
اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ٤ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ
٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ٦ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ
ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رِعُونَ ٨ وَالَّذِينَ هُمْ
عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يَحْفَظُونَ ٩ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ١٠ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ
فِيهَا خَالِدُونَ ١١)

1 Das Heil erlangt haben die Gläubigen, 2 die in ihrem Gebet demütig sind, 3 die sich vom Gerede abwenden, 4 die die Abgabe leisten (oder: die Reinigung vollziehen), 5 die ihre Scham wahren – 6 außer gegenüber ihren Ehepartnern oder denen, die ihre Rechte besitzt. Da sind sie nicht zu tadeln. 7 Doch die darüber hinaustrachten, das sind die Gesetzesbrecher. – 8 die auf das ihnen anvertraute Gut und ihre Verpflichtung achten, 9 und die ihre Gebete einhalten. 10 Das sind die Erben, 11 die das Paradies erben. Ewig sind sie darin.

Diese Passage, die am Anfang der 23. Sure steht und aufgrund derer diese ihren Namen (*al-Muʿminūn*) erhalten hat, gilt den untersuchten Korankommentatoren als besonders wesentliche Beschreibung der Eigenschaften des idealen Gläubigen sowie als Verheißung der Belohnung, die diese im Jenseits erhalten werden. Sie alle weisen dieser Passage eine hohe Bedeutung für die Werteordnung des Islams zu. Dies wird von vielen Exegeten durch zwei auch in den Referenzkommentaren häufig zitierte Hadithe belegt, die

³ Zur Datierung vgl. die Abschnitte zu den einzelnen Passagen.

⁴ Auch hier wird die Frage des Offenbarungsanlasses zu diskutieren sein; wie unten näher ausgeführt wird, verlegt eine verbreitete Überlieferung die Verkündigung des Verses in das Jahr 622, was aber angesichts seines Inhalts und Kontextes nicht plausibel erscheint. Vgl. S. 211.

diese Versgruppe deutlich gegenüber inhaltlich vergleichbaren Abschnitten des Korans hervorheben.

Der erste dieser Hadithe, der in sechs Kommentaren zitiert wird,⁵ ist über ^ʿUmar b. al-Khattāb überliefert; einige Exegeten merken an, dass er von manchen Hadithspezialisten als schwach eingeordnet werde, weil im *isnād* unbekannte Personen auftauchten. ^ʿUmar berichtet in dem Hadith, zugegen gewesen zu sein, als dem Propheten die Verse 1-11 geoffenbart worden seien. Nach Abschluss der Verkündigung habe der Prophet den Anwesenden gesagt: „Auf mich sind zehn⁶ Verse herabgekommen. Wer sie vollständig anwendet, geht ins Paradies ein.“ Dann habe er die Verse rezitiert. Ein Offenbarungsanlass im engeren Sinne ist dies nicht, eher eine Beschreibung des Vorgangs der Verkündigung, wie er sich Zuschauern darstellte.

Der andere dieser Hadithe, den fünf Kommentare anführen, ist über ^ʿĀʿisha überliefert, die nach dem Charakter des Propheten befragt worden sei und als Antwort die Verse Q 23:1-9 rezitiert habe.⁷

Diese Hadithe haben offenkundig nicht die Funktion, einen Hinweis auf die richtige Auslegung zu liefern, sondern sollen vor allem die Relevanz dieser Versgruppe belegen.

1. Das Heil, der Glaube und die Gläubigen

Das Heil, das gemäß Vers 1 die Gläubigen, die in den nachfolgenden Versen beschrieben werden, erlangt haben (ar. *aflaḥa*), erscheint den sechs arabischen Kommentatoren sowie Süleyman Ateş nicht weiter erläuterungsbedürftig; sie gehen implizit oder explizit davon aus, dass hier ausschließlich das jenseitige Heil im Paradies gemeint ist, wie es ja auch die Verse

⁵ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 9; Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 6, S. 86; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 361 f., 362 f.; Karaman u. a.: Kurʿan yolu, Bd 4, S. 47 f.; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 163; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 617.

⁶ In den Hadithen und frühen Korankomentaren ist regelmäßig von zehn Versen die Rede. Es besteht aber kein Zweifel, dass die komplette Versgruppe Q 23:1-11 gemeint ist und lediglich die Verszählung abweicht; wahrscheinlich galten die Verse 10 und 11 als ein einziger Vers. Muhammad Quraish Shihab diskutiert, ob man die Verszählung ändern müsste, und macht das davon abhängig, ob man den oben genannten Hadith als authentisch akzeptiert, den al-Tirmidhī als *ṣaḥīḥ* eingestuft habe, andere Hadithgelehrte hingegen, wie erwähnt, als schwach. Er äußert keine eigene Meinung, folgt aber der gängigen Zählung, die von elf Versen ausgeht. Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 163.

⁷ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 9 f.; Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 6, S. 86; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 163; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 16; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 362 f.

10-11 nahelegen. Lediglich der Gebrauch der Vergangenheitsform und das ergänzende affirmative *qad* werden von allen Kommentatoren kurz angesprochen: sie dienen der Bestärkung und dem Hinweis auf die Tatsache, dass alle, die die nachfolgend genannten Bedingungen erfüllten, das Heil bereits erworben hätten.

Muhammad Quraish Shihab⁸ und der Kommentar des Departemen Agama⁹ hingegen verstehen die Wendung sowohl dies- als auch jenseitig. Etwas differenzierter erläutern Karaman et al., primär sei mit den Versen das jenseitige Heil gemeint, aber sowohl die Erfahrung als auch die Überlieferung deuteten darauf hin, dass wahrer Glaube und gutes Handeln auch im Diesseits für Wohlergehen sorgten.

Hamka wählt eine eher eigenwillige Übersetzung für *aflaḥa*, nämlich „siegen“ (*menang*), und leitet daraus umfassende Ausführungen dazu ab, dass der Mensch durch die Rechtleitung Gottes die Fähigkeit habe, über innere Widerstände, verderbliche Triebe, Ignoranz und den Satan zu siegen. Diese Art von Sieg sei nur durch den Glauben an Gott möglich; Gott sei es, der den Sieg sicherstelle, nicht der Mensch.¹⁰

Ein gewisser Dissens herrscht unter einigen Kommentatoren über die Frage, ob der Glaube, der in dem Begriff *mu³minūn* in Vers 1 impliziert ist, bereits eine der Eigenschaften darstellt, welche die Versgruppe nennt. Abū Zahra, Ṭanṭāwī Hamka und al-Sha^crāwī gehen eindeutig davon aus, dass dies nicht so ist; ihrer Ansicht nach enthält die Versgruppe sechs Eigenschaften, enthalten in den Versen 2-9. Auf die Definition des Glaubens gehen sie folglich nicht weiter ein.

Al-Zuḥaylī, Quraish Shihab und der Kommentar des Departemen Agama hingegen zählen den Glauben mit und geben zumindest eine kurze Erläuterung dessen, worin dieser besteht; letzteres tun auch Sa^cīd Ḥawwā und der Kommentar der Azhar, ohne dass sie auf die Zählung der Eigenschaften konkret eingehen. Al-Zuḥaylī beschreibt Glauben (*īmān*) mit dem Glauben an Gott, seine Gesandten und den Jüngsten Tag.¹¹ Diesen Minimalkatalog dehnt die Islamische Forschungsakademie der Azhar aus auf die im Koran oft genannten¹² fünf Elemente des Glaubens: Gott (wobei der Azhar-Kommentar dessen Einheit und Einzigkeit sowie seine Eigenschaften als

⁸ Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 146.

⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 609.

¹⁰ Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 6 f.

¹¹ al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 10 f., 14-16.

¹² Vgl. z.B. Q 4:136.

getrennte Aspekte nennt), die Engel, die Schriften, die Gesandten und der Jüngste Tag einschließlich des Gerichts.¹³ Nicht aufgeführt hingegen wird das in der sunnitischen Theologie später weitgehend etablierte Prinzip der Vorsehung (*qadar*),¹⁴ auf das das Departemen Agama verweist, wenn es im Zusammenhang mit der Frage des Glaubens präzisiert, es seien die sechs Säulen des Glaubens gemeint.¹⁵ Der Kommentar der Azhar fordert im Übrigen noch einen Glauben ohne Verstellung, Heuchelei und Zweifel;¹⁶ auch Sa'īd Ḥawwā betont, es gehe nicht um ein Lippenbekenntnis, sondern um ein Bekenntnis der Zunge wie auch des Herzens.¹⁷

Am ausführlichsten setzt sich Quraish Shihab mit der Frage des Glaubens auseinander. Glaube sei der Glaube an Gottes Einheit und Einzigkeit, seine Gesandten und an den Jüngsten Tag, an das, was die Gesandten verkündet hätten, und schließlich auch die Befolgung dieser Lehren. Glaube sei dabei nicht bloß ein verstandesmäßiges Für-Wahr-Halten, sondern eine innere Gewissheit, die Ruhe und Zuversicht schaffe.¹⁸

2. Das Gebet

Das Gebet wird in der Versgruppe an zwei Stellen genannt: zu Beginn in Vers 2 und als letzte der genannten Eigenschaften in Vers 9. Vers 2 bezieht sich auf die Demut (*khushū'*) im Gebet, Vers 9 auf dessen Einhaltung. Insgesamt gibt es unter den Kommentatoren weitgehende Einigkeit darüber, wie diese Verse und ihr Verhältnis zueinander zu verstehen sind, so dass im Folgenden lediglich der Inhalt dieses Konsenses kurz umrissen und auf einige wenige ins Auge fallende zusätzliche Aspekte hingewiesen werden soll.

Die Kommentatoren sind sich einig, dass die zweifache Nennung des Gebets dessen besondere Bedeutung für den Gläubigen und seinen hohen Rang vor Gott verdeutliche. Sowohl die Demut im Gebet als auch dessen Einhaltung seien wichtig, aber die Demut sei grundlegender, denn es han-

¹³ Lajna min al-^culamā³ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1267.

¹⁴ Vgl. Gardet: ^cIlm al-Kalām; Gardet: Al-Ḳaḍā³; Wa 'l-Ḳadar.

¹⁵ Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 609.

¹⁶ Das Wort *shakk* („Zweifel“) ist in den vorliegenden Kommentaren generell durchgehend negativ besetzt als Gegenteil des Glaubens. Lediglich Quraish Shihab räumt ihm eine gewisse Berechtigung ein als Durchgangsstadium auf dem Weg zur Gewissheit, die dann aber durch keinen Zweifel mehr getrübt werde. Vgl. S. 185.

¹⁷ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3614.

¹⁸ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 146 f.

dele sich um eine Geisteshaltung, der alle übrigen positiven Eigenschaften der Gläubigen entspringen.¹⁹

Die Demut zeichnet sich nach Ansicht der Kommentatoren durch die vollständige Konzentration auf Gott aus, ohne sich durch irgendetwas ablenken zu lassen oder anderen Dingen Aufmerksamkeit zu schenken. Der Gläubige, der über diese Art von Demut verfüge, führe während des Gebets Zwiesprache mit Gott. Die Demut äußere sich auch in gemessenen, ruhigen Bewegungen und Kontrolle über die Gliedmaßen; einem prophetischen Hadith zufolge sei das Spielen mit dem Bart, analog auch mit der Kleidung o.ä. ein Zeichen mangelnder innerer Demut. Die Demut sei eine seelische Haltung, die ihren Platz im Herzen habe, und ohne sie sei es nicht möglich, den Sinn des Gebets zu erreichen; fehle die Demut, bestehe das Gebet lediglich aus einer Abfolge sinnleerer Bewegungen und Äußerungen.²⁰

Der Kommentar des Departemen Agama führt außerdem noch das Verständnis der Lesung des arabischen Gebets als wesentliche Eigenschaft an, damit man in der Lage sei, den Worten zu folgen; dies spielt im indonesischen Kontext, in dem zwar auf Arabisch gebetet wird, aber nur eine Minderheit der Muslime diese Sprache beherrscht, eine besondere Rolle und ist implizit auch als Forderung an die Bildungsinstitutionen zu verstehen.²¹

Auf der emotionalen Ebene sehen mehrere Kommentatoren die Furcht vor Gott als zentrale Komponente der Demut.²² Hier stellt sich die Frage, wie sich dieser zum Teil sehr deutlich betonte Aspekt der Furcht zu der gleichzeitig geforderten inneren Ruhe und Zuversicht verhält. Wohl aufgrund dieses Konflikts verzichtet Süleyman Ateş vollkommen auf die

¹⁹ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5049; Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 13; Ateş: *Çağdaş Tefsīri*, Bd 6, S. 83; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 160 f.; *Lajna min al-^culamā⁹ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 35, S. 1272; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 616.

²⁰ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5044 f.; Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 10; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 11; Ateş: *Çağdaş Tefsīri*, Bd 6, S. 82 f.; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 147-149; Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 8; al-Sha^crāwī: *Tafsir* [Onlineausgabe], S. 9961-9963; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 7, S. 3614, 3616-3618, 3621 f.; *Lajna min al-^culamā⁹ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 35, S. 1267; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 610 f.; Karaman u. a.: *Kur'an yolu*, Bd 4, S. 49.

²¹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 610.

²² Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5050; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 9, 11; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 147; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 7, S. 3614; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 610.

Komponente der Furcht und definiert *khushūc* stattdessen als einen Zustand „friedvoller Andacht.“²³ Noch weiter in diese Richtung geht Hamka. Er sieht die Religion als einzige Möglichkeit, dem Menschen zur Kontrolle über seine Triebe und Instinkte zu verhelfen, indem sie ihm ein letztes Ziel gebe. Einer dieser Instinkte sei die Furcht: Furcht vor Armut, Tod, Unterdrückung. Selbst der mutigste Mensch könne sich nicht von solchen Ängsten freimachen. „Der amerikanische Präsident Roosevelt“ habe zwar nach dem 2. Weltkrieg in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ziel der Freiheit des Menschen vor Furcht verankert,²⁴ doch die Furcht vor dem Tod sei integraler Bestandteil der menschlichen Natur. Durch die Verrichtung des Gebets aber liefere der Mensch all seine Ängste Gott aus, so dass in der Konzentration auf Gott die Furcht aus dem diesseitigen Leben verschwinde. Man müsse den Tod nicht mehr fürchten, denn dieser bedeute die Begegnung mit Gott; man müsse keinen Tyrannen mehr fürchten, denn dieser sei auch nur ein Geschöpf Gottes; man müsse keine Armut mehr fürchten, denn Gott habe dem Menschen versprochen, ihm Unterhalt zu gewähren; man müsse keine Gefahren mehr fürchten, denn nichts stoße dem Menschen in der Welt zu, das Gott nicht festgesetzt habe. Das demütige Gebet lösche die Furcht aus und gebe dem Menschen Hoffnung. Alle diesseitigen Schwierigkeiten würden angesichts der Gegenwart Gottes schrumpfen, und die Seele werde frei.²⁵ Es fällt schwer, angesichts der Entstehungsgeschichte dieses Passus zu Beginn der sechziger Jahre, als die islamistische Partei Masyumi in Indonesien massiv unterdrückt wurde, in diesem Bekenntnis nicht auch eine Ermutigung zum religiös motivierten Widerstand gegen die Diktatur Sukarnos zu lesen.²⁶

²³ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 6, S. 82.

²⁴ Franklin Delano Roosevelt war im Jahr 1948, als die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) verabschiedet wurde, bereits seit mehr als drei Jahren verstorben. Die Formulierung „Freiheit von Furcht“ ging allerdings auf seine *State of the Union Address* von 1941 zurück. Roosevelts Frau Eleanor leitete ab 1947 das Menschenrechtskomitee der Vereinten Nationen, das für die Abfassung des Entwurfs der AEMR verantwortlich war. Der Passus *freedom from fear* in der Präambel der Erklärung geht ohne Zweifel auf die vier Freiheiten in Roosevelts Ansprache zurück, aber Roosevelt spielte keine Rolle bei dessen Aufnahme in die AEMR; allenfalls seine Frau mag hier Einfluss gehabt haben. (Vgl. Waltz: *Universalizing Human Rights*.) Hamkas irreführende Bemerkung ist insofern interessant, als sie eine Fixierung auf die USA als bestimmenden internationalen Akteur zu Ungunsten der Vereinten Nationen und zudem eine starke Verengung des Blicks auf die Figur des Präsidenten verrät.

²⁵ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 8.

²⁶ Der Kommentar zu Q 23:1-11 ist der erste Teil des *Tafsir al-Azhar*, den Hamka überhaupt verfasste, und zwar im Februar 1962.

Einige Gelehrte greifen aus älteren Kommentaren eine Diskussion darüber auf, ob es sich bei der Demut im Gebet um eine Pflicht oder Tugend, eine Voraussetzung des Gebets oder Ausführungsbestimmung handelt. Dabei wird allerdings eine gewisse Unsicherheit im Umgang mit dieser sehr komplexen theoretischen Frage deutlich, die eine juristische und eine theologische Dimension beinhaltet. Aus juristischer Sicht geht es darum zu bestimmen, ob ein Gebet als abgeleistet oder als versäumt gilt; aus theologischer Sicht geht es vor allem darum zu klären, unter welchen Voraussetzungen das Gebet von Gott angenommen wird. Hier bleiben die meisten Kommentare im Ungefähren. So beschränken sich Ṭaṭṭāwī und Ḥawwā auf aus sich heraus kaum verständliche Zitate anderer Gelehrter,²⁷ und der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar trifft überhaupt keine klare Entscheidung.²⁸ Eindeutiger als die drei genannten Kommentare ist al-Zuḥaylī, der erläutert, die Demut sei kein notwendiges Element der Erfüllung der Pflicht zum Gebet in juristischer Hinsicht, aber eine Bedingung dafür, die Belohnung für das Gebet von Gott zu erhalten.²⁹

Muhammad Quraish Shihab erläutert die Auseinandersetzung am ausführlichsten und differenziertesten, wobei er vor allem auf die Unterschiede zwischen Rechtsgelehrten und Mystikern eingeht; ersteren sei bewusst gewesen, dass die Demut eine Sache des Herzens sei, über die Menschen nicht urteilen könnten, so dass sie sich mit der Formulierung äußerer Bedingungen für das Gebet zufrieden gegeben hätten, die aber indirekt auch Aufschluss über die Demut im Herzen gäben: so etwa ein Verbot zu gähnen, zur Seite zu schauen oder Bewegungen zu machen, die nicht zum Gebetsritus gehören. Die Mystiker hingegen hätten innere Demut eingefordert. Dem Dissens liege letztlich die Tatsache zugrunde, dass die Demut im Gebet mehrere Stufen habe und dass die Rechtsgelehrten daher ein Minimalniveau zur Pflicht machten, während sie die Demut der höchsten Stufe für empfehlenswert erklärt hätten.³⁰

Die These, dass die Demut mehrere Stufen habe, dient Quraish Shihab dazu, die Maximalforderung, der Gläubige dürfe während des Gebets nichts wahrnehmen außer Gott, nichts anderes hören, sehen, denken oder fühlen,

²⁷ Ṭaṭṭāwī zitiert al-Qurṭubī, der die Demut als Pflicht betrachtet habe (vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 10), und Ḥawwā zitiert al-Ālūsī, der sie zur Voraussetzung erklärt habe (vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3616-3618).

²⁸ Vgl. Lajna min al-^culamā^ḡ bi-^cisḥrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1267.

²⁹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 11.

³⁰ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 147 f.

zu relativieren. Er vergleicht dies mit dem Besuch einer Kunstaussstellung, bei dem die Besucher in sehr unterschiedlichem Maße die Kunst genießen. Der Gastgeber freue sich schon über das Erscheinen, das den Respekt des Eingeladenen gegenüber der Einladung signalisiere; noch mehr freue er sich über Interesse an der ausgestellten Kunst, noch mehr über Besucher, die bereits über Wissen verfügten und daher die Bilder umso mehr zu schätzen wüssten, und am meisten über diejenigen, die vollständig im Genuss der Bilder aufgingen. Dieses höchste Niveau solle der Gläubige anstreben, und es sei wohl auch mit dem Vers gemeint; aber die Allegorie macht deutlich, dass niedrigere Niveaus der Demut gleichwohl nicht wertlos seien. Quraish Shihab führt dazu zwei Hadithe an, die zeigten, dass auch der Prophet auf äußere Ereignisse während des Gebets, etwa das Weinen eines Kindes oder sogar den Wunsch seines Enkels danach, auf seinem Rücken zu reiten, reagiert habe. Mit diesen Ausführungen zielt Quraish Shihab darauf ab, nicht durch maximalistische, von den meisten Menschen nicht oder nicht unter allen Umständen erfüllbare Forderungen den Leser schon von dem Versuch abzuschrecken, eine höhere Stufe der Demut zu erreichen, und ihm deutlich zu machen, dass auch im Falle des Misserfolgs eine ehrliche Anstrengung, im Gebet Demut zu erreichen, von Gott gewürdigt werde.³¹

Die Einhaltung des Gebets, die in Vers 9 genannt wird, ist nach übereinstimmender Auffassung der Kommentare so zu verstehen, dass es um die kontinuierliche Durchführung jedes Gebets zu allen festgesetzten Zeiten und um die genaue Beachtung der Regeln gehe.³² Abū Zahra führt dazu aus, dass die Pflicht, mehrmals täglich zu beten, dabei helfe, die Reinheit der Seele, die durch die in den übrigen Versen genannten Eigenschaften hergestellt sei, zu erhalten und den Gläubigen immer wieder zu ihr zurückzuführen.³³ Quraish Shihab vermutet, der Plural *ṣalawāt* („Gebete“) signalisiere möglicherweise, dass nicht nur die Pflichtgebete, sondern auch die optionalen Sunna-Gebete gemeint seien, oder zumindest die *muʿakkada*-Gebete, also diejenigen Sunna-Gebete, die der Prophet niemals unterlassen habe.³⁴ Auch al-Shaʿrāwī tendiert zu einer Deutung, die über die Erfordernisse des islamischen Rechts hinausgeht; er ist der Ansicht, der Vers rufe

³¹ Vgl. ebd., Bd 9, S. 148 f.

³² Vgl. Abū Zahra: *Zahrāt al-tafāsīr*, S. 5049 f.; Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 13; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 10, 13; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 161; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 7, S. 3615, 3623; *Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 35, S. 1272; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qurʿan dan tafsīrnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 616; Karaman u. a.: *Kurʿan yolu*, Bd 4, S. 51.

³³ Vgl. Abū Zahra: *Zahrāt al-tafāsīr*, S. 5049 f.

³⁴ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 161.

dazu auf, jedes Gebet unmittelbar zu Beginn der Gebetszeit, also direkt nach dem Gebetsruf, zu verrichten. Zwar sei es rechtlich möglich, die gesamte Spanne bis zum folgenden Gebetsruf dafür zu nutzen, doch wer garantiere dem Gläubigen, dass er bis zum Ende dieser Spanne leben werde? Dies sei äquivalent zur Wallfahrt zu betrachten, die man auch nicht unnötig aufschieben solle, wenn man über die erforderlichen Mittel verfüge.³⁵

3. Die Distanz zu Nichtigkeiten (*laghw*)

Die in Vers 3 angesprochene Eigenschaft der Gläubigen, sich von Nichtigkeiten (*laghw*) fernzuhalten, wird von den meisten Kommentatoren relativ knapp abgehandelt und scheint ihnen unkontrovers zu sein, oder zumindest messen sie den bestehenden Meinungsverschiedenheiten in einzelnen Auslegungsfragen keine große Bedeutung bei. Lediglich Muhammad Quraish Shihab befasst sich ausführlich mit dem Vers, und dies mit ganz ähnlicher Tendenz wie bei der Frage der Demut im Gebet, nämlich dem Ziel der Relativierung maximalistischer Forderungen an die Gläubigen.

Zunächst widmen sich alle Kommentatoren der Definition von *laghw*, wobei Abū Zahra der einzige ist, der den Begriff allein im Wortsinn versteht, nämlich als „Geschwätz“, „Gerede“ oder „leere Worte“.³⁶ Die übrigen Kommentatoren schließen auch Handlungen in die Definition ein.³⁷ Der gemeinsame Nenner aller Definitionen besteht darin, dass *laghw* – gleich ob Reden oder Taten – etwas ist, das keinen Nutzen und Wert hat.

Unklar ist weiterhin, ob diese Handlungen alles umschließen, was nicht empfohlen oder geboten ist, also auch Tadelnswertes oder Verbotenes wie Sünden und *shirk*, oder ob es sich ausschließlich um Worte und Taten handelt, die zwar rechtlich erlaubt sind, aber keinen Nutzen bringen. Muhammad Quraish Shihab neigt letzterer Auffassung zu: Es gehe nicht um die von vornherein verbotenen oder für schädlich erklärten Dinge, sondern ausschließlich um erlaubte, aber nichtige und nutzlose Verhaltensweisen, wobei der Nutzen kontextabhängig beurteilt werden müsse.³⁸ Dieser Auffassung scheint auch der Kommentar von Karaman et al. zuzuneigen, nennt aber die Gegenposition, die auf al-Qurṭubī und von diesem wiederum auf

³⁵ Vgl. al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9970.

³⁶ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 5045.

³⁷ Saʿīd Ḥawwā und der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie zitieren beide Auffassungen und lassen die Frage, welche davon zutrifft, im Ergebnis offen. Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3614 f.; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1628.

³⁸ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 150.

Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführt wird, ebenfalls.³⁹ Al-Zuḥaylī schließt hingegen dezidiert die rechtlichen Kategorien *ḥarām* und *makrūh* ein, ebenso den *shirk*.⁴⁰ Auch Hamka hält Sünden für einen Teilaspekt des *laghw*.⁴¹ Al-Sha^crāwī bezieht jede Handlung ein, die keinen Lohn vor Gott bringe, also wohl auch diejenigen, die Gott bestraft.⁴² Die übrigen Kommentatoren beziehen zu diesem Punkt nicht klar Stellung; Ṭaṇṭāwī etwa schreibt recht vage, neben nutzlosen Dingen, Spiel und Zerstreuung seien auch Verhaltensweisen gemeint, die der Ehre und den Werten des Islams schaden,⁴³ und Sa^cīd Ḥawwā nennt mehrere unterschiedliche Auffassungen, ohne sich zu positionieren.⁴⁴

Die meisten Kommentatoren deuten das Gebot, sich von Nichtigem abzuwenden, so, dass ein Gläubiger sich auf Gott und auf die Befolgung der göttlichen Gebote konzentrieren solle und sein begrenztes Leben in jedem Moment sinnvoll nutzen müsse. So schreibt Abū Zahra, die Beschäftigung mit Geschwätz zersetze Gottesfurcht, Geduld, Selbstdisziplin und die Bereitschaft zur Erfüllung der religiösen Pflichten; jemand, dem dies widerfahre, werde niemals ein wertvoller Mensch, der sein ganzes Selbst auf ernste Angelegenheiten richte.⁴⁵ In ähnlicher Weise vertritt Ṭaṇṭāwī die Auffassung, ein Gläubiger befasse sich nur mit erhabenen Dingen.⁴⁶ Sa^cīd Ḥawwā zitiert zu diesem Punkt Sayyid Quṭb, der erläutert, das Gedenken an Gott und das Nachdenken über seine Zeichen hielten den Gläubigen von nichtigem Gerede und Zerstreuung ab; außerdem widme er sich der Pflichterfüllung, vom Befehlen des Verbotenen und Verbieten des Verwerflichen (*al-amr bi-l-ma^crūf wa-l-nahy ^can al-munkar*) bis zum Jihad. Die menschlichen Kapazitäten seien begrenzt; der Gläubige könne sie entweder zur Erfüllung seiner Pflichten oder für Zerstreuung und Geschwätz aufwenden und müsse sich für ersteres entscheiden.⁴⁷

Al-Zuḥaylī und der Kommentar des Departemen Agama scheinen den Vers weniger als eine Anweisung zu verstehen, die auf das jenseitige Wohl des Gläubigen ausgerichtet ist, sondern vielmehr als eine Art Programm zur nationalen Entwicklung. So schreibt al-Zuḥaylī:

³⁹ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 49.

⁴⁰ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 11, 15.

⁴¹ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 9 f.

⁴² Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9963 f.

⁴³ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 10.

⁴⁴ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3614 f.

⁴⁵ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 5045.

⁴⁶ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 11.

⁴⁷ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3618 f.

Es ist sehr bedauerlich, dass in der heutigen Zeit die Unterhaltung (*al-lahw*) in Taten und Worten von vielen Menschen Besitz ergreift, durch Fernsehen, Lesen von nicht förderlichen Zeitschriften, Kartenspiel, Amusement, Späße und die Verschwendung von Zeit auf Nutzloses, wo doch Zeit Gold ist. Daher kann unsere *umma* als rückständig beschrieben werden, wegen der Missachtung des Wertes der Zeit durch die Mitglieder unseres Volkes.⁴⁸

Der Kommentar des Departemen Agama schreibt, ein wahrer Gläubiger halte sich fern von Schwindel, Unterdrückung, Beleidigung anderer, Korruption, Unregelmäßigkeiten, Empfang von Bestechungsgeldern, Verschwendung, Vergeudung und falschem Gebrauch von Geld, der mit der Formel *D, W, T* beschrieben werden könne: *Dunia, Wanita dan Tahta (kedudukan)*, also „Diesseitiges, Frauen und Status“.⁴⁹ Der implizite Versuch, gute Staatsbürger und – vor allem – gute Staatsbedienstete heranzuziehen, ist offenkundig. Möglich ist auch, dass sich hinter diesen Ausführungen eine versteckte Kritik an Suhartos Regime verbirgt, das zunehmend durch Korruption und Nepotismus gekennzeichnet war.

Hamka weist, wie andere, auf die Kürze des Lebens hin, das sinnvoll genutzt werden müsse, relativiert den Geltungsanspruch des Verses aber auf subtile Weise etwas, indem er erläutert, ein *Zuviel* an nutzlosem Benehmen mindere den Wert eines Menschen in den Augen anderer; es geht ihm also weniger um die vollständige Vermeidung des *laghw*, sondern um dessen Begrenzung. Außerdem weist Hamka darauf hin, jeder müsse selbst einschätzen, welche Handlungen Nutzen hätten und welche nicht.⁵⁰

Muhammad Quraish Shihab ist der einzige Kommentator, der ausdrücklich erklärt, der Vers bedeute nicht, dass ein Gläubiger immer ernst sein müsse und nie lachen oder scherzen dürfe. Der Zurückweisung dieser verbreiteten Auffassung widmet er breiten Raum. Er verweist darauf, dass es viele Hadithe gebe, die Muḥammad Äußerungen wie „Lacht nicht zu viel, denn Lachen tötet das Herz“ zuschrieben. Falls solche Hadithe überhaupt authentisch seien, dann bezögen sie sich in jedem Fall ausschließlich auf böse Scherze, die das Herz krank machten und von den wesentlichen Pflichten ablenkten, denn auch die Propheten hätten über Lustiges gelächelt oder gelacht – so zum Beispiel der Prophet Salomon gemäß Q 27:29 (*tabassama ḍāḥikan*). Quraish Shihab sucht aber vor allem zu belegen, dass der Prophet Muḥammad selbst nicht immer nur ernsthaft gewesen

⁴⁸ al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 11 f.

⁴⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 611.

⁵⁰ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 9 f.

sei, sondern einen Sinn für Humor und Zerstreuung gehabt habe. So zitiert er einen Hadith über ʿĀʿisha, der zufolge der Prophet oft gelächelt und sogar so sehr gelacht habe, dass seine Backenzähne sichtbar geworden seien, dabei allerdings nie vor Lachen gebrüllt und nichts Falsches oder Unangemessenes gesagt habe. Er führt weiterhin mehrere Überlieferungen an, die von Witzen des Propheten berichten oder von Situationen, in denen er über andere gelacht habe, bis hin zu einer Situation, in der sich ʿĀʿisha und Sawda, die zweite Frau des Propheten, mit Essen beworfen hätten, was den Propheten belustigt habe. Seine Ausführungen schließt Quraish Shihab mit einem Hadith über den Prophetengefährten Ḥaṇẓala b. Abī ʿĀmir ab, der als besonders gottesfürchtig und gehorsam bekannt gewesen sei. Eines Tages habe Ḥaṇẓala mit seiner Frau gescherzt; als er sich dessen bewusst geworden sei, habe er geglaubt, sein Verhalten widerspreche dem Islam, und sich gegenüber dem Propheten selbst angeklagt, er sei zum Heuchler geworden. Der Prophet habe geantwortet: „Oh Ḥaṇẓala, wenn ihr alle immer in dem Zustand bliebet (den ihr habt, wenn ihr bei mir seid und meinen Rat hört), dann werden die Engel euch sicher die Hand reichen; aber, oh Ḥaṇẓala, es gibt eine Zeit für dieses, und es gibt eine Zeit für jenes.“ Das, so Quraish Shihab, bedeute, es gebe eine Zeit, in der der Gläubige ernsthaft sein müsse, aber es gebe auch eine Zeit für Spaß und Entspannung.⁵¹

Der Versuch, ein gewisses Maß an Humor und Zerstreuung für Gläubige religiös zu legitimieren, ist offensichtlich ein besonderes Anliegen Muhammad Quraish Shihabs, das sich bei keinem der anderen Kommentatoren auch nur in Ansätzen findet und auch in den Referenzkommentaren bei der Auslegung dieses Verses keine Rolle spielt. Quraish Shihab hat seine Darlegungen zu diesem Vers daher in weit stärkerem Maße als die anderen Kommentatoren auf eigene Recherchen und Gedanken gestützt. Dies korrespondiert auffällig mit seinem zuvor erläuterten Bemühen, die Verpflichtung zur Demut im Gebet zu relativieren; er scheint insgesamt großen Wert darauf zu legen, einen menschlichen Maßstab an die göttlichen Gebote anzulegen und folglich die Anforderungen an die Gläubigen so zu definieren, dass sie die Fähigkeit des Menschen zu ihrer dauerhaften Einhaltung nicht übersteigen.

⁵¹ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 151-153.

4. Die *zakāt*

Die in der muslimischen Tradition dominante Rückführung des Terminus *zakāt* auf das arabische Verb *zakā* in der Bedeutung „reinigen“⁵² wird von fast allen vorliegenden Korankommentaren übernommen; allein Abū Zahra und der Kommentar von Karaman et al. verzichten darauf, etwas zur Herkunft des Wortes zu sagen.

Diese etymologische Theorie ist für viele Kommentatoren deswegen von Bedeutung, weil der kurze, auf den ersten Blick eindeutige Vers 4 ein exegetisches Problem aufwirft: Die *zakāt* in Form einer festgeschriebenen „Almosensteuer“ wurde gemäß dem Konsens der Gelehrten erst in Medina – im zweiten Jahr nach der Hijra – zur Pflicht; die 23. Sure wird aber von allen Gelehrten als mekkanisch eingeordnet. Es stellt sich daher die Frage, ob *zakāt* hier als Almosensteuer, als nicht näher definierte Spende oder als „Reinigung“ (der Seele) zu verstehen ist. Im Zusammenhang damit wird auch diskutiert, warum der Koran hier das Verb *faʿala* und nicht das sonst in Verbindung mit einer finanziellen *zakāt*-Abgabe verwendete *ātā* benutzt. In der Erörterung dieser Fragen stützen sich die Kommentatoren größtenteils auf die Referenzkommentare; es sind nur sehr vereinzelt eigene Überlegungen erkennbar.

Fünf der elf Kommentare verstehen die *zakāt* sowohl als finanzielle Abgabe wie auch in weiterem Sinne als Reinigung der Seele; sie berufen sich dabei überwiegend auf Ibn Kathīr, dem zufolge zwar die Mehrheit der Gelehrten von einer monetären Bedeutung ausgegangen sei, es aber wahrscheinlicher sei, dass beide Positionen richtig seien: die, dass es sich um eine finanzielle Abgabe handle, und die, dass der Vers sich auf die Reinigung der Seele beziehe. Denn auch das Spenden und die Entrichtung der *zakāt* stellten eine Reinigung der Seele dar, und der wahre Gläubige tue ohnehin beides.⁵³ Dies erklärt dann nach Ansicht dieser Kommentatoren auch die Verwendung des Verbs *faʿala*, das zur Bedeutung „Reinigung“ besser passe als zur Entrichtung der Almosensteuer.

⁵² Diese Etymologie entspricht nicht den neueren Erkenntnissen der Arabistik, die den Begriff für ein Lehnwort aus dem Judäo-Aramäischen hält. Vgl. Zysow: *Zakāt* (a.)

⁵³ Vgl. Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 11; al-Zuhaylī: *Munīr*, J. 18, S. 9, 12, 15; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 7, S. 3622; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 35, S. 1268, 1273.

Sa'īd Ḥawwā weist zusätzlich darauf hin, die Erwähnung der *zakāt*⁵⁴ in dieser mekkanischen Sure zeuge davon, dass der Koran, obwohl er über 23 Jahre hinweg geoffenbart worden sei, einen einzigen göttlichen Urheber habe und eine Einheit darstelle.⁵⁵

Für Hamka ist die Wortbedeutung „Reinigung“ so dominant, dass die finanzielle *zakāt* nur ein kleiner Teilaspekt der Reinigung der Seele von Neid, Geiz, Lüge, Hass und anderen negativen Neigungen sei. Die Almosensteuer könne hier ohnehin nicht gemeint sein, da die Sure mekkanisch sei. Bei dieser Argumentation ist allerdings nicht nachvollziehbar, wieso Gott als Urheber des Korans nicht, wie z.B. von Ḥawwā postuliert, in der Lage sein soll, auf eine spätere Entwicklung zu verweisen. Hamka schreibt weiterhin, die *zakāt* im finanziellen Sinne sei eine Übung für den Gläubigen, damit es ihm später leichter falle, nicht nur sein Vermögen für die Interessen der Religion auszugeben, sondern auch sein Leben für sie zu opfern, wann immer die Zeit dazu komme. Auffällig ist die wiederholte Betonung der Möglichkeit des Selbstopfers des Gläubigen, die Hamka schon im Zusammenhang mit dem Gebet angesprochen hatte und die einen starken Bezug zur Situation der indonesischen Islamisten im Jahr 1962 nahelegt. Hamka weist schließlich auf die Bedeutung äußerer Reinheit hin, die sich auch in der wichtigen Rolle der rituellen Reinheit im islamischen Recht widerspiegeln, denn der Körper sei der Spiegel der Seele.⁵⁶

Sechs Kommentare gehen hingegen davon aus, dass *zakāt* hier ausschließlich im finanziellen Sinne zu verstehen sei, auch wenn die meisten von ihnen den semantischen Aspekt der Reinigung in ihre Auslegung einfließen lassen oder zumindest erwähnen. Ateş verweist darauf, schon in vorislamischer Zeit habe es die gottesdienstliche Handlung des Spendens unter dem Namen *zakāt* gegeben; dies hätten die Araber aus der Religion Abrahams übernommen, nur hätten sich die meisten von ihnen im Laufe der Zeit weit von dieser entfernt. Daher stelle die Einordnung des Verses in die mekkanische Zeit ein finanzielles Verständnis von *zakāt* nicht in Frage.⁵⁷ Nach Auffassung von Karaman et al. ist *zakāt* in mekkanischer Zeit synonym

⁵⁴ Ḥawwā scheint zunächst Ibn Kathīr zu folgen, der sowohl eine finanzielle als auch eine spirituelle Bedeutung für wahrscheinlich hielt; aber hier nimmt für ihn die *zakāt* auf einmal doch ausschließlich die heute gängige Bedeutung der Almosensteuer an.

⁵⁵ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3622.

⁵⁶ Vgl. Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 10 f.

⁵⁷ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 6, S. 83 f.

mit *ṣadaqa*; es gehe hier um jede Form von finanzieller Unterstützung der Muslime untereinander.⁵⁸

Die übrigen vier Kommentare diskutieren das Problem des medinensischen Ursprungs der Almosensteuer überhaupt nicht. Der Kommentar des Departemen Agama und Quraish Shihab beziehen den mekkanischen Ursprung der Sure immerhin insoweit ein, als sie *zakāt* nicht im engen Sinne als Almosensteuer, sondern als eine beliebige Form des Spendens deuten. Dem Kommentar des Departemen Agama zufolge dient dies dazu, das Geld und die eigene Seele von Geiz und Egoismus zu reinigen und das Leid der Armen zu lindern.⁵⁹ Quraish Shihab vertritt eine ähnliche Auffassung. Ein fester Glaube werde seinen Besitzer auch dazu bringen, einen Teil seines Vermögens zu spenden. Dies könne zu einer glücklichen Gesellschaft führen, was wiederum den Geber glücklich mache, denn vollkommenes Glück könne der Mensch nur in einer glücklichen Gesellschaft erreichen. Almosensteuer und Spenden festigten den sozialen Zusammenhalt, das gegenseitige Mitgefühl und Verantwortungsbewusstsein und verringerten Neid und Missgunst.⁶⁰

Abū Zahra und al-Sha^crāwī hingegen gehen ohne nähere Reflexion davon aus, dass mit der *zakāt* die Almosensteuer gemeint sei, wie sie in Medina zur Pflicht wurde. Al-Sha^crāwī schreibt, ähnlich wie das Departemen Agama und Quraish Shihab, das Geld werde durch Spenden gereinigt. Die *zakāt* sei das Gegenteil von Wucher: Wucher mehre das Geld und mindere den göttlichen Segen, bei der *zakāt* sei es umgekehrt. Hier verweist er auf Q 2:276.⁶¹

Die Bedeutung des Gebrauchs des Verbs *fa^cala* ist vor allem dann diskussionswürdig, wenn man *zakāt* im Sinne einer finanziellen Abgabe versteht. Muhammad Quraish Shihab merkt dazu an, die Wahl des Verbs diene der Bestärkung und Vergewisserung.⁶² Sa^cīd Ḥawwā meint in Übereinstimmung mit al-Nasafī, es versinnbildliche die Dauerhaftigkeit und wiederholte Entrichtung.⁶³

Abū Zahra folgt al-Zamakhsharīs Auffassung, der Gebrauch von *fa^cala* deute darauf hin, dass man die Steuer gern und freiwillig gebe. Er fügt hin-

⁵⁸ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 49 f.

⁵⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 611 f.

⁶⁰ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 153 f.

⁶¹ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9964 f.

⁶² Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 153 f.

⁶³ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3615.

zu, die Entrichtung der *zakāt* sei als Gewinn, nicht als Verlust zu betrachten, denn der Geber profitiere viel mehr von ihr, als er verliere. Die bereitwillige Entrichtung der *zakāt* stelle die höchste Stufe gesellschaftlichen Bewusstseins dar.⁶⁴

Al-Sha^crāwī schließlich ist der Ansicht, das Verb *fa^cala* verdeutliche die Arbeit, die zum Erwerb des Einkommens nötig sei, aus dem man die *zakāt* entrichte. Man solle nämlich keinesfalls nur so viel arbeiten, dass es zur Deckung der eigenen Bedürfnisse genüge, sondern man solle arbeiten, soviel man könne, damit man möglichst viel für die *zakāt* erübrigen könne. Diese, nicht der eigene Unterhalt, solle das primäre Anliegen beim Geldverdienen sein.⁶⁵

5. Erlaubte und verbotene Formen der Sexualität

Die Verse 5-7, die den Inhalt und die Grenzen des sexuell Erlaubten ansprechen, werden von fast allen Kommentatoren ausführlich diskutiert.⁶⁶ Die Auslegung dieser drei Verse (die im Folgenden, wie von den meisten Kommentatoren auch, als inhaltliche Einheit behandelt werden) rührt aber nicht nur an Fragen der Sexualmoral, sondern auch an solche des Verhältnisses der Geschlechter zueinander und betrifft schließlich und nicht zuletzt das Problem der Sklaverei. Im Folgenden sollen zunächst die Ausführungen der Autoren zu erlaubten und verbotenen Geschlechtsbeziehungen und Sexualpraktiken nachvollzogen werden. Es folgen einige grundlegende Betrachtungen zum Geschlechterbild, das sich in diesen Auslegungen widerspiegelt, und schließlich eine Untersuchung der Haltung der Autoren zum Thema Sklaverei.

Vers 5 schreibt den wahren Gläubigen die Eigenschaft zu, ihre Geschlechtsteile und damit ihre Keuschheit zu bewahren.

Diese Bewahrung hat Abū Zahra zufolge drei Dimensionen: Erstens den Schutz vor der seelischen Befleckung durch das Verbotene und der

⁶⁴ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5045 f.

⁶⁵ Vgl. al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Onlineausgabe], S. 9964 f.

⁶⁶ Die auffallende Ausnahme ist al-Sha^crāwī, der die Verse für seine Verhältnisse kurz abhandelt, in thematisch sehr fernliegende rechtsmethodische oder semantische Erläuterungen abdrifft und sich nur mit dem Thema Sklaverei näher befasst, während er die Sexualität nicht anspricht. Sollte sich dahinter Zurückhaltung im Umgang mit dem Thema verbergen, dann stellt er in dieser Hinsicht die Ausnahme unter den Kommentatoren dar; vielleicht hat dies mit der öffentlichen Natur seiner Auslegungen zu tun, die ja zunächst mündlich gegenüber einem physisch anwesenden Publikum dargelegt und im Fernsehen übertragen wurden. Auch der Kommentar von Karaman et al. bleibt eher im Allgemeinen; vgl. dazu S. 149.

physischen Infektion mit Geschlechtskrankheiten, zweitens die Bewahrung des Samens für die legitime Nachkommenschaft, und drittens die Selbstdisziplin, um nicht wie Tiere mit jeder Frau zu jeder Zeit und an jedem Ort Verkehr zu suchen. Vorrangiges Ziel sei der Schutz aller Frauen unter allen Umständen, außer in legitimen Geschlechtsbeziehungen.⁶⁷

Nach Ṭaṇṭāwī's Ansicht schützen Keuschheit und Zügelung der Begierden sowohl die Ehre als auch die Nachkommenschaft; um dies zu erreichen, müssten gläubige Männer und Frauen die Blicke vor allem Schändlichen senken.⁶⁸ In ähnlicher Intention verweist der Kommentar des Departemen Agama auf Q 24:30, der die gläubigen Männer und Frauen anweist, ihre Blicke niederzuschlagen und ihre Scham zu bewahren. Dies, so das Departemen Agama, diene dazu, der Unzucht vorzubeugen, an deren Anfang Blicke stünden. Aus diesem Grund schreibe der Islam auch Männern und Frauen lose Kleidung vor.⁶⁹ Nahezu identische Ausführungen, mit Ausnahme des Verweises auf die Kleiderordnung, finden sich bei Süleyman Ateş, der sie als wörtliches Zitat aus dem Korankommentar *Maḥāsīn al-Ta'wīl* des syrischen Reformtheologen Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī kennzeichnet,⁷⁰ der auch dem Kommentar des Departemen Agama als Quelle diene.

Vers 6 definiert die Ausnahmen von dem Gebot, die Scham zu bewahren, und somit den Bereich erlaubter Sexualität. Dies sind dem Wortlaut nach die Ehepartner (*azwāj*) und Sklaven (*mā malakat aymānuhum*).

Diesen Bereich legitimer Geschlechtsbeziehungen sieht Hamka vorrangig in der monogamen, von Liebe, Treue und gegenseitigem Respekt geprägten Ehe zwischen Mann und Frau verwirklicht, die einander in der Jugend Liebe und im Alter Zuwendung zeigten. Zwar erlaube der Islam Männern mit starkem Geschlechtstrieb mehr als eine Frau, doch mache der Koran deutlich, dass es normalerweise besser sei, nur eine zu nehmen. Eine polygame Ehe mache es schwer, einen glücklichen Haushalt aufzubauen, und führe zu Eifersucht und Konflikten zwischen den Ehefrauen und den Kindern. Die liebevolle Einehe sei somit das höchste Ideal einer glücklichen Familie, die wiederum das wichtigste Fundament gerechter und wohlhabender Staaten sei.⁷¹

⁶⁷ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5046 f.

⁶⁸ Vgl. Ṭaṇṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 12.

⁶⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 613.

⁷⁰ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsīri*, Bd 6, S.84; al-Qāsimī: *Maḥāsīn al-ta'wīl*, J. 12, S. 4388.

⁷¹ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 12 f.

Sa^cīd Ḥawwā zitiert zu diesem Thema Sayyid Quṭb, der die Lenkung der natürlichen geschlechtlichen Triebe in geordnete Bahnen als Grundlage einer gesunden Gesellschaft ansieht, denn die Familie sei die kleinste Einheit der Gesellschaft und der Ort, an dem die Kinder heranwachsen. Wenn Sexualität auf die Ehe beschränkt sei, dann müssten sich die Kinder der Art und Weise, wie sie in die Welt kamen, nicht schämen, denn sie sei sauber und legitim, und jedes Kind kenne seinen Vater. Genau wie Abū Zahra kontrastiert das Zitat von Sayyid Quṭb diese rechtlich-moralische Ordnung mit dem Verhalten von Tieren, bei denen das Weibchen mit jedem Männchen sexuell verkehre und die Abstammung unklar sei.⁷² Auch Hamka sieht die Kontrolle der eigenen Sexualität als wesentliches Merkmal an, das den Menschen vor den Tieren auszeichne, und betrachtet illegitimen Geschlechtsverkehr als Abstieg in das Tierreich.⁷³

Muhammad Quraish Shihab weist in ähnlicher Weise wie Sayyid Quṭb darauf hin, der Vers mache deutlich, dass der Islam Sexualität – sofern sie im erlaubten Rahmen stattfindet – nicht als etwas Schändliches oder Schmutziges ansehe. Vielmehr sei Geschlechtsverkehr zwischen Ehepartnern religiös empfohlen, und das Sperma gelte als rituell rein; diese Aussage entspricht nicht der Ansicht der sunnitischen Rechtsschulen,⁷⁴ wird von Quraish Shihab aber nicht weiter erläutert. Er fügt lediglich hinzu, es sei sehr wichtig, dass der Mann sein Sperma nur an einen erlaubten Ort ejakuliere.⁷⁵ Dieser Ort – nämlich die Ehefrau – müsse aber nicht nur erlaubt, sondern auch möglichst angemessen sein. Quraish Shihab ist daher der Meinung, man könne den Vers in so weitem Sinne verstehen, dass er sogar die richtige Auswahl der Braut einschließe, die nicht nur auf der Grundlage von Schönheit stattfinden solle, denn es handele sich ja um die zukünftige Mutter der Kinder eines Gläubigen. Dieser Rat werde von einigen Gelehrten auf den Propheten zurückgeführt.⁷⁶

Abū Zahra schreibt, der Vers beschreibe nicht nur sexuelle Beziehungen von Männern zu Frauen, sondern auch die Fürsorge für letztere und ihre Behütung. Der Gebrauch der Präposition ^c*alā* („über“) im Zusammenhang mit den Ehepartnern und Sklavinnen, der an dieser Stelle ungewöhnlich

⁷² Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3619 f.

⁷³ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 13.

⁷⁴ Vgl. Bousquet: Ghusl.

⁷⁵ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 158 f.

⁷⁶ Vgl. ebd., Bd 9, S. 156.

ist,⁷⁷ symbolisiert nach Abū Zahras Ansicht möglicherweise die physische Realität des Geschlechtsverkehrs, bei dem die Frau unter dem Mann liege. Er sei außerdem ein Hinweis auf die islamische Ordnung, in der gemäß Q 4:34 „die Männer über den Frauen stehen“.⁷⁸

Einige Kommentare greifen aus älteren Referenzkommentaren die Debatte darüber auf, ob die *mut^ca*-Ehe⁷⁹ in den Erlaubnisbereich des Verses gehört. Nach al-Zamakhsharī Auffassung zum Beispiel waren die *mut^ca*-Partnerinnen als Ehefrauen (*azwāʾ*) zu betrachten und der Verkehr mit ihnen wurde daher durch den Vers erlaubt.⁸⁰ Drei der vier untersuchten Kommentare, die sich zu dem Thema äußern, folgen hingegen der Mehrheitsauffassung etwa von al-Qurṭubī, al-Nawawī und al-Ālūsī, dass die *mut^ca* keine echte Ehe sei, denn die Partner erben nicht voneinander; zudem dürfe ein gültiger Ehevertrag keine Befristung enthalten.⁸¹ Der Kommentar von Karaman et al. verweist lediglich vorsichtig darauf, dass einige Gelehrte den Vers als Verbot der *mut^ca* verstanden hätten; er gibt keinen Hinweis darauf, dass es auch eine Gegenposition gab.⁸² Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar hält das Thema für einer näheren Erläuterung bedürftig, denn tatsächlich sei in mekkanischer Zeit, bevor der Vers geoffenbart worden sei, die Zeitehe noch erlaubt gewesen, und genau durch diesen Vers sei sie verboten worden. Anderslautende Hadithe aus der Zeit nach der Hijra hätten lediglich auf eine zeitlich befristete, auf eng begrenzte Kontexte bezogene Aufhebung der Verbots abgezielt; aus Anlass der letzten Pilgerfahrt Muḥammads sei sie dann endgültig und für alle Zeiten verboten worden. Ein *mut^ca*-Ehevertrag sei nichtig.⁸³ Al-Zuḥaylī merkt allerdings in Übereinstimmung mit al-Qurṭubī an, die Zeitehe sei zwar verboten und die *mut^ca*-Frau dem Mann nicht erlaubt, aber da zumindest ein rechtlicher

⁷⁷ Die übrigen Kommentatoren setzen, soweit sie die Frage überhaupt ansprechen, *alā* gleich mit *min*, das hier eher erwartbar gewesen wäre.

⁷⁸ Dies ist einer der in der Neuzeit umstrittensten Koranverse, der von muslimischen Übersetzern zum Teil auch mit „Die Männer haben Verantwortung für die Frauen“ o.ä. wiedergegeben wird. Vgl. z.B. Bubenheim/Elyas: Der edle Qurʾān, S. 84.

⁷⁹ *Mut^ca*: die Zeit- oder Vergnügungsehe, die im zwölfschiitischen Islam erlaubt ist, im sunnitischen Islam aber als verboten gilt und zu den wichtigsten Aspekten sunnitischer Polemik gegen die Schia zählt. Vgl. Ende: Ehe auf Zeit.

⁸⁰ Vgl. al-Zamakhsharī: Kashshāf, Bd 3, S. 26 f.

⁸¹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 5038, 5050; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 13, 15; Lajna min al-^culamāʾ bi-^cishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasī, Bd 2, H. 35, S. 1270 f.

⁸² Vgl. Karaman u. a.: Kurʾan yolu, Bd 4, S. 50.

⁸³ Vgl. Lajna min al-^culamāʾ bi-^cishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasī, Bd 2, H. 35, S. 1270 f.

Zweifel bestehe, wende das Bestehen eines *mut^ca*-Ehevertrages die Anwendung der *ḥadd*-Strafe für Unzucht ab. Es ist auffällig, dass dieses Thema, das sunnitischen Muslimen in erster Linie als Anlass zu antischiitischer Polemik dient,⁸⁴ vor allem arabische Kommentatoren beschäftigt.

Vers 7 schließlich spricht die Grenzüberschreitung an, also das Verlassen des Bereichs legitimer Sexualität, ohne dass die Formen der Grenzüberschreitung näher erläutert würden. So lässt sich dann auch dieser Bereich des Verbotenen, wie es Karaman et al. tun, lapidar als jede Form von Sexualität, die nicht mit dem Ehepartner (oder in einer besonderen, zeitlich begrenzten historischen Situation mit Sklavinnen) stattfindet, beschreiben. Die meisten anderen Kommentatoren werden hier aber doch konkreter, benennen verschiedene Aspekte verbotener sexueller Betätigung und erörtern diese.

Zuallererst – dies ist für alle Kommentatoren selbstverständlich – ist von dem Verbot die *zina* erfasst, also der Geschlechtsverkehr zwischen einem Mann und einer Frau außerhalb der Ehe oder des Konkubinats. Süleyman Ateş zitiert hierzu wieder eine lange Passage aus dem Korankommentar von al-Qāsimī, die auch der Kommentar des Departemen Agama ohne Quellenangabe sinngemäß wiedergibt. Al-Qāsimī beruft sich auf eine Aussage Ibn Ḥanbals, nach der die *zinā* die größte Sünde nach dem Töten eines Menschen sei; Ibn Ḥanbal wiederum beruft sich auf ein Prophetenhadith, demgemäß die größte Sünde der *shirk* sei, dann die Tötung des eigenen Kindes aus Sorge um den Lebensunterhalt, und schließlich der Ehebruch mit der Frau des Nachbarn. Auf dieser Grundlage erläutert al-Qāsimī – und mit ihm Ateş und der Kommentar des Departemen Agama – dass die Unzucht viele Abstufungen habe und dass das Ausmaß der Schuld steige, wenn die Frau anderweitig verheiratet sei, wenn sie die Frau eines Nachbarn oder gar eines Verwandten sei, wenn ihr Mann in der Befolgung einer gottesdienstlichen Pflicht, auf der Suche nach Wissen oder zum Jihad das Haus verlassen habe, wenn der Unzucht betreibende Mann verheiratet sei, wenn er alt sei⁸⁵ und wenn die Unzucht an einem heiligen Ort oder zu einer heiligen Zeit stattfinde. Mit dem Ausmaß der Schuld steige auch die Höhe der Strafe.⁸⁶ Zur Vollstreckung der *ḥadd*-Strafe für Unzucht merkt al-Zuḥaylī an, diese

⁸⁴ Vgl. Ende: Ehe auf Zeit.

⁸⁵ Dies begründet der Kommentar des Departemen Agama damit, dass alte Männer üblicherweise einen hohen Rang und somit eine Vorbildfunktion in der Gemeinschaft einnehmen.

⁸⁶ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 6, S. 84 f.; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 613-615.

werde dann nicht vollzogen, wenn jemand das Verbot der *zinā* nicht kannte, zum Beispiel ein erst jüngst zum Islam Konvertierter, oder wenn er die Zuwiderhandlung gegen das Verbot der *zinā* wegen eines rechtlichen Zweifels für rechtens gehalten habe, wie im Fall der *mutʿa*-Ehe.⁸⁷

Einige Kommentatoren gehen näher auf die Gründe für das Verbot der *zinā* und auf die Vorteile, die es biete, ein. So schreibt Ṭaṭāwī, *zinā* führe zu einer Schwächung der Nachkommen, zur Verbreitung von Krankheiten und zum Verfall der moralischen Werte.⁸⁸ Auf den Aspekt der Geschlechtskrankheiten geht auch Abū Zahra ein, der deren Herkunft pauschal den Europäern zuschreibt; eine dieser Krankheiten heiße sogar „fränkische Krankheit“ (*al-maraḍ al-ifranjī*), nämlich die Syphilis. Auch wenn die Syphilis zum Zeitpunkt der Herabsendung des Korans nicht bekannt gewesen sei, widerspreche dies nicht der Annahme, dass der im Vers genannte Schutz der Geschlechtsteile sich auch auf sie beziehe, denn Gott, der Herabsender des Korans, kenne das Verborgene.⁸⁹ Muhammad Quraish Shihab geht besonders ausführlich auf die Gefahr von Geschlechtskrankheiten ein. Neben den sozialen Auswirkungen der *zinā*, die in der unsicheren Herkunft eines Kindes bestünden, könne sie zu Gonorrhoe, Syphilis und Verletzungen führen, deren gesundheitliche Auswirkungen auf die Erkrankten sowie die von einer erkrankten Mutter geborenen Kinder er im Einzelnen beschreibt. Sexuelle Beziehungen mit wechselnden Partnern sowie Praktiken wie Analverkehr oder Verkehr mit Tieren seien außerdem die wichtigste Ursache für Aids. Schließlich könnten *zinā* wie auch Homosexualität und Onanie Schuldgefühle hervorrufen, die zu „Nervenschwäche“ führten.⁹⁰

Hamka sieht, komplementär zu seinen oben dargestellten Ausführungen über die segensreichen Auswirkungen eines glücklichen Familienlebens, die negativen Auswirkungen der *zinā* vor allem in dem Schaden, den sie für Familie und Gesellschaft bewirkt. Ein Ehemann, der andere Frauen aufsuche, werde seine seelische Reinheit schädigen, seine Ehe zerstören und Geld verschwenden, zumal es bei einem einzigen Fehltritt ja meist nicht bleibe, sondern diese sich mehrten. Nicht alle Frauen seien geduldig und belastbar genug, um die Laster ihres Mannes zu ertragen, so dass es sein könne, dass die Frau dem Beispiel des Mannes folge. Die Familie werde zugrunde gehen, die Kinder verlören den Halt, das Vertrauen gehe verloren, und all dies könne zum Niedergang eines ganzen Volkes führen.

⁸⁷ al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 16.

⁸⁸ Vgl. Ṭaṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 12.

⁸⁹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 5046.

⁹⁰ Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 156.

Nur ein starker Glaube aber könne dem Menschen die Kraft geben, seinen in der Jugend erwachenden Geschlechtstrieb zu kontrollieren. Wer diesem nachgebe, verbrauche schnell seine „Kalorien und Hormone“, so dass er als Erwachsener seine ganze Energie schon verschwendet haben werde, wenn er sich nicht auch noch Geschlechtskrankheiten zugezogen habe.⁹¹

Ein weiteres Phänomen, das von fast allen Kommentatoren explizit dem Bereich verbotener Sexualität zugeschrieben wird, ist das der Homosexualität zwischen Männern (*liwāṭ*). Diese ist nicht einfach nur als Sonderfall der *zinā* zu betrachten, denn dem Wortlaut des Verses nach wäre eine sexuelle Beziehung zwischen einem Herrn und seinem männlichen Sklaven durchaus erlaubt.⁹² Ateş und der Kommentar des Departemen Agama folgen hier wieder al-Qāsimī, der diese Praxis dezidiert ablehnt und sich dabei auf Ibn Qayyim al-Jawziyyas Traktat *Al-Jawāb al-Kāfi li-man saʿala ʿan al-dawāʿ al-shāfi* stützt. Nicht nur sei der *liwāṭ* mit einem Sklaven ebenso verboten wie jede andere Form des *liwāṭ*, sondern es gelte sogar, dass, wer behaupte, dass er erlaubt sei und ihn mit dem Verkehr mit einer Sklavin gleichsetze, ein Apostat sei, der der *ḥadd*-Strafe⁹³ unterzogen werde, falls er nicht bereue.⁹⁴ Ṭaṇṭāwī, al-Zuḥaylī, Quraish Shihab, Ḥawwā und die Islamische Forschungsakademie der Azhar gehen auf diese Sonderfrage nicht näher ein, sondern erklären einfach jede Form von Homosexualität für verboten.⁹⁵

Eher vereinzelt und beiläufig wird das Verbot des Verkehrs mit Tieren erwähnt.⁹⁶ Quraish Shihab führt außerdem noch den Verkehr zu verbotenen Zeiten (etwa während des Ramaḍāns) oder an heiligen Orten sowie den Analverkehr als Bestandteil des Bereichs verbotener Sexualität an.⁹⁷

Umstritten ist die Frage, ob die Selbstbefriedigung unter das in den Versen implizierte Verbot fällt. Das Departemen Agama zählt sie zu den

⁹¹ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 12.

⁹² Zur Frage der Beziehung zwischen einer Frau und ihrem männlichen Sklaven vgl. S. 152.

⁹³ Zumindest bei Männern ist das nach Auffassung aller sunnitischen Rechtsschulen i.d.R. die Hinrichtung.

⁹⁴ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsîri, Bd 6, S. 85; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 615; al-Qāsimī: Maḥāsin al-taʿwīl, J. 12, S. 4389.

⁹⁵ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 12; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 13, 15 f.; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 156; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3615, 3619; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1270.

⁹⁶ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 156; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3619; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1270.

⁹⁷ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 155 f.

schändlichen Handlungen, die die Verse zurückweisen.⁹⁸ Die vier anderen Kommentare, die das Thema aufgreifen (al-Zuḥaylī, Quraish Shihab, Ḥawwā und die Islamische Forschungsakademie der Azhar), weisen darauf hin, dass dies lediglich die Mehrheitsmeinung unter den Rechtsschulen widerspiegele, nicht aber einen Konsens der Gelehrten. Die Mehrheit lehne die Masturbation ab, weil sie unter das Verbot von Q 23:7 falle. Zudem sage der Koran „Naht euch nicht der Unzucht“ (Q 17:32), und die Masturbation stelle eine solche Annäherung dar. Schließlich zitieren al-Zuḥaylī und Saʿīd Ḥawwā nach Ibn Kathīr einen Hadith über den Propheten, nach dem sieben Gruppen von Menschen, darunter Onanierende, von Gott als erste in die Hölle geschickt würden, wenn sie nicht rechtzeitig bereuten; beide Autoren weisen allerdings darauf hin, der Hadith sei unzureichend belegt. Auf der anderen Seite, so die vier Kommentare, habe Aḥmad b. Ḥanbal die Masturbation erlaubt, wenn drei Bedingungen erfüllt sein: Der Mann müsse Angst haben, andernfalls Unzucht zu begehen; er dürfe keine Sklavinnen und nicht die Mittel für die Heirat mit einer freien Frau besitzen; und die Masturbation müsse mit der eigenen Hand, nicht durch eine andere Person, durchgeführt werden. Al-Zuḥaylī, Quraish Shihab und der Kommentar der Azhar scheinen jedoch nicht Ibn Ḥanbal, sondern der Mehrheitsposition zu folgen, wobei dies nur bei al-Zuḥaylī wirklich eindeutig ist. Ḥawwā positioniert sich nicht.⁹⁹

6. Männer und Frauen als sexuelle Akteure

Im Zusammenhang mit Vers 1 und der Frage nach der Natur des Glaubens hatte Quraish Shihab eine koranische Parallellstelle, Q 16:97, angeführt, die das Paradies explizit sowohl Männern als auch Frauen zusagt, wenn sie gläubig seien und gut handelten.¹⁰⁰ Dieser implizite Verweis darauf, dass mit der Versgruppe Q 23:1-11 auch Frauen angesprochen sein könnten, mag bewusst vorgenommen worden sein oder nicht. Mit Sicherheit nicht zufällig ist er bei Karaman et al., die mit Nachdruck betonen, dass es in der Versgruppe sowohl um Männer als auch um Frauen gehe; um jeden

⁹⁸ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 612.

⁹⁹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 9, 13, 15; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 156, 158; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3619, 3622 f.; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1271.

¹⁰⁰ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 146.

Menschen, männlich oder weiblich, der von sich sage „Ich bin Gläubiger, ich bin Muslim.“¹⁰¹

Warum dieser Hinweis, wo doch die Begriffe, die im Türkischen für „Gläubige“ verwendet werden (*inananlar, iman edenler, müminler*), ohnehin beide Geschlechter umfassen, solange nichts anderes spezifiziert ist? Dies hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass die Verse 5-7 von nahezu allen Kommentatoren als ausschließlich auf Männer bezogen verstanden werden, die mit ihren Ehefrauen sowie ihren Sklavinnen Verkehr haben dürften. Nur Karaman et al. wenden sich explizit gegen dieses Verständnis und möchten Vers 5-7 als auch an Frauen gerichtet verstanden wissen. Sie betonen, dass das Bewahren der Keuschheit, genau wie die anderen Eigenschaften, die in der Versgruppe genannt werden, sowohl Männer als auch Frauen einschließe. Sie vermeiden es allerdings erkennbar, Aspekte zu diskutieren, bei denen die postulierte Gleichstellung fraglich wäre, insbesondere die Frage des Verkehrs mit Sklavinnen bzw. Sklaven. Stattdessen beklagen sie in recht allgemeiner Weise extreme Entwicklungen im Bereich der muslimischen Sittlichkeitsvorstellungen, die zu einer vom Koran nicht intendierten Unterdrückung der Frau geführt hätten.¹⁰²

Kein Korankommentator kommt bei der Auslegung der Verse 5-7 umhin, sich in irgendeiner Form, ob reflektiert oder unbewusst, zu der Frage zu positionieren, ob die Verse 5-7 nur Männer oder sowohl Männer als auch Frauen ansprechen; ob es nur Männer oder auch Frauen sind, die in den verschiedenen Bereichen erlaubter und verbotener Geschlechtlichkeit aktiv sind, und mit Angehörigen welchen Geschlechts sie Verkehr haben dürfen. Dabei stehen die zeitgenössischen Kommentatoren in der Tradition einer Koranexegese, die die Verse ausschließlich auf Männer bezieht. So schreibt al-Qurtūbī unter Berufung auf Ibn al-ʿArabī,¹⁰³ zu den Besonderheiten der Versgruppe gehöre, dass sie sich insgesamt auf Männer und Frauen beziehe, die Verse 5-7 aber ausschließlich auf Männer.¹⁰⁴ Das Gebot an

¹⁰¹ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 48, 50. Die terminologische Unterscheidung zwischen einem Gläubigen und einem Muslim wird im Zusammenhang mit dieser Versgruppe von keinem der Kommentare angesprochen.

¹⁰² Vgl. ebd., Bd 4, S. 50.

¹⁰³ D.i. eigtl. al-Kāshānī, vgl. S. 39.

¹⁰⁴ Dies ist ein Beleg dafür, dass das grammatikalische Geschlecht der in dem Vers genannten Eigenschaften kaum herangezogen werden kann, um zu begründen, warum er sich nur auf Männer beziehen sollte. Zwar verwendet die Versgruppe das Wort „die Gläubigen“ (*al-mu'minūn*) sowie die in den übrigen Versen enthaltenen Partizipien durchgehend in der männlichen Form. Der männliche Plural kann aber im Arabischen auch Gruppen aus Personen beiderlei Geschlechts beschreiben. Es wäre zwar möglich, auf andere Koranstellen wie Q 16:97 oder Q 33:35 zu verweisen, die die männliche und die

Frauen, ihre Scham zu wahren, könne anderen Koranstellen entnommen werden.¹⁰⁵ Sofern die zeitgenössischen Kommentatoren sich nicht bewusst mit dieser Tradition auseinandersetzen, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass sich diese Haltung auch in ihren Korankommentaren widerspiegelt.

Karaman et al. stellen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dieser Tradition die Ausnahme dar mit ihrer zwar recht vagen, aber jedenfalls dezidiert eine Einbeziehung von Frauen anstrebenden Haltung.

Hamka verfolgt in seinem Kommentar zwar ebenfalls eine Argumentation, die auf das Komplementäre, die gegenseitige Liebe und das Vertrauen zwischen den Ehepartnern abzielt; doch setzt schon seine Übersetzung von *azwāj* mit „Ehefrauen“ (*isteri-isteri*) voraus, dass der Vers nur Männer angespricht. Hamka betrachtet grundsätzlich den Mann als Akteur und die Frau als passiven Part. So meint er, dass der Mann normalerweise derjenige Ehepartner sei, der als erster die Ehe breche. Eher unwillig räumt er ein, es gebe gelegentlich Männer mit sehr starkem Geschlechtstrieb, für die eine Frau nicht genug sei, womit er Männern ausgeprägtere sexuelle Bedürfnisse als Frauen zuschreibt. Folglich sind es nach Hamkas Schilderung in erster Linie die Bedürfnisse und das Verhalten des Mannes, die über den Erfolg der Ehe und die Legitimität von Geschlechtsbeziehungen entscheiden.

Eine vergleichbare Tendenz verfolgt der Kommentar des Departemen Agama, der genau wie Hamka *azwāj* als „Ehefrauen“ übersetzt und schreibt, das Gebot der Wahrung der Scham gelte für alle Gläubigen in Gegenwart von Frauen. Also wird implizit, obwohl das Indonesische sprachlich auch anderes zuließe, eine gläubige Person mit einem gläubigen Mann gleichgesetzt.¹⁰⁶

Ähnliches zeigt sich bei Süleyman Ateş, der eine seitenlange Passage über *zinā* von al-Qāsimī übernimmt, die ausschließlich den Mann als Akteur und die Frau als Objekt der Unzucht darstellt, ohne dass Ateş¹⁰⁷ diese Rollenzuschreibung – die durch den Wortlaut des Verses nicht gedeckt ist – in Frage stellt. Saʿīd Ḥawwā zitiert Sayyid Quṭb mit der nicht dem Wortlaut des Verses zu entnehmenden Aussage, der Koran begrenze an dieser Stelle

weibliche Pluralform verwenden, und dadurch zu begründen, warum sich Q 23:1-11, der dies nicht tut, nur auf Männer beziehe, doch dann wäre nicht einsichtig, warum – aus sprachlicher Sicht – ausgerechnet die Verse 5-7 Frauen ausschließen, die übrigen Verse, die grammatikalisch die gleiche Form haben, sie jedoch einbeziehen sollten.

¹⁰⁵ Vgl. al-Qurṭubī: *al-Jāmiʿ*, Bd 15, S. 11.

¹⁰⁶ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qurʿan dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 613.

¹⁰⁷ Wie auch der Kommentar des Departemen Agama, der diese Ausführungen ohne Quellenangabe ebenfalls von al-Qāsimī übernimmt.

die erlaubten Weisen für den Mann, seinen Samen abzugeben.¹⁰⁸ Auch Abū Zahra betrachtet den Vers allein als Anweisung an Männer, und zwar in erster Linie darauf gerichtet, Frauen (außer denen, die ihnen erlaubt seien) vor illegitimem Geschlechtsverkehr zu schützen. Er verweist außerdem darauf, dass der Mann beim Geschlechtsakt oben liege, und auf Q 4:34, demgemäß die Männer über den Frauen stünden. Der Mann ist für ihn also nicht nur der einzige Akteur, sondern der Frau auch hierarchisch übergeordnet.

Ebenso setzt al-Zuḥaylī in seinen Worterläuterungen „Ehegatten“ (*azwāj*) mit „Ehefrauen“ (*zawjāt*) gleich,¹⁰⁹ so dass der Vers Männern erlaube, mit ihren Frauen zu schlafen, nicht aber umgekehrt. Ṭaṭṭāwī's Wortwahl ist identisch: Männern wird der Verkehr mit ihren Frauen und Sklavinnen erlaubt; lediglich die aus einem anderen Koranvers entnommene Aufforderung an Gläubige, die Blicke vor allem Schändlichen zu senken, will er auch als an Frauen gerichtet verstanden wissen.¹¹⁰ Daraus ergibt sich, dass der Mann alleiniger Akteur des Geschlechtsverkehrs ist. Er ist es, der darüber entscheidet, ob er illegitime oder legitime sexuelle Beziehungen eingeht.

Hingegen geht der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar davon aus, mit *azwāj* seien sowohl männliche als auch weibliche Ehepartner gemeint, mit dem „Besitz der Rechten“ allerdings nur weibliche Sklaven. Nicht ganz konsistent ist jedoch die später folgende Erläuterung, die Passage verbiete jede Form des Verkehrs mit Männern – eine Aussage, die nur Sinn ergibt, wenn man davon ausgeht, dass sie sich ausschließlich an Männer richtet.¹¹¹ Ähnlich ambivalent ist Quraish Shihab, der zwar *azwāj* neutral mit *pasangan-pasangan* („Ehepartner“) übersetzt und sehr präzise darlegt, der Vers erlaube den Verkehr mit dem Ehepartner oder den Verkehr von Männern mit Sklavinnen; ansonsten stellt er aber doch durchgehend den Mann als Akteur und die Frau als Objekt des Beischlafs oder auch der Brautsuche dar und scheint implizit ausschließlich Männer anzusprechen. So schreibt er, die Rolle der Ehefrau bestehe darin, ihren Mann darin zu unterstützen, sein Sperma nicht in verbotener Weise abzugeben. Deswegen brauche sie für das Sunnafasten die Erlaubnis ihres Mannes und sei sogar

¹⁰⁸ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3619-3621.

¹⁰⁹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 9.

¹¹⁰ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīl, J. 18, S. 12.

¹¹¹ Vgl. Lajna min al-^culamā³ bi-^cishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīl, Bd 2, H. 35, S. 1269 f.

verpflichtet, es zugunsten des ehelichen Geschlechtsverkehrs zu brechen, wenn ihr Mann darauf bestehe, damit dieser nicht in Sünde verfallende.¹¹²

Nur zwei Kommentare sprechen die sich aus dem Wortlaut des Verses ergebende Frage an, ob es einer Frau erlaubt sei, mit ihrem männlichen Sklaven zu verkehren, obwohl diese Frage viele anerkannte frühere Exegeten beschäftigt hat und insofern nicht unbedingt fernliegend ist.¹¹³ Ḥawwā und die Islamische Forschungsakademie stützen sich auf verschiedene Referenzkommentare,¹¹⁴ die einen Hadith zitieren, dem zufolge der Kalif °Umar b. al-Khattāb von einer Frau erfahren habe, die mit ihrem männlichen Sklaven verkehrt habe und sich dabei auf Q 23:6 berufen habe. Eine Befragung der *ṣahāba* habe ergeben, dass dies eine falsche Auslegung des Verses sei. Da ihr Vergehen sich auf ein falsches Verständnis des Korans und nicht auf vorsätzlichen Bruch einer bekannten Rechtsvorschrift gegründet habe, sei ihr die *ḥadd*-Strafe erspart geblieben, doch °Umar habe sie auf immer jedem Muslim verboten und außerdem dem Sklaven untersagt, sich ihr jemals wieder zu nähern. Dies ist die Version von al-Ālūsī und al-Qurṭubī; nach Ibn Kathīr, den Ḥawwā – neben der zuvor genannten Version – zitiert, wurde der Sklave geköpft.¹¹⁵ Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie führt noch einen weiteren, inhaltlich ähnlichen Hadith über den Kalifen °Umar b. °Abdal°azīz an. Er erklärt zu diesen Hadithen, der Konsens der Gelehrten – auch wenn dies dem Wortlaut des Verses widerspreche – bestehe darin, dass der Verkehr einer Frau mit ihrem Sklaven verboten sei, weil er ihr Besitz und nicht ihr Besitzer sei und sie über ihm stehe (*qawwāma °alayhi*), im Unterschied zum erlaubten Geschlechtsverkehr des Herrn mit seiner Sklavin, der über dieser stehe.¹¹⁶ Hieraus lässt sich entnehmen, dass jede Form des Geschlechtsverkehrs verboten ist, die der auf Q 4:34 rekurrierenden Geschlechterordnung widerspricht, nach der der Mann Vollmacht oder Dominanz über die Frau hat. Wie den angeführten Hadithen zu entnehmen ist, gibt es offensichtlich kein explizites Verbot des Verkehrs einer Frau mit ihrem Sklaven in Koran oder prophetischer Sunna, sondern eine solche Konstellation widerspricht schlicht dem als göttlich verstandenen, auf Überordnung des Mannes beruhenden Rollenverständnis.¹¹⁷

¹¹² Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 158 f.

¹¹³ Vgl. hierzu wiederum al-Qurṭubī: *al-Jāmi°*, Bd 15, S. 11.

¹¹⁴ Al-Ālūsī, Ibn Kathīr, al-Ṭabarī und al-Qurṭubī.

¹¹⁵ Vgl. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 7, S. 3619, 3622 f.; *Lajna min al-°ulamā° bi-ishrāf majma° al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ*, Bd 2, H. 35, S. 1269 f.

¹¹⁶ Vgl. ebd., Bd 2, H. 35, S. 1269 f.

¹¹⁷ Es ließe sich mutmaßen, dass das Problem der Feststellung einer eventuellen Waterschaft eine wichtige oder sogar die wichtigste Ursache für das Verbot des Verkehrs

Keiner der Kommentare geht ansatzweise auf die Frage weiblicher Masturbation oder Homosexualität ein. Die einzige Textpassage, in der überhaupt eine Frau als Akteurin im Bereich der Sexualität auftritt, ist der oben genannte Hadith über die Frau, die mit ihrem Sklaven verkehrte; und diese Handlung wird als illegitim eingestuft und hart sanktioniert.

Sofern die Kommentatoren überhaupt eine Begründung für die Tatsache liefern, dass Männern ein größerer sexueller Aktionsrahmen zugestanden wird als Frauen, besteht diese – neben der zuvor genannten hierarchischen Geschlechterordnung – vor allem in der Klarheit der Abstammungslinien.

Meist jedoch nehmen die Kommentatoren eine rein männliche Perspektive ein, ohne dies zu begründen, und wohl auch ohne es zu reflektieren. So geht keiner von ihnen auf die Frage ein, warum die Verse 1-4 und 8-11 für Männer und Frauen, die Verse 5-7 aber – ganz oder teilweise – nur für Männer gelten sollen, ohne dass dies grammatikalisch oder lexikalisch gekennzeichnet ist. Allein Karaman et al. bemühen sich erkennbar um eine Relevanz ihrer Auslegung für beide Geschlechter, vermeiden jedoch die Diskussion problematischer Fragen.

7. Die Frage der Sklaverei

Vers 6 spricht mit seinem Verweis auf das Recht freier Muslime, mit dem, was „ihre Rechte besitzt“, zu verkehren, das Konkubinat und somit auch die Institution der Sklaverei an. Da die Sklaverei – zumindest in legalisierter Form – heutzutage weltweit geächtet ist, sehen viele Kommentatoren die Notwendigkeit, sich zu ihrer Erwähnung durch den Koran zu positionieren und/oder zur Relevanz dieser Vorschrift für die heutige Zeit Stellung zu beziehen. Einzig Ṭanṭāwī verzichtet vollkommen darauf, Aussagen zu diesem Thema zu machen.

Der Kommentar des Departemen Agama geht zwar ebenfalls nicht näher darauf ein, spezifiziert aber bei der Erwähnung der Sklavinnen, diese seien im Jihad erworben worden.¹¹⁸ Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar führt diesen Aspekt etwas näher aus und weist darauf hin, dass im rechtlichen Sinne nur Kriegsgefangene zu Sklavinnen gemacht werden dürften, nicht jedoch geraubte Frauen aus nicht befeindeten Völkern. Jene gälten als entführte Freie, und wer wissentlich mit ihnen verkehre,

einer Frau mit ihren Sklaven ist, doch wird dies von keinem der Exegeten in diesem Zusammenhang als Grund genannt.

¹¹⁸ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 612.

begehe zinaā.¹¹⁹ Dieses Thema wird allein auf einer abstrakten rechtlichen Ebene erörtert, ohne die historische Realität der Sklaverei in muslimischen Gesellschaften anzusprechen, die es als fraglich erscheinen lässt, ob der Jihad-Zustand nicht oft eher eine Fiktion war.¹²⁰

Al-Zuḥaylī löst das Problem der Harmonisierung des Verses mit zeitgenössischen Wertvorstellungen, indem er an zwei Stellen knapp darauf hinweist, die Vorschrift finde heute keine Anwendung mehr, da es die Sklaverei nicht mehr gebe.¹²¹ Genau dasselbe Argument führt al-Sha^crāwī in größerer Ausführlichkeit an. Die Vorschrift über die Erlaubtheit des Verkehrs mit Sklavinnen sei zwar heute gegenstandslos, da die Sklaverei verboten sei, aber deswegen nicht außer Kraft gesetzt. Wenn es heute einen Krieg zwischen Muslimen und Ungläubigen gäbe und beide Seiten Gefangene nähmen, dann sei man mit internationalen Gesetzen konfrontiert, die die Sklaverei verbieten. Wenn es diese Gesetze jedoch nicht gäbe, dann sei auch der Verkehr mit der eigenen Sklavin wieder erlaubt.¹²²

Bei der Mehrheit der Autoren herrschen statt einem solchen lapidaren oder ausweichenden Umgang mit der Thematik apologetische Positionen vor, die oft sehr ausführlich dargelegt werden – auch bei al-Sha^crāwī, der sich im Anschluss an die oben genannten Ausführungen mit der Frage auseinandersetzt, wie der Beischlaf mit Sklavinnen denn zu bewerten wäre, wenn das Völkerrecht die Sklaverei nicht verböte.

Dabei lassen sich zwei grundlegende Argumentationslinien unterscheiden: Einerseits der Versuch, die Vorzüge dieser Regelung für die Sklavinnen darzulegen, und andererseits die Auffassung, der Islam habe eigentlich von vornherein auf eine Abschaffung der Sklaverei hingewirkt und diese Institution niemals gefördert.

Die erste Variante wird von Abū Zahra und al-Sha^crāwī vertreten.¹²³ Al-Sha^crāwī weist dabei darauf hin, die verbreitete Schmähung des Islams wegen dieser Regelung lasse erkennen, dass derjenige, der solch eine Schmähung äußere, die Weisheit der Regelung nicht erkenne. Beide Autoren sehen in der Möglichkeit des Herrn, Verkehr mit seiner Sklavin zu haben, eine Ehrung der Sklavin und eine Erhöhung ihres Ranges, die ihr

¹¹⁹ Vgl. Lajna min al-^culamā⁹ bi-^cishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1629.

¹²⁰ Vgl. Brunschvig: ^cAbd.

¹²¹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 9, 12.

¹²² Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9966 f.

¹²³ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 5047; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9966 f.

zur Gleichwertigkeit mit der Ehefrau ver helfe. Beide schreiben auch, dies verschaffe ihr die Perspektive der Freilassung für den Fall, dass sie ein Kind ihres Herrn gebäre. Dies stimmt allerdings nicht mit der Auffassung der vier sunnitischen Rechtsschulen überein, nach der sie – von der Streitfrage des Nachweises der Vaterschaft ganz abgesehen – in diesem Fall zwar nicht mehr verkauft werden kann und ihr Kind frei geboren ist, sie selbst aber erst dann freigelassen wird, wenn ihr Herr vor ihr stirbt.¹²⁴

Al-Sha^crāwī argumentiert, dass derjenige, der die Sklavin gefangenegenommen habe, sie auch hätte töten können; doch Gott verbiete das, schütze dadurch ihr Leben und erlaube im Gegenzug dem, der sie gefangenegenommen habe, sie zu nutzen. Außerdem eröffne Gott zahlreiche Wege zur Freilassung von Sklaven und richte alles auf deren Befreiung aus. Allerdings argumentiert al-Sha^crāwī hier nur auf der Ebene der Freilassung des einzelnen Sklaven; er schreibt die Abschaffung der Sklaverei ausdrücklich nicht dem Islam, sondern dem Völkerrecht zu, scheint sie als vorübergehend zu betrachten und bewertet sie aus islamischer Sicht nicht als moralisch positiv.

Damit befindet er sich im Gegensatz zur zweiten apologetischen Position, die von fünf Kommentaren vertreten wird. Mit Ausnahme von Ḥawwā ist keiner der Autoren dieser Kommentare Araber. Ihre Position beruht auf der Feststellung, dass zur Entstehungszeit des Islams die Sklaverei in der gesamten Welt verbreitet gewesen sei. Der Islam sei nicht in der Lage gewesen, diese Institution auf einen Schlag abzuschaffen, und habe sie daher zunächst akzeptiert. Insbesondere ein Verbot der Versklavung von Kriegsgefangenen sei nicht realisierbar gewesen, weil dies die muslimische Gemeinschaft gegenüber ihren Feinden, die bedenkenlos muslimische Kriegsgefangene versklavt hätten, benachteiligt hätte. Der Islam habe jedoch immer die Abschaffung der Sklaverei angestrebt, was sich in zahlreichen Koranversen und Hadithen zeige, die die Freilassung von Sklaven als verdienstlich darstellten, und auch in den vielen Wegen zur Freiheit, die das islamische Recht Sklaven eröffne, wie z.B. in Form des Verkehrs von Herren mit ihren Sklavinnen, die es jenen erlaube, *umm walad* zu werden, also Mutter eines Kindes ihres Herrn.

Diese Position wird in Grundzügen in recht ähnlicher Weise von Süleyman Ateş, Quraish Shihab, Hamka und Sa^cīd Ḥawwā vertreten.¹²⁵ Den

¹²⁴ Vgl. Brunschvig: ^cAbd.

¹²⁵ Der Kommentar von Karaman et al. deutet nur knapp an, das Verbot der Sklaverei in heutiger Zeit stimme mit den Zielen des Islams überein. Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 50.

oben geschilderten grundsätzlichen Überlegungen fügen die drei genannten Autoren jeweils eigene Akzente hinzu.

Süleyman Ateş erläutert, die Situation der Sklavinnen sei durch den Islam deutlich verbessert worden; die Nichtigkeit der Sklaverei entspreche den Zielen des Korans und dem Geist des Islams, und unter keinen Umständen dürfe der Welt wieder solch ein System gebracht werden.¹²⁶

Muhammad Quraish Shihab erklärt, das islamische Modell zur stufenweisen Abschaffung der Sklaverei sei auch der Situation der damaligen Sklaven geschuldet gewesen. Diese hätten im Haus ihrer Herren gelebt und seien von ihnen mit Nahrung und Kleidung versorgt worden. Eine vollständige überganglose Abschaffung der Sklaverei hätte schwerwiegende soziale Probleme verursacht, weit schwerwiegendere, als sie heutzutage infolge von Entlassungen aufträten, denn die Sklaven hätten sich auf einen Schlag nicht nur selbst ernähren, sondern auch Wohnung beschaffen müssen. Der Islam habe daher nicht nur ein stufenweises Modell zum Ende der Sklaverei eingeführt, sondern auch Regeln für den guten Umgang mit Sklaven, unter anderem im Bereich der Sexualmoral. Die Erlaubnis an den Herrn, mit der eigenen Sklavin zu verkehren, befriedige deren biologische Bedürfnisse und eröffne ihrem Kind und ihr selbst einen Weg zur Freiheit, wobei auch Quraish Shihab unterschlägt, dass dafür nach dem Konsens der sunnitischen Rechtsschulen der Herr der Sklavin vor ihr sterben muss. Er fügt hinzu, dass heutige Haushaltshelferinnen oder anderes weibliches Personal nicht mit den im Koran genannten Sklavinnen gleichgesetzt werden könnten, denn sie seien keine Gefangenen eines religiösen Krieges, in dem Muslime von ihren nichtmuslimischen Gegnern versklavt würden, was der einzige Fall sei, in dem die Sklaverei vom Islam toleriert werde. Dennoch bedeute das Ende der Sklaverei nicht, dass der Vers als irrelevant angesehen werden müsse. Der Koran sei für die ganze Menschheit vom 6. (sic) Jahrhundert bis zum Ende der Zeit herabgesandt worden. Er wäre sicher von der Gesellschaft zur Zeit Muḥammads weniger bereitwillig angenommen worden, wenn er nicht auf ihre Lebensumstände eingegangen wäre; aber es sei gleichzeitig nicht auszuschließen, dass zukünftige Gesellschaften Entwicklungen unterworfen seien, in denen dieser Vers wieder Relevanz erlange.¹²⁷

Hamka verweist in seinem Kommentar auf die Widerstände, auf die die Abschaffung der Sklaverei in der westlichen Welt gestoßen sei, was sich u.a. in der Ermordung Abraham Lincolns gezeigt habe. Selbst im Zweiten

¹²⁶ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsiri*, Bd 6, S. 85 f.

¹²⁷ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 156-158.

Weltkrieg hätten nichtmuslimische Länder noch Kriegsgefangene versklavt und in anderen Ländern, etwa Sibirien, zur Zwangsarbeit eingesetzt. Die Soldaten der Besatzungsmächte hätten trotz der Abschaffung der Sklaverei die Frauen der besiegten Länder vergewaltigt und hunderttausende unehe-liche Kinder hinterlassen, etwa in Deutschland und Japan. Im Vergleich dazu habe der Islam den Frauen der unterlegenen feindlichen Länder eine gesicherte Stellung verschafft; die Kinder, die sie mit ihren Herren gehabt hätten, seien sogar zu Kalifen aufgestiegen. Trotz alledem sei das höchste Ideal für ein glückliches Familienleben die Einehe, mitsamt dem Ende der Sklaverei.¹²⁸

Saʿīd Ḥawwā zitiert eine längere Passage aus dem Korankommentar von Sayyid Quṭb, der die Auffassung vertritt, der Islam trete für ein internationales System ein, in dem Gleiches mit Gleichem vergolten werde. Da in der Frühzeit des Islams die verfeindeten nichtmuslimischen Gesellschaften muslimische Kriegsgefangene versklavt hätten, habe er dies erwidert, die übrigen Wege der Versklavung aber versperrt. Das Konkubinat mit Sklavinnen sei auch dem Bedürfnis der weiblichen Kriegsgefangenen geschuldet, ihre sexuellen Begierden zu befriedigen; andernfalls bestehe die Gefahr, dass sexuelle Anarchie ausbreche, wie es heutzutage in der Behandlung weiblicher Kriegsgefangener oftmals der Fall sei. Saʿīd Ḥawwā fügt hinzu, die Sklaverei gehöre zu den Themen, über die eine islamische Regierung frei entscheiden könne. Es sei ihr weder geboten noch verboten, sie einzuführen, sondern sie müsse in dieser Hinsicht die Regelung finden, die den Interessen des Islams am ehesten diene. In der heutigen Zeit sei ein Verbot der Sklaverei dementsprechend der angemessenere Weg, denn die Welt habe sich auf diesen Grundsatz geeinigt, der ohnehin in der Scharia empfohlen sei.¹²⁹

Interessant ist der wiederholte Verweis darauf, dass das Konkubinat auch dazu diene, die sexuellen Bedürfnisse der Sklavinnen zu bedienen. Hier werden auf einmal weibliche sexuelle Bedürfnisse angesprochen, die in der sonstigen Behandlung des Verses konsequent ausgeblendet oder diskreditiert werden, indem Männer als die einzigen legitimen Akteure in sexuellen Handlungen oder Beziehungen geschildert werden. Wenn es hingegen apologetischen Zwecken dient, darf offenkundig die weibliche Sexualität zum Thema gemacht werden.

¹²⁸ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 13.

¹²⁹ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3620 f.

8. Die Wahrung der anvertrauten Güter und Verpflichtungen

Vers 8, der die Wahrung der anvertrauten Güter und Verpflichtungen betrifft, handeln alle Kommentatoren vergleichsweise kurz ab, weil sie ihn für relativ leicht verständlich und unkontrovers halten.

Abū Zahra steht mit einer Deutung, die diesen Vers allein auf einer zwischenmenschlichen Ebene versteht, allein.¹³⁰ Die Mehrheit der Kommentatoren ist der Auffassung, dass die anvertrauten Güter (*amānāt*) und Verpflichtungen bzw. Versprechungen (*ʿuhūd*) sowohl die zwischenmenschlichen Beziehungen als auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch umfassen, also z.B. die religiösen Pflichten ebenso wie anvertrautes Vermögen, Geheimnisse oder Terminvereinbarungen.¹³¹ Süleyman Ateş betrachtet dabei auch Leben und Gesundheit als Teil der von Gott dem Menschen anvertrauten Güter.¹³² Quraish Shihab plädiert demgegenüber für eine differenzierte Sichtweise, die vier Aspekte unterscheidet: Die Verantwortung des Menschen gegenüber Gott; die Verantwortung des Menschen gegenüber anderen Menschen; die Verantwortung des Menschen gegenüber der Umwelt; und die Verantwortung des Menschen gegenüber sich selbst, also seiner seelischen und körperlichen Gesundheit.¹³³ Mehrere Kommentatoren führen einen Hadith an, demzufolge die Missachtung von anvertrauten Gütern zu den drei Zeichen eines Heuchlers zählt, um die Bedeutung der in dem Vers angesprochenen Tugend zu unterstreichen.¹³⁴

Muhammad Quraish Shihab hingegen bedient sich eines anderen Referenzrahmens: Das Einhalten von Verpflichtungen und Versprechen sei

¹³⁰ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5048 f.

¹³¹ Vgl. Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 12 f. al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 9, 13, 16; al-Shaʿrāwī: *Tafsīr* [Onlineausgabe], S. 9969; *Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 35, S. 1271 f.; Karaman u. a.: *Kurʿan yolu*, Bd 4, S. 51. Hamka spricht etwas kryptisch von den Pflichten, die der gesamten Menschheit bezüglich der Stellvertreterschaft Gottes auf Erden aufgetragen seien und die nur ein gläubiges Herz tragen könne, und den Pflichten des Individuums hinsichtlich seiner konkreten Position im Leben; gemeint ist wohl ebenfalls die Unterscheidung zwischen Pflichten gegenüber Gott und Pflichten gegenüber anderen Menschen. Vgl. Hamka: *Tafsīr al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 14.

¹³² Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsīri*, Bd 6, S. 86.

¹³³ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 160.

¹³⁴ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5048; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 13; Ateş: *Çağdaş Tefsīri*, Bd 6, S. 86; *Ḥawwāʾ: al-Asās*, Bd 7, S. 3623; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qurʿan dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 615 f.

eine von drei Eigenschaften, die einen Mann nach Ansicht der „modernen Gesellschaft“ (*masyarakat modern*) zum Gentleman mache.¹³⁵

Abū Zahra und Ṭaṭṭāwī geben dem Vers eine gesellschaftliche Deutung: Vertrauenswürdigkeit und Rechtssicherheit seien Grundvoraussetzungen für den Bestand einer jeden *umma*.¹³⁶ Hamka geht noch darüber hinaus und betrachtet den Aufbau eines gerechten und wohlhabenden Staates als Ziel des Verses. Gottes Wille sei es, dass in einem solchen Staat jeder die ihm zugedachte Pflicht erfülle, ob Bauer, Händler oder Minister. Außerdem beruhe ein Staat auf Versprechen: Das Volk verspreche der Regierung Loyalität, die Regierung verspreche dem Volk Gerechtigkeit, die Polizei verspreche, die Sicherheit zu bewahren, die Völker machten sich untereinander Versprechungen usw. Dies alles stelle den Gesellschaftsvertrag dar, der nach Hamkas Auffassung auf dem vorliegenden Koranvers beruht.¹³⁷

9. Die Erben des Paradieses

Die Verse 10 und 11 verheißen schließlich denjenigen Gläubigen, die die zuvor genannten Eigenschaften besitzen, das Paradies (*firdaws*). Einzig al-Zuḥaylī weist darauf hin, dass neben den in der Versgruppe aufgezählten Eigenschaften auch die Erfüllung der erst später geoffenbarten Pflichten wie rituelle Waschung, Fasten und Wallfahrt gefordert sei. Er schließt zudem in die Paradiesverheißung explizit auch Frauen ein, wohl um die durch Vers 5-7 aufgeworfenen Zweifel zu klären.¹³⁸

Der gängigste koranische Terminus für das Paradies ist „Garten“ (*janna*).¹³⁹ Das hier verwendete *firdaws* ist nach Ansicht der meisten Kommentatoren – gestützt auf die Auffassung der meisten früheren Exegeten¹⁴⁰ – ein besonderer Ort innerhalb des Paradieses. Er sei der höchste Punkt in ihm und liege in seiner Mitte; aus ihm entsprängen die Flüsse des Paradieses, und über ihm befinde sich der Thron Gottes. Dies führen die meisten Kommentatoren auf einen Hadith des Propheten zurück, der den Gläubigen geraten habe, falls sie Gott um das Paradies bäten, ihn um das *firdaws*

¹³⁵ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 160. Die anderen beiden Eigenschaften sind Selbstachtung und Respekt vor Frauen.

¹³⁶ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5049; Ṭaṭṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 13.

¹³⁷ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 14 f.

¹³⁸ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 14.

¹³⁹ Vgl. Kinberg: *Paradise*, S. 12 f.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 13.

zu bitten, denn dies sei der beste Ort im Paradies.¹⁴¹ Al-Sha^crāwī zitiert außerdem einen Hadith, demzufolge Gott selbst die Bäume des *firdaws* gepflanzt habe und ihnen befohlen habe zu sprechen, woraufhin sie Q 23:1-11 rezitiert hätten.¹⁴²

Wenn das *firdaws* ein besonderer, herausgehobener Teil des Paradieses ist, dann wäre die logische Konsequenz, dass die in der Versgruppe beschriebenen Eigenschaften nicht die Grundvoraussetzung dafür darstellen, überhaupt ins Paradies eingelassen zu werden, sondern eine Art Maximalforderung an den Menschen, deren Erfüllung ihn zu einem besonders segensreichen Verbleib im Jenseits berechtigt. Diese Frage wird von den Kommentatoren jedoch nicht diskutiert.

Die Begriffswahl des „Erbens“ wirft die Frage auf, wer es ist, den die Gläubigen beerben. Hierzu zitieren mehrere Kommentatoren einen Hadith des Propheten, der sich u.a. bei Ibn Kathīr findet¹⁴³ und demzufolge Gott für jeden einzelnen Menschen jeweils einen Wohnort in der Hölle und einen im Paradies vorbereitet hat. Die Gläubigen erben nun das Paradies von jenen Ungläubigen, die in der Hölle endeten.¹⁴⁴ Hier stellt sich die Frage, wie sich diese Überlieferung zu der Doktrin von *al-qaḍāʾ wa-l-qadar* verhält, die sich im sunnitischen Islam durchgesetzt hat und gemäß der Gott die Handlungen der Gläubigen von Anbeginn der Zeiten an kennt;¹⁴⁵ daraus würde logisch folgen, dass er die Anzahl der Paradies- und Höllenbewohner bereits exakt benennen konnte, bevor er deren „Wohnorte“ schuf. Keiner der Kommentatoren spricht dieses dogmatische Problem an. Al-Sha^crāwī verweist in diesem Zusammenhang auf die Freiheit des Menschen, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden, ohne zu fragen, wie sich dies zur göttlichen Vorsehung verhält. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass al-Sha^crāwīs Bemerkung oder die Übernahme dieser Überlieferung durch die genannten Kommentatoren auf ein Bekenntnis zur mu^ctazilitischen

¹⁴¹ Vgl. Ibn Kathīr: Tafsīr, Bd 3, S. 239; Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 5051; Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 14; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 18, S. 10, 14; Ateş: Çaçğdaş Tefsīri, Bd 6, S. 86; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 162; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9974; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3615, 3624; Lajna min al-^culamā⁹ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-Islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1271; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 6, S. 617; Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 51.

¹⁴² Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9974.

¹⁴³ Vgl. Ibn Kathīr: Tafsīr, Bd 3, S. 239 f.

¹⁴⁴ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 9, S. 162; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9974; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3624; Lajna min al-^culamā⁹ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-Islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1273; Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 51.

¹⁴⁵ Vgl. Gardet: Al-Ḳaḍāʾ; Wa 'l-Ḳadar.

Position der Willensfreiheit hindeutet. Wahrscheinlicher ist es, dass das Thema einfach nicht reflektiert wurde; die Islamische Forschungsakademie der Azhar verweist immerhin schon im Vorwort zu ihrem Korankommentar auf die Absicht, theologische Kontroversen auszublenden.

Ḥawwā ist der einzige Kommentator, der in diesem Zusammenhang noch einen anderen prophetischen Hadith zitiert, der aussagt, dass am Tag der Auferstehung die Sünden der Muslime, selbst wenn sie noch so riesig seien, vergeben würden und stattdessen den Juden und Christen auferlegt würden.¹⁴⁶ Die anderen Kommentatoren unterschlagen diesen Hadith, der von Ibn Kathīr ebenso wie der zuvor genannte angeführt wird und ihnen somit bekannt sein musste. Dies deutet möglicherweise auf eine gewisse Skepsis gegenüber der dezidierten Juden- und Christenfeindlichkeit an, die der Hadith beinhaltet, denn er scheint Juden und Christen in ihrem Rang vor Gott sogar noch unter den übrigen Ungläubigen anzusiedeln.

Von der Frage des „Erblassers“ abgesehen weisen viele Kommentatoren darauf hin, dass der Begriff des Erbes die Gewissheit und Dauerhaftigkeit des Paradieserwerbs für die Gläubigen bestätige, denn das Erbe sei die stärkste und unanfechtbarste Form des Eigentumserwerbs, da die Erbteile durch Gott festgelegt seien.¹⁴⁷ Al-Sha^crāwī nimmt das Thema zum Anlass für einen langen Exkurs ins islamische Erbrecht, über das sich niemand hinwegsetzen dürfe, selbst wenn es ihm zuwider sei, sein Erbe zwischen seinen Söhnen und seinen Töchtern aufzuteilen, und er es vorzöge, nur die Söhne zu berücksichtigen, oder wenn er keine Söhne habe und das Erbe lieber seinen Töchtern als seinen Brüdern hinterlassen wolle.¹⁴⁸ Das Thema hat für den Inhalt des Verses keine Relevanz, ist aber ein gutes Beispiel für al-Sha^crāwīs erratischen, assoziativen Stil.

Abū Zahra versteht den Vers vor allem als Vorhaltung an die Polytheisten, die meinten, sie würden wegen ihrer militärischen Stärke und ihres Reichums die Gläubigen überdauern; jedoch sei ihr weltliches Erbe nutzlos, denn die Gläubigen seien die wahren Erben im Jenseits.¹⁴⁹ Quraish Shihab begreift den Vorgang des Erbens allegorisch. Genau wie das Paradies dem Gläubigen nicht durch sein eigenes Tun zukomme, habe der Erbe keinen Anteil am Erwerb des Erbes, sondern dieses werde ihm durch Gott gewährt.

¹⁴⁶ Vgl. Ibn Kathīr: Tafsīr, Bd 3, S. 240; Ḥawwā: al-Asās, Bd 7, S. 3624.

¹⁴⁷ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, J. 18, S. 14; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9971 f.; Lajna min al-^culamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 35, S. 1273.

¹⁴⁸ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 9971 f.

¹⁴⁹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 5051.

Das heißt, die Berechtigung für das Erbe liegt in der Person des Erben, aber der Geber ist Gott. Ähnlich verhalte es sich mit dem Paradies und den Gläubigen.¹⁵⁰

Nach Quraish Shihab ist es also allein die göttliche Gnade, die dem Gläubigen das Paradies zusichert. Dieser Frage der Rechtfertigung widmen sich außer ihm nur wenige Kommentatoren, und deren Ausführungen sind uneinheitlich, zum Teil widersprüchlich und lassen keinen Rekurs auf bestimmte theologische Traditionen erkennen. Im Gegensatz zu Quraish Shihab sind al-Zuḥaylī und der Kommentar des Departemen Agama der Auffassung, die Gläubigen erwürben das Paradies durch ihre guten Werke im Diesseits.¹⁵¹ Ṭānṭāwī schreibt zunächst, der Segen des Paradieses werde durch gute Taten erworben, stellt dann aber kurz darauf fest, es handele sich um eine Gnade von Gott, die er gebe, wem er wolle.¹⁵² Ähnlich widersprüchlich ist al-Sha^crāwī, der zunächst darauf beharrt, keiner komme durch seine Werke ins Paradies; dies entspreche einem Hadith des Propheten, dem zufolge dieser gesagt habe, selbst er werde nur dann ins Paradies gelangen, wenn Gott ihm seine Barmherzigkeit gewähre. Unmittelbar darauf zitiert al-Sha^crāwī Q 16:32 mit der Aussage, der Gläubige gehe aufgrund seiner Taten ins Paradies ein; die Gnade Gottes könne ihm zusätzlichen Segen gewähren.¹⁵³

10. Gesamtbetrachtung

Nur zwei Kommentatoren bemühen sich, die Komposition der Passage im Gesamtzusammenhang zu betrachten.¹⁵⁴

Abū Zahra schreibt, die Verse bewegten sich von Eigenschaften, die das Individuum beträfen, zur Ebene der Gesellschaft, von dort zur Familie und schließlich zu den Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens.¹⁵⁵

Hamka macht in der Versgruppe eine ähnliche innere Logik aus, führt diese aber detaillierter aus. Für ihn schildert die Versgruppe insgesamt einen Weg zu Wohlstand und Gerechtigkeit. Die Demut im Gebet und das Abwenden von Nichtigkeiten dienen der Aufrichtung und Festigung der

¹⁵⁰ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 9, S. 162 f.

¹⁵¹ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 18, S. 10, 14; Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 6, S. 616.

¹⁵² Vgl. Ṭānṭāwī: *Wasīṭ*, J. 18, S. 14 f.

¹⁵³ Vgl. al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], S. 9972.

¹⁵⁴ Quraish Shihab erörtert zwar jeweils den Zusammenhang eines Verses zum vorangegangenen Vers, befasst sich aber nicht mit der Struktur der gesamten Versgruppe.

¹⁵⁵ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 5048.

Seele des Individuums. Dessen eigentlicher Zweck sei aber der Eintritt in die Gesellschaft; damit der Einzelne dort sein Licht leuchten lassen könne, bedürfe dieses der ständigen Reinigung (Vers 4). Ohne eine starke Familie (Vers 5-7) sei all dies aber nicht möglich. Wenn ein aufrechtes Individuum, eine tugendhafte Gesellschaft und eine gesunde Familienstruktur verwirklicht seien, bleibe als Letztes der Aufbau eines gerechten und wohlhabenden Staates (Vers 8). Wenn dieses Ziel erreicht sei, sei die Entwicklung jedoch nicht am Ende; es tauchten fortwährend neue Fragen und Probleme auf. Die Seele müsse stark bleiben, um diese Probleme bewältigen zu können. Daher höre der Weg zu Wohlstand und Gerechtigkeit, der mit der Demut im Gebet begonnen habe, mit der Wahrung des Gebets auf.¹⁵⁶

Dies kann so beschrieben werden: Vom Gebet gehen wir mit Demut los, wir treten vor die Gesellschaft, errichten eine Familie und einen Staat. Und nachdem der Staat steht, befeißigen wir uns wieder der Bewahrung unserer Beziehung zu Gott, durch das Gebet, damit wir immer die Stärke bekommen, die Probleme, auf die wir stoßen, zu bewältigen. Von der Moschee schreiten wir mit neuer Kraft zur Moschee. Dadurch haben wir ein festes Versprechen von Gott erhalten, dass wir siegreich sein werden.¹⁵⁷

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die meisten Kommentatoren an theologischen Fragen, die sich nicht auf einer rechtlichen oder ethischen Ebene erörtern lassen, wenig Interesse zeigen und weder die Debatten, die im Laufe der Entwicklung der islamischen Theologie über diese Fragen geführt worden sind, aufgreifen noch solche Themen eigenständig durchdenken.

Das beste Beispiel für eine Position, die am Jenseits nur insofern Interesse zeigt, als es sich für das Diesseits instrumentalisieren lässt, ist der Kommentar Hamkas, der schon im Zusammenhang mit dem Gebet darauf verwiesen hatte, es lösche die Furcht vor dem Tyrannen aus, während die *zakāt* seiner Ansicht nach die Bereitschaft des Gläubigen erhöht, sein Leben für den Islam zu opfern. Dieses Thema greift er in seiner Auslegung der Verse 10 und 11 nochmals auf. Er schreibt, das Leben eines Muslims bestehe auch darin, an das Glück des Jüngsten Tages zu erinnern, und er beende das diesseitige Leben in der Hoffnung auf den Lohn im Jenseits. Daher sei „dieser Staat“ für den Gläubigen nicht nur ein weltlicher oder säkularer Staat. Mühen, Spenden und Dienst im Diesseits seien auch ein Vorrat für das Jenseits. Gerade wenn es nicht gelinge, im Diesseits die eigenen Ideale zu verwirklichen, sei die Hoffnung auf das Jenseits die

¹⁵⁶ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 10, 12, 14 f.

¹⁵⁷ Ebd., J. 18, S. 15.

einzigste Perspektive. Manchmal kämpfte der Gläubige mit Hingabe für die Gesellschaft, die Familie und den Staat, ohne zu erreichen, was er erhofft habe, denn der hohe göttliche Plan unterscheidet sich mitunter von dem der Menschen. Aber der Glaube an den Jüngsten Tag und die Gewissheit, dass jemand seine Mühe auch nach seinem Tod fortführen werde, verliehen dem Gläubigen Hoffnung. Er sterbe mit einem Lächeln, weil er von der Wahrheit überzeugt sei und auch davon, dass er das Paradies erben werde. Der Bezug auf die Situation der indonesischen Islamisten unter Sukarnos Regime zu Beginn der sechziger Jahre, nachdem ihre Bemühungen gescheitert waren, Indonesien zu einem islamischen Staat zu machen oder auch nur eine Anwendung islamischen Rechts auf alle Muslime in die Verfassung zu integrieren, wird hier überdeutlich. Es fällt auf, dass der Kommentar zu diesem Abschnitt, der in der allerersten Phase von Hamkas exegetischem Wirken verfasst wurde, einen weitaus kämpferischeren Eindruck hinterlässt als die später verfassten Texte zu den ersten Suren des Korans.¹⁵⁸

Innerhalb der Versgruppe erscheinen die Verse 5-7, in denen es um Geschlechterverhältnisse und Sexualität geht, den meisten Kommentatoren mit Abstand am erläuterungsbedürftigsten und bieten ihnen auch den meisten Anlass zu zeitbezogenen Auslegungen. Dies gilt primär im Zusammenhang mit dem Thema Sklaverei; hier herrschen apologetische Positionen vor.

Die Betrachtung der Kommentare zu den einzelnen Versen lässt bei einigen Autoren gut erkennen, welche Themen für sie besondere persönliche Relevanz besitzen. So setzt Muhammad Quraish Shihab mit seinen Relativierungsversuchen bezüglich der gebotenen Abwendung von Nichtigkeiten und der geforderten Demut im Gebet eigene Akzente. Al-Zuḥaylī, der sonst selten den Referenzrahmen der vormodernen Koranexegese bis al-Ālūsī verlässt, lässt sich von Vers 3 zu einer Klage über die Vergnügungssucht der heutigen Gesellschaft, die die *umma* schwäche, verleiten, während der Kommentar des Departemen Agama, der explizit zeitbezogenen Auslegungen im allgemeinen noch ferner steht, Vers 8 zum Anlass nimmt, sich gegen Korruption und Veruntreuung von Geldern zu wenden.

¹⁵⁸ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 18, S. 15 f.

B. Q 2:2-5

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۚ ۲ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ
 الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۚ ۳ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن
 قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۚ ۴ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ
 الْمُفْلِحُونَ ۝ ۵)

2 Das ist die Schrift – an ihr ist kein Zweifel –, Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, 3 die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem spenden, was wir ihnen beschert haben, 4 die an das glauben, was zu dir und was vor dir herabgesandt worden ist, und dabei vom Jenseits überzeugt sind. 5 Die sind von ihrem Herrn rechtgeleitet, und denen ergeht es gut.

Dieser Passage wird von vielen Kommentatoren schon allein deswegen besondere Bedeutung beigemessen, weil sie zu Beginn der zweiten Sure steht und damit den Hauptteil des Korans nach der einleitenden Sure, der Fātiḥa, eröffnet. Saʿīd Ḥawwā betrachtet die Versgruppe Q 2:1-20 als Exposition der zweiten Sure, denn der Koran behandle an dieser Stelle, nachdem er sich als göttliche Offenbarungsschrift einführe, die drei wesentlichen Gruppen von Menschen, die der Koran auch später immer wieder anspreche: zunächst die Gottesfürchtigen, dann die Ungläubigen (Q 2:6-7) und schließlich die Heuchler (Q 2:8-20). Ähnlich sehen es auch die meisten anderen Kommentare.

In Q 2:2-5 werden zum ersten Mal im Korantext die Eigenschaften der Gottesfürchtigen (*muttaqīn*), die sich von der Rechtleitung des Korans führen lassen, aufgelistet: der Glaube an das Verborgene, die Verrichtung des Gebets, die Wohltätigkeit, der Glaube an die Offenbarungen, die Muḥammad und die früheren Propheten erhalten haben, der feste Glaube an das Jenseits. Diesen Rechtgeleiteten werden erneute Rechtleitung und Wohlergehen verheißen.

Nicht alle Kommentatoren zeigen besonderes Interesse daran, diese Passage ausführlich zu kommentieren; so handeln etwa Saʿīd Ḥawwā und al-Zuḥaylī sie insgesamt recht knapp ab. Das mag daran liegen, dass sie keine besonders umstrittenen oder problematischen Aspekte aufweist; es dürfte aber auch mit der eher am diesseitigen Handeln orientierten Ausrichtung der beiden Kommentare zu tun haben, die in den vorliegenden Versen jenseits des Aufrufs zu Gebet und Spenden wenig Bezugspunkte findet. Umgekehrt widmet z.B. Süleyman Ateş an dieser Stelle den auf das

Diesseits bezogenen Teilen der Versgruppe kaum Aufmerksamkeit und konzentriert sich nahezu vollständig auf den Glauben an das Verborgene und die Gewissheit vom Jenseits; wie seine Zusammenstellung der wichtigsten Aussagen der zweiten Sure zeigt, misst er dieser Passage aber insgesamt keine besondere Bedeutung bei.

Einen Offenbarungsanlass oder Hadithe, die sich in anderer Weise mit dieser Versgruppe befassen, nennt keiner der Korankommentatoren. Der Koran spricht hier nach ihrer Auffassung also in überzeitlicher, nicht auf einen konkreten Kontext im Leben des Propheten bezogener Absicht.

Da die Kommentare die einzelnen Aspekte der Versgruppe alle in der Reihenfolge ihrer Nennung durch den Koran abhandeln und keinen übergeordneten argumentativen Zusammenhang herstellen, der zum Verständnis wichtig wäre, folgt die Untersuchung diesem Vorgehen. Auf die Untersuchung der Kommentare zum ersten Teil des zweiten Verses – *dhālika l-kitābu lā rayba fīhi* (Das ist die Schrift – an ihr ist kein Zweifel) – wird dabei zugunsten der Konzentration auf die Gottesfürchtigen und ihre Eigenschaften verzichtet.

1. Rechtleitung für die Gottesfürchtigen (*al-muttaqūn*)

Taqwā ist ein vielschichtiger Begriff, dessen Bedeutung sich im Verlauf der koranischen Verkündigung und späterer theologischer Entwicklungen gewandelt und zusätzliche Facetten angenommen hat.¹⁵⁹ Die Kommentatoren erklären die ursprüngliche Bedeutung des Verbs *taqā*, von dem das Verbal substantiv *taqwā* abgeleitet ist, übereinstimmend als „sich hüten, sich in Acht nehmen, fürchten“. Viele Kommentatoren präzisieren die Bedeutung für den vorliegenden Kontext dahingehend, dass ein *muttaqī* jemand ist, der sich vor der Strafe Gottes hütet, indem er dessen Gebote und Verbote einhält.¹⁶⁰ Karaman et al. definieren einen *muttaqī* im Übrigen sehr einfach als eine Person, die alle in Vers 3 und 4 genannten Eigenschaften in sich vereine.¹⁶¹

¹⁵⁹ Vgl. S. 15. Der Begriff der „Gottesfurcht“ trifft das Verständnis der meisten Kommentatoren am ehesten, passt aber nicht immer, so dass im Folgenden oft auch das arabische Wort *taqwā* verwendet wird – zumal es auch im Türkischen und Indonesischen als Lehnwort aus dem Arabischen existiert.

¹⁶⁰ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 50; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 54; Lajna min al-^culamā³ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 29; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 1, S. 72, 74; Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 68; Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 1, S. 99.

¹⁶¹ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 18.

Drei Kommentare stützen ihre Interpretation von *taqwā* zusätzlich auf Hadithe. Ḥawwā, Karaman et al. und Hamka zitieren einen Hadith über den Prophetengefährten Abū Hurayra, der die *taqwā* bildhaft mit dem Versuch, die Dornen auf einem Weg zu vermeiden, verglichen habe. Karaman et al. und Ḥawwā führen zusätzlich einen prophetischen Hadith an, der besagt, ein Mensch besitze keine *taqwā*, solange er nicht vor etwas Unbedenklichem zurückschrecke aus Furcht, in etwas Bedenkliches zu verfallen.¹⁶²

Nur zwei Kommentare gehen differenziert auf die Bedeutungsebenen des Begriff *taqwā* ein. Süleyman Ateş setzt sich mit der koranischen Semantik auseinander und legt dar, das Wort, das in vorislamischer Zeit im Sinne des Sich-Hütens vor einer materiellen Bedrohung verstanden worden sei, habe im Verlauf der koranischen Verkündigung eine religiöse Bedeutung angenommen und dabei mehrere Stadien durchlaufen. In den frühesten Offenbarungstexten gebrauche der Koran es im Zusammenhang mit dem *shirk*, vor dem der Mensch sich in Acht nehmen solle; später beziehe er es auf die Gesamtheit der großen und kleinen Sünden, von denen der Gläubige sich fernhalte; und im letzten Stadium bezeichne es reine Frömmigkeit, vollständige Unterwerfung unter Gottes Willen und die bedingungslose Hinwendung zu Gott.¹⁶³

Quraish Shihab stellt nicht die Frage nach der historischen Entwicklung der Wortbedeutung, sondern macht vielmehr drei Stufen der *taqwā* aus: Erstens, sich vor dem Unglauben zu hüten, zweitens, sich vor der Missachtung von Gottes Geboten zu hüten, und drittens, sich von allen Aktivitäten fernzuhalten, die das eigene Denken von Gott entfernen. Dies bedeutet, dass *taqwā* seiner Ansicht nach ein graduelles Konzept ist: Ein Mensch könne ein gewisses Maß an *taqwā* besitzen, auch wenn er noch sündhaft sei; er müsse dafür zumindest die aufrichtige Absicht haben, an Gott zu glauben und sich vom Unglauben loszusagen.¹⁶⁴ Hier zeigt sich wieder – wie schon mehrfach im Zusammenhang mit Q 23:1-11 – Quraish Shihabs Abneigung gegen absolute Maximen, die entweder ganz oder überhaupt nicht erfüllt werden können.

Mit ihren Erläuterungen verweisen Ateş und Quraish Shihab implizit auf ein Verständnis von *taqwā*, das zumindest im Endstadium für verinnerlichte Frömmigkeit steht, wie es etwa von al-Ghazālī und Ibn al-^cArabī vertreten wurde – im Gegensatz zu den eher exoterisch ausgerichteten Gelehrten wie Ibn Taymiyya, die Glaube, *taqwā* und Rechtschaffenheit als Synonyme

¹⁶² Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 84; Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 18.

¹⁶³ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsîri, Bd 1, S. 99.

¹⁶⁴ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 88.

sehen.¹⁶⁵ Letzterer Tendenz folgen auch die meisten der hier untersuchten Kommentare, die keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen *muttaqī* und *mu'min* zu sehen scheinen, sondern die beiden Termini gleichsetzen. So trägt im Kommentar des Departemen Agama die Versgruppe die Überschrift „Die Gruppe der Gläubigen“ (*Golongan Mukmin*).¹⁶⁶ Hamka betitelt sie mit „Gottesfurcht und Glaube“ (*Takwa dan Iman*).¹⁶⁷ Al-Zuḥaylī setzt die Gottesfürchtigen explizit mit den Gläubigen gleich,¹⁶⁸ Sa'īd Ḥawwā bezeichnet sie als *ahl al-īmān*.¹⁶⁹ Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar spezifiziert, es handele sich um die wahren, aufrichtigen Gläubigen.¹⁷⁰ Dies scheint die Bedeutung zu sein, die auch die zuvor genannten Kommentare im Sinn haben: Gläubige, die aus aufrichtiger, innerer Überzeugung glauben und handeln, in Abgrenzung zu den Heuchlern.

Einzig Abū Zahra scheint *taqwā* eher als eine Vorstufe des Glaubens zu betrachten. Die *muttaqūn* beschreiben seiner Ansicht nach Personen, die von Gott mit Aufrichtigkeit und der Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit ausgestattet seien. Sie warteten auf einen Propheten, der ihnen den rechten Weg weise, weil sie von sich aus bereits eine Ahnung der Wahrheit besäßen. Sobald ihnen die Wahrheit aufgezeigt werde, folgten sie ihr, denn sie hätten die Wahrheit als oberste Priorität erkannt und hüteten sich vor allem, was ihr zuwiderlaufe.¹⁷¹ Damit ist für Abū Zahra ein *muttaqī* eher ein *ḥanīf* als ein Gläubiger. Mit dieser Auffassung steht er jedoch allein.

Al-Sha'arāwī setzt sich näher mit dem Aspekt der „Furcht vor Gott“ auseinander, der verschiedene Kommentatoren schon im Zusammenhang mit der Demut im Gebet (Q 23:2)¹⁷² beschäftigt hatte. Wie, fragt er, könne man Gott fürchten, den man doch liebe und von dem man Gnade und Glückseligkeit erwarte? Um diese Frage zu beantworten, müsse man sich vergegenwärtigen, dass Gottes Eigenschaften sich in zwei Kategorien unterteilen ließen: die Eigenschaften der Erhabenheit (*ṣifāt al-jalāl*) und die

¹⁶⁵ Vgl. Izutsu: Concept of Belief, S. 72-74.

¹⁶⁶ Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 53.

¹⁶⁷ Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 120.

¹⁶⁸ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 1, S. 75.

¹⁶⁹ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 67.

¹⁷⁰ Vgl. Lajna min al-^culamā' bi-^cishrāf majma' al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīl, Bd 1, H. 1, S. 23.

¹⁷¹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 101.

¹⁷² Vgl. S. 130.

Eigenschaften der Schönheit (*sifāt al-jamāl*).¹⁷³ Mit den ersteren lasse sich der zürnende, strafende Gott beschreiben, mit den letzteren der gnädige, barmherzige. Wer sich vor der Hölle hüte, der hüte sich gleichzeitig vor allen Eigenschaften der Erhabenheit und erwerbe dadurch Anspruch auf die Eigenschaften der Schönheit. Solange es noch Sünde gebe, bedürfe es jedoch auch des zürnenden, strafenden Gottes.¹⁷⁴ Auch Abū Zahra sieht die Furcht als Grundlage des Glaubens an.¹⁷⁵

Hamka hingegen geht zwar nicht so weit, das Konzept der Furcht als Bestandteil der *taqwā* völlig zu negieren, hält die Furcht jedoch für vollkommen nachrangig gegenüber einer Reihe von positiv formulierten Elementen. Hier zeichnet sich eine Parallele zu seinen Ausführungen zur Demut im Gebet ab, bei denen er das aufrichtige Gebet geradezu als Weg zur Bekämpfung von Furcht verstanden hatte. *Taqwā*, schreibt Hamka, bedeute nur in wenigen Koranversen „Furcht“, wenn diese explizit das Thema des Verses ist. Eigentlich sei Furcht aber nur ein marginaler Aspekt der *taqwā*; diese enthalte auch Liebe, Zuneigung, Hoffnung, Sorge, Gottvertrauen, Unterwerfung, ein Bewusstsein Gottes, ja sogar Mut. *Taqwā* bestehe seiner Auffassung nach in einer guten Beziehung zu Gott und darin, in Übereinstimmung mit der in der ersten Sure geäußerten Bitte „Führe uns den geraden Weg“ (Q 1:6) gewissenhaft auf dem rechten Weg zu bleiben und nicht von ihm abzuweichen. Das Bedürfnis, auf die Verbindung zu Gott achtzugeben, beruhe nicht auf Furcht, sondern auf dem Bewusstsein, als Mensch Gottes Geschöpf und Diener zu sein. Eine so verstandene *taqwā* sei der Inbegriff der islamischen Kultur.¹⁷⁶ Auch Hamka folgt also, wie Quraish Shihab und Ateş, eher einem Verständnis von *taqwā*, das eine innere Haltung beschreibt. Zu den von al-Sha^crāwī für wesentlich erachteten „Eigenschaften der Erhabenheit“ Gottes hat Hamka offenkundig ein eher distanziertes Verhältnis.

Gemäß Vers 2 sind es die Gottesfürchtigen, denen die Schrift – der Koran – als Rechtleitung dient. Nur wenige Kommentatoren sehen hier Anlass zu näheren Erläuterungen.

Ṭanṭāwī wirft die Frage auf, wieso der Koran nur den Gottesfürchtigen Rechtleitung biete, obwohl er sich doch eigentlich an die gesamte Menschheit richte. Diese Frage erscheint umso berechtigter, wenn man

¹⁷³ Diese Einteilung stammt aus der ash^carischen Theologie. Vgl. dazu Gardet: *al-Asmā⁹ al-Ḥusnā*.

¹⁷⁴ Vgl. al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], Bd 1, S. 120 f.

¹⁷⁵ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafsīr*, S. 104.

¹⁷⁶ Vgl. Hamka: *Tafsīr al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 122 f.

berücksichtigt, dass die Mehrheit der Kommentatoren „Gottesfürchtige“ und „Gläubige“ gleichsetzt, so dass der Koran dieser Logik zufolge nur diejenigen rechtleiten würde, die ohnehin schon auf dem rechten Weg seien. Ṭaṇṭāwī antwortet, gemeint sei nicht, dass der Koran nicht die gesamte Menschheit anspreche, sondern vielmehr, dass nur die Gottesfürchtigen von der in ihm enthaltenen Rechtleitung profitierten. Eigentlich mehre der Koran die bereits vorhandene Rechtleitung, wie sich auch Q 47:17 entnehmen lasse: „Diejenigen aber, die rechtgeleitet sind, bestärkt er (Gott) noch in ihrer Rechtleitung und gibt ihnen Gottesfurcht.“¹⁷⁷

Abū Zahra wirft das Problem ebenfalls auf; für ihn lässt es sich allerdings einfacher lösen, weil er *taqwā* ohnehin eher als Vorstufe zum Glauben versteht. Die Gottesfürchtigen seien diejenigen, die für die Rechtleitung offen seien und nach ihr strebten, nicht die, die den Gipfel der Rechtleitung bereits erreicht hätten. Er fügt hinzu, Gott habe die Seelen mit oder ohne Gottesfurcht geschaffen, so dass es seiner Auffassung zufolge bereits determiniert zu sein scheint, ob ein Mensch in der Lage sei, die Rechtleitung aufzunehmen.¹⁷⁸

Die übrigen Kommentatoren gehen überwiegend davon aus, Gottesfurcht sei die Voraussetzung, um von der Rechtleitung profitieren zu können, ohne dies näher zu erörtern.¹⁷⁹

Ateş ist der einzige Kommentator, der explizit darauf hinweist, bereits die früheren göttlichen Schriften, Tora und Evangelium, seien als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen herabgesandt worden; so löst er die von den anderen Kommentaren implizit vorgenommene Koppelung von *taqwā* und Islam auf.¹⁸⁰

Der einzige Kommentator, der sich dem Zusammenhang zwischen Gottesfurcht und Rechtleitung ausführlich widmet, ist al-Sha^crāwī. Seiner Auffassung nach bezeichnet *hudā* („Rechtleitung“) den Weg zu einem Ziel. Ein letztes Ziel im Leben und den Weg dorthin könne jedoch nur jemand festsetzen, dessen Wissen und Weisheit keinen Beschränkungen unterliegt; denn andernfalls könne der Mensch nie sicher sein, dass er den richtigen Weg geht, um das, was er anstrebt, auch zu erreichen. Daher seien mensch-

¹⁷⁷ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 51.

¹⁷⁸ Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 100 f.

¹⁷⁹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 74; Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 68; Lajna min al-^culamā³ bi-^cishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 29; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur’an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 54; Karaman u. a.: Kur’an yolu, Bd 1, S. 18.

¹⁸⁰ Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 1, S. 98.

liche Gesetze fehlerhaft, spiegelten die persönlichen Ziele ihrer Urheber wider und müssten ständig geändert werden, während Gott mit seinem ewigen, unabänderlichen Gesetz den kürzesten Weg zum Glück festgelegt habe.¹⁸¹ Die göttliche Rechtleitung nun stehe allen offen, die sich vor der Strafe Gottes bewahren wollten. Dabei gebe es zwei Formen der Rechtleitung: zum einen die Wegweisung für die, die noch über keine Rechtleitung verfügen, zum Beispiel die ungläubigen Völker in den koranischen Strafliegenden; zum anderen die göttliche Hilfe für die, die bereits an Gott glauben und denen er die Fähigkeit verleiht, ihm zu gehorchen. Die Propheten seien Überbringer der Rechtleitung der ersten Form; doch sie werde nur dann vom Herzen eines Menschen angenommen, wenn Gott dies wolle. Auch al-Sha^crāwī vertritt somit ein deterministisches Verständnis von der Natur des Menschen.¹⁸²

Quraish Shihab hat ein ähnliches Verständnis von Rechtleitung. Er meint, der Vers könne beides umfassen: Rechtleitung für diejenigen, die auf Rechtleitung warten, oder Mehrung der Rechtleitung für die, die schon über Rechtleitung verfügen. Es gebe nämlich zwei Arten der Rechtleitung: die eine ver helfe einem Menschen dazu, gottesfürchtig zu werden, und die zweite mehre die schon vorhandene Rechtleitung. Genau wie Hamka stützt er sich im Übrigen auf Sayyid Quṭb, der dem Vers die Botschaft entnimmt, die Rechtleitung des Korans erhalte nur der, der ihr mit reinem und aufrichtigem Herzen begegne. Wessen Herz verdorben sei, dem könne der Koran kein Wegweiser sein.¹⁸³

2. Der Glaube an das Verborgene

Hinsichtlich der Definition des „Verborgenen“ (*al-ghayb*) sind sich die Kommentatoren einig, dass es sich um Phänomene handelt, die durch die menschlichen Sinneswahrnehmungen nicht erkennbar sind, die dem Menschen – nicht aber Gott- also verborgen sind. Die meisten Kommentare ge-

¹⁸¹ Die Möglichkeit, dass die Veränderlichkeit menschengemachter Gesetze nicht auf ihre Fehlerhaftigkeit zurückzuführen ist, sondern auf das Bedürfnis, sie wechselnden Umständen anzupassen, zieht er nicht in Betracht, was im Einklang steht mit seiner Vorstellung von einem göttlichen Gesetz, das alle konkreten Rechtsvorschriften für den Menschen ewig und unabänderlich festlegt. Es ist denkbar, dass seine Aussagen eine verschleierte Kritik am ägyptischen Rechtssystem implizieren, das seit den siebziger Jahren breitgefächerte Vorwürfe wegen seiner mangelnden Übereinstimmung mit der Scharia auf sich zog.

¹⁸² Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 118 f., 121-123.

¹⁸³ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 87, 92; Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 122 f.

hen zudem davon aus, dass diese Phänomene auch durch den menschlichen Verstand nicht zu erschließen sind. Hamka hingegen ist der Meinung, dass zumindest die Existenz der Sphäre des Verborgenen durch den Verstand hergeleitet werden könne, etwa das Wissen um einen Schöpfergott sowie um Belohnung und Bestrafung nach dem Tode.¹⁸⁴ Al-Sha^crāwī argumentiert hier ausführlicher: Zwar habe Gott Zeichen im Universum hinterlassen, die es dem Menschen ermöglichten, auf die Existenz eines Schöpfergottes zu schließen, doch müssten sie hinsichtlich allen darüber hinausgehenden Wissens auf die Offenbarung dieses Schöpfergottes vertrauen.¹⁸⁵ Muhammad Quraish Shihab wendet sich dezidiert gegen die verbreitete Auffassung, man könne die Wahrheit des von Gott Geoffenbarten leicht erkennen und sei daher aufgerufen, daran zu glauben. Ein solches Wissen sei das Gegenteil von Glauben. Man glaube an das, was Gott kundtue, gerade deswegen, weil man es nicht rational beweisen könne, sonst handele es sich nicht um Glauben und bei dem Objekt des Glaubens nicht um Verborgenes.¹⁸⁶

Der Kommentar des Departemen Agama und Sa^cīd Ḥawwā weisen darauf hin, die Offenbarung bzw. die Botschaft des Propheten seien die einzigen Quellen des Wissens um das Verborgene.¹⁸⁷ Süleyman Ateş hingegen vertritt die Auffassung, die Welt des Verborgenen beinhalte einen Bereich, den Gott niemandem enthülle, wie die göttliche Vorsehung und das göttliche Urteil. Der andere Bereich umfasse Phänomene, deren Existenz sich der Mensch erschließen könne, wie die Existenz, Einheit und Einzigkeit Gottes, seine Eigenschaften, das Jenseits usw. Ateş fügt einen Exkurs über philosophische Betrachtungsweisen an, denen zufolge die vermeintliche Wirklichkeit nur ein Abbild der verborgenen Wahrheit sei, wie sie sich unseren Sinneswahrnehmungen einpräge. Er stützt sich dabei u.a. auf al-Ghazālī; allgemein scheint er, obwohl er physikalische Erörterungen über die Funktion dieser Sinneswahrnehmungen anstellt, dabei eher auf vor-moderne philosophische Literatur als auf neuere naturwissenschaftliche Kenntnisse zurückzugreifen.¹⁸⁸

Karaman et al. weisen darauf hin, dass es als Quelle der Erkenntnis des Verborgenen neben der Offenbarung noch die Inspiration (*ilhām*) gebe; diese sei jedoch keine objektive, für jeden gültige Quelle der Erkenntnis,

¹⁸⁴ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 124.

¹⁸⁵ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 124-129.

¹⁸⁶ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 89.

¹⁸⁷ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 54; Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 75.

¹⁸⁸ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 1, S. 100f.

sondern erhelle nur die Person, die die Inspiration empfängt, und dies auch nur dann, wenn sie an den Islam glaube, sich ihm vollständig hingeebe und wenn die Inhalte der Inspiration nicht denen der allgemeingültigen göttlichen Offenbarung widersprüchen.¹⁸⁹ Der Verstand könne kein Wissen über das Verborgene herleiten, sondern allenfalls die Informationen, die aus Offenbarung oder Inspiration stammen, nachträglich erklären.¹⁹⁰

Al-Sha^crāwī widmet sich ausführlich der Erörterung des „Verborgenen“; er schmückt seine Erläuterungen mit zahlreichen Beispielen aus dem Alltag aus. Zunächst erklärt er, der Mensch verfüge neben den fünf Sinnen noch über andere Wahrnehmungsmöglichkeiten; keiner außer dem Schöpfer der Seele kenne sie alle. Die Wissenschaftler, die versuchten, die menschliche Seele zu entschlüsseln, könnten nur ihre äußerlichen, weltlichen Aspekte erkennen; zum Übersinnlichen hätten sie keinen Zugang. Viele der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten lägen jenseits der fünf Sinne, doch deswegen falle das, was mit ihnen erkannt werden könne, noch nicht in den Bereich des Übersinnlichen: so etwa Dinge, die aus wahrnehmbaren Phänomenen logisch hergeleitet werden können, wie z.B. die Wettervorhersage oder naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Auch die Jinnen gehörten nicht zur Sphäre des Übersinnlichen, denn sie seien den Menschen zwar unsichtbar, aber die Jinnen, die auch nur Geschöpfe Gottes seien, könnten einander sehen.¹⁹¹ Das Übersinnliche sei das, was nur Gott wisse; die Gesandten wüssten allein deswegen davon, weil Gott es ihnen mitteile. Der Mensch glaube deswegen an diese Dinge, weil er an Gott glaube und ihm vertraue. Die Existenz Gottes, des Schöpfers, wiederum lasse sich rational erschließen. Dies wirkt auf den ersten Blick wie ein Widerspruch zu der Definition des Verborgenen, die al-Sha^crāwī zuvor geliefert hat: wenn die Existenz Gottes sich rational erschließen lässt, wieso gehört er dann zur Sphäre des Verborgenen? Zu diesem Punkt argumentiert al-Sha^crāwī, die Existenz einer Sache sei nicht gleichbedeutend mit deren Erkenntnis. Der Mensch

¹⁸⁹ Inspiration (*ilhām*) als Quelle des Wissens für Einzelne in Unterscheidung zur Offenbarung (*waḥy*) ist ein in der sunnitischen Theologie akzeptiertes Prinzip. Es wird allgemein angenommen, dass sie vor allem Menschen gewährt wird, die einen hohen Grad an Frömmigkeit erreicht haben und deren Herzen bereit für sie sind; sie sei eine Gabe von Gott und könne nicht durch Studium oder Meditation herbeigeführt werden, sondern werde plötzlich, ohne dem Menschen ersichtlichen Grund, gewährt. Vgl. MacDonald: *Ilhām*.

¹⁹⁰ Vgl. Karaman u. a.: *Kur'an yolu*, Bd 1, S. 19.

¹⁹¹ Die Engel hingegen zählt al-Sha^crāwī, wie es alle Kommentatoren tun, zur Sphäre des Übersinnlichen, obwohl das Argument, dass es sich nur um Geschöpfe handele, auch auf sie zutreffen müsste.

könne auf Gottes Existenz oder die Existenz einer Seele schließen, aber weder die Seele noch Gott könne er erkennen. Er könne aus der Ordnung im Universum zwar die Existenz eines Schöpfers ableiten, doch um zu wissen, dass Gott dieser Schöpfer war, bedürfe er der Botschaft eines Propheten.¹⁹²

Die meisten untersuchten Kommentare gehen davon aus, dass der Glaube an das Verborgene die Grundlage jeden Glaubens sei.¹⁹³ Gleichzeitig betonen sie, dass solch ein wahrhaftiger Glaube sich auch im Handeln äußern müsse.¹⁹⁴ So zitiert Quraish Shihab Sayyid Quṭb's Auffassung, der Glaube an das Verborgene stelle einen entscheidenden Schritt hinsichtlich des Bildes dar, das der Mensch vom Sein habe; er habe tiefgreifenden Einfluss auf das diesseitige Leben und Handeln des Menschen.¹⁹⁵ Der Kommentar des Departemen Agama schreibt, der Glaube sei die Grundlage für die Entfaltung des Menschen in Übereinstimmung mit den Zielen Gottes; er mache den Menschen zu einem Individuum und Mitglied der Gesellschaft, das gerne gibt, Opfer bringt und Jihad führt. Der Glaube wachse und mindere sich mit der Qualität der Werke.¹⁹⁶

Die beiden türkischen Kommentaren und Hamka¹⁹⁷ stützen sich als einzige auf die auf al-Shāfi'ī zurückgehende Unterscheidung von drei Elementen des Glaubens, die nahezu jeder Erörterung des Themas in der sunnitischen Theologie zugrunde liegt: innere Überzeugung (*taṣḍīq bi-l-qalb*), mündliche Bestätigung (*iqrār bi-l-lisān*) und entsprechendes Handeln in Übereinstimmung mit den Geboten Gottes (*amal*).¹⁹⁸ Karaman et al. schreiben dazu, wenn Worte und Handeln dem inneren Glauben nicht entsprächen, dann sei dieser schwach; wenn hingegen Worte und Handeln auf Glauben hindeuteten, aber keine innere Überzeugung bestehe, dann liege entweder Zufall oder Heuchelei vor. Zwar besagten authentische Hadithe, dass selbst ein Atom des Glaubens an das Jenseits den Menschen vor der Hölle rette; dennoch könne die von der Religion verheißene dies- und jenseitige Glückseligkeit nur verwirklicht werden, wenn die drei Elemente „innere Überzeugung, Bekenntnis und Handeln“ zusammenkämen.¹⁹⁹ Ateş ist der

¹⁹² Vgl. al-Sha'arāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 124-129.

¹⁹³ Vgl. z.B. Lajna min al-^culamā' bi-ishrāf majma' al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīl, Bd 1, H. 1, S. 30; Ṭaṇṭāwī: Wasīl, Bd 1, S. 52.

¹⁹⁴ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 1, S. 73.

¹⁹⁵ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 89 f.

¹⁹⁶ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 54-56.

¹⁹⁷ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 124.

¹⁹⁸ Vgl. Gardet: Imān; Izutsu: God and Man, S. 57.

¹⁹⁹ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 19.

Auffassung, dass in dem vorliegenden Koranvers die innere Überzeugung gemeint sei; diese Überzeugung mit Worten zum Ausdruck zu bringen sei hingegen nur in rechtlichem Kontext notwendig, um von anderen Gläubigen als Muslim behandelt zu werden.²⁰⁰ Dies steht im Gegensatz zur Auffassung Ṭaṇṭāwī, der meint, hier sei Glaube im religiös-rechtlichen Sinn gemeint, was mindestens die Bezeugung mit Worten einschließt.²⁰¹

Hamka, Ṭaṇṭāwī und Abū Zahra weisen dezidiert auf die Verwerflichkeit einer materialistischen Geisteshaltung hin. Hamka schreibt, solche Menschen würden niemals die Rechtleitung des Korans annehmen können; für sie sei der Koran nichts als Papier.²⁰² Ṭaṇṭāwī verweist auf Ibn ʿĀshūr: Wer hinter der Materie nichts für möglich halte, der werde sich leicht mit der Ablehnung der prophetischen Botschaften zufrieden geben.²⁰³ Abū Zahra wendet sich mit scharfen Worten gegen die irregeleiteten Ketzler und Religionsleugner, die nur an das irdische Leben glaubten.²⁰⁴

Quraish Shihab nennt als einziger Kommentator eine abweichende Deutungsmöglichkeit für den Passus *alladhīna yuʿminūna bi-l-ghayb*: Sprachlich und inhaltlich sei es auch möglich, dass hier nicht der Glaube *an das Verborgene*, sondern der Glaube im Verborgenen gemeint sei; also die wahrhaftige Befolgung der Gebote des Glaubens, ohne sich darum zu kümmern, ob dies jemand sieht, als Gegensatz zur Heuchelei. Eine weitere Meinung beziehe die Abwesenheit auf den Propheten: es sei also der Glaube in Abwesenheit des Propheten gemeint. Beide Auffassungen seien akzeptabel, hätten aber nicht viele Unterstützer.²⁰⁵

Die von Quraish Shihab zuletzt genannte Auffassung ist zwar nach Ansicht der hier untersuchten Kommentare in der Tat nicht die primäre Deutung, doch zitieren fünf von ihnen einen Hadith, der u.a. bei Ibn Kathīr aufgeführt ist und in zahlreichen Varianten existiert. Diesem Hadith zufolge sagte der Prophet, die späteren Generationen würden die Prophetengefährten an Tugend noch übertreffen und eine noch größere Belohnung erhalten, denn die *ṣahāba* glaubten an das, was der Prophet vor ihren Augen sagte, während spätere Generationen glaubten, ohne Augenzeugen der Verkündigung der Offenbarung zu sein.²⁰⁶ Hamka kommentiert dazu, der Prophet sei

²⁰⁰ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsiri*, Bd 1, S. 99 f.

²⁰¹ Vgl. Ṭaṇṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 1, S. 52 f.

²⁰² Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 124.

²⁰³ Vgl. Ṭaṇṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 1, S. 53.

²⁰⁴ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafsīr*, S. 103 f.

²⁰⁵ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 1, S. 90.

²⁰⁶ Vgl. *Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 1, H. 1, S. 30; Ṭaṇṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 1, S. 54; *Ḥawwāʾ: al-Asās*, Bd 1, S. 84 f.

für die heute lebenden Menschen verborgen; doch bei manchen Gläubigen sei die Liebe zu ihm so groß, dass sie das Gefühl hätten, er sei lebendig. Sie vergössen sogar manchmal Tränen, wenn sie an ihn dächten, und gingen ganz in dem Wunsch auf, Teil seiner gehorsamen *umma* zu sein, gemäß seiner Sunna zu leben und ihr ganzes Leben dafür hinzugeben, seiner Religion zu folgen. Bei diesen Menschen sei der Glaube an das Verborgene besonders intensiv.²⁰⁷

3. Das Gebet

Die zweite Eigenschaft der Gottesfürchtigen, die Vers 3 nennt, ist die Verrichtung des Gebets. Dabei wird das im koranischen Arabisch übliche Verb *aqāma* verwendet, das im Wortsinn „errichten“ bedeutet. Genauso übersetzen es auch die Kommentare von Hamka und des Departemen Agama, nämlich mit dem indonesischen Verb *mendirikan*.²⁰⁸ Muhammad Quraish Shihab kritisiert diese Übersetzung entschieden. Das Wort *aqāma* bezeichne die korrekte Ausführung unter Einhaltung aller Vorschriften nach dem Vorbild des Propheten; kein arabischer *‘ālim* definiere es als „errichten“.²⁰⁹ Tatsächlich schreibt Hamka in seinem Kommentar, das „Errichten“ symbolisiere hier die Tatsache, dass das Gebet eine Pflicht sei, die mit Hingabe erfüllt werden müsse,²¹⁰ während das Departemen Agama erläutert, es gehe um die vollkommene und konstante Einhaltung der Pflicht zum Gebet, äußerlich wie auch mit innerer Hingabe.²¹¹ Einzelne oder alle dieser drei Aspekte – beständige Einhaltung, korrekte Durchführung und innere Präsenz – werden auch von den anderen Kommentatoren angeführt, sofern sie die Wahl des Verbs erläutern, wobei die korrekte Durchführung zu jeder Gebetszeit im Vordergrund steht.²¹² Abū Zahra nennt als Variante, die er aber für unwahrscheinlicher hält, noch das Eilen zum Gebet, sobald der Gebetsruf ertönt.²¹³

Ateş: Çağdaş Tefsîri, Bd 1, S. 100; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 125 f.

²⁰⁷ Ebd., J. 1, S. 125 f.

²⁰⁸ ebd., J. 1, S. 126; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur’an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 56.

²⁰⁹ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 90.

²¹⁰ Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 126.

²¹¹ Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur’an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 56.

²¹² Vgl. Karaman u. a.: Kur’an yolu, Bd 1, S. 19; Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 106; al-Zuhaylī: Munīr, J. 1, S. 73; Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 68 f.; Ateş: Çağdaş Tefsîri, Bd 1, S. 101.

²¹³ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 106.

Was das Gebet (*ṣalāt*) angeht, so schreibt Abū Zahra, einige Gelehrte gingen davon aus, dass hier nicht das rituelle Gebet gemeint sei, sondern das formlose Bittgebet (*du^cā[?]*),²¹⁴ da die Verse vom Beginn der medinensischen Phase stammten und schon in vorislamischer Zeit das *ṣalāt* als formloses Bittgebet bekannt gewesen sei. Die Mehrheit sei aber richtigerweise der Auffassung, dass das rituelle Gebet zum Zeitpunkt der Offenbarung bereits bekannt und verpflichtend gewesen sei, wenn auch nicht mit allen seinen später fixierten Regeln.²¹⁵

Keiner der übrigen Gelehrten stellt in Frage, dass der Vers sich auf das rituelle Pflichtgebet bezieht. Al-Zuḥaylī verweist an dieser Stelle auf die Pflicht zur Demut im Gebet,²¹⁶ die schon im Zusammenhang mit Q 23:2 erörtert wurde. Generell äußern sich die Kommentare entweder gar nicht oder nur sehr kurz zu diesem Passus; er scheint ihnen nicht besonders ergiebig zu sein. Die Ausnahme ist Hamka. Er sieht die Befolgung des Gebetsrufs – sowohl innerlich als auch äußerlich – als Gradmesser des Glaubens. Bei einem wahren Gläubigen rühre sich das Herz, wenn der Gebetsruf ertöne, und er befolge ihn sofort, auch wenn er vielleicht gerade in ein Gespräch vertieft oder beschäftigt sei. Wenn der Gebetsruf keine Rührung im Herzen auslöse, dann sei alles, was der Gläubige von Gott erbitte, nutzlos, denn Gottes Rechtleitung werde nicht ins Herz eindringen. Noch vorzugswürdiger sei das gemeinschaftliche Gebet in der Moschee. Die Hervorhebung des gemeinschaftlichen gegenüber dem privaten Gebet diene dazu, eine gute Gesellschaft hervorzubringen und die Gläubigen dazu zu ermutigen, sich miteinander zu beraten.²¹⁷

4. Das Spenden

„Spenden“ beschreibt nur einen Teil des Bedeutungsumfangs, den das arabische Verb *anfaqa* nach Auffassung der meisten Kommentatoren hat. Sie meinen, es beziehe sich auf alle von der Scharia gebotenen oder zumindest empfohlenen Ausgaben, insbesondere den Unterhalt der eigenen Person, der Familie und sonstiger Unterhaltsberechtigter, das Spenden und die Almosensteuer. Karaman et al. führen außerdem die religiösen Stiftungen

²¹⁴ Gardet: *Du^cā[?]*.

²¹⁵ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 105. Diese Auslegung scheint dem koranischen Gebrauch des Wortes *ṣalāt* zu entsprechen. Vgl. Monnot: *Ṣalāt*.

²¹⁶ Vgl. al-Zuḥaylī: *Muṅīr*, J. 1, S. 74 f.

²¹⁷ Vgl. Hamka: *Tafsīr al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 126 f. Dies dürfte einen Verweis auf das *shūrā*-Prinzip darstellen, das nach vielen islamistischen Staatskonzeptionen die islamische Form der Demokratie sei.

an,²¹⁸ al-Zuḥaylī auch die Finanzierung des Jihad.²¹⁹ Abū Zahra hingegen betont im Zusammenhang mit dem Jihad vor allem die Pflicht, für den eigenen Unterhalt angemessen zu sorgen, um für den Jihad zur Verfügung zu stehen.²²⁰ Süleyman Ateş unterstützt als einziger Kommentator die auf Ibn ʿAbbās zurückgeführte Auffassung, hier sei ausschließlich die Almosensteuer (*zakāt*) gemeint, weil diese im Koran meist in Verbindung mit dem Gebet erwähnt werde.²²¹ Zur Priorität der Ausgaben führt der Kommentar des Departemen Agama einen Hadith des Propheten an, der die Gläubigen anweise, mit den Menschen zu beginnen, die ihnen nahe ständen.²²² Ṭaṅṭāwī weist darauf hin, es dürfe sich um keinen einmaligen Akt handeln, sondern müsse immer wieder geschehen.²²³

Fast alle Kommentatoren setzen das „von Gott Bescherte“ mit Geld oder zumindest materiellem Vermögen gleich. Al-Shaʿrāwī widerspricht dieser Auffassung und sagt, jedes Kapital, das man nutzen könne, z.B. Macht, Wissen und Bescheidenheit, sei hier gemeint; mit dem eigenen Verstand den Dummen zu helfen, mit dem eigenen Wissen den Unwissenden, mit der eigenen Lebenskraft den Kranken.²²⁴ Quraish Shihab versteht das in dem Vers genannte Kapital zwar eher in finanzieller Hinsicht, weist aber – ähnlich wie al-Shaʿrāwī in seinem Kommentar zu Q 23:4²²⁵ – darauf hin, der Gläubige sei aufgefordert, so viel und so gut wie möglich zu arbeiten, damit der Ertrag das übersteige, was zur Deckung der eigenen Bedürfnisse notwendig sei, und er somit anderen helfen könne.²²⁶

Viele Kommentatoren sind sich darin einig, dass die Formulierung darauf hindeute, dass nicht alles Vermögen, sondern nur ein Teil auf die oben genannten Arten ausgegeben werden solle; der Rest solle für die spätere religiös verdienstliche Verwendung gespart werden. Verschwendung – also unangemessene Verwendung von Geld außerhalb der religiös gebotenen oder empfohlenen Arten von Ausgaben – sei ebenso verboten wie Geiz.²²⁷ Karaman et al. erläutern dazu, alle weltlichen Güter seien Gottes Eigentum

²¹⁸ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 19.

²¹⁹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 1, S. 75.

²²⁰ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 107 f.

²²¹ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 1, S. 101.

²²² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 58.

²²³ Vgl. Ṭaṅṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 55.

²²⁴ Vgl. al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 129.

²²⁵ Vgl. S. 141.

²²⁶ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 91.

²²⁷ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 19 f. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 56-58; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ

und dürften daher auch nur auf die vor Gott zulässigen Arten ausgegeben werden. Wenn auch nur ein winziger Teil unangemessen, nutzlos und ohne Not ausgegeben werde, würden das Eigentum Gottes und die Rechte der jetzt und zukünftig lebenden Menschen verletzt. Die Strafe für diese Verletzungen bestehe im Diesseits in sozialen und wirtschaftlichen Krisen und der Zerstörung der Umwelt, so dass die Erde nicht mehr lebenswert sei; im Jenseits werde sie von Gott verhängt.²²⁸

Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie sieht den Nutzen der Vorschrift vor allem im Wohl des Islams und der Muslime;²²⁹ al-Zuḥaylī spricht allgemeiner von „Wohlfahrt für alle“ und meint außerdem, wohl in Anspielung auf den vermeintlichen Ursprung des Begriffs *zakāt* im Verb *zakā* („reinigen“),²³⁰ die Wohltätigkeit diene zur Reinigung des Geldes von Makeln. Ṭaṇṭāwī führt dies näher aus und nimmt dabei einen für seinen Kommentar ungewöhnlich konkreten Gesellschaftsbezug vor. Der Koran lobe das Spenden deswegen in dutzenden von Versen so überschwänglich, weil eine *umma*, in der es viele Spender gebe, blühe und von Übeln wie Armut, Unwissenheit und Krankheit befreit werde. Wohltätigkeit erlaube die Befriedigung der Bedürfnisse der Armen sowie den Aufbau von Bildungsinstitutionen und Gesundheitsfürsorge, und sie fördere die Liebe zwischen Armen und Reichen.²³¹

Hamka hingegen betrachtet das Spenden vor allem als Ausdruck des Tugend des Spenders. Seine Wohltätigkeit stelle einen Beweis des Glaubens gegenüber der Gesellschaft dar, denn ein wahrer Gläubiger könne im irdischen Leben nicht selbstsüchtig sein. Es sei ihm unmöglich, ein Sklave von Objekten zu werden und Materielles mehr zu lieben als seine Mitmenschen; er betrachte sich vielmehr, sofern er über Vermögen verfüge, als Kanal, durch den Gott Schwächeren helfe.²³²

5. Die Signifikanz der Eigenschaften und ihrer Reihenfolge

Einige Kommentare bieten Erklärungen für die Logik hinter der Auswahl und Gesamtanordnung der Elemente an, die in Vers 3 (oder Vers 2-3 oder

al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 30 f.; Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 107 f.; Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 55 f.; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 91.

²²⁸ Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 19 f.

²²⁹ Vgl. Lajna min al-^oulamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 30f.

²³⁰ Vgl. S. 138.

²³¹ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 55 f.

²³² Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 127.

2-4) genannt sind. So schreiben Karaman et al., es handele sich um eine Zusammenfassung dessen, was der Islam dem Individuum und der Gesellschaft bringe und was er von dem Menschen fordere. Die Verse enthielten Hinweise auf die Grundlage des Glaubens, die gottesdienstlichen Pflichten sowie gesellschaftliche Solidarität, Ordnung und Gerechtigkeit; alles in allem also Glaube, *ʿibādāt* und *muʿāmalāt*.²³³ In ähnlicher Weise, aber weniger juristisch formuliert, meint al-Zuḥaylī, durch die Befolgung der Verse lasse sich das von der Scharia angestrebte Gebäude errichten: zunächst der Aufbau des Individuums durch das Gebet, das der Grundpfeiler der Religion sei, und dann der Aufbau der Gesellschaft durch Almosensteuer und weitere Abgaben, die die Grundlage für Fortschritt und Wohlergehen der *umma* seien.²³⁴ Ḥawwā hingegen fasst das Spenden nicht unter die *muʿāmalāt*, sondern unter die *ʿibādāt* und schreibt, der Glaube sei die Grundlage alles Guten, und Gebet und Spende seien der Kern der körperlichen und finanziellen *ʿibādāt*; sie beinhalteten alle übrigen gottesdienstlichen Pflichten. Auf diesen Grundlagen wiederum baue die in Vers 4 genannte Befolgung der göttlichen Schriften auf; alles zusammen sei *taqwā*, und kein Element dürfe fehlen.²³⁵

Wie Ḥawwā argumentieren auch die übrigen Kommentare, die sich mit dem Thema befassen, stärker auf der individuellen als auf der gesellschaftlichen Ebene. So schreibt Abū Zahra, der Glaube an das Verborgene sei oft der Grund der Gottesfurcht. Wie der Glaube entsprängen auch Gebet und Spende der Seele, drückten sich aber in Handlungen aus. Das Gebet stehe hier stellvertretend für alle *ʿibādāt*. Bei diesen sei jedoch nicht nur das Handeln, sondern auch die richtige Absicht relevant; daher nenne Vers 3 zunächst eine seelische Eigenschaft und dann eine rituelle Pflicht. Das Gebet wiederum bringe den Menschen näher zu Gott; diese Nähe drücke sich aus in Wohltätigkeit gegenüber Gottes Geschöpfen.²³⁶ Ṭaṭṭāwī folgt Abū Zahra in der Auffassung, dass der Glaube an das Verborgene vor dem Gebet genannt sei, um auf die Bedeutung der richtigen Absicht für die Gültigkeit des Gebets aufmerksam zu machen.²³⁷

Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar erläutert diesen Punkt etwas ausführlicher. Er schreibt, dass zunächst die *taqwā* – also das Sich-Hüten vor allem Verwerflichen – genannt sei, weil das Un-

²³³ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 18 f.

²³⁴ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 1, S. 75.

²³⁵ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, S. 68 f.

²³⁶ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 103-107.

²³⁷ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīt, Bd 1, S. 55.

terlassen des Bösen Voraussetzung für die Annahme des Guten sei. Auf das Unterlassen folge ein innerliches Tun, nämlich der Glaube an das Verborgene; denn dies sei Voraussetzung für die Annahme der guten Werke. Gute Werke von Ungläubigen, die nicht auf dem wahren Glauben beruhten, würden nicht angenommen. Auf das innerliche Tun folge ein physisches, das Gebet, und schließlich ein finanzielles, die Spende. Alles zusammen sei der Jihad der Frömmigkeit.²³⁸

6. Der Glaube an die Schriften

Den in Vers 4 genannten Glauben der Gottesfürchtigen an die Offenbarung, die Muḥammad empfang, und die früheren Offenbarungen erläutern manche Exegeten nur sehr knapp; so schreibt etwa Quraish Shihab lediglich, gemeint sei der Glaube an den Koran sowie an Tora, Evangelium und Psalmen.²³⁹

Einige Kommentare sehen in der Nebeneinanderstellung von Koran und früheren Offenbarungsschriften einen Einheitsgedanken verwirklicht. Hamka sieht in ihr einen Aufruf zum interreligiösen Dialog und ein Bekenntnis zur Einheit der gesamten Menschheit, die eine einzige *umma* forme. Zwar sei der Glaube nur vollendet, wenn er den Glauben an den Propheten Muḥammad und die von ihm übermittelte Offenbarung beinhalte; doch seien auch die früheren Propheten Propheten des Islams. Ebenso wenig, wie der Gläubige zwischen ihnen einen Unterschied machen dürfe, dürfe er zwischen seinen Mitmenschen unterscheiden und auf andere Gruppe außerhalb seiner eigenen herabsehen. Vielmehr suche ein Gläubiger Berührungspunkte mit den Anhängern anderer Religionen, in dem geeinten Glauben an den einzigen Gott.

Ja, mehr noch: welche Heiligen Schriften er auch liest, ob die Tora oder das Evangelium, die Upanishaden oder den Rigveda; der wahre Gläubige wird in ihnen finden, was auch er besitzt, denn die Wahrheit ist eine einzige. Dadurch entstrahlt seinem Glauben ein Licht und erleuchtet auch andere.²⁴⁰

Bemerkenswert ist der Verweis auf die hinduistischen Schriften, denen hier eindeutig ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird. Dies ist erkennbar dem indonesischen Kontext geschuldet, denn nach der Mehrheitsauffassung

²³⁸ Vgl. Lajna min al-^culamā^ṣ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīf, Bd 1, H. 1, S. 29 f.

²³⁹ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 91.

²⁴⁰ Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 127.

muslimischer Theologen gehört der Hinduismus nicht zu den Schriftreligionen.

Die Kommentare von Abū Zahra,²⁴¹ des Departemen Agama und von Karaman et al. verstehen den Vers in deutlich engerer Weise als Hamka. Ihrer Ansicht nach bezieht er sich lediglich auf die einigende Kraft des Islams und die Einheit innerhalb einer islamisch verstandenen *umma*; die Einheit der Menschheit sei allenfalls innerhalb des Islams angestrebt. Der Kommentar des Departemen Agama erläutert dazu, das Bewusstsein der Einigkeit der muslimischen *umma* werde im Innern eines Muslims jede Selbstgefälligkeit, regionalen Patriotismus wie auch übertriebenen Nationalismus auslöschen – dies mag einerseits ein Versuch sein, die ethnisch disparate muslimische Bevölkerung Indonesiens zu einen, und andererseits ein Einwand gegen arabische Dominanzansprüche gegenüber der indonesischen „Peripherie“.²⁴² In jedem Fall steht es im Einklang mit der *Orde Baru*-Ideologie, ethnische, religiöse, Rassen- und Klassenkonflikte²⁴³ auch durch Einsatz von Zensurmaßnahmen zu unterdrücken.²⁴⁴

Karaman et al. halten den Glauben an alle Propheten für den einzigen Weg zur Verwirklichung des *tawhīd*. Gott habe seine Offenbarung schrittweise der Entwicklung der Zivilisation angepasst; die aufeinander folgenden Offenbarungen hätten alle dazu beigetragen, das Gebäude des Islams, der endgültigen Religion, aufzubauen. Die letztgültige Offenbarung des Korans sei geeignet, in Kombination mit dem menschlichen Verstand befriedigende Lösungen für alle neu entstehenden Bedürfnisse zu bieten. Es gebe keinen anderen Glauben und Gedanken, der die Menschen unter der Flagge des einen Gottes und der einen Religion, in Liebe, Barmherzigkeit und Brüderlichkeit, werde vereinen können.²⁴⁵

Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar scheint den Vers vor allem als Beleg für die Überlegenheit des Islams gegenüber Judentum und Christentum zu verstehen, denn dieser erkenne im Gegensatz zu jenen ausnahmslos alle Offenbarungsschriften an.²⁴⁶ Noch weiter geht al-Sha^crāwī, der den Vers zum Anlass nimmt, heftige Vorwürfe gegen die Leute der Schrift zu erheben, die glaubten, es reiche, nur einige der

²⁴¹ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 109-111.

²⁴² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 1, S. 58.

²⁴³ Dafür wurde das Akronym SARA geschaffen: *suku, agama, ras, antar-golongan* („Ethnie, Religion, Rasse, zwischen gesellschaftlichen Gruppen“).

²⁴⁴ Vgl. Ufen: *Herrschaftsfiguration*, S. 313.

²⁴⁵ vgl. Karaman u. a.: *Kur'an yolu*, Bd 1, S. 20.

²⁴⁶ Vgl. *Lajna min al-^culamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ*, Bd 1, H. 1, S. 31.

göttlichen Schriften und Propheten anzuerkennen. In den früheren Schriften seien genaue Informationen über den Gesandten Gottes, dessen Namen und Eigenschaften enthalten, und doch hätten sich die Juden von Medina hartnäckig geweigert, an ihn zu glauben, und wider besseres Wissen sein Prophetentum geleugnet.²⁴⁷

Nur Ṭaṭṭāwī, Abū Zahra und al-Zuḥaylī setzen sich mit der Frage auseinander, wie es um die Pflicht bestellt sei, sich an die in den früheren Offenbarungsschriften enthaltenen Gesetze zu halten. Abū Zahra meint dazu, lediglich einige der Gebote aus den früheren Schriften seien durch den Islam abrogiert.²⁴⁸ Al-Zuḥaylī und Ṭaṭṭāwī hingegen meinen, an die früheren Schriften müsse man nur im Allgemeinen glauben, ohne ihre Gesetze zu befolgen; es genüge, davon überzeugt zu sein, dass sie göttliche Offenbarung seien. Der Koran umfasse die Rechtleitung aller früheren Schriften und habe Vorrang vor ihnen; nur seine Gesetze müsse der Gläubige im Einzelnen befolgen. Ṭaṭṭāwī fügt hinzu, dass der Vers den Glauben an den Koran dem Glauben an die früheren Schriften voranstelle, weil der Glaube an die früheren Schriften ohne den Glauben an die Botschaft Muḥammads keinen Wert habe.²⁴⁹

Vier Kommentare erwähnen die Theorie einiger Referenzkommentare, Vers 4 beziehe sich auf die zum Islam konvertierten Schriftbesitzer wie den Juden ^cAbdallāh b. Salām, während Vers 3 diejenigen Muslime betreffe, die zuvor Heiden waren. Abū Zahra und Ḥawwā lehnen diese Auffassung entschieden ab und halten ihr entgegen, beide Verse bezögen sich auf alle Muslime.²⁵⁰ Ṭaṭṭāwī und Quraish Shihab führen sie lediglich an, ohne eine Bewertung vorzunehmen, lassen sie also zumindest als Möglichkeit stehen.²⁵¹

7. Die Überzeugung von der Existenz des Jenseits

Neben dem Glauben an die Schriften nennt Vers 4 auch die Überzeugung vom Jenseits als Merkmal der Gottesfürchtigen. Der Kommentar der Azhar merkt im Rückgriff auf die Polemik gegen Juden und Christen im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Merkmal an, diese Gewissheit sei es,

²⁴⁷ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 130 f.

²⁴⁸ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 109-111.

²⁴⁹ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 56 f. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 1, S. 76.

²⁵⁰ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 109 f. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 85.

²⁵¹ Vgl. Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 57; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 92 f

die die Gläubigen von den Leuten der Schrift unterscheide.²⁵² Al-Sha^crāwī führt dazu aus, die Juden hätten den Jüngsten Tag aus ihren Schriften entfernt und beschränkten sich auf das Materielle. Genau darum nenne hier Gott den Jüngsten Tag – denn wenn der Koran nicht auf diesem bestünde, dann würden die Juden vielleicht dessen Übereinstimmung mit ihren Schriften zugeben. Wenn der Glaube an das Jenseits nicht wäre, dann ginge es dem Ungläubigen viel besser als dem Gläubigen, weil er seinen Begierden folgen könne und durch nichts eingeschränkt sei.²⁵³

Im Gegensatz zu diesem abgrenzenden Verständnis des Verses schreiben Karaman et al., in jeder göttlichen Religion gebe es den Grundsatz des zweifelsfreien, uneindeutigen Glaubens an das Jenseits; wo dies nicht vorhanden sei, handele es sich weder um eine Religion, noch könne darauf eine gesunde Weltordnung aufbauen. Die Weisheit des Beharrens aller Religionen auf dem Glauben an das Jenseits bestehe darin, dass Enttäuschungen für die Menschen vermieden würden, die sonst meinen könnten, im Diesseits seien das vollkommene Glück und ewige Leben zu erreichen.²⁵⁴

Süleyman Ateş widmet der Erörterung des Glaubens an das Jenseits den größten Raum und ist der einzige Kommentator, der sich an dieser Stelle mit der Beschaffenheit des Jenseits befasst. Einige Gelehrte sähen dieses Leben als ein rein Spirituelles an; der Koran sei jedoch so zu verstehen, dass es neben dem spirituellen auch einen materiellen und sinnlich erfahrbaren Aspekt habe. Dies mache die Vollkommenheit des Lebens im Jenseits aus, dem ohne die Sinneswahrnehmung ein wesentliches Element fehlen würde. Allerdings unterscheide sich die Materie im Jenseits von der diesseitigen; ihr Wesen kenne nur Gott. Im Jenseits vergehe nichts und verbrauche sich nichts. Die Gottesfürchtigen würden im Jenseits den Gegenwert ihrer Handlungen in Form von durchaus auch materiell zu verstehenden Wohltaten wie Weinreben und Gärten erhalten, während gleichermaßen die, die sich schlecht verhielten, in der Hölle Qualen erleiden würden. Der Koran widme der Beschreibung von Himmel und Hölle besondere Aufmerksamkeit. Zwar habe jede Religion und Philosophie eine Idee vom Jenseits, aber in keiner der Schriften der früheren Religionen sei diese Idee so klar und detailliert dargelegt wie im Koran; in der Philosophie fehle ihr jede Konkretheit. Diese Konkretheit in der Beschreibung des Jenseits könne nur Gott liefern. Ateş bemüht sich, Einwände gegen die Idee der Wiederauferweckung der

²⁵² Vgl. Lajna min al-^culamā³ bi-^cisrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 31.

²⁵³ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 131.

²⁵⁴ Vgl. Karaman u. a.: Kurʿan yolu, Bd 1, S. 20.

Menschen durch Gott und der Schaffung einer neuen Welt zu widerlegen. Dies widerspreche weder den Erkenntnissen der Physik noch den Fähigkeiten Gottes. Außerdem liefere Gott in der Natur zahlreiche Beispiele für die Wiederauferweckung, etwa das Einschlafen und Aufwachen oder den Winterschlaf der Natur. Der menschliche Körper erneuere sich fortlaufend; nur die Seele verändere sich nicht. Die Seele definiere das Ich und bewahre es. Sie nutze sich, anders als der Körper und jede andere Materie, nicht ab.²⁵⁵ So werde Gott im Jenseits der unsterblichen Seele einen ebenso unsterblichen, unwandelbaren Körper verleihen.²⁵⁶

Die Kommentare sind sich weitgehend einig darin, dass der Glaube an das Jenseits ein spezifischer Aspekt des in Vers 3 genannten Glaubens an das Verborgene ist und hier wegen seiner besonderen Bedeutung noch einmal genannt wird, und dass das Verb *yūqinūn* auf zweifelsfreie Gewissheit hindeute. Nur Quraish Shihab erläutert letzteren Punkt kurz: Seiner Ansicht nach hat der Zweifel – anders, als die übrigen Kommentare vermuten lassen – durchaus seinen Platz, und zwar um zur Gewissheit zu gelangen. Dies könne erst dann geschehen, wenn Zweifel ausgeräumt seien. Nur Gottes Wissen gerate nie mit Zweifel in Berührung; daher benutze man den Begriff „Überzeugung“ nur für Menschen.²⁵⁷

Hamka nutzt den Bezug auf das Jenseits, um erneut zu betonen, dass der Glaube den Gläubigen mit Hoffnung und Optimismus erfülle. Er beinhalte fünf Elemente: Das Bewusstsein, dass jeder Mensch eines Tages vor Gott Verantwortung für sein Handeln übernehmen müsse; die Gewissheit, dass alle diesseitigen Ordnungen endlich seien; die Überzeugung, dass Gott nach dem Ende dieser Welt eine neue Welt schaffen werde; das Vertrauen darauf, dass er durch sein Urteil über den Menschen, durch Belohnung und Strafe Gerechtigkeit herstellen werde; und die Relativierung diesseitigen Glücks oder Unglücks. Ein Leben in Reichtum und Macht sei nicht der Maßstab des Erfolgs, ebensowenig, wie Armut und Sorge mit Misserfolg gleichzusetzen seien. Der wahre Erfolg messe sich am Urteil Gottes über Glauben und Gottesfurcht. Der Erste vor Gott sei der Gottesfürchtigste.²⁵⁸

²⁵⁵ Zu der Frage, ob der Mensch angesichts dieser Prämisse überhaupt spirituelle und charakterliche Entwicklungsmöglichkeiten habe, äußert sich Ateş an dieser Stelle nicht.

²⁵⁶ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 1, S. 101 f.

²⁵⁷ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbâh*, Bd 1, S. 91.

²⁵⁸ Vgl. Hamka: *Tafsîr al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 128.

8. *Rechtleitung und Belohnung*

Vers 5, der den in Vers 2-4 beschriebenen Gottesfürchtigen Rechtleitung und Wohlergehen verheißt, scheint den meisten Kommentaren kaum oder gar nicht erläuterungsbedürftig; so spezifiziert das Departemen Agama lediglich, sie gingen ins Paradies ein,²⁵⁹ und der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar schreibt, diesseitige Mühe werde mit jenseitigem Heil belohnt.²⁶⁰ Ḥawwā zitiert einen Hadith des Propheten, der besagt, diejenigen, die über die in der Versgruppe genannten Eigenschaften verfügten, kämen sicher ins Paradies.²⁶¹ Ṭantāwī und Ateş hingegen betonen, die verheißene Glückseligkeit beziehe sich sowohl auf das Diesseits als auch auf das Jenseits.²⁶²

Die drei arabischen Gelehrtenkommentare – Abū Zahra, Ṭantāwī und al-Zuḥaylī – stellen explizit fest, dass die Gottesfurcht nicht nur einen sicheren Weg zur Erlangung des Heils darstelle, sondern dass es ausschließlich die Gläubigen mit den in Vers 2-4 genannten Eigenschaften seien, die das Heil erreichten. Dies schließt den in Vers 4 genannten Glauben an den Koran mit ein. Implizit scheinen dies auch die meisten übrigen Kommentare für selbstverständlich zu halten. Allein Süleyman Ateş vertritt eine Gegenposition; seiner Auffassung zufolge scheinen die Gottesfürchtigen auch Anhänger des Juden- und Christentums zu umfassen, die an die vorherigen Schriften glauben. In seiner Gesamtauswertung der Sure misst er den abgrenzenden Aussagen zu Beginn der zweiten Sure keinerlei Bedeutung bei, sondern betont mit Bezug auf Q 2:62,²⁶³ dass allen Anhängern einer Offenbarungsreligion das Paradies offenstehe.²⁶⁴

Einige Autoren erläutern zwar den Vers selbst nicht oder kaum, nehmen ihn aber zum Ausgangspunkt für weiterführende Erörterungen.

So nutzt der Kommentar von Karaman et al. den Vers vor allem dazu, noch einmal zu betonen, dass menschliche Pläne oft scheiterten, weil das menschliche Wissen mangelhaft sei; ohne die Religion könne der rechte

²⁵⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 1, S. 58 f.

²⁶⁰ Vgl. *Lajna min al-^culamā⁹ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ*, Bd 1, H. 1, S. 31.

²⁶¹ Vgl. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 1, S. 85.

²⁶² Vgl. Ṭantāwī: *Wasīṭ*, Bd 1, S. 59; Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 1, S. 103.

²⁶³ Vgl. Kapitel Vier, Abschnitt E. 1.

²⁶⁴ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 1, S. 502.

Weg nicht gefunden werden. Wenn die Menschen jedoch den Weg Gottes mit dem Koran als Führer wählten, erreichten sie das Heil.²⁶⁵

Abū Zahra merkt an, der Erfolg sei nur durch Anstrengung und Ausdauer zu erwerben, durch den Sieg über Launen und niedere Begierden. In dieser Hinsicht sei der Mensch den Engeln überlegen, denn diese hätten nicht die Fähigkeit zum Ungehorsam und daher auch nicht die Möglichkeit, eigenständig den Sieg über ihre niederen Begierden zu erringen.²⁶⁶

Al-Sha^crāwī setzt sich an dieser Stelle kritisch mit der Auffassung auseinander, die Befolgung der göttlichen Rechtleitung schränke den Menschen ein. In Wahrheit erhöhe sie ihn, bewahre ihn sowohl vor dem Zorn Gottes als auch vor der Korruption der Gesellschaft, der auch er zum Opfer fallen würde. Rechtleitung erhöhe, Irrtum erniedrige den Menschen. Diese Erhöhung bestehe auch darin, dass ein Gläubiger kein menschengemachtes Gesetz annehme; hier spielt al-Sha^crāwī wiederholt erkennbar auf die Forderungen nach der umfassenden Anwendung der Scharia an, die in Ägypten in den siebziger und achtziger Jahren ihren Höhepunkt hatten. Nur die Oberflächlichen hielten die Vorschriften der Religion für Unterdrückung; Gott habe sie jedoch gerade zum Nutzen der Menschheit geschaffen. Wenn sich alle an die Gebote hielten, entstehe eine wohlgeordnete Gesellschaft, von der jeder Einzelne profitiere. Al-Sha^crāwī nennt hier das Beispiel des Verbots des Diebstahls. Letztlich sei es jedoch nicht der Mensch mit seinem gottgefälligen Verhalten, sondern Gott, der das Heil gewähre. Der Mensch könne nur die Voraussetzungen dafür schaffen – diesen Aspekt verdeutlicht al-Sha^crāwī mit einer wortreichen Analogie zum Ackerbau.²⁶⁷

²⁶⁵ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 20 f.

²⁶⁶ Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 112-114.

²⁶⁷ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 132-136.

C. Q 33:35

(إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعَةَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِينَ وَالصَّامَاتِ الْفَرُوجَهُمْ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ۝ ٣٥)

35 Den Muslimen und Musliminnen, den gläubigen Männern und Frauen, den ergebenen Männern und Frauen, den wahrhaftigen Männern und Frauen, den standhaften Männern und Frauen, den demütigen Männern und Frauen, den Almosen gebenden Männern und Frauen, den fastenden Männern und Frauen, den ihre Scham wahren Männern und den (sie) wahren Frauen und den Gottes viel gedenkenden Männern und den (seiner) gedenkenden Frauen hat Gott Vergebung und mächtigen Lohn bereitet.

Dieser Vers folgt auf eine Passage, in der die Frauen des Propheten direkt angesprochen werden und Anweisungen erhalten (Q 33:30-34), und wird gefolgt von einer Anweisung an alle Gläubigen, Gott und seinem Gesandten zu gehorchen (Q 33:36), die üblicherweise mit der Verheiratung von Zaynab bt. Jahsh mit Zayd b. Hāritha durch den Propheten in Verbindung gebracht wird. Fast alle der neun Kommentare, die sich mit Vers 35 befassen,²⁶⁸ sehen ihn als eigene Sinneinheit zwischen diesen Passagen, weisen ihm einen eigenständigen Offenbarungsanlass zu und behandeln ihn daher auch separat, auch wenn einige von ihnen durchaus inhaltliche Verbindungslinien zu den vorhergehenden und folgenden Versen ziehen.²⁶⁹ Lediglich der Kommentar des Departemen Agama betrachtet die Verse 35 und 36 als Einheit.

Die meisten Kommentatoren erklären die Platzierung des Verses an dieser Stelle damit, dass nach der Passage über die Prophetenfrauen, in der diesen im Falle des Wohlverhaltens doppelter Lohn im Paradies verheißen wird (Q 33:31), nun auch den einfachen Gläubigen, und unter diesen wiederum besonders den Frauen, Belohnung verheißen werden solle. Nur

²⁶⁸ Die Kommentare von Abū Zahra und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar reichen nicht bis zur 33. Sure und behandeln den Vers daher nicht.

²⁶⁹ Für Saʿīd Hawwā ist anzumerken, dass sein Kommentar Verse immer in größere Abschnitte einordnet, in diesem Fall Q 33:28-40. Allerdings behandelt er innerhalb dieser Abschnitte einzelne Verse oder Versgruppen separat, und Q 33:35 steht bei ihm – genau wie bei den übrigen Kommentaren mit Ausnahme des Departemen Agama-Kommentars – allein.

Karaman et al. leiten daraus ein dezidiert egalitäres Anliegen ab: Eine der zentralen Botschaften des Verses laute, dass die Zugehörigkeit zur Familie des Propheten keine Vorbedingung dafür sei, das Wohlgefallen Gottes und seines Gesandten zu erlangen und im Jenseits unvorstellbare Glückseligkeit zu erfahren. Vielmehr stehe dies allen Gläubigen offen.²⁷⁰ Saʿīd Ḥawwā sieht in den vorangehenden und nachfolgenden Versen Beispiele für die Umsetzung der idealtypischen Eigenschaften der gläubigen Männer und Frauen in die Praxis und hält daher die Aufeinanderfolge der Verse – in Übereinstimmung mit seinem Postulat einer unfehlbaren inneren Ordnung des Korans – für besonders plausibel.²⁷¹

Der Vers führt zehn Kategorien gläubiger Männer und Frauen auf. Die Exegeten sind sich einig, dass hier nicht eine Auflistung unterschiedlicher Personengruppen intendiert ist, sondern dass idealtypische Gläubige alle genannten Eigenschaften – die die Grundlagen des Glaubens und Gottesdienstes darstellten – in sich vereinen. Die meisten Kommentare erläutern die einzelnen Eigenschaften zumindest kurz; lediglich Karaman et al. verzichten völlig darauf, und auch Ateş belässt es bei einer Paraphrase des Verses. Al-Shaʿrāwī diskutiert lediglich ausgewählte Eigenschaften und überspringt andere ganz. Hamka begründet hier, was ungewöhnlich für seinen Kommentar ist, seine Übersetzungen der jeweiligen Eigenschaften detailliert, fasst sich aber ansonsten auch vergleichsweise kurz.

Der überwiegend recht unmotivierte und cursorische Umgang mit dem Vers ist kein Phänomen der jüngeren Zeit, sondern findet sich ebenso auch in den meisten Referenzkommentaren. Von den vormodernen Referenzkommentaren setzen sich nur Ibn Kathīr und al-Ālūsī ausführlicher mit den einzelnen Eigenschaften auseinander. Dies sind auch die beiden Kommentare, auf die sich die meisten zeitgenössischen Exegeten stützen. Al-Zuḥaylī, Hamka und Ḥawwā orientieren sich eng an Ibn Kathīr,²⁷² wobei nur Ḥawwā diesen als Quelle angibt. Al-Zuḥaylī und das Departemen Agama verwenden außerdem al-Ālūsī.²⁷³ Muhammad Quraish Shihab hingegen stützt seine Auslegung ausschließlich auf lange Zitate aus den Kommentaren von

²⁷⁰ Vgl. Karaman u. a.: Kurʿan yolu, Bd 4, S. 349.

²⁷¹ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4433.

²⁷² Vgl. Ibn Kathīr: Tafsīr, Bd 3, S. 487-489, im Folgenden nicht im Einzelnen zitiert.

²⁷³ Vgl. al-Ālūsī al-Baghdādī: Ruḥ al-maʿānī, J. 22, S. 30-32, im Folgenden nicht im Einzelnen zitiert.

al-Biqā^cī,²⁷⁴ Sayyid Quṭb²⁷⁵ und al-Ṭāhir b. ^cĀshūr.²⁷⁶ Insgesamt äußern die Kommentare vergleichsweise wenige eigene Gedanken und halten sich überwiegend an die von ihnen ausgewählten Quellen. Die Tatsache, dass der Vers recht weit hinten im Koran steht, hat zur Folge, dass viele grundlegende Konzepte nicht mehr erörtert werden, weil es zuvor schon genügend Anlass gab, sie zu besprechen. Die zwei Aspekte, die die ausführlichste Würdigung finden, sind die explizite Nennung weiblicher Gläubiger und das Verhältnis zwischen den im Vers genannten „Muslimen“ und „Gläubigen“. Sie sollen daher im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen.

1. Der Vers und die Frauen

Der Vers sticht gegenüber anderen Versen, die ebenfalls die Eigenschaften der Gläubigen auflisten, durch die explizite Nennung von Männern und Frauen hervor, anstatt – wie es im koranischen Sprachgebrauch üblicher ist – ausschließlich den männlichen Plural zu benutzen, der Frauen einschließen kann, aber nicht muss.

Die meisten untersuchten Kommentare führen dies – wie auch die meisten Referenzkommentare²⁷⁷ – auf einen konkreten Offenbarungsanlass zurück. Hinsichtlich dieses Anlasses gibt es allerdings divergierende Überlieferungen. Muhammad Quraish Shihab schreibt zutreffend, es bestehe unter den früheren Korankommentatoren Übereinstimmung darüber, dass eine Frau zum Propheten gekommen sei und ihn gefragt habe, warum der Koran nirgends Frauen erwähne, sondern immer nur Männer anspreche. Daraufhin sei der Vers geoffenbart worden. Was die Identität der Fragestellerin angehe, so würden verschiedene Namen genannt, etwa Umm Salama,²⁷⁸ Asmā^o

²⁷⁴ Vgl. al-Biqā^cī: *Naẓm al-durar*, Bd 15, S. 351-354, im Folgenden nicht im Einzelnen zitiert.

²⁷⁵ Vgl. Quṭb: *Zilāl*, Bd 6, S. 587 f., im Folgenden nicht im Einzelnen zitiert.

²⁷⁶ Vgl. Ibn ^cĀshūr: *Tahrīr*, J. 22, S. 19-26, im Folgenden nicht im Einzelnen zitiert.

²⁷⁷ Sayyid Quṭb und al-Qāsimī handeln den Vers recht knapp ab und nennen keinen Offenbarungsanlass; der *Tafsīr al-Manār* reicht nicht bis zu diesem Vers.

²⁷⁸ Umm Salama war eine der späteren Frauen des Propheten, der sie 626 heiratete, nachdem ihr erster Ehemann in der Schlacht von Uḥud gefallen war. Sie gilt nach ^cĀ^oisha als bedeutendste weibliche Hadithübermittlerin. Vgl. Roded: Umm Salama Hind.

bt. ²⁷⁹ *Umayy* und Umm ²⁸⁰ *U māra al-An ṣāriyya*.²⁸⁰ Tatsächlich taucht jeder dieser drei Namen zumindest in einzelnen der untersuchten Kommentare auf, und daneben noch zwei auf Qatāda bzw. Ibn ^cAbbās zurückgeführte Varianten, in denen eine nicht näher spezifizierte Gruppe von Frauen sich entweder beim Propheten oder bei dessen Frauen über die fehlende Erwähnung von Frauen im Koran beklagt habe; in der auf Qatāda zurückgeführten Version bezieht sich diese Klage auf die Verkündigung der Koranverse über die Prophetenfrauen, die unmittelbar vorangegangen sei und den anderen Frauen ein Gefühl der Minderwertigkeit oder mangelnden Bedeutung im Vergleich zu diesen vermittelt habe. Die bei den untersuchten Kommentaren verbreitetste Version des Offenbarungsanlasses sieht Umm Salama – die damals bereits mit dem Propheten verheiratet gewesen sei – in der Hauptrolle, was darauf hindeuten würde, dass der Vers nicht vor 626 entstand.²⁸¹

Süleyman Ateş ist der einzige der untersuchten Kommentatoren, der deutliche Skepsis gegenüber all diesen Varianten des Offenbarungsanlasses äußert. So stellt er zunächst fest, eine fast identische Geschichte über Umm Salama werde auch als Offenbarungsanlass zu einem anderen Vers²⁸² prä-

²⁷⁹ Asmā³ bt. ^cUmayy gehörte zu den frühen Anhängerinnen des Propheten. Sie war mit Ja^cfar b. Abī Ṭālib verheiratet und emigrierte mit diesem nach Abessinien; nach seinem Tod heiratete sie Abū Bakr und nach dessen Tod schließlich ^cAlī b. Abī Ṭālib. Vgl. Pellat: Asmā³ Bint ^cUmayy b. Ma^cd al-Khath^camiyya.

²⁸⁰ Umm ^cU māra al-An ṣāriyya war eines der ersten weiblichen Mitglieder der *an ṣār* und soll an der Seite des Propheten gekämpft haben (vgl. Afsaruddin: Women Warriors). Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270.

²⁸¹ Der Hadith über Umm Salama, der auf sie selbst zurückgeführt wird und viele Details über Ort und Ablauf enthält, wird von den meisten untersuchten Kommentaren präferiert und teilweise sogar in mehreren Versionen zitiert; vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 17; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 8; Ṭantāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4439; Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 7, S. 166; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 27; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 12029, dort aber nur in einer Fußnote des Bearbeiters. Zusätzlich wird in vier Kommentaren auf die Überlieferung über Umm ^cU māra hingewiesen; vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16 f.; Ṭantāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 27; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 12029, dort aber nur in einer Fußnote des Bearbeiters. Zwei Kommentatoren nennen neben diesen beiden Varianten die Überlieferung über Ibn ^cAbbās (vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 17; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 27). Das Gleiche gilt für die Überlieferung über Qatāda (vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 17; Ṭantāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210). Nur al-Sha^crāwī erzählt die Geschichte über Asmā³ bt. ^cUmayy; vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 12030.

²⁸² Ateş schreibt „3:95“, aber meint ohne Zweifel Q 3:195, einen Vers, zu dem tatsächlich ein Offenbarungsanlass vorliegt, der dessen Verkündigung als Reaktion auf eine Frage Umm Salamas darstellt. Vgl. al-Ṭabarī: Jāmi^c al-bayān, J. 4, S. 215.

sentiert. Es sei zwar nicht auszuschließen, dass der Vers in Reaktion auf eine vergleichbare Klage geoffenbart worden sei, doch sei dies keineswegs zwingend und auch zum Verständnis nicht notwendig. Der Koran habe bereits in den mekkanischen Suren mehrfach die Gleichheit von Männern und Frauen hinsichtlich Frömmigkeit und Rechtschaffenheit angesprochen (z.B. Q 16:97, 40:40), so dass es keinen rechten Grund für die in den Hadithen geschilderte Kritik von Seiten der Frauen gebe. Zudem umfasse der männliche Plural im Arabischen auch Frauen; so sprächen zum Beispiel Koranverse, die mit „Ihr, die ihr glaubt“ (*Yā ayyuhā lladhīna āmanū*) beginnen, sowohl Männer als auch Frauen an. Nur bei einzelnen Geboten des Korans gebe es Belege dafür, dass sie sich tatsächlich nur an Männer richteten.²⁸³

Möglicherweise ist es auch diese Skepsis, die dazu beiträgt, dass der von der türkischen Religionsbehörde herausgegebene Kommentar der einzige unter den hier untersuchten ist, der überhaupt keinen Offenbarungsanlass nennt, sondern betont, eine der beiden Kernaussagen des Verses sei die Gleichheit zwischen Mann und Frau hinsichtlich ihrer Fähigkeit, spirituelle Vollkommenheit zu erreichen und die höchste Belohnung dafür zu erhalten.²⁸⁴

Muhammad Quraish Shihab sieht dies ebenfalls als wesentliche Botschaft des Verses, leitet allerdings aus dem Offenbarungsanlass die Auffassung ab, der Vers richte sich ausschließlich an Frauen; die Männer seien lediglich genannt, um zu betonen, dass die Frauen keine Sonderstellung und insbesondere keine schlechtere Stellung als die Männer im Hinblick auf das von ihnen erwartete Verhalten und ihre Belohnung hätten.²⁸⁵ Inwiefern jedoch der auf eine oder mehrere Frauen bezogene Offenbarungsanlass zwangsläufig dazu führen soll, dass der Vers keine Relevanz für Männer besitzt, erscheint nicht recht einleuchtend.

Eine eher bizarre und deutlich von den Geschlechterverhältnissen seines Herkunftsmilieus geprägte Folgerung aus dem Vers zieht al-Sha^crāwī. Seiner Ansicht nach nennt der Vers entgegen der Forderung des Islams, die Frauen zu „verbergen“ (*satr*), zwar explizit die weiblichen Gläubigen, um das Anliegen Asmā³ bt. ^cUmayy³ zu erfüllen; gleichzeitig weise er jedoch darauf hin, dass die Pflicht zum *satr* nach wie vor bestehe. So heiße es in dem Vers: *al-ḥāfiẓūn furūjahum wa-l-ḥāfiẓāt*, d.h. die Männer sollten ihre Geschlechtsteile behüten, die Frauen nur allgemein behüten. Der Grund

²⁸³ Vgl. Ateş: Çığdaş Tefsiri, Bd 7, S. 166 f.

²⁸⁴ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 349.

²⁸⁵ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 269.

dafür sei, dass die Sexualität der Frau verborgen und geschützt werden müsse, anstatt sie offen anzusprechen; ebendies sei auch der Grund dafür, dass im Schlusssatz des Verses nur der männliche Plural (*lahum*) benutzt werde. Dies entspreche der Praxis, von Frauen nicht direkt zu sprechen, sondern „meine Familie“ oder Vergleichbares zu sagen. All dies diene dem Schutz der Frauen, nicht ihrer Geringschätzung. So habe Gott, selbst als er *Asmā*³ zuliebe den weiblichen neben den männlichen Plural gestellt habe, um die Frau einen „Zaun der Verhüllung“ gezogen.²⁸⁶ Die weitaus wahrscheinlichere Erklärung für die Formulierung *al-ḥāfiẓūn furūjahum wa-l-ḥāfiẓāt*, nämlich, dass es sich um eine Ellipse handelt, bei der das Objekt zu *ḥāfiẓāt* gedanklich ergänzt werden muss (*al-ḥāfiẓūn furūjahum wa-l-ḥāfiẓāt furūjahunna*) und die offenkundig den Zweck hat, den Endreim und den Rhythmus des Verses nicht zu stören, führt al-Zuḥaylī in seinen Erläuterungen zu Syntax und Rhetorik an; die gleiche Konstruktion findet sich im Übrigen auch bei der Eigenschaft des *dhikr* (*al-dhākirūna llāha wa-l-dhākirāt*), bei der ebenfalls allein die Erklärung durch eine rhetorisch begründete elliptische Konstruktion Sinn ergibt und zu der sich al-Sha^crāwī überhaupt nicht äußert.²⁸⁷ Im Zusammenhang mit dem Almosengeben meint al-Sha^crāwī, die separate Nennung von Männern und Frauen weise darauf hin, dass im islamischen Rechtssystem die Frau über eigenes Vermögen verfüge, das sie selbstständig verwalten dürfe, ohne ihren Mann um Erlaubnis bitten zu müssen. Quellen dieses Vermögens seien zum Beispiel Erbschaften oder Geschenke ihres Mannes; Erwerbsarbeit nennt al-Sha^crāwī ausdrücklich nicht. Er nutzt seine Ausführungen, um zu betonen, in dieser Hinsicht habe die Frau im Islam mehr Rechte als in früheren oder gegenwärtigen nichtislamischen Kulturen, in denen sie von ihrem Vater oder Ehemann abhängen.²⁸⁸

Die übrigen Kommentatoren ziehen aus dem Offenbarungsanlass weder irgendwelche Folgerungen, noch beschäftigen sie sich in anderer Weise mit dem Grund der expliziten Nennung von Frauen in diesem Vers. Hamka merkt lediglich bei der Erörterung des Begriffs *islām* kurz an, mit Bezug auf den Beitritt zum Islam durch das Aussprechen der *shahāda* gebe es keinen Unterschied zwischen Frauen und Männern. In den arabischen Kommentaren und im Kommentar des Departemen Agama ist nicht einmal eine solche minimale Gleichheitsbekundung zu finden.

²⁸⁶ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 12034 f.

²⁸⁷ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16.

²⁸⁸ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 12031 f.

2. *Islām und īmān*

Der Vers spricht zu Beginn von den „muslimischen“ (*muslim*) und den „gläubigen“ (*mu³min*) Männern und Frauen. Dies wirft die Frage auf, wie sich diese Eigenschaften – *islām* und *īmān* – zueinander verhalten. In dieser Hinsicht herrscht unter den Exegeten beträchtliche Uneinigkeit. Unterschiedliche Exegeten ziehen aus den gleichen Hadithen und innerkoranischen Verweisen ganz unterschiedliche Schlussfolgerungen; oft finden sich sogar innerhalb ein- und desselben Kommentars unterschiedliche Definitionen der beiden Begriffe. Die Konfusion hat ihre Ursache darin, dass die Begriffe im Verlauf der Entwicklung der islamischen Theologie und des islamischen Rechts eine Bedeutungsverschiebung durchlaufen haben, was jeden Exegeten mit der Frage konfrontiert, ob er sie im koranischen Sinne verstehen möchte oder so, wie es spätere Theologen und Rechtsgelehrte getan haben. Um die Diskussion dieser zentralen Konzepte in den zeitgenössischen Korankommentaren besser einordnen zu können, ist somit ein Exkurs in die Geschichte der beiden Begriffe unabdingbar.

In der koranischen Semantik sind *islām* und *īmān* komplementäre Konzepte, die gemeinsam den Gegenpol zu *kufṛ* bilden. Der Koran verwendet viel Raum auf die Unterscheidung zwischen *īmān* bzw. *islām* auf der einen und *kufṛ* auf der anderen Seite, widmet sich jedoch kaum der Bedeutungs-differenzierung zwischen *islām* und *īmān*. *Islām* ist in der Semantik des Korans der spirituelle Akt der vollständigen Unterwerfung unter Gott, *īmān* der zweifelsfreie, feste und unerschütterliche Glaube. In Q 3:67 wird schon der Prophet Abraham als Muslim bezeichnet, was darauf hindeutet, dass dieser Begriff Gottergebenheit mitsamt der Anerkennung der Einheit und Einzigkeit Gottes, nicht aber schon die Annahme eines bestimmten Religionsgesetzes impliziert. Gerade die mekkanischen Suren sind durch die Ansprache der Anhänger Muḥammads als „Muslime“ gekennzeichnet, was stark darauf hindeutet, dass hier eine innere Haltung gemeint ist und keine rein äußerliche Glaubenszugehörigkeit, denn das Phänomen des „Heuchlertums“ (*nifāq*) – des rein äußerlichen Bekenntnisses zu der vom Propheten Muḥammad verkündeten Religion – trat erst in der medinensischen Periode auf, als die Zugehörigkeit zum Islam begann, einzelnen Personen Vorteile zu versprechen.

Normalerweise sind also im Koran die Begriffe *muslim* und *mu³min* zwar nicht semantisch identisch, werden aber für die gleiche Personengruppe benutzt. Lediglich an einer Stelle, in dem eher späten medinensischen Vers Q 49:14-15, wird zwischen *īmān* und *islām* differenziert:

Die Beduinen sagen: „Wir sind gläubig.“ Sag: Ihr seid nicht gläubig. Sagt vielmehr: Wir haben den Islam angenommen (*aslamnā*). Der Glaube ist noch nicht in euer Herz eingedrungen. Wenn ihr aber Gott und seinem Gesandten gehorcht, schmälert er euch nichts von euren Werken. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben. Die Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und seinen Gesandten glauben und hierauf nicht Zweifel hegen, und die mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Jihad führen. Sie sind es, die es ehrlich meinen.

Dieser Vers bezieht sich jedoch allein auf die Beduinen (*al-a^crāb*), deren mangelnde Glaubensüberzeugung in Koran und Hadith oft kritisiert wird; gleichzeitig vermeidet es der Koran erkennbar, sie als Heuchler einzustufen und ihnen den Zugang zum Heil zu verwehren. Mit Bezug auf die nicht-beduinischen Muslime wird zwischen *islām* und *īmān* im Koran nicht differenziert, was auf die zuvor genannte Tatsache zurückzuführen ist, dass der Koran den Schwerpunkt auf die Abgrenzung zum äußerlichen oder innerlichen Unglauben legte, weil dies der fundamentale Konflikt war, der seine Entstehung begleitete.²⁸⁹

Die Umstände änderten sich jedoch im Zuge der Eroberungen. Der Konflikt mit polytheistischen Arabern wurde bedeutungslos; stattdessen traten innerhalb des Islams Gruppierungen auf, die die Debatte über die Definition von *kufir* auf eine andere Ebene verlagerten, indem die Kharijiten zum Beispiel den schweren Sünder zum *kāfir* erklärten, auch wenn er sich zum Islam bekannte. Die klare und fixe Trennung zwischen den Konzepten *islām* und *kufir* wurde aufgeweicht; es eröffnete sich die Möglichkeit, einen Muslim wegen bestimmter Handlungen oder Glaubensüberzeugungen zum Ungläubigen zu erklären, also des *takfir*, der von vielen Muslimen als höchst gefährlich erkannt wurde. In der Folge kam es zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Konzept des *islām*, hervorgehend aus einem Bedürfnis nach einer klaren, der Beliebigkeit einer Deklaration anderer Muslime zu Ketzern entzogenen Definition. Zugleich war die Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung der Begriffe *islām* und *īmān* auch einfach ein Resultat der intellektuellen Entwicklung und der zunehmenden Systematisierung von Theologie und Recht. Für beide Begriffe wurden verschiedene Definitionen vorgeschlagen. Auf die verbreitete Kategorisierung des Glaubens als innere Überzeugung (*taṣdīq bi-l-qalb*), verbale Bestätigung (*iqrār bi-l-lisān*) und Handeln (*c amal*) wurde an anderer Stelle

²⁸⁹ Vgl. Izutsu: *God and Man*, S. 52-54.

schon eingegangen.²⁹⁰ Die wohl gängigste Definition von *islām* umfasste das, was später als „fünf Säulen des Islams“ bekannt wurde, nämlich das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses (*shahāda*) und die Ausübung der wichtigsten rituellen Pflichten. Mit der ursprünglichen Wortbedeutung, die den Akt der völligen Unterwerfung unter Gott auch als fundamentale Wende im Leben eines Menschen begriff, hatte dies nicht mehr viel zu tun.²⁹¹ Dies dürfte auch dadurch begründet sein, dass der Vorgang der Bekehrung zum Islam, der bewussten Annahme des Islams, die der Koran mit dem Verb *aslama* beschrieb, im Laufe der Zeit angesichts der steigenden Zahl gebürtiger Muslime stark an Bedeutung verlor.

Für den vorliegenden Vers, der über die „Musliminnen und Muslime, die gläubigen Männer und Frauen“ spricht, bedeutet dies, dass sich die beiden Begriffe, im Einklang mit der koranischen Semantik, als komplementäre Attribute ein- und derselben Kategorie von Menschen verstehen lassen, oder aber, auf der Grundlage der nachkoranischen theologischen und juristischen Entwicklung, als klar voneinander abzugrenzende Konzepte. Beide Versionen finden sich in den untersuchten Kommentaren; da jedoch keiner von ihnen die begriffsgeschichtliche Problematik reflektiert, herrscht bisweilen beträchtliche Unklarheit.

Die eine Seite des Spektrums nehmen Kommentare ein, die *islām* als äußerliches Handeln und *īmān* demgegenüber als inneres Bekenntnis verstehen. Muslim sei jeder, der sich verbal durch Aussprechen der *shahāda* zur Einheit und Einzigkeit Gottes und zum Prophetentum Muḥammads bekenne und die übrigen vier Säulen des Islams äußerlich erfülle. Dies umfasse auch die Heuchler; der innerliche Glaube an die Wahrheit der prophetischen Botschaft hingegen sei *īmān*. So argumentiert das Departemen Agama,²⁹² und so argumentiert auch al-Zuḥaylī, der sich auf Ibn Kathīr stützt. Da *islām* nur aus Worten und Taten bestehe, *īmān* hingegen neben gutem Handeln auch inneren Glauben umfasse, sei *īmān* spezieller als *islām*. Dies begründet al-Zuḥaylī unter anderem mit dem oben angeführten Vers Q 49:14. Ferner führt al-Zuḥaylī einen prophetischen Hadith an, demzufolge derjenige, der Unzucht begeht, zu diesem Zeitpunkt kein Gläubiger (*mu'min*) sei. Aus beidem folgert al-Zuḥaylī mit Ibn Kathīr, dass ein Gläubiger auf einer höheren Stufe stehe und weiter reichende Bedingungen erfüllen müsse als ein Muslim.²⁹³

²⁹⁰ Vgl. S. 174.

²⁹¹ Vgl. Izutsu: God and Man, S. 54-58.

²⁹² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 8.

²⁹³ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16, 18.

Ganz ähnlich argumentiert al-Sha^crāwī, der ebenfalls Q 49:14 zur Begründung anführt. *Islām* bedeute die äußerliche Erfüllung der Gebote, *īmān* aber, an Gott zu glauben, der sie erlassen habe, und an den Gesandten, der sie verkündet habe. Der Glaube komme nach dem Islam, denn wer die Handlungen des Islams verrichte und ihren Wert erkenne, der werde allmählich zum Glauben hingezogen. Um dies zu illustrieren, erzählt al-Sha^crāwī eine Geschichte über Abraham, der von einem Mann um Obdach für die Nacht gebeten worden sei. Abraham habe den Mann nach seiner Religion gefragt; als dieser geantwortet habe, er sei Zoroastrier, habe Abraham ihn fortgewiesen. Daraufhin habe Gott ihn getadelt mit den Worten: „Du willst, dass er für eine Nacht der Gastfreundschaft seine Religion wechselt, wo ich ihn doch sein ganzes Leben lang beherberge, obwohl er nicht an mich glaubt.“ Da sei Abraham dem Mann hinterhergelaufen und habe ihn zu sich eingeladen. Nach dem Grund für seinen Sinneswandel befragt, habe er dem Mann von Gottes Tadel berichtet. Der Mann habe erwidert: „Das ist ein Herr, der um seiner Feinde willen die tadelt, die er liebt! Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott.“ Dies deutet nach al-Sha^crāwīs Auffassung auf die glaubensstiftende Wirkung islamkonformen Handelns hin.²⁹⁴ Für die volkstümlich anmutende Abrahamgeschichte liefern weder al-Sha^crāwī noch sein Redakteur, der Hadithe o.ä. normalerweise mit Quellenangaben versieht, einen Beleg; sie ist ein interessantes Beispiel für eine Vorliebe für Narration, die der sonst vor allem unter den arabischen Kommentaren verbreiteten dezidierten Ablehnung der *isrāʿīliyyāt* diametral entgegensteht.

Hamka, der bei der Auslegung dieses Verses eng Ibn Kathīr folgt und die gleichen Belege heranzieht wie dieser, schwankt zwischen der oben geschilderten, juristisch orientierten Sichtweise und der ursprünglichen Wortbedeutung von *islām* als „innerliche Unterwerfung unter Gott“. Er schreibt zunächst mit Verweis auf Q 3:19 („Als Religion gilt bei Gott der Islam“), Religion bestehe in vollständiger Unterwerfung unter Gott, der keine Partner habe. Er geht dann zu einer rechtlichen Sichtweise über, indem er erklärt, das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses, einschließlich des Bekenntnisses zum Prophetentum Muḥammads, mache einen Menschen zum Muslim. Anders als die zuvor genannten Kommentatoren schließt er jedoch das Handeln gemäß den Vorschriften des Islams in den Glauben (*īmān*) ein, nicht in den *islām*. Daher werde auch jemand, der Unzucht begehe, nur zu den Muslimen gerechnet, nicht zu den Gläubigen. Ein Muslim sei er dennoch, denn er wisse im Inneren, dass sein Handeln falsch

²⁹⁴ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 12030 f.

sei.²⁹⁵ Diese Argumentation wirkt nicht ganz schlüssig; sie scheint teilweise der an Ibn Kathīr angelehnten, rechtsorientierten Definition und teilweise dem koranischen Sprachgebrauch geschuldet, ohne sich klar zu entscheiden.

Ebenso ambivalent wirken die Kommentare von Ḥawwā und Quraish Shihab. Ḥawwā stützt sich einerseits auf al-Nasafis Definition, wer sich Gott zuwende, sich auf ihn verlasse, sich ihm unterwerfe und keinem seiner Gebote Widerstand leiste, der sei ein Muslim. Die Kategorie der Gläubigen umfasse spezifischer diejenigen, die auch an den Gesandten Gottes und seine Botschaft glaubten. Andererseits greift er Ibn Kathīrs Unterscheidung zwischen *islām* und *īmān* auf, dies aber recht konfus.²⁹⁶ Quraish Shihab stützt sich gleich auf drei verschiedene Quellen: al-Biqāʿī, Sayyid Quṭb und Ibn ʿĀshūr. Während al-Biqāʿī und Ibn ʿĀshūr eine ähnliche Unterscheidung treffen wie Ibn Kathīr, versteht Sayyid Quṭb *islām* als innere Unterwerfung und betrachtet *īmān* und *islām* nicht als aufeinanderfolgende Stufen der religiösen Entwicklung eines Menschen, sondern als Geisteshaltungen, die unauflöslich miteinander verknüpft seien, wobei – wie in Ateş Paraphrase des Verses – eher der *islām*, nämlich die innerliche Unterwerfung unter Gott, dem *īmān* folge als umgekehrt, insofern, als *islām* für ihn eine vollkommeneren, verinnerlichteren Form der Glaubensüberzeugung darzustellen scheint.²⁹⁷

Am stärksten scheinen Ṭantāwī und Ateş am koranischen Sprachgebrauch orientiert zu sein; beide streifen das Thema allerdings nur flüchtig. Sie scheinen *islām* als aufrichtiges Bekenntnis zum Monotheismus zu verstehen, im Wortsinne als Unterwerfung unter Gott, ohne dass damit schon zwingend die Befolgung der ausdifferenzierten Glaubenslehren der von Muḥammad begründeten Religion einhergeht.²⁹⁸

Insgesamt offenbart sich an der Auseinandersetzung mit diesen Versen bei vielen Kommentatoren ein fehlendes Bewusstsein für die Veränderung des Bedeutungsgehaltes von Begriffen im Verlauf der islamischen Geistesgeschichte; selbst bei Autoren wie Muhammad Quraish Shihab, der sich oft ausführlich mit den Bedeutungen von arabischen Begriffen auseinandersetzt, ist ein solches Problembewusstsein nicht zu finden.

²⁹⁵ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 22, S. 28 f.

²⁹⁶ Vgl. Ḥawwā: al-Aṣās, Bd 8, S. 4427.

²⁹⁷ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270, 272 f.

²⁹⁸ Vgl. Ṭantāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210; Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 7, 166, zumindest der Paraphrase zufolge, bei der zudem die Reihung von *islām* und *īmān* vertauscht ist.

3. *Ergebenheit, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit und Demut*

Die übrigen acht Eigenschaften sind im Ganzen recht unkontrovers und werden in den Kommentaren meist kurz abgehandelt, allenfalls noch mit einigen Hadithen versehen, die eher illustrative Funktion haben. Es folgen zunächst vier Eigenschaften, die sich auf die innere Einstellung der Gläubigen beziehen, nämlich Ergebenheit, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit und Demut.

Der Begriff der „Ergebenheit“ (*qunūt*) scheint unproblematisch; die Kommentatoren beziehen ihn auf eine Kombination aus innerer Einstellung und Handeln, also auf die bereitwillige, anhaltende und demütige Ausführung der göttlichen Gebote und den Gehorsam gegenüber den Lehren der Religion.²⁹⁹ Muhammad Quraish Shihab zitiert al-Ṭāhir b. ʿĀshūr mit der Präzisierung, dies umfasse auch die Ausführung der lediglich empfohlenen Handlungen sowie die sofortige Reue für etwaige Zuwiderhandlung; hier offenbart sich wieder Quraish Shihabs Tendenz, die Fehlbarkeit der Gläubigen in seine Überlegungen einzubeziehen.³⁰⁰

Die nächste Eigenschaft, die der Vers anführt, ist die Wahrhaftigkeit (*ṣidq*). Diese besteht nach Auffassung der Kommentatoren in der Übereinstimmung von Wort und Tat sowie von äußerem Handeln und inneren Motiven.³⁰¹ Ḥawwā, Hamka und al-Zuḥaylī erklären im Rückgriff auf Ibn Kathīr dazu, einige der Prophetengefährten hätten weder vor noch nach der Entstehung des Islams jemals gelogen.³⁰² Das Departemen Agama, al-Zuḥaylī und Hamka führen einen ebenfalls im Kommentar Ibn Kathīrs angeführten prophetischen Hadith an, demzufolge die Wahrhaftigkeit zur Frömmigkeit und diese ins Paradies führe; Lüge hingegen führe zur Verkommenheit und diese in die Hölle.³⁰³ Dementsprechend erklären Ḥawwā

²⁹⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 8, S. 8; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 22, S. 16, 18; Karaman u. a.: *Kur'an yolu*, Bd 4, S. 348; Ṭantāwī: *Wasīṭ*, Bd 11, S. 210; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 11, S. 270, 272 f.; Ateş: *Çağdaş Tefsiri*, Bd 7, S. 166; al-Shaʿrāwī: *Tafsīr* [Onlineausgabe], S. 12031; Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 29.

³⁰⁰ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 11, S. 273.

³⁰¹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 8, S. 8; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 22, S. 16, 18 f. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 11, S. 270, 273; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 8, S. 4427.

³⁰² Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 22, S. 18 f.; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 8, S. 4427; Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30.

³⁰³ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 8, S. 8; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 22, S. 18; Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30.

und Hamka, Aufrichtigkeit sei ein Kennzeichen des Glaubens, Lüge ein Kennzeichen der Heuchelei;³⁰⁴ Quraish Shihab zitiert dazu Sayyid Quṭb mit der Aussage, unaufrichtige Menschen gehörten nicht zur islamischen *umma*, denn diese sei immer wahrhaftig.³⁰⁵

In Hamkas Ausführungen spiegelt sich, wie zuvor schon häufig festgestellt, deutlich die Situation der Islamisten im Indonesien der sechziger Jahre wider. Er schreibt, Wahrhaftigkeit bedeute, eine Überzeugung zu verteidigen, die als wahr erkannt wurde, unabhängig davon, welche Widrigkeiten dafür in Kauf genommen werden müssten.³⁰⁶

Die nächste Eigenschaft ist die der Geduld und Standhaftigkeit (*ṣabr*). Auch hier sind sich die Kommentatoren weitgehend einig in der Erklärung: Die Standhaftigkeit diene dazu, Mühen und Widrigkeiten, Prüfungen und Versuchungen zu ertragen und die Gebote Gottes auch unter schwierigen Bedingungen einzuhalten.³⁰⁷ Al-Zuḥaylī, Ḥawwā und Hamka erklären mit Ibn Kathīr, dass die Standhaftigkeit auch in der Überzeugung bestehe, dass alles Geschehen von Gott festgesetzt sei (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) und weder der Gläubige noch andere Menschen es beeinflussen könnten.³⁰⁸ Hamka weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Ereignisse, die zunächst als Unglück erschienen, sich später als Glück herausstellen könnten.³⁰⁹ Muhammad Quraish Shihab zitiert Sayyid Quṭb, der die Verbreitung des Glaubens infolge der Überwindung der eigenen Trägheit als eine der religiösen Pflichten anführt, zu deren Verrichtung Standhaftigkeit unumgänglich sei, und Ibn ʿĀshūr mit dem Verweis auf schwere Pflichten wie den Jihad, die *ḥisba* („das Gebieten des Guten und Verboten des Bösen“) und die Fürsorge für die anderen Muslime.³¹⁰

Die sechste in dem Vers angeführte Eigenschaft, die der Demut (*khushūʿ*), wurde bereits im Zusammenhang mit Q 2:3 diskutiert³¹¹ und wird von den

³⁰⁴ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4427; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30.

³⁰⁵ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 272.

³⁰⁶ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30.

³⁰⁷ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʾan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 8; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16; Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4427; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30 f.

³⁰⁸ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 19; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4427; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30 f.

³⁰⁹ Vgl. ebd., J. 22, S. 30 f.

³¹⁰ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 272 f.

³¹¹ Vgl. dazu S. 130.

Autoren hier weit weniger ausführlich erläutert. Einigkeit besteht darin, dass die Demut die vollständige Unterwerfung sowohl des Herzens als auch der Glieder unter Gott umfasst. Al-Zuḥaylī, Quraish Shihab und Hamka verweisen auf den *ḥadīth Jibrīl*,³¹² dem zufolge der Gläubige Gott so dienen solle, als ob er ihn sähe, denn selbst wenn er ihn nicht sehe, so sehe Gott doch ihn.³¹³ Dieser von diesen drei Kommentatoren wie auch von Ḥawwā³¹⁴ betonte Aspekt der Furcht vor der Allgegenwart Gottes steht auch hier in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der von denselben Autoren angeführten Dimension der inneren Ruhe und Zuversicht.³¹⁵

4. Almosengeben, Fasten und Wahren der Scham

Nach dieser Beschreibung der inneren Haltung idealtypischer Gläubiger folgen drei auf das Handeln bezogene Eigenschaften.

Die erste von ihnen ist das Almosengeben (*taṣadduq*). Hier sind sich die Exegeten einig, dass das bereitwillige Geben sowohl der Almosensteuer als auch der empfohlenen freiwilligen Spenden gemeint ist, motiviert durch Mitleid mit notleidenden Geschöpfen Gottes, um diese von Armut und Not zu befreien.³¹⁶ Al-Sha^crāwī und Hamka machen unterschiedliche Angaben zur Etymologie des Wortes *ṣadaqa* („Almosen“): Al-Sha^crāwī zufolge bedeutet es, dass der Gläubige Gott glaube (*ṣaddaqa*), wenn dieser ihn zum Spenden anhalte,³¹⁷ während Hamka meint, es sei eine Form der Wahrhaftigkeit (*ṣidq*), denn ein geiziger Mensch sei unehrlich, indem er vorgebe, kein Geld zum Spenden zu besitzen. Daher werde in Ostsumatra die Brautgabe auch „ehrliches Geld“ genannt.³¹⁸ Hamkas Auslegung kommt trotz dieses lokalen Bezugs der Auffassung muslimischer Philologen näher als die von al-Sha^crāwī.³¹⁹

³¹² Vgl. dazu S. 255.

³¹³ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 19; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 273; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 31.

³¹⁴ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4427 f.

³¹⁵ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4427 f.; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 31. Vgl. dazu auch S. 130.

³¹⁶ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 8; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16, 19 f.; Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 4, S. 349; Ṭaṭṭāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270-272; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4428; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 31.

³¹⁷ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 12031 f.

³¹⁸ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 31.

³¹⁹ Allerdings neigt die moderne Philologie dazu, den eigentlichen Ursprung des Wortes im Hebräischen zu sehen. Vgl. Weir/Zysow: Ṣadaqa.

Al-Sha^crāwī führt eine Überlieferung an, der zufolge Abū Bakr seinen gesamten Anteil aus einem Beutezug gespendet und den Unterhalt für seine Familie Gott anvertraut habe, während ^cUmar nur die Hälfte gespendet habe. Beide, so al-Sha^crāwī, seien auf eine sinnvolle Art, die ihnen angemessen erschienen sei, mit ihrem Vermögen umgegangen. Das Spenden bedeute, anzuerkennen, dass es Gott sei, der dem Menschen sein Vermögen gewähre, was diesen verpflichte, mit denjenigen zu teilen, die weniger reich beschenkt worden seien.³²⁰

Al-Zuḥaylī und Hamka verweisen unter Heranziehung eines Hadithes, der sich bei Ibn Kathīr findet, darauf, dass das Almosengeben – insbesondere das verborgene, nichtöffentliche – am Tag des Gerichts einen besonderen Wert habe. Al-Zuḥaylī führt noch einen weiteren Hadith an, demzufolge Almosen die Sünden auslöschten wie das Wasser das Feuer.³²¹

Das Fasten hat nach übereinstimmender Auffassung der Exegeten drei Funktionen: Erstens löse es die Seele von der Bindung an Irdisches und bringe sie näher zu Gott, zweitens helfe es, die Begierden zu zügeln und Selbstdisziplin zu üben, was den Menschen über das Tier erhebe, und drittens diene es der Reinigung des Körpers.³²² Das Departemen Agama, al-Zuḥaylī und Hamka zitieren dazu einen Hadith, demzufolge der Prophet den jungen Männern geraten habe, möglichst zu heiraten, um zur Kontrolle des Geschlechtstriebes fähig zu sein; wer dazu jedoch nicht die finanziellen Möglichkeiten habe, der möge fasten, um die Begierde einzudämmen.³²³

Wenige Exegeten sagen etwas zur Häufigkeit und zum Umfang des Fastens, auf das sich der Vers bezieht. Al-Zuḥaylī und Ḥawwā schreiben, es seien das Fasten im Ramaḍān und darüber hinausgehende Fastentage gemeint. Sie zitieren dazu eine Überlieferung über den frühen Rechtsgelehrten Sa^cīd b. Jubayr,³²⁴ der gesagt habe, wer im Ramaḍān und an drei Tagen jedes sonstigen Monats faste, gehöre zu den hier angesprochenen fastenden

³²⁰ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Onlineausgabe], S. 12031 f.

³²¹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 20; Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 31.

³²² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 9; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 20; Ṭanṭāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 210; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 272; Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 32; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4428.

³²³ Vgl. Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 32; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 20; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 9.

³²⁴ Sa^cīd b. Jubayr war einer der wichtigsten frühen Rechtsgelehrten vor der Entstehung der klassischen Rechtsschulen. Vgl. Motzki: Sa^cīd b. DJubayr b. Hishām.

Männern und Frauen.³²⁵ Muhammad Quraish Shihab meint nach al-Biqāʿī, man solle oft fasten, ohne dies näher zu spezifizieren.³²⁶

Al-Shaʿrāwī setzt sich mit dem Fasten etwas eingehender auseinander. Es habe unter den religiösen Pflichten eine Sonderstellung, weil es kein festes Maß der jenseitigen Belohnung für die Erfüllung dieser Pflicht gebe, wie es bei allen übrigen Handlungsweisen der Fall sei, sondern einem *ḥadīth qudsī*³²⁷ zufolge, den auch Quraish Shihab zitiert,³²⁸ gehöre das Fasten allein Gott und werde von ihm nach eigenem Gutdünken belohnt. Diese Sonderstellung habe ihre Ursache in der Tatsache, dass das Fasten die einzige gottesdienstliche Handlung sei, die niemals zur Anbetung eines Menschen benutzt werde. Es sei durchaus möglich, sich vor einem Menschen anbetend niederzuwerfen, ein Glaubensbekenntnis an ihn zu richten o.ä., doch niemand faste auch nur einen Tag für einen anderen Menschen.³²⁹ Die Einhaltung des Fastens sei schließlich für jeden außer Gott unmöglich zu überwachen. Außerdem diene das Fasten dazu, mit Gewohnheiten zu brechen und einen neuen Blick auf tägliche Routinen zu gewinnen. Aus einer Gewohnheit, nämlich dem morgendlichen Fastenbrechen, werde eine Pflicht, da es prophetische Sunna sei, vor dem Gebet zu essen; und aus dieser Pflicht ziehe der Gläubige sogar Genuss.³³⁰

Die „Wahrung der Scham“ wird von den meisten Kommentatoren nur gestreift; hier ist auf Q 23:5-7 zu verweisen, wo dieser Aspekt ausführlicher behandelt wurde.³³¹ Wie dort, so verstehen sie auch hier darunter die Beschränkung der Sexualität auf erlaubte Geschlechtsbeziehungen. Auffällig ist, dass Quraish Shihab in seiner Paraphrase al-Biqāʿīs die bei al-Biqāʿī selbst nicht zu findende³³² Auffassung vertritt, nur die Männer seien aufgerufen, ihre Geschlechtsteile (*furūjahum*) vor Verbotenem zu schützen, während es bei den Frauen die Ehre sei, die bewahrt werden solle; dies offenbart ein Verständnis von Sexualität, das allein dem Mann die aktive

³²⁵ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4428.

³²⁶ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270.

³²⁷ Ein Hadith, in dem der Prophet die Worte Gottes wiedergibt, ohne dass diese den Status einer göttlichen Offenbarung haben und Teil des Korans sind.

³²⁸ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 274.

³²⁹ Auf die Einordnung von Praktiken der Anhänger nicht monotheistischer Religionen, die zugunsten von anderen Gottheiten als dem Gott des Korans fasten, geht al-Shaʿrāwī nicht ein.

³³⁰ Vgl. al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 12032-12034.

³³¹ Vgl. Kapitel Vier, Abschnitt A. 5.

³³² Vgl. al-Biqāʿī: Naẓm al-durar, Bd 15, S. 352 f.

Rolle zuschreibt.³³³ Al-Zuḥaylī³³⁴ schreibt hingegen, auch bei Frauen seien die Geschlechtsteile (*furūj*) gemeint. Hamka erläutert, die Geschlechtsorgane seien geschaffen, um für den Erhalt des Menschengeschlechts zu sorgen; zu diesem Zweck habe Gott den Menschen mit einem Geschlechtstrieb ausgestattet, der ihm unübertrefflichen Genuss ermögliche. Allerdings vergesse der Mensch über diesem Genuss manchmal den eigentlichen Sinn des Geschlechtstriebes; dies führe zu unerlaubten Beziehungen zwischen Mann und Frau und zur Vermischung der Abstammungslinien. Aus diesem Grund erinnere der Koran hier an die Wahrung der Scham.³³⁵ Ḥawwā und al-Sha^crāwī weisen darauf hin, dass die Nennung dieser Eigenschaft unmittelbar nach dem Fasten sehr passend sei, weil das Fasten zur Kontrolle der Begierde diene, die es zu zügeln gelte, um die Scham wahren zu können.³³⁶

5. *Dhikr Allāh*

Die letzte Eigenschaft, die darin besteht, Gottes viel zu gedenken, muss nach Auffassung vieler Exegeten das gesamte Handeln des Gläubigen durchdringen, damit dieses Gültigkeit erhält, und ist insofern besonders wesentlich. Es seien hier sowohl das Denken an Gott als auch die Nennung seines Namens und seiner Eigenschaften, etwa im Gebet, bei der Koranrezitation, beim Lobpreis, *tabkīr* usw. gemeint. Quraish Shihab und Ḥawwā fassen unter *dhikr Allāh* auch die religiöse Gelehrsamkeit.³³⁷ Quraish Shihab zählt außerdem die Reue dazu. Der von ihm zitierte Auszug aus dem Korankommentar Ibn ^cĀshūrs betont wiederholt, die Reue sei unvermeidlich, denn der Mensch sei unvollkommen.³³⁸ Hamka weist an dieser Stelle darauf hin, dass das Denken an Gott nicht in erster Linie der Furcht, sondern der Liebe geschuldet sei. Dies sei vergleichbar mit einem Kind, das seine Eltern sehr liebe und, auch wenn es zum Studium im Ausland weile, nichts tue, was den Eltern missfiele, wenn sie es sähen. Ebenso spüre ein Gläubiger beständig Gottes Liebe zu ihm, und seine eigene Liebe zu Gott wachse dadurch.³³⁹

³³³ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 11, S. 270.

³³⁴ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 22, S. 16.

³³⁵ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 32.

³³⁶ Vgl. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 8, S. 4428; al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], S. 12034.

³³⁷ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 8, S. 9; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 22, S. 16, 19 f. Ṭaṇṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 11, S. 211; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 11, S. 273 f. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 8, S. 4428.

³³⁸ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 11, S. 274.

³³⁹ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 32.

Die Exegeten führen zu diesem Thema eine Reihe von Hadithen an, die sie den Kommentaren von Ibn Kathīr und al-Ālūsī entnommen haben. Der am häufigsten genannte, der in beiden Referenzkommentaren vorkommt, beinhaltet die Aussage des Propheten, dass, wann immer ein Mann seine Frau in der Nacht wecke und die beiden gemeinsam das Mitternachtsgebet beteten, sie in dieser Nacht zu den Menschen gehörten, die Gottes viel gedächten.³⁴⁰

Das Departemen Agama, al-Zuḥaylī und Ḥawwā zitieren eine Reihe weiterer Hadithe. Zwei davon, die ebenfalls dem Kommentar von Ibn Kathīr entstammen, schreiben dem Propheten die Aussage zu, dass diejenigen, die Gottes viel gedenken, vor Gott einen besonders hohen Rang einnehmen und besonderen Lohn erhalten; der dritte, der sich bei al-Ālūsī findet, geht auf Mujāhid zurück, der gesagt habe, ein Mensch könne erst dann als jemand bezeichnet werden, der Gottes viel gedenkt, wenn er an ihn denke, während er stehe, sitze und liege.³⁴¹

6. Die Logik der Auswahl und Anordnung der Eigenschaften

Vier Kommentatoren – al-Zuḥaylī, Ḥawwā, Hamka und Quraish Shihab – gehen auf die Logik der Anordnung der Eigenschaften ein. Da sie alle, zumindest in Teilen, ein legalistisches Verständnis von *islām* vertreten, sehen sie – im Einklang mit Ibn Kathīrs Auslegung – vor allem im ersten Teil des Verses ein Stufenmodell beschrieben: Vom Islam als äußerlicher Eigenschaft steige der Mensch zum Glauben auf, und aus diesen beiden entspringe Ergebenheit als noch höhere Form des Glaubens, nämlich der Glaube aus ganzem Herzen und mit voller Hingabe.³⁴² Al-Zuḥaylī und Quraish Shihab bemühen sich darum, die übrigen Eigenschaften logisch auf den drei erstgenannten aufzubauen. So schreibt beispielsweise al-Zuḥaylī an einer Stelle, wer wahrhaftig sei und im Einklang mit seinen Überzeugungen das Gute gebiete und das Verwerfliche verbiete, sei Angriffen ausgesetzt und brauche dafür Standhaftigkeit; Quraish Shihab argumentiert, gestützt auf al-Biqāʿī, die Demut sei nötig, um deutlich zu machen, dass die Standhaftigkeit kein menschliches Verdienst, sondern allein Gott zu verdanken sei. Ähnliche

³⁴⁰ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 9; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 21; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4440; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 33.

³⁴¹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 8, S. 9 f.; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 21 f.; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4440.

³⁴² Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 18; Ḥawwā: al-Asās, Bd 8, S. 4427; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 30; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270.

Zusammenhänge stellen die beiden Exegeten zwischen allen genannten Eigenschaften her; diese fänden jedoch ihre Erfüllung und vollständige Verwirklichung erst im Gedenken an Gott (*dhikr Allāh*).³⁴³

Keiner der Kommentatoren geht auf die Gründe für die Auswahl der zehn in dem Vers genannten Eigenschaften und die Auslassung anderer Eigenschaften ein. So fällt auf, dass das Gebet hier nicht genannt ist, dem im Zusammenhang mit Q 23:1-11 und Q 2:2-5 ganz besonderes Gewicht beigemessen worden war. Mehrere Kommentatoren fassen das Gebet unter *dhikr*, setzen sich aber nicht mit der Frage auseinander, warum das Beten nicht als eigene Eigenschaft erwähnt ist.

7. Vergebung und Lohn

Der Abschluss des Verses, der den zuvor beschriebenen Gläubigen Vergebung und mächtigen Lohn verheißt, erscheint den Exegeten kaum erläuterungsbedürftig. Sie scheinen sich einig zu sein, dass der Vers Personen meint, die alle zehn genannten Eigenschaften aufweisen, und nicht zehn verschiedene Kategorien von Menschen. Karaman et al. vertreten allerdings die Auffassung, um das Wohlgefallen Gottes und seines Gesandten zu erlangen, müsse man die Eigenschaften nicht bereits erworben haben, sondern es genüge, sich darum zu *bemühen*, die in diesem Vers beschriebene Vollkommenheit des Glaubens, der Anbetung und der Werte zu erreichen.³⁴⁴

Während Ṭaṇṭāwī von einer umfassenden Vergebung der Sünden ausgeht,³⁴⁵ präzisiert al-Zuḥaylī als einziger untersuchter Exeget, ausgelöscht würden lediglich die kleinen Sünden.³⁴⁶ Dies steht im Einklang mit dem Konsens der sunnitischen Theologen, die Muslimen, die große Sünden begangen und diese vor ihrem Tod nicht bereut haben, zwar nicht den Zugang zum Paradies absprechen, die Vergebung jedoch Gott anheim stellen, der auch die Möglichkeit habe, diese Muslime eine bestimmte Zeitspanne in der Hölle zubringen zu lassen.³⁴⁷

Der Lohn besteht nach übereinstimmender Auffassung im Zugang zum Paradies, wobei Ṭaṇṭāwī anmerkt, die Aneignung der beschriebenen Eigenschaften habe auch diesseitiges Glück für die Gesellschaft zur Folge.³⁴⁸ Al-Shaʿrāwī vertritt dieselbe Auffassung und leitet daraus ab, der Mensch

³⁴³ al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 18-21; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 11, S. 270-272.

³⁴⁴ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 5, S. 349.

³⁴⁵ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 211.

³⁴⁶ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 22, S. 16, 22.

³⁴⁷ Vgl. Wensinck: Khaṭīʿa.

³⁴⁸ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 11, S. 211.

habe eigentlich gar keinen Anspruch auf einen Lohn von Gott, denn die Befolgung der göttlichen Rechtleitung sei allein zum Nutzen des Menschen. Die Tatsache, dass Gott Gehorsam dennoch belohne, verdeutliche seine Güte.³⁴⁹

Hamka betont die Fehlbarkeit des Menschen, die Vergebung notwendig mache. Ein Gläubiger aber sei sich seiner Regelverstöße und Nachlässigkeiten, die zur Sünde führten, auch bewusst und bereue sie; dies nicht nur um der Reue willen, sondern auch, um sich darin zu üben, ein guter Muslim zu werden, der die im Vers aufgeführten Eigenschaften besitze. Er bezieht sich im Folgenden auf die islamische Mystik und deren Vorstellung vom Aufstieg der Seele durch Übung. Dieser zufolge könne die eigentliche Bedeutung des Verses nicht begriffen werden, wenn sie nur als äußeres Wissen gelernt werde; sie müsse gefühlt und erfahren werden, und dazu bedürfe es der Übung.³⁵⁰ Hamka bekennt sich hier zwar explizit zur Anerkennung mystischer Vorstellungen; im Einzelnen scheinen seine Ausführungen jedoch eher oberflächlich.³⁵¹

D. Q 9:111-112

لَإِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى
بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبَشِرُوا ببيعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ
۱۱۱ النَّبِيُّونَ الْعِيدُونَ الْحِمْدُونَ السَّيْحُونَ الرَّكْعُونَ السُّجِدُونَ الْأَمْرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ۱۱۲)

111 Gott hat sich von den Gläubigen ihr Leben [w. ihre Seelen] und ihr Vermögen damit erkaufte, dass sie den Garten bekommen. Sie kämpfen auf Gottes Weg, töten und werden getötet. Ein Versprechen in Wahrheit, das ihm obliegt, in der Tora, im Evangelium und im Koran! Wer erfüllt seine Verpflichtungen treuer als Gott? So freut euch über den Handel, den ihr abgeschlossen habt.

³⁴⁹ Vgl. al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 12035.

³⁵⁰ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 22, S. 33.

³⁵¹ So schreibt er von den Zuständen (*aḥwāl*) und Stationen (*maqāmāt*) der Mystik; die *aḥwāl* seien die ungeplanten Erfahrungen, und die *maqāmāt* die darauf aufbauenden Stufen. Tatsächlich verstehen die meisten Mystiker *aḥwāl* und *maqāmāt* nicht als bloße Aufeinanderfolge, doch stehen in jedem Fall eher die durch Anstrengung zu erreichenden *maqāmāt* am Anfang. Vgl. Gardet: Ḥāl.

Dies ist der größte Sieg. 112 Die umkehren, (Gott) dienen, loben, reisen, sich verneigen und niederwerfen, die das Rechte gebieten, das Verwerfliche untersagen und die von Gott gesetzten Grenzen einhalten – verkünde den Gläubigen frohe Botschaft!

Diese beiden Verse werden von vielen Exegeten als bewusster Kontrast zu den unmittelbar vorangehenden Aussagen über die Heuchler verstanden, insbesondere aber zu der langen Passage Q 9:81-96, in der diejenigen kritisiert werden, die nicht an dem Feldzug nach Tabūk im Jahr 630 teilgenommen haben, ohne einen akzeptablen Entschuldigungsgrund vorweisen zu können.³⁵² Einige Exegeten sehen zudem einen über einen bloßen Kontrast hinausgehenden inhaltlichen Grund für die Platzierung der Verse an dieser Stelle. So ist Muhammad Quraish Shihab der Auffassung, die anhaltende und heftige Kritik, die die neunte Sure an den zögerlichen Muslimen und Heuchlern übe, stehe nicht im Einklang mit dem Prinzip göttlicher Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft, was die Frage nach dem Grund dieser heftigen Angriffe aufwerfe. Vers 111 liefere mit seinem Verweis auf den Vertrag zwischen Gott und den Menschen die Antwort.³⁵³ Al-Sha^crāwī hingegen meint, der Koran wolle mit diesem Vers deutlich machen, dass das Verhalten der Heuchler, die sich mit lügnerischen Ausreden dem Krieg entzögen, keinerlei Bedeutung habe, weil Gott durch bessere Gläubige – die in diesen Versen beschrieben würden – Ersatz schaffe und den Islam immer siegen lassen werde.³⁵⁴ Hamka recurriert vor allem auf die unmittelbar vorangehenden Verse, in denen vor einer von den Heuchlern gebauten Moschee gewarnt wird und demgegenüber eine Kultstätte gelobt wird, die auf Gottesfurcht gegründet sei und in der Männer seien, die sich reinigten (Q 9:108). Hamka meint, die vorliegenden Verse 111 und 112 dienten dazu, die Eigenschaften jener Gläubigen näher auszuführen. Die Moschee sei für sie eine Kraftquelle aufgrund der Nähe zu Gott und der Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen, die sie schaffe. In Hamkas positiven Schilderungen der Funktion der Moschee, die in seinem Korankommentar wiederholt aufscheint, spiegelt sich erkennbar seine eigene Bindung an die Al-Azhar-Moschee in Jakarta.³⁵⁵

³⁵² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 260; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 52; Lajna min al-^culamā³ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 20.

³⁵³ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 682 f.

³⁵⁴ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5508.

³⁵⁵ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 55.

1. *Jihad, Glaube und Belohnung – Die Frage des Zusammenhangs der beiden Verse*

Zunächst stellt sich die Frage, ob die Verse 111, in dem es um den Kampf um Gottes willen – also den Jihad – geht, und 112, in dem offenbar die Eigenschaften idealtypischer Gläubiger aufgezählt werden, überhaupt eine Einheit bilden und dieselbe Personengruppe beschreiben. Die Antwort auf diese Frage hat weitreichende Konsequenzen, und die Exegeten konnten zu keinem Zeitpunkt einen Konsens darüber erzielen. Al-Qurṭubī fasst die Argumente, die von den Exegeten der ersten islamischen Jahrhunderte angeführt wurden, folgendermaßen zusammen:

1. Einige Gelehrte verträten die Auffassung, es gebe zwischen den Versen keinen Zusammenhang. Jeder Bekenner der Einheit Gottes (*muwahhid*), der um Gottes willen Krieg führe, komme ins Paradies, auch wenn er die Eigenschaften, die in Vers 112 genannt sind, nicht aufweise.
2. Die Gegenposition laute, die in Vers 112 genannten Eigenschaften seien als Bedingung zu verstehen; in den Vertrag über das Paradies, der in Vers 111 genannt sei, träten nur diejenigen ein, die in Vers 112 beschrieben seien.
3. Andere kritisierten diese Position als unzulässige Einengung. Vers 112 führe lediglich die Eigenschaften der vollkommenen Gläubigen an, die auf der höchsten Stufe des Glaubens stünden; diese Eigenschaften sollten von allen weniger vollkommenen Gläubigen angestrebt werden, ohne dass diese wegen ihrer mangelnden Vollkommenheit vom Paradies ausgeschlossen seien.
4. Eine Verknüpfung der beiden Verse werde von manchen Gelehrten auch aus einem anderen Grund kritisiert, nämlich mit Verweis darauf, dass das islamische Recht den Jihad nicht als Individualpflicht (*farḍ ʿayn*) betrachte, sondern lediglich als Kollektivpflicht (*farḍ kifāya*), und daher die in Vers 112 beschriebenen Gläubigen durchaus auch dann ins Paradies eingingen, wenn sie nicht persönlich Jihad führten, sondern dies andere Muslime stellvertretend für sie täten. Notwendig für den Eintritt ins Paradies sei nur, dass sie nicht schon die bloße Vorstellung, Jihad zu führen, kategorisch zurückwiesen.³⁵⁶

³⁵⁶ Vgl. dazu Tyan: *DJihād*.

5. Eine Lesart, die auf den Korantext des ^cAbdallāh zurückgehe, setze die Eigenschaften in Vers 112 in den Genitiv, so dass sie syntaktisch als Attribute zu den in Vers 111 genannten Gläubigen zu verstehen seien und beide Verse einen einzigen Satz bildeten. Dies sei ein Beleg dafür, dass die Verse zusammengehörten.³⁵⁷

Insgesamt scheinen die Referenzkommentare die Position, die einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen beiden Versen herstellt, zu favorisieren. Unter den zeitgenössischen Korankommentaren hat sich diese Tendenz zu einem unangefochtenen Postulat entwickelt, was unter anderem dem ausgeprägten Bemühen, den Korantext als inhaltlich kohärent zu verstehen, geschuldet sein dürfte. Alle untersuchten Kommentare mit Ausnahme Abū Zahras, der das Thema nicht anspricht, vertreten explizit die Auffassung, die in Vers 112 genannten Eigenschaften dienten der Beschreibung derjenigen Gläubigen, über die Vers 111 spreche. Die oben angeführten dogmatischen Einwände, nämlich, dass diese Deutung sowohl den unvollkommenen *mujāhid* als auch den nicht Jihad führenden vollkommenen Gläubigen potenziell vom Paradies ausschließe, werden von keinem der Kommentare auch nur angesprochen, obwohl sie den Referenzkommentaren leicht zu entnehmen sind. In al-Zuḥaylī's Kommentar wird vielmehr unter Berufung auf Ibn ^cAbbās Vers 112 als Reaktion auf die kritische Nachfrage eines Gläubigen dargestellt, der nach der Herabsendung von Vers 111 gefragt habe, ob dies auch *mujāhidūn* einschließe, die Unzucht begingen, stählen oder Alkohol tranken. Vers 112 dient nach dieser Auffassung also der Zurückweisung der Auffassung, den Jihad führenden Gläubigen sei das Paradies sicher.³⁵⁸ Der Bearbeiter des Kommentars von al-Sha^crāwī drückt allerdings in einer Fußnote deutliches Unbehagen an der auch von al-Sha^crāwī vorgenommenen Verknüpfung der beiden Verse aus, denn diese impliziere, dass Märtyrer, die z.B. das Gebet vernachlässigten, nicht ins Paradies kämen, wohingegen gemäß der Sunna alle Märtyrer ins Paradies gelangten. So sei Vers 112 keinesfalls als Bedingung zu verstehen, schreibt der Bearbeiter, wobei nicht ganz ersichtlich wird, wie er – der al-Sha^crāwī's Position naturgemäß nicht explizit als falsch darstellen kann – den Vers sonst verstehen will.³⁵⁹

Einige der untersuchten Kommentare sind der Ansicht, beide Verse zusammengenommen beschrieben die vollkommenen Gläubigen, was bedeu-

³⁵⁷ Vgl. al-Qurṭubī: al-Jāmi^c, Bd 10, S. 395 f.

³⁵⁸ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 56.

³⁵⁹ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5522, Fn 1.

ten würde, dass das Führen des Jihad einfach eine weitere Eigenschaft wäre, die zu den in Vers 112 genannten Eigenschaften hinzukäme.³⁶⁰ Ḥawwā hingegen scheint Vers 112 so zu verstehen, dass er diejenigen beschreibt, die für den in Vers 111 beschriebenen Handel in Frage kommen, also als Aufeinanderfolge – allerdings in umgekehrter Reihenfolge.³⁶¹ Die übrigen Kommentare gehen überhaupt nicht im Einzelnen auf den Zusammenhang zwischen den beiden Versen ein, auch wenn sie die Existenz eines solchen Zusammenhangs bejahen.

Die dogmatische Frage, inwieweit die in beiden Versen genannten Verhaltensweisen eine notwendige oder eine hinreichende Bedingung für den Zugang zum Paradies darstellen, inwieweit also auch weniger vollkommene Gläubige am Paradies teilhaben können, wird in den meisten Kommentaren nicht befriedigend beantwortet. Hamka, al-Zuḥaylī, Quraish Shihab und der Kommentar des Departemen Agama schreiben explizit, hier seien diejenigen Gläubigen beschrieben, die den Gipfel der Vollkommenheit erreicht hätten. Al-Zuḥaylī betrachtet das Führen des Jihad als Teil dieser Beschreibung.³⁶² Dies impliziert, dass es auch unvollkommene Gläubige gibt, die möglicherweise ebenfalls eine Heilsperspektive haben, was die Autoren aber nicht näher ausführen.

2. Der Offenbarungsanlass

Der Offenbarungsanlass der Passage wird äußerst kontrovers diskutiert, wobei sich die Auseinandersetzung auf Vers 111 konzentriert.

In den meisten Referenzkommentaren, etwa bei al-Ṭabarī, al-Qurṭubī und Ibn Kathīr, wird berichtet, der Vers sei während der zweiten *bayʿa* von al-^cAqaba im Jahr 622, kurz vor der Hijra, geoffenbart worden. Während dieses geheimen Treffens zwischen Muḥammad und ca. 75 Medinensern³⁶³ habe ^cAbdallāh b. Rawāḥa, der Führer der *ansār*,³⁶⁴ Muḥammad aufgefordert, seine Bedingungen für das geplante Bündnis festzusetzen. Der

³⁶⁰ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 262; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 51 f., 54, 56; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 686.

³⁶¹ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2350.

³⁶² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 262; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 56; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 62; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 686.

³⁶³ Zur *bayʿa* von al-^cAqaba vgl. Watt: al-^cAqaba.

³⁶⁴ ^cAbdallāh b. Rawāḥa gehörte zu den ersten Medinensern, die zum Islam konvertierten. Er fiel 629 in der Schlacht von Muṭa. (Vgl. Schaade: ^cAbd Allāh b. Rawāḥa.) Dies würde bedeuten, dass selbst denjenigen Varianten des Offenbarungsanlasses zufolge, die – wie z.B. bei al-Ṭabarī – zwar ^cAbdallāh b. Rawāḥa nennen, aber die *bayʿa* von al-^cAqaba

Prophet habe daraufhin zur Bedingung für seinen Gott gemacht, dass die *anṣār* ihn anbeteten und ihm keine Partner beigäben; zur Bedingung für sich selbst habe er gemacht, das sie ihn verteidigten, wie sie sich selbst und ihr Eigentum verteidigten. Auf die Rückfrage, welchen Gegenwert sie für eine solche Zusage erhielten, habe der Prophet geantwortet: „Das Paradies.“ Darauf hätten die *anṣār* erwidert: „Wahrlich, mit diesem Handel erzielen wir Gewinn; wir werden nicht davon zurücktreten noch seine Aufhebung verlangen.“ In diesem Zusammenhang sei Q 9:111 geoffenbart worden.³⁶⁵

Der erste Exeget, der Skepsis gegenüber diesem in der vormodernen Koranexegese überwiegend unstrittigen Offenbarungsanlass äußerte, scheint al-Shawkānī gewesen zu sein. Er vertritt die Auffassung, die historischen Berichte über die *bayʿa* von al-^cAqaba gäben keinen Hinweis darauf, dass dieses Ereignis zur Offenbarung des in Frage stehenden Verses geführt habe. Al-Shawkānī nennt einen durch Ibn Abī Ḥātim und Ibn Mardawīyya überlieferten alternativen Offenbarungsanlass, der die Verkündigung des Verses in die Moschee von Medina verlegt.³⁶⁶ Al-Ālūsī zitiert beide Anlässe, also sowohl die al-^cAqaba als auch die Medina-Variante,³⁶⁷ ebenso Rashīd Riḍā³⁶⁸ und al-Marāghī,³⁶⁹ wobei letztere der al-^cAqaba-Version Vorrang zu geben scheinen. Muḥammad ^cIzzat Darwaza, dessen Korankommentar sich dezidiert einer historischen Einordnung der koranischen Botschaft verschrieb, diskutiert das Problem ausführlich und lehnt die al-^cAqaba-Version als unplausibel ab, denn sie passe weder zum innerkoranischen Kontext, der im Zusammenhang mit dem Feldzug nach Tabūk stehe, noch sei zum Zeitpunkt der *bayʿa* der Jihad ein Thema gewesen; es sei damals lediglich um Selbstverteidigung gegangen.³⁷⁰ Ibn ^cĀshūr spricht zwar die Frage des Offenbarungsanlasses nicht an, hält jedoch ebenfalls eine Situierung des Verses im Kontext des Feldzuges nach Tabūk für angemessen.³⁷¹ Es gibt also seit dem frühen 19. Jahrhundert unter muslimischen Exegeten eine merkliche Skepsis gegenüber der Verbindung des Verses mit einem offensichtlich historisch fragwürdigen Offenbarungsanlass.

nicht erwähnen, der Vers nicht im gleichen Kontext wie die übrigen Teile der neunten Sure, also nach der Eroberung von Mekka, geoffenbart worden sein könnte.

³⁶⁵ Vgl. al-Qurṭubī: *al-Jāmiʿ*, Bd 10, S. 389 f.

³⁶⁶ Vgl. al-Shawkānī: *Faḥ al-qadīr*, Bd 2, S. 426 f.

³⁶⁷ Vgl. al-Ālūsī al-Baghdādī: *Ruḥ al-maʿānī*, J. 11, S. 38 f.

³⁶⁸ Vgl. ^cAbduh/Rashīd Riḍā: *Tafsīr al-Manār*, J. 11, S. 50 f.

³⁶⁹ Vgl. al-Marāghī: *Tafsīr al-Marāghī*, J. 11, S. 30 f.

³⁷⁰ Vgl. Darwaza: *al-Tafsīr al-ḥadīth*, Bd 12, S. 222 f.

³⁷¹ Vgl. Ibn ^cĀshūr: *Tahrīr*, J. 11, S. 37.

Der Umgang der zeitgenössischen Exegeten mit dieser Frage ist vor diesem Hintergrund äußerst aufschlussreich. Es ist bemerkenswert, dass unter den hier untersuchten Kommentaren ausnahmslos alle arabischen Kommentare die Version, die die Verkündigung des Verses in Zusammenhang mit der *bay^ca* von al-^cAqaba bringt, vorbehaltlos akzeptieren,³⁷² was kein einziger der türkischen und indonesischen Kommentare tut. Keiner der arabischen Kommentare setzt sich mit der Plausibilität der Geschichte über die zweite *bay^ca* auseinander, die immerhin zur Folge hätte, dass Vers 111 zu einem vollkommen anderen Zeitpunkt entstanden sein müsste als der Rest der neunten Sure, die üblicherweise – und inhaltlich naheliegend – in die Zeit nach der Eroberung Mekkas eingeordnet wird; auch weist keiner der Kommentatoren darauf hin, dass es eine konkurrierende Überlieferung über den Verkündigungszeitpunkt gibt. Dabei hätte zumindest al-Zuḥaylī Grund, die Plausibilitätsfrage zu stellen, denn er führt einige Seiten später die oben erwähnte, auf Ibn ^cAbbās zurückgehende Überlieferung an, der zufolge nach der Verkündigung von Vers 111 ein Mann gefragt habe, wie es mit einem *mujāhid* stehe, der Ehebruch begangen, gestohlen oder Alkohol getrunken habe, was mit einer Einordnung des Verses in die spezifische Situation der *bay^ca* von al-^cAqaba überhaupt nicht kongruent zu sein scheint – nicht zuletzt deswegen, weil der Alkoholkonsum vor der Hijra noch nicht verboten war.³⁷³ Al-Sha^crāwī hält es sogar für besonders wahrscheinlich, dass der Vers im Zusammenhang mit der zweiten *bay^ca* geoffenbart worden sei, denn wenn der Prophet den *anṣār* statt des Paradieses den Sieg des Islams und die weltliche Herrschaft über große Teile der bekannten Welt verheißen hätte, dann wären, so al-Sha^crāwī, die frühen Märtyrer, die diesen Sieg nicht erlebt hätten, um ihre Belohnung gebracht worden.³⁷⁴

Die türkischen Kommentare äußern hingegen gegenüber dem von den arabischen Kommentaren präferierten Offenbarungsanlass deutliche Skepsis.

Ateş kritisiert an dem Offenbarungsanlass, dieser ignoriere den Kontext des Verses, der inhaltlich eindeutig darauf abziele, einen Gegensatz zu den vorhergehenden Versen aufzubauen, die die Heuchler und ihre Strafe beschrieben. Jeder der vorhergehenden Verse sei in zeitlichem Zusammen-

³⁷² Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 52; Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 3451; Lajna min al-^culamā³ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīt, Bd 2, H. 21, S. 20; Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2358; Ṭaṭāwī: Wasīt, Bd 6, S. 408; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5510 f.

³⁷³ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 56.

³⁷⁴ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5510 f.

hang mit dem Feldzug nach Tabūk, insbesondere während der Rückkehr von diesem Feldzug, geoffenbart worden. Es sei daher absurd, Vers 111 in die Zeit vor der Hijra zu verlegen. Dies sei außerdem unhistorisch, denn es entspreche nicht dem damaligen Verhältnis zwischen Muḥammad und den Medinensern. Zwar habe der Prophet in der *bayʿa* den *ansār* zur Bedingung gemacht, ihn zu schützen, aber er habe noch nicht von ihnen verlangt, über dieses Anliegen der Verteidigung hinaus zu kämpfen und den Tod in Kauf zu nehmen. Dass es solch eine Bedingung nicht von Anfang an gegeben habe, lasse sich daraus ersehen, dass der Prophet erst im Vorfeld der Schlacht von Badr mit den *ansār* gesprochen und ihre Bereitschaft zum Kampf erbeten habe, denn diese hätten im Rahmen der *bayʿa* noch nicht zugesagt, ohne unmittelbare Notwendigkeit einen Angriff zu unternehmen. Schließlich sei es auch deswegen abwegig, den Verkündigungszeitpunkt der Versgruppe vor die Hijra zu verlegen, weil die Gläubigen die in Vers 112 genannten Eigenschaften damals noch nicht aufgewiesen hätten.³⁷⁵ Ateş zieht das Fazit, dass der Vers genau wie die vorhergehenden Passagen der neunten Sure im Zusammenhang mit der Rückkehr vom Feldzug nach Tabūk im Jahr 630 geoffenbart worden sei.³⁷⁶

Karaman et al. schreiben ebenfalls, der geschilderte Dialog zwischen Muḥammad und ʿAbdallāh b. Rawāḥa möge sich zwar abgespielt haben, doch Inhalt und Kontext von Q 9:111 legten einen Offenbarungszeitpunkt im Zusammenhang mit dem Feldzug nach Tabūk nahe und nicht einen Zeitpunkt vor der Hijra. Dabei verweisen sie auf den Korankommentar von Muḥammad ʿIzzat Darwaza. Sie stützen sich auch auf die Variante von Ibn Abī Ḥātim, der die Verkündigung des Verses in die Moschee von Medina verlegt.³⁷⁷ Auf Ateş, dessen Position ihnen bekannt gewesen sein muss und den sie an anderer Stelle durchaus zitieren, verweisen sie hingegen nicht.

Die indonesischen Kommentare gehen auf das Thema weniger ausführlich ein. Der Kommentar des Departemen Agama nennt überhaupt keinen Offenbarungsanlass. Quraish Shihab nennt zwar ebenfalls keinen konkreten Anlass, bringt den Vers aber unter Berufung auf Ibn ʿĀshūr in inhaltlichen und zeitlichen Zusammenhang mit dem Feldzug nach Tabūk.³⁷⁸ Hamka

³⁷⁵ Ateş dehnt hier die Geltung des Verkündigungsanlasses auf beide Verse aus, was die übrigen Kommentatoren und auch die Referenzkommentare nicht tun.

³⁷⁶ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 4, S. 143 f.

³⁷⁷ Karaman u. a.: *Kur'an yolu*, Bd 3, S. 86.

³⁷⁸ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 5, S. 683.

erwähnt knapp die auf Ibn Abī Ḥātim zurückgehende Version, der Vers sei in der Moschee von Medina geoffenbart worden.³⁷⁹

Im Umgang mit der strittigen Frage des Offenbarungsanlasses dieses Verses offenbart sich somit eine erstaunliche Differenzierung nach Sprachräumen. Während die arabischen Kommentatoren durchweg der in den Referenzkommentaren am häufigsten genannten Version des Offenbarungsanlasses den Vorzug geben und ihr Streben nach Eindeutigkeit dadurch dokumentieren, dass sie nicht einmal auf die Existenz einer konkurrierenden Version hinweisen, setzen sich die türkischen Kommentare umgekehrt aus historischen und kontextuellen Gründen äußerst kritisch mit dieser Tradition auseinander. Fragen nach der Authentizität der *isnāde* oder der Anzahl der parallelen Überlieferung der jeweiligen Offenbarungsanlässe spielen für sie keine Rolle, doch sind ihre inhaltlichen Argumente in diesem Fall so naheliegend und plausibel, dass die völlige Abwesenheit einer entsprechenden Diskussion bei den arabischen Autoren stark auffällt, wie auch deren Weigerung, modernistische Traditionen in der arabischsprachigen Koranexegese – etwa die Kommentare von Darwaza und Ibn ʿĀshūr – zur Kenntnis zu nehmen, die von ihren türkischen Kollegen selbstverständlich herangezogen werden. Die indonesischen Kommentare erörtern die Frage nicht weiter; sie verzichten entweder ganz darauf, einen Offenbarungsanlass zu nennen, oder entscheiden sich ohne weitere Begründung für die inhaltlich plausiblere Variante, was einerseits berechtigte Skepsis gegenüber der dominanten Überlieferung verrät, andererseits aber darauf hindeutet, dass sie in geringerem Maß als die türkischen Exegeten Interesse an einer historisch-kritischen Auseinandersetzung mit den Entstehungs Umständen des Korans haben und möglicherweise auch dafür zurückscheuen, Referenzkommentare unmittelbar zu kritisieren.

3. Der Kaufvertrag mit Gott (Q 9:111)

Fünf Kommentare – darunter vier arabische – weisen dem Vers zu Beginn ihrer Ausführungen die Funktion zu, in den Gläubigen den Wunsch zu entfachen, Jihad zu führen; darin folgen sie zahlreichen Referenzkommentaren.³⁸⁰ Ṭaṇṭāwī führt unter Berufung auf al-Qāsimī in diesem Zusam-

³⁷⁹ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 58.

³⁸⁰ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 53; Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, S. 409; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 20 f. Zu Ḥawwā und dem Departemen Agama s.u.

menhang den Hadith „Das Paradies liegt im Schatten der Schwerter“ an.³⁸¹ Ḥawwā kontrastiert eindringlich das Verlangen nach dem Jihad, das dieser Vers wecke, mit der rhetorischen Frage danach, wo denn nur – heutzutage! – diejenigen seien, die willens seien, den in dem Vers beschriebenen Handel einzugehen.³⁸² Allein das Departemen Agama bezieht den Willen zum Jihad, den der Vers auslösen solle, nicht auf die Gläubigen, sondern auf die *umma* als Ganzes, was der Tatsache geschuldet sein dürfte, dass die sunnitischen Rechtsschulen den Jihad im Regelfall nicht als Individualpflicht, sondern als Pflicht der Gemeinschaft betrachten.³⁸³ Mit diesem Umstand setzt sich aber keiner der Kommentare explizit auseinander.

Die Kommentatoren sind sich einig, dass der in dem Vers geschilderte Vertrag zwischen Gott und dem Menschen – wie auch in dem von den arabischen Kommentaren geschilderten Offenbarungsanlass deutlich wird – äußerst vorteilhaft für den Menschen sei, weil der „Kaufpreis“ – das Paradies – sowohl qualitativ als auch im Hinblick auf seine Unvergänglichkeit den Wert der „Kaufsache“ – des Lebens und Vermögens – um ein Vielfaches übersteige. Außerdem sei kein zuverlässigerer Handelspartner als Gott vorstellbar; die Zuverlässigkeit des Versprechens bestätige der Vers durch inhaltliche und syntaktische Aspekte mehrfach. Hier, so schreiben Karaman et al., mache Gott deutlich, dass Glück und Erfolg nicht auf das Diesseits beschränkte Konzepte seien, sondern dass ihre Erfüllung im Jenseits liege.³⁸⁴ Ṭaṇṭāwī sieht nach Abū l-Su^cūd in der Formulierung einen Beleg dafür, dass das eigentliche Ziel der Transaktion das Paradies sei und nicht die Opferung von Leben und Vermögen der Gläubigen, denn sonst hätte der Vers auch umgekehrt formulieren können, Gott verkaufe den Gläubigen das Paradies für ihr Leben und Vermögen.

Ateş und Ḥawwā weisen darauf hin, dass gemäß einem Hadith, der in allen großen Hadithsammlungen enthalten sei, nicht nur der Märtyrer unmittelbar mit dem Paradies belohnt werde, sondern dass auch der Gläubige, der nicht in der Schlacht getötet werde, von Gott belohnt werde, indem er mit Verdiensten vor Gott und Beute nach Hause zurückkehre.³⁸⁵

³⁸¹ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, S. 410.

³⁸² „*Ayy targhib fī l-jihād hādha l-targhib? Wa-ayna l-bāʿi ʿūn?*“ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2350.

³⁸³ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 260; Tyan: *Djihad*.

³⁸⁴ Vgl. Karaman u. a.: Kurʿan yolu, Bd 3, S. 86.

³⁸⁵ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 4, S. 144; Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2358.

Hamka sieht die Bereitschaft, sich für Gott und nur für Gott zu opfern, als Merkmal, das die Gläubigen von Heuchlern unterscheide. Jene seien bereit, sich für den Teufel, ihre eigenen Begierden oder Mitmenschen zu opfern, während ein Gläubiger niemals vom Teufel verführt werden könne, weil er sich bereits ganz Gott verkauft habe. Er werde keinen anderen Menschen fürchten und seinen Mitmenschen mit erhobenem Haupt entgentreten, sich vor Gott aber demütig niederwerfen. Wer Gott sein Leben und Eigentum verkaufe, werde ganz zum Sklaven Gottes, doch diese Beziehung sei von Liebe und Wohlgefallen geprägt. Daher würdige Gott dieses Opfer mit einer Belohnung, die zu geben er nicht verpflichtet sei.³⁸⁶ Auch der Kommentar des Departemen Agama vertritt unter Berufung auf Ja^cfar al-Šādiq die Auffassung, der Mensch dürfe seinen Körper nur dann verkaufen, wenn er dafür das Paradies erlange, also nur an Gott.³⁸⁷

Die Kommentare sind sich ebenfalls darin einig, dass der Kaufvertrag, von dem der Vers spricht, metaphorisch zu verstehen sei und eher eine Art Tauschgeschäft bezeichne. Viele Kommentare weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Leben und Eigentum der Menschen ohnehin Gott gehöre, weil er der Schöpfer der Menschen sei und ihnen ihr Vermögen gewährt habe; es spreche für seine grenzenlose Güte, dass er ihnen trotzdem einen Preis für beides verspreche, obwohl er ohnehin Anspruch darauf habe. Zudem benötige Gott das Leben und Eigentum der Menschen nicht, während sie es seien, die Gottes und des Paradieses bedürften.³⁸⁸

Karaman et al. liefern in diesem Zusammenhang die durchaus ungewöhnliche Interpretation, dass Gott den Menschen ihr Leben und Vermögen metaphorisch zur Verfügung stellt, um die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass er dem Menschen die Wahlfreiheit gewährt habe, sich dafür oder dagegen zu entscheiden, beides in den Dienst Gottes zu stellen.³⁸⁹ Derartige Hinweise auf die theologisch umstrittene Willensfreiheit sind selten.

Was den „Kaufpreis“ angeht, so herrscht Einigkeit darüber, dass hier der Jihad in Form des bewaffneten Kampfes gemeint ist; anderes lassen

³⁸⁶ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 56.

³⁸⁷ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 262.

³⁸⁸ Vgl. Lajna min al-^culamā^o bi-^cisrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 21; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 261; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 51; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 683 f.; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5509 f.; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 56 f.; Ṭanṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, S. 411.

³⁸⁹ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 3, S. 86.

das in dem Vers gebrauchte Verb *qātala* („kämpfen“) und die Aussage, die Gläubigen töteten in diesem Kampf und würden getötet, kaum zu. Ḥawwā schreibt dazu in großer Eindeutigkeit, der Ort an dem das Opfer erbracht werde, seien die Schlachtfelder (*mawāḥin al-qitāl*).³⁹⁰ Ein anderes Jihadkonzept als das des bewaffneten Kampfes wird im Zusammenhang mit diesem Vers von keinem der Kommentare vertreten. Lediglich al-Zuḥaylī mildert den Inhalt des Verses an einer Stelle etwas ab, indem er schreibt, die hier beschriebenen Gläubigen entrichteten Gott Gehorsam, „zum Beispiel“ in Form des Jihad.³⁹¹ Hamka schreibt allgemeiner, die Gläubigen, die Gott ihr Leben und Eigentum verkauft hätten, nähmen an, wozu auch immer Gott sie mobilisiere.³⁹²

Abū Zahra folgert aus dem Vers, Untätigkeit sei nicht erlaubt, denn sie stelle eine Weigerung dar, den vertraglich vereinbarten Kaufgegenstand zu entrichten. Der Vers sei als Befehl zu verstehen und der Jihad somit eine Pflicht.³⁹³ Diese Aussagen suggerieren, dass er den Jihad als Individualpflicht versteht, was über den oben erwähnten Konsens der sunnitischen Rechtsgelehrten, es handele sich um eine Kollektivpflicht, deutlich hinausgeht.

Abū Zahra, Karaman et al. und Quraish Shihab betonen, dass ein Kampf nur dann als Jihad auf dem Weg Gottes zu bewerten sei, wenn die Kämpfenden keine Absichten außer der Sache Gottes verfolgten, also keine weltlichen Interessen wie Kriegs- oder Ruhmsucht.³⁹⁴ Hamka schreibt dazu, die Gläubigen töteten nicht aus Hass, sondern weil ihre Feinde die Sache Gottes behinderten.³⁹⁵

Abū Zahra fügt hinzu, eine weitere Bedingung für die Anerkennung eines Kampfes als legitimer Jihad sei der volle Einsatz der Kämpfer ohne Schonung und Rücksicht auf sich selbst, nach dem Vorbild der ersten *mujāhidūn*. Die Wendung „sie töteten und werden getötet“ mache deutlich, dass sie das Risiko, den Tod zu erleiden, beim Eintritt in die Schlacht in Kauf nehmen müssten.³⁹⁶ Auch die Islamische Forschungsakademie der Azhar, al-Sha^crāwī und Hamka kommentieren, die wahren Gläubigen nähmen bereitwillig ihren Tod in Kauf und seien glücklich, sich für Gott

³⁹⁰ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2349.

³⁹¹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 52.

³⁹² Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 56 f.

³⁹³ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 3452 f.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 3452; Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 3, S. 86; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 683.

³⁹⁵ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 57.

³⁹⁶ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 3453.

aufzuopfern.³⁹⁷ Ähnliches schreibt Quraish Shihab, wobei er bemerkt, auch für das Töten gelte, dass schon die aufrichtige Bereitschaft dazu die Bedingung erfülle.³⁹⁸ Das Departemen Agama betont, es gebe vor Gott keinen Unterschied zwischen denjenigen, denen es gelingt, ihre Feinde zu vernichten, und denjenigen, die im Kampf fallen.³⁹⁹

Eine alternative Lesart des Verses kehrt das Aktiv und das Passiv um, wodurch sich lediglich die Vokalisierung ändert. Der Vers sagt also ihr zufolge „sie werden getötet und töten“ (*fa-yuqṭalūna wa-yaqṭulūna*). Ṭaṇṭāwī führt diese abweichende Lesart an und kommentiert zustimmend, sie stelle das Erleiden des Märtyrertodes vor das aktive Töten, um anzudeuten, dass die hier beschriebenen wahren Gläubigen sich mehr danach sehnten, als Märtyrer zu sterben, als vor dem Töten verschont zu bleiben, weil ihnen der Märtyrertod das Paradies garantiere.⁴⁰⁰ Al-Sha^crāwī nennt diese Lesart ebenfalls, lehnt sie aber eher ab, denn seiner Auffassung zufolge hat das Töten Priorität. Erstens komme es dem Sinn und Zweck des Handels zwischen Mensch und Gott näher, und zweitens kämpften gemäß Q 61:4 die Gläubigen wie ein fest gefügtes Bauwerk, so dass der Tod eines Teils von ihnen zum Zusammenbruch des ganzen Bauwerks führen könne.⁴⁰¹ Süleyman Ateş führt die alternative Lesart zwar im Anhang zur neunten Sure auf,⁴⁰² geht aber nicht auf sie ein.

Die Aussage, dass Gott seine Versprechen am besten hält, bedarf nach übereinstimmender Ansicht der Kommentatoren keiner weiteren Erläuterung; schließlich zeichne es bereits moralisch hochstehende Menschen aus, dass sie ihre Versprechen hielten, und umso mehr gelte dies für Gott! Gott sei nicht nur niemals unaufrichtig, sondern habe auch unzweifelhaft als einziger die Macht, die Einhaltung seiner Versprechen zu garantieren.⁴⁰³ Zudem, erläutert al-Sha^crāwī, habe Gott kein Motiv zum Vertragsbruch,

³⁹⁷ Vgl. Lajna min al-^culamā^ḡ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 21; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 57; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 5513.

³⁹⁸ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 683.

³⁹⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 261.

⁴⁰⁰ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, S. 409.

⁴⁰¹ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], S. 5513.

⁴⁰² Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 4, S. 192.

⁴⁰³ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 261 f.; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 53; Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 3453 f.; Lajna min al-^culamā^ḡ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 21; Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2350; al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5518 f.; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 57.

denn er sei weder auf den Kaufgegenstand noch auf den Kaufpreis angewiesen.⁴⁰⁴

Der abschließende Satz „So freut euch über den Handel, den ihr abgeschlossen habt. Dies ist der größte Sieg“⁴⁰⁵ bekräftigt nach Auffassung der Kommentatoren noch einmal die Höherwertigkeit des Paradieses gegenüber dem Einsatz von Leben und Eigentum. Der Kommentar des Departemen Agama erläutert dazu, der Erfolg, der den Gläubigen in Form des Paradieses zuteil werde, sei von nichts zu übertreffen, während der Erfolg, der ihnen im Diesseits in Form des Sieges über die Feinde des Islams und des Erringens von Macht und Herrschaft zuteil geworden sei, lediglich einen Weg dargestellt habe, um Wahrheit und Gerechtigkeit zu erreichen.⁴⁰⁶

Hamka greift an diesem Punkt ein Anliegen auf, das er im Verlauf seines Kommentars immer wieder vertritt, nämlich den Hinweis darauf, dass der Glaube an Gott und das Jenseits dem Gläubigen einen festen Halt und eine Hoffnung verschaffe, die alle Mühen, Schwierigkeiten und Widrigkeiten des Lebens an Bedeutung verlieren ließen. Der Vers räume alle Zweifel aus und gebe die Gewissheit, dass alle Opfer nicht vergebens seien. Hamka unterstreicht dies mit einer bildlichen Beschreibung der Wonnen des Paradieses und liefert Beispiele von Prophetengefährten, die als Märtyrer fielen oder aber zahlreiche Kämpfe überlebten und denen das Paradies sicher sei. Das Blut der Märtyrer werde vor Gericht ihr Zeuge sein; daher dürfe es vor der Beerdigung nicht abgewaschen werden.⁴⁰⁷

Angesichts der Tatsache, dass die überwiegende Mehrheit der Kommentatoren etablierte Theologen in akademischen Positionen sind oder waren, die Zeit ihres Lebens keine Neigung gezeigt haben, sich in bewaffnetem Kampf für die Verteidigung ihrer Religion zu engagieren, stellt sich die Frage, inwieweit sie den Vers als generelle Anweisung an alle Muslime oder sogar als notwendige Bedingung für den Zugang zum Paradies verstehen oder vielmehr diesbezüglich Relativierungsversuche anstellen. Hierzu finden sich jedoch überraschend wenige Aussagen, nicht einmal dergestalt, dass in irgendeinem Kommentar auf die im islamischen Recht weitgehend

⁴⁰⁴ Vgl. al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5518 f.

⁴⁰⁵ Das Wort *fawz* („Sieg, Erfolg, Triumph“) wird von den nichtarabischen Kommentaren recht unterschiedlich übersetzt: Das Departemen Agama versteht es einmal als „Sieg“ (*kemenangan*), wie auch Quraish Shihab dies tut, und einmal als „Erfolg“ (*keberuntungan*), Hamka hingegen wählt das indonesische Wort *kejayaan* („Sieg, Ruhm“). Karaman et al. übersetzen es als *bahtiyarlık* („Glück, Glücklichkeit“), Ateş als *başarı* („Erfolg“).

⁴⁰⁶ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 262.

⁴⁰⁷ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 57 f.

akzeptierte, wenn auch von zeitgenössischen jihadistischen Strömungen zum Teil bestrittene Einordnung des Jihad als Kollektivpflicht verwiesen wird, die den einzelnen Muslim im Regelfall von einer persönlichen Beteiligung am Jihad entbindet. Auch auf die Rolle von nicht zum Kampf fähigen oder nicht dazu verpflichteten Personen wie Frauen, Kindern, Invaliden, Kranken und Alten geht keiner der Kommentare ein. Die einzige Ausnahme, zumindest mit Bezug auf die Rolle von Kindern, ist al-Zuḥaylī, der – als wörtliches, leicht verkürztes Zitat aus dem Kommentar von al-Qurṭubī⁴⁰⁸ – schreibt, Gott kaufe das Opfer des Jihad nicht nur von den erwachsenen, zum Kampf verpflichteten Gläubigen, sondern auch von den Kindern, indem er sie unter Schmerzen und Krankheiten leiden lasse. Dies sei im Interesse der Erwachsenen, die durch das Leiden der Kinder zu größtmöglicher Güte motiviert würden. Gott entlohne diese Kinder gut.⁴⁰⁹

Karaman et al. weisen darauf hin, der Vers ziele darauf ab, die Muslime in einer bedrohlichen Situation zum Kampf gegen den Feind zu bringen, und schränken dadurch implizit seinen Geltungsbereich auf einen Bedrohungskontext ein.⁴¹⁰ Sie verweisen im Übrigen auf ihren Kommentar zu Q 9:5, in dem sie das Töten als zwangsläufige Folge eines Kriegs, der zudem allein der Verteidigung dienen solle, nicht aber als Selbstzweck darstellen und die Auffassung vertreten, der Koran ordne es nur im Extremfall an, wenn keine andere Möglichkeit mehr bleibe.⁴¹¹ Hieraus ließe sich ableiten, dass Q 9:111 von ihnen nicht als Anweisung für alle Muslime zu allen Zeiten verstanden, sondern nur auf Muslime, die sich in einer solchen Extremsituation befinden, bezogen wird.

Ṭaṇṭāwī hingegen zitiert al-Qurṭubī mit der Aussage, der Vers beziehe sich auf jeden *mujāhid* von den Tagen Muḥammads bis zum Tag des Gerichts, und gibt wenig später Abū l-Suḥūd's Auslegung wieder, das Paradies sei diesen vorbehalten (*mukhtaṣṣa bihim*) – was, wenn man dies wörtlich nimmt, für jeden Muslim einen maximalen Anreiz darstellen dürfte, zum *mujāhid* zu werden.⁴¹² Wie dies zu verstehen ist; ob damit z.B. nur die prinzipielle Bereitschaft zum Kampf, nicht aber dessen tatsächliche Durchführung – die ja auch Ṭaṇṭāwī nicht für sich in Anspruch nehmen kann – gemeint sein könnte, darauf geht er nicht ein.

⁴⁰⁸ Vgl. al-Qurṭubī: al-Jāmi^c, Bd 10, S. 391.

⁴⁰⁹ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 55.

⁴¹⁰ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 3, S. 86.

⁴¹¹ Vgl. ebd., Bd 3, S. 12 f.

⁴¹² Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīt, Bd 6, 408 f.

Auch dazu, wie der in dem Vers geschilderte Vertragsabschluss in der Realität abläuft, sagen die meisten Kommentatoren wenig oder nichts. Ḥawwā und al-Zuḥaylī zitieren Ḥasan al-Baṣrī mit der Aussage, es gebe keinen Gläubigen, der durch seine Annahme des Islams nicht Bestandteil dieses Vertrages sei, gehen jedoch nicht auf die Frage ein, wie diese Aussage in einer Zeit zu bewerten sei, in der die meisten Muslime nicht durch Beitritt, sondern durch Geburt ihre Glaubenszugehörigkeit erlangen.⁴¹³

Eine eindeutige Stellungnahme zu diesen Fragen ist nur Quraish Shihabs Kommentar zu entnehmen, der ausführlich Sayyid Quṭb's Ausführungen zu diesem Vers zitiert. Quṭb schildert den Schrecken und den Schauer, der ihn erfasst habe, als ihm die Bedeutung und Tragweite dieses Verses deutlich geworden seien. Jeder, der den Islam annehme, schließe diesen Vertrag ab und könne nicht von ihm zurücktreten. Dieser Vertrag stelle die Essenz der Verbindung zwischen Mensch und Gott dar. Wer ihn abgeschlossen habe, könne nur noch den von Gott festgelegten Weg gehen, ohne Widerwillen, Zögern oder Abweichungen. Der Weg zum Paradies sei der bewaffnete Kampf (*pembunuhan dan peperangan*); am Ende stünden Sieg oder Märtyrertod. Dies sei die Last, die auf jedem fähigen Muslim ruhe; wer sich von diesem Vertrag zurückziehe, der gebe gleichzeitig seinen Glauben auf.⁴¹⁴ Quraish Shihab kommentiert dieses Zitat mit den Worten: „Wahrlich, mit dem Fall Sayyid Quṭb's als Märtyrer im Kampf für seinen Glauben hat er die Wahrheit und Aufrichtigkeit des Gefühls, das er schilderte, bewiesen.“⁴¹⁵ Er setzt diese Aussage jedoch nicht in Bezug zur Realität der mehrheitlich nicht kämpfenden Muslime, einschließlich seiner selbst.

4. Das Versprechen in der Tora, im Evangelium und im Koran

Der Vers affirmiert die Gültigkeit des Vertrags über Leben und Eigentum der Gläubigen mit der Aussage, dieses Versprechen Gottes sei nicht nur im Koran, sondern bereits in der Tora und im Evangelium niedergelegt. Mit dieser Aussage gehen die Kommentare sehr unterschiedlich um.⁴¹⁶

Ṭaṇṭāwī, Abū Zahra, Ḥawwā und der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar betrachten es als Faktum, dass Tora und Evangelium entsprechende Aussagen enthielten, allein aufgrund der Aussage

⁴¹³ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 56; Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2358.

⁴¹⁴ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 684 f.

⁴¹⁵ Ebd., Bd 5, S. 685.

⁴¹⁶ Süleyman Ateş wird im Folgenden nicht berücksichtigt, weil er sich zu diesem Punkt nicht äußert.

des Korans, die sie nicht weiter mit den früheren Offenbarungsschriften abgleichen.⁴¹⁷

Dies gilt auch für al-Sha^crāwī, der das Thema für eine ausführliche Polemik gegen Juden- und Christentum nutzt. Er weist zunächst darauf hin, dass die Anweisung zum Kampf nicht für alle Gesandten gegolten habe, denn oft habe Gott direkt eingegriffen, um die Ungläubigen für ihr Verhalten gegenüber den Propheten zu bestrafen. Die Frage des Kampfes für Gott sei erst dadurch aufgeworfen worden, dass die Juden nach der Zeit Moses dies gefordert hätten, wie sich Q 2:246 entnehmen lasse. So sei es dazu gekommen, dass das Versprechen Gottes, denjenigen, die um seinetwillen kämpfen, das Paradies zu gewähren, in Tora und Evangelium verankert worden sei. Es sei allerdings fraglich, ob sich dieses Versprechen auch an die Juden und Christen richte oder nicht vielmehr dazu diene, schon in diesen früheren Schriften eine Religionsgemeinschaft vorherzusagen, die sich mit ihrem Leben für die Verteidigung von Gottes Wort einsetzen werde, und dieser das Paradies zu verheißen. So verweise Q 48:29 darauf, dass die Anhänger Muḥammads ihren Feinden gegenüber heftig, untereinander aber barmherzig seien und dass sie so schon in der Tora beschrieben worden seien. Die folgenden Ausführungen al-Sha^crāwīs sind eher eine Auslegung dieses Verses als des eigentlich zur Debatte stehenden Verses 9:111. Er erläutert, die Juden hätten sich einseitig auf diesseitige Angelegenheiten konzentriert, die Christen mit ihrem Mönchtum hingegen das Diesseits völlig zugunsten des Spirituellen vernachlässigt. Daher habe der Koran einen vollkommenen Weg geboten, der beides vereine, das Materielle und das Spirituelle, denn das Materielle haben keinen Wert ohne höhere Werte, und die Werte wiederum verfielen, wenn es keine materielle Kraft gebe, die sie verteidige. Daher hätten die Tora und das Evangelium den Juden und Christen die *umma* Muḥammads verheißen, die die jeweiligen Defizite der früheren Religionen beheben werde. Die Muslime hätten somit jedes Recht, ihre Glaubenswerte durch Waffengewalt zu verteidigen, wie auch Q 8:60 ihnen gebiete, ihre Streitmächte zu rüsten, um damit Gottes und ihre Feinde einzuschüchtern.⁴¹⁸

Hamka, das Departemen Agama und al-Zuḥaylī vertreten die Auffassung, in den heute vorhandenen Versionen von Tora und Evangelium sei das Gebot des Jihad zwar nicht mehr enthalten, doch widerlege diese Tatsache

⁴¹⁷ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 3454; *Lajna min al-^culamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 21; Ṭantāwī: *Wasīṭ*, Bd 6, S. 410 f.; Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 4, S. 2349 f.

⁴¹⁸ Vgl. al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], S. 5514-5518.

nicht den Koran, sondern gehe vielmehr auf die Schriftverfälschung (*tahrīf*) durch Juden und Christen zurück. Daher habe der Koran, der das wahrhaftige und unveränderliche Wort Gottes darstelle, dieses Gebot bekräftigt und verewigt.⁴¹⁹ Hamka fügt hinzu, dass die Eroberung des gelobten Landes durch die Kinder Israels unter Moses, Aaron und Joshua und das bereitwillige Martyrium tausender Christen unter Kaiser Nero ein hinreichender Beweis dafür seien, dass diese mit Gott einen Vertrag über den Verkauf ihres Lebens und Eigentums eingegangen seien.⁴²⁰

Quraish Shihab vertritt zwar ebenfalls die These der Schriftverfälschung, stellt aber insofern eine Ausnahme dar, als er die Aussage von Q 9:111 mit dem Alten und Neuen Testament abgleicht. In der Folge räumt er ein, dass es im Alten Testament, z.B. in Dt 20,⁴²¹ entsprechende Passagen gebe. Im Neuen Testament seien diese schwer zu finden, doch sei an dieser Stelle zu betonen, dass es sich bei dem Neuen Testament nicht um das unmittelbare Wort Gottes handle, sondern um die Schriften der Anhänger Jesu.⁴²²

Karaman et al.⁴²³ unterlassen den Vorwurf der Schriftverfälschung völlig und versuchen stattdessen, die tatsächliche Übereinstimmung zwischen Tora, Evangelium und Koran hinsichtlich der Hochschätzung des Jihad zu belegen. Bezüglich der Tora verweisen sie wie Quraish Shihab auf das Buch Deuteronomium und nennen dort eine Reihe konkreter Stellen, in denen in der Tat überwiegend Kriegführung und Eroberung das Thema sind.⁴²⁴ Was das Evangelium angeht, so verweisen sie auf drei Stellen aus dem Matthäus-Evangelium, die jedoch in keiner Weise, wie von den Autoren explizit behauptet, zum Jihad aufrufen, sondern lediglich den Märtyrern sowie denjenigen, die ihr Vermögen, ihre Heimat und Familie um Jesu wil-

⁴¹⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 261; al-Zuhayli: Munir, J. 11, S. 53.

⁴²⁰ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 57.

⁴²¹ Vgl. Dt 20,1: „Wenn du zum Kampf gegen deine Feinde ausziehst und Pferde und Wagen und ein Kriegsvolk erblickst, das zahlreicher ist als du, dann sollst du dich nicht vor ihnen fürchten; denn der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat, ist bei dir.“

⁴²² Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbah, Bd 5, S. 685.

⁴²³ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 3, S. 87.

⁴²⁴ Z.B. Dt 7, 1-2: „Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgashiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen.“

len aufgeben, ewiges Leben verheißen.⁴²⁵ Der Kommentar vermittelt dem Leser somit bewusst den Eindruck, dem Alten wie Neuen Testament seien gleichermaßen Anweisungen zum Kampf – und nicht nur zur Selbstaufopferung und Preisgabe des Vermögens – zu entnehmen, ohne dafür mit Bezug auf das Neue Testament tatsächlich Belege liefern zu können. Offenkundig wollten die Autoren es vermeiden, den Vorwurf der Schriftverfälschung zu erheben, erkaufen sich dies jedoch durch Unehrlichkeit, indem sie Quellen angeben, die ihre Aussagen nicht untermauern.

5. Reue, Dienen und Loben

Wie oben erläutert, betrachten alle Kommentatoren mit Ausnahme Abū Zahras Vers 112 als Erläuterung zu Vers 111; er nenne die Eigenschaften der Gläubigen, die ihr Leben und Eigentum für Gott aufopfern. Es seien, so Quraish Shihab, „außergewöhnliche Menschen mit außergewöhnlichen Eigenschaften.“⁴²⁶ Abū Zahra schreibt, Vers 112 beschreibe diejenigen Gläubigen, die eine reine Seele besäßen und auf deren Reinhaltung achteten; solche Menschen hielten auch die Gesellschaft rein und verliehen ihr einen Geist der Tugend, der die Einhaltung der göttlichen Gebote gewährleiste.⁴²⁷ Ṭaṇṭāwī merkt an, dass die durchgehende Verwendung des Partizip Präsens Aktiv darauf hindeute, dass hier bleibende Zustände der Gläubigen beschrieben seien, keine punktuellen Handlungen, also z.B. die wiederholte und dauerhaft einwandfreie Verrichtung des Gebets.⁴²⁸

Die erste Eigenschaft, die der Vers nennt, ist die der *tawba*, der „Umkehr“ oder „Reue“. Die Kommentatoren stimmen darin überein, dass hier die tätige Reue in Form der Abkehr von jeder Form des *shirk*, des Unglaubens, der Heuchelei und der Sünde gemeint ist. Der Kommentar des Departemen Agama kommentiert in diesem Zusammenhang, es sei zuallererst die *tawba*, die aus Ungläubigen Muslime mache.⁴²⁹ In ähnlicher Weise schreibt

⁴²⁵ Mt 10, 39: „Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.“ Mt 19, 21: „Jesus antwortete ihm: Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.“ Mt 19,29: „Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen.“

⁴²⁶ Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 5, S. 686.

⁴²⁷ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 3455.

⁴²⁸ Vgl. Ṭaṇṭāwī: *Wasīl*, Bd 6, S. 411.

⁴²⁹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 4, S. 262 f.

al-Sha^crāwī, die Reue zerreiße den Vorhang des Unglaubens, der die ursprüngliche Wahrheit, den in der menschlichen Natur verwurzelten Glauben an Gott (*īmān al-ḥiṭra*), verdecke, so dass der Reuige zum ursprünglichen Glauben zurückkehre.⁴³⁰

Auch Muhammad Quraish Shihab betont, die Reue werde hier als erste Eigenschaft genannt, weil der Weg zu Gott damit beginne, sich von allen Makeln zu reinigen, was nur durch Reue möglich sei. Ein Gläubiger bereue sowohl tatsächliche als auch befürchtete Sünden. Der Weg zum Glück sei so lang, dass schwere Lasten abgelegt werden müssten. Daher sei die Reue die Grundlage alles Guten.⁴³¹

Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar spezifiziert, die Umkehr werde von Gott nur dann angenommen, wenn der zur Umkehr willige Mensch sich von Sünden fernhalte, die bereits begangenen Sünden ernsthaft bereue, wenn er entschlossen sei, sie in Zukunft zu unterlassen, und wenn sein einziges Motiv im Wohlgefallen Gottes bestehe, nicht in weltlichen Zielen wie z.B. der Akzeptanz durch seine Mitmenschen. Falls er das Recht eines anderen Menschen verletzt habe, müsse er zudem Wiedergutmachung leisten oder die Vergebung des anderen erlangen.⁴³² Abū Zahra beschreibt die Umkehrenden als Gläubige, die über ihre Seelen wachen und jede schädliche Regung sofort bereuen; sie löschten sozusagen jedes Staubkorn, das auf ihre Seele falle, direkt aus.⁴³³

Hamka setzt sich mit dem Thema der *tawba* weitaus ausführlicher auseinander als die übrigen Kommentare. Die Grundlage der *tawba*, schreibt er, sei die Rückkehr zu Gott, immer wieder zurück zu Gott. Selbst ein gottesfürchtiger Gläubiger, der fünfmal am Tag und öfter bete, kehre doch mit jedem Gebet wieder zurück zu Gott, denn egal, wie gut der Mensch sei, so könnten seine guten Werke doch nie den Lohn aufwiegen, den Gott ihm in Aussicht stelle. Seine Möglichkeiten in der kurzen Zeitspanne in dieser Welt seien einfach zu begrenzt. Der Mensch solle nie glauben, er sei bereits rein und frei von Fehlern und Sünden; dies könne nur Gott beurteilen. Daher bedürfe jeder Mensch, wie gut er auch sei, der stetigen Reue. Diese könne auch in guten Taten bestehen und in der Ausübung der religiösen Pflich-

⁴³⁰ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5522 f.

⁴³¹ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 686 f.

⁴³² Vgl. Lajna min al-^culamā⁹ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīl, Bd 2, H. 21, S. 22.

⁴³³ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 3456.

ten wie Gebet und Wallfahrt. Die Reue stelle eine dauerhafte Verbindung zwischen Gott und seinen Dienern her.⁴³⁴

Das Attribut des Dienens (*al-ʿābidūn*) wird von den Kommentatoren einhellig auf Gott – unter Beachtung des *tawḥīd* – bezogen. Insbesondere das Departemen Agama und Hamka weisen an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hin, dass es verboten sei, andere als Gott zu Mittlern oder Herren zu nehmen oder Hilfe von jemand anderem als Gott zu erbitten, sei es in weltlichen oder in jenseitigen Angelegenheiten.⁴³⁵ Die Vermutung liegt nahe, dass dies Bezug nimmt auf die verbreiteten synkretistischen Praktiken des indonesischen Volksislams. Ansonsten beschreiben die Kommentatoren einhellig die hier geforderte Form der Anbetung mit dem Terminus *ikhhlās* – gefordert ist also aufrichtige Hingabe.

Auch das Attribut des Lobens (*al-ḥāmidūn*) wird von den Kommentatoren auf Gott bezogen. Die Mehrheit der Kommentatoren betont, der Gläubige lobe Gott sowohl in guten als auch in schlechten Zeiten.⁴³⁶ Der Kommentar des Departemen Agama und al-Zuḥaylī zitieren dazu einen Hadith, demzufolge der Prophet sowohl angesichts von Erfolgen als auch angesichts von Schwierigkeiten Worte des Lobpreises an Gott gerichtet habe.⁴³⁷ Hamka erläutert dazu, die Gnade Gottes sei immer da, selbst im Unglück; daher gebühre Gott auch immer Lob.⁴³⁸

Ein kleinerer Teil der Kommentatoren versteht den Lobpreis, von dem hier die Rede ist, nicht als allgemeines Lob Gottes, sondern als Ausdruck des Dankes für die Gnade des Islams und Gottes religiöse und weltliche Segnungen.⁴³⁹ Al-Shaʿrāwī bezieht den Lobpreis, den der Gläubige Gott schulde, konkret auf die Gesetze Gottes. Diese griffen zwar in die Freiheit des Menschen ein; der Gläubige sei jedoch überzeugt, dass dies eine Gnade Gottes sei, für die man ihm danken müsse, denn wenn er den Menschen seinen eigenen Launen überließe, scheitere er. Al-Shaʿrāwī vergleicht dies

⁴³⁴ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 58-60.

⁴³⁵ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 263; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 60.

⁴³⁶ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 52, 54; Taṅṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, 411; Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 23; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 263 f.; Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 60.

⁴³⁷ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 263 f.; al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 54.

⁴³⁸ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 60.

⁴³⁹ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsîri, Bd 4, S. 144; Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 686; Hawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2350.

mit einem Jungen, dessen Vater ihn nicht zum Lernen anhalte, sondern ihn faulenzten und spielen lasse, so dass er in der Schule und im Leben scheitern müsse. Daher danke ein Diener Gottes diesem für die Gnade seiner Gesetze, auch für die, die zu erfüllen ihm schwer falle. Außerdem akzeptiere er die göttliche Vorsehung (*qadar*) bereitwillig, denn er wisse, dass alles, was Gott verfüge, weise und im Interesse der Menschen sei.⁴⁴⁰

6. Reisen als Fasten? Zum Umgang mit der Tradition

Die mit Abstand umstrittenste unter den Eigenschaften, die der Vers aufzählt, ist die des Reisens (*al-siyāḥa*). Dies ist darauf zurückzuführen, dass in den Referenzkommentaren zahlreiche unterschiedliche Auslegungen existieren. Der Umgang der zeitgenössischen Kommentatoren mit dem Thema ist hinsichtlich der von ihnen verwendeten Quellen und der exegetischen Tendenzen, die sich dabei abzeichnen, ausgesprochen aufschlussreich, so dass dieser Aspekt hier eingehend erörtert werden soll.

Die älteren Referenzkommentare, die vor der Wende zum 20. Jahrhundert entstanden sind, haben überwiegend erkennbar Schwierigkeiten mit der Vorstellung, dass das Reisen – wie der Wortlaut des Verses nahelegen würde – eine Tugend, vergleichbar etwa mit dem Gottesdienst oder der Umkehr, darstellen könne, zumal der Koran das Attribut des Reisens in vergleichbarer Form nur noch an einer einzigen anderen Stelle, Q 66:5, bezogen auf gläubige Frauen erwähnt. Schon in der Frühzeit der Koranexegese scheinen daher zahlreiche Deutungsmöglichkeiten existiert zu haben, die dem Wort entweder eine andere oder eine spezifischere Bedeutung als die des Reisens im allgemeinen Sinne zuschreiben.

Insgesamt führen die vormodernen Referenzkommentare folgende Bedeutungs-möglichkeiten auf:

1. Die bis ins 19. Jahrhundert eindeutig dominante Deutung, die sich auf eine im Vergleich zu den übrigen Auslegungen erdrückend große Zahl von Hadithen über den Propheten, dessen Gefährten und Familienangehörigen sowie frühe Gelehrte stützt, besagt, mit dem Reisen sei das Fasten (*al-ṣawm*) gemeint. Al-Ṭabarī nennt überhaupt keine andere Deutung als diese, die er mit mehr als zwei Dutzend Überlieferungen belegt; darunter ein auch in den zeitgenössischen Kommentaren oft genannter Hadith über den Propheten, dem zufolge die Reise seiner *umma* das Fasten sei.⁴⁴¹ Dies erklären manche

⁴⁴⁰ Vgl. al-Shaʿrāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], Bd 9, S. 5523 f.

⁴⁴¹ Vgl. al-Ṭabarī: *Jāmiʿ al-bayān*, Bd J. 11, S. 37-39.

Kommentatoren deswegen für semantisch plausibel, weil sowohl das Reisen als auch das Fasten Entsagung bedeute, oder weil das Fasten einen seelischen Zustand begünstige, der es dem Geist ermögliche, Gottes Schöpfung zu erkunden.⁴⁴²

2. Eine zweite Interpretation bezieht das Reisen auf den Jihad und führt dazu einen fast gleichlautenden, aber viel seltener überlieferten Hadith über den Propheten an: „Die Reise meiner *umma* ist der Jihad auf dem Weg Gottes.“⁴⁴³
3. Einer anderen vereinzelt Überlieferung zufolge bezieht sich das Reisen auf die Hijra; dieser Teil des Verses würde folglich die *muhājirūn* als besonders verdienstvoll hervorheben.⁴⁴⁴
4. Ibn Kathīr führt die Interpretation an, es handele sich um Umherziehen im Sinne des Rückzugs aus der Gesellschaft und der asketischen Entsagung wie bei den Einsiedlern, die sich in die Wüste, auf Berggipfel oder in Höhlen zurückzögen, weist diese Deutung aber zurück. Ein solches Verhalten sei nur in Zeiten großer Unruhe erlaubt.⁴⁴⁵
5. Eine weitere Auslegung wird auf ^cIkrima, einen ehemaligen Sklaven von Ibn ^cAbbās, zurückgeführt; er soll die Auffassung vertreten haben, es gehe hier um das Reisen zum Zwecke des Erwerbs von religiösem Wissen (*ṭalab al-^cilm*) und der Sammlung von Hadithen.⁴⁴⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī ist unter den vormodernen Kommentatoren derjenige, der dieser Deutung am stärksten zuneigt und auch am weitesten von einem strikt religiösen Verständnis des Reisens Abstand nimmt. Er kommentiert, das Reisen stelle eine Bereicherung dar, weil es dem Menschen neben Wissenserwerb vielfältige Erfahrungen wie auch die Begegnung mit hochstehenden Persönlichkeiten ermögliche. Es verlange ihm Mühen und Anpassungsleistungen ab und trage dadurch zur Vervollkommnung der Persönlichkeit bei. So stärke es auch den Glauben.⁴⁴⁷

⁴⁴² Vgl. al-Ālūsī al-Baghdādī: *Ruḥ al-ma^cānī*, J. 11, S. 45.

⁴⁴³ Vgl. al-Qurṭubī: *al-Jāmi^c*, Bd 10, S. 394.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., Bd 10, S. 394.

⁴⁴⁵ Vgl. Ibn Kathīr: *Tafsīr*, Bd 2, S. 392. Rashīd Riḍā stimmt ihm hierin zu; das Umherziehen und die Einsiedelei, die auch in früheren Religionen, etwa von Jesus, bekannt seien, entsprächen weder der Wortbedeutung noch den Grundsätzen des Islams. Vgl. ^cAbduh/Rashīd Riḍā: *Tafsīr al-Manār*, Bd 11, S. 54.

⁴⁴⁶ Vgl. al-Qurṭubī: *al-Jāmi^c*, Bd 10, S. 394.

⁴⁴⁷ Vgl. al-Rāzī: *al-Tafsīr al-kabīr*, Bd 16, S. 209.

6. Al-Kāshānī versteht das Reisen im mystischen Sinn als Aufbruch von dem *maqām al-fiṭra* – der ursprünglichen, ungeformten Beschaffenheit der Seele – zu höheren Stationen der spirituellen Entwicklung.⁴⁴⁸ Die Darstellung des spirituellen Fortschritts des Menschen als Reise ist typisch für mystisches Denken in der Tradition Ibn al-^cArabī.⁴⁴⁹
7. Schließlich wird noch die Auffassung vertreten, das Reisen sei hier im metaphorischen Sinn gemeint und bezeichne Introspektion zum Zwecke der Kontemplation von Gottes Schöpfung und des Erkennens seiner Zeichen.⁴⁵⁰ Dieser Auffassung neigt unter den modernen Exegeten auch Sayyid Quṭb zu.⁴⁵¹

Mit den salafitischen Korankommentaren, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstanden, kam es zu einem deutlichen Bruch mit diesen überlieferten Deutungen, die dem Wortsinn vergleichsweise geringe Bedeutung beimaßen und ihr eingegengtes oder vom Wortsinn abweichendes Verständnis des Reisens vor allem auf Überlieferungen stützten.

Jamāl al-Dīn al-Qāsimī schreibt zunächst, es sei möglich, die überlieferten Bedeutungen miteinander in Einklang zu bringen, indem man das Reisen im Sinne des Jihad verstehe, der aber gemäß den Überlieferungen über die *salaf* weit mehr umfasse als nur den Kampf; der *jihād al-akbar* bestehe in dem Bemühen, die Seele auf Gott auszurichten, und schließe das Fasten, das Streben nach Wissen, die Auswanderung und auch die Introspektion ein. Richtiger sei es jedoch, das Reisen im Wortsinne zu verstehen, also als Umherreisen auf der Erde, entsprechend der Überlieferung über ^cIkrīma. Diese Bedeutung allein sei ausreichend und angemessen. Der Koran weise den Menschen an vielen Stellen an, einen Teil seines Lebens der Reise zu widmen, um die Spuren der vergangenen, von Gott für ihre Vergehen bestrafte Zivilisationen zu entdecken und sich diese zur Warnung zu nehmen, was vor allem auf die Gemüter der Konservativen starken Eindruck machen werde. Die Auslegung eines koranischen Begriffs nach seiner offensichtlichen Bedeutung und seinem Wortsinne sei immer vorzuziehen, wenn sie nicht gerade vollkommen unsinnig sei, was hier aber nicht der Fall sei – im Gegenteil, der Koran belege ja gerade an vielen Stellen die Richtigkeit des Verständnisses im Wortsinne, indem er die Vorzüge des Reisens beschreibe. Diese Deutung scheint die gele-

⁴⁴⁸ Vgl. Ibn [al-]^cArabī: Tafsīr, Bd 1, S. 511.

⁴⁴⁹ Vgl. Ateş: Ibn al-^cArabī.

⁴⁵⁰ Vgl. al-Qurṭubī: al-Jāmi^c, Bd 10, S. 394 f.

⁴⁵¹ Vgl. Quṭb: Zilāl, Bd 4, S. 319.

gentlichen rhetorischen Mahnungen des Korans, sich doch anzuschauen, was aus den Gott gegenüber ungehorsamen Völkern geworden sei, eher überzustrapazieren.

Al-Qāsimī hält im Kontext von Vers 9:112 Auslegungen, die vom Wortsinn abweichen, nicht nur für falsch, sondern sogar für schädlich und gefährlich. Sie dienten dazu, die *umma* faul zu machen (*taksīl*), ihre Ambitionen zum Erliegen zu bringen und ihr die Energie zu rauben. Sie enthielten ihr das Glück der Kenntnis der Überreste vergangener Nationen wie auch des Lebens und der Vorgänge auf der bewohnten Erde vor, was sehr im Interesse „des Westens“ sei. Dadurch werde das Licht des Korans verhüllt, der der wichtigste Führer durch die Welt sei und die Menschen zur Erforschung der anderen Länder anhalte. Den Wert des Reisens habe schon Fakhr al-Dīn al-Rāzī erkannt. Viele Gelehrte und Schriftsteller hätten die Vorzüge des Reisens geschildert, deren wichtigster im Erwerb von Wissen bestehe, das auch anderen nütze. Indem er anderen nütze, erwerbe der Reisende sich nämlich das Wohlgefallen Gottes und entsprechenden Lohn. Auch ermögliche ihm das Reisen, die Geheimnisse der göttlichen Schöpfung und die in ihnen liegende Weisheit kennenzulernen.⁴⁵² Al-Qāsimī stellt die Meinungsverschiedenheit um die Auslegung des Verses also in den Kontext der Debatte um die Rückständigkeit der islamischen Welt gegenüber dem Westen und deutet an, diese sei unter anderem durch Reisen aufzuholen.

Rashīd Riḍā argumentiert noch expliziter utilitaristisch. Er ist der Auffassung, mit dem Wort *al-sāʾihūn* sei in jedem Fall das Reisen von Ort zu Ort für irgendein rechtmäßiges Ziel gemeint, seien es Wissen oder Handel, der Jihad oder die Hijra in Situationen, in denen sie vom Religionsgesetz vorgeschrieben werde. Dies schließe den Erwerb jedes Wissens ein, das dem Reisenden in seiner Religion oder im diesseitigen Leben nütze oder aber seinem Volk (*qawm*) oder der *umma* diene. Auch die Betrachtung der Schöpfung Gottes und der verschiedenen Völker sei ein rechtmäßiges Ziel. In einem Nebensatz führt Rashīd Riḍā außerdem gesundheitliche Gründe sowie den Erwerb des Lebensunterhalts als legitime Reisegründe an.

Zur Erklärung der Tatsache, dass in der vormodernen Exegese vom Wortsinn abweichende Auslegungen wie die des Fastens vorherrschten, verweist er darauf, dass in Q 66:5 vorbildliche gläubige Frauen als *sāʾihāt* beschrieben werden, dass die Exegeten es jedoch nicht für denkbar gehalten hätten, dass Gott das Umherreisen von Frauen als verdienstlich betrachten könne. Daher hätten sie andere Auslegungen vorgezogen. Dies hält Rashīd

⁴⁵² Vgl. al-Qāsimī: *Maḥāsīn al-taʾwīl*, S. 3274-3278.

Riḍā jedoch für unangemessen, denn der Islam verbiete es Frauen zwar, ohne Begleitung ihres Ehemannes oder eines männlichen Verwandten zu reisen, doch wenn sie ihren Mann oder Verwandten auf einer religiös erlaubten Reise begleite, dann sei das für sie ebenso lobenswert wie für den Mann. Mehr noch, es sei sogar notwendig, dass Frauen und Männer sich gemeinsam an allen nützlichen Werken beteiligten; so hätten auch schon die Frauen der *salaf* die Männer auf Kriegszüge begleitet, um sie mit Nahrung zu versorgen und die Verwundeten zu pflegen. Außerdem helfe die Begleitung durch die Ehefrau dem Mann, indem sie ihn von illegitimen Geschlechtsbeziehungen abhalte.

Die Deutung des Reisens als Fasten lehnt Rashīd Riḍā ab, weil er die inhaltlichen Begründungen für schwach hält. Auch die Deutung der Mystiker, es sei das einsame Umherziehen nach Art der Asketen gemeint, wie es schon Anhänger vorislamischer Religionen – etwa Jesus – praktiziert hätten, lehnt er ab, weil dies nicht der Wortbedeutung entspreche. Zudem hätten sich im Sufismus zahlreiche unerlaubte Neuerungen (*bidaʿ*) entwickelt, die Reisen zu Heiligengräbern und ähnliche Praktiken beinhalteten, die eindeutig verboten und keinesfalls mit dem Vers gemeint seien. Rashīd Riḍā wendet sich auch gegen Überlieferungen, die Ibn Ḥanbal zuschreiben, gegen das Reisen als schädliche Zerstreuung – mit Ausnahme eng begrenzter Formen des Studiums – Stellung bezogen zu haben; diese seien möglicherweise schwach belegt, widersprechen jedoch in jedem Fall der gut belegten Praxis der *salaf*. Abschließend zitiert Rashīd Riḍā al-Ghazālī, der sich zu den Vorzügen des Reisens geäußert habe.⁴⁵³

Rashīd Riḍā weitet in seiner Auslegung, die von dem u.a. in Indonesien sehr populären *Tafsīr al-Marāghī* übernommen wird,⁴⁵⁴ also den Umfang dessen, was als religiös verdienstliches Reisen gilt, erheblich aus und bezieht ausdrücklich weltliche Zwecke wie Fortschritt, persönliches Wohlergehen und nationale Entwicklung mit ein.

Sowohl al-Qāsimī als auch Rashīd Riḍā argumentieren in einer Zeit, in der in der arabischen Welt Studienreisen in westliche Länder immer mehr an Bedeutung gewannen und als elementar erschienen, um den Rückstand der islamischen Welt gegenüber dem Westen aufzuholen, vor allem mit diesseitigen Interessen, vorrangig den kollektiven Interessen der islamischen *umma*. Die Frage der religiösen Verdienstlichkeit der genannten Formen des Reisens, die sich im Kontext der übrigen von Q 9:112 genannten Eigenschaften mit Nachdruck stellt, wird von al-Qāsimī nur kurz angerissen und

⁴⁵³ Vgl. ʿAbduh/Rashīd Riḍā: *Tafsīr al-Manār*, Bd 11, S. 52-54.

⁴⁵⁴ Vgl. al-Marāghī: *Tafsīr al-Marāghī*, J. 11, S. 33 f.

mit dem Nutzen für die Mitmenschen beantwortet; von Riḍā wird sie nicht einmal gestellt. Beide setzen sich nicht vertieft mit der Authentizität der Traditionen auseinander, die in der vormodernen Exegese bei den meisten Korankommentatoren zu einer Präferenz für die Fastendeutung geführt haben, sondern verleihen inhaltlichen Argumenten Vorrang. So erscheint die in beiden Kommentaren vorzufindende Berufung auf die *salaf* recht willkürlich; die Praxis der *salaf* wird offenbar so konstruiert, wie es die intendierte Auslegung erfordert.

Das exegetische Repertoire, das die zeitgenössischen Korankommentare vorfinden, ist also breit; es umfasst das Fasten, ein verinnerlichtes und metaphorisches Verständnis des Reisens im Sinne der Reflexion oder des mystischen Wegs, spezifische Formen des Reisens wie den Jihad, die Hijra oder die Reise zum Wissenserwerb sowie ein allgemeines, am praktischen Nutzen orientiertes Verständnis, das jede religiös oder weltlich nützliche Form des Reisens einbezieht.⁴⁵⁵

Aus diesem Repertoire wählt kaum ein zeitgenössischer Kommentar noch die in der Vormoderne vorherrschende Fastendeutung aus. Manche Kommentare nennen sie nicht einmal mehr; die meisten erwähnen sie zwar, weisen sie aber entweder zurück oder halten sie für nachrangig.

Am ehesten scheint al-Zuḥaylī die Fastendeutung zu präferieren; daneben führt er aber auch den Jihad und das Streben nach Wissen als mögliche Deutungen an. Diesen drei Varianten fügt er ein nur bei sehr genauem Hinsehen als solches erkennbares modernistisches Element hinzu, indem er mit Rashīd Riḍā den Erwerb von Lebensunterhalt auf erlaubte Weise (*al-rizq al-ḥalāl*) als weitere Auslegungsmöglichkeit erwähnt.⁴⁵⁶ Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar nennt neben dem Fasten die Hijra und das Reisen im Sinne Fakhr al-Dīn al-Rāzī als mögliche Bedeutungen; er trifft keine Entscheidung zwischen den drei Optionen, widmet aber der dritten die meiste Aufmerksamkeit.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Eine weitere Option liefert der moderne schiitische Kommentator Ṭabāṭabāʿī, der alle genannten Deutungen dezidiert zurückweist und aufgrund der Positionierung des Reisens zwischen dem Anbeten und Preisen einerseits und dem Beten andererseits dafür plädiert, das Wort im Sinne des Weges zu einer Stätte der Anbetung zu verstehen (vgl. Ṭabāṭabāʿī: *al-Mizān*, Bd 9, S. 419 f.). Seine Deutung wird von keinem der hier untersuchten Kommentare erwähnt, auch nicht von Quraish Shihab, der Ṭabāṭabāʿī öfter heranzieht.

⁴⁵⁶ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 11, S. 52, 54, 56.

⁴⁵⁷ Vgl. *Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ*, Bd 2, H. 21, S. 23.

Karaman et al. und Quraish Shihab bemühen sich um eine Harmonisierung der verschiedenen Deutungen und weisen die Reduktion auf einen einzelnen Aspekt wie das Fasten explizit zurück. Karaman et al. beziehen das Wort auf eine Geisteshaltung, nämlich das Bewusstsein, dass das weltliche Leben nur eine flüchtige Durchgangsstation auf einer ewigen Reise sei; dementsprechend übersetzen sie es mit „diejenigen, die in der Welt wie Reisende leben“. Menschen, die in dem genannten Bewusstsein lebten und ihre Anstrengungen nicht auf diesseitiges Glück ausrichteten, wiesen immer auch in den früheren Kommentaren genannten vorteilhaften Verhaltensweisen wie das Fasten, den Jihad, die Hijra, das Streben nach Wissen und die Suche nach Beweisen für die Einheit und Allmacht Gottes in der Schöpfung auf.⁴⁵⁸ Quraish Shihab versteht das Wort primär als „Reisen“ zu Studienzwecken oder um die Zeichen Gottes in der Schöpfung kennenzulernen, was vielen Aussagen des Korans entspreche; dementsprechend übersetzt er die *sāʾithūn* als *pelawat* („Reisende“). Daneben sei es auch im Sinne des Fastens, des Jihad oder – von Sayyid Quṭb – als Form der Introspektion verstanden worden. Da das Verb *sāḥa* semantisch den Aspekt der Weite beinhalte, gebe es keinen Grund, seine Bedeutung einzuengen; es könne all dies gleichzeitig umfassen.⁴⁵⁹ Quraish Shihab steht hier insgesamt der Auslegung Fakhr al-Dīn al-Rāzī sehr nahe.

Abū Zahra hält eine teilweise harmonisierende Deutung für möglich, die zwar explizit nicht das Fasten, aber verschiedene Formen des Reisens um Gottes willen umfasst. Dabei sei einem prophetischen Hadith zufolge primär der Jihad gemeint; aber auch das Streben nach Wissen, die Verbreitung des Islams, die Würdigung von Gottes Schöpfung und der Wunsch, die Situation der Muslime in anderen Ländern kennenzulernen, seien verdienstliche Zwecke.⁴⁶⁰

Auch Ateş und Ḥawwā halten mit unterschiedlicher Begründung die Jihaddedeutung für die primäre. Ateş – der, wie er es häufig tut, das Übersetzungsproblem durch Verwendung des arabischen Begriffs (*seyâhat edenler*) löst – lehnt es wie Rashīd Riḍā ab, das Wort von seiner ursprünglichen Bedeutung zu lösen. Da der Vers im Zusammenhang mit dem Feldzug nach Tabūk geoffenbart worden sei, seien eindeutig die Gläubigen gemeint, die Jihad auf dem Weg Gottes führen. Daneben gebe es das mystische Verständnis, das Einsiedelei wie auch das Studium bei Meistern in anderen Städten beinhalte. In diesem Sinn sei die *siyāḥa* auch schon in vorislami-

⁴⁵⁸ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 3, S. 86.

⁴⁵⁹ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 686.

⁴⁶⁰ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 3456.

scher Zeit bekannt gewesen, etwa bei Johannes dem Täufer und Jesus. In diesem Punkt verweist Ateş auf Rashīd Riḏā, aber auch auf Ibn Kathīr, dem zufolge dies nur in Zeiten der *fitna* erlaubt sei.⁴⁶¹

Ḥawwā zitiert mehrere vormoderne Auslegungen, insbesondere die von Ibn Kathīr, bevor er seine eigenen Überlegungen anführt. Diese beginnt er mit der Feststellung, die Regeln des Krieges geböten es, das Territorium des Kampfes zu erkunden; dies sei gemäß dem Buch „Die Kunst des Krieges“ des altchinesischen Gelehrten Sun Tsu eine Vorbedingung für den Entschluss zum Kampf. Deswegen, aber auch wegen der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *siyāha* sowie wegen des innerkoranischen Kontextes, dessen Schwerpunkt auf dem Jihad liege, sei hier wahrscheinlich das Reisen zu Zwecken des Krieges gemeint. Daneben könne es aber auch bildhaft gemeint sein: Der Fastende sei Reisender, wenn er seine Seele auf Gottes Schöpfung richte, und der Wissen Suchende sei auf der Reise zur Wahrheit, sei es im wörtlichen oder im metaphorischen Sinne.⁴⁶²

Ṭanṭāwī, das indonesische Religionsministerium und Hamka haben sich der modernistischen Deutung Rashīd Riḏās und al-Marāghīs verschrieben. Ṭanṭāwī übernimmt dabei Riḏās Position vergleichsweise zurückhaltend. Er stimmt ihm zu, dass es hier vorzuziehen sei, sich an der offensichtlichen äußeren Wortbedeutung zu orientieren, und dass die Fastenhadithe schwach seien. Daher meine der Vers hier das Reisen mit einem verdienstlichen Ziel wie dem Streben nach Wissen, dem Jihad oder dem Studium der Schöpfung. Die stärker gegenwarts- und entwicklungsbezogenen Aspekte des *Tafsīr al-Manār* zitiert Ṭanṭāwī nicht.⁴⁶³ Das Departemen Agama, das den *Tafsīr al-Marāghī* als Hauptquelle nutzt, übernimmt hingegen die modernistische Deutung vollständig: der Vers meine das Reisen mit dem Ziel, „nach Wissen zu streben; entweder religiösem Wissen oder Wissen, das dem weltlichen Fortschritt dient, oder für etwas [anderes], das dem Fortschritt und dem Wohlergehen des Volkes und des Vaterlandes nützt. Oder sie unternehmen eine Reise, um die Geschöpfe Gottes auf dieser Erde zu sehen und wahrzunehmen und dabei den Zustand der anderen Völker und Ländern kennenzulernen, damit aus all dem nützliche Lehren gezogen werden können [...]“⁴⁶⁴ Dementsprechend übersetzt der Kommentar *al-sāʾihūn* als

⁴⁶¹ Vgl. Ateş: *Çağdaş Tefsîri*, Bd 4, S. 144.

⁴⁶² Vgl. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 4, S. 2350, 2358 f.

⁴⁶³ Vgl. Ṭanṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 6, S. 411 f.

⁴⁶⁴ Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qurʾan dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 4, S. 264 f.

orang-orang suka mengembara untuk tujuan-tujuan yang baik dan benar („Menschen, die gern für gute und wahre Ziele umherziehen“).⁴⁶⁵

Hamka übersetzt ähnlich⁴⁶⁶ und erklärt, damit sei gemeint, seine Familie oder die Heimat zu verlassen, um Wissen oder Einkommen zu erwerben oder auf die Wallfahrt zu gehen; letzteren Punkt führt er als einziger der untersuchten Exegeten an. Unabhängig vom Zweck der Reise misst Hamka wie Fakhr al-Dīn al-Rāzī dem Reisen *per se* einen hohen Wert bei, denn wer reise, sammle Erfahrungen, verstehe mehr und lege seine Beschränktheit ab. Er führt zum Beleg Beispiele berühmter muslimischer Reisender wie Ibn Jubayr und Ibn Baṭṭūṭa an und verweist dann kurz auf die Fastendeutung, um unvermittelt in die modernistische Exegese umzuschwenken und auch Staatsbedienstete, die für die Interessen ihres Staates ins Ausland entsandt würden, oder Studenten, die im Interesse der Religion, des Volkes und der *umma* im Ausland studierten, unter den Geltungsbereich des Verses zu fassen. Hierzu führt er wiederum die Beispiele berühmter Hadithgelehrter wie al-Bukhārī an, die beschwerliche Reisen in weit entfernte Länder unternommen hätten.⁴⁶⁷

Shaykh al-Sha^crāwī geht ebenfalls davon aus, dass das Reisen im Wortsinne zu verstehen sei. In bildhafter und eindringlicher Weise beschreibt er seiner überwiegend wenig weltgewandten Zuhörerschaft die Mühen, die es bedeute, die Heimat und die vertraute Umgebung zu verlassen, an einen Ort zu reisen, an den den Reisenden nichts binde, und sich dabei Gefahren auszusetzen. Dabei seien zwei Arten von Reisen zu unterscheiden: einerseits Reisen mit dem Zweck, Gottes Schöpfung kennenzulernen, seine Zeichen zu sehen und dadurch den eigenen Glauben zu stärken, und andererseits Reisen, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Die zweite Art sei Männern vorbehalten, wobei ihre Frauen sie dabei begleiten dürften; die erste Art stehe beiden Geschlechtern offen, weil Q 66:5 explizit reisende Frauen erwähne. Auch die Deutung des Fastens erwähnt al-Sha^crāwī; dieses entreihe den Menschen, ebenso wie das Reisen, der Gewohnheit und stehe selbstverständlich ebenfalls sowohl Männern als auch Frauen offen.⁴⁶⁸

Insgesamt zeigt sich, dass die salafitische Koranexegese an diesem Punkt großen, wenn auch nur bei wenigen Kommentaren auf den ersten Blick offenkundigen, Einfluss hat. Zwar ließ sich schon bei Fakhr al-Dīn al-Rāzī eine Auslegung finden, die dem Reisen einen eigenen Wert zusprach, doch

⁴⁶⁵ Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 462.

⁴⁶⁶ Nur etwas kürzer: *orang-orang yang mengembara*, „Menschen, die umherziehen“.

⁴⁶⁷ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 55, 60 f.

⁴⁶⁸ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5524-5526.

bezogen erst die salafitischen Kommentare mit ihrer utilitaristischen Deutung Reisen zu weltlichen Zwecken in die Auslegung ein und lehnten aus grundsätzlichen hermeneutischen Erwägungen heraus jede Interpretation, die nicht dem Wortsinne entspricht, dezidiert ab. Damit setzen sie sich über eine große Zahl einschlägiger Hadithe hinweg, ohne sich eingehend mit deren Authentizität auseinanderzusetzen. Hierin folgen ihnen die meisten zeitgenössischen Kommentare, die eine Deutung im Wortsinne klar präferieren und sich dabei weit stärker auf inhaltliche Argumente stützen als auf Überlieferungen. Allerdings setzt sich keiner der zeitgenössischen Exegeten so radikal und ablehnend von der exegetischen Tradition ab wie al-Qāsimī; Rashīd Riḍā und der *Tafsīr al-Marāghī* sind die wichtigeren Quellen. Ṭanṭāwī, und für einen Teilaspekt Ateş, berufen sich direkt auf Riḍā; der Kommentar des Departemen Agama stützt sich fast wörtlich auf den *Tafsīr al-Marāghī*. Bei den meisten der übrigen Kommentare ist es denkbar, dass sie die gleichen Quellen verwendet haben, aber ebenso gut möglich, dass sie aus ähnlichen Erwägungen heraus zu vergleichbaren Schlüssen gekommen sind wie die salafitischen Kommentare. Rashīd Riḍās Ausführungen zum Reisen von Frauen, die al-Marāghī verkürzt übernommen hat, spielen für keinen der untersuchten Kommentare eine Rolle.

Die utilitaristische Deutung geht bei einigen Kommentatoren – Hamka, al-Zuḥaylī und al-Sha^crāwī – so weit, dass sie sogar den Erwerb des Lebensunterhalts unter die mit diesem Vers gemeinten Formen des Reisens fassen, ohne auf die im Kontext des Verses naheliegende Frage einzugehen, inwieweit diese Tätigkeit als besonders verdienstlich oder charakteristisch für einen Gläubigen im Gegensatz zum Ungläubigen sein soll.

Die mystische Koranexegese hat mit Bezug auf das vorliegende exegetische Problem keinen Einfluss; lediglich Ateş erwähnt die Mystik, versteht aber auch hier das Reisen in einem äußerlichen Sinne als Reisen zu berühmten Sufimeistern und nicht in der übertragenen Weise, wie al-Kāshānī das tut.

Insgesamt scheint für die meisten zeitgenössischen Exegeten also der Wortsinn des Korans oberste Priorität zu haben und eine Auslegung entgegen diesem Wortsinn selbst dann nicht in Frage zu kommen, wenn diese durch eine erdrückende Zahl prophetischer Hadithe gestützt wird.

7. *Das Gebet, das Gebieten des Rechten und Verboten des Verwerflichen und die Einhaltung von Gottes Geboten*

Unter den Kommentatoren besteht ein Konsens darüber, dass der Vers mit denjenigen, die sich verneigen und niederwerfen, die Betenden meint; lediglich Quraish Shihab merkt an, man könne diese Eigenschaften auch als Ausdruck einer generellen Haltung der Demut gegenüber Gott verstehen.⁴⁶⁹ Das Departemen Agama, al-Zuḥaylī und Abū Zahra meinen, diese beiden Handlungen seien aus den Bestandteilen des Pflichtgebets ausgewählt worden, weil sie die Unterwerfung unter Gott, die das Wesen des Gebets darstelle, besonders gut versinnbildlichten.⁴⁷⁰ Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar und al-Sha^crāwī meinen demgegenüber, diese beiden Eigenschaften seien ausgewählt worden, weil sie am charakteristischsten für das Gebet seien und nicht in anderen Zusammenhängen verrichtet würden.⁴⁷¹

Das Gebieten des Rechten und Untersagen des Verwerflichen (*al-amr bi-l-ma^crūf wa-l-nahy^c an al-munkar*) ist ein im Koran häufig vorkommender Topos,⁴⁷² der an dieser Stelle von den meisten Kommentatoren nicht besonders ausführlich erläutert wird. Ṭaṅṭāwī und Quraish Shihab weisen darauf hin, dass es sich nicht um zwei, sondern um eine einzige Eigenschaft handele und dass daher hier, anders als bei den vorangegangenen Eigenschaften, ein verbindendes *wāw* („und“) stehe.⁴⁷³

Mehrere Kommentare betonen, dass es sich um eine Eigenschaft handele, die dem Wohl der Gesellschaft diene; wenn sie abhanden komme, dann verfallende die Gesellschaft.⁴⁷⁴ Abū Zahra schreibt, sie habe den Sinn, die Gesellschaft zu reinigen und sie tugendhaft zu machen. Eine solche Gesellschaft sei segensreich für jedes Individuum.⁴⁷⁵ Sowohl Abū Zahra als auch al-Sha^crāwī weisen darauf hin, dass gemäß Q 3:110 das Gebieten des

⁴⁶⁹ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 5, S. 686.

⁴⁷⁰ Departemen Agama (Hrsg.): *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2. Auflage, Bd 4, S. 265; al-Zuḥaylī: *Munīr*, J. 11, S. 54; Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 3457.

⁴⁷¹ Vgl. al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], Bd 9, S. 5526; *Lajna min al-^culamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 21, S. 23.

⁴⁷² Vgl. z.B. Q 9:71, 3:104, 3:110. Ein Kurzüberblick findet sich bei Thielmann: *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, S. 26-28, eine ausführliche Darstellung des Themas bietet Cook: *Commanding Right*.

⁴⁷³ Vgl. Ṭaṅṭāwī: *Wasīṭ*, Bd 6, S. 412; Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 5, S. 689.

⁴⁷⁴ Vgl. *Lajna min al-^culamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar*: *Wasīṭ*, Bd 2, H. 21, S. 23.

⁴⁷⁵ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 3457.

Rechten und Untersagen des Verwerflichen die gesamte *umma* Muḥammads auszeichne.⁴⁷⁶

Hamka führt diesen Gedanken näher aus. Seiner Auffassung nach werde ein Gläubiger immer wünschen, dass auch seiner Gesellschaft Gutes zuteil werde; er werde ihr gegenüber nicht gleichgültig sein und sich nicht nur um sich selbst kümmern. Die Idee, sich nicht in die Angelegenheiten anderer einzumischen, könne dem Gebieten des Rechten und Untersagen des Verwerflichen entgegenstehen, doch sei sie ein Produkt des westlichen Individualismus und unterliege im Islam engen Grenzen. Es sei die Pflicht eines Muslims, andere vor falschen Handlungen zu warnen, die ihnen schaden könnten. Der Gläubige sei gehalten, die Initiative zu ergreifen, Rat zu erteilen und die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Außerdem sei er aufgerufen, die Meinungsfreiheit zu fördern, damit jeder das Recht habe, Falsches zu kritisieren. Dazu werde ein Mensch dann in der Lage sein, wenn er den *tawḥīd al-ulūhiyya*⁴⁷⁷ verinnerlicht habe, nur Gott fürchte und nur diesem diene.⁴⁷⁸ Der nachdrückliche Verweis auf das Prinzip der Meinungsfreiheit nimmt erkennbar Bezug auf das gerade islamistischen Medien gegenüber repressive Sukarno-Regime.

Ateş schreibt, *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* sei eine Institution konstruktiver Kritik, die die islamische Gesellschaft vor dem Irregehen bewahre. Wenn sie angemessen und passend angewandt werde, sei sie sehr nützlich. Dies impliziert eine vorsichtige Warnung vor unangemessener Anwendung, ohne dass Ateş dies an dieser Stelle näher ausführt.⁴⁷⁹ Deutlicher wird al-Shaʿrāwī, der die Ausübung dieser Institution dezidiert nicht jedem einzelnen Gläubigen zugestehen möchte. Sie setze nicht nur voraus, dass man das Gebotene und Verbotene selber einhalte, sondern auch, dass man sich gut damit auskenne.

Daher muss man zu denen gehören, die auf die Kenntnis der Gebote Gottes und die Kenntnis der Grenzen des Erlaubten und Gebotenen spezialisiert sind. Wenn aber irgendjemand [ohne diese gründliche Kenntnis] kommt, um sich in die Sache einzumischen, und sagt: „Ich gebiete das Rechte und untersage das Verwerfliche“, dann sagen wir ihm: „Stelle die Religion und die Gottesfurcht nicht auf eine niedrigere Stufen als sonstige Berufe, bei

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., S. 3457; al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5526 f.

⁴⁷⁷ Vgl. S. 106, Fn 162.

⁴⁷⁸ Vgl. Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 61.

⁴⁷⁹ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 4, S. 145.

denen es [ja auch] unerlässlich ist, dass sie von Gebildeten und einschlägigen Fachleuten betrieben werden.“⁴⁸⁰

Diese Einschränkung steht mit einiger Wahrscheinlichkeit in Bezug zu der Debatte um die Anwendung der *ḥisba*, der aus dem koranischen Prinzip des *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* abgeleiteten Pflicht zur Durchsetzung moralischer und religiös-rechtlicher Normen, die in den frühen neunziger Jahren Ägypten erfasste, als Islamisten ihre moralischen Normen in einzelnen Stadtvierteln Kairo durchsetzten, zur Selbstjustiz gegen vermeintlich vom Glauben abgefallene säkularistische Intellektuelle griffen und Privatklage gegen den Literaturprofessor Naṣr Ḥāmid Abū Zayd erhoben, um aufgrund des Vorwurfs der Apostasie seine Ehe auflösen zu lassen.⁴⁸¹ Al-Shaʿrāwī wendet sich hier keineswegs grundsätzlich gegen solche Praktiken, möchte das Urteil über ihre Anwendung aber den Religionsgelehrten vorbehalten – dies hätte nicht ein staatliches, wohl aber ein ständisches Monopol auf die Ausübung der *ḥisba* zur Folge.

Das Gebot, die von Gott gesetzten Grenzen einzuhalten, verstehen die Kommentatoren übereinstimmend als Anweisung, sämtliche Gebote und Verbote der Scharia zu befolgen. Abū Zahra weist darauf hin, dass die *ḥudūd* im Sinne der koranischen Strafen nur ein Teilbereich der hier gemeinten Grenzen seien.⁴⁸² Al-Zuḥaylī und Ṭaṇṭāwī verstehen diesen Passus als Zusammenfassung aller zuvor genannten Eigenschaften. Daher, so Ṭaṇṭāwī, der sich hier auf al-Qāsimī stützt, werde auch diese Eigenschaft mit *wāw* eingeleitet.⁴⁸³ Der Kommentar des Departemen Agama merkt an, die Gebote und Verbote der Scharia setzten nicht nur für den einzelnen Gläubigen, sondern auch für die Gesellschaft und ihre Führer Regeln.⁴⁸⁴

Quraish Shihab stellt eine das Verständnis des gesamten Verses betreffende Theorie dazu auf, warum die drei letztgenannten Eigenschaften im Gegensatz zu den vorhergehenden mit *wāw* verbunden sind. Die Unverbundenheit der zuerst genannten Eigenschaften drücke aus, dass diese nicht in vollkommener Weise zu erreichen seien; bei denen, die mit *wāw* verbunden seien, sei Vollkommenheit hingegen möglich und auch gefordert. Wer sie nicht vollkommen erfülle, nehme den Kollaps der Religion in Kauf. Es

⁴⁸⁰ al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5526 f.

⁴⁸¹ Zum Fall Abū Zayd vgl. Thielmann: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid; zur allgemeinen Situation im Ägypten der neunziger Jahre vgl. Zubaida: Trajectories, S. 67-71.

⁴⁸² Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 3458.

⁴⁸³ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 54 f. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, S. 412.

⁴⁸⁴ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 265 f.

sei jedoch auch möglich, dass die syntaktische Konstruktion des Verses lediglich rhetorischen Gepflogenheiten des Arabischen geschuldet sei.⁴⁸⁵

8. Die Belohnung

Der Vers endet mit einer nach übereinstimmender Auffassung der Kommentatoren an den Propheten gerichteten Anweisung, den Gläubigen frohe Botschaft zu verkünden. Al-Sha^crāwī betont, dass diese Verheißung ausschließlich an die in dem Vers beschriebenen Gläubigen, nicht aber an die Heuchler gerichtet sei.⁴⁸⁶ Ḥawwā beklagt, dass das Fehlen der in Vers 111 und 112 beschriebenen Eigenschaften unter den heute lebenden Muslime schmerzlich erkennbar sei. Sie drängten in keiner Weise danach, ihr Leben um Gottes willen zu verkaufen und Jihad zu führen. Um die Menschen in den Genuss der verheißenen Belohnung zu bringen, müsse daher die *umma* ihren Nachwuchs zum Erwerb dieser Eigenschaften erziehen, wenn sie eine Generation großziehen wolle, der der in Vers 111 beschriebene Handel, der Jihad und der Kampf leicht fielen.⁴⁸⁷

Die verheißene Belohnung bezieht sich nach Ansicht der Islamischen Forschungsakademie der Azhar auf das Paradies;⁴⁸⁸ dies scheint auch Ṭaṇṭāwī zu meinen, wenn er schreibt, der Gegenstand der Verkündung sei so erhaben, dass er nicht zu beschreiben und daher hier nicht explizit genannt sei.⁴⁸⁹ Al-Zuḥaylī, das Departemen Agama und Abū Zahra sind hingegen der Auffassung, es seien sowohl das Paradies als auch Wohlergehen im Diesseits gemeint.⁴⁹⁰

Hamka zufolge besteht die frohe Botschaft primär darin, dass diejenigen, die die in Vers 112 beschriebenen Eigenschaften erwerben, nützlich und wertvoll für sich und andere seien und ihr Leben nicht verschwendeten. Durch die Verwirklichung dieser Eigenschaften könnten sie die Stufe eines vollkommenen Gläubigen (*yang Kamilul Iman*) erreichen; wenn sich alle Menschen darum bemühten, sei dies der Weg zum Heil im Diesseits und im Jenseits.⁴⁹¹

⁴⁸⁵ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 5, S. 686 f.

⁴⁸⁶ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 9, S. 5528.

⁴⁸⁷ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 4, S. 2350.

⁴⁸⁸ Vgl. Lajna min al-^culamā^o bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 2, H. 21, S. 23.

⁴⁸⁹ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 6, S. 412.

⁴⁹⁰ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, J. 11, S. 52; Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 4, S. 266; Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 3458.

⁴⁹¹ Vgl. Hamka: Tafsīr al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 11, S. 62.

E. GLAUBE UND GUTE WERKE: Q 2:62 UND DIE FRAGE DES
ZUGANGS VON NICHTMUSLIMEN ZUM PARADIES

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢)

62 Die glauben, die Juden sind, die Nazarener und die Sabier – die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun –, die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.

Alle der zuvor diskutierten Verse beinhalten eine eschatologische Komponente; sie machen deutlich, dass den gläubigen und gemäß diesem Glauben gut handelnden Menschen das Heil im Jenseits beschieden wird. In aller Regel wird diese Verheißung von den Kommentatoren so verstanden, dass sie beschränkt ist auf die, „die an das glauben, das zu dir [Muḥammad] herabgesandt worden ist“ (Q 2:4), also auf die Muslime, die Muḥammad als Propheten und den Koran als heilige Schrift akzeptieren. Sie sollen zwar auch die früheren Schriften, Evangelium und Tora, als göttlich anerkennen; aber nur an diese zu glauben, den Koran jedoch abzulehnen, versperre den Weg zum Heil.

Q 2:62 hingegen scheint seinem Wortlaut nach das Paradies nicht nur den Gläubigen, sondern auch den Anhängern dreier weiterer Religionsgemeinschaften zu verheißen: den Juden und Christen, die allgemein als „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) anerkannt sind, und den enigmatischen Sabiern.⁴⁹²

Dies käme, wenn man der Formulierung des Verses ohne Einschränkungen folgt, einem religionstheologischen Pluralismus gleich, der nicht nur dem Islam, sondern zumindest bestimmten weiteren Religionen ebenfalls ein Heilspotenzial zuspricht. Im Gegensatz dazu geht die muslimische Theologie in aller Regel davon aus, dass Judentum und Christentum zwar auf göttlichen Offenbarungen beruhten, dass aber seit dem Auftreten des Islams die Anerkennung Muḥammads als Prophet und des Korans als göttliche Schrift sowie die Befolgung seiner Lehren unabdingbar seien, um Eingang ins Paradies zu erhalten – so auch die Mehrheit der hier untersuchten Kommentatoren mit Bezug auf Q 2:4-5.⁴⁹³ Es handelt sich also um einen superioristischen Ansatz, der bestimmten anderen Religionen zwar

⁴⁹² Vgl. dazu Kapitel Vier, Abschnitt E. 3.3

⁴⁹³ Vgl. S. 186.

eine zeitlich begrenzte Kapazität zur Heilsmittlung zugesteht, aber die eigene Religion – den Islam – doch als letztgültigen Weg der Wahrheit und des Heils betrachtet. Hinzu kommt der Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrīf*), der zur Folge hat, dass Judentum und Christentum in ihrer heutigen Form nicht zuerkannt wird, auf dem Boden authentischer göttlicher Offenbarungsschriften zu stehen. Daraus resultiert für die postmuhammadische Zeit faktisch ein Exklusivismus, gemäß dem die eigene Religion den einzigen Weg zum Heil darstellt.⁴⁹⁴

Im Hinblick auf Q 2:62 bleiben den Korankommentatoren also nur zwei Möglichkeiten: Entweder, sie legen den Vers so einschränkend aus, dass er einer superioristischen oder exklusivistischen Position nicht mehr widerspricht, oder sie wenden sich gegen tief verankerte Grundannahmen der muslimischen Theologie.

Neben der Interpretationsbedürftigkeit des Verses im Hinblick auf seine soteriologische Aussage wirft er noch einige weitere exegetische Fragen auf, vor allem die nach der Identität der Sabier und nach dem Sinn hinter der Doppelung der Wendung „die, die glauben“ (*alladhīna āmanū*). Die Antworten auf diese Fragen hängen bei vielen Exegeten eng mit ihrem Gesamtverständnis des Verses zusammen. Bevor im Detail auf sie eingegangen wird, soll daher dieses Gesamtverständnis skizziert werden: Es soll dargelegt werden, wie die Kommentatoren den Vers im Hinblick auf die Heilssichten der Muslime und der Anhänger anderer Religionsgemeinschaften in Grundzügen deuten. Eine Bewertung folgt am Schluss des Kapitels.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ In der christlichen Theologie der Religionen hat sich ein religionstheologisches Dreierschema mit den Kategorien Exklusivismus, Superiorismus bzw. Inklusivismus und Pluralismus herausgebildet, das zum Teil noch weiter ausdifferenziert wird. Es wird auch in der Religionswissenschaft verwendet, um die Selbsteinordnung von Religionen innerhalb des religiösen Spektrums zu beschreiben. Zwar wird es kontrovers diskutiert, u.a. weil die einzelnen Kategorien nicht trennscharf voneinander abzugrenzen sind und weil es nicht zwischen verschiedenen Ebenen des theologischen Diskurses unterscheidet, ist jedoch in Grundzügen weitgehend akzeptiert und dient hier zumindest als Grundlage für eine erste Einordnung. Eine ausführlichere Diskussion folgt am Ende des Abschnitts im Zusammenhang mit der Bewertung der Positionen der Korankommentare. Zu dem religionstheologischen Dreierschema vgl. Danz: Einführung, S. 51-77.

⁴⁹⁵ Die Auslegungen der zeitgenössischen Exegeten zu Q 2:62 sind in deutscher Übersetzung vollständig in Anhang I aufgeführt.

1. Umfang und Grenzen des Heilsanspruchs

Die Referenzkommentare von al-Ṭabarī bis Sayyid Quṭb sind sich mit wenigen Ausnahmen einig darin, dass dieser Vers keineswegs – wie sein Wortlaut nahelegen würde – inklusivistisch oder gar pluralistisch verstanden werden kann, indem er den heute lebenden Juden, Christen und Sabiern einen wie auch immer gearteten Heilsanspruch zugesteht. Ein Teil der Interpreten bezieht diesen Vers vielmehr auf diejenigen Juden, Christen und Sabier, die vor dem Beginn der Sendung Muḥammads lebten oder zwar zu seiner Zeit lebten, von ihm aber noch nicht gehört hatten. Andere Exegeten legen den Schwerpunkt auf diejenigen Juden, Christen und Sabier, die zum Islam übergetreten sind; ihnen solle versichert werden, dass der Glaube, dem sie vorher angehörten, für ihre Bewertung durch Gott keine Rolle spiele, gerade angesichts der heftigen Kritik an den Juden, die in den vorangegangenen Versen des Korans ausgedrückt wird. In jedem Fall sei unter Glauben – bei der zweiten Nennung des Wortes, die die Bedingung für Anhänger aller angesprochenen Religionsgemeinschaften beschreibt – der wahre Glaube einschließlich des Glaubens an Muḥammad und den Koran zu verstehen, und unter gutem Handeln die Befolgung der islamischen Scharia. Der überlieferten Auffassung des Ibn ʿAbbās, der Vers sei zwar umfassend zu verstehen, aber später abrogiert worden, schließt sich keiner der Referenzkommentare und auch keiner der zeitgenössischen Kommentare an, obwohl manche sie erwähnen. Sie halten das Prinzip der Abrogation für nicht auf diesen Fall anwendbar, denn hier handele es sich nicht um eine Rechtsvorschrift, sondern um eine ewig gültige theologische Aussage.

Ṭabāṭabāʾī weicht von der Mehrheitsauffassung insofern ab, als er argumentiert, es gehe dem Vers vor allem darum, die Auffassung der Juden und Christen zu widerlegen, ihnen sei aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit das Heil sicher oder sogar vorbehalten. Vielmehr richte sich die Belohnung nicht nach nomineller Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, sondern nach der Anbetung Gottes, der Absage an die Vielgötterei sowie der Qualität des Handelns. Den Glauben an Muḥammads Sendung macht Ṭabāṭabāʾī hier nicht zur Bedingung für den Erhalt einer Belohnung.⁴⁹⁶

Eine weitere Ausnahme von der Mehrheitsposition macht der *Tafsīr al-Manār*, der dezidiert für eine Deutung des Verses nach seinem Wortlaut ohne Einschränkungen plädiert. Juden und Christen⁴⁹⁷ stehe das Paradies

⁴⁹⁶ Vgl. Ṭabāṭabāʾī: *al-Mīzān*, Bd 1, S. 194.

⁴⁹⁷ Wie auch den Sabiern, deren Identität noch erörtert werden wird. Riḍā interessiert sich jedoch aus zeitgeschichtlichen Gründen eigentlich nur für die Christen.

ebenso offen wie Muslimen, solange sie innerlich ernsthaft glaubten und die Gesetze ihrer jeweiligen Religion befolgten. Trotz Schriftverfälschung – ein Thema, das explizit in die Argumentation einbezogen wird – seien die göttlichen Gesetze in den Schriften der anderen Religionen adäquat enthalten. Diese Auslegung findet sich sowohl in Rashīd Riḍās Transkript von Muḥammad °Abduhs Vorlesung als auch in seinem Kommentar dazu. Rashīd Riḍā präzisiert die eher allgemeinen Aussagen °Abduhs deutlich, weist aber auch in einem Nebensatz darauf hin, vom Zugang zum Heil seien diejenigen nicht erfasst, die nicht auf richtige Weise glaubten, was die Vermenschlichung Gottes ebenso wie Inkarnationsvorstellungen umfasse. Dies schliesse in logischer Konsequenz den christlichen Glauben an die göttliche Natur Christi aus. In seinem Kommentar zu Q 5:69 präzisiert Riḍā, nur eine verschwindende Minderheit der heutigen Christen – damit scheint er sich ausschließlich auf Europäer, nicht auf autochthone christliche Gemeinschaften zu beziehen – folge den eigentlichen Lehren ihres Glaubens und werde daher von der Aussage des Verses erfasst.⁴⁹⁸

Jenseits der Referenzkommentare stellte sich auch der bekannte indonesische Theologe Nurcholish Madjid auf den Standpunkt, Q 2:62 und andere Verse stellten allen Nichtmuslimen, die sich Gott unterwürfen, das Paradies in Aussicht; dies gelte nicht nur für Juden, Christen und Sabier, sondern auch für Hindus, Buddhisten und weitere Religionen. Es ist davon auszugehen, dass diese kontroverse Position des in Indonesien bis zu seinem Tod im Jahr 2005 öffentlich sehr sichtbaren Nurcholish Madjid Muhammad Quraish Shihab bei der Abfassung seines Kommentars bekannt gewesen ist, während sie in der arabischen Welt und der Türkei kaum wahrgenommen worden sein dürfte.⁴⁹⁹

Der südasiatische Vordenker des Islamismus Abū l-A°lā al-Mawḍūdī scheint insofern Ṭabāṭabā°ī nahezustehen, als er der Ansicht ist, dem Vers gehe es darum, den Auserwähltheitsanspruch der Juden zu widerlegen. Die Zugehörigkeit zum Islam macht er nicht zur Bedingung für das jenseitige Heil.⁵⁰⁰

Von den hier untersuchten Korankommentatoren folgen die meisten den beiden in den Referenzkommentaren mehrheitlich vertretenen Auslegungen, der Vers beziehe sich auf Schriftbesitzer vor der Entstehung des Islams und/oder auf Konvertiten von den Schriftreligionen zum Islam.

⁴⁹⁸ Vgl. °Abduh/Rashīd Riḍā: Tafsīr al-Manār, J. 1, S. 333-339; J. 6, S. 476-478.

⁴⁹⁹ Vgl. Bakti: Islam and Modernity, S. 493.

⁵⁰⁰ Vgl. <http://www.tafheem.net/main.html>, Zugriff am 18.12.2008.

Ṭanṭāwī nennt ganz einfach beide Auslegungen.⁵⁰¹ Das Gleiche gilt für den Kommentar des Departemen Agama, der in seinem abschließenden Fazit deutlich darauf hinweist, dass nach dem Kommen des Propheten Muḥammad die ganze Menschheit verpflichtet sei, der von ihm gebrachten Religion zu folgen.⁵⁰²

Dieser Position folgt unmissverständlich auch der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar:

Einige Ketzler [*baʿd al-mulḥidīn*] haben diesen Vers falsch verstanden und behaupten, dass es diesen nichtmuslimischen Gruppen möglich sei, den Glauben zu verwirklichen und gleichzeitig bei ihrer Religion zu bleiben. Dies ist eine haltlose [*bāṭil*] Behauptung, [...] weil der Glaube nicht verwirklicht werden kann ohne den Glauben an Gott und alle seine Gesandten, zu denen Muḥammad gehört [...] ⁵⁰³

Der Vorwurf der Ketzerei kann sich nur auf den Ansatz von ʿAbduh und Rashīd Riḍā beziehen, der den Autoren bekannt gewesen sein muss. Auf den Status der Nichtmuslime vor der Sendung Muḥammads geht der Kommentar nicht ein.

Ähnlich argumentiert al-Shaʿrāwī, der die Überzeugung vertritt, der Islam sei zur endgültigen Reinigung der Religion gebracht worden, und mit ihm breche die Kette des Abfalls vom Glauben und der Entsendung immer neuer Propheten endgültig ab. Mit dem Vers solle den Anhängern früherer Religionen Angst und Sorge genommen werden. Er rufe sie zum Glauben an Muḥammad auf, der allein ihnen das Heil verschaffe.⁵⁰⁴

Abū Zahra setzt den Akzent zunächst auf die Barmherzigkeit Gottes, der den Angehörigen aller Religionen die Tür zur Umkehr öffne und ihr Bekenntnis zum wahren Glauben annehme; hier bestehe ein starker Bezug zu den vorangegangenen, an die Kinder Israels gerichteten Warnungen. Die Platzierung des Verses in die Mitte der Auseinandersetzung mit den Juden signalisiere eine Einladung an sie und andere, das Angebot des Glaubens anzunehmen und Vergebung zu erlangen. In seinem Fazit bezieht sich Abū Zahra – möglicherweise mit Bezug auf den ägyptischen Kontext – ausschließlich auf die Christen. „Diejenigen, die in ihrer Religion schwach sind“, verträten fälschlicherweise die Auffassung, der Koran er-

⁵⁰¹ Vgl. Ṭanṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 196-198.

⁵⁰² Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qurʿan dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 146 f.

⁵⁰³ Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 100.

⁵⁰⁴ Vgl. al-Shaʿrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 370-372.

kenne einen Heilsanspruch der Christen an. Die Bedingung für das Heil seien jedoch der Glaube an die Einheit und Einzigkeit Gottes und die Zurückweisung der Dreieinigkeit und göttlichen Natur Christi, wie es auch der Koran vorschreibe (Q 5:72). An Abū Zahras Argumentation bleibt unklar, warum der Heilsanspruch speziell der Christen noch einmal mit Verweis auf ihre dem Monotheismus widersprechenden Glaubensvorstellungen zurückgewiesen wird, wenn doch ohnehin schon die zuvor genannte Grundvoraussetzung, die Anerkennung Muḥammads, fehlt. Es ließe sich fragen, ob ein Christentum, das Jesus lediglich als Menschen und Propheten betrachtet, Muḥammad aber nicht als Propheten anerkennt, nach Abū Zahras Auffassung einen höheren Status hätte als die von ihm explizit kritisierten gegenwärtigen Kirchen, und wie es sich mit dem streng monotheistischen Judentum verhält.⁵⁰⁵

Saʿīd Ḥawwā versteht den Vers zunächst als Absage an etwaige Neigungen der Muslime, vor allem aber der frühen Muslime, Juden und Christen als auserwählt oder gar – aufgrund der Tatsache, dass sie über ältere Offenbarungsschriften verfügen – als überlegen zu betrachten; das Gegenteil sei der Fall.⁵⁰⁶ Heute könne kein Jude, Christ oder Sabier mehr das Heil erlangen, ohne an Muḥammad zu glauben. Er folgt eng – fast wörtlich – Ibn Kathīr, indem er den Vers ausschließlich auf die Juden und Christen vor dem Kommen Muḥammads bezieht; diese Auslegung setzt er allerdings in einen ganz eigenen Kontext, indem er zu Beginn seiner Ausführungen auf den Umstand verweist, dass immer dann in der Geschichte der früheren Religionen, wenn die Völker vom Glauben an den wahren Gott und von den Lehren ihrer Propheten abgefallen seien, einzelne Gläubige weiterhin dem wahren Glauben treu geblieben seien, auch wenn sie machtlos gewesen seien, den Verirrungen der großen Mehrheit Einhalt zu gebieten. Im Hinblick auf den Status dieser standhaften Gläubigen lege nun Vers 62 fest, dass Gott solchen Menschen in jeder *umma* sein Wohlgefallen zuteil werden lasse und sie von allen diesseitigen und jenseitigen Strafen verschone. Die Parallele zu Ḥawwās eigener biographischer Situation und seiner diesseitig-heilsgeschichtlichen Sicht auf die Rolle der Muslimbruderschaft ist überdeutlich. Gleichzeitig zeigt sich in seinen Ausführungen ein recht geringes Interesse an jenseitigen Fragen und eine weit stärkere Fokussierung auf diesseitige Belange.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Vgl. Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 253-257.

⁵⁰⁶ Vgl. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 1, S. 144.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., S. 153 f.

Noch viel ausgeprägter ist diese Tendenz bei Hamka, dessen fast ausschließliche Interpretation des Verses in einem diesseitigen Bezugsrahmen durchaus originell ist.⁵⁰⁸ Dass der wahre Glaube den unterschiedslosen Glauben an alle bereits erschienenen Gesandten und alle vorliegenden Schriften beinhaltet, erwähnt er eher nebenbei. Zunächst einmal versteht er den Vers als Absage an Heuchelei; an ein rein verbales Bekenntnis zur Religion ohne entsprechendes Handeln. Die innerliche Bekehrung zum wahren Glauben mit der Konsequenz entsprechenden Handelns befreie den Menschen von Unruhe und Angst. Außerdem betone der Vers, dass ein Religionsverständnis, das zur Gruppenbildung, Abgrenzung von anderen Religionsgruppen und Überlegenheitsgefühlen führe, weit vom ursprünglichen Ziel der Religion, zur Wahrheit zu rufen, entfernt sei und negative Konsequenzen habe; denn wer glaube, dass nur er selbst die Wahrheit habe und alle anderen im Irrtum seien, werde nur Streit stiften und nichts Gutes für andere bewirken. Somit wolle der Vers in erster Linie ein friedliches Zusammenleben der Religionen im Diesseits stiften: Wenn die Anhänger aller Religionen wahrhaft glaubten und gut handelten, dann gäbe es keine religiös bedingten Konflikte, keinen Fanatismus und religiösen Hass. Der Prophet sei dafür das beste Vorbild. Der Vers strahle Toleranz und Gelassenheit aus, Eigenschaften, die in einer Zeit der Massenvernichtungswaffen dringend nötig seien; er rufe zur Einheit der Religionen auf, nicht zu Cliquendenken, und zur Wahrheitssuche mit klarem Verstand. Letztere werde aber bei den Anhängern der Religionen letztlich zum *tawḥīd*, zur Unterwerfung, zum Islam führen. Um dies zu belegen, führt Hamka die Beispiele mehrerer Konvertiten an, darunter Muhammad Asad (Leopold Weiß) und Malcolm X. Diese Konvertiten, die ständig nach einer Intensivierung ihres Glaubens und nach gutem Handeln gestrebt hätten, nähmen vor Gott einen weit höheren Rang ein als diejenigen, die von Geburt an Muslime seien, sich aber nicht besonders um ihren Glauben bemühten. Juden und Christen hingegen, die den Ruf des Islams gehört hätten, ihm jedoch nicht folgten, kämen in die Hölle. Der Vers stehe insofern für Toleranz, als er signalisiere, dass die Tür zum Islam immer geöffnet sei. Keineswegs sei außerdem die Androhung einer jenseitigen Strafe mit diesseitigem Zwang gleichzusetzen.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Sie weist eine gewisse inhaltliche Nähe zu Ṭabāṭabā'ī auf, der Hamka jedoch nicht als Quelle gedient haben kann, weil Ṭabāṭabā'īs Kommentar fünf Jahre nach dem von Hamka erschien.

⁵⁰⁹ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 212-218.

Al-Zuḥaylīs Position ist vergleichsweise diffus. Einerseits schreibt er, dass jeder, der an Gott und den Jüngsten Tag glaube, indem er sich am Seil der Religion festhalte, zu den Gewinnern gehören werde, gleich ob er zu den Muslimen, Juden, Christen oder zu denen gehöre, die ihre Religion verlassen hätte und zum Islam konvertiert seien – hier nimmt er also eine klare Unterscheidung zwischen Schriftbesitzern und Konvertiten vor.⁵¹⁰ Andererseits sagt er in anderem Zusammenhang, der Glaube dürfe keine Unterschiede zwischen den Schriften machen, wobei man im Detail an den Koran und nur im Allgemeinen an die früheren Schriften glauben müsse; nur solchen Gläubigen stünden Rechtleitung und Glück zu.⁵¹¹ Derartige Widersprüche sind bei al-Zuḥaylī, der auf unterschiedliche Quellen zurückgreift und diese nicht harmonisiert, nicht selten anzutreffen. In seinem *al-Tafsīr al-wasīṭ* nimmt er zu Vers 62 allerdings in eindeutiger Weise Stellung: Er beziehe sich nur auf die Gläubigen unter den Schriftbesitzern, die an den Koran und den Propheten Muḥammad glaubten.⁵¹²

Im Gegensatz zu den bislang aufgeführten exklusivistischen Positionen verschließen drei der hier untersuchten Autoren Anhängern anderer Religionen nicht kategorisch den Zugang zum Heil.

Süleyman Ateş folgt als einziger der untersuchten Kommentatoren der Position von °Abduh und Rashīd Riḍā, ohne aber auf diese zu verweisen; dies wundert umso mehr, als er den *Tafsīr al-Manār* sonst durchaus regelmäßig zitiert, so dass es wahrscheinlich ist, dass ihm deren Position auch zu dieser Frage bekannt war. Nach Ateş Auffassung beschränkt der Vers das Anrecht auf das Paradies nicht auf Muslime; vielmehr erlange jeder, der in richtiger Weise an Gott und an das Jenseits glaube und entsprechend handle, Anspruch auf das Heil. Dieser richtige Glaube setze nicht den Glauben an Muḥammad und den Koran voraus, wohl aber den *tawḥīd* - und dieser verbiete es, Ezra oder Jesus für Gottes Sohn zu halten.⁵¹³ An dieser Stelle sollte noch einmal darauf hingewiesen werden, dass Ateş im Zusammenhang mit anderen Koranstellen, die den Muslimen das Paradies verheißen, es im Gegensatz zu anderen Kommentatoren vermeidet, diese Verheißung ausdrücklich auf die Muslime zu beschränken, sondern den Glauben an Muḥammad und die Befolgung seiner Lehren lediglich als sicheren – aber nicht unbedingt als den einzigen – Weg zum Heil darstellt.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 178.

⁵¹¹ Vgl. ebd., Bd 1, S. 76.

⁵¹² Vgl. al-Zuḥaylī: Wasīṭ, Bd 1, S. 29.

⁵¹³ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 1, S. 175 f.

⁵¹⁴ Vgl. z.B. ebd., Bd 1, S. 102.

Der im Auftrag des Diyanet herausgegebene Kommentar setzt sich sowohl mit der Mehrheitsposition als auch mit der Ansicht Ateş kritisch auseinander, wobei er im Gegensatz zu Ateş auch den *Tafsīr al-Manār* sowie al-Mawdūdī als frühere Quellen für eine tolerante Position nennt. Die Autoren weisen sowohl diese als auch die Mehrheitsauffassung zurück und entscheiden sich letztlich für eine vermittelnde Position, die sie auf al-Ghazālī's Schrift *Fayṣal [bei Karaman et al.: Faḍā'il] al-tafriqa bayn al-Islām wa-l-zandaqa* zurückführen.⁵¹⁵ Dessen Auffassung zufolge weilten nur diejenigen Juden und Christen auf ewig in der Hölle, die, obwohl sie über Muḥammad und seine Botschaft wahrheitsgemäße Informationen erhalten hätten, auf ihrer Leugnung beharrten. Diejenigen, die von Muḥammad nie gehört hätten, seien ebenso entschuldigt und könnten mit Gottes unermesslicher Gnade rechnen wie diejenigen, die nur verzerrte und verleumdende Informationen erhielten. Jeder integre Angehörige einer Religion, der an Gott und das Jenseits glaube und diesseitigen Versuchungen nicht nachgebe, werde, wenn er Informationen über Muḥammad erhalte, diesen nachgehen. Die, die zwar eine solche Erforschung unternähmen, sie aber wegen eines Hindernisses wie des Todes nicht zum Abschluss bringen könnten, würden entschuldigt werden und ebenfalls Gottes großer Gnade teilhaftig werden. Diesem korrekten Zitat al-Ghazālī's⁵¹⁶ fügen die Autoren die Anmerkung hinzu, diejenigen Christen und Juden, die trotz wahrheitsgemäßer Informationen über den Islam auf ihrem Unglauben beharrten, stellten nur eine Minderheit unter den Nichtmuslimen dar; dies offensichtlich in der Absicht, dem Vorwurf der Intoleranz entgegenzutreten. Al-Ghazālī zufolge handelt es sich bei ihnen allerdings um alle die, die nahe an den muslimischen Ländern oder unter den Muslimen leben – also diejenigen Nichtmuslime, an die sich ein interreligiöser Dialog, wie ihn die Autoren offenkundig anstreben, eigentlich vorrangig wenden sollte. Al-Ghazālī's strenge Ausführungen, eine Verweigerung der Erforschung des Islams, nachdem man von seiner Botschaft erfahren habe, oder Nachlässigkeit in seiner Erforschung gingen auf einen Mangel an Gottesfurcht und ein

⁵¹⁵ Dieser Position folgt auch der reformistische *Tafsīr al-Marāghī*, der ansonsten häufig Rashīd Riḍās Ansichten übernimmt; vgl. al-Marāghī: *Tafsīr al-Marāghī*, J. 1, S. 129. Es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass die türkischen Autoren, die al-Ghazālī im Wortlaut zitieren, al-Marāghī's Korankommentar als Quelle herangezogen haben. Immerhin zeigt sich hier, dass al-Ghazālī's Position einen vermittelnden Charakter zu haben scheint und für diejenigen Kommentatoren akzeptabel ist, die reformistische Tendenzen aufweisen, Riḍā und °Abduh in diesem Punkt aber nicht folgen mögen.

⁵¹⁶ Vgl. al-Ghazālī: *Fayṣal al-tafriqa*, S. 84-87.

Übermaß an Weltlichkeit zurück und seien mit Unglauben gleichzusetzen, zitieren die Autoren nicht.⁵¹⁷

Muhammad Quraish Shihab entzieht sich als einziger Kommentator auf sehr differenzierte Weise einer letztgültigen Bewertung des Heilspotenzials der übrigen Religionen. Zunächst einmal weist er Auffassungen wie die °Abduhs und Rashīd Riḍās oder auch des im Indonesien der Jahrtausendwende noch präsenteren Nurcholish Madjid zurück, die den Anhängern aller in dem Vers genannten Religion Zugang zum Paradies zusprechen. Solche Ansichten stellten alle Religionen einander gleich, wo doch die Religionen in Wirklichkeit starke Unterschiede hinsichtlich ihrer Glaubenslehren wie auch der religiösen Pflichten aufwiesen und unmöglich alle wahr sein könnten. Wie könne man etwa Juden und Christen gleichsetzen, wo doch die beiden Religionen sich gegenseitig für falsch hielten? Es sei zwar richtig, dass die Entscheidung über den Eingang in Paradies oder Hölle allein Gott vorbehalten sei; doch diese Tatsache mache noch nicht alle Religionen gleich. Ein harmonisches Zusammenleben der Religionen anzustreben sei unbedingt erforderlich und ein religiöses Gebot, doch sei es zum Erreichen dieses Ziels keineswegs nötig, die Lehren der Religion zu opfern. Vielmehr bestehe der richtige Weg darin, friedlich zu leben und sich allein Gott zu unterwerfen, damit dieser am Jüngsten Tag entscheide, wessen Religion er segne und wessen Religion falsch sei; religiös geboten sei es also, nicht nur sich selbst, sondern auch den letzten Akt der Entscheidung über den Zugang zum Paradies Gott zu unterwerfen.⁵¹⁸

2. Der Offenbarungsanlass

Eine Reihe von Referenzkommentaren – etwa die von Ibn Abī Ḥātim, al-Ṭabarī, Ibn Kathīr und al-Shawkānī – nennt als Offenbarungsanlass des Verses die Geschichte von Salmān dem Perser, die auch al-Wāḥidī in seinen *Asbāb al-nuzūl* aufführt.⁵¹⁹ Der Prophetengefährte Salmān, dessen Biographie in vielen Details überliefert ist, soll sich in vorislamischer Zeit im Iran durch den Einfluss eines Priesters zum Christentum bekehrt haben. Auf Reisen sei er versklavt und nach Medina verkauft worden, wo er die Botschaft des Propheten kennengelernt und angenommen habe. Er habe den Propheten nach dem jenseitigen Schicksal seiner früheren christlichen Gefährten

⁵¹⁷ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 69-71.

⁵¹⁸ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 208 f.

⁵¹⁹ Vgl. <http://altafsir.com/AsbabAlnuzol.asp?SoraName=2&Ayah=62&search=yes&img=A>, Zugriff am 1.4.2009.

gefragt, die von der Sendung Muḥammads noch nichts wissen konnten, und habe ihre religiösen Praktiken beschrieben sowie ihren Glauben an das künftige Kommen eines neuen Propheten mit den Merkmalen Muḥammads. Muḥammad habe ihm beschieden, ihr Schicksal sei die Hölle. Salmān habe darauf mit Bestürzung reagiert und versichert, dass seine Gefährten, wenn sie von Muḥammad wüssten, mit Sicherheit auch an ihn glaubten. In dieser Situation sei der Vers herabgekommen. In einer verkürzten Variante wird der Vers unmittelbar auf Salmāns Anfrage hin geoffenbart, ohne dass der Prophet ihm zuerst eine gegenteilige Auskunft gibt.

Nur zwei der zeitgenössischen Kommentatoren – Hamka⁵²⁰ und al-Zuḥaylī⁵²¹ – führen diese Geschichte an, und von diesen beiden misst nur Hamka ihr eine wichtige Rolle in der Deutung des Verses bei. Für ihn verdeutlicht der Hadith, dass Unterschiede zwischen Muslimen, Juden und Christen im religiösen Ritus von Gott gewollt und durch den zeitlichen Wandel bedingt seien und dass Juden und Christen, die vor der Entstehung des Islams gelebt hätten, nicht allein deswegen der Weg zum Heil verschlossen sei, weil sich ihre Gebets- und Fastenpraxis von der muslimischen unterscheidet. Al-Zuḥaylī leitet aus der Geschichte keine Folgerungen ab, tut dies aber in seinem später erschienenen *al-Tafsīr al-wasīṭ*, in dem er den Vers ausschließlich auf diejenigen Schriftbesitzer bezieht, die an den Propheten Muḥammad glauben.⁵²²

Alle übrigen Kommentatoren – darunter auch solche, die, wie Ṭanṭāwī, Offenbarungsanlässe normalerweise anführen – verzichten darauf, diesen Offenbarungsanlass zu nennen, obwohl er vielen weit verbreiteten Quellen zu entnehmen ist und nicht mit anderen überlieferten Anlässen zu konkurrieren scheint. Für diese Auslassung sind mehrere Gründe vorstellbar. Zum ersten legt die Geschichte von Salmān dem Perser einen ausschließlichen oder zumindest vorrangigen Bezug des Verses auf diejenigen Juden und Christen nahe, die noch nicht mit dem Islam in Kontakt gekommen sind, was der Auslegung einiger Kommentatoren – die ihn in erster Linie als Aufruf zur Konversion oder aber, wie Ateş, inklusivistisch verstehen – widerspricht. Aber auch diejenigen Kommentatoren, die den Vers durchaus auf das vorislamische Juden- und Christentum beziehen, zitieren die Geschichte mehrheitlich nicht. Bei ihnen liegt der Schluss nahe, dass eine gewisse Skepsis gegenüber dem Hadith vorherrscht. Zum Mindesten dürften bei den meisten Kommentatoren Zweifel darüber bestehen, ob die

⁵²⁰ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 216.

⁵²¹ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, Bd 1, S. 177.

⁵²² Vgl. al-Zuḥaylī: *Wasīṭ*, Bd 1, S. 29.

äußerst ausführliche Geschichte tatsächlich zu einem besseren Verständnis des Verses beiträgt oder vielmehr eine rein narrative Funktion hat. Möglicherweise reicht die Skepsis noch weiter, in Form des in diesem Fall recht nahe liegenden Verdachtes, dass eine bereits vorhandene Narration an einen Koranvers geknüpft wurde, der ein grundlegendes Auslegungsproblem aufwarf.⁵²³ Auch würde dieser Offenbarungsanlass die Geschichte aus dem innerkoranischen Kontext lösen, der vielen Exegeten recht wichtig ist. Schließlich impliziert sie, zumindest in ihrer vollständigen Variante, dass der Prophet die von Salmān beschriebenen Nichtmuslime zur Hölle verdammt, von Gott aber durch die Offenbarung des Verses korrigiert wird, was nicht für besondere Toleranz des Propheten spräche. Aus welchen dieser Gründe im Einzelnen neun der elf zeitgenössischen Korankommentare diesen Offenbarungsanlass nicht aufgreifen, lässt sich nur mutmaßen.

3. Die vier Religionsgemeinschaften

Der Vers nennt vier Gruppen von Menschen: „die, die glauben“ (*alladhīna āmanū*), die Juden (*alladhīna hādū*), die Nazarener (*al-Naṣārā*) und die Sabier (*al-Ṣābiʿūn*). Diejenigen Anhänger dieser vier Gruppen, die mit dem Vers gemeint sind, werden dann näher qualifiziert, nämlich „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun.“ Erklärungsbedürftig erscheinen den Kommentatoren vor allem die erste und die letzte Gruppe; die erste deswegen, weil sich die Frage stellt, warum die Gläubigen – ist hier die Gesamtheit der Muslime gemeint? – in einem Atemzug und auf einer Stufe mit Juden, Christen und Sabiern genannt werden, und wieso sie dann noch einmal, sozusagen gedoppelt, als die, „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben“, beschrieben werden. Die Gruppe der Sabier wiederum wird deswegen in allen Kommentaren ausführlich diskutiert, weil ihre Identität völlig unklar ist. Die Gruppen der Juden und Christen scheinen demgegenüber inhaltlich eindeutig zu sein; zwar werden die Bezeichnungen, die der Vers für beide verwendet (*alladhīna hādū* und *al-Naṣārā*), in etymologischer Hinsicht diskutiert, doch gibt es keinen Dissens darüber, wer damit gemeint ist.

3.1 Die, die glauben

Warum stellt der Vers nicht nur an die Juden, Christen und Sabier, sondern auch an die, die bereits glauben (*alladhīna āmanū*), das heißt: die

⁵²³ Zu den Offenbarungsanlässen und ihrer Funktion der narrativen Expansion vgl. Rippin: Occasions.

bereits dem *wahren* Glauben anhängen, die Bedingung, an Gott und den Jüngsten Tag zu glauben und Gutes zu tun?

Originell, aber nicht ganz aufrichtig ist der Versuch von Karaman et al., das Problem durch eine geschickte Übersetzung des Verses zu umgehen: „Zweifellos gibt es für die, die glauben, und für die von den Juden, den Christen und den Sabiern, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und gute Werke tun, vor ihrem Herrn Belohnungen [...]“⁵²⁴ Das heißt, die Bedingung, an Gott und den Jüngsten Tag zu glauben und gute Werke zu tun, wird nur an die Nichtmuslime gerichtet. Die Autoren merken zu ihrer Auslegung an, nach Auffassung aller muslimischen theologischen Schulen mit Ausnahme der Mu^ctazila und der Kharijiten kämen alle Muslime, die an die Grundprinzipien des Islams glaubten, entweder direkt oder nach einer Zeitspanne in der Hölle letztlich ins Paradies, auch wenn sie große Sünden begangen hätten.⁵²⁵ Dies erklärt die Folgerichtigkeit der Übersetzung, in der gute Taten einzig für die Muslime nicht zur Vorbedingung gemacht werden; sie entspricht jedoch nicht dem arabischen Text. Vielleicht ist dadurch zu erklären, warum die Autoren mit ihrem Lösungsvorschlag allein dastehen.

Korankommentatoren haben dieses Problem zu allen Zeiten gesehen und es im Wesentlichen auf drei unterschiedliche Weisen zu lösen versucht:

1. Eine Auffassung lautet, mit denen, die glauben, seien die wahren Gläubigen vor der Zeit Muḥammads gemeint, die an die unverfälschte göttliche Offenbarung und nicht an die Irrtümer der Juden und Christen glaubten.
2. Ein anderer Argumentationsstrang bezieht die Wendung „die, die glauben“ auf die Heuchler, die nur äußerlich zu den Gläubigen zählten und sich ebenso wie die Juden, Christen und Sabier zum wahren, innerlichen Glauben bekehren sollen.
3. Schließlich ist die Ansicht verbreitet, mit denen, die glauben, seien die wahrhaft gläubigen Muslime gemeint, und für sie gehe es lediglich darum, ihren Glauben beizubehalten und zu bekräftigen.

Unter den zeitgenössischen Exegeten, von denen nur Ḥawwā nicht einmal entfernt eine konkrete Lösung des Problems nahelegt, sind vor allem die zweite und die dritte Auslegung verbreitet; lediglich al-Sha^crāwī scheint

⁵²⁴ Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 67.

⁵²⁵ Vgl. ebd., Bd 1, S. 67.

mit seiner Argumentation der ersten Auffassung nahe zu kommen. Seiner Ansicht nach ist hier der angeborene, natürliche Glaube (*īmān al-ḥiṭra*) gemeint, der mit Adam auf die Welt gekommen sei, und die Anhänger dieses Glaubens würden nun ebenso wie die Juden, Christen und Sabier aufgefordert, den von Muḥammad verkündeten Glauben anzunehmen.⁵²⁶ In der Folge identifiziert er die Wendung „an Gott und den Jüngsten Tag glauben“ mit dem Glauben an Muḥammads Botschaft, was der Text nicht nahelegt.

Die dritte Auslegungsvariante vertreten dezidiert Ṭaṇṭāwī⁵²⁷ und al-Zuḥaylī,⁵²⁸ die der Auffassung sind, der Vers wolle durch die Doppelung die zu Beginn genannte Gruppe der Muslime zur Standhaftigkeit und zum Festhalten an ihrem Glauben ermutigen.

Auch Abū Zahra⁵²⁹ und der Kommentar des Departemen Agama⁵³⁰ scheinen dies so zu sehen, denn sie beschreiben die hier genannten Gläubigen mit dem *ḥadīth Jibrīl*, einer Erzählung über eine Begegnung des Propheten mit dem Erzengel Gabriel, in dem jener Muḥammad nach der Definition des Glaubens fragte und zur Antwort erhielt, dies sei der Glaube an Gott, seine Engel, seine Schriften, seine Gesandten, den Jüngsten Tag und die Vorsehung (*al-qadar*), in auffälliger Übereinstimmung mit dem Mainstream der sunnitischen Theologie, wie er sich erst mehrere Jahrhunderte nach der Entstehung des Korans herausbildete; denn der Koran nennt zwar die ersten fünf Elemente,⁵³¹ nicht aber die Vorsehung.

Der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar kombiniert die zweite und die dritte Variante: alle, die formal dem Islam angehörten, seien gemeint, sowohl die Heuchler, die aufgefordert seien, sich zu bekehren, als auch die wahren Gläubigen, die aufgefordert seien, bei ihrem Glauben zu bleiben.⁵³² Ähnlich scheint es auch Quraish Shihab zu sehen, der die Wendung auf alle bezieht, die sich zu Muḥammad bekennen, und denen im Folgenden wahrhafter Glaube abverlangt wird.⁵³³ Auch Süleyman Ateş versteht die Aufzählung wohl so, dass es bei der Nennung der

⁵²⁶ Vgl. al-Shaḥrāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 370.

⁵²⁷ Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S.197 f.

⁵²⁸ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 178.

⁵²⁹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafsīr, S. 254 f.

⁵³⁰ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 146.

⁵³¹ Vgl. z.B. Q 4:136.

⁵³² Vgl. Lajna min al-^culamā³ bi-^cishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 99.

⁵³³ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 206.

vier Gruppen um die formale Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften geht, während der Glaube an Gott und den Jüngsten Tag bei ihm mit keiner bestimmten religiösen Affiliation verbunden ist.

Mit Abstand die ausführlichste Kommentierung des Problems findet sich bei Hamka, der aber – wie so oft – in seinem sehr langen Kommentar zu diesem Vers nicht ganz konsistent ist. Zunächst bezieht er die Wendung „die, die glauben“ auf diejenigen, die zu Muḥammads Lebzeiten ihren Glauben an ihn bekundet, dafür gekämpft und die Lehren seiner Religion aufrecht erhalten hätten. Sie seien aufgerufen, ihre eigenen Qualitäten durch Glauben und gutes Handeln noch zu erhöhen.⁵³⁴ Etwas später schließt er sich aber dezidiert der zweiten überlieferten Auslegung an, mit dem Vers seien die Heuchler gemeint; er ziele darauf ab, ihnen zu signalisieren, dass ein bloßes Lippenbekenntnis zu keiner Belohnung berechtige. Auch wende der Vers sich gegen die fanatische und selbstgerechte Verteidigung der eigenen Religion ohne entsprechende Verdienste, die diese überhöhte Selbsteinschätzung rechtfertigten, und fordere stattdessen das Streben nach Wahrheit und gutem Handeln.⁵³⁵ Schließlich konkretisiert Hamka diese Deutung, indem er den Vers auf die Disparität zwischen der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft aufgrund von Abstammung oder Territorium und dem wahrhaften Glauben bezieht. Wer nur Muslim sei, weil seine Eltern ihm diese Religion vererbt hätten, aber keine entsprechenden Verdienste vorzuweisen habe, brauche sich darauf nichts einzubilden und stehe auf einer niedrigeren Stufe im Vergleich zu wahrhaft gläubigen Konvertiten. Das Paradies werde nicht aufgrund von Geburt vergeben, sondern nur nach dem Maßstab von Glaube und gutem Handeln.⁵³⁶ Hier ordnet sich Hamka dezidiert in einen reformistischen Diskursstrang ein, denn die Unterscheidung zwischen gebürtigen und „echten“ Muslimen betont in der Koranexegeese erstmals Rashīd Riḍā.⁵³⁷

3.2 *Die Juden und Christen*

Fast alle Kommentatoren diskutieren die Etymologie der Begriffe *al-ladhīna hādū* und *al-naṣārā*. Obwohl diese Diskussion für ihr Verständnis des Verses keine Rolle spielt, ist ihr Umgang mit diesen Begriffen aufschlussreich.

⁵³⁴ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 210.

⁵³⁵ Vgl. ebd., Bd 1, S. 212-214.

⁵³⁶ Vgl. ebd., Bd 1, S. 214f., 217.

⁵³⁷ Vgl. Smith: Historical and Semantic Study, S. 230.

Was das Verb *hāda* („Jude sein“) angeht, beziehen sich al-Ṭabarī und nach ihm zahlreiche andere Kommentatoren auf Q 7:156, wo es in der direkten Rede des Moses an Gott heißt: *hudnā ilayka*. Dies deuten sie als gleichbedeutend mit *tubnā ilayka* („wir sind reuevoll zu dir zurückgekehrt“); die Reue beziehe sich auf die Anbetung des Kalbes. Erst sekundär sei aus dem abgeleiteten Substantiv *yahūd* eine Bezeichnung für die jüdische Religionsgemeinschaft geworden. Diese sprachgeschichtlich abwegige Deutung⁵³⁸ ist die einzige, die die Kommentare von al-Sha^crāwī und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar anbieten. Bei Ṭanṭāwī und Quraish Shihab steht sie neben einer zweiten Etymologie, nämlich der Herleitung von Jahuda, dem vierten Sohn Jakobs. Quraish Shihab bietet zusätzlich eine Schilderung der Geschichte Israels nach dem Tod Salomos, die er von al-Ṭāhir b. ^cĀshūr entlehnt hat.⁵³⁹ Die Kommentare des Departemen Agama und des Diyanet nennen nur die Jahuda-Deutung und ordnen diesen genealogisch korrekt ein. Ṭanṭāwī macht Jahuda hingegen zum ältesten Sohn,⁵⁴⁰ bei Hamka ist er der „erste oder zweite“.⁵⁴¹

Ähnliche Verwirrung herrscht bei der Erörterung des Wortes *naṣārā*, das in der früheren Koranexegese nicht nur von Nazareth, dem Wohnort Jesu, sondern alternativ auch von dem arabischen Verb *naṣara* (helfen) hergeleitet wird, was dann entweder damit erklärt wird, dass die ersten Christen die Helfer Jesu oder Gottes waren, oder aber damit, dass sich die Christen untereinander helfen. Ḥawwā ist der einzige Kommentator, der nur diese zweite Deutung anführt.⁵⁴² Die Rückführung auf Nazareth ist verbreiteter: Alle Kommentare außer Abū Zahra, der zur Etymologie des Namens keine Angaben macht, und Ḥawwā nehmen auf sie Bezug, wobei die Islamische Forschungsakademie der Azhar, al-Sha^crāwī, Ṭanṭāwī und Ateş daneben auch die Herleitung von „helfen“ nennen. Es fällt auf, dass sowohl al-Sha^crāwī⁵⁴³ als auch die Kommentare des Departemen Agama⁵⁴⁴ und von Karaman et al.⁵⁴⁵ Nazareth als Geburtsort Jesu und nicht als dessen Wohnort bezeichnen, was weder der Bibel entspricht noch der Version al-Ṭabarīs, obwohl die Autoren des Diyanet-Kommentars auf

⁵³⁸ Vgl. Paret: Der Koran, S. 175 f.

⁵³⁹ Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 207.

⁵⁴⁰ Vgl. Ṭanṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 196.

⁵⁴¹ Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 212.

⁵⁴² Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 153 f.

⁵⁴³ Vgl. al-Sha^crāwī: Tafsīr [Druckausgabe], Bd 1, S. 371.

⁵⁴⁴ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur’an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 147.

⁵⁴⁵ Vgl. Karaman u. a.: Kur’an yolu, Bd 1, S. 68.

diesen verweisen.⁵⁴⁶ Der Diyanet-Kommentar, der den Terminus „Juden“ wie auch den nichtkoranischen Terminus *huristyanlar* (ar. *masīḥiyyūn*) vergleichsweise umfassend und exakt beschreibt, liefert somit zu dem Terminus *naṣārā* eine Fehlinformation; dies legt die Vermutung nahe, dass die Autoren für die Erläuterung der Termini ein modernes Lexikon benutzt haben, für den dort nicht zu findenden Begriff der *naṣārā* dann aber auf eine oberflächliche Lektüre al-Ṭabarī zurückgegriffen haben – und sicher nicht, wie es ihrer in der Einleitung dargelegten Methodik entspräche, auf die Bibel.

3.3 Die Sabier

Das viel diskutierte Problem der ursprünglichen Identität der koranischen Sabier soll an dieser Stelle nicht erörtert werden;⁵⁴⁷ hier geht es vielmehr um die Fragen, welche Identität die untersuchten Korankommentare ihnen zuschreiben, inwieweit diese Zuschreibung für ihre Auslegung des Verses eine Rolle spielt und welche Quellen sie heranziehen. Die Tradition der muslimischen Koranexegese stellt eine große Zahl von Deutungen zur Verfügung, von denen keine sich auf unangefochtene Überlieferungen stützen kann oder historisch oder sprachgeschichtlich einwandfrei belegbar wäre.⁵⁴⁸ Die meisten zeitgenössischen Exegeten übernehmen eine oder mehrere der überlieferten Deutungen, die in Grundzügen auf vier Theorien beruhen:

Es handele sich bei den Sabiern

1. um Sternen- und/oder Engelsanbeter, die zumeist im Irak, manchmal auch in Syrien und Byzanz oder im Jemen lokalisiert werden;
2. um eine christliche und/oder jüdische Abspaltung (manchmal wird hier konkret auf die im Irak lebenden Mandäer Bezug genommen, manchmal bleiben die Kommentatoren abstrakt);
3. um Religionswechsler, wobei es hier keine Einigkeit darüber gibt, ob der Wechsel von einer falschen zur wahren Religion oder umgekehrt stattgefunden hat; oder

⁵⁴⁶ Al-Ṭabarī bezeichnet Nazareth zunächst als „Dorf Jesu“ (*qaryat ʿĪsā*) und fügt dann später hinzu: *kāna ʿĪsā bnū Maryam yanziluhā*. Vgl. al-Ṭabarī: *Jāmiʿ al-bayān*, Bd 1, S. 318.

⁵⁴⁷ Vgl. dazu de Blois: Sabians.

⁵⁴⁸ Vgl. McAuliffe: Exegetical Identification.

4. um Anbeter des einen Gottes, die nicht die Botschaft eines Propheten erhalten hätten (also die Ḥanīfen?) bzw. zumindest keine Juden oder Christen seien, was z.B. auch die Anhänger Noahs oder der im Koran genannten altarabischen Propheten einschließen könnte.

Diese vier Elemente werden oft auch kombiniert, z.B. indem die Sabier als Sternenanbeter beschrieben werden, die sich nur formal zum Christentum bekannt hätten, oder als Wechsler vom Christentum zur Anbetung der Sterne etc.

Exegetisch ist die Frage, für welche dieser Deutungen sich ein Kommentator entscheidet, insofern relevant, als jede Definition, die den Sabiern polytheistische Züge zuschreibt, zwangsläufig sämtliche Interpretationen des Verses ausschließt, in denen den genannten nichtmuslimischen Gruppen einschließlich der Juden und Christen ein wahrer, heilsrelevanter Glaube zugestanden wird, sei es mit Bezug auf die Gegenwart oder mit Bezug auf die vorislamische Zeit. Denn es ist nicht vorstellbar, dass ein polytheistisches, die Sterne verehrendes Sabiertum als wahre Religion, die Anspruch auf das Paradies verschafft, eingestuft wird, und sei es in vorislamischer Zeit; so wäre eine äquivalente Deutung auch für die übrigen Gruppen ausgeschlossen.

Dieser Zusammenhang wird allerdings nur von wenigen der zeitgenössischen Kommentatoren hergestellt. Ṭānṭāwī vertritt die Auffassung, es handele sich bei den Sabiern um Religionswechsler von einer richtigen zu einer falschen Religion, die die Sterne anbeteten. Folgerichtig schreibt er, dass nach Ansicht einiger Gelehrten mit dem Vers nur diejenigen Juden, Christen und Sabier gemeint sein könnten, die sich dem Islam anschlossen, und nicht die Anhänger dieser Religionen vor dem Auftreten des Islams, denn sonst würden die Sabier, die nicht als göttliche Offenbarungsreligion anerkannt seien, in dem Vers nicht angeführt. Er nennt allerdings auch die alternative Auslegung, es handele sich um vorislamische Juden oder Christen mit „einigermaßen“ richtigem Glauben, ohne klar Stellung zu beziehen.⁵⁴⁹ Umgekehrt plädieren drei weitere Kommentatoren aus Gründen der argumentativen Folgerichtigkeit dafür, die Sabier als Anhänger einer monotheistischen Religion zu betrachten. Saʿīd Ḥawwā führt die erste und die vierte der oben genannten Theorien an, favorisiert aber die vierte, weil nur sie seine Deutung stützt, der Vers beziehe sich auf die Heilserwartung der vorislamischen Monotheisten.⁵⁵⁰ Das Departemen Agama,

⁵⁴⁹ Vgl. Ṭānṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 197 f.

⁵⁵⁰ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 154.

das den Vers ähnlich versteht wie Ḥawwā, rekuriert ebenso auf die vierte Deutung, ohne konkurrierende Meinungen zu nennen.⁵⁵¹ Der Kommentar von Karaman et al. schließlich identifiziert die Sabier als die irakischen Mandäer; der Begriff sei in der islamischen Geistesgeschichte vermischt worden mit anderen Gruppierungen, während die eigentlichen Sabier keine Götzenanbeter gewesen seien.⁵⁵² Auch hier besteht ein deutliches Interesse der Kommentatoren daran, wenigstens ansatzweise Heilsperspektiven für die genannten Religionen aufzuzeigen, so dass eine negative Deutung der Sabier ausscheidet.

Süleyman Ateş wiederum, der den Vers inklusivistisch versteht und insofern ein Interesse daran haben müsste, allen genannten Religionen einen Kern göttlicher Wahrheit zuzusprechen, nennt einfach sechs verschiedene Deutungen für den Begriff „Sabier“ und deutet an, es handele sich wohl um eine Mischung von Christentum und Sternenanbetung. Er setzt diese Deutung nicht explizit in Bezug zu seiner Auslegung; er dürfte gegenüber einem so verstandenen Sabiertum jedoch ähnliche Erwartungen hegen wie gegenüber dem Christentum, nämlich die des Verzichts auf polytheistische Elemente.

Al-Zuḥaylī definiert zu Beginn die Sabier als jüdische oder christliche Sekte, die Engel und Sterne anbetet, und verweist in einer Fußnote auf al-Ṭabarī's Deutung, es seien Religionswechsler gemeint. In der Folge vertritt er aber ausschließlich die Interpretation des Religionswechsels, und zwar im Sinne der Konversion zum Islam. Er schreibt explizit, der Vers handele von den „Muslimen, Juden, Christen wie auch von denen, die ihre Religion verlassen haben und zum Islam konvertiert sind.“⁵⁵³ Juden und Christen scheint er also eindeutig von Konvertiten zu unterscheiden. Dass mit den im Vers genannten Juden und Christen die vorislamischen Juden und Christen gemeint sind, schließt al-Zuḥaylī aber ausdrücklich aus.⁵⁵⁴ Zu einer pluralistischen Deutung bekennt sich der Autor ebensowenig, so dass nur die Schlussfolgerung bleibt, dass es der Auslegung an logischer Folgerichtigkeit mangelt.

Die übrigen Kommentatoren vertreten entweder eine Deutung, die eine Teilhabe der Sabier an der göttlichen Wahrheit ausschließt, oder nennen mehrere Deutungen, die ein negatives Verständnis des Sabiertums zumin-

⁵⁵¹ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 147.

⁵⁵² Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 68 f.

⁵⁵³ al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S.178.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., Bd 1, S. 177-179.

dest als Möglichkeit beinhalten. Sie zeigen kein großes Interesse daran, zu erörtern, wieso der Koran die Sabier in einem Atemzug mit Juden und Christen, also Anhängern anerkannter Schriftreligionen, nennt; dies scheint ihnen wohl deswegen kein exegetisches Problem zu sein, weil sie den Vers vorrangig exklusivistisch, im Sinne einer Bekehrungsaufforderung, sehen und eine negative Sicht auf die nichtislamischen Religionen – gerade im Kontext der zweiten Sure, die starke Kritik am Judentum erhebt – überwiegt. Die einzige Ausnahme ist hier Quraish Shihab, der das Urteil über die Wahrheit der Religionen ohnehin Gott überlässt und daher an diesem Punkt auch kein logisches Problem zu bewältigen hat.

Die von den Kommentatoren herangezogenen Quellen beschränken sich in den meisten Fällen auf die frühere muslimische Koranexegese; neuere Forschungsliteratur zur Identität der Sabier wird selten herangezogen. Eine Ausnahme stellen hier Karaman et al. dar, die ein neueres Werk von Şinasi Gündüz⁵⁵⁵ zitieren, das sich recht einseitig auf die Identifikation der koranischen Sabier mit den im Irak lebenden Mandäern festlegt.⁵⁵⁶ Auf dieser Grundlage weisen die Autoren darauf hin, die Sabier existierten auch heute noch. Dies sehen auch Süleyman Ateş und Hamka so. Ateş verweist auf eine persönliche Begegnung mit einem Sabier im Jahr 1973 in einer Bagdader Moschee,⁵⁵⁷ und Hamka, der ansonsten die ersten drei Deutungen anführt, ohne sich näher festzulegen, behauptet ohne Quellenangabe, es gebe auch heute noch Überreste des Sabiertums im Irak, und die Sabier seien gute Staatsbürger der Republik Irak.⁵⁵⁸ Abū Zahra zitiert ein von ihm selbst verfasstes Werk als Quelle für weitere Informationen über das Sabiertum,⁵⁵⁹ und der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar verweist auf das *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* von al-Shahrastānī (st. 1153) und ein 1931 erschienenes Werk eines irakischen Autors, das ebenfalls die Sicht der traditionellen muslimischen Gelehrsamkeit widerspiegelt.⁵⁶⁰

4. Der innerkoranische Kontext

Der Vers befindet sich inmitten einer langen Passage der zweiten Sure, die sich mit den Vergehen der „Kinder Israels“ befasst, Beispiele für den

⁵⁵⁵ Sâbiiler son Gnostikler, Ankara 1996.

⁵⁵⁶ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 69.

⁵⁵⁷ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsîri, Bd 1, S. 176.

⁵⁵⁸ Vgl. Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, Bd 1, S. 212.

⁵⁵⁹ *Tārīkh al-jadal*.

⁵⁶⁰ ^cAbdalrazzāq [nicht ^cAbdalrāziq] al-Ḥasanī, al-Şābi'a qadīman wa-ḥadīthan, Kairo 1931.

von ihnen begangenen Vertragsbruch aufzählt und die Strafen, die Gott dafür jeweils über sie verhängt habe, als mahnendes Beispiel anführt. Recht unvermittelt taucht Q 2:62 zwischen zweien solcher Beispiele auf, die ansonsten ohne vergleichbare Einschübe aufeinanderfolgen. Zudem scheint der Vers inmitten einer Auseinandersetzung mit den Juden recht zusammenhanglos die Christen und Sabier mit aufzunehmen und unmittelbar danach wieder zum Judentum zurückzukehren. Die nahe liegende Frage, ob es sich um eine nachträgliche Einfügung in einen Offenbarungszusammenhang handelt, ob Q 2:62 gar einen anderen Entstehungszeitpunkt hat als die frühmedinensische zweite Sure, wird von den hier untersuchten Kommentatoren allerdings nicht gestellt; viele von ihnen sehen vielmehr eine innere Logik in der Platzierung einer solchen positiven Verheißung – denn um eine solche handelt es sich in jedem Fall, unabhängig davon, als wie weitreichend man ihren Geltungsanspruch versteht – in den Kontext der zweiten Sure.

So schreibt der von der türkischen Religionsbehörde herausgegebene Kommentar, der sich in diesem Punkt am *Tafsīr al-Manār* orientiert, der Vers diene dazu, deutlich zu machen, dass sich die Kritik an den Juden nicht gegen ihr Volk oder ihre Religion richte, sondern ausschließlich gegen ihr Verhalten in konkreten Situationen; dass sie ansonsten jedoch den gleichen Stellenwert genossen wie die übrigen *ahl al-kitāb* und von Gott nach ihren individuellen Verdiensten beurteilt würden, nicht nach den Vergehen, derer sich ihr Volk schuldig gemacht habe.⁵⁶¹ Ähnlich argumentiert Quraish Shihab, der sich gegen eine pauschale Verdammung der Juden verwehrt und in Q 2:62 angesichts der vorangegangenen Drohungen und Beschreibungen von Gottes Zorn Trost, Ausweg und eine Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes sieht.⁵⁶²

Die übrigen Kommentatoren – soweit sie das Thema ansprechen – setzen den Akzent weit weniger auf eine Relativierung der Schuld des jüdischen Volkes, sondern eher auf den Kontrast zwischen den Untaten der Juden und der Heilsverheißung für die wahren Gläubigen, zwischen dem Zorn und der Barmherzigkeit Gottes, so etwa Ateş,⁵⁶³ al-Zuḥaylī⁵⁶⁴ und der Kommentar des Departemen Agama.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Vgl. Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 69.

⁵⁶² Vgl. Quraish Shihab: Al-Mishbāh, Bd 1, S. 206.

⁵⁶³ Vgl. Ateş: Çağdaş Tefsīri, Bd 1, S. 174.

⁵⁶⁴ Vgl. al-Zuḥaylī: Munīr, Bd 1, S. 177 f.

⁵⁶⁵ Vgl. Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 146.

Saʿīd Ḥawwā versteht den gesamten Abschnitt primär als Zurückweisung des Auserwähltheitsanspruchs der Juden;⁵⁶⁶ die Islamische Forschungsakademie der Azhar⁵⁶⁷ und Abū Zahra⁵⁶⁸ sehen den Kontext als Bestärkung ihrer Bekehrungsaufforderung, denn nach einer Beschreibung des göttlichen Zorns sei es besonders plausibel, den Juden und den anderen die Tür zum Glauben zu öffnen.

Keiner der Kommentatoren bemüht sich, den Sprung von einer ausschließlichen Auseinandersetzung mit den Juden hin zu den vier genannten Gemeinschaften und wieder zurück zu den Juden zu erklären.

5. *Furcht und Traurigkeit*

Der innerkoranische Kontext spielt bei einigen Kommentatoren auch für die Erörterung einer weiteren Frage eine Rolle, nämlich der nach den Objekten der Furcht und der Traurigkeit, auf die der Vers anspielt.⁵⁶⁹

Hier sieht die Islamische Forschungsakademie der Azhar unmittelbar die Juden angesprochen. Wie der Koran erläutere, verdienten sie den Zorn Gottes; Q 2:62 zeige ihnen jedoch, dass im Falle einer Bekehrung dieser Zorn von ihnen genommen werde. Der Glaube lösche das Vorangegangene aus; sie müssten wegen ihres früheren Unglaubens keine Furcht haben und würden nicht traurig sein über den etwaigen Verlust ihrer Belohnung von Gott.⁵⁷⁰ Nicht nur dieser Kommentar, sondern auch Abū Zahra und al-Zuḥaylī stellen in diesem Zusammenhang einen Bezug zu Q 8:38 her, der den Ungläubigen für den Fall, dass sie dem Unglauben abschwören, Vergabung zusagt. Nach Abū Zahras Ansicht sollen die Ungläubigen keine Strafe fürchten und nicht traurig sein über das Böse, das in ihrer Vergangenheit liegt.⁵⁷¹ Ṭaṇṭāwī argumentiert ähnlich wie die Islamische Forschungsakademie, aber mit weniger klarem Bezug auf die Ungläubigen: Es gehe um die Furcht vor dem Jüngsten Gericht und die Trauer über den Verlust von Segnungen,⁵⁷² während Quraish Shihab wie Abū Zahra meint, die Furcht

⁵⁶⁶ Vgl. Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 144.

⁵⁶⁷ Vgl. Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 99.

⁵⁶⁸ Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 254.

⁵⁶⁹ Mehrere Kommentare sprechen diese Frage gar nicht an; es scheint für sie selbstverständlich zu sein, dass es um das Jüngste Gericht, Paradies und Hölle geht, und das Ende des Verses scheint ihnen insofern nicht erläuterungsbedürftig zu sein.

⁵⁷⁰ Vgl. Lajna min al-ʿulamāʾ bi-ishrāf majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, Bd 1, H. 1, S. 99.

⁵⁷¹ Vgl. Abū Zahra: Zahrat al-tafāsīr, S. 255.

⁵⁷² Vgl. Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 198.

beziehe sich auf die Zukunft, die Trauer auf die Vergangenheit – dies allerdings ebenfalls nicht ausschließlich an die Ungläubigen gerichtet.⁵⁷³ In gewisser Weise dreht al-Sha^crāwī lediglich die Formulierung um, wenn er schreibt, die Furcht finde im Diesseits, die Trauer im Jenseits statt⁵⁷⁴ – mit den Objekten der Furcht und Trauer dürfte es sich in diesem Fall genau umgekehrt verhalten.

Quraish Shihab fügt seinen Ausführungen hinzu, dass die Belohnung durch Gott – genau wie der in den vorangegangenen Koranpassagen geschilderte Zorn Gottes – nicht nur im Jenseits, sondern bereits im Diesseits stattfindet.⁵⁷⁵ Auch Sa^cīd Ḥawwā versteht die göttliche Belohnung und Strafe dies- wie jenseitig und steht ansonsten in seiner Auffassung Abū Zahra und Quraish Shihab nahe.⁵⁷⁶

Al-Zuḥaylī bezieht als einziger Kommentator die Trauer auf den Verlust dessen, was die Menschen bei ihrem Tod im Diesseits zurücklassen müssten – für eine solche Trauer bestehe im Falle eines Erhalts der göttlichen Belohnung kein Grund.⁵⁷⁷

6. Religionstheologische Einordnung der Positionen

Vorweg ist zu betonen, dass keine der hier untersuchten Auslegungen von Q 2:62 eine vollständige religionstheologische Positionierung des jeweiligen Autors oder Autorenteam bietet oder auch nur Anspruch darauf erhebt. So werden zum Beispiel parallele oder konkurrierende Koranverse an dieser Stelle von den Autoren nur knapp oder gar nicht erörtert. Eine vollständige Auswertung der religionstheologischen Positionen der untersuchten Autoren müsste ihre Kommentierung einer großen Anzahl weiterer Verse – etwa Q 5:69, Q 22:17, Q 2:139 und Q 2:148 – und gegebenenfalls weitere Veröffentlichungen einbeziehen. Dies könnte das Thema einer eigenen Untersuchung sein, würde an dieser Stelle aber den Rahmen sprengen.

Anzumerken ist zudem, dass nicht alle der hier untersuchten Kommentare überhaupt ein starkes Interesse an religionstheologischen Fragen – oder anderen Fragen der theologischen Systematik – zeigen. Vor allem diejenigen Exegeten, die einen eher missionarischen Anspruch vertreten, setzen sich vergleichsweise oberflächlich mit dem Thema auseinander. Ḥawwā

⁵⁷³ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 1, S. 206.

⁵⁷⁴ Vgl. al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], Bd 1, S. 373.

⁵⁷⁵ Vgl. Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 1, S. 206, 209.

⁵⁷⁶ Vgl. Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 1, S. 153 f.

⁵⁷⁷ Vgl. al-Zuḥaylī: *Munīr*, Bd 1, S. 178.

und al-Sha^crāwī handeln den Vers für ihre Verhältnisse recht kurz ab; Hamka diskutiert ihn zwar ausführlich, geht dabei aber – wie es typisch für seinen Korankommentar ist – mehr auf diesseitige als auf jenseitige Fragen ein. Nichtsdestoweniger gibt die Analyse der Auslegungen von Q 2:62 Aufschluss über die Grundorientierung der Autoren wie auch über mögliche Probleme in ihrer Argumentation.

Alle folgenden Ausführungen beschränken sich auf die religionstheologische Auseinandersetzung mit dem Juden- und Christentum, da keiner der Autoren auf andere Religionen als diese eingeht.

Zum Zwecke der Analyse sollten zwei Ebenen unterschieden werden: die der Wahrheit⁵⁷⁸ und die des Heils. Die Frage, welchen Wahrheitsgehalt eine Religion hat, ist zu unterscheiden von der Frage nach ihrem Heilspotenzial.⁵⁷⁹

Mit Bezug auf das Heilspotenzial der Religionen vertreten die meisten Korankommentatoren – zumindest was die postmuhammadanische Zeit angeht – eine exklusivistische Position, die das Heil für Nichtmuslime allein in einer Konversion zum Islam sieht.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit einem möglichen pluralistischen oder zumindest ausgedehnt inklusivistischen Verständnis findet nur bei den türkischen Kommentatoren statt; Quraish Shihab, Abū Zahra und die Islamische Forschungsakademie der Azhar beschränken sich auf eine Zurückweisung solcher Positionen, die übrigen ziehen ein solches Verständnis nicht einmal in Betracht.

In einer Art gemäßigten Exklusivismus resultiert die Argumentation von Karaman et al., die zwar grundsätzlich die Konversion zum Islam für die einzige Konsequenz halten, die ein wahrheitssuchender, integrierender Anhänger der früheren Religionen ziehen könne, aber gleichzeitig versuchen, möglichst weitreichende Entschuldigungsgründe für diejenigen, die dies noch nicht getan haben, zu formulieren, damit diesen die Heilserwartung

⁵⁷⁸ Auf eine Erörterung des Wahrheitsbegriffs wird hier verzichtet. Von den hier untersuchten Korankommentaren wird er nicht problematisiert; sie alle vertreten jedoch offensichtlich die klassische Korrespondenztheorie der Wahrheit, die Wahrheit als die Übereinstimmung von Denken und (immanenter wie auch transzendenter) Wirklichkeit versteht. Vgl. dazu Danz: Einführung, S. 177 f.

⁵⁷⁹ Diese analytische Unterscheidung, die von den Korankommentatoren selbst nicht bewusst vorgenommen wird, lehnt sich in gewisser Weise an die von Grünschloß vorgenommene Unterscheidung zwischen System- und Elementebene an, die auf der Annahme beruht, dass die Komplexität religiöser Selbst- und Fremdwahrnehmung nicht adäquat dargestellt werden kann, wenn man Religion nur als Gesamtsystem betrachtet, das sich selbst in Bezug zu anderen Gesamtsystemen setzt. Vgl. Grünschloß: Der eigene und der fremde Glaube, S. 24-26.

erhalten bleibe. Nichtsdestoweniger ist die Konversion zum Islam nach Auffassung der Autoren das letzte Ziel; den nichtmuslimischen Religionen wird seit dem Auftreten Muḥammads keinerlei inhärenter Wert mehr zugestanden. Auch wirft die Argumentation von Karaman et al. das gravierende Problem auf, dass sie, al-Ghazālī folgend, all denjenigen gläubigen Christen und Juden, die entweder davon absehen, den Islam gründlich zu studieren, oder aber mit ihm zwar vertraut sind, ihn aber dennoch nicht annehmen, mangelnde Gottesfurcht, eine diesseitige Ausrichtung und letztlich fehlende moralische Integrität unterstellt – und dies ganz besonders denjenigen Christen und Juden, die in muslimischen Ländern oder in deren Nähe leben. Interreligiöser Koexistenz dürfte diese Haltung, wenn sie auch Toleranz signalisieren möchte, wenig dienlich sein. Das zugrundeliegende Problem besteht darin, dass die Autoren sich um Entgegenkommen auf der Heilsebene bemühen, auf der Wahrheitsebene aber an einem derart absoluten Wahrheitsbegriff festhalten, dass für die Möglichkeit, dass die eigene Wahrheit von anderen nicht ebenfalls als wahr erkannt wird, kein Raum bleibt. Ein solcher Wahrheitsbegriff ist mit einer Aufweichung des Exklusivismus auf der Heilsebene logisch kaum vereinbar.

Süleyman Ateş nimmt in der Frage der Heilsperspektive zunächst eine pluralistische Position – jedenfalls gegenüber den vorislamischen monotheistischen Religionen – ein, indem er ihnen ein gleichberechtigtes Heilspotenzial zugesteht. Ihre Anhänger haben seiner Meinung nach den gleichen Anspruch auf das Paradies wie die Muslime, wenn sie an Gott und den Jüngsten Tag glauben und recht handeln. An diesem Punkt wird allerdings die Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Heilsebene bedeutsam, denn es stellt sich die Frage, nach welchem Maßstab Glaube und rechtes Handeln zu beurteilen sind. Auf das rechte Handeln geht Ateş nicht ein; der *Tafsīr al-Manār*, der eine nahezu identische Position vertritt, hatte hingegen das rechte Handeln der Juden und Christen ausdrücklich nach den Maßstäben ihrer jeweiligen Religion anerkannt. Der Glaube an Gott allerdings ist sowohl nach Ateş als auch nach Rashīd Riḍās Auffassung allein nach dem Maßstab des Islams zu beurteilen; ausschließlich ein strenger Monotheismus unter Ausschluss von Trinitäts- und Inkarnationsvorstellungen gilt als akzeptabel. Implizit wird damit der Vorwurf der Schriftverfälschung aufrechterhalten; das Selbstbild der anderen Religionen und der ihnen jeweils eigene Wahrheitsanspruch werden nicht als maßgeblich erachtet. Auf der Wahrheitsebene wird also eine deutlich superioristische Position vertreten, die in der Konsequenz auch die Heilshoffnung der Christen zunichte macht, während die Juden, denen im Allgemeinen der vom Koran unterstellte Glau-

be an die Göttlichkeit Ezras fehlt, nicht betroffen sind. Mit dieser logischen Konsequenz seines Ansatzes setzt sich Ateş jedoch nicht auseinander, weil für ihn das Selbstbild des Juden- und Christentums keine Rolle spielt.

Damit gerät Ateş in das Dilemma pluralistischer Religionstheologie, von dem pluralistisch argumentierende christliche Theologen ebenso wenig wie Muslime frei sind.⁵⁸⁰ Die pluralistische Argumentation beruht auf der Konstruktion einer religiösen Metaebene, auf der alle Religionen gleichberechtigt sind; im Falle Ateşs ist das der Glaube an Gott und den Jüngsten Tag und das rechte Handeln. Diese Metaebene ist jedoch geprägt von dem eigenen religiösen Standpunkt (in diesem Fall verkörpert durch die Forderung nach einem strengen Monotheismus), ohne dass diese Standortgebundenheit reflektiert wird. Als ungewollte, aber zwangsläufige Konsequenz ergibt sich eine herablassende, vereinnahmende Haltung gegenüber den anderen Religionen, die diese in ihrem Selbstverständnis und ihrem Wahrheitsanspruch nicht ernst nimmt und sie ausschließlich aus dem Blickwinkel der eigenen religiösen Tradition und der daraus resultierenden pluralistischen Theorie versteht. Die andere Religion wird letztlich doch nur als defizitäre Version der eigenen verstanden. Ihr wird zwar zugestanden, potenziell an der Wahrheit Anteil zu haben, aber inwieweit sie dies tatsächlich tut, wird zumindest hinsichtlich des fundamentalen Gottesverständnisses am Maßstab des eigenen Glaubens gemessen. Der Versuch des Brückenschlags ist damit zum Scheitern verurteilt. Wenn für einen muslimischen pluralistischen Theologen Jesus nicht mehr als ein Prophet sein darf, der zudem nicht gekreuzigt worden ist, die Bibel aus nicht mehr als „dem“ Evangelium besteht und die Dreieinigkeit sowie die göttliche Natur Christi spätere menschliche Verfälschungen der göttlichen Botschaft darstellen, dann kann der Versuch, eine Anerkennung des Christentums aus der eigenen Religion heraus zu begründen, kaum von Erfolg gekrönt sein – zumindest wenn das Resultat auch für Christen akzeptabel sein soll.

Muhammad Quraish Shihab ist der einzige der hier untersuchten Autoren, der bewusst zwischen Wahrheits- und Heilsebene trennt und sich dadurch dem geschilderten Dilemma – Heilsperspektive für die anderen Religionen, aber Wahrheitsanspruch für die eigene – entzieht. Er weist zunächst den nivellierenden Gedanken, alle Religionen seien gleich wahr, mit dem Hinweis auf die Unterschiede in ihren Lehren zurück. Für seinen eigenen Glauben beansprucht er Wahrheit und nimmt gleichzeitig die anderen Religionen in ihrer Differenz vom eigenen Glauben ernst. Damit

⁵⁸⁰ Vgl. Danz: Einführung, S. 95-97.

gesteht er den Anhängern dieser anderen Religionen zu, aufrichtig nach Wahrheit zu streben, ohne dass das einzige Ziel dieses Strebens der Islam sein muss – den Quraish Shihab nichtsdestoweniger für wahr hält. Einer Entscheidung über das Heilspotenzial der Religionen verweigert er sich völlig und stellt das Urteil über das Heil allein Gott anheim.

F. AUSWERTUNG

1. Gläubige und Gottesfürchtige: Die theologische Dimension der Korankommentare

1.1 Zum Umgang der Kommentare mit dogmatischen Fragen

Es wurde eingangs bereits darauf hingewiesen, dass ein Korankommentar keine theologische Abhandlung ist. Die Erörterung dogmatischer Fragen ist nur an den Punkten und in den Zusammenhängen zu erwarten, die der Koran vorgibt. An diesen Stellen wird jedoch durchaus erkennbar sein, ob der Exeget ein Interesse an dogmatischen Fragen hat oder sie eher meidet, ob er die Ansichten einer bestimmten theologischen Schule vertritt und ob seine Ausführungen in sich schlüssig und widerspruchsfrei sind. Insbesondere dann, wenn der Wortlaut des Korans sowie die gegebenenfalls angeführten Hadithe zu keiner inhaltlichen Klärung führen oder sogar Widersprüche enthalten, ist die Frage von Bedeutung, ob der Exeget diese Probleme erkennt, und wenn ja, ob und mit welchen Mitteln er sie zu lösen versucht.

Überwiegend ist zu beobachten, dass die untersuchten zeitgenössischen Kommentare sich von komplexen theologischen und philosophischen Fragen fernhalten und davor zurückschrecken, ihre Auslegungen in Bereiche zu führen, die eine vertiefte Auseinandersetzung mit theologischen Problemen erfordern würden. Eine Ausnahme stellen hier die türkischen Kommentare und Quraish Shihab dar; so befasst sich Süleyman Ateş detailliert mit Themen wie der Natur des Übersinnlichen (*al-ghayb*), der Möglichkeit von dessen Erkenntnis und der Beschaffenheit der jenseitigen Welt. Karaman et al. sind weniger philosophisch orientiert, sprechen aber gelegentlich theologische Kontroversen an, wie z.B. den Status des Sünders im Jenseits, und zitieren theologische Quellen, etwa die Schriften al-Ghazālī. Die meisten übrigen Kommentare blenden theologische Kontroversen aus, und dies häufig gezielt. Gerade die arabischen Korankommentare setzen sich dezidiert von der Tradition des *kalām* ab; dogmatische Erörterungen halten sie für nutzlos, irreführend und verwirrend.

Exemplarisch für die Probleme, die eine solche Haltung mit sich bringen kann, ist der von fünf Korankomentaren⁵⁸¹ zitierte Hadith zu der durch Q 23:10-11 aufgeworfenen Frage, was es bedeute, dass die Gläubigen das Paradies erben. Gemäß diesem Hadith sagte der Prophet, für jeden Menschen habe Gott bei der Schaffung von Paradies und Hölle einen Wohnort im Paradies und einen in der Hölle vorbereitet; die Gläubigen erben die Wohnorte der Ungläubigen im Paradies. Dies ergibt nur dann Sinn, wenn man davon ausgeht, dass Gott zum Zeitpunkt der Schöpfung keine Möglichkeit hatte zu wissen, geschweige denn zu bestimmen, welche Menschen zu Gläubigen und welche zu Ungläubigen werden; die Konsequenz wäre eine Position der vollständigen Willensfreiheit des Menschen, die zwangsläufig mit einer Einschränkung der Allwissenheit Gottes einherginge. Dass die fünf genannten Exegeten bewusst eine derart vom Konsens der sunnitischen Orthodoxie⁵⁸² abweichende Haltung einnehmen, ist aber äußerst unwahrscheinlich. Die Akzeptanz der Doktrin des *al-qaḍāʾ wa-l-qadar*, der göttlichen Vorsehung, die sich in der sunnitischen Theologie durchgesetzt hat, ist nämlich durchaus Usus, wenn sie auch meist eher beiläufig erwähnt wird.⁵⁸³ Zwar betonen Karaman et al. im Zusammenhang mit Q 9:111 die Wahlfreiheit des Menschen, einen Vertrag über den Verkauf seines Lebens und Vermögens mit Gott zu schließen; dabei ist jedoch - ebenso wie bei dem von Quraish Shihab in demselben Zusammenhang zitierten Sayyid Quṭb - unklar, ob das Ergebnis der Wahl durch Gott determiniert ist oder dieser es zumindest schon vorher kennt.

Am meisten verstrickt sich in diesem Zusammenhang al-Shaʿrāwī in Widersprüche. Mit Bezug auf den oben genannten Hadith hebt er die Wahlfreiheit des Menschen hervor, schreibt aber an anderer Stelle,⁵⁸⁴ es sei kennzeichnend für einen Gläubigen, dass er die göttliche Vorsehung bereitwillig akzeptiere; und im Zusammenhang mit Q 2:2 vertritt er - wie übrigens auch Abū Zahra - explizit die Auffassung, es sei allein Gott, der entscheide, ob er das Herz des Menschen für die Rechtleitung öffne oder nicht. Es wird deutlich, dass eine völlige Weigerung, dogmatische Fragen zu entscheiden, und der Versuch, sich stattdessen ausschließlich an isolierten koranischen Aussagen und Hadithen zu orientieren, zwangsläufig zu

⁵⁸¹ Dies sind die Kommentare von Quraish Shihab, al-Shaʿrāwī, Ḥawwā, Karaman et al. und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar.

⁵⁸² Vgl. dazu Gardet: *Al-Ḥaḍāʾiḥ*; *Wa ʿl-Ḥaḍāʾiḥ*.

⁵⁸³ So von den Kommentaren des Departemen Agama, bei Abū Zahra, al-Zuḥaylī, Ḥawwā und Hamka.

⁵⁸⁴ Nämlich zu Q 9:112.

Widersprüchen führen. Dies gilt auch für Hamka, der als entschiedener Verfechter der Willensfreiheit bekannt ist,⁵⁸⁵ aber an einer Stelle dennoch die Akzeptanz der Doktrin des *al-qadā' wa-l-qadar* als wesentliche Eigenschaft eines wahren Gläubigen bezeichnet. Dieser Widerspruch dürfte auf die kritiklose Übernahme einer Aussage Ibn Kathīrs zurückzuführen sein. Offenkundig ist Widerspruchsfreiheit in theologischen Fragen keine Eigenschaft, die den Predigerkommentaren zu eigen ist, was auch daran liegt, dass ihnen diese Fragen im Vergleich zu ihren eigentlichen Anliegen – für Hamka die Stärkung der gesellschaftlichen und politischen Rolle des Islams, für al-Sha^crāwī die Befolgung des islamischen Gesetzes – wenig wichtig sind.

Nicht nur in Fragen der theologischen Dogmatik, sondern schon bei der gedanklichen Durchdringung der aufgeworfenen Themen und der Ableitung logischer Konsequenzen lassen sich klare Defizite feststellen – und dies völlig unabhängig davon, ob ein Exeget sich zum Gebrauch der Ratio als Mittel der Exegese bekennt oder nicht. Ein Beispiel ist die Frage des inhaltlichen Zusammenhangs zwischen Q 9:111, der den bewaffneten Jihad zum Thema hat, und Q 9:112, der die Eigenschaften der vollkommenen Gläubigen aufzählt. Ein solcher Zusammenhang wirft ein offenkundiges Problem auf: Er hätte zur Konsequenz, dass Märtyrer nur dann sicher ins Paradies kämen, wenn sie auch die in Q 9:112 genannten Eigenschaften aufweisen, also z.B. regelmäßig beten und die Gebote Gottes einhalten, und dass vollkommene Gläubige nur dann eine Garantie auf den Eingang ins Paradies hätten, wenn sie Jihad führten. Ersteres widerspricht dem weitgehend unwidersprochenen Glaubensgrundsatz, dass Märtyrer direkt ins Paradies eingehen, und Letzteres der Tatsache, dass die große Mehrheit der sunnitischen Rechtsgelehrten den Jihad nicht in jeder Situation als Individualpflicht betrachtet. Tatsächlich werden diese dogmatischen Probleme sogar in einigen weit verbreiteten Referenzkommentaren angesprochen, von den zeitgenössischen Kommentatoren in ihrem Unwillen, sich auf vermeintlich spitzfindige theologische Erörterungen einzulassen, jedoch vollkommen ignoriert.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Vgl. Saleh: *Modern Trends*, S. 156-173; vgl. auch Hamkas Interpretation von Q 2:6-7.

⁵⁸⁶ Ein anderes Beispiel für die Neigung, Aussagen beim Wort zu nehmen und in ihren Konsequenzen nicht weiterzuerfolgen, ist der Umgang mit dem Terminus *firdaws*. Die Exegeten sind sich weitgehend einig, dass dies ein besonderer, hervorgehobener Ort des Paradieses (*al-janna*) ist. Was dies aber für die Erfordernisse bedeutet, die jeweils erfüllt werden müssen, um den Zugang zum *firdaws* bzw. lediglich zur *janna* zu erlangen, bleibt bei allen Korankommentaren offen.

1.2 Zum Wesen des Glaubens und der Gläubigen

Die untersuchten Koranpassagen verwenden überwiegend den Begriff der „Gläubigen“ (*muʿminūn*) oder „derer, die glauben“ (*alladhīna āmanū*), gebrauchen daneben aber auch die Begriffe *muttaqī* und *muslim*. Die Differenzierung dieser Begriffe bleibt in den untersuchten Korankommentaren recht oberflächlich.

Taqwā und *īmān* sehen die meisten Kommentatoren schlicht als Synonyme an. Aus dem Rahmen fällt Abū Zahra, für den der *muttaqī* eine Art *ḥanīf* zu sein scheint, also ein wahrheitssuchender Mensch, der an Gott glaubt, den aber noch keine göttliche Botschaft erreicht hat.⁵⁸⁷ Eine differenzierte Auseinandersetzung bieten nur Ateş und Quraish Shihab, die überhaupt unter den untersuchten Exegeten diejenigen sind, die am ehesten ein Interesse an theologischen und philosophischen Fragen aufweisen; Quraish Shihab legt daneben eine gewisse Affinität zur Mystik an den Tag. Sie beide erläutern, die *taqwā* habe mehrere Stufen, von denen die erste in der Entsagung vom Unglauben bestehe, während die weiteren Stufen für vollkommeneren Formen der Frömmigkeit stünden. Ateş betont daneben, mit *taqwā* sei explizit nur die innere Überzeugung, kein verbales Bekenntnis, angesprochen. Dies steht im Gegensatz zur Position der meisten anderen Kommentatoren; Ṭanṭāwī etwa verweist im Zusammenhang mit den *muttaqūn* auf die religiös-rechtliche Dimension des Glaubens, die das verbale Bekenntnis in Form der *shahāda* einschließt.

Recht konfus ist das Bild bei der Differenzierung der Begriffe *muʿmin* und *muslim*, mit der sich die Exegeten vor allem im Kontext von Q 33:35 auseinandersetzen. Einige Korankommentare⁵⁸⁸ folgen Ibn Kathīr von einem nachkoranischen juristischen Standpunkt geprägter Auffassung, der *islām* bezeichne das äußerliche Bekenntnis zu Gott, der *īmān* hingegen den inneren Glauben, so dass ein Heuchler zwar ein *muslim*, nicht aber ein *muʿmin* sein könne. Andere Exegeten argumentieren näher am koranischen Sprachgebrauch und betrachten *islām* als den Akt der Unterwerfung unter Gott.⁵⁸⁹ Manche Exegeten schließlich nennen beide und noch andere Auffassungen parallel.⁵⁹⁰ Hamka ist der einzige Exeget, der in diesem

⁵⁸⁷ Diese Deutung scheint allerdings zum Gebrauch des Wortes in Q 2:2-5 nicht zu passen, wo die *muttaqūn* als Menschen beschrieben werden, die an die Offenbarungsschriften glauben.

⁵⁸⁸ Dies sind der Kommentar des Departemen Agama, al-Zuḥaylī und al-Shaʿrāwī, überwiegend auch Hamka.

⁵⁸⁹ Dies sind vor allem Süleyman Ateş und Ṭanṭāwī.

⁵⁹⁰ Dies gilt insbesondere für Ḥawwā und Quraish Shihab.

Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einem gebürtigen Muslim und einem wahren Gläubigen betont. Er unterstreicht den hohen Rang, den Konvertiten gegenüber denjenigen Muslimen einräumt, die dieser Religion lediglich ihrer Herkunft wegen angehörten, sie aber nicht praktizierten. Diese Unterscheidung, die auf den *Tafsīr al-Manār* zurückgeht, scheint ihm für den indonesischen Kontext von großer Bedeutung zu sein. Die übrigen Exegeten schenken ihr keine besondere Beachtung, wenn auch die Abgrenzung zwischen Glauben und Heuchelei oder äußerlichem und innerlichem Glauben von den meisten von ihnen gelegentlich aufgegriffen wird. Keinem von ihnen scheint das Thema jedoch einer tiefer gehenden Erörterung wert zu sein.

Drei Exegeten⁵⁹¹ verweisen neben dem *īmān* im Sinne des Bekenntnisses zur Botschaft des Propheten Muḥammad auf einen anderen Aspekt des *īmān*, nämlich den *īmān al-fiṭra*: den durch den Schöpfungsakt in der menschlichen Natur verwurzelten, natürlichen und angeborenen Glauben an den Islam. Dieses Konzept war in der muslimischen Theologie höchst umstritten,⁵⁹² wird aber in zeitgenössischen apologetischen Diskursen bis hin zu islamischen Menschenrechtserklärungen gern verwendet.

Insgesamt werden die drei Begriffe *īmān*, *islām* und *taqwā* – vielleicht, weil sie im modernen Indonesischen und Türkischen ebenso verständlich sind wie im Arabischen – recht selbstverständlich verwendet, ohne dass sich die Exegeten vertieft mit der Frage auseinandersetzen, was sie im konkreten Kontext der auszulegenden Verse bedeuten mögen, oder nach ihrer begriffsgeschichtlichen Entwicklung fragen. Eine bewusste Differenzierung zwischen dem koranischen und dem späteren theologischen oder juristischen Bedeutungshorizont findet nicht statt. Einige Korankommentare interpretieren sogar ausdrücklich und bedenkenlos spätere theologische oder juristische Entwicklungen in den Koran hinein; so erweitert das Departement Agama die in Q 4:136 genannten fünf zentralen Glaubensinhalte (Gott, sein Gesandter, seine Schriften, die Engel und der Jüngste Tag) um die Vorsehung (*qadar*),⁵⁹³ und al-Zuḥaylī ist der Auffassung, Q 23:1-11 halte den Gläubigen nicht nur zum Spenden und Beten an, sondern zur Erfüllung aller kultischen Pflichten einschließlich derer, die erst später bekannt worden sein, z.B. der rituellen Waschung. Mehrere Exegeten neh-

⁵⁹¹ Nämlich al-Sha^crāwī, al-Zuḥaylī und Hamka.

⁵⁹² Vgl. MacDonald: *Fiṭra*.

⁵⁹³ Die Islamische Forschungsakademie der Azhar hingegen hält sich in diesem Zusammenhang an den Wortlaut des Korans und belässt es bei fünf Elementen.

men die „fünf Säulen des Islams“, die in dieser Form nirgendwo im Koran auftauchen, zum Maßstab ihres Verständnisses von *islām*.⁵⁹⁴

Hinsichtlich des fundamentalsten Element des Glaubens, des Glaubens an Gott, stellt sich die Frage nach dem Einfluss des auf Ibn Taymiyya zurückgehenden, im Zuge des Aufstiegs der Wahhābiten zunehmend verbreiteten, aber auch umstrittenen restriktiven *tawḥīd*-Konzepts. Dieses unterscheidet zwischen zwei Arten des *tawḥīd*, die beide erforderlich seien: Einerseits dem Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes (*tawḥīd al-rubūbiyya*) und andererseits dem Handeln gemäß diesem Glauben, also dem Verzicht darauf, andere Wesen oder Dinge als Gott anzubeten oder sie um Hilfe oder Fürsprache zu bitten (*tawḥīd al-ulūhiyya*). Diese Unterscheidung, die das aktive Praktizieren des *tawḥīd* über das Aussprechen der *shahāda* hinaus einfordert und sich insoweit gegen den Konsens der sunnitischen Rechtsschulen richtet, wandte sich ursprünglich vor allem gegen Praktiken des Volksislams; so verstanden sie auch die Wahhābiten vorrangig. Diese Abwehr der Anbetung von Gräbern oder Heiligen scheint im Rahmen der zeitgenössischen Korankommentare vor allem für den indonesischen Kontext eine Rolle zu spielen: Hamka und das Departemen Agama verweisen nachdrücklich darauf.⁵⁹⁵ Daneben hat das Konzept des *tawḥīd al-ulūhiyya* im islamistischen Diskurs des 20. Jahrhunderts aber auch eine politische Bedeutung gewonnen, nämlich das Verbot, sich einem menschlichen Herrscher und vor allem einem menschengemachten Gesetz zu unterwerfen. Allein Hamka und Ḥawwā verwenden das Konzept der zwei Arten des *tawḥīd* dezidiert in diesem Sinne; der Zusammenhang zu ihren politischen Positionen ist offenkundig. Inwieweit sie allerdings den *takfīr* gegen diejenigen, die den *tawḥīd al-ulūhiyya* nicht praktizieren, einfordern, bleibt unklar; zumindest bei Hamka scheint der Akzent jedoch stärker auf der *daʿwa* zu liegen als auf dem Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen.

Dass Glauben und Handeln unauflöslich miteinander verknüpft sind, ist anhand der untersuchten Koranpassagen eindeutig und wird von keinem der Exegeten bestritten. Gemäß der wiederholt geäußerten Auffassung mehrerer Exegeten unterscheidet sogar erst das gute Handeln, nämlich die Befolgung religiöser Vorschriften, den Menschen vom Tier. Die Frage, ob der Glaube das Handeln als konstitutives Wesensmerkmal beinhaltet oder sich lediglich im Handeln äußert, wird allerdings nur von wenigen

⁵⁹⁴ Dies sind insbesondere das Departemen Agama, al-Zuhaylī und Quraish Shihab.

⁵⁹⁵ Dies steht im Zusammenhang mit der in Q 9:112 genannten Pflicht des Menschen, Gott anzubeten.

Exegeten beantwortet. Al-Zuḥaylī, das Departemen Agama und Hamka scheinen zu letzterer Auffassung zu tendieren. Quraish Shihab hingegen zählt die Befolgung der Lehren der Gesandten, also das Handeln, zu den Merkmalen des Glaubens und nicht nur zu seinen Folgen. Gleichzeitig ist er einer der wenigen Kommentatoren, der sich explizit mit der Frage der Rechtfertigung auseinandersetzt. Er ist der Ansicht, dass es Gottes Gnade, nicht das menschliche Handeln sei, die den Menschen das Paradies verschaffe. Gleichermaßen argumentiert al-Sha^crāwī, Gott sei derjenige, der das Heil gewähre; der Mensch könne lediglich durch gutes Handeln die Voraussetzungen dafür schaffen, in den Genuss der göttlichen Gnade zu kommen. Karaman et al. verweisen darauf, dass Hadithen zufolge selbst ein Atom des Glaubens an das Jenseits den Menschen vor der Hölle rette. Allerdings, so meinen sie, könne die verheißene dies- und jenseitige Glückseligkeit nur voll verwirklicht werden, wenn Glauben, Reden und Handeln übereinstimmen. Was unter dieser vollständigen Verwirklichung der dies- und jenseitigen Glückseligkeit – oder unter ihrer unvollständigen Verwirklichung – zu verstehen sei, erläutern sie nicht näher.

Dass die Exegeten überwiegend darauf verzichten, im Zusammenhang mit den untersuchten Koranpassagen dogmatische Fragen anzusprechen, die nicht unmittelbar der Auslegung des Textes dienen, mag weniger überraschen als die Tatsache, dass kaum Klarheit darüber herrscht, was die in Frage stehenden Koranpassagen denn nun im Ergebnis konkret aussagen: Zeichnen sie ein Idealbild, nach dessen Erreichen der Gläubige streben soll, das er aber kaum vollständig verwirklichen wird, oder legen sie Bedingungen fest, ohne deren Erfüllung kein Heil zu erreichen ist? Dies impliziert die Frage nach dem Status des Sünders, also desjenigen, der zwar nicht grundsätzlich, etwa durch Polytheismus oder Apostasie,⁵⁹⁶ das Heil verwirkt hat, aber auch nicht das Idealbild des vollkommenen Gläubigen verkörpert, wodurch er unstreitig ins Paradies käme. Die Mehrheitsauffassung in der sunnitischen Theologie stellt das Urteil über den Sünder Gott anheim,⁵⁹⁷ und so sehen auch die meisten der hier untersuchten Korankommentare davon ab, sich hierzu eindeutig zu äußern.

Am deutlichsten wird bei Muhammad Quraish Shihab das Bemühen, an die im Koran genannten Ideale den Maßstab menschlicher Fehlbarkeit anzulegen. So relativiert er eine Reihe von Eigenschaften, die der Koran von Gläubigen fordert, wie etwa das Sich-Abwenden von Nichtigkeiten, und

⁵⁹⁶ Auf die Heilsperspektive der Anhänger der Schriftreligionen wird unten noch eingegangen.

⁵⁹⁷ Vgl. Wensinck: *Khāṭi*³a.

vertritt in einigen Fällen, insbesondere mit Bezug auf die Demut (*khushūʿ*) im Gebet, ein Stufenmodell, dem zufolge der Gläubige eine Eigenschaft nicht einfach nur besitzen oder nicht besitzen kann, sondern es die Möglichkeit eines graduellen Aufstiegs gibt. Nicht erst die Vollkommenheit, sondern schon das Erreichen niedrigerer Stufen haben in diesem Modell einen Wert. Hier werden Parallelen zur islamischen Mystik deutlich. Allerdings wendet Quraish Shihab diese Relativierungsversuche nicht auf alle denkbaren Eigenschaften der Gläubigen an; so zitiert er z.B. Sayyid Quṭb mit der kategorischen Aussage, unaufrichtige Menschen seien kein Teil der *umma*. Im Zusammenhang mit Q 9:112 stellt Quraish Shihab die These auf, einige der dort genannten Eigenschaften der Gläubigen seien von jedem Menschen in vollkommener Weise zu erfüllen, nämlich das Gebieten des Rechten, Verbieten des Verwerflichen und die Einhaltung von Gottes Geboten; nach der Erfüllung der übrigen könne der Mensch nur streben.⁵⁹⁸

Eine Relativierung wird auch darin deutlich, dass Quraish Shihab, und noch stärker Hamka, die Bedeutung der Reue sehr stark betonen, was ein gewisses Maß an menschlicher Fehlbarkeit impliziert. Während die meisten Exegeten die Reue oder Umkehr (*al-tawba*), die in Q 9:112 als Eigenschaft der Gläubigen genannt ist, eher als punktuell Ereignis in Form der einmaligen, endgültigen Abkehr von Unglauben oder unmoralischem Lebenswandel anzusehen scheinen, betont Hamka, dass die Reue ein fortwährendes Erfordernis sei, das für jeden einzelnen gelte; es sei reine Vermessenheit zu glauben, man könne jemals einen Grad der Vollkommenheit erreichen, der die Reue entbehrlich mache.

Auch bei Karaman et al. scheint eine Tendenz zur Relativierung auf; sie meinen, dass es bei den im Koran genannten Eigenschaften der vollkommenen Gläubigen vor allem darauf ankomme, sich um ihre Verwirklichung zu *bemühen*.

Auf der anderen Seite stehen kategorisch fordernde Exegeten wie Abū Zahra, Ṭaṇṭāwī und al-Zuḥaylī, die z.B. erklären, ausschließlich diejenigen Gläubigen, die die in Q 2:2-4 genannten Eigenschaften aufwiesen, erreichten das Paradies. Dies hätte zur Konsequenz, dass schon diejenigen, die im Gebet oder Spenden nachlässig sind, keine Aussicht auf das Heil mehr hätten.

⁵⁹⁸ Wie er zur Auswahl gerade dieser Eigenschaften kommt, erklärt er nicht.

1.3 Zwischen Furcht und Zuversicht: Emotionale Aspekte von Glauben und Frömmigkeit

Nicht allen Exegeten ist es ein Anliegen, sich mit der seelischen und emotionalen Befindlichkeit der Gläubigen auseinanderzusetzen; in gewisser Weise ist eine solche Auseinandersetzung, wie in der Einleitung geschildert, ein Modernitätsaspekt, der z.B. den Korankommentar von Sayyid Quṭb in besonderem Maße auszeichnet und auch einer der Gründe für dessen großen Erfolg ist.

Wenig überraschend ist die Tatsache, dass vor allem die Predigerkommentare ihre Zielgruppe auf der emotionalen Ebene ansprechen. Ihre Ausrichtung ist dabei jedoch höchst unterschiedlich. Während al-Sha^crāwī auf den strafenden Gott hinweist, dessen Zorn und Strenge notwendig sei, um die Menschen vom Sündigen abzuhalten, betont Hamka immer wieder, dass das Verhältnis zu Gott durch Liebe und Vertrauen geprägt sei und dass der Glaube den Gläubigen mit Zuversicht, Hoffnung, Optimismus und Mut erfülle. Furcht ist für Hamka ein nachrangiger Aspekt des Glaubens; der Gläubige gehorche Gott nicht aus Furcht, sondern aus Respekt. Hoffnung, Zuversicht und Mut generiert nach Hamkas Auffassung allerdings nicht allein die individuelle Frömmigkeit; dafür bedürfe es der gemeinschaftlichen Dimension des Glaubens, für deren Verwirklichung die Moschee seiner Ansicht nach der zentrale Ort ist. Hier spiegeln sich sowohl seine eigenen Bindung an die Al-Azhar-Moschee in Jakarta als auch die Lehren der Muhammadiyah und der Muslimbruderschaft wider.

Wenn auch die anderen Exegeten weniger stark auf emotionale Aspekte eingehen, so kommen sie doch nicht umhin, diese im Zusammenhang mit Begriffen wie *qunūt* (Ergebenheit), *khushū^c* (Demut) und *ṣabr* (Standhaftigkeit) wenigstens anzusprechen. Hier sind es vor allem Muhammad Quraish Shihab und Süleyman Ateş, die betonen, dass der Glaube inneren Frieden schaffe, während Abū Zahra und das Departemen Agama den Aspekt der Furcht betonen. Die anderen Exegeten sind eher unentschieden; sie führen beide Aspekte an, ohne zu erklären, wie sie sich zueinander verhalten.

1.4 Diesseits und Jenseits

Hamkas Beharren darauf, dass der Glaube an Gott Zuversicht, Mut und Hoffnung verleihe, hat für ihn weiter gehende Konsequenzen: dies ermögliche es dem Gläubigen nämlich, sich ohne Furcht für die Interessen des Islams einzusetzen und Widrigkeiten und Hindernissen keine Bedeutung beizumessen, in der Gewissheit, dass seine Opfer nicht vergebens seien. Gerade hierin besteht für Hamka die wesentliche Funktion des Jenseits: dem

Gläubigen die Furcht vor dem Tyrannen zu nehmen und ihn zu ermutigen, sein Leben für den Islam zu opfern, was ihm ein Leichtes sein werde, wenn er nur von der Wahrheit überzeugt sei und davon, dass er das Paradies erben werde. Hamkas Kommentar ist somit ein gutes Beispiel dafür, dass sich die Verheißung des Heils im Jenseits, die in allen untersuchten Koranpassagen zu finden ist, auf sehr diesseitige Weise interpretieren lässt.

Eine ähnliche Tendenz findet sich im Kommentar des Departemen Agama: Der Glaube, schreiben die Autoren, mache den Menschen zu einem Individuum und Mitglied der Gesellschaft, das gerne gebe, Opfer bringe und Jihad führe – was im Einklang steht mit Hamkas Aussage, die frohe Botschaft, auf die Q 9:112 verweise, bestehe keineswegs primär in der Verheißung des Paradieses, sondern darin, dass diejenigen Gläubigen, die die in dem Vers genannten Eigenschaften erwürben, für sich und andere nützlich und wertvoll seien und ihr Leben nicht verschwendeten.

Hamka und Sa^cīd Ḥawwā gelingt es sogar, Q 2:62, einen Vers, der ausgesprochen jenseitig orientiert zu sein scheint, auf ein diesseitiges Anliegen zu beziehen. Während es Hamka dabei vor allem darum geht, die Nichtmuslime zur Konversion aufzurufen und gleichzeitig für interreligiöse Toleranz zu werben, legt Ḥawwā den Schwerpunkt auf das Lob derjenigen Individuen, die gegenüber einer großen Mehrheit, die in Verirrung lebe, wahrhaftig und standhaft blieben – ein deutlicher Bezug zu seinem Selbstverständnis als Muslimbruder.

Al-Sha^crāwī sieht die Segnung durch das Paradies geradezu als nachrangig gegenüber dem immensen Nutzen, den die göttliche Rechtleitung dem Menschen im Diesseits verschaffe. Die Belohnung durch das Paradies stelle lediglich eine zusätzliche Gnade Gottes dar, auf die der Mensch keinerlei Anspruch habe, da die Mühe des Gottesdienstes schon durch die Vorzüge des Religionsgesetzes mehr als vergolten werde.

Die übrigen Exegeten betonen insgesamt stärker das jenseitige Heil oder verstehen die Glücksverheißung zumindest als gleichermaßen dies- wie jenseitig. Besonders präzise argumentiert hier der Kommentar von Karaman et al., dem Koran gehe es primär um das jenseitige Heil, doch Glaube und gutes Handeln sorgten auch im Diesseits für Wohlergehen.

Insgesamt sind es somit vor allem die missionarisch orientierten Kommentare, die die Jenseitsverheißung regelmäßig in Aussagen über das Diesseits überführen. Zwar leugnet keiner von ihnen das Jenseits, Paradies und Hölle; al-Sha^crāwī verliert sich sogar in seitenlangen Ausführungen darüber, warum die Tatsache, dass das *firdaws* höher liege als die übrigen Paradiesgärten, aus landwirtschaftlicher Sicht vorteilhaft sei. Dennoch ist

deutlich erkennbar, dass sie vor allem daran interessiert sind, ihre Zuhörer zur diesseitigen Befolgung der Lehren des Islams zu motivieren, und zwar nicht, indem sie ihnen das Jenseits als Belohnung in Aussicht stellen, sondern indem sie die diesseitigen positiven Auswirkungen der Befolgung dieser Lehren hervorheben.

Zu den Institutionenkommentaren lässt sich feststellen, dass der Kommentar des Departemen Agama – hervorgegangen aus einem staatlichen Projekt – besonders stark dazu neigt, Glauben als eine Eigenschaft zu definieren, die dazu diene, gute Staatsbürger hervorzubringen. Karaman et al. sind mit gesellschaftspolitischen Aussagen, sicher auch mit Rücksicht auf die laizistische Staatsordnung der Türkei, vorsichtiger, doch wird in ihrem Kommentar punktuell immer wieder deutlich, dass sie eine islamische Gesellschaftsordnung für das einzige glücksverheißende System halten. Die Islamische Forschungsakademie der Azhar hingegen scheint keine entsprechenden Anliegen zu verfolgen.

2. *Gesellschaftliche Anliegen der Korankommentare*

Diese Ausführungen leiten über zu der Frage, inwieweit die untersuchten Korankommentare in ihren Interpretationen gesellschaftliche Anliegen zum Ausdruck bringen. Generell neigen die Predigerkommentare am stärksten dazu, einen Bezug zur Lebenswelt ihres Publikums herzustellen. Ganz frei von einer Positionierung etwa zum Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen oder zwischen Männern und Frauen ist jedoch kein Korankommentar, denn der Koran wirft diese Themen auf, und die Exegeten müssen sich damit auseinandersetzen.

2.1 *Zeitlosigkeit und Zeitbezug*

Es stellt sich die Frage, ob die Exegeten im Rahmen der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich relevanten Themen einen konkreten Bezug zur Situation ihrer Zeit herstellen oder ob sie auf einer abstrakten, überzeitlichen Ebene argumentieren. Letzteres ist in der Tradition des muslimischen *tafsīr* die Norm; Zeit- und Gesellschaftsbezüge lassen sich den meisten Kommentarwerken bis ins 19. Jahrhundert nur indirekt entnehmen. Mit dieser Tradition haben die salafitischen Exegeten al-Qāsimī und Rashīd Riḍā mit ihrer dezidiert gesellschaftspolitischen Agenda gebrochen. Ihnen folgten andere Exegeten des 20. Jahrhunderts; doch blieb daneben eine Strömung des *tafsīr* erhalten, die sich auf die Auswahl und Weitergabe über-

lieferter Auslegungen konzentrierte, ohne diese inhaltlich zu gegenwärtigen Anliegen in Bezug zu setzen.

Einen besonders hohen Anspruch auf gegenwärtige Relevanz erheben die Predigerkommentare. Für Hamka gilt dies in ganz besonderem Maße; er nimmt wie kein anderer Exeget auf die Situation seiner Zeit Bezug. Allerdings fragt sich, ob seine Kritik am *Tafsīr al-Manār*, dieser sei wenige Jahrzehnte nach seiner Entstehung den gesellschaftlichen Bedingungen des Atomzeitalters nicht mehr angemessen,⁵⁹⁹ nicht mittlerweile auch auf sein eigenes Werk zutrifft. Hamkas Aussagen zum Kolonialismus, Sukarno-Regime, Vietnamkrieg, II. Vatikanischen Konzil oder Sieben-Tage-Krieg scheinen vom Leser der 2000er Jahre oft sehr weit entfernt zu sein. Solch eine gegenwartsbezogene gesellschaftspolitische Positionierung bringt also die Gefahr mit sich, dass ein Korankommentar in der Wahrnehmung späterer Leser als veraltet empfunden wird.

Allzu konkrete, aus dem Koran abgeleitete gesellschaftspolitische Darlegungen oder Forderungen bergen zudem auch politische Risiken für einen Kommentator. Shaykh al-Sha^crāwī etwa konnte nur deswegen so erfolgreich sein, weil er sich mit direkter Regimekritik zurückhielt und es bei vagen Verweisen auf die jüdische Besetzung Palästinas beließ. Sa^cīd Ḥawwā hingegen, dessen Kommentar sich als Darlegung der islamistischen Ideologie begreift und in hohem Maße Anspruch auf zeitgenössische Relevanz für den Kampf um einen islamischen Staat und den Sieg über die Unterdrücker erhebt, wird dadurch gegenüber einem Regime, das sich den Kampf gegen den politischen Islamismus auf die Fahnen geschrieben hat, höchst angreifbar.

Wenn auch die Gelehrten- und Institutionenkommentare in aller Regel nicht so häufig und konkret auf aktuelle Gegebenheiten Bezug nehmen wie die Predigerkommentare, so gelingt es doch den wenigsten unter ihnen, sich völlig von diesen Gegebenheiten zu lösen. Der Umgang mit dem Thema Sklaverei, das die Exegeten im Zusammenhang mit Q 23:6 diskutieren, ist in diesem Zusammenhang sehr instruktiv.

Fast alle untersuchten Kommentare⁶⁰⁰ stellen hier einen expliziten Zeitbezug her; die, die dies nicht tun, legen zumindest großen Wert darauf, die Sklaverei als Institution des angemessenen und respektvollen Umgangs mit Kriegsgefangenen, keineswegs des Menschenraubs, zu erklären und sie dadurch von einem Bild von Sklaverei, das sich an der früheren europäisch-

⁵⁹⁹ Vgl. Hamka: *Tafsir al-Azhar*, 2. Auflage, Bd 1, S. 36-38.

⁶⁰⁰ Mit Ausnahme derer von Ṭaṅṭāwī, des Departemen Agama und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar.

amerikanischen Praxis des Sklavenhandels orientiert, abzugrenzen, dies bisweilen in explizit apologetischer Absicht.⁶⁰¹

Eine andere Gruppe von Exegeten⁶⁰² vertritt demgegenüber die Auffassung, das Verbot der Sklaverei sei nicht nur mit islamischen Werten vereinbar, sondern entspreche sogar den ursprünglichen Zielen des Islams. Nach der Entstehung des Islams sei es allein deswegen nicht möglich gewesen, die Sklaverei unverzüglich abzuschaffen, weil die Gesellschaft der damaligen Zeit dafür nicht bereit gewesen sei; der Islam habe jedoch den Weg dafür bereitet, die Sklaverei obsolet zu machen. Allerdings sehen nur drei Kommentare⁶⁰³ die Abschaffung der Sklaverei tatsächlich als Endpunkt dieser Entwicklung, die nicht wieder rückgängig gemacht werden solle, während andere⁶⁰⁴ eine Wiedereinführung der Sklaverei unter veränderten historischen Umständen durchaus in Betracht ziehen.⁶⁰⁵

Auffällig ist, dass die Mehrheit der Exegeten mit Bezug auf dieses Thema, das sie überwiegend in apologetischer Stoßrichtung erörtern, keine Schwierigkeiten mit einer historischen Kontextualisierung der entsprechenden Koranpassagen hat, während im Zusammenhang mit anderen Themen – etwa der Frage nach der Bedeutung von *īmān* und *islām* – eine solche Kontextualisierung nicht einmal in Ansätzen erkennbar ist.

Auch im Hinblick auf das „Reisen“ (*al-siyāḥa*), eine in Q 9:112 genannten Eigenschaft der vollkommenen Gläubigen, sind Gegenwartsbezüge verbreitet, sei es durch den Verweis auf Studienreisen, Diplomatie, das Verdienen des Lebensunterhalts im Ausland oder den Jihad im Kontext des politischen Islams.. Nur drei Korankommentare⁶⁰⁶ enthalten keinerlei Bezug auf zeitgenössische Formen des Reisens; zu groß ist offenbar der Anreiz, das Reisen im Sinne eines gesellschaftlichen Nutzens zu verstehen und nicht im Sinne der individuellen Frömmigkeit, in dem es die Referenzkommentare vor dem 20. Jahrhundert ganz überwiegend verstanden hatten.

⁶⁰¹ So bei al-Shaʿrāwī und Abū Zahra.

⁶⁰² Dies sind die Autoren der beiden türkischen Kommentare, Hamka, Quraish Shihab und Ḥawwā.

⁶⁰³ Dies sind die türkischen Kommentare und Hamka.

⁶⁰⁴ Nämlich Ḥawwā, Quraish Shihab und al-Shaʿrāwī.

⁶⁰⁵ Al-Zuḥaylī entzieht sich dieser Frage, indem er lediglich schreibt, die Sklaverei sei abgeschafft und Vorschriften zum Verkehr mit Sklavinnen daher gegenstandslos.

⁶⁰⁶ Die der Islamischen Forschungsakademie der Azhar, von Karaman et al. und Quraish Shihab.

2.2 *Staat und Gesellschaft*

Dies leitet über zu der Frage, inwieweit die untersuchten Korankommentare einen konkreten Bezug zur Dimension der Staats- und Gesellschaftsordnung herzustellen suchen.

Hier ist zunächst eine auf die Zeit des islamischen Reformismus zurückgehende und schon von al-Qāsimī und Rashīd Riḍā vertretene Tendenz identifizierbar, Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung zu verfolgen, was auch die Erziehung des Einzelnen dazu beinhaltet, seiner Gesellschaft von größtmöglichem Nutzen zu sein. In diese Kategorie fallen z.B. al-Zuhaylīs Kritik an der Missachtung des Wertes der Zeit, die zur Rückständigkeit führe, und die Angriffe des Departemen Agama auf Verschwendung, Unterschlagung und Korruption. Solche und ähnliche Bemerkungen – sei es zum Nutzen des Reisens, des Spendens oder der Einhaltung von Verträgen – sind in unterschiedlicher Ausführlichkeit, manchmal nur in Ansätzen, in allen untersuchten Korankommentaren zu finden, auch bei Exegeten, die sonst mit Zeitbezügen sehr zurückhaltend sind.

Ob die übergeordneten Interessen, um die es hier geht, als die Interessen der Gesellschaft, des Staates oder der *umma* formuliert werden, ist recht unterschiedlich. Die arabischen Exegeten neigen eher dazu, sich auf die *umma* zu beziehen, den indonesischen Kommentaren – vor allem Hamka und dem Departemen Agama – scheint es eher um den nationalstaatlichen Kontext zu gehen, während die türkischen Exegeten dies gar nicht konkretisieren.

Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft weist Quraish Shihab darauf hin, dass der Einzelne nur in einer glücklichen Gesellschaft glücklich werden könne. Hamka und Ḥawwā sehen vor allem die Ebene der Familie als wesentlich an; sie folgen Sayyid Quṭb in der Forderung nach geregelten Geschlechtsbeziehungen und gesunden Familienstrukturen, die zur Begründung einer intakten Gesellschaft zwingend erforderlich seien. Hamka kritisiert außerdem den westlichen Individualismus. Die Idee, sich nicht in die Angelegenheiten anderer einzumischen, sei dem Islam fremd. Der Muslim habe das Recht und die Pflicht, Verwerfliches zu kritisieren. Dazu bedürfe es der Pressefreiheit. Ob diese Pressefreiheit in einem idealen System auch für Kritik am Islam gelten solle, ist eine Frage, die Hamka offen lässt.

Allein die neuesten der untersuchten Kommentare – die von Karaman et al. und Quraish Shihab, die beide nach der Jahrtausendwende erschienen – betonen auch die Verantwortung des Menschen für die Umwelt.

Ein anderer gesellschaftspolitischer Diskursstrang, den nur eine Minderheit der Exegeten verfolgt, betrifft die Anwendung des islamischen

Gesetzes. Im Rahmen des ausgewerteten Materials sprechen allein die Predigerkommentare sowie die hybriden Kommentare, die Merkmale des Predigertypus aufweisen, dieses Thema an. Bei Abū Zahra ist dies zwar nicht im eigentlichen Kommentar der Fall; er macht aber in seiner Einleitung sehr deutlich, dass er mit den Zielen des politischen Islams in Ägypten sympathisiert, u.a. indem er Nasser als „Götzen“ denunziert. Al-Sha‘rāwī ist in dieser Beziehung im Vergleich zu Hamka, Ḥawwā und Abū Zahra eher zurückhaltend, was für einen Korankommentar, der ursprünglich im ägyptischen Staatsfernsehen ausgestrahlt wurde, auch nicht anders zu erwarten ist. Dennoch wird in seinen Ausführungen wiederholt deutlich, dass er wenig Wertschätzung für menschengemachte Gesetze aufbringt und dass es einem Gläubigen seiner Auffassung nach nicht ansteht, solche Gesetze zu akzeptieren. Gleichzeitig verfiert er sehr dezidiert ein traditionelles Standesdenken, das den Vorstellungen vieler Islamisten zuwiderläuft: Nur ausgebildete Gelehrte dürften die *ḥisba* anwenden; nur sie könnten entscheiden, welches Verhalten dem Religionsgesetz entspreche und welches verwerflich sei.

Dass Hamka und Ḥawwā in diesem Zusammenhang ein auf Ibn Taymiyya zurückgehendes *tawḥīd*-Konzept propagieren, das die Unterwerfung unter menschliche Herrscher und menschengemachte Gesetze als polytheistisch einstuft, wurde bereits erwähnt.⁶⁰⁷ Für sie beide bedeutet dies auch, dass der Gläubige sich in einem solchen System mit aller Kraft für die Interessen des Islams einzusetzen hat, notfalls mit Leib und Leben.

2.3 *Jihad*

Für Hamka und Ḥawwā steht also fest, dass der Islam von den Gläubigen verlangt, sich mit ihrem Leben für ihn einzusetzen. Ḥawwā beklagt die mangelnde Bereitschaft der Muslime, dies zu verwirklichen, und fordert, den Nachwuchs dazu zu erziehen. Dass er damit den bewaffneten Kampf meint, ist offensichtlich.⁶⁰⁸ Auch bei Hamka ist dies recht eindeutig. Zwar betont er in erster Linie, und dies bei jeder sich bietenden Gelegenheit, der Gläubige müsse keinen Menschen fürchten, brauche selbst vor dem Tod keine Angst zu haben, solle zum Selbstopfer bereit sein und seine Überzeugungen gegen alle Widerstände verteidigen; doch soll seiner Auffassung nach der Gläubige nicht nur zum Tod, sondern auch zum Töten bereit sein

⁶⁰⁷ Vgl. S. 273.

⁶⁰⁸ Z.B. versteht er das in Q 9:112 genannte Reisen im Sinne der Erkundung des Schlachtfeldes.

– nicht aus Hass, sondern weil seine Feinde der Sache des Islams im Weg stünden.

Doch auch diejenigen Exegeten, die sonst keineswegs zu islamistischen Positionen neigen, argumentieren nicht viel anders. Angesichts der Tatsache, dass das Thema Sklaverei nahezu allen Kommentatoren Anlass für Apologetik bot, ist es überraschend, dass dies im Zusammenhang mit dem Jihad, der insbesondere bei der Auslegung von Q 9:111 zum Thema wird, nicht der Fall ist. Er wird vielmehr von allen Kommentatoren anstandslos akzeptiert, und zwar eindeutig in der Form des bewaffneten Kampfes. Selbst ein sonst eher friedliebend wirkender Exeget wie Quraish Shihab zitiert im Zusammenhang mit Q 9:111 nicht nur zustimmend, sondern geradezu bewundernd die Auslegung Sayyid Quṭb, die alles andere als Gewaltfreiheit suggeriert, und sein Verweis auf Sayyid Quṭb Märtyrertod schließt die Möglichkeit aus, dass er hier ausschließlich an die Kriege der frühen Muslime gedacht haben könnte. Al-Zuḥaylī und Abū Zahra stellen die Finanzierung des Jihad als eine ebenso legitime Form des Spendens wie die Wohltätigkeit dar. Nirgendwo findet sich ein Verweis auf den „großen Jihad“ zur Verbesserung des Selbst oder auf die Einstufung des Jihad als Kollektivpflicht durch sunnitische Juristen; einige Exegeten stellen den Jihad sogar explizit als Pflicht des Einzelnen dar. In welchen Situationen und gegen wen der Jihad geführt werden soll, bleibt durchweg unklar. Nur bei Hamka und Ḥawwā wird implizit deutlich, dass der Kampf gegen die ungerechten Herrscher im eigenen Land im Vordergrund steht.

Den einzigen Relativierungsversuch unternehmen Karaman et al., die zu Q 9:111 schreiben, der Vers ziele darauf ab, die Muslime in einer bedrohlichen Situation zum Kampf gegen den Feind zu bringen; dass sie dabei töten müssten, sei in Kauf zu nehmen, aber nicht gewollt. Hier sind immerhin Ansätze einer historischen Kontextualisierung erkennbar.

Einschränkend muss hierzu angemerkt werden, dass nur ein einziger auf den Jihad bezogener Koranvers ausgewertet wurde. Um ein vollständiges Bild zu gewinnen, müsste eine größere Zahl derjenigen Koranpassagen, die sich mit Krieg, Kampf und Jihad befassen, herangezogen werden. Auf der anderen Seite wird der betreffende Vers, Q 9:111, von ausnahmslos allen untersuchten Exegeten in einen engen inhaltlichen Zusammenhang mit Q 9:112 gebracht, einem Vers, der losgelöst von einer konkreten historischen Situation die Eigenschaften der vollkommenen Gläubigen aufzählt. Zu diesen Eigenschaften gehört somit nach Auffassung aller Exegeten das Führen des Jihad. Dies gibt den oben angeführten Beobachtungen trotz des begrenzten Umfangs der ausgewerteten Texte eine gewisse Brisanz.

Anzumerken ist, dass kaum einer der Exegeten seine Akzeptanz des Jihad, den einige sogar zur notwendigen Bedingung für den Zugang zum Paradies erklären, zu seiner eigenen Lebenssituation oder der seiner Leserschaft in Bezug setzt. Allenfalls Saʿīd Ḥawwā und Hamka verkörpern hier insofern eine gewisse Glaubwürdigkeit, als sie persönliche Opfer im Kampf um eine islamische Gesellschaftsordnung brachten.

2.4 *Muslime und Nichtmuslime*

Unter den Nichtmuslimen sind es die Juden und Christen, die im Mittelpunkt der ausgewerteten Texte stehen. Zur Behandlung anderer Religionen als dieser – mit Ausnahme der Sabier, deren Identität unklar ist – geben die hier untersuchten Passagen keinen Anlass. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt Hamka dar, der den Heiligen Schriften des Hinduismus explizit einen göttlichen Ursprung zuschreibt und sie mit Evangelium und Tora gleichsetzt.

In Übereinstimmung mit der Haltung aller Referenzkommentare, die vor dem 20. Jahrhundert entstanden, lehnt die große Mehrheit der untersuchten Exegeten einen Heilsanspruch der heute lebenden Juden und Christen ab. Die einzige Ausnahme ist Ateş, der allerdings von den Christen die Abwendung vom Glauben an die Trinität fordert; um ein gewisses Entgegenkommen bemühen sich Karaman et al. und Quraish Shihab. Der Versuch der türkischen Kommentatoren, Juden und Christen Heilsperspektiven zu eröffnen, kollidiert allerdings mit ihrem Wahrheitsanspruch.⁶⁰⁹ Karaman et al. haben, ähnlich wie Hamka, das Problem, dass sie für die Möglichkeit, eine aufrichtige Wahrheitssuche könne zu einem anderen Ergebnis als dem Islam führen, keinen Raum sehen. Am plausibelsten unter den um Annäherung bemühten – ausschließlich nichtarabischen – Exegeten argumentiert Quraish Shihab, der am absoluten Wahrheitsanspruch des Islams festhält, das Urteil über das Heil aber allein Gott anheimstellt und im Diesseits für Toleranz plädiert.

Ateş, Karaman et al. und Quraish Shihab sind es auch, die die Vorstellung einer generellen Verdammung des Judentums oder der Juden aufgrund der gegen sie in der 2. Sure erhobenen Vorwürfe strikt zurückweisen.

Auch Hamka trennt, wie Quraish Shihab, scharf zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Dimension. Im Jenseits kämen Juden und Christen, die die Botschaft des Islams gehört, aber nicht angenommen hätten, in die Hölle; im Diesseits dürfe jedoch kein Zwang ausgeübt werden. Ganz

⁶⁰⁹ Zur Auseinandersetzung mit den religionstheologischen Konzepten der Exegeten vgl. Kapitel Vier, Abschnitt E. 6.

konsistent ist seine Argumentation jedoch nicht; denn einerseits wendet er sich gegen religiöse Überlegenheitsgefühle und Fanatismus und wirft denjenigen Anhängern der Religionen, die glaubten, nur sie verfügten über die Wahrheit, vor, Konflikte anzustacheln; andererseits ist er jedoch fest davon überzeugt, dass allein der Islam die Vollendung der göttlichen Wahrheit darstelle und dass jeder aufrichtige Wahrheitssuchende letztlich zum Islam finden werde; insofern scheint es primär der Absolutheitsanspruch der anderen zu sein, den er für verwerflich hält.

Auf der anderen Seite des Spektrums stehen vier Kommentare,⁶¹⁰ die durch dezidiert jüden- und christenfeindliche Elemente auffallen, etwa in Form polemischer Einwürfe gegen die falschen Glaubenslehren- und praktiken der Anhänger dieser Religionen oder durch extrem jüden- und christenfeindliche Hadithe, die die gemäßigeren Exegeten – trotz Verwendung der gleichen Quellen – bewusst nicht zitieren. Bei al-Sha^crāwī geht die Abwehr gegen Juden und Christen so weit, dass er sogar das im Koran genannte Paradiesversprechen Gottes in Tora und Evangelium keineswegs auf die damals lebenden Juden und Christen beziehen möchte, sondern es als Verheißung der zukünftigen muslimischen Gemeinschaft umdeutet.

Die übrigen Exegeten sind etwas zurückhaltender; sie zeigen zwar kein besonderes Entgegenkommen gegenüber den Nichtmuslimen, aber auch keine übersteigerte Ablehnung.

Nahezu einhellig – mit der einzigen Ausnahme Ateşs – sind die Exegeten der Auffassung, der Islam sei dazu gesandt worden, die Menschheit in einer Religion zu einen, so dass religiöser Vielfalt und den Religionsgesetzen der anderen Religionen kein inhärenter Wert mehr zukämen.

2.5 Geschlechterverhältnisse

Es ist offenkundig, dass die meisten zeitgenössischen Exegeten⁶¹¹ implizit über Männer und für Männer schreiben. Sie schreiben über Männer, die eine Braut suchen; über Männer, die mit einer Frau Unzucht betreiben; oder über Männer, die mit anderen Männern verkehren. Ansätze, die Relevanz der koranischen Botschaft auch für Frauen zu betonen, zeigen allein die türkischen Kommentare.

Die türkischen Kommentare sowie Quraish Shihab sind es auch, die die Gleichwertigkeit von Mann und Frau auf spiritueller Ebene hervorheben, was über das diesseitige Verhältnis der Geschlechter zueinander allerdings

⁶¹⁰ Abū Zahra, al-Sha^crāwī, die Islamische Forschungsakademie der Azhar und Hawwā.

⁶¹¹ Die allesamt Männer sind. Zu weiblichen Korankommentatorinnen vgl. S. 111.

noch nichts aussagt. Im Hinblick auf dieses beklagen Karaman et al., eine falsche und übertriebene Interpretation der muslimischen Sittlichkeitsvorstellungen habe zu Fehlentwicklungen und zur Unterdrückung der Frau geführt; konkreter werden sie dabei nicht.

Bei den übrigen Exegeten finden sich zum diesseitigen Status von Frauen kaum Aussagen, was aber vorrangig an der Auswahl der hier untersuchten Koranpassagen liegen dürfte; die Konzentration auf Koranverse zu Polygamie, ehelichem Züchtigungsrecht des Mannes, Erbrecht usw. dürfte in diesem Punkt ergiebiger sein. Allein Hamka und al-Sha^crāwī sprechen im Zusammenhang mit den untersuchten Koranstellen rechtliche Fragen jenseits der Sexualnormen an. Bei al-Sha^crāwī zielt dies vor allem darauf ab, die überlieferte Rollenverteilung zu rechtfertigen und zu belegen, dass diese fortschrittlich und angemessen sei.⁶¹² Hamka betont demgegenüber das Ideal der Einehe und zeichnet in diesem Zusammenhang ein auffallend positives Bild dieser Institution, die er durch Liebe und Zuneigung gekennzeichnet sieht – ein Bild, in dem sich mit hoher Wahrscheinlichkeit seine eigenen biographischen Erfahrungen widerspiegeln. Überhaupt dürften Geschlechterverhältnisse, Ehe und Sexualität ein Bereich sein, in dem sich individuelle Prägungen, Einstellungen und Präferenzen recht deutlich niederschlagen. So stehen z.B. al-Sha^crāwīs Ausführungen zum *satr* – ein Wort, das er in erster Linie mit Bezug auf die traditionelle ägyptische Gepflogenheit versteht, nicht direkt, sondern nur in Umschreibungen oder Anspielungen über weibliche Familienangehörige zu sprechen – in deutlichem Zusammenhang mit der Lebenswelt seines ägyptischen Publikums aus der Unter- und Mittelschicht.

Einzelne Exegeten⁶¹³ betonen nicht die spirituelle Gleichheit der Geschlechter, sondern vielmehr die Geschlechterhierarchie; der Mann stehe über der Frau und sei für sie verantwortlich. Gemäß Abū Zahra spiegelt sich das auch im Modus des Geschlechtsverkehrs wider. Dies entspricht dem Bild, das alle untersuchten Korankommentare zeichnen; sie sehen einhellig den Mann als den aktiven und die Frau als den passiven Part. Eine Umkehrung dieses Verhältnisses erscheint als schwerer Regelverstoß.

Der wichtigste Grund, der für eine religiöse Normierung der Sexualität spricht, ist nach Auffassung der Exegeten die Notwendigkeit zum Schutz

⁶¹² So schreibt er, die Frau dürfe in Begleitung ihres Mannes reisen, um die Schöpfung kennenzulernen, nicht aber zum Erwerb des Lebensunterhalts. An anderer Stelle vertritt er die Auffassung, der Islam stelle die Frau besser als viele andere Rechtsordnungen, weil er ihr ein Recht auf Eigentum zugestehe.

⁶¹³ Dies sind vor allem Abū Zahra und die Islamische Forschungsakademie der Azhar.

der Abstammungslinie und zur Sicherung legitimer Nachkommenschaft. Außerehelicher Geschlechtsverkehr wird mit Schmutz und Befleckung assoziiert, außerehelich geborene Kinder müssen sich demzufolge für ihre Herkunft schämen. Die Aufgabe erwachsener Männer und Frauen sei es, ihrem Nachwuchs keine Ursache für solche Scham zu geben; dies sei einer der Gründe für das Verbot der *zinā*. Dies ist in gewisser Weise ein Zirkelschluss, denn erst die rechtliche Definition des außerehelichen Nachwuchses als illegitim führt ja dazu, dass eine solche Herkunft Anlass zur Scham gibt – das Verbot wäre also der Grund für die Scham, die wiederum das Verbot begründen soll. Ein ähnlicher Zirkelschluss findet sich bei Quraish Shihab: Homosexualität und Onanie rufen seiner Ansicht nach Schuldgefühle und diese Schuldgefühle wiederum „Nervenschwäche“ hervor; dies sei ein Grund dafür, dass diese Handlungen verboten seien. Die Frage, ob diese Handlungen ohne ein solches Verbot überhaupt Schuldgefühle hervorrufen würden, stellt sich Quraish Shihab nicht. Um eine solche Frage zu stellen, müsste es Raum zumindest für die hypothetische Vorstellung geben, dass *zinā*, Onanie oder Homosexualität nicht verboten sein könnten. Es dürfte jedoch in kaum einem Zusammenhang schwieriger sein als in dem der Sexualität, von Moralverstellungen zu abstrahieren, die durch Erziehung, gesellschaftliche Prägung und persönliche Erfahrungen entstanden sind.

3. *Quellen und Traditionen*

3.1 *Zum Umfang eigenständiger Interpretationen*

Bevor auf die Frage eingegangen wird, auf welche Quellen und Traditionen sich die Exegeten stützen, sollte die grundlegendere Frage gestellt werden, welchen Stellenwert externe Quellen und Traditionen überhaupt für die untersuchten Kommentaren haben; inwieweit die Exegeten es also für nötig befinden, zusätzliches Material außer dem Koran und ihren eigenen Überlegungen heranzuziehen, oder umgekehrt: inwieweit sie es wagen, über die Ansichten der von ihnen zitierten Autoritäten hinauszugehen.

Unter den untersuchten zeitgenössischen Exegeten ist Ṭaṭāwī derjenige, der am seltensten einen eigenen, nicht auf Autoritäten zurückgeführten Standpunkt in seine Auslegung einfließen lässt. Er stützt sich zwar nicht durchgehend und nach einem festen Muster auf Hadithe, wie es seine Orientierung an Ibn Kathīr in der Einleitung nahelegen würde, immer aber auf Referenzkommentare, seien es die von al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, Abū l-Suʿūd oder Rashīd Riḍā.

Nur sehr vereinzelt finden sich eigenständige Interpretationen in den Kommentaren der Islamischen Forschungsakademie der Azhar, bei al-Zuḥaylī und dem Departemen Agama – bei letzteren beiden vor allem dann, wenn sie im Sinne eines Erziehungs- und Entwicklungsauftrags argumentieren.

Saʿīd Ḥawwās Kommentar ist in dieser Hinsicht hybrid. Er stützt sich in sehr großem Umfang auf exegetische Autoritäten. Eigene Überlegungen führt er durchgehend dann an, wenn es um seine Theorien zur inneren Logik und Struktur des Korans geht, und vereinzelt zu Themen mit ideologischem Bezug; dies aber nur dann, wenn er Sayyid Quṭb's Auslegung etwas hinzuzufügen hat.

Hamka, Quraish Shihab und die beiden türkischen Kommentare zitieren zwar regelmäßig externe Quellen und Autoritäten, haben aber ein selbstbewusstes Verhältnis zu ihnen. Sie berufen sich nur dann auf sie, wenn ihnen deren Auslegungen plausibel erscheint, und scheuen nicht davor zurück, alternative Auslegungen vorzuschlagen, oder die zitierten Auslegungen zu kritisieren. Wenn sie zu eigenständigen Auslegungsergebnissen kommen, für die sich keine Quelle findet, dann präsentieren sie diese und verzichten ganz darauf, Autoritäten zu nennen. Inwieweit ihre Interpretationen vornehmlich Referenzkommentare widerspiegeln oder einen hohen Grad an Eigenständigkeit aufweisen, variiert von Vers zu Vers. Die exegetische Tradition und die Überlieferung determinieren nicht ihre Auslegung, sondern ihre Auslegung determiniert vielmehr die Auswahl der Quellen, die sie heranziehen.

Abū Zahra verwendet externe Quellen nur punktuell. Wie die zuvor genannten Exegeten scheint er die Auswahl der Quellen seinen eigenen Auffassungen zu unterwerfen, führt dies aber nicht aus. Der Anteil eigener Überlegungen ist bei ihm folglich recht hoch, auch wenn er im Ergebnis nicht immer zu radikal neuartigen Auslegungen kommt.

Al-Shaʿrāwī schließlich präsentiert ausschließlich seine eigenen Gedanken zum Koran, gestützt auf Hadithe und innerkoranische Verweise, die er aber eher in assoziativer Weise verwendet, als dass er ihnen seine Auslegung entnehme.

3.2 Die Bezugnahme auf exegetische Autoritäten

Für fast alle untersuchten zeitgenössischen Korankommentare gilt, dass frühere Korankommentare ihre wichtigste Quelle sind. Die einzige Ausnahme ist al-Shaʿrāwī der die exegetische Tradition, abgesehen von der gelegentlichen Nennung eines Offenbarungsanlasses, ignoriert.

Von den übrigen Exegeten hat naturgemäß ein jeder seine eigenen Präferenzen. So verwendet Quraish Shihab neben dem von ihm sehr geschätzten al-Biqāʿī überwiegend Korankommentare des 20. Jahrhunderts. Der Kommentar des Departemen Agama zieht oft den *Tafsīr al-Marāghī* heran. Hamka scheint Ibn Kathīr, al-Ṭabarī und den *Tafsīr al-Manār* zu bevorzugen. Ḥawwā beruft sich vor allem auf Ibn Kathīr, al-Nasafī, al-Ālūsī und Sayyid Quṭb. Abū Zahra folgt, sofern er sich auf frühere Exegeten stützt, vor allem al-Zamakhsharī. Ṭanṭāwī und al-Zuḥaylī haben ein recht breites Repertoire an Quellen, über das sie inhaltlich kaum hinausgehen. Die türkischen Korankommentare verfahren selektiver, zitieren aber bei Bedarf unterschiedlichste Quellen vom 10. bis zum 20. Jahrhundert. Die Islamische Forschungsakademie der Azhar geht in ihrer Quellenauswahl über das 19. Jahrhundert nicht hinaus.

Jenseits dieser individuellen Präferenzen gibt es jedoch auch übergreifende Befunde. So ist zunächst festzustellen, dass die mystische Koranexegese eine geringe Rolle spielt. Allein Hamka und Quraish Shihab verweisen auf mystische Vorstellungen.⁶¹⁴ Die schiitische Exegese wird, mit Ausnahme des ausschließlich von Quraish Shihab zitierten Ṭabāṭabāʿī, vollkommen ignoriert.

Neben Quellen, die eher vereinzelte Verwendung finden, wie al-Biqāʿī, al-Nasafī und Abū l-Suʿūd, gibt es eine Reihe von Korankommentaren, die von einer großen Zahl Exegeten regelmäßig zitiert werden. Mit Abstand die breiteste Verwendung unter ihnen finden die Kommentare von al-Ṭabarī und Ibn Kathīr. Ebenfalls äußerst populär ist al-Ālūsī.

Ein gängigen Annahmen zuwiderlaufender Befund ist, dass die exegetische Produktion des 20. Jahrhunderts als Quelle für zeitgenössische Korankommentare eine bedeutende Rolle spielt, selbst für solche Exegeten, die *tafsīr* auf sehr traditionelle Weise betreiben und sich in hohem Maße auf exegetische Autoritäten stützen. Der reformistische Diskursstrang – repräsentiert durch den *Tafsīr al-Manār*, al-Qāsimī und al-Marāghī – ist hier dominant; er wird punktuell von Ṭanṭāwī und al-Zuḥaylī rezipiert, sehr stark hingegen von Hamka, dem Departemen Agama und den türkischen Kommentaren. Die Islamische Forschungsakademie der Azhar beruft sich zwar nicht auf Riḍā, kritisiert ihn aber massiv, was immerhin darauf hinweist, dass sie ihn zur Kenntnis genommen hat. Ibn ʿĀshūr, der in manchen Aspekten dem Reformismus nahestand, in anderer Hinsicht eher traditionell ausgerichtet war, wird von Ṭanṭāwī, den türkischen Kommentaren

⁶¹⁴ Zum Einfluss des indonesischen Mystikers Hamzah Fansuri (st. 1590) auf Hamka vgl. Steenbrink: Qurʾān Interpretations.

und Quraish Shihab zitiert, von letzterem sehr häufig. Der Versuch einer historischen Kontextualisierung der koranischen Verkündigung, den der Palästinenser Muḥammad ʿIzzat Darwaza unternahm, wird ausschließlich von Karaman et al. rezipiert. Der Korankommentar des Islamisten Sayyid Quṭb ist vor allem für Saʿīd Ḥawwā und Quraish Shihab eine wichtige Quelle; auch Hamka schätzt ihn, beruft sich aber seltener auf ihn. Karaman et al. setzen sich mit dem islamistischen Exegeten al-Mawdūdī auseinander, wenn sie ihm auch im Ergebnis nicht folgen.

Insgesamt lässt sich also für keinen der untersuchten zeitgenössischen Korankommentare eine ausschließliche Verhaftung in der vormodernen exegetischen Tradition feststellen, auch wenn das Ausmaß der Rezeption – oder Kritik – neuerer Exegese sehr unterschiedlich ist. Für eher traditionell argumentierende Exegeten wie Ṭanṭāwī, al-Zuḥaylī und das Departemen Agama scheinen modernistische Auslegungen am attraktivsten immer dann zu sein, wenn sie eine Entwicklungsagenda vertreten: Verbesserte Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsfürsorge, Bekämpfung der Armut, wirtschaftlicher Aufstieg sowie die individuellen Tugenden staatsbürgerlicher Loyalität und Pflichterfüllung gehören zu ihren Anliegen. Die von Muḥammad ʿAbduh und Rashīd Riḍā ebenso wie von Sayyid Quṭb propagierte primäre Orientierung am Wortlaut des Korans zu Ungunsten anderslautender Überlieferungen findet unter fast allen Exegeten Zustimmung. Auf überwiegende Ablehnung stößt hingegen ʿAbduhs und Riḍās Ansatz, Nichtmuslimen auf der Grundlage von Q 2:62 eine Heilsperspektive zu eröffnen: sobald die theologischen Grundlagen betroffen sind, hört bei den meisten Exegeten – mit Ausnahme von Ateş – die Reformbereitschaft auf.

Für die nichtarabischen Exegeten sind arabischsprachige Referenzkommentare die wichtigste Quelle. Das Vorliegen von Übersetzungen ins Türkische scheint für die Quellenauswahl der türkischen Exegeten überhaupt keine Bedeutung zu haben; allenfalls al-Mawdūdī, den sie zu Q 2:62 zitieren, dürften Karaman et al. in der türkischen Fassung verwendet haben.⁶¹⁵ In ähnlicher Weise beruft sich Quraish Shihab ganz überwiegend auf Referenzkommentare, die allein in arabischer Sprache vorliegen. Bei Hamka und dem Departemen Agama entsteht hingegen durchaus der Eindruck einer gewissen Präferenz für solche Werke, von denen eine Übersetzung ins Indonesische existiert; sie beziehen jedoch auch arabische Quellen ein.

⁶¹⁵ Es gibt auch eine englische Übersetzung, doch zeigt der Kommentar keine Neigung zur Heranziehung englischer Quellen; allenfalls die Verwendung der arabischen Version von al-Mawdūdīs Kommentar ist denkbar.

Die lokale exegetische Tradition spielt für die türkischen und indonesischen Kommentare eine geringe Rolle. Das Departemen Agama und Hamka zitieren überhaupt keine indonesisch-malayischen exegetischen Werke, was auch daran liegen dürfte, dass zum Zeitpunkt der Entstehung ihrer Korankommentare wenig mehr als annotierte Übersetzungen des Korans vorlagen.⁶¹⁶ Quraish Shihab verweist vereinzelt auf das Departemen Agama, aber tut dies normalerweise in kritischer Weise. Die türkischen Kommentare, vor allem Ateş, verweisen gelegentlich auf Elmalı'lı Muhammad Hamdi Yazır, und Karaman et al. ziehen Ateş heran. Allein vom Umfang des vorhandenen Materials her sind aber arabische Korankommentare die wesentlich bedeutendere Quellengattung.

3.3 Der Umgang mit Hadithen

Hadithe spielen seit jeher eine zentrale Rolle in der muslimischen Koranexegese. Es gibt unterschiedliche Gattungen von Hadithen, die zu exegetischen Zwecken herangezogen werden:

- Offenbarungsanlässe (*asbāb al-nuzūl*) sind Überlieferungen, die ein Ereignis schildern, das zur Verkündigung eines bestimmten Koranverses geführt haben soll. Sie sind ein gängiger Bestandteil von Korankommentaren, aber auch in eigenen Werken zusammengefasst. Die *asbāb* haben unterschiedliche Funktionen, von der Klärung der juristischen Tragweite eines Verses bis hin zur reinen Narration. Ihr Ursprung scheint in der frühislamischen *sīra*-Tradition zu liegen, die Zuordnung zu bestimmten Koranversen erst nachträglich erfolgt zu sein. Anders sind die Tatsachen, dass einerseits und- und demselben Vers unterschiedliche Anlässe zugeschrieben werden können, und andererseits einzelne Narrative verschiedenen Versen zugeordnet werden, kaum zu erklären.⁶¹⁷
- Exegetische Hadithe sind Überlieferungen, die dem Propheten oder einer Person aus seinem Umfeld zuschreiben, bestimmte Koranverse auf eine bestimmte Weise ausgelegt zu haben.
- Neben diesen Gattungen führen die meisten Korankommentare ein breites Spektrum von Hadithen an, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem jeweils auszulegenden Vers stehen, aber z.B. dazu

⁶¹⁶ Diese scheinen allerdings auf die von Hamka und dem Departemen Agama vorgenommenen Übersetzungen durchaus Einfluss gehabt zu haben, wie sich im Zusammenhang mit Q 5:51 nachweisen lässt; vgl. Pink: Tradition and Ideology.

⁶¹⁷ Vgl. Rippin: Occasions.

dienen können, mögliche Deutungen auszuschließen, eine bestimmte Deutung zu untermauern oder Erläuterungen und zusätzliche Details zu liefern, die sich im Koran nicht finden.

Auch in den zeitgenössischen Korankommentaren kommt Hadithen eine große Bedeutung zu. Keiner der hier untersuchten Kommentare verzichtet darauf, regelmäßig Hadithe der unterschiedlichen Gattungen zu zitieren. Der Umgang mit Hadithen kann jedoch im Einzelfall sehr unterschiedlich aussehen und auch stark vom Auslegungsgegenstand abhängen, wie mehrere der in diesem Kapitel untersuchten Beispiele plastisch verdeutlichen.

Was zunächst das Genre der Offenbarungsanlässe angeht, so scheinen die meisten der zeitgenössischen Exegeten ihm gegenüber eine gewisse Skepsis zu hegen, obwohl es gleichzeitig ein fester Bestandteil aller untersuchten Korankommentare ist. Unverzichtbar ist es jedoch nur bei al-Zuḥaylī, der eine eigene Rubrik dafür vorsieht; die anderen Exegeten führen Offenbarungsanlässe manchmal, aber nicht immer an, ohne dass die Kriterien dafür ganz transparent wären.

Eine Möglichkeit, Skepsis zum Ausdruck zu bringen, besteht darin, fragwürdige Offenbarungsanlässe einfach nicht zu erwähnen. So erregt die Deklaration der Geschichte von Salmān dem Perser zum Offenbarungsanlass von Q 2:62, die in vielen Referenzkommentaren – darunter der als im Umgang mit Hadithen autoritativ geltende Ibn Kathīr – enthalten ist, offensichtlich selbst bei traditionalistischen Exegeten Misstrauen: Sie wird nur von zwei Exegeten⁶¹⁸ erwähnt. Aus welchen Gründen die übrigen neun Korankommentare diesen Offenbarungsanlass für unglaubwürdig halten, lässt sich nur mutmaßen.⁶¹⁹

Noch instruktiver hinsichtlich des Umgangs der Exegeten mit Offenbarungsanlässen ist das Beispiel von Q 9:111. Zum Offenbarungsanlass dieses Verses, der die Gläubigen zum Kampf aufruft, gibt es zwei Varianten: eine sehr verbreitete, die den Vers mit der *bay^ca* von al-^cAqaba, kurz vor der Hijra, in Verbindung bringt, und eine weniger verbreitete, die seine Offenbarung in die Moschee von Medina verlegt. Die arabischen Kommentatoren akzeptieren die verbreitetere Variante durchweg ohne Diskussion und führen die zweite Variante nicht einmal an. Die türkischen Kommentare hingegen lehnen die ^cAqaba-Variante rundweg ab, weil Inhalt und Kontext des Verses sowie seine Position in der 9. Sure einen Entstehungszeitpunkt nach der Hijra nahelegten. Die indonesischen Kommentare schließlich sind

⁶¹⁸ Dies sind Hamka und al-Zuḥaylī.

⁶¹⁹ Vgl. dazu S. 251.

dieser Variante gegenüber offensichtlich ebenfalls skeptisch, sprechen diese Kritik jedoch nicht direkt an, sondern nennen entweder gar keinen Anlass oder wählen die alternative Variante.

Dass die türkischen Korankommentare am kritischsten mit überlieferten Offenbarungsanlässen umgehen, wird auch im Zusammenhang mit Q 33:35 deutlich, wo die arabischen und indonesischen Korankommentare durchweg davon ausgehen, der Vers sei in Reaktion auf die Beschwerde einer Frau gegenüber dem Propheten darüber, dass der Koran Frauen nie erwähne, geoffenbart worden. Karaman et al. hingegen verzichten darauf, einen solchen Anlass zu nennen, und Ateş äußert ausdrückliche Skepsis gegenüber allen überlieferten Versionen der Geschichte. Der Koran habe sich von Anfang an an beide Geschlechter gerichtet und die Gleichwertigkeit von Männern und Frauen betont, so dass zu keinem Zeitpunkt ein Anlass für eine solche Beschwerde bestanden habe.

In beiden Fällen hat die Kritik der türkischen Kommentatoren an den Offenbarungsanlässen inhaltliche Gründe; sie scheinen ihnen nicht zur chronologischen Einordnung der Verse oder zur Botschaft des Korans zu passen. Die traditionellen Kriterien für die Authentizität von Hadithen haben für sie hingegen ebenso wenig Bedeutung wie moderne Methoden der Hadithkritik. Das mangelnde Interesse muslimischer Exegeten an der Authentizität von Hadithen ist nicht neu;⁶²⁰ neu ist, dass an Offenbarungsanlässen aus inhaltlichen Gründen nachdrückliche Kritik geübt wird. Dafür gibt es in der Koranexegese des 20. Jahrhunderts Vorläufer. So favorisierte Ibn ʿĀshūr mit Bezug auf Q 9:111 aus inhaltlichen Gründen eine Einordnung des Verses in die Zeit nach der Eroberung Mekkas, und Muḥammad ʿIzzat Darwaza kam zu dem gleichen Ergebnis. Diese kritischen Tendenzen werden allerdings ausschließlich von nichtarabischen zeitgenössischen Exegeten zur Kenntnis genommen.

Was den Umgang mit exegetischen Hadithen angeht, so ist das Beispiel des Reisens, das in Q 9:112 als Eigenschaft der Gläubigen genannt wird, instruktiv. Eine erdrückende Zahl exegetischer Hadithe schreibt dem Propheten und einigen seiner Gefährten und Familienangehörigen die Aussage zu, hier sei mit „Reisen“ das Fasten gemeint; dementsprechend folgten alle Exegeten bis ins 19. Jahrhundert dieser Deutung, auch wenn sie teilweise noch weitere Auslegungsvarianten anführten, die sich jedoch entweder nur auf vereinzelte oder auf gar keine Überlieferungen stützen können. Die modernistischen Exegeten Riḍā und al-Qāsimī brachen um die Wende zum

⁶²⁰ Vgl. Kapitel Zwei, Abschnitt A.

20. Jahrhundert mit dieser Tradition, indem sie das Reisen im Wortsinne verstanden und ihm eine Reihe von positiven Auswirkungen zusprachen, die dem Einzelnen oder der Gemeinschaft nützten. Den religiösen Wert des Reisens sahen sie in genau diesem Nutzen begründet. Der einzige Vorläufer für eine solche Deutung war Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Obwohl sich weder seine Deutung noch die der salafitischen Exegeten auf Hadithe stützen konnte, hat sich die Orientierung am Wortlaut nahezu vollständig durchgesetzt; nur al-Zuḥaylī, die Islamische Forschungsakademie der Azhar und Quraish Shihab halten das Fasten überhaupt noch für eine denkbare Auslegungsvariante, aber auch nur für eine unter mehreren.

Daraus lässt sich folgern, dass die Mehrheit der zeitgenössischen Korankommentatoren sich in ihrer Auslegung nicht primär an exegetischen Hadithen orientiert, was zum Teil ihrer erklärten Intention widerspricht. Mit Ausnahme von al-Zuḥaylī und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar akzeptieren die Kommentatoren exegetische Hadithe nur dann, wenn sie ihrem Vorverständnis des Verses entsprechen. Wenn dies nicht der Fall ist, zitieren sie sie entweder nicht, weisen sie aus inhaltlichen Gründen zurück oder versuchen, sie in irgendeiner Weise mit ihrer eigenen Auslegung zu harmonisieren. Eine Auseinandersetzung mit Authentizitätsfragen findet auch hier nicht statt.

Am liebsten sind den Exegeten illustrative Hadithe, die einzelne Aspekte eines Koranverses untermalen, zusätzliche Details liefern oder eine bereits vorgefasste exegetische Meinung unterstützen. So zitieren viele Exegeten den *ḥadīth Jibrīl*, um ihm eine umfassende Definition der Termine *islām* und *īmān* zu entnehmen; sie zitieren Hadithe zur Frage nach dem Unterschied zwischen *firdaws* und *janna*, zu den Eigenschaften des *firdaws* oder zur Frage danach, was es bedeutet, das Paradies zu erben. Ibn Kathīr ist als Quelle solcher Hadithe besonders beliebt; die Berufung auf ihn ersetzt den Exegeten offenbar eine Authentizitätsprüfung. Andere häufig genutzte Quellen von Hadithen sind die Kommentare von al-Qurṭubī, al-Ṭabarī und al-Ālūsī.

Für die Predigerkommentare haben Hadithe oft einfach eine narrative Funktion; sie werden aus dem Gedächtnis erzählt oder niedergeschrieben, und die Frage nach ihrer Plausibilität ist nachrangig.

3.4 *Das Verhältnis zu jüdischen und christlichen Schriften und Quellen*

In der Auswertung der methodischen Einführungen zu den Kommentaren war bereits darauf hingewiesen worden, dass einzelne arabische Kommen-

tare⁶²¹ eine auf Ibn Kathīr zurückgehende, aber erst im 20. Jahrhundert populäre vehemente Zurückweisung sämtlicher als *isrāʿīliyyāt* deklarierten Überlieferungen propagieren. Hamka setzt sich relativ differenziert mit den *isrāʿīliyyāt* auseinander, die übrigen Exegeten erwähnen dieses Thema nicht. Dabei greifen die türkischen Kommentare nicht nur den *isrāʿīliyyāt*-Diskurs nicht auf, sondern bekennen sich auch klar zur Heranziehung der Bibel als Quelle.⁶²²

In der exegetischen Praxis fällt im Hinblick auf den *isrāʿīliyyāt*-Topos auf, dass al-Shaʿrāwī mit seiner Vorliebe für Narration keine Schwierigkeiten damit hat, eine Geschichte anzuführen, die nicht nur nach Ibn Kathīrs Maßstäben zur Kategorie der unzuverlässigen *isrāʿīliyyāt* zählen dürfte. Für ihn gibt es offenbar keinen Anlass, an der Plausibilität eines Handlungsablaufs zu zweifeln, in dem Abraham einem Zoroastrier die Tür weist und von Gott zur Gastfreundschaft ermahnt wird. Keiner der übrigen Koran-kommentare verwendet derart mythologische Geschichten.⁶²³

Das Verhältnis zu den Heiligen Schriften von Juden- und Christentum stellt sich bei den zeitgenössischen Exegeten sehr unterschiedlich dar.

Quraish Shihab und Karaman et al. greifen direkt auf die Bibel zurück und zitieren aus dem Pentateuch und den Evangelien, um das in Q 9:111 thematisierte Versprechen Gottes in Tora, Evangelium und Koran in der Bibel nachzuweisen.

Fünf der sechs arabischen Kommentare⁶²⁴ nehmen hingegen die koranische Aussage über Tora und Evangelium beim Wort und halten offenbar keinen Abgleich für nötig, ohne darauf überhaupt hinzuweisen. Drei weitere Kommentare⁶²⁵ rekurrieren ebenfalls nicht auf die Bibel und begründen dies mit der Schriftverfälschung (*tahrīf*), die diese zu einer unzuverlässigen Quelle mache. Auf die Schriftverfälschung spielt in etwas vorsichtigerer Form auch Quraish Shihab an, da er im Neuen Testament keinen Aufruf

⁶²¹ Dies sind die Kommentare von Abū Zahra, al-Zuḥaylī und der Islamischen Forschungsakademie der Azhar.

⁶²² Vgl. Kapitel Drei, Abschnitt G. 2.3

⁶²³ Natürlich ließe sich fragen, ob nicht auch der von vielen Exegeten zitierte *ḥadīth Jibrīl*, in dem Muḥammad im Kreise seiner Anhänger vom Erzengel Gabriel besucht wird und Aussagen über den Islam macht, die eher der späteren Entwicklung der islamischen Theologie entsprechen, solch mythologischen Charakter hat, doch da er in allen als autoritativ geltenden Hadīthsammlungen enthalten ist, stellt sich hier die Authentizitätsfrage für muslimische Exegeten deutlich anders dar als bei der von al-Shaʿrāwī erzählten Abrahamlegende.

⁶²⁴ Abū Zahra, Ṭaṅṭāwī, Ḥāwḥā, al-Shaʿrāwī und die Islamische Forschungsakademie der Azhar.

⁶²⁵ Die von al-Zuḥaylī, Hamka und dem Departemen Agama.

zum Jihad ausfindig machen kann. Karaman et al. ist dies zwar ebenfalls nicht gelungen; sie versuchen aber, den gegenteiligen Eindruck zu erwecken in dem Bemühen, den Status der jüdischen und christlichen Schriften aufzuwerten.

Bei der Auseinandersetzung mit der Etymologie der Begriffe *alladhīna hādū* („die Juden sind“) und *naṣārā* („die Nazarener“, d.h. die Christen) in Q 2:62 zeigt sich wiederum vor allen bei den arabischen Kommentaren eine Fixierung auf den Koran als Quelle jeglicher Information über die nichtmuslimischen Religionen, ergänzt durch einen Horizont, der allein auf die arabische Sprache beschränkt ist und den Einfluss früherer semitischer Sprachen negiert.⁶²⁶ Fast alle arabischen Kommentare zitieren – zum Teil ausschließlich – Etymologien, die das Wort *naṣārā* auf das arabische Verb *naṣara* („helfen“) zurückführen, weil die Jünger gemäß Q 3:52 sagen, sie seien Gottes Helfer, oder weil sie Jesus geholfen hätten. Das Wort *yahūd* wiederum wird auf das Verb *hāda* zurückgeführt, das in Q 7:156 vorkommt und in der Bedeutung „bereuen, umkehren, zurückkehren“ verstanden wird, in Bezug auf die Reue für die Anbetung des Kalbes. In den nichtarabischen Kommentaren finden sich diese Herleitungen entweder gar nicht, oder sie werden nur am Rande als Meinung früherer Exegeten erwähnt. Die nichtarabischen Kommentare präferieren stattdessen die den Referenzkommentaren ebenfalls zu entnehmende Herleitung der *naṣāra* von Nazareth und der *yahūd* von Jakobs Sohn Jahuda. Allerdings bezeichnen mehrere arabische wie nichtarabische Exegeten Nazareth inkorrekt als Geburtsort Jesu und Jahuda als ersten oder zweiten Sohn Jakobs. Mit Bezug auf solche Details besteht also bei keinem der Exegeten eine Neigung, die Bibel zu konsultieren. Dennoch zeigen Quraish Shihab, Hamka und die türkischen Kommentare ein gewisses Interesse an jüdischer und christlicher Geschichte und den Inhalten der früheren Offenbarungsschriften, das den übrigen Exegeten abgeht.

3.5 Die Auseinandersetzung mit weiteren Wissenschaftsgebieten

Als eins der drei Kriterien der literarischen Gattung *tafsīr* von al-Ṭabarī bis Ibn Kathīr⁶²⁷ nannte Norman Calder die Auslegung des Korans in Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaftsgebieten wie Sprachwissenschaft, Theologie, Philosophie, Mystik, Recht oder Naturwissenschaften. Erst Ibn Kathīr habe angestrebt, das Korpus der Hadithe zum einzigen

⁶²⁶ Diese Beobachtung lässt sich auch im Zusammenhang mit den Ausführungen der Exegeten zur Etymologie anderer Begriffe, wie etwa *zakāt* und *ṣalāt*, machen.

⁶²⁷ Vgl. S. 10.

Maßstab der Exegese zu machen. Wie schon die Erörterung des Umgangs der zeitgenössischen Exegeten mit Hadithen gezeigt hat, folgt keiner der untersuchten Korankommentare Ibn Kathīr in dieser strengen methodischen Ausrichtung. Demnach ist zu fragen, ob andere Wissenschaftsgebiete für ihre Auslegungen eine Rolle spielen und, falls dies der Fall ist, welchen Quellen ihre Informationen entnommen sind.

An den Feinheiten der arabischen Sprache – etwa Morphologie, Flexion, Syntax und Rhetorik – zeigen nur wenige Kommentatoren Interesse, soweit sie nicht unmittelbar zum Verständnis erforderlich oder zur Unterstützung einer bestimmten Auslegung dienlich sind. Bei al-Zuḥaylī sind *i^crāb* und *balāgha* feste Rubriken des Kommentars. Auch Quraish Shihab befasst sich regelmäßig in einiger Ausführlichkeit mit sprachlichen Fragen, oft gestützt auf Ṭabāṭabā³ī und Ibn ^cĀshūr, bisweilen auf al-Zamaksharī. Al-Sha^crāwī hat vor allem zu Fragen der Syntax eine hohe Affinität und erklärt seinem Publikum deren Regeln oft im Detail. Die übrigen Kommentatoren beschränken sich zumeist auf die Nennung von Wortbedeutungen oder solchen rhetorischen Merkmalen, die auf das inhaltliche Verständnis Einfluss haben, allenfalls noch mit knappen Hinweisen auf Wurzeln, Singularformen oder verwandte Wörter.

Mit Einzelheiten des islamischen Rechts setzt sich wieder vor allem al-Zuḥaylī regelmäßig auseinander. Abū Zahra tut dies ebenfalls gelegentlich, angesichts seines juristischen Hintergrundes aber überraschend selten. Punktuell finden sich auch in anderen Kommentaren Ausführungen zu Fragen des Rechts, vor allem dann, wenn die von ihnen verwendeten Referenzkommentare ihnen Bedeutung beimessen.⁶²⁸

Dass in den meisten zeitgenössischen Kommentaren die Diskussion von Fragen der theologischen Dogmatik keine große Rolle spielt, wurde schon angemerkt. So ist der Kommentar von Karaman et al. der einzige, der auf die Diskussion um den Status des Sünders im Jenseits einschließlich der Positionen der Mu^ctazila und der Kharijiten dazu hinweist. An anderer Stelle zitiert er umfangreich aus einer Schrift al-Ghazālīs. Diese Autoren legen also auf die Einbeziehung theologischer Diskurse in die Exegese einen gewissen Wert. An philosophischen Fragen zeigt sich im Rahmen der hier untersuchten Passagen allein Süleyman Ateş interessiert. Gelegentliche Bezugnahmen zur Mystik finden sich bei Quraish Shihab und Hamka.

Die Korankommentare von Quraish Shihab und Hamka sind es auch, die die stärkste Neigung zur Verknüpfung ihrer Auslegung mit medizinischen

⁶²⁸ Dies gilt etwa für die Islamische Forschungsakademie der Azhar, Ateş und das Departemen Agama.

oder naturwissenschaftlichen Darlegungen aufweisen. Bei Hamka beruhen diese auf einem kuriosen Halbwissen.⁶²⁹ Quraish Shihab macht im Zusammenhang mit dem Verbot der Unzucht genaue und korrekte Angaben zum Thema Geschlechtskrankheiten, die er jedoch mit weit weniger fundierten Vorurteilen zu der von Homosexualität und Onanie hervorgerufenen „Nervenschwäche“ kombiniert. Abū Zahra verweist zwar ebenfalls auf die Gefahr Geschlechtskrankheiten, aber mit wenig Sachkenntnis und zu ausschließlich polemischen Zwecken: Sie kommen seiner Auffassung nach nämlich ausschließlich von den Europäern.

Süleyman Ateş untermauert seine Erörterung der Natur des „Verborgenen“ (*al-ghayb*) mit physikalischen Argumenten, die erkennbar der vor-modernen Wissenschaft entstammen. An anderer Stelle hat er seinen Korankommentar in aufklärerischer Absicht mit detaillierten graphischen Darstellungen der männlichen Geschlechtsteile und der Embryonalentwicklung versehen: eine Parallele zu Ṭaṇṭāwī Jawharī, dem Vorreiter des *tafsīr ʿilmī*.⁶³⁰

Die meisten der Informationen, die die Exegeten zu unterschiedlichen Wissensgebieten liefern, sind schlicht aus früheren Korankommentaren entnommen. Dies gilt insbesondere für das Recht und die Sprachwissenschaft. An anderen Punkten – etwa im Zusammenhang mit den Naturwissenschaften – bleiben die Quellen im Dunkeln, oder die Informationen sind so allgemein, dass sie möglicherweise gar keiner konkreten Quelle entstammen, sondern aus dem Gedächtnis wiedergegeben sind. Nur selten zitieren Exegeten spezifische Quellen jenseits von *tafsīr* und Hadithen. Die meisten solcher Verweise finden sich im Zusammenhang mit der Frage nach der Identität der Sabier, wobei die wenigsten der zitierten Titel einem zeitgemäßen Forschungsstand entsprechen.⁶³¹ Deutlich aus dem Rahmen fällt Saʿīd Ḥawwā – er zitiert im Zusammenhang mit Q 9:112 ein altchinesisches Buch über die Kunst des Krieges, das ihm zur Vorbereitung des Jihad dient.

Karaman et al. sind die einzigen Exegeten, die regelmäßig wissenschaftliche Sekundärliteratur zitieren; dies sind vor allem Artikel aus Enzyklopä-

⁶²⁹ So schreibt er zu Q 23:5-7, wer in der Jugend seinem Geschlechtstrieb zu sehr nachgebe, verbrauche zu viele „Kalorien und Hormone“ und sei als Erwachsener ausgeblutet.

⁶³⁰ Vgl. Takim: Koranexegeese, S. 89.

⁶³¹ Abū Zahra verweist hier auf ein selbst verfasstes Buch, die Islamische Forschungsakademie auf das *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* von al-Shahrastānī (st. 1153) und ein aus den dreißiger Jahren stammendes Buch des irakischen muslimischen Theologen ʿAbdalrazzāq al-Ḥasanī, und Karaman et al. führen ein Buch des türkischen Religionshistorikers Şinasi Gündüz an, der die Sabier mit den Mandäern identifiziert.

dien, aber gelegentlich auch Aufsätze und Monographien. Sie verwenden jedoch – jenseits von den Gebieten des *tafsīr* und Hadith, auf denen ihre Quellen arabischsprachig sind – ausschließlich Literatur in türkischer Sprache. Literatur in westlichen Sprachen zieht keiner der Exegeten heran; Quraish Shihab und Hamka verweisen allerdings gelegentlich auf zentrale Werke der (älteren) Orientalistik, in der Regel jedoch weniger zu wissenschaftlichen als zu apologetischen Zwecken.

Insgesamt zeigt von allen untersuchten Exegeten Ṭaṇṭāwī das geringste Interesse an der Einbeziehung unterschiedlicher Wissenschaftsgebiete. Auch in den Kommentaren von Abū Zahra, der Islamischen Forschungsakademie der Azhar und des Departemen Agama finden sich nur selten entsprechende Verweise. Al-Zuḥaylī bezieht regelmäßig Recht und Sprachwissenschaft ein, die feste Bestandteile der Tradition des *tafsīr* sind; die türkischen Kommentare und Quraish Shihab interessieren sich auch für andere Wissenschaftsfelder. Ḥawwā bezieht nur dann externe Quellen ein, wenn es seinen Anliegen dienlich ist. Die Predigerkommentare sind in dieser Hinsicht eher erratisch. Die Kommentare von al-Sha^crāwī und Hamka enthalten an einzelnen Punkten lange und wortreiche Exkurse in unterschiedliche Wissensgebiete, die aber oft recht oberflächlich und wenig fundiert sind und deren Quellen unklar bleiben; es geht ihnen eher um Narration als um Information.

KAPITEL FÜNF

FAZIT: WANDEL UND KONTINUITÄT IM ZEITGENÖSSISCHEN KORANKOMMENTAR

A. ERKLÄRUNG ODER RECHTLEITUNG?

Wie in der Einleitung dargestellt,¹ hat Norman Calder für die Zeit vom 10. bis 14. Jahrhundert als eines von drei wesentlichen Merkmalen der Gattung *tafsīr* die Akzeptanz einer polyvalenten Lesung herausgearbeitet, die unter Berufung auf verschiedene Autoritäten nebeneinander divergierende Interpretationen anführt. Die Kommentatoren selektierten zwar durchaus, brächten oft auch eigenen Präferenzen zum Ausdruck, akzeptierten aber grundsätzlich die Existenz multipler Auslegungen und strebten nicht regelmäßig danach, die Richtigkeit einer einzigen Auslegung zu beweisen. Eine Orientierung an einer bestimmten theologischen Schule führe zwar tendenziell zu einer Einschränkung, aber nicht zur völligen Eliminierung der Polyvalenz.² Nach Calders Auffassung hat Ibn Kathīr eine neue exegetische Strömung begründet, die durch eine deutliche Reduktion von Polyvalenz und das Streben nach einer eindeutigen, „wahren“ Auslegung gekennzeichnet sei; „not an achievement of, but an aspiration towards a monovalent reading of the Qur’ān.“³

Das Verhältnis eines Exegeten zur Polyvalenz scheint in engem Zusammenhang mit der fundamentaleren Frage nach der Zielsetzung seines Korankommentars zu stehen. Hier spannt sich ein breites Spektrum an Möglichkeiten auf, das sich – legt man zunächst Calders Untersuchungsergebnisse zugrunde – zwischen zwei Polen bewegt:

Auf der einen Seite des Spektrums stehen Korankommentare, die das Ziel haben, den Koran zu *erklären*, also *tafsīr* im Wortsinne zu betreiben. Dies kann auf einer primär linguistischen Ebene geschehen; der Exeget kann jedoch auch anderes Material, etwa Hadithe oder jüdisch-christliche Überlieferungen, einbeziehen, oder er kann, etwa auf allegorische oder

¹ Vgl. S. 10.

² Vgl. Calder: *Tafsīr*, S. 103 f.

³ Ebd., S. 131.

kabbalistische Weise, nach einem tiefer liegenden Sinn suchen. Entscheidend ist, dass er vom Text ausgeht und nicht von einem von vornherein feststehenden Auslegungsergebnis, und dass es ihm nicht primär darum geht, seine Auslegung für irgendwelche weiterführenden Zwecke – etwa für die Rechtssetzung oder die Herausbildung einer theologischen Doktrin – nutzbar zu machen. Das hat zur Folge, dass die Koexistenz verschiedener Auslegungen für einen solchen Korankommentar ebensowenig ein Problem darstellt wie die Einbeziehung von Erläuterungen, die für das Ergebnis der Auslegung keine Relevanz haben, sondern allein der Illustration, Narration oder Akkumulation von Informationen dienen. Der Exeget mag einzelne Deutungen zurückweisen, wenn sie ihm aus bestimmten Gründen nicht plausibel erscheinen, aber er ist nicht *per se* daran interessiert, die Zahl möglicher Deutungen zu reduzieren.

Auf der anderen Seite des Spektrums stehen Korankommentare, die nicht Erklärung, sondern *Rechtleitung* anstreben. Das bedeutet, dass aus dem Koran eine Botschaft abgeleitet werden soll; der Leser des Kommentars soll Klarheit darüber gewinnen, welche Deutung die richtige ist. Polyvalente Deutungen sind dafür hinderlich und werden allenfalls dann akzeptiert, wenn sie sich miteinander harmonisieren lassen oder wenn es um semantische Details ohne große Bedeutung für das Ergebnis der Auslegung geht. Solche Exegeten haben nicht nur an Polyvalenz kein Interesse, sondern genauso wenig an Narration, philosophischen Erörterungen und Detailinformationen, die nicht unmittelbar dazu beitragen, Klarheit über das Ergebnis der Auslegung zu verschaffen.

Beide Formen haben Vor- und Nachteile: Ein auf Rechtleitung bedachter Kommentar schafft Orientierung und vereinfacht für den Leser den Umgang mit dem Text; ein erklärender Kommentar hingegen zeigt größere Achtung vor dem Text, dessen Vielschichtigkeit er nicht nach willkürlichen oder jedenfalls außertextlichen Maßstäben zu reduzieren sucht.

Die meisten Korankommentare lassen sich nicht an einem Ende, sondern irgendwo zwischen den Polen dieses Spektrums verorten. So erkennt Calder durchaus an, dass Ibn Kathīr, der seiner Analyse zufolge sehr deutlich nach einer auf Rechtleitung bedachten monovalenten Lesung strebt, sich Elemente von Polyvalenz bewahrt hat, ebenso wie die von ihm eher als polyvalent eingestuften Korankommentare, z.B. von al-Ṭabarī oder al-Qurṭubī, durchaus punktuell die Deutungsvielfalt zugunsten bestimmter theologischer oder juristischer Auffassungen einschränken. Dennoch ist die hier vorgestellte Unterscheidung zwischen erklärenden und auf Rechtleitung bedachten Korankommentaren analytisch nützlich, um Tendenzen

aufzuzeigen; es geht dabei darum, graduelle Abstufungen zu erfassen, die in vielen Fällen sehr viel über das zugrunde liegende Schriftverständnis aussagen.

Richtet man nun den Blick auf die untersuchten zeitgenössischen Korankommentare, so fällt zunächst die Tatsache ins Auge, dass die *Institutionenkommentare* durchweg sehr stark für eine monovalente, am Streben nach Rechtleitung orientierte Lesart stehen. Alternative Deutungsoptionen nennen sie nur vereinzelt, meist im Zusammenhang mit semantischen Fragen. Im Kommentar des Departemen Agama drückt sich die Neigung zu eindeutigen Auslegungen auch darin aus, dass dem Kommentar zu jeder Versgruppe ein Fazit nachgestellt ist. Bei genauerer Betrachtung der Institutionenkommentare bietet sich eine weitere Differenzierung der auf Rechtleitung bedachten Korankommentare an. Während nämlich die Kommentare der Islamischen Forschungsakademie der Azhar und des Departemen Agama dazu neigen, ihre Auslegung als die einzig gültige darzustellen, setzt sich der Kommentar von Karaman et al. regelmäßig mit verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten auseinander und begründet seine Entscheidung. Das Ergebnis – nämlich die Auswahl einer einzigen, eindeutigen Auslegung – ist dasselbe, doch wird durch dieses Vorgehen dem Leser immer wieder ins Bewusstsein gerufen, dass ihm hier keine autoritative, unwiderlegbare Lehrmeinung präsentiert wird, sondern lediglich eine unter mehreren legitimen Auslegungen, die die persönliche Präferenz der Autoren widerspiegelt, wozu diese sich in ihrem Vorwort auch dezidiert bekennen. Wo z.B. im Zusammenhang mit Q 2:62 Karaman et al. verschiedene Positionen darstellen und ihr eigenes Verständnis begründen, stellt der Kommentar der Islamischen Forschungsakademie der Azhar die Vertreter einer ansatzweise pluralistischen Position schlicht als Ketzer dar.

Bei den *Gelehrtenkommentaren* ist das Bild gemischt. Ateşs Vorgehen entspricht sehr weitgehend dem von Karaman et al., nur in größerer Ausführlichkeit: er setzt sich mit unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten auseinander und trifft dann eine Entscheidung. Tañāwī und Quraish Shihab repräsentieren eher die entgegengesetzte Tendenz: sie präsentieren sehr häufig verschiedene Auslegungsvarianten und verzichten zwar nicht in allen, aber doch in vielen Fällen darauf, eine Entscheidung zu treffen. Quraish Shihab bemüht sich ab und an um Harmonisierung, lässt aber oft verschiedene Auslegungen nebeneinander stehen – was bisweilen problematisch ist, wenn er Auslegungen aus Referenzkommentaren unkommentiert nebeneinanderstellt, die sehr unterschiedliche Ansätze verfolgen und teilweise in sich durchaus auf Rechtleitung bedacht sind. Hier ist vor allem Sayyid Quṭb

zu nennen, den Quraish Shihab oft zitiert. Probleme bereitet die Einordnung von al-Zuḥaylī, der sehr häufig verschiedene Deutungen zitiert, und zwar vor allem dann, wenn die von ihm recht unkritisch übernommenen Referenzkommentare dies ebenfalls tun. Gleichzeitig zieht er aus jedem Vers oder jeder Versgruppe ein Fazit, das die wesentlichen Inhalte und insbesondere die rechtlich relevanten Ergebnisse der Auslegung präsentieren soll, aber oft mit den zuvor - etwa in der Rubrik „sprachliche Erläuterungen“ – präsentierten Interpretationen kollidiert. Insgesamt scheint al-Zuḥaylī in seinem Kommentar zwei Ebenen vorzusehen, die er nicht miteinander verknüpft: eine Ebene der Erklärung, auf der Polyvalenz durchaus legitim ist, und eine Ebene der Rechtleitung, auf der eindeutige Folgerungen aus den Versen angestrebt werden; beides gespeist mit Versatzstücken aus unterschiedlichen Korankommentaren, was regelmäßig zu Unstimmigkeiten führt.

Das bisher verwendete analytische Spektrum, das auf dem Grad der Akzeptanz von Mehrdeutigkeit und der Einordnung von Korankommentaren als eher erklärend oder eher auf Rechtleitung abzielend aufbaut, gerät bei den *Predigerkommentaren* an seine Grenzen. Hinsichtlich der Akzeptanz von Mehrdeutigkeit scheint ihr Vorgehen auf den ersten Blick vollkommen erratisch. Ihnen fehlt die konsistente Detailtreue und Texthaftung der erklärenden Kommentare, aber auch die Eindimensionalität und inhaltliche Bestimmtheit der auf Rechtleitung bedachten Kommentare.

Die Kommentare von Hamka und al-Sha^crāwī setzen Narration über Widerspruchsfreiheit. Ihnen geht es nicht darum, den Koran zu erklären oder aus ihm etwas abzuleiten, sondern sie nehmen Koranverse zum Anlass, Botschaften zu vermitteln. Der logische Zusammenhang zwischen diesen Botschaften und den Koranversen ist dabei eher nachrangig. Ihre Darlegungen sind zwar eindringlich, aber inhaltlich oft eher unbestimmt und nicht immer kohärent. Hamka bleibt vor allem dann im Ungefähren, wenn es um theologische und juristische Details geht; al-Sha^crāwī wiederum liefert bisweilen recht detaillierte Ausführungen zum islamischen Recht, bleibt dafür aber in seinen gesellschaftlichen Bezügen recht allgemein. Beiden ist gemeinsam, dass es ihnen primär weder um Erklärung noch um Rechtleitung geht, sondern um *da^cwa*. Ihre Ausführungen zu Koranversen sollen den Leser oder Zuhörer dazu bewegen, den Islam zur wichtigsten Dimension seines Lebens zu machen. Wenn die Reduktion von Polyvalenz diesem Ziel dienlich ist, dann präferieren Hamka und al-Sha^crāwī eindeutige Auslegungen; wenn es hingegen divergierende Auslegungen gibt, die geeignet erscheinen, das Publikum auf unterschiedlichen Ebenen

anzusprechen, dann werden sie alle präsentiert. Die Auslegung ordnet sich dem Ziel der *da'wa* unter; sie entgleitet nicht selten in Apologetik.

Abū Zahra neigt sehr stark zur Monovalenz; sofern er mehrere Optionen nennt, was er nicht immer tut, dann gibt er mindestens eine Präferenz an, wenn er nicht sogar alle außer einer Auslegungsvariante zurückweist. Sa'īd Ḥawwās Korankommentar hingegen ist auch in dieser Hinsicht ein hybrides Phänomen. Er kombiniert die Ansätze seiner zwei wesentlichen Quellen, nämlich al-Nasafīs sprachlich-erklärungsorientierten und Ibn Kathīrs nach Rechtleitung strebenden, und ergänzt sie an einzelnen Stellen durch Elemente seiner islamistischen Ideologie, entweder gestützt auf Sayyid Quṭb oder auf eigene Überlegungen. Als viertes, aus seiner eigenen Sicht besonders wesentliches Element kommt der Versuch hinzu, die innere Logik der Struktur des Korans aufzuzeigen, der nicht nur zum Nachweis des *i'jāz al-Qur'ān*, sondern auch dazu dienen soll, die göttliche Botschaft auf einer höheren Ebene zu verstehen. Die von Ḥawwā dargelegte Struktur wiederum ist insofern stark mit seiner islamistischen Lesart verknüpft, als sie den Kontrast zwischen dem Bund Gottes mit den Menschen und dem Verrat menschlicher Gemeinschaften an Gott in den Vordergrund stellt. Sein Korankommentar ist somit aus unterschiedlichen Versatzstücken eigener und fremder Herkunft zusammengesetzt und präsentiert vor allem dann, wenn er sich auf seine vormodernen Quellen stützt, polyvalente Lesungen ganz selbstverständlich, ohne eine Präferenz zu äußern. Selbst wenn er eine eigene Deutung hinzufügt oder die seines Vorbilds Sayyid Quṭb anführt, betrachtet er diese Deutungen nicht immer apodiktisch als die einzig legitimen, sondern manchmal lediglich als mögliche Varianten. Die Grundhaltung des Korans jedoch ist für ihn eindeutig: Er rufe den Menschen dazu auf, das islamische Gesetz zu befolgen und diesem zur Herrschaft zu verhelfen, und er erlege der *umma* Verpflichtungen auf, deren Nichterfüllung Gott bestrafe. Dieses gesellschaftspolitische Konzept herauszuarbeiten ist das wichtigste Ziel von Ḥawwās Auslegung. Daneben nimmt er jedoch den Text ernst genug, um ihn auch jenseits dieses Ziels erklären zu wollen; daraus resultiert die Hybridität seines Kommentars.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Calders Beobachtungen zum Korankommentar von al-Ṭabarī bis Ibn Kathīr auch zur Analyse zeitgenössischer Korankommentare dienlich sind. Calder beschreibt ein Genre, das durch Polyvalenz gekennzeichnet ist, und stellt Ibn Kathīrs Korankommentar als Bruch mit dieser Tradition dar. Der von Ibn Kathīr vertretene Ansatz, Polyvalenz so weit als möglich zu reduzieren und eindeutige Auslegungen anzustreben, hat unter den zeitgenössischen Exegeten viele Anhänger,

wie ja auch Ibn Kathīrs Korankommentar selbst in der Gegenwart extrem populär ist; die gegenläufige Tendenz, die divergierende, zum Teil sogar widersprüchliche Auslegungen akzeptiert, hat jedoch ebenfalls noch Vertreter.

Daneben ist festzuhalten, dass sich das exegetische Spektrum um den Typus der Predigerkommentare erweitert hat, deren Ziele mit den Kategorien „Erklärung“ und „Rechtleitung“ nur unzureichend zu beschreiben sind.

B. ARABISCHE, INDONESISCHE UND TÜRKISCHE KORANKOMMENTARE: GEMEINSAMKEITEN UND UNTERSCHIEDE

Vorab stellt sich die Frage, ob die Analyse nach Nationalstaaten oder nach Sprachräumen differenzieren sollte; ob also die syrischen und ägyptischen Kommentare als jeweils eigene Gruppe untersucht werden sollten oder als eine einzige Gruppe arabischsprachiger Werke. Hierzu ist zu sagen, dass sich über individuelle Merkmale hinaus auf keiner Ebene ein grundlegender Unterschied zwischen den syrischen und den ägyptischen Korankommentaren feststellen ließ. Möglicherweise sähe dieser Befund anders aus, wenn *tafsīr*-Werke z.B. aus Saudi-Arabien oder dem Maghreb Gegenstand dieser Untersuchung wären; doch angesichts der gegebenen Quellenauswahl ist es nicht ergiebig, zwischen Syrien und Ägypten zu differenzieren.

Das naheliegendste Unterscheidungsmerkmal zwischen arabischen und nichtarabischen Korankommentaren ist die Notwendigkeit der Übersetzung des Korans in eine andere Sprache. Auf den zweiten Blick wird jedoch deutlich, dass auch arabische Korankommentare nicht ohne Übersetzungsakte auskommen. Dies betrifft koranische Termini, deren Bedeutung unklar oder umstritten ist, und Wörter, deren Bedeutung zwar bekannt ist, die im modernen Hocharabischen aber nicht mehr gebräuchlich sind. Es umfasst aber auch Begriffe, die im modernen Hocharabischen durchaus ihren Platz haben, deren Bedeutung sich aber seit der Entstehung des Korans gewandelt hat.

Ein Beispiel ist der u.a. in Q 23:4 genannte Terminus *zakāt*, den ein muslimischer Leser unmittelbar im Sinne der Almosensteuer verstehen wird – einer Institution, die es zum Zeitpunkt der Entstehung dieses Verses noch nicht gab. Die vormodernen Referenzkommentare erkennen dieses Problem durchweg, was dazu führt, dass auch die meisten zeitgenössischen Exegeten sich seiner bewusst sind; Abū Zahra und al-Sha^crawī hingegen, die auf die Konsultation von Referenzkommentaren zu diesem Vers verzichteten, ziehen offensichtlich noch nicht einmal die Möglichkeit in Betracht, dass hier etwas anderes als die Almosensteuer gemeint sein könnte. Bei der Frage

nach der Bedeutung der in Q 33:35 genannten *muslimūn* zeigt sich ebenfalls, dass ein Teil der Exegeten – arabische wie nichtarabische – den Begriff unreflektiert vor dem Hintergrund späterer theologischer und juristischer Entwicklungen auslegt, während andere sich stärker an der koranischen Semantik orientieren.

Die Begriffe *zakāt* und *muslim* allerdings machen es den arabischen wie nichtarabischen Exegeten insofern leicht, als sie im Kommentar auch ohne genauere Klärung oder endgültige Festlegung verwendet werden können, denn sie sind heutigen muslimischen Lesern in allen drei Sprachen verständlich, auch wenn möglicherweise dieses Verständnis mit der koranischen Semantik nicht übereinstimmt. Bei Begriffen hingegen, die ein indonesischer oder türkischer Leser ohne Übersetzung nicht versteht, können es sich nur die arabischen Exegeten leisten, verschiedene Deutungsmöglichkeiten anzuführen, ohne sich festzulegen; die türkischen und indonesischen Exegeten hingegen müssen sich für eine Übersetzung entscheiden, die in der Folge zwangsläufig den Umgang mit dem Begriff dominieren wird, auch wenn der Kommentar weiterführende Erläuterungen anbietet. Die Alternative besteht darin, den Begriff im Arabischen stehen zu lassen und den Lesern dadurch den Zugang zum Text zu erschweren; dabei gilt, dass türkische Exegeten Zugriff auf ein wesentlich breiteres Repertoire arabischer Lehnwörter haben, die einem gebildeten Publikum verständlich sein dürften, als ihre indonesischen Kollegen.⁴

⁴ Ein Beispiel für einen zu übersetzenden Terminus ist der Begriff des Reisens in Q 9:112, den die meisten Referenzkommentare bis ins 19. Jahrhundert als „Fasten“ verstanden. Quraish Shihab übersetzt *al-sā'ihūn* als *pelawat* („Reisende“), Hamka als *orang-orang yang mengembara* („Menschen, die umherziehen“); beide Übersetzungen sind nah an der Ursprungsbedeutung und legen nahe, dass die Exegeten sich nicht auf die Auslegung als „Fasten“ festlegen möchten. Viel stärker verschreiben sich die Kommentare von Karaman et al. und des Departemen Agama einer bestimmten Auslegung: Karaman et al. übersetzen *dünyada yolcu gibi yaşayanlar* („die in dieser Welt wie Reisende leben“), das Departemen Agama schreibt *orang-orang suka mengembara untuk tujuan-tujuan yang baik dan benar* („Menschen, die gern für gute und wahre Ziele umherziehen“). Süleyman Ateş hingegen wählt einfach das arabische Lehnwort *seyahat etmek*, was im Türkischen „reisen“ bedeutet. In einer anderen Publikation habe ich mich mit der Frage der Übersetzung des Begriffs *awliyā'* (Q 5:51, „nehmt nicht die Juden und Christen zu *awliyā'*“) auseinandergesetzt und dort festgestellt, dass die Kommentare von Hamka und dem Departemen Agama – wohl vor kolonialgeschichtlichem Hintergrund – unkritisch der semantisch fragwürdigen Übersetzung von *awliyā'* als „Führer“ (*pemimpin*) folgen, die von allen früheren indonesischen Koranübersetzungen verwendet wurde. Dies wird von Quraish Shihab explizit kritisiert und entspricht auch den Auslegungen der arabischen und türkischen Exegeten in keiner Weise. Vgl. Pink, *Welt des Islams* (zur Veröffentlichung angenommen). Die Frage, wie Muslime den Koran übersetzen, gerade in Bezug auf

Anhand der hier analysierten Textauswahl lässt sich feststellen, dass von den indonesischen Kommentatoren sich allein Quraish Shihab mit der Frage der Übersetzung koranischer Termini regelmäßig kritisch auseinandersetzt; er schreckt auch nicht davor zurück, andere Übersetzungen, insbesondere die des Departemen Agama, zu kritisieren. Er diskutiert die Bedeutung arabischer Begriffe umfassend und ausführlich; manche Beobachtungen, wie etwa die, dass der Begriff *al-yahūd* im Koran nicht im Kontext der Kritik am jüdischen Volk verwendet werde, verraten eine sehr hohe Sensibilität für terminologische Aspekte. Der Kommentar des Departemen Agama hingegen lässt überhaupt keine Reflexion der Übersetzungsproblematik erkennen, setzt sich wenig mit Wortbedeutungen auseinander und nimmt die Auslegung gelegentlich schon durch die Übersetzung vorweg. Hamka diskutiert die Übersetzungsfrage nur selten und scheint sich ebenfalls kaum mit ihr auseinanderzusetzen; er geht mit Begriffen oft sehr unpräzise um. Die türkischen Kommentare bemühen sich im allgemeinen um Sorgfalt beim Übersetzen; Karaman et al. sind die einzigen Exegeten, die schon im Vorwort ihres Korankommentars auf die Problematik der Übersetzung und das Verhältnis zwischen Übersetzung und Kommentar eingehen. Nichtsdestoweniger sind ihre Übersetzungen nicht immer ganz textgetreu, sondern versuchen, exegetische Schwierigkeiten schon im Vorfeld zu entschärfen und manchmal auch zu umgehen.⁵

Für die inhaltliche Dimension der Korankommentare gilt zunächst, dass sich alle untersuchten Werke auf ein breites Fundament gemeinsamer Auslegungstraditionen stützen und dass sie somit in weiten Teilen ihrer Koranauslegung über Länder- und Sprachgrenzen hinweg zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Dennoch zeigen sich – jenseits der immer vorhandenen Unterschiede in der individuellen Ausrichtung der einzelnen Kommentare – durchaus Unterschiede zwischen den Sprachräumen, die sich jedoch nur an bestimmten Punkten bemerkbar machen.

In Fragen der Glaubensinhalte und der *‘ibādāt* gibt es nur geringfügige Unterschiede. Das Bild des strafenden, Furcht einflößenden Gottes scheint gegenüber positiven Werten wie Liebe, Vertrauen und Hoffnung bei den arabischen Korankommentaren und beim Departemen Agama, dessen Korankommentar inhaltlich den arabischen Kommentaren wohl am nächsten steht, etwas stärker zu überwiegen als bei den übrigen indonesi-

ideologisch befrachtete Koranverse wie den genannten, könnte ein höchst spannender eigener Untersuchungsgegenstand sein.

⁵ Ein Beispiel dafür ist die geradezu unaufrichtig zu nennende Übersetzung von Q 2:62. Vgl. S. 254.

schen und den türkischen Kommentaren. Weiterhin zeigen die türkischen Kommentatoren eine stärkere Neigung als ihre nichttürkischen Kollegen, auf theologische und philosophische Diskurse einzugehen, und scheinen in dieser Beziehung auch einen etwas breiteren Horizont zu haben, der über den Kanon der sunnitischen Orthodoxie hinausgeht. Der mit Nachdruck unternommene Versuch, einen menschlichen Maßstab an die Anforderungen des Glaubens anzulegen und auf die Fehlbarkeit des Menschen einzugehen, ist nur bei zwei der drei indonesischen Exegeten, Hamka und Quraish Shihab, zu beobachten. Beide zeigen auch eine gewisse Vertrautheit mit der islamischen Mystik und scheinen demzufolge Modelle der stufenweisen Entwicklung des Menschen zu favorisieren.

Islamistische Topoi werden nur vereinzelt aufgegriffen, reformistische Auslegungen hingegen sind in allen Sprachräumen verbreitet. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Bildungs- und Entwicklungsdiskursen sowie den Pflichten der Bürger und des Staates. Mit Bezug auf die Sklaverei unternimmt eine Reihe von Exegeten den apologetisch ausgerichteten Versuch einer Neuinterpretation, die die Abschaffung der Sklaverei als eigentliches Ziel des Islams darstellt; diese Tendenz ist in den nichtarabischen Kommentaren deutlich stärker ausgeprägt, während in den arabischen Kommentaren Versuche einer Rechtfertigung dieser Institution häufiger vorkommen.

Auch mit Bezug auf die Geschlechterverhältnisse lässt sich feststellen, dass die arabischen Kommentare tendenziell konservativer sind als die nichtarabischen. Zwar fordert keiner der Exegeten eine grundsätzliche Neubewertung der Geschlechterrollen oder der Rechtsstellung von Männern und/oder Frauen, doch betonen die türkischen und einige der indonesischen Kommentare mit Nachdruck die spirituelle und moralische Gleichwertigkeit von Mann und Frau, während eine Reihe von arabischen Kommentatoren eher die Überordnung des Mannes über die Frau unterstreicht. Die Einstellung zu Sexualnormen ist hingegen über die Sprachräume hinweg vergleichbar. Eine explizite Ablehnung der *mut^ca*-Ehe findet sich allerdings nur in arabischen Kommentaren; vielleicht ist dies Ausdruck einer antischiitischen Haltung, vielleicht drückt es aber auch nur eine stärkere Tendenz zur Übernahme von praktisch obsoleten Diskussionen aus den Referenzkommentaren aus.

Hinsichtlich der Einstellung gegenüber Nichtmuslimen zeichnen sich deutliche Unterschiede zwischen den Sprachräumen ab. Auf der einen Seite stehen die türkischen Kommentare, die nicht nur für Toleranz im Diesseits plädieren, sondern auch auf der Ebene des Heils den Wunsch signalisieren, Christen und Juden entgegenzukommen, wenn auch nur in begrenzter Wei-

se. In die gleiche Richtung gehende Ansätze weist der Korankommentar des Indonesiers Quraish Shihab auf. Der Indonesier Hamka betont ebenfalls das friedliche Zusammenleben und die Freiheit von Zwang im Diesseits, ist aber auf der Heilsebene nicht kompromissbereit. Auf der anderen Seite stehen die arabischen Kommentare von Abū Zahra, der Islamischen Forschungsakademie der Azhar, al-Sha^crāwī und Ḥawwā, die durch Elemente der Feindseligkeit und Polemik gegenüber Nichtmuslimen charakterisiert sind. Die Kommentare von Ṭanṭāwī, al-Zuḥaylī und des Departemen Agama stehen dazwischen; weder signalisieren sie besonderes Entgegenkommen gegenüber Nichtmuslimen noch besondere Feindseligkeit. Auch beziehen die türkischen Kommentare, Hamka und Quraish Shihab am ehesten jüdische und christliche Quellen ein, während unter den arabischen Exegeten der Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrīf*) und der *isrāʿīliyyāt*-Diskurs insgesamt dominanter sind.

In methodischer Hinsicht ist zunächst der formale Aspekt augenfällig, dass die türkischen Kommentatoren die einzigen sind, die die in der westlichen Wissenschaft übliche Art und Weise des Umgangs mit Quellen vollständig adaptiert haben, d.h. die konsistente Nennung von präzisen Belegen für jedes wörtliche oder sinngemäße Zitat.

Auch ist festzustellen, dass die türkischen Exegeten am stärksten an einer historischen Kontextualisierung von Koranversen interessiert sind. Sie legen dabei vorrangig inhaltliche Kriterien an und scheuen nicht davor zurück, Hadithe und Offenbarungsanlässe, die ihnen zum historischen Kontext nicht zu passen scheinen, zurückzuweisen. Auch indonesische Exegeten zeigen ein, allerdings weniger explizites und ausgeprägtes, Bewusstsein für den historischen Kontext von Koranversen und die diesbezügliche Glaubwürdigkeit von Offenbarungsanlässen. Bei den arabischen Kommentatoren ist solch ein Bewusstsein hingegen nicht einmal in Ansätzen vorhanden.

Allen Kommentaren gemeinsam sind das Fehlen jeglicher Hadithkritik, sei es nach traditioneller muslimischer oder neuerer westlicher Methodik, und die ausschließlich instrumentelle Verwendung von Hadithen, die nur dann zitiert werden, wenn sie dem eigenen Vorverständnis nicht widersprechen.

Das Korpus der gemeinsamen Quellen, das von allen Exegeten über die Sprachgrenzen hinweg verwendet wird, ist sehr groß. Die einheimische exegetische Tradition spielt für die türkischen und indonesischen Kommentatoren im Vergleich zur arabischen nur eine geringe Rolle, was auch daran liegt, dass ihr Umfang verhältnismäßig gering ist. Der auffälligste Unterschied zwischen den Sprachräumen im Hinblick auf die verwendeten

Referenzkommentare besteht darin, dass Exegeten, die ganz oder teilweise dem reformistischen Spektrum zuzurechnen sind, wie Rashīd Riḍā, al-Qāsimī, al-Marāghī, Ibn ʿĀshūr und Darwaza, bei den nichtarabischen Kommentatoren deutlich beliebter sind als bei den arabischen.

Insgesamt stellen sich somit die arabischen Korankommentare tendenziell als konservativer, die nichtarabischen als aufgeschlossener und stärker an reformistischen Ansätzen orientiert dar, wobei es eine erhebliche Überlappung in der Mitte gibt und sie alle über ein breites gemeinsames Fundament verfügen.

C. GESAMTBETRACHTUNG UND AUSBLICK

Im Ergebnis lassen sich die untersuchten Korankommentare hinsichtlich ihrer inhaltlichen und methodischen Ausrichtung in drei Kategorien unterteilen.

- Abū Zahra, al-Shaʿrāwī, die Islamische Forschungsakademie der Azhar und Ḥawwā vertreten in vieler Hinsicht konservative Positionen. Sie folgen zumeist überlieferten Ansichten der theologischen und der Rechtsschulen des sunnitischen Islams, ohne aber ein Interesse daran zu haben, hier in die Tiefe zu gehen oder sich mit Differenzen auseinanderzusetzen. Sie greifen nahezu keine reformistischen Auslegungen auf, sondern polemisieren höchstens gegen diese. Sie zeigen sich feindselig gegenüber Nichtmuslimen und haben auch hier eine Tendenz zur Polemik; zudem verwenden sie dezidiert keine jüdischen oder christlichen Quellen. Sie betonen die Überordnung des Mannes über die Frau. Methodisch zeigen sie keinerlei Interesse an einer historischen Kontextualisierung von Koranversen.
- Ṭanṭāwī, al-Zuḥaylī und das Departemen Agama repräsentieren eine Strömung, die man als gemäßigt-orthodox bezeichnen könnte. Sie stehen den zuvor genannten Kommentaren insofern nahe, als sie die Traditionen des sunnitischen Islams oft fraglos akzeptieren. Sie legen jedoch, anders als jene, keine ausgeprägte Feindseligkeit gegenüber Nichtmuslimen an den Tag und zeigen eine größere Offenheit gegenüber reformistischen Auslegungen, zumeist allerdings beschränkt auf Aspekte von Bildung, wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung sowie der Stärkung der islamischen Welt gegenüber dem Westen. Historische Kontextualisierung hingegen betreiben sie

nicht. Sie versuchen häufig, sich im *Mainstream* der sunnitischen Exegese zu positionieren, und verzichten auf allzu deutliche Wertungen, Polemiken oder Kritik. Bei al-Zuḥaylī und Ṭaṅṭāwī kommt noch eine starke Neigung zur Polyvalenz hinzu, wodurch es schwierig ist, festzustellen, wofür sie überhaupt stehen. Dies mag durchaus mit dazu beigetragen haben, dass es ihnen gelungen ist, sich in staatsnahen religiösen Institutionen ihrer Länder zu etablieren.

- Die türkischen Kommentare, Quraish Shihab und Hamka hingegen sind mit Einschränkungen als modernistisch einzustufen, wobei die indonesischen Kommentare, insbesondere Hamka, hier inkonsistenter sind als die türkischen. Dies umfasst die ausgeprägte Rezeption reformistischer Exegese,⁶ eine eingeschränkt konziliante Einstellung zu Nichtmuslimen und eine gewisse Offenheit gegenüber jüdisch-christlichen Quellen, die Betonung der Gleichwertigkeit der Geschlechter sowie generell des egalitären Anspruchs des Islams zumindest auf moralisch-religiöser Ebene, die gelegentliche historische Kontextualisierung von Koranversen, eine Tendenz zu Auslegung des Korans im Lichte seiner (postulierten) „eigentlichen“ Ziele und ein Interesse an Wissenschaftsfeldern außerhalb dessen, was in der Koranexegese üblich ist.⁷

Diese grobe Typisierung kann natürlich nicht alle Ergebnisse der Analyse widerspiegeln; sie bezieht einige wesentliche Aspekte ein, eignet sich aber nicht zur Bewertung sämtlicher Dimensionen zeitgenössischer Koranexegese. So ist die Frage der Rezeption islamistischer Ideen in ihr nicht reflektiert. Solche Ideen – insbesondere die Forderung nach der Anwendung des islamischen Rechts als Strategie zur umfassenden Lösung der gegenwärtigen Probleme und die Kritik an der Unzulänglichkeit menschengemachter Gesetze – finden sich in einzelnen Kommentaren aller drei Kategorien, sind aber kein generelles Merkmal zeitgenössischer Korankommentare. Eine Ergänzung der oben dargestellten Typisierung durch die in Abschnitt A. sowie Kapitel Drei, Abschnitt B. vorgeschlagenen analytischen Katego-

⁶ Dieser Terminus bezieht sich hier und in den vorhergehenden Absätzen vor allem auf die oben genannten Exegeten Rashīd Riḍā, al-Qāsimī, al-Marāghī, Ibn ʿĀshūr und Darwaza.

⁷ Dabei ist zu betonen, dass dieses „Übliche“ sich nicht auf eine allgemeingültige Norm, sondern lediglich auf die Praxis der Mehrheit der Exegeten bezieht; Fakhr al-Dīn al-Rāzī ist ein gutes Beispiel dafür, dass es auch in vormoderner Zeit Exegeten gab, die Diskurse aus den Naturwissenschaften oder der Philosophie in ihre Auslegung einfließen ließen.

rien verspricht eine präzisere Annäherung an das Bild zeitgenössischer Korankommentare (vgl. Anhang II).

Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich die vorhandenen Differenzen in einem begrenzten Spektrum bewegen, das von konservativen bis zu eher reformistischen Interpretationen reicht, auch islamistische Ansichten umfasst, aber keine Extreme. Einen vollständigen Bruch mit den theologischen und juristischen Traditionen des sunnitischen Islams strebt keiner der untersuchten Korankommentare an. Innovative hermeneutische Theorien werden kaum rezipiert; eine radikal auf die Praxis der frühislamischen Gemeinschaft fokussierte und allein an Hadithen orientierte Exegese, wie sie Ibn Kathīr oder al-Shawkānī konzipierten, verfolgt ebenfalls keiner von ihnen.

Vielleicht das interessanteste und innovativste Phänomen unter den untersuchten Korankommentaren, wenn auch gleichzeitig dasjenige mit dem geringsten wissenschaftlichen Anspruch, sind die Predigerkommentare. Formen der volkstümlichen Exegese hat es wohl immer gegeben, doch erst die massenhafte Alphabetisierung und die Ausbreitung moderner Medien haben zu ihrer Verschriftlichung und Vervielfältigung geführt. Die Predigerkommentare fühlen sich gerade aufgrund ihres fehlenden wissenschaftlichen Anspruchs am wenigsten an die Formen, Methoden und Themen der traditionellen muslimischen Koranexegese gebunden und sind darum offen für die Erschließung neuer, oft überraschender, manchmal willkürlich erscheinender, manchmal aber auch sehr fruchtbarer Zusammenhänge. Aufgrund ihrer starken Anbindung an einen konkreten örtlichen und zeitlichen Kontext geraten sie allerdings auch am leichtesten in Gefahr zu veralten.

Auch wenn die hier betrachteten vierzig Jahre im Verhältnis zur mehr als tausendjährigen Geschichte der muslimischen Koranexegese einen sehr kurzen Zeitraum darstellen, sollte die Frage nicht vernachlässigt werden, ob in ihrem Verlauf eine zeitliche Entwicklung zu beobachten ist. Dies ist in mancher Hinsicht durchaus der Fall, allerdings primär mit Bezug auf die nichtarabische Exegese. Dort scheinen sich ein sorgfältigerer Umgang mit Quellen und generell eine stärkere Orientierung an westlich geprägten wissenschaftlichen Standards bemerkbar zu machen; nicht nur in der Türkei, deren Universitätstheologie ja unter bewusstem Bezug auf die europäische Theologie begründet wurde, sondern auch bei dem neuesten indonesischen Korankommentar, der mit Muhammad Quraish Shihab von einem sehr einflussreichen Akademiker und Religionsgelehrten verfasst wurde. Innerhalb

der arabischen Exegese ist keine ins Auge fallende zeitliche Entwicklung zu beobachten.⁸

Die zeitgenössische Koranexegese bleibt ein relevantes Forschungsfeld, das noch viele Fragen offen lässt. So würde die neuere südasiatische Exegese ebenso eine eingehende Untersuchung verdienen wie weitere Regionen an der Peripherie der islamischen Welt, etwa Zentralasien oder Afrika. Eine vergleichende Betrachtung dieser Regionen, die Fragen des Wissenstransfers, der eigenständigen lokalen Wissensproduktion und Übersetzungsfragen einbezieht, wäre ein klares Desiderat. Gerade das Feld muslimischer Koranübersetzungen in andere Islamsprachen ist noch sehr schlecht untersucht.

Von Interesse wäre auch eine eingehendere Untersuchung des persönlichen Horizonts der Exegeten, die nicht nur nach ihrer Einstellung zu und ihren Erfahrungen mit Ehe und Familie fragen könnte, sondern auch nach ihrem Verhältnis zum Staat oder nach ihrer Glaubenspraxis, gerade mit Bezug auf die Rolle des mystischen Islams.

Insbesondere die weitere Entwicklung der türkischen und indonesischen Exegese erscheint spannend. Die akademische Theologie dieser Länder scheint in der Lage zu sein, zukunftsweisende Beiträge zur Interpretation des Korans zu liefern. Wünschenswert wäre allerdings eine stärkere Öffnung muslimischer Theologen für Beiträge außerhalb ihres eigenen Sprachraums und der nach wie vor im Zentrum der Wahrnehmung stehenden arabischen Welt.

⁸ Zwar erschien der neueste hier untersuchte arabische Korankommentar schon 1991; allerdings habe ich für meinen Aufsatz über die Auslegung von Q 5:51 (vgl. Pink: Tradition and Ideology) noch weitere, etwas kürzere arabische Korankommentare, deren neuester im Jahr 2007 erschien, ausgewertet, die diesen Befund bestätigen. Aus diesem Rahmen fallen könnte der jüngst erschienene al-Jābirī: Fahm al-Qurʿān.

ANHANG EINS

AUSZÜGE AUS ZEITGENÖSSISCHEN KORANKOMMENTAREN IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG. DAS BEISPIEL Q 2:62

Die nachfolgende Zusammenstellung der deutschen Übersetzungen der Auslegung eines einzelnen Koranverses, Q 2:62, durch die untersuchten Korankommentare soll dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich einen zusammenhängenden Eindruck von Stil und Vorgehen der einzelnen Korankommentare zu verschaffen und ihre Interpretationen direkt miteinander zu vergleichen.

Die Kommentare sind nach Herkunftsländern und innerhalb der Länder nach dem Zeitpunkt des Erscheinens des ersten Bandes angeordnet.

Die Übersetzungen sind nahezu vollständig. Die vereinzelt Auslassungszeichen markieren in der Regel kurze, aber detaillierte linguistische Erörterungen, die in deutscher Übersetzung kaum verständlich und ohne exegetische Relevanz sind (z.B. Angaben zu Plural- und Singularformen der besprochenen Wörter). Der besseren Lesbarkeit halber wurden Eulogien ausgelassen. Die Nennung der Surenamen wurde durch die in der westlichen Islamwissenschaft üblichere Verwendung von Nummern ersetzt. Bei den türkischen und indonesischen Kommentaren ist jeweils auch die Übersetzung des betreffenden Koranverses durch die Exegeten vom Türkischen oder Indonesischen ins Deutsche übertragen worden.

Q 2:62

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّةَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢)

62 Inna l-ladhīna āmanū wa-l-ladhīna hādū wa-l-naṣārā wa-l-ṣābi²tīna man āmana bi-llāhi wa-l-yawmi l-ākhirī wa-^camila ṣāliḥan fa-lahum ajruhum ^cinda rabbihim wa-lā khawfun ^calayhim wa-lā hum yaḥzanūn

62 Die glauben, die Juden sind, die Christen und die Sabier – die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun –, die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.

A. ÄGYPTISCHE KORANKOMMENTARE

1. *Muḥammad Abū Zahra*

In den vorangegangenen Versen befasste sich Gott mit den Kindern Israels und ihrer Weigerung, an die Zeichen zu glauben, von denen eins auf das andere folgte, und mit der ständigen Wiederholung dieses Unglaubens, um deutlich zu machen, wie sie trotz der Vielzahl von Zeichen von der Wahrheit abwichen und trotz seiner fortwährenden Segnungen ungläubig blieben. Für den Leser entsteht so der Eindruck, dass die Mahnung auf die herabkommt, die die Wahrheit zurückweisen, und dass sich die Wunderzeichen wiederholen für die, die sie ablehnen.

Gott legt dar, dass das Ziel dieser Segnungen der Glaube sei, und dass ihnen, auch wenn sie nicht an ihn glaubten, doch die Tür zur Reue offenstehe, ihnen und allen anderen. Auch habe Gott die Schöpfung so geschaffen, dass die Menschen nachdenken und glauben; dass sie die Beweise erkennen und glauben: „Und ich habe die Jinn und die Menschen nur dazu geschaffen, dass sie (mir) dienen.“ (Q 51:56)

Gott verfügt [nun], dass der Glaube [d.h. das Bekenntnis zum wahren Glauben] von Angehörigen aller Gruppierungen und Religionsgemeinschaften [*kull al-tawāʿif wa-l-milal*] angenommen werde; er stellte dieses ewig gültige Urteil in den Kontext der Auseinandersetzung mit den Kindern Israels, um jenen und anderen die Tür zum Glauben zu öffnen: „Die glauben, die Juden sind, die Nazarener und die Sabier – die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun –, die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.“

Der Glaube an Gott beinhaltet den Glauben an seine Einheit und Einzigkeit hinsichtlich der Schöpfung und Erzeugung [*al-takwīn*]; nicht zu glauben, dass er Teilhaber hat an der Erschaffung der Schöpfung; dass er allein der Schöpfer jedes Wesens ist, das existiert; dass ihm keine Regung entgeht, sondern dass vielmehr jede Regung auf seine Verfügungsmacht und seinen Willen zurückgeht; dass er nicht zeugte und nicht gezeugt wurde und dass niemand ihm ebenbürtig ist; dass seine Eigenschaften allerhaben sind und dass niemand ihm gleichkommt, ihm, der alles hört und sieht; und an den Jüngsten Tag zu glauben mitsamt der Abrechnung, Belohnung und Bestrafung, und an seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten zu glauben.

Das ist der Glaube, und wer von den Anhängern Muḥammads dies glaubt und diesem Glauben gute Werke folgen lässt, die in Gehorsam gegenüber Gott bestehen und dem Wohlergehen der Menschen dienen, „die bekommen

ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.“

Auch wer von den Juden an Gott und seine reinen Engel und seine edlen Gesandten glaubt, zu denen Muḥammad b. ʿAbdallāh, sein zuverlässiger Gesandter, gehört, wissend, dass Gott frei von Ähnlichkeit mit den Kreaturen ist und dass nichts ihm gleichkommt, und gute Werke tut, „die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.“

Genauso die Christen: wenn sie an Gott und seine Gesandten glauben und dass er nicht gezeugt wurde und nicht gezeugt hat; „die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.“ Dies ist der wahre Glaube an Gott.

Das Gleiche gilt für diejenigen Sabier, die diesen Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes hinsichtlich der Schöpfung, Erzeugung und Anbetung annehmen und an das Verborgene glauben, und an seine Engel und Schriften und an seine Gesandten im Allgemeinen und Muḥammad im Besonderen.

Wenn sie dies glauben, sich Gott auf diese Weise ganz hingeben und ihren Glauben durch gute Werke stärken, die in Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten und der Befolgung dessen, was er angeordnet hat, bestehen, dann brauchen sie nicht zu fürchten, dass eine Strafe sie ereilt, und nicht traurig zu sein über das Böse, das in ihrer Vergangenheit liegt, denn der Glaube löscht das aus, was vorher war, gemäß Gottes Wort: „Sag zu denen, die ungläubig sind: Wenn sie aufhören, wird ihnen vergeben, was bereits geschehen ist . . .“ (Q 8:38); sie müssen über das Vergangene nicht trauern und freuen sich über das, was ihnen zuteil wurde.

Wir leihen uns das Bild des Glaubens, wie Gabriel es die Gemeinschaft Muḥammads lehrte:

Ibn Māja überlieferte über ʿUmar, dieser habe gesagt: „Wir saßen beim Gesandten Gottes und es kam zu ihm ein Mann mit leuchtend weißem Gewand und rabenschwarzem Haar, dem keine Spur davon anhaftete, dass er eine Reise zurückgelegt hatte, und den niemand von uns kannte. Er setzte sich zum Propheten, lehnte sein Knie an dessen Knie, legte seine Hände auf seine Schenkel und fragte: ‚Muḥammad, was ist der Islam?‘ Der Prophet antwortete: ‚Zu bezeugen, dass es keinen Gott gibt außer Gott und dass ich der Gesandte Gottes bin, und das Verrichten des Gebets, die Abgabe der Almosensteuer, das Fasten im Ramadan und die Wallfahrt.‘ Er sagte: ‚Du hast die Wahrheit gesprochen.‘ Wir wunderten uns darüber, dass er ihn fragte und die Wahrheit seiner Antwort bezeugte. Dann fragte er: ‚Muḥammad, was ist der Glaube?‘ Der Prophet antwortete: ‚An Gott und

seine Engel zu glauben, an seine Schriften, seine Gesandten, den Jüngsten Tag und die Vorsehung [*al-qadar*], zum Guten oder zum Schlechten. ‘ Er sagte: ‚Du hast die Wahrheit gesprochen.‘ Wir wunderten uns darüber, dass er ihn fragte und die Wahrheit seiner Antwort bezeugte. Dann fragte er: ‚Muḥammad, was ist gutes Handeln [*al-iḥsān*]?’ Der Prophet antwortete: ‚Gott zu dienen, als ob man ihn sähe, denn auch wenn du ihn nicht siehst, so sieht er dich.‘ Er fragte: ‚Wann ist die Stunde?’ Der Prophet antwortete: ‚Der Gefragte weiss nicht mehr als der Fragende.‘ Er fragte: ‚Und was ist ihr Zeichen?’ Der Prophet antwortete: ‚Wenn die Sklavin ihre Herrin gebiert, und wenn du die barfüßigen, nackten, armen Schäfer miteinander im Bauen wetteifern siehst.‘“ [Verweise auf die Hadithsammlungen von Ibn Māja, al-Bukhārī, Muslim, al-Nasāʿī, Abū Daʿūd und Aḥmad b. Ḥanbal.]

Das ist der Glaube, der die Unterschiede zwischen den Völkern, Gemeinschaften und Religionen auslöscht. Bevor wir die Diskussion dieses Verses beenden, möchten wir noch drei Punkte nennen, die der Erhellung dienen:

1. Die Partikel *fa-* zu Beginn des Teilsatzes „[die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn,] sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig“ leitet den Hauptsatz nach einer Bedingung ein. Das heißt, dass der Glaube, wie wir ihn erklärt haben, und die genannten guten Werke die Bedingung dafür darstellen, die Belohnung zu erhalten, die in der Sicherheit vor Furcht besteht, und dafür, nicht über Vergangenes traurig sein zu müssen.
2. Wir haben die Juden kennengelernt, die ewigen Abweichler, denen aber die Tür zur Umkehr offen steht, und ebenso die Christen, aber wer sind die Sabier?

Die Sabier, die es in islamischer Zeit und vor ihr gab, sind die heimlichsten Götzenanbeter. Sie bringen schon ihren Kindern die Geheimhaltung bei. Abū Bakr al-Rāzī sagte über sie in seinem Buch *Aḥkām al-Qurʿān*: „Die Grundlage ihres Glaubens ist die Verherrlichung, Anbetung und Vergöttlichung der sieben Planeten. Sie sind Götzenanbeter, die aber seit dem Auftreten der Perser im Irak und der Auslöschung des sabischen Königreiches die Götzenanbetung nicht mehr öffentlich praktizieren, weil ihnen das verboten wurde. Auch die Griechen und die Bewohner Syriens und der Jazīra waren Sabier, doch als Konstantin siegte, zwang er sie mit dem Schwert zur Annahme des Christentums. In dieser Zeit wurde die Götzenanbetung abgeschafft, und sie wurden äußerlich zu Christen. Viele von

ihnen blieben aber heimlich Anhänger dieser götzendienerischen Sekte. Als der Islam kam, galten sie als Christen, und die Muslime unterschieden nicht zwischen ihnen und den Christen.“ Sie waren also heimliche Götzenanbeter, die ihren Glauben verborgen hielten, ja, von allen Menschen ihren Glauben am stärksten geheim hielten. Die Sabier beten die Planeten und Götzen an und bekennen sich äußerlich zum Christentum. Diese Informationen sollen hier genügen; wer dies vertiefen will, greife auf unser Buch *Tārīkh al-jadal* zurück.

3. Manche Christen sagen – und einige [Muslime], die in ihrer Religion schwach sind, neigen dem ebenfalls zu: „Der Koran erkennt an, dass die Christen keine Furcht haben müssen und nicht traurig sind.“ Wir sagen dazu: Er hat dafür, dass er dies anerkennt, zur Bedingung gemacht, dass sie an Gott glauben, dass er ein Einziger ist, dass er nicht gezeugt hat und nicht gezeugt wurde, und dass ihm keiner ebenbürtig ist. Glauben die Christen unserer Zeit dies, wo sie doch sagen, dass Gott einer von dreien ist, während Gott spricht: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist einer von dreien“ (Q 5:73), und wo sie doch behaupten, Jesus sei göttlich, wie sie es im Konzil von Nizäa beschlossen hatten, in Übereinstimmung mit dem Konsens ihres Klerus und ihrem Konsens bis in die heutige Zeit, während Gott spricht: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (Q 5:72)?¹

2. Islamische Forschungsakademie der Azhar

Lexikalische Erläuterungen:

wa-lladhīna hādū: Die der Religion des Judentums angehören; die Wurzel bedeutet „sich abwenden“, weil sie sich von der Anbetung des Kalbes abwandten.

al-Naṣārā: [...] Dies ist der Name der Anhänger Jesu, die so hießen, weil sie ihm halfen, oder es bezieht sich auf Nazareth, wo Jesus nach seiner Rückkehr aus Ägypten lebte. Er wurde nämlich in Bethlehem geboren und seine Mutter ging mit ihm nach Ägypten, bis er zwölf Jahre alt war und sie mit ihm nach Syrien [*al-Shām*] zurückkehrte und sich in Nazareth niederließ.

al-Ṣābiʿūna: Anbeter der Planeten; im Kommentar folgen nähere Erläuterungen.

¹ Abū Zahra: *Zahrat al-tafāsīr*, S. 253-257.

Kommentar

Dieser Vers gewährt ein reichliches Maß an göttlicher Gnade und öffnet allen Anhängern der Religionen, gleich welcher Gruppierung, die durch Glauben und gutes Handeln zu Gott zurückkehren, ein großes Tor der Hoffnung. Er weist darauf hin, dass die, die aufrichtig an die Botschaft Muḥammads glauben, und die, die sich nur mit der Zunge, nicht aber mit dem Herzen dazu bekennen, also die Heuchler, und die Juden, Christen und Sabier – dass die von ihnen, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben, indem die Gläubigen bei ihrem Glauben bleiben und die anderen den Islam annehmen und seine Vorschriften erfüllen, ihren Lohn von ihrem Herrn erhalten, in Zukunft keine Furcht vor schlechtem Geschick zu haben brauchen und nicht traurig sein werden darüber, dass ihnen eine Belohnung entgeht.

Aus dem zuvor Gesagten wissen wir, dass mit denen, die glauben, mit Bezug auf die Gläubigen die gemeint sind, die in ihrem Glauben verharren, und mit Bezug auf die übrigen die, die neu zum Glauben finden, der sich abhebt von ihrem früheren Unglauben und ihrer Heuchelei: indem sie den Islam annehmen und an die Botschaft Muḥammads glauben.

Der Vers folgt auf eine Beschreibung der Juden, die den Zorn Gottes verdienten, weil sie nicht an seine Zeichen glaubten und die Propheten unrechtmäßig töteten, um zu zeigen, dass der Zorn Gottes von ihnen genommen werden kann, wenn sie dem Weg der Gläubigen folgen und ihren bisherigen Unglauben und ihre Sünden hinter sich lassen. Der Vers legt fest, dass diejenigen Anhänger aller Religionsgruppen, die den wahren Glauben annehmen, zu dem Muḥammad aufrief, keine Furcht wegen ihres früheren Unglaubens haben und auch nicht traurig darüber sind, dass ihnen eine Belohnung entgeht, denn der Glaube löscht alles Frühere aus, gemäß den Worten Gottes „Sag zu denen, die Ungläubig sind: Wenn sie aufhören, wird ihnen vergeben, was bereits geschehen ist ...“ (Q 8:38)

In den lexikalischen Erläuterungen wurde erklärt, wer die Juden, Christen und Sabier sind, und wir versprochen, die Religionsgemeinschaft [*madh-hab*] der Sabier näher zu erläutern. Hier diese Erläuterung:

Die Sabier sind ein Volk, das die Planeten und Sterne anbetet. Ihre Religion beruht auf der Anbetung von Naturphänomenen und der Verehrung der Himmelskörper, wobei sie behaupten, sich durch die Anbetung dieser Planeten Gott zu nähern. Ihre Religion trat zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten in verschiedenen Formen auf. [Verweise auf das *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* von al-Shahrastānī und auf das Buch *Al-Ṣābi'a* von °Abdalrāziq (richtig: °Abdalrazzāq) al-Ḥasanī.]

Einige Ketzler [*ba^cḍ al-mulḥidīn*] haben diesen Vers falsch verstanden und behaupten, dass es diesen nichtmuslimischen Gruppen möglich sei, den Glauben zu verwirklichen und gleichzeitig bei ihrer Religion zu bleiben. Dies ist eine haltlose [*bāṭil*] Behauptung, denn sie alle sind aus Sicht des Islams ungläubig aufgrund von Gottes Worten „Diejenigen von den Leuten der Schrift und den Heiden, die ungläubig sind, werden dereinst im Feuer der Hölle sein und darin weilen“ (Q 98:6), und weil der Glaube nicht verwirklicht werden kann ohne den Glauben an Gott und alle seine Gesandten, zu denen Muḥammad gehört, aufgrund von Gottes Worten „Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten nicht glauben und zwischen Gott und seinen Gesandten einen Unterschied machen möchten und sagen: ‚Wir glauben an einen Teil und an den anderen nicht,‘ und sich in der Mitte einen Weg zwischen Glauben und Unglauben halten möchten, das sind die wahren Ungläubigen. Und für die Ungläubigen haben wir eine erniedrigende Strafe bereitet.“ (Q 4:150-151) Daher ist der in diesem Vers geforderte Glaube klar definiert: Es ist der Glaube an die Religion des Islams, dessen Annahme zwingend erforderlich ist. Der Glaube an Gott wird zusammen mit dem Glauben an den Jüngsten Tag genannt, weil der Glaube an den Jüngsten Tag so wichtig ist zur Festigung der Säulen des Glaubens an Gott und zur sorgfältigen Ausführung guter Taten. Wenn der mündige Mensch nicht an den Jüngsten Tag und die damit zusammenhängende Abrechnung und Belohnung glaubte, dann würde er sich auch nicht besonders um den Glauben an Gott und das gute Handeln kümmern, denn die menschliche Seele kann nur durch [die Aussicht auf] Belohnung aus der Gleichgültigkeit gerissen werden. So ist der Glaube an Gott und den Jüngsten Tag die Grundlage guten Handelns.²

3. *Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī*

In diesem Vers spricht der Koran von vier Gruppen von Menschen. Die erste Gruppe ist die derer, die glauben; damit sind die gemeint, die an den Propheten Muḥammad glauben.

Der Koran nennt diese Gruppe als erste, um darauf hinzuweisen, dass die Religion des Islams eine Religion ist, die auf der Grundlage beruht, dass die Erlangung des Wohlgefallens Gottes nur durch aufrichtigen Glauben und gute Werke geschieht, und dass keine Nation einer anderen vorgezogen wird,

² Lajna min al-^culamā^ṟ bi-ishrāf majma^c al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: Wasīṭ, S. 98-100.

außer wenn es auf dieser Grundlage geschieht, in Übereinstimmung mit Gottes Wort „der edelste unter euch vor Gott ist der frömmste“. [Q 49:13]

Die zweite Gruppe ist die derer, die Juden geworden sind. Das Verb *hāda* oder *tahawwada* bedeutet „ins Judentum eintreten“. Der Name „Juden“ kommt von Yahūdihā, dem ältesten Sohn Jakobs; das *dhāl* wurde bei der Übernahme ins Arabische zum *dāl*. Oder sie wurden Juden genannt, als sie die Anbetung des Kalbes bereuten, von *hāda*, *yahūdu*, *hawdan* in der Bedeutung „bereuen“ (*tāba*). Daher kommt [die Koranpassage] „wir sind reuevoll zu dir zurückgekehrt.“ [Q 7:156]

Die dritte Gruppe ist die der Christen [*al-Naṣārā*]. [...] Sie sind das Volk Jesu. Es heißt, sie seien so genannt worden, weil sie seine Helfer waren [*kānū anṣāran lahū*], und es heißt, dieser Name komme von Nazareth, dem Dorf, in dem Jesus wohnte.

Die vierte Gruppe ist die der Sabier, das ist der Plural von Ṣābīr³; dies ist jemand, der seine Religion für eine andere Religion verlässt. [...] Mit ihnen sind diejenigen gemeint, die die wahre Religion für eine falsche verlassen. Sie sind ein Volk, das die Planeten und Engel anbetet, und sie behaupten, der Religion Ṣābīr³ b. Shayth b. Ādams zu folgen.

Der Koran nennt an dieser Stelle die Sabier, die doch von allen Völkern am meisten dem Irrtum verfallen sind, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass der wahre Glaube und die guten Werke den Menschen zum Heil erheben, selbst wenn er vorher in höchstem Maße dem Unglauben und der Unmoral verfallen war.

Der Glaube, auf den sich der Teilsatz „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben usw.“ bezieht, wird von einigen Gelehrten mit Bezug auf Juden und Christen so erklärt, dass der Glaube bei ihnen auf die Art in Erscheinung tritt, die die wahre Religion festgelegt hat. Wenn jemanden von ihnen die Botschaft Muḥammads nicht erreicht hat, er aber einer im Grundsatz richtigen Religion angehört, indem er an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und recht handelt in der Weise, zu der ihn seine Religion leitet, dann erhält er vor seinem Herrn dafür seinen Lohn.

Die von den Angehörigen dieser Gruppen aber, die die Botschaft des Islams erreicht hat, die sie aber nicht annehmen, die entgehen nicht der Strafe Gottes, an was sonst auch immer zu glauben sie behaupten, denn die islamische Scharia hat das, was vor ihr war, abrogiert. Der Prophet sprach: „Wenn Moses heute lebte, dann könnte er nicht anders, als mir zu folgen.“

Mit Bezug auf die Gläubigen erklären die Exegeten den Glauben [in diesem Teilsatz] so, dass es um Standhaftigkeit, Dauerhaftigkeit und Unterwerfung geht. Dadurch erklären sich die Verbindung von Glauben und

rechtem Handeln und die Beigesellung der Gläubigen zu diesen drei Gruppen mit Bezug auf die Tatsache, dass die reiche Belohnung aus Glauben und rechtem Handeln resultiert.

Einige Gelehrte meinen, dass mit „denen, die glauben“, die von diesen Gruppen gemeint sind, die in jüngerer Zeit an den Propheten Muḥammad und die göttliche Botschaft, die er brachte, glauben, denn der Vers zielt aufgrund seines Kontextes darauf ab, Verlangen nach der Religion des Islams zu erwecken. Es könne in diesem Kontext nicht um eine Erklärung des Status derjenigen, gehen, die früher einer anderen Religion anhängen, bevor diese abrogiert wurde, denn die Sabier hätten zu keiner Zeit eine legitime Religion gehabt.

Dann erklärt Gott die Konsequenzen, die sie alle zu erwarten haben, durch seine Worte: „Die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.“

Der Lohn ist das Entgelt für die Arbeit; Gott benannte den Lohn, den er dem praktizierenden Gläubigen in seiner Güte gibt.

Er sagt „vor ihrem Herrn“, um auf den gewaltigen Umfang des Lohns hinzuweisen, denn der Lohn für das Handeln, über den Gott verfügt, kann nicht anders als gewaltig sein, wo doch der Belohnende ihr Herr ist, der über Güte, Gnade und die Fähigkeit, reich zu beschenken, verfügt.

Die Bedeutung [des Verses] ist also: Die, die durch Bekenntnis und Unterwerfung an Gott glauben und gute Werke verrichten, denen steht ein gewaltiger Lohn vor ihrem Herrn zu; sie haben, anders als die Ungläubigen, keine Furcht vor dem Schrecken des Jüngsten Tages, und ihnen entgeht keine Segnung, über die sie traurig sein müssten, wie es diejenigen sind, die sie nicht erhalten.³

4. *Muḥammad al-Mutawallī al-Sha^crāwī*

Nachdem Gott über die Kinder Israels gesprochen hat und darüber, wie undankbar sie für seine Segnungen waren, will er uns zeigen, wie mit den Religionsgemeinschaften, die den Religionsgemeinschaften [sic] des Gesandten Gottes vorausgegangen waren, am Tag des Gerichts verfahren wird. Dieser Vers kommt auch in der 5. Sure vor, aber mit unterschiedlicher Reihenfolge. In der 5. Sure heißt es:

Die glauben, die Juden sind, die Sabier und die Christen (Q 5:69)

³ Ṭaṇṭāwī: Wasīṭ, Bd 1, S. 196-198.

In der 5. Sure stehen also die Sabier vor den Christen. Auch die Flexion unterscheidet sich: Während die Sabier in der 2. Sure im Akkusativ stehen [*al-ṣābiʿīna*], stehen sie in der 5. Sure im Nominativ [*al-ṣābiʿūna*]. In einem anderen Vers in der 22. Sure steht:

Die glauben, die Juden sind, die Sabier [*al-ṣābiʿīna*], die Christen, die Magier und die, die Gott Partner begeben – Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen scheiden (oder: entscheiden?). Gott ist über alle Dinge Zeuge. (Q 22:17)

Die drei Verse scheinen sich zu ähneln; doch es gibt viele Unterschiede. Was ist der Grund der Wiederholung; warum stehen die Sabier manchmal weiter vorne und manchmal weiter hinten, wobei sich auch die Flexion ändert? Außerdem steht in den ersten zwei Versen (aus der 2. und 5. Sure) „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun –, die bekommen ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig“, während im Vers in der 22. Sure die Magier und die, die Gott Partner begeben, hinzugefügt sind und das Prädikat sich unterscheidet; es lautet nämlich: „Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen scheiden (oder: entscheiden?).“

Als Gott Adam schuf und ihn herabsandte, um die Erde zu bevölkern, sandte er mit ihm die Rechtleitung herab. Lies Gottes Worte:

Und wenn dann von mir eine Rechtleitung zu euch kommt; wer dann meiner Rechtleitung folgt, geht nicht in die Irre und ist nicht unglücklich. (Q 20:123)

Adam muss diesen rechten Weg zwangsläufig seinen Kindern weitergegeben haben, und diese gaben ihn ihren Kindern weiter und so fort. Doch die Menschen sind mit dem Leben beschäftigt, und Gleichgültigkeit legt sich auf sie. Weltliche Begierden und Ambitionen suchen sie heim, und sie folgen ihren Gelüsten. So war es unerlässlich, dass Gott in seiner Barmherzigkeit gegenüber seinen Geschöpfen die Gesandten schickte, damit sie erinnern, mahnen und warnen.

Der Vers sagt: „Die, die glauben“. Das ist der Glaube der menschlichen Natur (*fiṭra*), der mit Adam auf die Erde kam. Danach kamen Religionen, von denen sich die Menschen abwandten, woraufhin sie ausgelöscht wurden, wie das Volk Noahs, Lots, des Pharaos und andere. Und es kamen Religionen, die bis heute Anhänger haben, wie das Judentum, das Christentum und das Sabiertum. Gott will alles, was vorher war, in der

Botschaft Muhammads vereinen. Der Gesandte Gottes kam zur Reinigung des Glaubens auf der Erde.

Also: zuerst, die, die glauben, ob sie Adam folgten oder den Gesandten, die nach ihm kamen, um die Übel zu heilen, die die Menschen befallen hatten; dann die, die Juden genannt werden, und die, die Christen genannt werden, und die, die Sabier genannt werden. Gott will ihnen mitteilen, dass all dies aufgehört hat. Wer an Muḥammad glaubt, auf dem ist keine Furcht und der wird nicht traurig sein. Es ist, als ob Muḥammads Sendung zur Reinigung aller vorangegangenen Religionen kam. Jeder Mensch im Universum ist gefordert, an Muḥammad zu glauben. Alle Menschen sind zum Glauben an seine Botschaft aufgerufen. Wenn einer übrigbleibt vom Bund Adams oder des Idrīs oder Noahs oder Abrahams oder Hūds – dies sind die, die dem Judentum, Christentum und Sabiertum zugerechnet werden – dann sind all diese gefordert, an Muḥammad zu glauben und sich zur Religion des Islams zu bekennen. Der Islam löscht alle vorangegangenen Religionen der Erde aus und konzentriert sie in einer einzigen Religion. Die, die an diese Religion glauben: „die befällt nicht Furcht und sie sind nicht traurig.“ Die, die nicht glauben, die befällt Furcht und sie sind traurig. Das ist eine Erklärung der Einheit einer neuen Religion, in der sich alle auf Erden zusammenschließen sollen bis zum Tag des Gerichts. Diejenigen aber, die an dem festhalten, dem sie bislang anhängen, und nicht an die neue Religion glauben, zwischen denen wird Gott erst am Tag des Gerichts (ent-)scheiden [*yafṣil*]. Daher kommen in dem Vers, der die Abrechnung und (Ent-)scheidung am Tag des Gerichts enthält [Q 22:17], alle vor, die nicht an die Religion Muḥammads glauben, auch die Magier und Polytheisten.

Gott will die Ansicht derer zunichte machen, die einer dem Islam vorangegangenen Religion folgen und nach dem Auftreten des Islams an ihr festhalten und denken, dass diese Religion ihnen nützt. Wir sagen ihnen, dass Gott diese Frage durch seine Worte geklärt hat:

Wer immer eine Religion außer dem Islam sucht, es wird nicht von ihm angenommen. (Q 3:85)

sowie durch seine Worte:

Als Religion gilt bei Gott der Islam. (Q 3:19)

Die endgültige Bereinigung der Aufeinanderfolge der Religionen hat also stattgefunden. Wer an Muḥammad glaubt, dem befällt am Tag der Auferstehung keine Furcht und er ist nicht traurig. Wer nicht glaubt, dem sagt Gott: „Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen scheiden (oder:

entscheiden?).“ Also sind die, die glauben, die, die den Glauben vom Bund Adams erben. Die Juden sind die Anhänger des Mose; der Name kommt von ihren Worten: „Wir kehrten reuevoll zu dir zurück.“ [*hudnā*, von al-Sha^crāwī paraphrasiert durch ^c*adnā*, Verweis auf Q 7:156] Und die *naṣārā*, was der Plural von *naṣrānī* ist, sind nach Nazareth, dem Geburtsort Jesu, benannt. Oder nach den Worten der Jünger „Wir sind die Helfer Gottes“ in seinen Worten:

Als Jesus aber ihren Unglauben wahrnahm, sagte er: „Wer sind meine Helfer (auf dem Weg hin) zu Gott?“ Die Jünger sagten: „Wir sind Gottes Helfer. Wir glauben an Gott; bezeuge, daß wir (ihm) ergeben [*muslimūn*] sind! (Q 3:52)

Bezüglich der Sabier sind die Gelehrten unterschiedlicher Meinung. Einige sagen, sie seien die Anhänger Noahs gewesen, aber sie hätten sich nach seiner Zeit verändert und an Gottes Statt Mittler angebetet wie die Sonne, den Mond und die Planeten. Oder die Sabier seien diejenigen, die von der Religion ihres Zeitalters zu der neuen Religion gewechselt seien. Oder sie seien eine Gemeinschaft von Denkern gewesen, die gesagt hätten: „Das, woran unser Volk glaubt, kann den Verstand nicht überzeugen. Wie kann man diese Götzen anbeten, wo wir sie doch selbst bauen und instand halten?“ Sie hörten auf, die Götzen der Araber anzubeten. Diese sagten über sie, dass sie sich von der Religion ihrer Väter abgewandt hätten [*ṣaba³ū*], also sie verlassen hätten und an die neue Religion glaubten. Was auch immer mit den Sabiern gemeint ist, es sind alle die, die von ihrer Religion zu einer anderen wechseln.

Wir stellen fest, dass Gott die Sabier in der 2. Sure am Schluss und im Akkusativ nennt, in der 5. Sure aber weiter vorne und im Nominativ. Damit begeben wir uns auf das Gebiet der Grammatik. Der Vers beginnt mit *inna lladhīna āmanū*. Wir wissen, dass *inna* dazu führt, dass das Subjekt im Akkusativ und das Prädikatsnomen im Nominativ steht. *Alladhīna* ist das Subjekt [...] und die Sabier sind durch eine Konjunktion mit ihm verbunden und stehen daher im Akkusativ. [...]

Wir kommen zu seinen Worten „wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gutes tut“. Sie stehen in der 2. Sure syntaktisch unabhängig. Die Sabier stehen dort nach den Christen, weil sie eine kleine Gruppe sind und keine große Gemeinschaft darstellen wie die Christen. Aber in dem Vers der 5. Sure stehen die Sabier vor ihnen und im Nominativ. [...] Den Regeln der Flexion zufolge würde man erwarten, dass die Sabier im Akkusativ stehen. [...] Das Wort Sabier steht zwischen den Juden und den Christen und bricht die Flexionsregeln ohne offensichtlichen Grund. Die Araber

lässt dies aufhorchen. Wenn sie das Wort hören, das zum Subjekt nach *inna* gehört und trotzdem im Nominativ steht, halten sie zwangsläufig inne, um den Grund herauszufinden.

Als Abū Ja^cfar al-Manṣūr das Kalifat innehatte [754-775], stand er auf der Kanzel und sprach falsches Arabisch. Und es saß dort ein Beduine [*a^c rābī⁴*], dem schmerzte es in den Ohren. Al-Manṣūr machte einen zweiten Fehler, und der Beduine bewegte befremdet seine Ohren. Als er den dritten Fehler machte, stand der Beduine auf und sagte: „Ich bezeuge, dass du diese Herrschaft allein durch göttliche Vorsehung erhalten hast [*ashhadu annaka walayta hādihā l-amra bi-qaḍā⁵ in wa-qadar*]“, das heißt, „dass du sie nicht verdienst“. Dies sind die Fehler, bei denen der Araber, wenn er sie hört, die Ohren schüttelt.⁵ Wenn nun ein Nominativ an einer Stelle kommt, die einen Akkusativ erfordert, dann bringt dies ihn dazu, sein Augenmerk darauf zu lenken, dass Gott einen Grund dafür hat. Was für ein Grund ist das?

Was mit denen, die glauben, gemeint ist, ist verständlich, ebenso was mit den Juden gemeint ist und was mit den Christen gemeint ist. Die Sabier aber sind nicht die Anhänger einer Religion, sondern sie haben einen anderen Weg eingeschlagen. Nun kam dieser Vers [Q 5:69], um unsere Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass die Reinigung der Religion auch die Sabier umfasst. Daher setzt er die Sabier vor die Christen und in den Nominativ, um den Hörer mit Macht aufhorchen zu lassen. Gott verbindet den Glauben mit dem Handeln; darum sagt er stets: „Glauben und Gutes tun.“ Denn Gott will, dass der Glaube die Lebensführung in Form von gutem Handeln beherrscht. Er befiehlt jedem Gläubigen, recht zu handeln. Die dies tun, die befällt keine Furcht im Diesseits und sie sind im Jenseits nicht traurig.⁶

⁴ Al-Sha^crāwīs Redakteur vokalisiert *i^c rābī*, was aber keinen Sinn ergibt und auch anderen Versionen der Geschichte nicht entspricht, die von einem *a^c rābī* sprechen.

⁵ Ironischerweise machen al-Sha^crāwī oder sein Redakteur in diesem Passus selber einen Flexionsfehler. Sie schreiben *Hīna tawallā Abā* [richtig: *Abū*] *Ja^cfar al-Manṣūr al-khilāfa*.

⁶ al-Sha^crāwī: *Tafsīr* [Druckausgabe], Bd 1, S. 369-373.

B. SYRISCHE KORANKOMMENTARE

1. *Saʿīd Ḥawwā*

[Ḥawwā behandelt den Vers als Teil des Abschnitts Q 47-62.]

Ein Wort zu diesem Abschnitt:

Dieser Abschnitt erzählt Beispiele der Segnungen Gottes für die Kinder Israels. [...] Aber diese Erinnerung an die Segnungen verbirgt sich in der Erinnerung an ihre verräterische Haltung trotz dieser Segnungen; ja, der Abschnitt verweilt bei der Nennung der großen Strafen, die in der Erniedrigung und Verelendung bestanden, mit denen sie geschlagen wurden, und des Zornes Gottes, den sie auf sich zogen, außer denjenigen von ihnen, die gläubig waren und gute Werke verrichteten. Dies dient dazu, darauf hinzuweisen, dass niemand gegenüber Gott die Freiheit zum Ungehorsam hat. Dies ist eine Lektion für uns, oh *umma*, und eine Vorbereitung auf die anderen Lektionen, die noch kommen mögen; durch diese Lektion prägt sich den Seelen dieser *umma* das Bewusstsein tief ein, dass es in den Herzen ihrer Söhne keinen Raum für das Gefühl gibt, die Juden seien überlegen und anderen gegenüber bevorzugt. Dies entnehmen wir seinen Worten „Sie zogen den Zorn Gottes auf sich“ (Q 2:61); Gott hatte uns in der *Fātiḥa* gelehrt, zu ihm zu beten: „... nicht den [Weg] derer, denen du zürnst.“ (Q 1:7)

Einige derer, die engen Kontakt zu den vorangegangenen Religionen hatten, glaubten damals, dass diese irgendwie besonders ausgezeichnet seien, wie aus Äußerungen hervorgeht, die über einige *anṣār* überliefert sind. Es geht auch daraus hervor, dass die Quraysh einige Male Angehörige der *ahl al-kitāb* nach dem Propheten befragten, und daraus, dass Khadīja selbst nach einer Erklärung für das, was dem Propheten in der Höhle widerfuhr, suchte, indem sie Waraqa b. Nawfal befragte. Dann kam der Islam zur Darlegung der Wahrheit und Berichtigung aller falschen Vorstellungen und Glaubenslehren, zu denen auch die Vorstellungen und Glaubenslehren der *ahl al-kitāb* gehörten. Es war unausweichlich, dass die Muslime sich von jeglichem Gefühl der Unterordnung unter die anderen befreien und dass sie gegenüber den anderen die Führung [*al-ustādhiyya*] übernehmen. Dieser gesamte Teil der 2. Sure dient diesem Ziel, und dieser Abschnitt legt die Grundlage dafür.⁷

⁷ Ḥawwā: *al-Asās*, Bd 1, S. 144.

Kommentar zum Abschnitt

[Kommentar zu Q 2:47-61]

Es ist bekannt, dass nicht die ganze *umma* in Auflehnung verfällt, sondern dass immer einzelne bleiben, die sich verpflichtet fühlen und gehorsam sind; dabei verabscheuen sie das, was die anderen tun, können aber nichts dagegen machen. Was ist ihr Status in ihrer *umma*? Welche diesseitige und jenseitige Strafe ist ihr Los? Obwohl sie am Recht Gottes festhalten, legt dieser Vers fest, dass Gott solchen Menschen in jeder Umma sein Wohlgefallen reichlich zuteil werden lässt und dass sie von der diesseitigen und jenseitigen Strafe verschont werden. *Alladhīna hādū* sind die Juden, und die *naṣārā* sind die, die Jesus geholfen haben. Zu den Sabiern gibt es unter den Exegeten zwei Meinungen. Die erste Meinung besagt, dass sie ein eigenes Volk seien, dessen Reste sich heute im Irak fänden, und dass sie die Sterne und Engel anbeteten, und die zweite Meinung besagt, dass sie alle die seien, die das Nichtige [*al-bāṭil*] zu Gott hin verlassen hätten und nicht wüssten, was die wahre Religion ist. Manche Gelehrte vertreten die Auffassung, dass es die seien, die nicht die Botschaft eines Propheten erhalten hätten und niemanden außer Gott anbeteten.

Es muss klar sein, dass mit den Genannten die gemeint sind, die auf richtige Weise an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nach der Religion Gottes handeln: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gutes tut.“

Damit kein Zweifel aufkommt, sagen wir: Heute erlangt kein Jude, Christ, Sabier, Zoroastrier oder irgendjemand sonst das Heil, ohne an Muḥammad zu glauben, außer wenn ihn die Botschaft nicht erreichte. In einem Hadith, den Muslim überliefert hat, heißt es: „Bei Gott, in dessen Hand ich bin, kein Mensch aus dieser heutigen Umma, ob Jude oder Christ, hört von mir und will dann nicht an mich glauben, ohne dass er in die Hölle kommt.“

Demgemäß sind die Juden, die mit dem Vers gemeint sind, die, die vor Jesus lebten und die nicht an der Auflehnung teilnahmen, sondern an ihrem Glauben festhielten; der Jude hingegen, der seit dessen Sendung nicht an Jesus glaubt, ist verdammt. Und mit den Christen sind die gemeint, die vor Muḥammad lebten und am wahren Glauben und guten Handeln festhielten und keinen Anteil an der allgemeinen Verzerrung der Wahrheit hatten. Nach Muḥammads Auftreten jedoch ist jeder Christ verdammt, wenn er nicht in den Islam eintritt. Ebenso ist es mit den Sabiern: Sie sind errettet bis zur Sendung Muḥammads aufgrund ihrer Distanzierung von ihrem Volk, wenn ich den Begriff in diesem Sinne verstehe. Nach seiner Sendung jedoch ist jeder, der nicht glaubt, verdammt.

Der Vers beginnt mit der Nennung derer, die glauben, womit die Gemeinschaft Muḥammads gemeint ist, obwohl sie chronologisch die letzten sind, weil sie an alle vergangenen Propheten wie an die verborgenen Dinge in der Zukunft glauben und weil der Glaube ihr Wahrzeichen ist.

Denen, die über Glauben und gutes Handeln verfügen, gehört die ewige Glückseligkeit; sie befällt keine Furcht vor dem, was die Zukunft für sie bereit hält, und sie sind nicht traurig über das, was sie hinter sich lassen.

[...]

[Es folgt eine kurze Erläuterung der Parallelen zwischen dem soeben behandelten Abschnitt und der vorhergehenden Geschichte Adams (Q 2:30-46), insbesondere Q 2:38-39, wo Gott Adam verspricht: „Wenn nun von mir Rechtleitung zu euch kommt, dann soll diejenigen, die meiner Rechtleitung folgen, keine Furcht befallen und sie sind nicht traurig. Diejenigen aber, die ungläubig sind und unsere Zeichen für Lüge erklären, die sind Insassen des (Höllen)feuers. Ewig werden sie darin bleiben.“ Ḥawwā betrachtet den Abschnitt Q 2:47-62 als Illustration des Versprechens Gottes an Adam durch konkrete historische Beispiele für die göttliche Rechtleitung und den Unglauben der Menschen; Q 2:62 hingegen bekräftigt das an Adam gegebene Versprechen für diejenigen, die der göttlichen Rechtleitung folgten.]⁸

2. *Wahba al-Zuḥaylī*

DIE FOLGEN FÜR DIE GLÄUBIGEN IN ALLGEMEINER WEISE

Zur Flexion und Syntax:

[...]

Sprachliche Erläuterungen:

hādū: zum Judentum konvertieren, ins Judentum eintreten. *Die, die Juden sind* (*wa-lladhīna hādū*) sind die Juden; *und die Christen* (*al-Naṣārā*) sind die Anhänger Jesu [Fußnote: Sie heißen *Naṣārā* mit Bezug auf ein Dorf in Palästina namens Nazareth, in dem Jesus lebte]; *und die Sabier*: eine Sekte von Juden oder Christen, die die Engel und Planeten anbeteten. [Fußnote: Al-Ṭabarī schrieb: [...] jemand, der seine Religion wechselt, wie der Apostat vom Islam; jeder, der seine Religion um einer anderen Religion willen verlässt, heißt Sabier.] *Wer* von ihnen *an Gott und den Jüngsten Tag glaubt* in der Zeit unseres Propheten *und recht handelt* gemäß seiner Scharia, *die erhalten ihren Lohn* für ihre Taten.

⁸ Ḥawwā: al-Asās, Bd 1, S. 153-155.

Der Offenbarungsanlass:

Dieser Vers kam bezüglich der Gefährten Salmāns des Persers herab. Er gehörte zu den Adligen von Gondishapur. [Verweis auf al-Ṭabarī] Ibn Abī Ḥātim und al-^cAdanī in seinem *Musnad* geben die Überlieferung Mujāhids wieder, Salmān habe berichtet: „Ich fragte den Propheten nach den Anhängern einer Religion, mit denen ich zusammen gewesen war, und erwähnte die Art, wie sie beteten und Gottesdienst verrichteten, und da kam der Vers herab.“ [Verweis auf die *Asbāb al-nuzūl* von al-Suyūṭī.] Al-Wāḥidī überliefert über Mujāhid, dieser habe gesagt: „Als Salmān dem Propheten die Geschichte seiner Gefährten erzählte, sagte dieser: ‚Sie sind des Feuers.‘ Salmān sagte: ‚Da verdunkelte sich vor mir die Erde. Dann kam der Vers herab, und es war, als sei ein Berg von mir genommen.“ [Verweis auf al-Wāḥidīs *Asbāb al-nuzūl*.]

Der Bezug zum vorangegangenen Vers (al-munāsaba):

Die koranische Methode verfolgt den Ansatz, im Verlauf der koranischen Erzählung immer wieder zu erinnern und das Tor der Hoffnung zu öffnen, um die Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung zu vertreiben, die sich aus der Darlegung der Gründe, die zur Bestrafung führen, ergeben; dies soll das Augenmerk [von der Strafe] ablenken und die Aufmerksamkeit [auf die Hoffnung] ziehen. Dies ist auch hier der Fall; nachdem Gott von den Juden gesprochen hat und von den Taten ihrer Vorfahren in früherer Zeit, legt er ein allgemeines Prinzip für alle Gläubigen nieder, nämlich, dass jeder, der an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, indem er sich am festen Seil der Religion festhält, und Gutes tut, zu den Gewinnern gehört, ob er nun einer der Muslime ist, der Juden, der Christen oder derer, die ihre Religion vollständig verlassen haben und sich zum Islam bekehrt haben. Gott spricht: „Sag zu denen, die Ungläubig sind: Wenn sie aufhören, wird ihnen vergeben, was bereits geschehen ist.“ (Q 8:38)

Erklärung und Auslegung:

Die, die an den Propheten bezüglich dessen, was er von Gott gebracht hat, glauben, und die, die Juden oder Christen geworden sind oder ihre Religion gewechselt haben, und an Gott allein ohne Teilhaber und an die Auferweckung glauben und gute Taten tun, die erhalten den Lohn ihres guten Handelns vor ihrem Herrn, und sie haben keine Furcht vor den Schrecken des Jüngsten Tages und müssen nicht traurig sein über die diesseitige Welt und ihren Schmuck, die sie zurückgelassen haben, wenn sie die ewige Glückseligkeit im Paradies erhalten.

Rechtsregeln für das Leben:

Der Kern des Heils und der Errettung ist der wahre Glaube, der gemessen wird an rechtem Handeln.

Dieser Vers ist nicht abrogiert, sondern er bezieht sich vielmehr auf diejenigen, die an den Propheten glauben und an ihrem Glauben festhalten.

Es gibt keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass die Juden und Christen Leute der Schrift sind; wegen ihrer Schriften sind die Ehe mit ihren Frauen und das Essen ihrer Speisen erlaubt, wie es in Q 5:5 festgelegt ist, und sie sind zur Zahlung der Jizya verpflichtet, wie Q 9:29 deutlich macht. Bezüglich der Sabier herrscht Dissens:

Einige (as-Suddī, Iṣḥāq b. Rāḥawayh, Abū Ḥanīfa) meinen: Nichts spricht gegen den Verzehr ihrer Schlachtopfer und die Ehe mit ihren Frauen.

Die anderen (Mujāhid, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Abī Najīh) meinen: Ihre Schlachtopfer dürfen nicht gegessen werden, und ihre Frauen dürfen nicht geheiratet werden.

Kurz: die Sabier sind ein Volk, das sich zur Einheit Gottes bekennt und an den Einfluss und die Einwirkung der Sterne glaubt. [Verweis auf al-Qurṭubī.]⁹

C. INDONESISCHE KORANKOMMENTARE

1. *Hamka*

62. Wahrlich, die, die glauben, und die, die Juden (geworden) sind, und die Nazarener und die Sabier, wer immer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und tut, was recht ist, für die gibt es eine Belohnung von ihrem Gott, und auf ihnen ist keine Furcht und sie werden nicht trauern.

„Wahrlich, die, die glauben“ (Anfang von Vers 62). Was hier mit „die glauben“ gemeint ist, sind die, die der Religion des Islams angehören, also die, die ihren Glauben an den Propheten Muhammad bekannt haben und gewiss seine Anhänger bleiben werden bis zum Tag der Auferstehung. „Und die, die Juden und Nazarener und Sabier sind“, das sind drei religiöse Gruppierungen, die auch an Gott glauben, aber unter diesen Namen bekannt waren. „Wer immer an Gott glaubt“, das heißt, wer die Existenz des Einen und Einzigen Gottes anerkennt durch ein aufrichtiges Bekenntnis, seinen Geboten folgt und seine Verbote einhält, „und an den Jüngsten Tag, und tut, was recht ist“, [wer] also an den Tag des Gerichts [glaubt]; ihren fest

⁹ al-Zuḥaylī: Munīr, S. 176-179.

verwurzelten Glauben an Gott und den Jüngsten Tag beweisen sie auch, indem sie ihre eigenen Qualitäten erhöhen. „Für die gibt es eine Belohnung von ihrem Gott.“ Dies ist ein gerechtes Versprechen von Gott für alle Menschen, unabhängig von der Religion, in der sie leben, oder dem Label, das sie sich selbst gegeben haben; vielmehr wird jeder einzelne von ihnen diese Belohnung oder diesen Preis von Gott erhalten, entsprechend dem Glauben und den guten Werken, die er verrichtet hat. „Und auf ihnen ist keine Furcht und sie werden nicht traurig sein.“ (Ende von Vers 62)

Der Vers nennt die Namen vierer Gruppen:

1. Die, die glauben.
2. Die, die Juden (geworden) sind.
3. Die Nazarener.
4. Die Sabier.

Die erste der genannten Gruppen ist die derer, die schon glauben, d.h. bereits ihren Glauben an alle Lehren, die der Prophet Muḥammad gebracht hat, bekundet haben; das sind die, die für seinen Glauben kämpften, dem Propheten nahe stande und die Lehren der Religion aufrecht erhielten, als er lebte. In diesem Vers werden sie an die erste und höchste Stelle gesetzt.

Die zweite ist die derer, die Juden geworden sind, also der Anhänger der jüdischen Religion. Wie wir wissen, ist der Namen „Juden“ abgeleitet von dem Namen Yahuda, das ist das älteste oder zweite Kind des Propheten Jakob. Daher werden sie auch Kinder Israels genannt. So weist der Name der jüdischen Religion eher auf eine Stammesreligion [w. Familienreligion, *agama „keluarga“*] als auf eine Religion für die ganze Menschheit hin.

Die dritte ist die der *naṣārā*, die noch öfter *naṣrānī* genannt werden. Sie wurden nach dem Dorf, in dem der Prophet Jesus, der Messias, geboren wurde, benannt, nämlich dem Dorf Nazareth (in hebräischer Sprache) oder Nāṣira (in arabischer Sprache). Der Überlieferung des Ibn Jarīr [al-Ṭabarī] zufolge meint Qatāda, dass das Wort *naṣrānī* sicher von dem Namen des Ortes Nāṣira hergeleitet sei. Ibn ^cAbbās legt dies ebenso aus.

Die vierte ist die der Sabier. Wenn man der ursprünglichen Wortbedeutung folgt, sind das Leute, die ihre ursprüngliche Religion verlassen haben und in eine andere Religion eingetreten sind, in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Wortbedeutung „Apostat“. Daher wurde der Prophet Muḥammad, als er die Religion seiner götzenanbetenden Vorfahren verließ und den *tawḥīd* verkündete, von den Quraysh als *ṣābir*⁷ von der Religion

seiner Vorfahren bezeichnet. Der Überlieferung einiger Exegeten zufolge waren die hier genannten Sabier in Wirklichkeit eine Gruppe von Menschen, die anfangs dem Christentum angehörten und dann ihre eigene Religion gründeten. Der Forschung zufolge hielten sie noch an der Liebe zu den Lehren des Messias fest, fingen aber gleichzeitig an, die Engel anzubeten. Manche sagen auch, sie glaubten an den Einfluss der Sterne. Dies deutet darauf hin, dass die Religion der Sternenanbetung aus dem griechischen Erbe auch die Entwicklung der Sabier beeinflusste. Heutzutage gibt es noch Überreste der Sabier im Irak. Sie sind gute Staatsbürger der Republik Irak.

In diesem Vers werden diese vier Gruppen in einem Atemzug genannt; dass sie alle keine Furcht fühlen und nicht traurig sind, solange sie nur willens sind, an Gott und den Jüngsten Tag zu glauben und darauf gute Werke folgen zu lassen. Und alle vier, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben, werden den Lohn vor ihrem Herrn erhalten.

Dieser Vers ist eine Führung, um die Seele aufzurichten, für alle, die an Gott glauben. Egal ob sie Gläubige heißen oder Muslime, Anhänger des Islams, die das Gesandtentum Muḥammads anerkannt haben, oder Juden, Christen und Sabier. Hier finden wir unumstößliche Bedingungen.

Die erste Bedingung ist der Glaube an Gott und den Tag der Vergeltung, als Kern der Lehren jeder Religion. Diese erste Bedingung ist noch nicht ausreichend, wenn sie nicht durch die Erfüllung der zweiten Bedingung ergänzt wird, nämlich rechtes Handeln, oder gute Taten zu tun, die einem selbst oder der Gesellschaft Nutzen und Vorteil bringen.

Was man aus dem Geschriebenen entnehmen kann, oder vielmehr der Umkehrschluss daraus, ist dies: „Wenn jemand zwar seinen Glauben an Gott bekannt hat (die erste Gruppe), sich verbal zum Glauben an den Propheten Muḥammad bekannt hat, aber diesen Glaube nicht unter Beweis stellt durch rechtes Handeln und wenn er kein hochstehendes Handeln aufweisen kann, dann wird er keine Belohnung von Gott erhalten.“

Ebenso wird ein Jude, der, obwohl er sich verbal zum Judentum und zur Befolgung der Tora bekennt, nicht die erste Bedingung des wahrhaften Glaubens an Gott und den Jüngsten Tag erfüllt und diesen Glauben nicht durch rechtes Handeln und gute Werke, die der Menschheit zum Nutzen und Vorteil gereichen, unter Beweis stellt, keine Belohnung von Gott erhalten.

Ebenso verhält es sich mit den Christen und Sabiern. Das Bekenntnis zum Christen- oder Sabiertum muss in die Wirklichkeit umgesetzt werden durch gutes Handeln.

Der Glaube an Gott und den Jüngsten Tag! Dies ist die erste Säule, so dass das anfängliche Bekenntnis zum Glauben für einen Muslim, das Bekenntnis

zum Judentum für einen Juden, das Bekenntnis zum Christentum für einen Christen, das Bekenntnis zum Sabiertum für einen Sabier noch überhaupt nichts bedeutet, solange es nicht zur inneren Gewissheit geworden ist und von guten Werken gefolgt wird.

An Gott zu glauben bringt unweigerlich auch den Glauben an alle Offenbarungen mit sich, die er auf seine Gesandten herabgesandt hat: Nicht zu unterscheiden zwischen einem Gesandten und den übrigen und an alle vier Schriften zu glauben, die er herabgesandt hat.

In der Zeit des Propheten trat dieser Fall ein. Abū Bakr, °Umar, °Uthmān, °Alī und die höchstrangigen *ṣaḥāba* bekannten sich zuallererst zum Glauben. Danach, sowohl noch in mekkanischer Zeit als auch nach der Übersiedlung nach Medina, gab es auch einige Juden, die sich zum Glauben bekannten, wie °Abdallāh b. Salām, °Ubayy b. Ka°b und andere. Auch Christen bekannten sich zum Glauben an Gott und den Jüngsten Tag, gefolgt von guten Werken, zuallererst Tamīm al-Dārī, °Adī b. Ḥātim oder der äthiopische Kaiser (Negus) selbst und einige andere. Nur über einen Sabier ist nichts überliefert. Auch Salmān der Perser verließ die zoroastrische Religion, nahm das Christentum an und bekannte dann seinen Glauben an Gott und den Jüngsten Tag und ließ dem gute Werke folgen. Von allen denen, die ihren Glauben bekannten und ihm einen solchen Beweis folgen ließen, wurden Furcht, Sorge und Traurigkeit genommen.

Warum?

Wann immer Menschen in einer Atmosphäre des Glaubens zusammenkommen, verschwinden automatisch Konflikte, und die Wahrheit kann erlangt werden. Was in dieser Welt Sorge und Angst hervorruft, sind rein verbale Bekenntnisse: „Ich bin Gläubiger“, „ich bin Jude“, „ich bin Christ“, „ich bin Sabier“, die in keinster Weise umgesetzt werden.

So kommt es zu Streit, weil die Religion als Fraktion verstanden wird und nicht mehr als Ruf zur Wahrheit. „Wer recht hat, bin ich nur ich, die anderen liegen völlig falsch.“ Man hatte früher gehofft, die Religion werde Seelenfrieden bringen, aber in Wirklichkeit bringt sie nur Aufregung und Streit, weil kein einziger der Angehörigen dieser Religionen sie durch gute Werke ausübt, sondern durch ein Handeln, das ihm den Sieg bringen soll.

Der erste Eindruck, den dieser Vers hinterlässt, ist der des Friedens, der des friedlichen engen Zusammenlebens der Anhänger aller Religionen im Diesseits. Die Menschen sollen sich nicht bloß zum Islam, Judentum, Christentum oder Sabiertum bekennen, als reines Bekenntnis der Zunge und wegen ihrer Abstammung, dann aber wütend sein, wenn sie des Unglaubens

beschuldigt werden, wo sie doch den Glauben an Gott und den Jüngsten Tag nicht kultivieren und keine guten Werke, die nützlich sind, verrichten.

Wenn die Anhänger aller Religionen in ihrem Leben äußerlich und innerlich gemäß diesen Bedingungen handelten, dann gäbe es in dieser Welt keine religiös bedingten Konflikte. Es gäbe keine blinden Fanatiker, die Hass und Rachsucht gegenüber den Anhängern der anderen Religionen hegten. Der Prophet Muḥammad selbst diene als sehr gutes Vorbild in den Beziehungen zwischen den Religionen. Er war ein Nachbar von Juden und tat ihnen gegenüber, was recht ist. Einmal schlachtete er ein Tier und ordnete an, dass ein Teil des Fleisches dieses Schlachtieres schnellstens zum Haus seines jüdischen Nachbarn gebracht werde.

Als eine christliche Gesandtschaft aus Najrān zu ihm nach Medina kam und die Gesandten ihm zur festgesetzten Zeit entgetreten sollten, trugen sie alle die Kleidung von Würdenträgern ihrer Religion (wie wir es heute bei den katholischen Priestern sehen), so dass sie immer an einengende Protokolle gebunden waren und weniger frei sprachen; der Prophet wies sie schließlich an, diese Kleider einfach auszuziehen und freier zu sprechen. Die Juden und Christen sprach er mit dem Ehrentitel *ahl al-kitāb* an: Ihr, die ihr bereits Heilige Schriften empfangen habt.

In unserem Leben in der modernen Zeit ist es ebenso. Es kommt zu Gefühlen der Sorge, wann immer es unter den Religionsangehörigen Fanatiker gibt, die manchmal wegen ihres Fanatismus vom Glauben in Eifersucht verfallen: „Wer nicht unserer Religion angehört, ist unser Feind.“ Manche haben auch eine aggressive Einstellung, greifen an, erniedrigen und verbreiten ihre religiöse Propaganda und ihren unangemessenen Glauben in Regionen des Landes, die bereits eine Religion haben.

Der Vers ruft eindeutig zur Einheit der Religion auf, nicht dazu, die Religion wie eine Fraktion zu verteidigen, sondern dazu, immer die Seele dazu bereit zu halten, mit kühlem Kopf danach zu suchen, wo die Wahrheit ist: Der Glaube an Gott und den Jüngsten Tag, gefolgt von rechtem Handeln.

Nirgends, außer im Koran, werden wir einen Vers finden, der so voll Toleranz und Gelassenheit ist! Dinge, die in der modernen Welt dringend notwendig sind. Wo die menschliche Gier in der modernen Zeit schon so viele große Kriege und Massenvernichtungswaffen hervorgebracht hat, da sollen die Anhänger der Religionen Frieden schaffen, indem sie den sicheren Grund des Glaubens an Gott und den Jüngsten Tag suchen und dies mit guten Werken unter Beweis stellen, nicht mit schädlichen.

Oft stellt der Vers die Leser vor Schwierigkeiten, denn an allererster Stelle werden die Menschen, die schon glauben genannt, gefolgt von den

Juden, Christen und Sabiern. Danach wird gesagt, dass sie alle einen Lohn von ihrem Herren erhalten werden, wenn sie an Gott und den Jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist. Warum wird den Menschen, die glauben, noch einmal zur Bedingung gemacht zu glauben?

Einige Exegeten sagen, dass hier das bloße Bekenntnis zum Glauben gemeint ist, zum Beispiel bei jemandem, der die zwei Bestandteile der *shahāda* ausgesprochen hat, sich mit dem Mund dazu bekannt hat, dass es keinen Gott außer Gott gibt und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist, aber bei dem dieses Bekenntnis nicht mehr ist als ein Bekenntnis, noch nicht ergänzt durch entsprechendes Handeln, noch ohne tatsächliche Ausführung der fünf Säulen des Islams. Solch ein Glaube steht noch auf einer Stufe mit dem Glauben der Juden, Christen und Sabier; so etwas ist nichts anderes als ein Islam des Territoriums oder der Abstammung. Die vier werden erst dann eins, wenn sie alle ihren Glauben erneuern, zurück zu Gott und dem Jüngsten Tag, und dies durch entsprechendes Handeln ergänzen.

Wenn sie gemeinsam nach der Wahrheit und dem Glauben gesucht haben, werden die Anhänger aller Religionen letztlich auf einen Tropfen der Wahrheit stoßen. Das besondere Merkmal dieses Tropfens der Wahrheit ist, sich mit voller Hingabe dem Einen Gott zu unterwerfen; das ist *tawḥīd*, das ist wahrhaftige Hingabe (*ikhhlās*), das ist Islam! So wird jemand, der bereits den Islam angenommen hat, wahrhaft islamisch werden.

Um die Intention des Verses noch besser zu verstehen, sollten wir zur Kenntnis nehmen, wieviele Menschen es in der heutigen modernen Zeit gibt, die früher dem Juden- oder Christentum angehörten und zum Islam wechseln. Die, die den Islam annehmen, sind nicht irgendwelche gewöhnlichen Menschen: Zum Beispiel Leopold Weiss, ein bekannter Journalist und Schriftsteller aus Österreich; er war zuerst Jude und wurde dann Muslim. Sein Wissen über den Islam, seine Lebensphilosophie und Überzeugung hat er in einigen Büchern niedergeschrieben. Einige der Bücher, die er geschrieben hat, sind ins Arabische übersetzt worden, damit sogar die Muslime in der arabischen Welt, die schon seit Generationen Muslime sind, sie kennenlernen. Es war sogar so, dass, als er einmal in einer Moschee seine Ansicht über den *dajjāl* darlegte und der Großmufti des Königreichs Saudi-Arabien, Shaykh ^c Abdallāh b. Bulayhid, anwesend war, dieser seine Bewunderung zum Ausdruck brachte und die Richtigkeit des Gesagten bestätigte. Sein Name nach Annahme des Islams war Mohammad Asad.

Im Mai 1966 bekannte sich ein Weltraumexperte aus den USA namens Dr. Clark zum Eintritt in den Islam und nahm den Namen Dr. Ibrahim Clark an. Was bewog sein Herz, den Islam anzunehmen, zufällig, nachdem er

nach Indonesien gekommen war? Als Astronom hatte er mit einigen indonesischen Wissenschaftlern zu tun und begegnete einer ganz unvertrauten Lebenseinstellung, der er im Westen noch nicht begegnet war, nämlich, dass diese muslimischen Wissenschaftler, die alle auf seinem Gebiet tätig waren, den rationalen Standpunkt und den ihrer Wissenschaft (science) immer mit dem Spirituellen harmonisch vereinten. Dieser Eindruck war es, der sein Interesse am Islam weckte, so dass er die wirkliche Wahrheit kennenlernte; dies ist wahrlich die Lehre des Islams. Schließlich nahm er ganz bewusst den Islam an und verließ das protestantische Christentum.

In der ersten Woche jenes Monats Mai kam auch eine Wissenschaftlerin aus Österreich, die drei Tage und Nächte lang Andachten und Gebete in der Erhabenen Al-Azhar-Moschee [Jakarta] verrichtete und zu Gott um Weltfrieden und ein Ende des Kriegs in Vietnam betete. Sie betete mit Demut und sagte, sie habe den Islam vor sieben Jahren angenommen und bereits sieben Mal im Ramadan gefastet. Sie heißt Dr. Barbara Ployer.

Wir haben diese drei Beispiele aus hunderten anderer Beispiele ausgewählt, wie dem von Malcolm X, einem Neger aus Amerika, und anderen in der ganzen Welt.

Gemäß den Worten des Propheten zu seinem Gefährten [°]Amr b. al-[°]Āṣ, als dieser, der den Propheten früher sehr gehasst hatte und dann zum Islam übergetreten war, ihn um Vergebung für seine früheren Fehler bat, sagte der Prophet zu ihm: „Oh [°]Amr, der Islam löscht die früheren Sünden aus.“ Das heißt, sobald man zum Islam übertritt, sind alle alten Fehler getilgt, und es beginnt ein neues Leben.

Wenn sie [die Konvertiten] nach der Annahme des Islams ihre Studien weiterführen, ihren Glauben an Gott und den Propheten vertiefen, sich des Jüngsten Tages bewusst sind und gute Taten folgen lassen, dann stehen sie wahrhaftig vor Gott auf einer hohen Stufe im Vergleich zu denen, die seit ihrer Kindheit Muslime sind, wegen ihrer Herkunft, aber die Wahrheit des Islams nicht kennen und nicht kennen wollen, nicht forschen und vertiefen.

Schon viele Jahre lang hat der Autor versucht, die richtige Auslegung dieses Verses zu finden, doch das Ergebnis hat sein Herz noch nicht zufriedengestellt, was immer er auch hörte. Aber nachdem er auf eine Überlieferung stieß, die Ibn Abī Ḥātim über Salmān den Perser übermittelt hat, ergriff ihn endlich Zufriedenheit, und die Auslegung, die wir hier dargelegt haben, beruht auf dieser Überlieferung.

„Ibn Abī Ḥātim überlieferte über Salmān, dieser habe gesagt: Ich fragte den Gesandten Gottes nach dem Status der Anhänger der Religion, der ich

einmal beigetreten war, und berichtete ihm, wie sie alle ihre Gebete und gottesdienstlichen Handlungen verrichteten. Dann fragte ich ihn, wo die Wahrheit ist. Er antwortete auf meine Frage mit dem Vers: ‚Wahrlich, die, die glauben, und die, die Juden (geworden) sind‘ und so weiter.“

Das heißt, dass Unterschiede in Gebet und anderen gottesdienstlichen Handlungen für die Angehörigen unterschiedlicher Religionen normal sind, denn die Religionsgesetze verändern sich, weil sich die Zeiten wandeln. Die Menschen aber dürfen nicht in einem Stadium verharren, ohne wachsen zu wollen in ihrem Forschen, um auf die echte Wahrheit zu stoßen und sich Gott aus ganzem Herzen zu unterwerfen. Sich mit zufriedenen Herzen zu unterwerfen, das ist Islam.

Daher kann der Autor dieses Korankommentars eine Interpretation einfach nicht akzeptieren, die von Ibn Jarīr [al-Ṭabarī] und Ibn Abī Ḥātim über Ibn ʿAbbās überliefert wurde, dass dieser Vers abrogiert sei und nicht mehr gelte, denn er sei abrogiert worden durch Q 3:85, der lautet:

Wer immer eine Religion außer dem Islam sucht, es wird nicht von ihm angenommen. Und am Jüngsten Tag wird er zu den Leuten gehören, die den Schaden haben.

Dieser Vers tilgt (*abrogiert*) nicht den Vers, den wir gerade erklären, sondern stärkt ihn. Denn die Wahrheit des Islams ist der Glaube an Gott und den Jüngsten Tag. Der Glaube an Gott, das bedeutet, an alle seine Gebote zu glauben und an alle seine Gesandten, ohne Ausnahme. Das schließt den Glauben an den Propheten Muḥammad ein. Dieser Glaube muss von gutem Handeln gefolgt werden.

Wenn man sagt, dass dieser Vers durch Q 3:85 abrogiert werde, dann wird das Fanatiker hervorbringen, die sich zum Islam bekennen, aber ihn niemals ausüben. Und das Paradies wäre nur uns allein garantiert. Aber wenn wir es so verstehen, dass die beiden Verse sich gegenseitig ergänzen, dann ist die Tür der *daʿwa* immer geöffnet, und der Islam gilt als die Religion der reinen menschlichen Natur, die mit der ursprünglichen Seele des Menschen im Einklang steht.

Der Prophet erklärte gemäß einem Hadith, den Muslim über Abū Mūsā al-Ashʿarī überlieferte:

Der Prophet sagte: Bei Gott, in dessen Hand ich bin, kein Mensch aus dieser heutigen Umma, ob Jude oder Christ, hört von mir und will dann nicht an mich glauben, ohne dass er in die Hölle kommt.

Aus diesem Hadith wird deutlich, dass das Kommen des Propheten Muḥammad als Siegel der Propheten den Koran als Siegel der Offenbarung brachte, und dass die Einheit der Menschheit in der Einheit der Lehren Gottes erfüllt und vervollkommnet wurde. Das Kommen des Islams ist nicht als Feindschaft gegenüber den Juden oder Christen zu verstehen, sondern er setzt Lehren fort, die noch nicht abgeschlossen waren. Denn ein Mensch, der sich zum Glauben an Gott bekennt, wird gewiss nicht den Gesandten, das Siegel der Propheten, und auch nicht die Offenbarung, die er brachte, ablehnen. Die Juden und Christen hätten als erste an das Gesandtentum Muḥammads glauben sollen, sobald sie Informationen über ihn erhielten. Und dann wäre ihr Name gewesen „die, die sich wahrhaft Gott unterwerfen (Muslim)“. Jedoch wenn sie die Nachrichten bekamen, sie aber ablehnten, dann weilen sie gewiss in der Hölle. Denn ihr Glaube an Gott ist nicht vollkommen, sie lehnen die Wahrheit eines der Propheten Gottes ab.

Man soll nun nicht glauben, dass die Drohung, in die Hölle zu kommen, einen Zwang im Diesseits darstellt, denn sie hängt vom Glauben ab. Und die Hölle sind keine Feuerlöcher, die im Diesseits für die, die nicht dem Islam beitreten wollen, bereitet wurden, wie sie von Dhū Nuwās, dem jüdischen König des Südjemen, bereitet wurden, der die Einwohner Najrāns zwang, dem Judentum beizutreten, während sie bereits der Religion des *tawḥīd* angehörten; es wurden Löcher (*ukhdūd*) gegraben, in ihnen Feuer angezündet und die Menschen, die sich weigerten, verbrannt, bis zu 20.000 Personen. [Fußnote: vgl. Kommentar zur *Sūrat al-Burūj*, d.i. Sure 85] Die Hölle hingegen ist eine Drohung am zukünftigen Tag des Gerichts für die Leugnung der Wahrheit.

Der Islam hat sich über 14 Jahrhunderte ausgebreitet, aber die Spitzen der jüdischen und christlichen geistlichen Hierarchie haben sich große Mühe gegeben, zu verhindern, dass ihre Anhänger auf den Propheten Muḥammad und den Islam aufmerksam werden. Sie produzierten eine Reihe von Lügen, die dann wissenschaftlich genannt wurden, um eine Kluft zwischen ihnen und dem Islam aufzureißen, und behaupteten immer, der Islam sei ihr Feind. Der Islam hingegen redet sie immer mit Respekt an, nämlich als *ahl al-kitāb* – Besitzer einer Heiligen Schrift; und ihr Kommen wird immer erwartet. Nicht mit Zwang, wie später mit Bezug auf 2:256 erklärt werden wird, sondern mit klarem Denken und offenem Geist.

Das ist auch der Grund dafür, dass die Kinder Israels in dieser Serie von Versen nicht vom Ruf der *da'wa* ausgeschlossen sind; sie sollen vielmehr nachdenken.¹⁰

2. Departemen Agama

62. Wahrlich, die Gläubigen, die Juden, die Nazarener und die Sabier, wer immer unter ihnen wahrhaft an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und recht handelt, die werden einen Lohn von ihrem Herrn empfangen, es gibt keine Angst für sie, und sie sind auch nicht traurig.

Kommentar

Nachdem Gott in den vorangegangenen Versen die Widersetzlichkeit und die Fehler der Juden erklärt hatte, die dazu führten, dass sie den Zorn Gottes auf sich riefen, Erniedrigung und Unglück erlitten, erklärt Gott in diesem Vers allen anderen Religionsgruppen, dass sie, wenn sie glauben und bereuen, sicher diesseitigen und jenseitigen Lohn erhalten, ebenso wie die anderen Gläubigen.

(62) In diesem Vers erklärt Gott den Status aller Gemeinschaften oder Völker, die wahrhaft an den Lehren der Religion, die durch die Lehren ihrer Propheten gebracht wurde, festhalten und recht handeln; sie werden einen Lohn vor Gott erhalten, denn die Gnade und Vergebung Gottes stehen allen seinen Dienern immer offen, seien es Juden oder andere. Wer große Sünden begeht, die den Zorn Gottes hervorrufen, der wird Erniedrigung erleiden. Aber wann immer er glaubt und bereut, wird Gott ihm gewiss vergeben und ihm im Diesseits wie im Jenseits einen Lohn geben.

Was in diesem Vers mit den „Gläubigen“ gemeint ist, das sind die, die bekennen, an Muḥammad zu glauben, und die alles, was er gelehrt hat, als eine Wahrheit von Gott anerkennen. Die Bedeutung des Glaubens entspricht dem, was der Prophet damals erklärt hat, als Gabriel ihn traf. Er sagte:

An Gott und seine Engel zu glauben, an seine Schriften, seine Gesandten, den Jüngsten Tag und die Vorsehung [*al-qadar*], zum Guten oder zum Schlechten.
[Verweis auf Ibn Māja über °Umar]

Und mit den Juden sind alle die gemeint, die der jüdischen Religion angehören. Sie heißen Juden, weil die Mehrheit von ihnen von Yahudī abstammt, einem Nachkommen Jakobs (Israels). Und mit den Nazarenern sind die Menschen gemeint, die der christlichen Religion angehören. Das Wort *naṣrānī* kommt vom Namen eines Dorfes Nāṣira (Nazareth) in Palästina,

¹⁰ Hamka: Tafsir al-Azhar, Rev. Auflage 1987/88, J. 1, S. 210-218.

wo der Prophet Jesus von Maryam geboren wurde. Mit den Sabiern sind hier Menschen gemeint, die sich zur Einheit Gottes bekennen, an ihn glauben, aber nicht zur jüdischen oder christlichen Religion gehören. Jeder aus den drei genannten Gruppen, der vor dem Kommen Muḥammads lebte, wahrhaft an seine Religion glaubte, mit ganzem Herzen an die Existenz Gottes und des Jüngsten Tages glaubte und alle Gesetze seiner Religion befolgte, der erhält einen Lohn von Gott.

Seit dem Kommen des Propheten Muḥammad ist die ganze Menschheit verpflichtet, an ihn und alle Lehren, die er brachte, zu glauben, nämlich durch die Annahme des Islams.

Fazit

1. Gott gibt den Menschen, die wahrhaft an Gott und den Jüngsten Tag glauben und alles tun, was ihr Religionsgesetz vorschreibt, einen Lohn und nimmt ihnen das Gefühl von Angst und Traurigkeit.
2. Nach dem Kommen des Propheten Muḥammad ist die ganze Menschheit verpflichtet, der Religion zu folgen, die er gebracht hat.¹¹

3. *Muhammad Quraish Shihab*

62. Wahrlich, die, die glauben, die Juden, die Nazarener und die Sabier, wer immer von ihnen (wahrhaft) an Gott und den Jüngsten Tag glaubt sowie recht handelt, für die ist ihr Lohn bei ihrem Herrn, keine Furcht befällt sie, und sie sind (auch) nicht traurig.

Die vorangegangenen Verse hatten die aufsässigen Juden kritisiert, ja sogar bedroht. Natürlich können Drohungen Furcht hervorrufen. Durch diesen Vers bietet Gott einen Ausweg wie auch Beruhigung für diejenigen an, die danach streben, sich zu verbessern. Dies steht im Einklang mit der Großherzigkeit Gottes, die immer eine Tür für seine Diener offenhält, die verstehen. Ihnen wird mitgeteilt, dass der Weg, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, für sie und auch für die anderen Religionsgemeinschaften in nichts anderem besteht als dem Glauben an Gott und den Jüngsten Tag sowie rechtem Handeln. Daher erklärt er, dass: *Wahrlich, die, die glauben*, d.h., die sich zum Glauben an den Propheten Muḥammad bekennen, *die Juden*, die sich zum Glauben an den Propheten Moses bekennen, und *die Christen*, die sich zum Glauben an den Propheten Jesus bekennen, *und die Sabier*, ein polytheistisches Volk oder die Anhänger einer anderen

¹¹ Departemen Agama (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Auflage, Bd 1, S. 145-147.

Religion und eines anderen Glaubens, *wer immer von ihnen wahrhaft an Gott und den Jüngsten Tag glaubt* in Übereinstimmung mit mit allen Elementen des Glaubens, die Gott durch die Propheten gelehrt hat, *und recht handelt*, d.h. nützlich und in Übereinstimmung mit den Werten, die Gott festgesetzt hat; *für die ist ihr Lohn* des rechten Handelns, der im Diesseits ausgeschüttet wird und bis ins Jenseits gespeichert wird, *bei ihrem Herrn*, ihrem Beschützer und Ernährer, und aufgrund seiner Großherzigkeit: *Keine Furcht befällt sie* mit Bezug auf irgendetwas, das da kommen mag, *und sie sind auch nicht traurig* mit Bezug auf irgendetwas, das geschehen ist.

Die Kritik und Bestrafung, die in den vorangegangenen Versen zum Ausdruck gebracht worden waren, könnten von einigen Leuten so verstanden werden, als ob sie sich gegen alle Kinder Israels richteten. Um dieses falsche Verständnis zurückzuweisen, beginnt der vorliegende Vers seine Aussage mit *inna/wahrlich*. Es gibt wirklich viele, die meinen, dass die Aufsässigkeit der Juden sie alle einschließt, doch dies ist nicht so. „Einige meiner Freunde waren überrascht, als ich mitteilte, dass ich, als ich in Rom war, das Grab des Petrus besuchte, um seinen Segen zu erhalten, denn er war einer der *ḥawāriyyūn* (der treuen Gefolgsleute Jesu).“ So schreibt Ibn ʿĀshūr in seiner Auslegung dieses Verses.

Mit dem Wort *hādū* sind die Juden oder die, die dem Judentum angehören, gemeint. Im Arabischen heißen sie *yahūd*. Einige Gelehrte meinen, dass das Wort von dem hebräischen *yahūd̄h* stammt. Im Arabischen wird es nur mit einem winzigen Unterschied geschrieben, es nämlich fehlt der Punkt auf dem *dhāl*. Es muss daran erinnert werden, dass die Hinzufügung der diakritischen Zeichen zu den arabischen Buchstaben erst lang nach der Herabsendung des Korans üblich wurde. Außerdem verändert das Arabische oft die Aussprache von Lehnwörtern. Hier ist es auch so. Der genannte Name [Juden] fand – gemäß Ibn Ashur – erstmals nach dem Tod des Propheten Salomon um 975 v.Chr. Verbreitung. Manche meinen auch, dass das Wort auf einer arabischen Wurzel beruhe, die bedeute „umkehren“, d.h. bereuen. Sie seien so genannt worden, weil sie die Anbetung des Kalbes bereut hätten.

Der Autor hat beobachtet, dass der Koran das Wort *yahūd* nicht im Kontext der Kritik verwendet. Vielleicht ist es deswegen hier nicht verwendet worden, sondern das Wort *hādū*. Al-Ṭāhir b. ʿĀshūr sieht dies anders. Ihm zufolge wurde das Königreich der Kinder Israels nach dem Tod Salomos zweigeteilt. Der erste Teil war das Königreich von Salomos Sohn *Rahbi‘ām* [Rehobeam] mit der Hauptstadt Jerusalem. Diesem Königreich folgten nur die Nachfahren *Yahūdhas* und *Benjamins*. Währenddessen wurde das

zweite Königreich von Yurbi‘ām [Jerobeam], dem Sohn von Banāt [Nebat], einem der Untertanen¹² Salomos, geführt, der stark und mutig war, und der die Macht an sich riss und von Samirah [al-Sāmira] aus herrschte. Er wurde als König Israels titulierte. Doch Gesellschaft war unter ihm äußerst verkommen und die Lehren der Religion wurden verhüllt. Sie beteten Götzen an, und ihre Macht verfiel in Auflösung, ja, sie wurden sogar versklavt, bis dieses Königreich nach 250 Jahren ausgelöscht wurde. Seitdem gab es keine Herrschaft und kein Königreich der Kinder Israels mehr außer dem ersten der oben genannten Königreiche, und dieses blieb bestehen, bis es im Jahr 120 v.Chr. von Adrian, einem Herrscher des Römischen Reiches, zerstört wurde, der sie vertrieb, bis sie in alle Himmelsrichtungen zerstreut wurden. Wahrscheinlich – schreibt Ibn ʿĀshūr – seien es diese, die mit *hādū* gemeint seien, und daher gebrauche der Vers das Wort, obwohl es später alle umfasste, die der jüdischen Religion angehören.

Das Wort *al-naṣārā* kommt von dem Wort *nāṣirat*, einem Bezirk in Palästina, wo Maryam, die Mutter des Propheten Jesus, großgezogen wurde und von wo aus sie in der Schwangerschaft mit Jesus nach Jerusalem aufbrach; doch bevor sie dort ankam, gebar sie Jesus in Bethlehem. Daher wurde Jesus von den Kindern Israels Yasūʿ genannt, und daher wurden auch seine Anhänger *naṣārā* genannt. [. . .]

Das Wort *al-ṣābiʿīn* soll, einer Meinung zufolge, von dem Wort *ṣabaʿ* abgeleitet sein, das „hervorkommen“ und „sichtbar sein“ bedeutet, wie wenn man einen aufscheinenden Stern beschreibt. Daher gibt es die Ansicht, dieser koranische Terminus sei hier in der Bedeutung der Sternenanbeter zu verstehen. Andere verstehen ihn so, dass er von dem Wort *sabāʿ*, einer Provinz des Jemen, abgeleitet sei, wo einst die Königin Balqis herrschte und deren Bewohner die Sonne und die Sterne anbeteten. Wieder andere meinen, dieses Wort sei ein altes Wort, das von den Bewohnern Mesopotamiens im Irak benutzt worden sei.

Die Bedingung „an Gott [*Allah*] und den Jüngsten Tag zu glauben“, wie der obige Vers lautet, meint nicht nur diese zwei Säulen des Glaubens, die hier gefordert werden, sondern die beiden bilden eine Wendung, die von Koran und Sunna gewöhnlich stellvertretend für den wahren Glauben verwendet wird und alle seine Säulen umfasst.

Es wäre wirklich extrem langwierig, alle Gegenstände des Glaubens einzeln anzuführen. Der Gesandte nannte in seiner täglichen Rede oft nur den Glauben an Gott und an den Jüngsten Tag. Er sagte zum Beispiel:

¹² Bei Ibn ʿĀshūr steht hier *ghulām*, also „Sklave“.

„Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, der soll seinen Gästen Respekt erweisen.“ Ein andermal sagte er: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, der soll gute Worte sprechen oder schweigen [...]“ und Ähnliches mehr.

Es gibt einige Menschen, deren Augenmerk sich auf die Schaffung interreligiöser Toleranz richtet, die meinen, dass man auf der Grundlage dieses Verses sagen könne, die Anhänger der Religionen, die in diesem Vers genannt seien, würden, solange sie an Gott [hier: *Tuhan!*] und den Jüngsten Tag glaubten, alle das Heil erlangen, . . . sie würden im Jenseits nicht von Furcht erfasst und auch nicht traurig sein.

Solche Ansichten sind gefährlich nahe daran, alle Religionen miteinander gleichzusetzen, wo sich doch in Wirklichkeit diese Religionen in den von ihnen gelehrteten Glaubensinhalten wie gottesdienstlichen Handlungen deutlich voneinander unterscheiden. Wie kann man Juden und Christen miteinander gleichsetzen, wo doch die beiden sich gegenseitig für falsch erklären? Wie kann man behaupten, dass der eine wie der andere weder Furcht noch Traurigkeit erleiden würden, wo doch der eine seiner Meinung nach – und im Namen des Gottes, den er anbetet! – ein Bewohner des Paradieses ist und der andere ein Bewohner der Hölle? Er selbst sei nicht traurig und habe keine Furcht, während der andere nicht nur Furcht habe, sondern tatsächlich Höllenqualen erleiden werde.

Man muss wirklich mit Nachdruck anerkennen, dass Paradies und Hölle Rechte sind, die Gott vorbehalten sind [*hak prerogatif Allah*]. Aber diese Tatsache macht nicht alle Anhänger der Religionen vor ihm gleich. Dass es ein harmonisches und friedliches Zusammenleben zwischen den Anhängern der Religionen gibt, ist eine unbedingte Notwendigkeit und ein religiöses Gebot, aber der Weg, um dies zu erreichen, besteht nicht in der Opferung der Lehren der Religion. Der Weg besteht darin, friedlich zu leben und sich Ihm allein zu unterwerfen, damit er am Jüngsten Tag entscheidet, wessen Religion er segnet und auch, wessen Religion falsch ist; und ferner darin, ihm auch den letzten Akt der Entscheidung zu unterwerfen, wer mit dem Frieden und dem Paradies belohnt wird und wer Angst haben und traurig sein wird.

Seine Worte *für die ist ihr Lohn bei Gott* sind das Gegenstück Seiner Worte in dem vorangegangenen Vers [Q 2:61] bezüglich der Aufsässigen, nämlich *die trifft der Zorn Gottes*. Dieser erlangt Zorn und jener erlangt Wohlgefallen, das sich unter anderem in seiner Belohnung widerspiegelt, daher wird dieses Versprechen durch die Worte *bei ihrem Herrn* begleitet; Seine Worte *sie befällt keine Furcht* hingegen sind das Gegenstück Seiner

Worte: *Und Erniedrigung kam über sie*. Seine Worte *und sie sind (auch) nicht traurig* schließlich sind das Gegenstück Seines Wortes *Erniedrigung*, denn die Erniedrigung im Leben lässt einen Menschen etwas erhoffen, das er nicht erlangen kann, so dass er traurig wird. So ist der eine traurig und der andere froh. So lässt sich wieder einmal der Zusammenhang zwischen diesem Vers und dem vorangegangenen erkennen, durch eine Erklärung, die genau im Gegensatz [zu jener in dem vorangegangenen Vers] steht.

Nach dieser Bestätigung, die allen Parteien Seelenfrieden gibt, die an Gott und den Jüngsten Tag auf richtige Weise glauben, in Übereinstimmung mit den Lehren seiner Propheten oder dem, was in den Heiligen Schriften, die er herabgesandt hat, niedergelegt ist, fährt diese Versgruppe fort damit, die Juden an ihr Versprechen bezüglich der Heiligen Schrift *Tora* zu erinnern. [Q 2:63]¹³

D. TÜRKISCHE KORANKOMMENTARE

1. Süleyman Ateş

62. Zweifellos wird von denen, die glauben, von den Juden, den Christen und den Sabiern jedem, der an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gutes tut, ein Lohn vor Gott zuteil; sie haben keine Angst und sie werden nicht traurig sein.

Nachdem Gott in den vorhergehenden Versen die Grenzüberschreiter aufgezählt und erklärt hatte, dass sie Zorn und Qual erleiden, macht er in diesem Vers eine Ausnahme und verfügt, dass diejenigen Angehörigen der Religionsgemeinschaften, die die *ahl al-kitāb* bilden, nämlich die Gläubigen, Juden, Christen und Sabier, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, keine Angst haben und dass sie nicht Traurigkeit und Unglück befallen wird.

Natürlich ist es dem Urteil dieses Verses zufolge nötig, an Gott in der Form, wie der Koran ihn beschreibt, ohne *shirk* zu glauben, Ezra oder Jesus nicht für Gottes Sohn zu halten, in richtiger Weise an das Jenseits zu glauben und außerdem, falls man in die Religion des Islams eintritt, nicht zu leugnen, dass der Koran das Wort Gottes ist und Muḥammad ein wahrer Prophet. So wird auch in dem Vers „Auf diejenigen, die sagen: ‚Unser Herr ist Gott‘, und hierauf geraden Kurs halten, kommen die Engel herab (mit den Worten): ‚Ihr braucht keine Angst zu haben und nicht traurig zu

¹³ Quraish Shihab: *Al-Mishbāh*, Bd 1, S. 206-209.

sein; freut euch darüber, ins Paradies zu kommen, das euch versprochen worden ist.““(Q 41:30) mitgeteilt, dass die, die an Gott glauben, ins Paradies eingehen.

Die Exegeten sind im Allgemeinen der Ansicht, dass diejenigen unter den *ahl al-kitāb*, die an Gott und das Jenseits glauben, nur dann, wenn sie an den Propheten Muḥammad glauben und Muslime sind, die Zuversicht erlangen und im Jenseits keine Traurigkeit erleiden werden. Ibn Kathīr sagt: „Der Glaube und die Werke derjenigen, die an Moses glauben und gute Werke tun, wurden bis zum Kommen Jesu angenommen. Nach dessen Kommen wurden Glauben und Werke derjenigen, die die Religion des Moses nicht verließen und die Befehle Jesu nicht befolgten, nicht mehr angenommen. Genauso wurden Glauben und Werke derjenigen, die die Religion Jesu befolgten, bis zum Kommen des Propheten Muḥammad angenommen. Nach dessen Kommen werden der Glaube und die Werke derjenigen, die die Religion Jesu nicht verlassen und nicht nach den Worten des Propheten Muḥammad handeln, nicht mehr angenommen.“

Aber unserer Meinung nach findet sich in diesem Vers keine solche Einschränkung. Der Vers gilt bedingungslos. Er verfügt, dass jeder, der an Gott in der Form, wie der Koran ihn beschreibt, und an das Jenseits glaubt, Zuversicht erlangen und von der Traurigkeit erlöst werden wird. Dies bringen auch die Verse Q 3:113-115 zum Ausdruck: „Sie sind nicht alle gleich. Unter den Leuten der Schrift gibt es auch eine Gemeinschaft, die des Nachts steht und sich niederwirft, indem sie Gottes Verse verliest. Sie glauben an Gott und den Jüngsten Tag, gebieten, was recht ist, verbieten, was verwerflich ist, und wetteifern nach den guten Werken. Die gehören zu den Rechtschaffenen. Nichts von dem, was sie an Gutem tun, wird zurückgewiesen werden. Wahrlich, Gott weiß Bescheid über die, die (die Sünden) fürchten.“

Der vorliegende Vers wird in der 5. Sure wiederholt: Q 5:69. Sowohl diesem zweimal geoffenbarten Vers als auch den anderen Versen des Korans entnehmen wir, dass Gott drei Bedingungen dafür festsetzt, ins Paradies einzugehen: 1) Der Glaube an Gott ohne *shirk*, 2) der Glaube an den Jüngsten Tag, 3) gute Werke: Gott anzubeten und wohlgefällige Werke zu tun. Jeder Mensch, der diese Bedingungen erfüllt, ist dem Koran zufolge für das Paradies bestimmt. Einer Aussage zufolge, die auf Ibn ʿAbbās zurückgeführt wird, soll der Vers abrogiert worden sein. Diese Ansicht kann nicht richtig sein. Denn dieser Vers ist kein [rechtliches] Gebot, sondern eine [ontologische] Aussage. Das heißt, Gott befiehlt nicht, dass etwas getan werden soll, sondern teilt eine Wahrheit mit. Eine mitgeteilte Wahrheit

ist nicht veränderlich und daher nicht abrogierbar. Dies würde – Gott bewahre! – bedeuten, Gott Falschaussagen zuzuschreiben. So etwas gebührt der Majestät Gottes nicht.

In dem Vers, den wir gerade auslegen, ist von vier Gruppen die Rede: „Die, die glauben“: Das sind die Muslime, die an den Propheten glauben. „Die, die *Yahudî* sind“: *Yahudî* ist eine *nisba*-Form zu Yehuda, einem der Söhne Jakobs. Hier sind alle der Religion des Mose angehörenden Kinder Israels gemeint.

„Die *na sārā*“: *Naṣārā* ist der Plural von *naṣrānī*. [. . .] Es ist eine *nisba*-Form zur Stadt Jesu, Nazareth. Die Anhänger Jesu wurden [deswegen] *Naṣārā* genannt. Es ist auch möglich, dass dieses Wort von der Wurzel *naṣr*, die im Arabischen „helfen“ bedeutet, abgeleitet ist. Zu den Christen wurde also *naṣārā* gesagt, weil sie einander halfen.

Die Sabier: *Ṣābiʿīn* ist der Plural von *Ṣābiʿī*. Dieses von der Wurzel „ṣabe“ kommende Wort bezeichnet jemanden, der von einer Religion abfällt und zu einer anderen Religion überläuft. Bezüglich der Sabier gibt es verschiedene Auslegungen, z.B. dass

1. die Sabier eine Gemeinschaft waren, die zwischen den Zoroastriern, Juden und Christen stand und keine eigene Religion hatte.
2. die Sabier eine Untergruppe der *ahl al-kitāb* waren. Sie lesen die Psalmen. Deswegen hat Abu Ḥanīfa geurteilt, dass das von ihnen Geschlachtete gegessen werden und ihre Frauen geheiratet werden dürften.
3. die Sabier eine Gemeinschaft sind, die die Engel anbeten.
4. die Sabier eine Gemeinschaft waren, die in Mossul ansässig war, „Es gibt keinen Gott außer Gott“ sagte, aber die keinen Propheten, keine Schrift und keine Rituale hatte. Weil der Prophet ebenfalls „Es gibt keinen Gott außer Gott sagte“, sagten die heidnischen Araber anfangs zu ihm und seinen Gefährten „Sabier“.
5. Al-Rāzī zufolge waren die Sabier eine Religionsgemeinschaft, die glaubte, dass Gott die Leitung der Welt den Sternen überlassen habe, und die Sterne anbetete. Sie seien ein Volk gewesen, das auf den rechten Weg zu führen Abraham gesandt worden sei.
6. Ibn Kathīr zufolge ist die richtigste Ansicht bezüglich der Sabier die von Mujaḥid und Wāḥb. Diese sagten dazu Folgendes: Die Sabier

waren eine Religionsgemeinschaft, die weder jüdisch noch christlich noch zoroastrisch noch heidnisch war, sondern auf der Grundlage vorgefundener Naturzustände ihren Glauben selbst erschaffen hatte. Sie hatten keine klare Religion, der sie folgten.

Heute gibt es im Irak einige Familien, die Sabier genannt werden. Ein junger Universitätsstudent, der zu ihnen gehörte, kam im Jahr 1973 mit uns zusammen in Bagdad in die Moschee und verrichtete das Gebet. Gemäß den Informationen, die ich von diesem jungen Mann erhielt, sind die Sabier eine Mischung von Christentum und Sternenanbetung. Sie sind in starkem Maße vom Christentum beeinflusst.¹⁴

2. *Hayrettin Karaman et al.*

62. Zweifellos gibt es für die, die glauben, und für die von den Juden, den Christen und den Sabiern, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und gute Werke tun, vor ihrem Herrn Belohnungen. Für sie gibt es keinerlei Furcht; sie werden keine Traurigkeit erleiden.

Auslegung

Nachdem in den vorangegangenen Versen darauf hingewiesen worden war, dass die Juden in der Geschichte die Gesetze Gottes mit Füßen getreten und unzählige Schlechtigkeiten begangen haben, wird in diesem Vers sowohl von den Muslimen als auch von denjenigen *ahl al-kitāb* gesprochen, deren Glaube richtig und deren Werke recht sind, und ihnen wird frohe Botschaft verkündet. Hier werden vier Religionsgemeinschaften genannt:

1. Die Muslime. Mit „denen, die glauben“, sind die Muslime gemeint. Alle Schulen des Islams außer den Kharijiten und der Mu^ctazila gehen davon aus, dass alle Muslime, die an die Grundlagen des Glaubens aufrichtig glauben, egal wie viele Sünden und Fehler sie in der Praxis begangen haben mögen, auf jeden Fall direkt oder nach einer Zeitspanne in der Hölle ins Paradies eingehen werden. Die Gelehrten der Kharijiten und der Mu^ctazila aber vertraten die Auffassung, dass diejenigen, die eine oder mehrere große Sünden begangen haben und sterben, ohne bereut zu haben, auf ewig in der Hölle bleiben werden.
2. Die Juden. Mit diesem Namen werden die Anhänger der von Moses verkündeten göttlichen Religion bezeichnet. Das Wort *Yahudi* kommt

¹⁴ Ateş: Çağdaş Tefsiri, Bd 1, S. 174-176.

von Yahuda, dem vierten der zwölf Söhne Jakobs. Dieses Wort, das zunächst ein Eigennamen war, wurde später für die Angehörigen der Sippe Yahudas benutzt; es wurde auch zum Namen für die Region, in der dieser Stamm siedelte. Nach der babylonischen Gefangenschaft (586-538 v.Chr.) jedoch begann man, die Nachfahren Israels (Jakobs) Juden zu nennen und auch die von Moses verkündete göttliche Religion als Judentum zu bezeichnen. Weil das Judentum eine Volksreligion ist, bezeichnet der Name Juden die gleiche Gemeinschaft wie die Namen Hebräer oder Kinder Israels, die die Volkszugehörigkeit der Anhänger dieser Religion bezeichnen. Heute gibt es in den verschiedenen Teilen der Welt ungefähr 15-20 Millionen Juden.

3. Die Christen. Das ist der Name, der den Anhängern der von Jesus verkündeten göttlichen Religion gegeben wird. Den islamischen Quellen zufolge wurden sie *naṣrānī* (Pl. *nāṣārā*) genannt, weil Nāṣira der Name des Dorfes, in dem Jesus geboren wurde, war [Verweis auf al-Ṭabarī]. Das Wort Hristiyan (Christian) kommt von dem Wort Christ (vom Griechischen: christos), das in den westlichen Sprachen das Äquivalent zum Wort *masīḥ* ist, welches die göttliche [kutsal] Natur und Erlösereigenschaft Jesu zum Ausdruck bringt, und wird im Hebräischen im allgemeinen in der Bedeutung „die den *masīḥ* verehren“ gebraucht. Das Wort wurde zum ersten Mal im Jahr 44 für die Antiochier, die diese Religion annahmen, verwendet und bezeichnete später allmählich die Anhänger jeder Konfession [mezhep] dieser Religion. Die Religion, die Jesus verkündet hat, aber wird Christentum (Christianisme) genannt. Heutzutage leben auf der ganzen Welt ungefähr 1.5 Milliarden Christen, die verschiedenen Konfessionen angehören, die untereinander tief gespalten sind.
4. Die Sabier. Die Wurzel des Wortes Sabier ist die Wurzel sb aus dem mandäischen Dialekt des Aramäischen, und diese Wurzel bedeutete „getauft werden, untertauchen, baden“. Das Wort drückt somit aus, dass es die deutlichste Besonderheit der Sabier war, durch Eintauchen in den Fluss zu taufen. Im Koran werden die Sabier an drei Stellen mit den Muslimen, Juden und Christen zusammen genannt (2:62, 5:69, 22:17); aus diesen Versen kann man ableiten, dass die Sabier wie die Juden und Christen auch eigentlich Anhänger einer wahren Religion waren. Trotzdem gibt es keine ausreichenden Informationen über ihre Geschichte und Glaubenslehren. Den Quellen aus der islamischen Frühzeit zufolge besaßen die Sabier einen monotheistischen

Glauben; das Sabiertum besaß einen Platz zwischen Judentum, Christentum und Zoroastriertum. Seine Anhänger lebten im Irak. In den Quellen nach der Zeit des Kalifen Ma'mūn aber wurden diese Sabier, die im Koran erwähnt werden und in Südmesopotamien lebten, mit den Sabiern, die in Ḥarrān lebten und Sternenanbeter waren, vermischt. Die Sabier, die im Koran genannt sind, stimmen vollständig überein mit einer Gemeinschaft, die heute in Bagdad und Basra lebt, ein heiliges Buch namens *Ginziā* hat und als Mandäer (Wissende) oder *Nasuralar* (die die religiösen Pflichten beachten) bezeichnet wird. Diese Gemeinschaft verflucht das Anbeten der Sterne wie auch diejenigen, die es praktizieren, und verbietet die Götzenanbetung. Heutzutage wird geschätzt, dass es ungefähr 60-70 Millionen Sabier gibt, davon zwei Drittel im Irak und Iran. (S. zu den Sabiern Şinasi Gündüz, *Sâbüler son Gnostikler*, Ankara 1996).

In den vorangegangenen Versen waren die Juden wegen ihrer diversen falschen Glaubenslehren und Einstellungen kritisiert und verdammt worden; aber gleichsam um den Verdacht, sie würden wegen ihrer Zugehörigkeit zur israelitischen Glaubensgemeinschaft kritisiert, auszuräumen, wurde auch besonders darauf hingewiesen, dass sie nur wegen ihrer Auflehnung und Grenzüberschreitung einer solchen Kritik unterworfen seien; in Vers 62 aber wird, indem die Juden mit den anderen Gruppen der Ahl al-Kitāb zusammen erwähnt werden, ohne dass irgendeine Unterscheidung gemacht wird, ausgesagt, dass diejenigen unter ihnen, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und gute Werke tun, das Heil erlangen werden [Verweis auf Rashīd Riḍā].

Den klassischen Korankommentaren zufolge werden die Anhänger der in diesem Vers erwähnten nichtmuslimischen Religionen, solange sie nicht an Muḥammad und den Koran glauben, nicht als Gläubige betrachtet werden und werden aus diesem Grund nicht die in diesem Vers beschriebene Belohnung und Sicherheit in Jenseits erhalten, das heißt, sie werden auf ewig in der Hölle bleiben [Verweis auf al-Zamakhsharī und al-Shawkānī]. Einige zeitgenössische Exegeten allerdings argumentieren, dass sich im Text des Verses keine Bedingung der Art finde, dass Juden, Christen und Sabier, um das Heil erlangen zu können, Teil des islamischen Umma sein müssten, sondern dass mit Bezug auf die drei dargelegten grundlegenden Bedingungen – a) an Gott ohne *shirk* zu glauben, b) an den Jüngsten Tag zu glauben, c) recht zu handeln – diejenigen Angehörigen anderer Religionen, die diese drei Bedingungen erfüllen, ebenfalls das Paradies erlangen können werden. [Verweis auf Rashīd Riḍā, Süleyman Ateşs Korankommentar und

einen Aufsatz von Ateş unter dem Titel „Niemand hat ein Monopol auf das Paradies“ in der Zeitschrift *İslâmî Araştırmalar*]. Die Verse Q 4:123-124 unterstützen diese Sichtweise. Obwohl seine Ausführungen nicht ganz klar sind, kann al-Mawdūdī so verstanden werden, dass er diese Ansicht teilt [Quellenangabe].

Al-Ghazālī fasste in seinem Werk über die Bedeutung der religiösen Toleranz namens *Faḍā'il al-tafriqa bayn al-Islām wa-l-zandaqa* [Quellenangabe] seine Ansicht zu diesem Thema so zusammen: „Ich sage, dass Gottes Gnade einige der alten Religionsgemeinschaften umfasst. Ich sage sogar, dass viele der heutigen Christen griechischen und türkischen Ursprungs, nämlich die, die in fernen Gegenden der Länder der Griechen und Türken leben und keinen Ruf [*davet*] [zum Islam] erhalten haben, so Gott will, ihren Anteil an der Gnade erhalten werden. Sie (die *ahl al-Kitāb*) bestehen generell aus drei Arten: Die erste Art hat der Name Muḥammads überhaupt nicht erreicht; diese sind entschuldigt. Der zweite Teil sind Gruppen, die von seinen Namen, seinen Eigenschaften und Wundern erfahren haben und nahe den islamischen Ländern oder unter den Muslimen leben. Diese sind Ungläubige und Gottlose [*mūlhid*]. Der dritte Teil sind Leute, die sich in einer Situation zwischen diesen beiden befinden, das heißt, die zwar Muḥammads Namen gehört haben, aber über seine Eigenschaften keine richtigen Informationen erhalten konnten; stattdessen haben sie von Kindheit an falsche Informationen in der Art von ‚ein falscher und lügnerischer Mensch namens Muḥammad, der behauptete, Prophet zu sein‘ erhalten. Demzufolge ist ihr Status wie der derjenigen, die zur ersten Art gehören.“ Al-Ghazālī zufolge sind nur diejenigen ungläubig und werden auf ewig in der Hölle bleiben, die, obwohl sie über Muḥammad und seine Sendung richtige Informationen erhalten haben, auf ihrer Leugnung beharren, was eine Minderheit darstellt. Jemand, der einer Religion [*millet*] angehört, an Gott und das Jenseits glaubt und nicht den dieseitigen Verlockungen nachgibt, der wird zwangsläufig, wenn er solche Informationen erhält, ihren Ursprung erforschen. Die, die zwar eine solche Erforschung unternehmen, sie aber wegen eines Hindernisses wie des Todes nicht zum Abschluss bringen können, werden entschuldigt werden und Gottes großer Gnade teilhaftig werden. Al-Ghazālī gibt uns auch diesen Rat: „Halte Gottes Gnade für unermesslich groß; miss Gottes Werke nicht mit engem und menschlichem Maß.“

Die Bedingungen, deren Erfüllung der Koran bezüglich des Heils im Jenseits für absolut unerlässlich hält, sind der Glaube an die Existenz und Einheit Gottes und das Jenseits, die Anerkennung des Prophetentums und

der Lehren Muḥammads und das Verrichten von guten Werken, die Gottes Wohlgefallen finden (s. besonders Q 2:136-137, 4:47, 136, 150-152, 1717-173). Das ist der Kern des Islams wie aller göttlichen Religionen, die von vergangenen Propheten verkündet wurden. Man kann hoffen, dass diejenigen, die aus einem akzeptablen Entschuldigungsgrund nicht an den letzten Propheten glauben können, nach der von al-Ghazālī vorgeschlagenen umfassenden Sichtweise als Gläubige eingeordnet werden und ins Paradies eingehen werden. In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, das im Jahr 1960 abgehalten wurde, ist zu erkennen, dass die offizielle katholische Position bezüglich des Islams – obwohl noch nicht adäquat – sich in bedeutendem Maße gemäßigt hat und dass von dem Glauben der Muslime an Gott und das Jenseits sowie dem Lob ihres Verständnisses und ihrer Praktiken bezüglich des Gottesdienstes und der Werte gesprochen wurde. Dies trägt zu der Einschätzung bei, dass die christliche Welt dem Islam gegenüber einem verbesserten, offeneren und gesünderen Ansatz zuneigt. An diesem Punkt ist es von Nutzen, sich einmal mehr an die umfassende Art zu erinnern, in der der hier behandelte Vers sehr klar und genau den Umfang des jenseitigen Heils darlegt:

„Zweifellos gibt es für die, die glauben, und für die von den Juden, den Christen und den Sabiern, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und gute Werke tun, vor ihrem Herrn Belohnungen. Für sie gibt es keinerlei Furcht; sie werden keine Traurigkeit erleiden.“¹⁵

¹⁵ Karaman u. a.: Kur'an yolu, Bd 1, S. 67-70.

ANHANG ZWEI

ÜBERSICHT ZUR ANALYTISCHEN EINORDNUNG DER ZEITGENÖSSISCHEN KORANKOMMENTARE

<i>Autor/ Hrsg., Land</i>	<i>Typus</i>	<i>Zielsetzung</i>	<i>Ausrichtung (inhaltl./method.)</i>
Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, Ägypten	Gelehrtenkommentar	Erklärung	Gemäßigt- orthodox
Wahba al- Zuḥaylī, Syrien	Gelehrtenkommentar	Erklärung + Rechtleitung (in unterschiedlichen Rubriken)	Gemäßigt- orthodox
Süleyman Ateş, Türkei	Gelehrtenkommentar	Rechtleitung (mit Erörterung abwei- chender Positionen)	Modernistisch
Muhammad Quraish Shihab, Indonesien	Gelehrtenkommentar	Erklärung	Modernistisch (überwiegend)
Majma ^c al- buḥūth al- islāmiyya bi-l- Azhar, Ägypten	Institutionen- kommentar	Rechtleitung	Konservativ
Departemen Aga- ma, Indonesien	Institutionen- kommentar	Rechtleitung	Gemäßigt- orthodox
Hayrettin Ka- raman et al./ Diyanet İşleri Başkanlığı Yayın- ları, Türkei	Institutionen- kommentar	Rechtleitung (mit Erörterung abwei- chender Positionen)	Modernistisch
Hamka, Indonesi- en	Predigerkommentar	<i>da' wa</i>	Modernistisch (erratisch)

Muḥammad al-Mutawallī al-Sha ^c rāwī, Ägypten	Predigerkommentar	<i>da^cwa</i>	Konservativ
Muḥammad Abū Zahra, Ägypten	Hybrid	Rechtleitung	Konservativ
Sa ^c īd Ḥawwā, Syrien	Hybrid	Hybrid	Konservativ

Zu den verwendeten Kategorien vgl. Kapitel Drei, Abschnitt B., Kapitel Fünf, Abschnitt A., und Kapitel Fünf, Abschnitt C.

ANHANG DREI

VERZEICHNIS SUNNITISCHER KORANKOMMENTARE AB 1950

Diese tabellarische Übersicht bietet einen Überblick über die ab ca. 1950 erschienenen sunnitischen Korankommentare in arabischer, türkischer und indonesischer Sprache, auf die ich im Verlauf meiner Recherchen gestoßen bin. Dies beinhaltet auch solche Werke, die für die Zwecke dieser Untersuchung zu kurz waren oder nur Teile des Korans behandeln. Die Zusammenstellung ist wahrscheinlich nicht vollständig, dürfte aber trotzdem recht nützlich sein.

Soweit mir das Herkunftsland des Autors bekannt ist, habe ich es immer dann vermerkt, wenn es vom Erscheinungsland des Kommentars abweicht.

<i>Autor</i>	<i>Titel</i>	<i>Ort</i>	<i>Jahr</i> (1. Aufl.)	<i>Bemerkungen</i>
°Abdalaḥmān b. Nāṣir al-Sa°dī	Taysīr al-kaḥīm fī tafsīr al-kaḥām al-mannān	Kairo	1954-57	Der Autor stammt aus Saudi-Arabien.
Sayyid Quṭb	Fī Zīlāl al-Qur°ān	Kairo	1954-63	
Teungku Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy	Tafsier Al-Qurānul Ma-djied „An-Nur“	Jakarta	1956	
Ömer Nasuhî Bilmen	Kur°ān-ı Kerīm ve Meāl-i Ālisi	Istanbul	1956	
al-Ṭāhir b. °Āshūr	Tafsīr al-ṭaḥrīr wa-l-tanwīr	Tunis/Bengazi	1956-70	Der Autor war Tunisier.
Muḥammad °Abdalmun°im Khafāji	Tafsīr al-Qur°ān al-ḥakīm	Kairo	1959	
Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī	Aḍwā° al-bayān fī iḍāḥ al-Qur°ān bi-l-Qur°ān	Kairo	1959–	Der Autor stammte aus Mauretanien und lebte in Saudi-Arabien.

Hāfiẓ ʿĪsā ʿAmmār	Al-tafsīr al-ḥadīth lil-Qurʿān al-karīm	Kairo	1960	
Muḥammad ʿIzzat Darwaza	Al-tafsīr al-ḥadīth, as-suwar murattaba ḥasab al-nuzūl	Kairo	1960	Der Autor war Palästinenser.
Maḥmūd Shaltūt	Tafsīr al-Qurʿān al-karīm: Al-ajzāʾ al-ʿashara al-ūlā	Kairo	1960	Thematischer Kommentar des ersten Drittels des Korans.
ʿAbdaljalīl ʿĪsā	Al-muṣḥaf al-muyassar	Kairo	ca. 1961	
Teungku Muḥammad Ḥasbi ash-Shiddieqy	Tafsīr al-Bayan	Jakarta	1966	
Hamka	Tafsīr al-Azhar	Jakarta	1967	
ʿAbdalkarīm al-Khaṭīb	Al-tafsīr al-qurʿānī lil-Qurʿān	Kairo	ca. 1967-1970	
Lajna min al-ʿUlamāʾ bi-ishrāf Majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar	Al-tafsīr al-wasīṭ lil-Qurʿān al-karīm	Kairo	1972-86	Unvollständig, bis Heft 39.
Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī	Al-tafsīr al-wasīṭ lil-Qurʿān al-karīm	Kairo	1974-1986	
Departemen Agama (Hrsg.)	Al-Qurʿan dan tafsirnya	Jakarta	1975	
Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī	Ṣafwat al-tafāsīr	Beirut	1980	Der Autor stammt aus Syrien und lehrt in Saudi-Arabien.
Ibrāhīm al-Qaṭṭān	Taysīr al-tafsīr	Amman	1984/85	
Saʿīd Ḥawwā	Al-asās fi l-tafsīr	Kairo	1985	Der Autor ist Syrer.

Muḥammad Abū Zahra	Zahrat al-tafāsīr	Kairo	1986 (?)	Mit dem Tod des Verfassers 1974 in Sure 27 abgebrochen.
Abū Bakr al-Jazāʿirī	Aysar al-tafāsīr lil-kalām al-ʿalī al-kabīr	Jidda	1987	Der Autor stammt aus Algerien und lehrt in Saudi-Arabien.
Süleyman Ateş	Yüce Kurʿânʿın Çığdaş Tefsiri	Istanbul	1989	
Muḥammad al-Mutawallī al-Shaʿrāwī	Tafsīr al-Shaʿrāwī	Kairo	1991	Unvollständig, bis Sure 37.
Wahba al-Zuḥaylī	Al-tafsīr al-munīr fī l-ʿaqīda wa-l-sharīʿa wa-l-manhaj	Beirut/ Damas- kus	1991	Der Autor ist Syrer.
Muḥammad al-Ghazālī	Naḥwa tafsīr mauḏūʿī li-suwar al-Qurʿān al-karīm	Kairo	1992/93	Thematischer Kommentar der ersten zwei Drittel des Korans.
Wahba al-Zuḥaylī	Al-tafsīr al-wajīz	Beirut/ Damas- kus	1994	
Jumhūriyyat Mişr al-ʿArabiyya, Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-Aʿlā lil-Shuʿūn al-Islāmiyya, Lajnat al-Qurʿān wa-l-Sunna	Al-muntakhab fī tafsīr al-Qurʿān al-karīm	Kairo	1995	
Zaynab al-Ghazālī	Naẓarāt fī Kitāb Allāh	Kairo	1995	Nur einer von zwei geplanten Bänden ist erschienen.
ʿAbdalmunʿim Aḥmad Tuʿaylab	Faṭḥ al-Raḥmān fī tafsīr al-Qurʿān	Kairo	1995	Der Autor stammt aus Ägypten und lehrte in Saudi-Arabien.

Amīr °Abdal°azīz	Al-tafsīr al-shāmil lil-Qur°ān al-karīm	Kairo	2000	Der Autor stammt aus dem Irak und lehrte in Palästina.
Shawqī Dayf	Al-wajz fi tafsīr al-Qur°ān al-karīm	Kairo	2000	
Muhammad Quraish Shihab	Tafsir al-Mishbāh. Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an	Jakarta	2000-2003	
Wahba al-Zuḥaylī	Al-tafsīr al-wasīṭ	Beirut/Damaskus	2001	
Bayraktar Bayraklı	Yeni bir anlayışın ışığında kur'ân tefsiri	Istanbul	2001–	Noch nicht vollständig.
Hayrettin Karaman et al./ Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları	Kur'an yolu. Türkçe meâl ve tefsir	Ankara	2003/2004	
Anwar al-Bāz	Al-tafsīr al-tarbawī lil-Qur°ān al-karīm	Kairo	2007	
Seifuddin El-Muvahhid	Davetçinin tefsiri	Istanbul	o.D.	Übersetzung ins Türkische, vermutlich aus dem Arabischen. Erscheinungsjahr wohl 2007/2008.
Fawqīyya Ibrāhīm al-Sharbīnī	Taysīr al-tafsīr	al-Manşūra	2008	
Muḥammad °Ābid al-Jābirī	Fahm al-Qur°ān al-ḥakīm: Al-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb al-nuzūl	Beirut	2008/09	Der Autor ist Marokkaner.

LITERATURVERZEICHNIS

Internetquellen sind in den entsprechenden Fußnoten mit vollständiger URL angegeben und werden daher im Literaturverzeichnis nicht noch einmal aufgeführt, es sei denn, es handelt sich online veröffentlichte wissenschaftliche Publikationen oder exegetische Werke größeren Umfangs.

PRIMÄRQUELLEN

°Abdal°aziz, Amīr: al-Tafsīr al-shāmil lil-Qur°ān al-karīm, Kairo 2000.

°Abduh, Muḥammad und Muḥammad Rashīd Riḍā: Tafsīr al-Qur°ān al-ḥakīm [Tafsīr al-Manār], 2. Aufl., Kairo 1947.

Abū Zahra, Muḥammad: Zahrat al-tafsīr, Kairo/Beirut 1987, URL: <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=6&book=3324> (besucht am 02. 09. 2008).

Abū l-Su°ūd al-°Imādī, Muḥammad b. Muḥammad: Tafsīr Abī l-Su°ūd al-musammā Irshād al-°aql al-salīm ilā mazāya l-Qur°ān al-karīm, Kairo 1952.

Adlany, H.A. Nazri, H. Hanafie Tamam und H.A. Faruq Nasution: Al Quran terjemah Indonesia, Jakarta 1992.

Ahmadiyah [Panitia Penterjemah Tafsir al-Qur°ān Djema°at Ahmadiyah Indonesia] (Hrsg.): Al-Qur°ān dengan Terjemah dan tafsir singkat, 3. Aufl., Jakarta 1970.

al-°Alūsī al-Baghdādī, Maḥmūd b. °Abdallāh: Ruḥ al-ma°ānī fī tafsīr al-Qur°ān al-°azīm wa-l-sab° al-mathānī, Beirut 1994.

Ateş, Süleyman: Yüce Kur°ān°ın Çağdaş Tefsīri, Istanbul 1989.

Bakhtiar, Laleh: The Sublime Quran, Chicago 2006.

Bakry, H. M. Kasim, Imam M. Nur Idris und A. Dr. Madjoindo: Al-Qurān-ul-Hakim. Beserta Terjemah dan Tafsirnya, Jakarta 1964.

al-Bayḍāwī, °Abdallāh b. °Umar: Tafsīr al-Bayḍāwī al-musammā Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta°wīl, Beirut 1996.

Bayraklı, Bayraktar: Yeni bir anlayışın ışığında kur°ān tefsīri, Istanbul 2001–.

al-Bāz, Anwar: al-Tafsīr al-tarbawī lil-Qur°ān al-karīm, Kairo 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhî: Kur°ān-ı Kerīm ve Meâl-i Âlîsi, Istanbul 1956.

al-Biqā°ī, Burhān al-Dīn Abū l-Ḥasan Ibrāhīm b. °Umar: Naẓm al-durar fī tanāsib al-āyāt wa-l-suwar, Kairo o.J.

Bubenheim, Scheich °Abdullāh aš-Şāmit Frank und Nadeem Elyas: Der edle Qur°ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, Medina 2004.

Darwaza, Muḥammad °Izzat: al-Tafsīr al-ḥadīth. Al-suwar murattaba ḥasab al-nuzūl, Kairo 1962.

Departemen Agama (Hrsg.): Al Qur'ān dan Terjemahnja, 1. Aufl., Bd. 1-2, Jakarta 1965-67.

- (Hrsg.): Al Qur'ān dan Terjemahnja, 2. Aufl., Jakarta 1970/71.
- (Hrsg.): Al-Qur'an dan tafsirnya, 2. Aufl., Jakarta 1985/86.
- (Hrsg.): Al-Qur'an dan terjemahnya, Revid., Jakarta 1989.

El-Muvahhid, Seifuddin: Davetçinin tefsiri, Istanbul o.D. URL: <http://www.davetulhak.com> (besucht am 15. 05. 2008).

al-Ghazālī, Abū Hāmid: Fayṣal al-tafrīqa bayn al-Islām wa-l-zandaqa, hrsg. v. Maḥmūd Bījū, o.O. 1992.

al-Ghazālī, Muḥammad: Naḥwa tafsīr mawḍū'ī li-suwar al-Qur'ān al-karīm, Kairo 1992-95.

al-Ghazālī, Zaynab: Naẓarāt fī Kitāb Allāh, Bd. 1, Kairo 1994.

Hamidy, Zainuddin H. und Fachruddin Hs.: Tafsir Qur'an. Naskah asli – Terjemah – Keterangan, 6. Aufl., Jakarta 1973.

Hamka, Haji Abdulmalik ibn Abdulkarim Amrullah: Tafsir al-Azhar, 2. Aufl., Jakarta 1970.

– Tafsir al-Azhar, Rev., Jakarta 1987/88.

Hasbi ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad: Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nuur, 2. Aufl., Semarang 2000.

Hassan, A.: Al-Furqān. Tafsir Qur'ān, Jakarta 2006.

Ḥawwā, Sa'īd: al-Asās fī l-tafsīr, Kairo 1985.

Ibn [al-]Arabī, Muḥyī l-Dīn [eigtl.: °Abdalrazzāq al-Kāshānī]: Tafsīr al-Qur'ān al-karīm, Beirut 1968.

Ibn °Āshūr, al-Ṭāhir: Tafsīr al-taḥrīr wa-l-tanwīr, Tunis/Bengasi o.J.

Ibn Bādīs, °Abdalḥamīd b. Muḥammad: Tafsīr Ibn Bādīs fī majālis al-tadhkīr min kalām al-ḥakīm al-kabīr, Beirut 1971.

Ibn Kathīr, Abū l-Fidā° Ismā'īl b. °Umar: Tafsīr al-Qur'ān al-°aẓīm, Kairo o.J.

al-Jābirī, Muḥammad °Ābid: Fahm al-Qur'ān al-ḥakīm. Al-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb al-nuzūl, Beirut 2008-2009.

al-Jazā°irī, Abū Bakr: Aysar al-tafāsīr lil-kalām al-°alī al-kabīr, Jidda 1987.

Junus, Mahmud: Tafsir Alqur'an' lkarim bahasa Indonesia, 3. Aufl., Bandung/Jakarta 1951.

Karaman, Hayrettin u. a.: Kur'an yolu. Türkçe meâl ve tefsir, Ankara 2003/2004.

al-Khaṭīb, °Abdalkarīm: al-Tafsīr al-qur'ānī lil-Qur'ān, Kairo o.D. [ca. 1967-70].

Lajna min al-°ulamā° bi-ishrāf majma° al-buḥūth al-islāmiyya bi-l-Azhar: al-Tafsīr al-wasīṭ lil-Qur'ān al-karīm, Kairo 1972-84.

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn und Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Tafsīr al-Qur'ān al-karīm, Kairo 1966.

al-Majlis al-A°lā lil-Shu°un al-Islāmiyya, Lajnat al-Qur'ān wa-l-Sunna (Hrsg.): al-Muntakhab fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm, Kairo 1995.

al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā: Tafsīr al-Marāghī, 2. Aufl., Kairo 1953.

Özdeş, Talip: Kur'an ve Nesh Problemi, Ankara 2005.

al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn: Maḥāsin al-ta'wīl, Kairo 1957.

Quraish Shihab, Muhammad: Hidangan Ilahi. Ayat-ayat tahlil, Jakarta 1997.

– Tafsir al-Mishbāh. Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, Jakarta 2000-2003.

– Wawasan al-Qur'an. Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat, 5. Aufl., Bandung 1997.

al-Qurṭubī, Abū °Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr: al-Jāmi° li-aḥkām al-Qur°ān, Beirut 2006.

Quṭb, Sayyid: Fī Zilāl al-Qur°ān, 6. Aufl., o.O.u.D.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. °Umar: Tafsir al-Fakhr al-Rāzī al-mashhūr bi-l-Tafsir al-kabīr wa-mafātīḥ al-ghayb, Beirut 1981.

al-Šābūnī, Muḥammad °Alī: Šafwat al-tafāsīr, Beirut 1981.

Shaltūt, Maḥmūd: Tafsir al-Qur°ān al-karīm. Al-ajzā° al-°ashara al-ūlā, Kairo 1960.

al-Sha°rāwī, Muḥammad al-Mutawallī: Tafsir al-Sha°rāwī, URL: <http://www.elsharawy.com/> (besucht am 07. 10. 2008).

– Tafsir al-Sha°rāwī, 2. Aufl., Kairo o.D. [ca. 1991-96].

al-Shawkānī, Muḥammad b. °Alī: Faṭḥ al-qadīr al-jāmi° bayna fannay al-riwāya wa-l-dirāya min °ilm al-tafsir, Jidda 1994.

Shiddiq, Abdul Rosyad: Hamka, Jakarta 2000.

al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Mukhtār: Aḍwā° al-bayān fī idāḥ al-Qur°ān bi-l-Qur°ān, Beirut 1996-2006.

Surin, Bachtiar: Adz Dzikraa. Terjemah & tafsir Alqur'an dalam huruf Arab & Latin, Bandung 1987.

al-Ṭabarī, Abū Ja°far Muḥammad b. Jarīr: Jāmi° al-bayān °an ta'wīl āy al-Qur°ān, Kairo 1954.

Ṭabāṭabā°ī, Muḥammad Ḥusayn: al-Mīzān fī tafsir al-Qur°ān, Teheran 1364 H. [1944/45].

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid: al-Tafsir al-wasīṭ lil-Qur°ān al-karīm, 2. Aufl., Kairo 1992.

Tu°aylab, °Abdalmun°im Aḥmad: Faṭḥ al-raḥmān fī tafsir al-Qur°ān, Kairo 1995.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. °Umar: al-Kashshāf °an ḥaqā°iq al-tanzīl wa-°uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl, Kairo 1966.

al-Zuhaylī, Wahba: al-Tafsir al-munīr fī l-°aqīda wa-l-sharī°a wa-l-manhaj, 2. Aufl., Beirut/Damaskus 1998.

– al-Tafsir al-wajīz °alā hāmish al-Qur°ān al-°azīm wa-ma°ahū asbāb al-nuzūl wa-qawā°id al-tartīl, Beirut/Damaskus 1994.

– al-Tafsir al-wasīṭ, Beirut/Damaskus 2001.

SEKUNDÄRQUELLEN

Abbott, F.K.: Mawlana Maududi and Quranic Interpretation, in: The Muslim World 48 (1958), S. 6–19.

- Adams, Charles J.: *Abūl-A'lā Mawdūdī's Tafhīm al-Qur'ān*, in: Andrew Rippin (Hrsg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988, S. 307–323.
- Adang, Camilla: *Belief and Unbelief*, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 1, Leiden 2001, S. 218–226.
- Afsaruddin, Asma: 'Patience is beautiful:' Qur'anic Ethics in Said Nursi's *Risale-i Nur*, in: Ian Markham und Ibrahim Özdemir (Hrsg.): *Globalization, ethics and Islam. The case of Bediüzzaman Said Nursi*, Aldershot 2005, S. 79–88.
- Women Warriors, in: Josef W. Meri (Hrsg.): *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopaedia*, Bd. 2, New York et al. 2006, 867 f.
- Albayrak, Ismail: *Turkish Exegeses (sic) of the Twentieth Century: Hak Dini Kur'an Dili*, in: *Islamic Studies* 43 (2004), S. 391–413.
- Amin, Muhammadiyah und Kusmana: *Purposive Exegesis: a Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an*, in: Abdullah Saeed (Hrsg.): *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, Oxford 2005, S. 67–84.
- Arnaldez, R.: *al-Ḳurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Faradj al-Anṣārī al-Khazradjī al-Andalusī*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 5, Leiden 1986, 512 f.
- Ateş, A.: *Ibn al-ʿArabī*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 3, Leiden 1971, S. 707–711.
- Bakti, Andi Faisal: *Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy*, in: *Asian Journal of Social Science* 33 (2005), S. 486–505.
- Baljon, J.M.S.: *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1968.
- Bauer, Karen: 'Traditional' Exegeses of 4:34, in: *Comparative Islamic Studies* 2 (2006), S. 129–142.
- Bell, Richard: *Bell's Introduction to the Qur'ān*, hrsg. v. William Montgomery Watt, Edinburgh 1997.
- de Blois, François: *Sabians*, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 4, Leiden 2004, S. 511–513.
- Bosworth, C.E.: *Zaynab bt. Djaḥsh b. Ri'āb al-Asadiyya*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 11, Leiden 2000, S. 484.
- Böttcher, Annabelle: *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Freiburg 1998.
- Bousquet, G.-H.: *Ghusl*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 2, Leiden 1970, S. 1104.
- Böwering, Gerhard: *Chronology and the Qur'an*, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 1, Leiden 2001, S. 316–335.
- Brown, Daniel: *The Triumph of Scripturalism. The Doctrine of naskh and its Modern Critics*, in: Earl H. Waugh und Frederick M. Denny (Hrsg.): *The shaping of an American Islamic discourse. A memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta 1998, S. 49–66.
- Bruinessen, Martin van: *Indonesia's ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status quo and Searching for Alternatives*, in: *Prisma — The Indonesian Indicator (Jakarta)* 49 (1990), URL: http://www.let.uu.nl/~Martin.vanBruinessen/personal/publications/Ulama_and_politics.htm (besucht am 05. 09. 2008).
- Brunschvig, R.: 'Abd, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 1, Leiden 1960, S. 24–40.

Busse, Heribert: Jesu Errettung vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4:157, in: *Oriens* 36 (2001), S. 160–195.

Calder, Norman: Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham, in: G.R. Hawting und Abdul-Kader A. Shareef (Hrsg.): *Approaches to the Qurʾān*, London / New York 1993, S. 101–140.

Carré, Olivier: *Mysticism and Politics. A Critical Reading of Fī Zilāl al-Qurʾān* by Sayyid Qutb (1906 – 1966), Leiden 2003.

Carré, Olivier und Gérard Michaud: *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris 1983.

Chih, Rachida und Catherine Mayeur-Jaouen: Le cheikh Sha^crâwī et la télévision: l'homme qui a donné un visage au Coran, in: Catherine Mayeur-Jaouen (Hrsg.): *Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris 2002, S. 189–209.

Christmann, Andreas: Syrien, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, S. 510–516.

Commins, David: *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York/ Oxford 1990.

Cook, Michael A.: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2006.

Danz, Christian: *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005.

Denny, F.M.: Pesantren, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 8, Leiden 1995, S. 296–299.

Dzafic, Ibrahim: *Der Korankommentar von Husein Džozo (1912 - 1982). Moderne Koraninterpretation in Bosnien*, Marburg 2008.

Eccel, A. Chris: *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and Accomodation*, Berlin 1984.

Edis, Taner: Modern Science and Conservative Islam: An Uneasy Relationship, in: *Science and Education* (2009), Online First, URL: <http://www.springerlink.com/content/x4t14765617533hj/> (besucht am 08. 12. 2008).

Eickelman, Dale F.: Qurʾanic Commentary, Public Space, and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursi, in: *The Muslim World* 89 (1999), S. 260–269.

Ende, Werner: Ehe auf Zeit (*mutʿa*) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart, in: *Welt des Islams* 20 (1980), S. 1–43.

Ennaifer, Hʾmida: *Les commentaires coraniques contemporains. Analyse de leur méthodologie*, Rome 1998.

Faruqi, I.H. Azad: *The Tarjuman al-Qurʾan. A Critical Analysis of Maulana Abul-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qurʾan*, Delhi 1982.

Federspiel, Howard M.: An Introduction to Qurʾanic Commentaries in Contemporary Southeast Asia, in: *The Muslim World* 81 (1991), S. 149–165.

– Popular Indonesian Literature of the Qurʾan, Ithaca 1994.

Feener, R. Michael: *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, Cambridge 2007.

– Notes towards the History of Qurʾanic Exegesis in Southeast Asia, in: *Studia Islamika* 5 (1998), S. 47–76.

- Flores, Alexander: Ägypten, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, S. 477–489.
- Forster, Regula: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese am Beispiel von Q 53*, 1-18, Berlin 2001.
- Fudge, Bruce: Qurʾānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism, in: *Welt des Islams* 46 (2006), S. 115–147.
- Fudge, Bruce Gordon: *The Major Qurʾān Commentary of al-Ṭabrisī (d. 548/1154)*, Diss., Harvard University, Juli 2003.
- Galford, Hugh S.: Sayyid Qutb and the Qurʾānic Story of Joseph. A Commentary for Today, in: Ronald L. Nettler und Suha Taji-Farouki (Hrsg.): *Muslim-Jewish Encounters. Intellectual Traditions and Modern Politics*, Amsterdam 1998, S. 39–64.
- Gardet, L.: al-Asmāʾ al-Ḥusnā, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 1, Leiden 1960, S. 714–717.
- Duʿāʾ, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 2, Leiden 1970, 617 f.
 - Ḥāl, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 3, Leiden 1971, S. 83–85.
 - ʿIlm al-Kalām, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 3, Leiden 1971, S. 1141–1150.
 - Īmān, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 3, Leiden 1971, S. 1170–1174.
 - Al-Ḳaḍāʾ; Wa ʾl-Ḳadar, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 4, Leiden 1978, S. 365–367.
- Geoffroy, E.: al-Suyūṭī, Abu ʾl-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Djalāl al-Dīn al-Kḥuḍayrī, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 9, Leiden 1997, S. 913–916.
- Gilliot, Claude: Évolution ou sclérose de la tradition, in: Jean-Claude Garcin (Hrsg.): *États, sociétés et cultures du monde musulman medieval (Xe-XVe siècle)*, Bd. 3: *Problèmes et perspectives de recherche*, Paris 2001, S. 183–194.
- Exégèse, langue, et théologie en Islam: L'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923), Paris 1990.
 - Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, Leiden 2002, S. 99–124.
- Gökcan, Fahri: *Commentaire du Coran par Elmalıʾlı*, Paris 1970.
- Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*, Leiden 1920.
- Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999.
- Haddad, Yvonne Y.: The Qurʾānic Justification for an Islamic Revolution. The View of Sayyid Qutb, in: *Middle East Journal* 37 (1983), S. 14–29.
- Hahn, Ernest: Sir Sayyid Aḥmad Khān's *The Controversy over Abrogation (in the Qurʾān)*: An Annotated Translation, in: *The Muslim World* 64 (1974), S. 124–133.
- Hakim, Ahmad und M. Thalbah: *Politik Bermoral Agama. Tafsir Politik Hamka*, Yogyakarta 2005.
- Halepota, ʿAbdul Wāhid J.: Sindhi ʿulamas' Contribution towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qurʾān in the Modern Context, in: *Islamic Studies* 29 (1982), S. 1–18.

- Hammond, Andrew: *Pop Culture Arab World! Media, Arts, and Lifestyle*, Santa Barbara u.a. 2005.
- Hawting, G.R. und Abdul-Kader A. Shareef (Hrsg.): *Approaches to the Qurʾān*, London und New York 1993.
- Haykel, Bernard: *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge 2003.
- Heffening, W.: Al-Nasafī, Ḥāfiẓ al-Dīn Abū ʿl-Barakāt ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Maḥmūd, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 7, Leiden 1993, S. 969.
- Herrmann, Andreas: *Unter dem Schatten von Garuda Schwingen. Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien*, Wettenberg 2005.
- Izutsu, Toshihiko: *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964.
- *The Concept of Belief in Islamic theology. A Semantic Analysis of Īmān and Islām*, nachgedr., Salem u.a. 1988.
- Jaffer, Tariq: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). Philosopher and Theologian as Exegete*, Diss., Yale University, 2005.
- Jansen, J.J.G.: *Shaikh al-Shaʿrāwī's Interpretation of the Qurʾān*, in: Robert Hillenbrand (Hrsg.): *Union Européenne des Arabisants et Islamisants: 10th Congress, Edinburgh, 9-16 September 1980: Proceedings, Edinburgh 1982*, S. 22–28.
- *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974.
- Johns, Anthony H.: *Qurʾanic Exegesis in the Malay-Indonesian world: An Introductory Survey*, in: Abdullah Saeed (Hrsg.): *Approaches to the Qurʾan in Contemporary Indonesia*, Oxford 2005, S. 17–40.
- *Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile*, in: Andrew Rippin (Hrsg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford 1988, S. 257–287.
- Jomier, J.: *Le Cheikh Ṭaṅṭāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran*, in: *Mélanges de l'Institut Dominicaine des Études Orientales du Caire 5 (1958)*, S. 115–174.
- *Le commentaire coranique de Manār. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris 1954.
- Keeler, Annabel: *Sufi Hermeneutics: The Qurʾan Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, London 2006.
- Kepel, Gilles: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München 1995.
- Kinberg, Leah: *Paradise*, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, Leiden 2004, S. 12–20.
- Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2005.
- Koszinowski, Thomas: *Muḥammad Saiyid Tantawī (Muḥammad Saiyid Ṭaṅṭāwī): Großscheich der Azhar-Universität in Kairo*, in: *Orient 37 (1996)*, S. 385–391.
- Lacroix, Stéphane: *Ayman al-Zawahiri, der Veteran des Dschihads*, in: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hrsg.): *Al-Qaida. Texte des Terrors*, Munich und Zurich 2006, S. 271–296.

- Lane, Andrew J.: *A Traditional Mu^ctazilite Qur'an Commentary. The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī* (d. 538/1144), Leiden 2006.
- Laoust, H.: Ibn Kathīr, ^cImād al-Dīn Ismā'īl b. ^cUmar b. Kathīr, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 3, Leiden 1971, 817 f.
- Lazarus-Yafeh, Hava: Muhammad Mutawalli al-Sha^crawi – A Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt, in: Gabriel R. Warburg und Uri M. Kupferschmidt (Hrsg.): *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York 1983, S. 281–297.
- Lewisohn, L.: Taḳwā, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 12, Leiden 2004, S. 781–785.
- MacDonald, D.B.: Fiṭra, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 2, Leiden 1970, S. 931.
- Ihām, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 3, Leiden 1971, 1119 f.
- Madelung, W.: al-Zamakhsharī, Abu 'l-Ḳāsim Maḥmūd b. ^cUmar [2], in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 12, Leiden 2004, 840 f.
- McAuliffe, Jane Dammen: Exegetical Identification of the Ṣābi'ūn, in: *The Muslim World* 72 (1982), S. 95–106.
- Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis, New York 1991.
- Merad, A.: Iṣlāḥ, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 4, Leiden 1978, S. 140–163.
- Merad, Ali: *Ibn Bādīs. Commentateur du Coran*, Paris 1971.
- Mir, Mustansir: *Coherence In The Qur'ān. A study of Iṣlāḥī's concept of naẓm in Tadabbur-i Qur'ān*, Indianapolis 1986.
- Some Features of Mawduḍī's Tafhīm al-Qur'an, in: *American Journal of Islamic Social Sciences* 2 (1985), S. 233–244.
- The Sūra as a Unity. A Twentieth Century Development in Qur'ān Exegesis, in: G.R. Hawting und Abdul-Kader A. Shareef (Hrsg.): *Approaches to the Qur'ān*, London und New York 1993, S. 211–224.
- Monnot, G.: Ṣalāt, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 8, Leiden 1995, S. 925–934.
- Motzki, H.: Sa'īd b. DJubayr b. Hiṣhām, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 12, Leiden 2004, 697 f.
- Moustafa, Tamir: Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt, in: *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), S. 3–22.
- Musa, S.: The Influence of Tafsīr al-Jalalayn on Some Notable Nigerian Mufasssīr in the Twentieth-Century Nigeria, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 2000, S. 323–328.
- Nafī, Basheer M.: Abu al-Thana' al-Aluṣī: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an, in: *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002), S. 465–494.
- Ṭāhīr ibn ^cĀshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'ālim, with Special Reference to His Work on tafsīr, in: *Journal of Qur'anic Studies* 7 (2005), S. 1–32.
- Nieuwkerk, Karin van: 'Repentant' Artists in Egypt. Debating Gender, Performing Arts and Religion, in: *Contemporary Islam* 2 (2008), S. 191–210.
- van Nispen tot Sevenaer, Christian: *Activité humaine et agir de Dieu. Le concept de 'sunan de dieu' dans le commentaire coranique du Manār*, Beirut 1996.

- Paçacı, Mehmet und Yasin Aktay: 75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey, in: *The Muslim World* 89 (1999), S. 389–413.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1989.
- Pellat, Ch.: al-Maḥallī, Abū °Alī Djalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Shāfi°ī, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 5, Leiden 1986, S. 1223.
- Asmā° Bint °Umays b. Ma°d al-Khath°amiyya, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 12, Leiden 2004, S. 92.
- Peskes, E. und W. Ende: Wahnḥābiyya, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 11, Leiden 2000, S. 39.
- Peskes, Esther: Muḥammad b. °Abdawahhāb im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahnḥābiyya, Stuttgart 1993.
- Pink, Johanna: Der Mufti, der Scheich und der Religionsminister. Ägyptische Religionspolitik zwischen Verstaatlichung, Toleranzrhetorik und Repression, in: Sigrid Faath (Hrsg.): *Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen?*, Hamburg 2007, S. 27–56.
- Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur’anic exegesis. Qur’anic commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their interpretation of Q 5:51, in: *Welt des Islams* 50 (2010), S. 3–59.
- Poonawala, Ismail K.: Muḥammad °Izzat Darwaza’s Principles of Modern Exegesis. A Contribution toward Quranic Hermeneutics, in: G.R. Hawting und Abdul-Kader A. Shareef (Hrsg.): *Approaches to the Qur°ān*, London und New York 1993, S. 225–246.
- Rahman, Fazlur: Some Key Ethical Concepts of the Qur°ān, in: *Journal of Religious Ethics* 11 (1983), S. 170–185.
- Raji, Rasheed A.: Tafsīr al-Qur°ān in Nigeria: Scopes, Features, Characteristics and Peculiarities, in: *Hamdard Islamicus* 1998, S. 15–22.
- Reid, Donald Malcolm: *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge 1990.
- Rippin, A.: Tafsīr, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 10, Leiden 2000, S. 83–88.
- Rippin, Andrew: Abrogation, in: *The Encyclopaedia of Islam*, THREE, URL: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3_COM-0104 (besucht am 11.03.2009).
- Occasions of Revelation, in: Jane Dammen McAuffiffe (Hrsg.): *The Encyclopaedia of the Qur°ān*, Bd. 3, Leiden 2003, S. 569–573.
- The Present Status of *Tafsīr* Studies, in: *The Muslim World* 72 (1982).
- Roded, Ruth: Umm Salama Hind, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 10, Leiden 2000, S. 856.
- Roesmar, Zainuddin: *Tuntunan Berdakwah Dalam Masyarakat Pluralistik. Perspektif Metode Dakwah Hamka*, Pekanbaru 2002.
- Saeed, Abdullah (Hrsg.): *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*, Oxford 2005.
- Interpreting the Qur°ān. Towards a Contemporary Approach, London / New York 2006.
- Introduction: The Qur’an, Interpretation and the Indonesian Context, in: ders. (Hrsg.): *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*, Oxford 2005, S. 1–16.

- Saleh, Fauzan: *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia. A Critical Survey*, Leiden 2001.
- Saleh, Walid: 'Sublime in its style, exquisite in its tenderness'. The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'ī's Qur'ān commentary, in: Y. Tzvi Langermann und Josef Stern (Hrsg.): *Adaptations and innovations. Studies on the interaction between Jewish and Islamic thought and literature from the early Middle Ages to the late twentieth century*, dedicated to Professor Joel L. Kraemer, Leuven 2007, S. 331–347.
- Saleh, Walid A.: A Fifteenth-century Muslim Hebraist: al-Biqā'ī and his Defense of Using the Bible to Interpret the Qur'ān, in: *Speculum* 83 (2008), S. 629–654.
- The Formation of Classical tafsīr Tradition: the Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035), Leiden 2004.
 - The Last of the Nishapuri School of Tafsīr. Al-Wahidi (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis, in: *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), S. 223–243.
- Sands, Kristin Zahrah: *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London 2008.
- Schaade, A.: 'Abd Allāh b. Rawāḥa, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 1, Leiden 1960, 50 f.
- Schacht, J.: Abū 'l-Su'ūd Muḥammad b. Muḥyī 'l-Dīn Muḥ. b. al-Imād Muṣṭafā al-Imādī, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 1, Leiden 1960, S. 152.
- Schöck, Cornelia: *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*, Berlin 1993.
- Schulze, Reinhard: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990.
- Schumann, Olaf: Indonesien, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, S. 372–383.
- Shihāta, 'Abdallāh Maḥmūd: *Manhaj al-imām Muḥammad 'Abduh fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Kairo 1963.
- Shinar, P. und W. Ende: Salafiyya, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 8, Leiden 1995, S. 900–909.
- Smith, Jane: *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islām' as seen in a Sequence of Qur'ān Commentaries*, Missoula 1975.
- Spuler-Stegemann, Ursula: Türkei, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, S. 229–246.
- Steenbrink, Karel: Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia, in: *Studia Islamika* 1 (1994), S. 119–47.
- Muslims and the Christian Other: Nasara in Qur'anic Readings, in: *Church and Theology in Context* 40 (2007), S. 200–222.
 - Qur'ān Interpretations of Hamzah Fansuri (Ca. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison, in: *Studia Islamika* 2 (1995), S. 73–95.
- Sulaymān, Farīd M.: *Muḥammad 'Izzat Darwaza wa-tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Riyad 1993.
- Swanson, Mark N.: A Study of Twentieth-Century Commentary on Sūrat al-Nūr (24):27–33, in: *The Muslim World* 74 (1984), S. 187–203.
- Taji-Farouki, Suha (Hrsg.): *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford/London 2004.

- Takim, Abdullah: Koranexegese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar“, Istanbul 2007.
- al-Tandī, Muḥammad Amīn Ibrāhīm: Aḍwā' alā khawāṭir al-Shaykh al-Sha'rawī wa-manhajihī fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm, Kairo 1990.
- Taştan, Osman: Hüseyin Atay's Approach to Understanding the Qur'an, in: Suha Taji-Farouki (Hrsg.): Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Oxford/London 2004, S. 241–262.
- al-Ṭayr, Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī: Ittijāh al-tafsīr fī l-^caşr al-ḥadīth, Kairo 1975.
- Thielmann, Jörn: Naşr Hāmid Abū Zaid und die wiedergefundene *ḥisba*. *Scharī'a* und Qānūn im heutigen Ägypten, Würzburg 2003.
- Tottoli, Roberto: La moderna esegesi islamica ed il rifiuto delle *isrā'īliyyāt*: le leggende sul bastone di Mosè mutato in serpente, in: Annali di Ca' Foscari 21 (1990), S. 225–243, 383–394.
- L'Introduzione al Tafsīr dello Şayḥ al-Şa'rawī, in: Annali di Ca' Foscari 32 (1993), S. 63–82.
- Origin and Use of the Term *Isrā'īliyyāt* in Muslim Literature, in: Arabica 46 (1999), S. 193–210.
- Troll, Christian W.: A Note on the Tafsīr-i Thanā'ī of Thanā Allāh Amritsari and his Criticism of Sayyid Aḥmad Khān's Tafsīr-i Aḥmadi, in: Islamic Culture 59 (1985), S. 29–44.
- Tyan, E.: *DJihād*, in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. 2, Leiden 1970, S. 538–540.
- Ufen, Andreas: Herrschaftsfiguration und Demokratisierung in Indonesien (1965-2000), Hamburg 2002.
- Versteegh, C.H.M.: al-Zamakhsharī, Abu 'l-Ḳāsim Maḥmūd b. 'Umar [1], in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. 11, Leiden 2002, S. 432–434.
- Wakin, Jeannette und A. Zysow: Ra'y, in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. 12, Leiden 2004, S. 687–690.
- Waltz, Susan: Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights, in: Human Rights Quarterly 23 (2001), S. 44–72.
- Watt, W. Montgomery: al-^cAḳaba, in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. 1, Leiden 1960, S. 314.
- Weir, T. H. und A. Zysow: Şadaḳa, in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. 8, Leiden 1995, S. 708–716.
- Weismann, Itzhak: Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria, in: Studia Islamica 85 (1997), S. 131–154.
- Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria, in: Middle Eastern Studies 29 (1993), S. 601–623.
- Wensinck, A.J.: *Khaṭī'a*, in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. 4, Leiden 1978, S. 1106–1109.
- Wielandt, Rotraud: Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): The Encyclopaedia of the Qur'ān, Bd. 2, Leiden 2002, S. 124–142.

- Yusuf, Imtiyaz: An Analysis of Swahili Exegesis of Sûrat al-Shams in Shaykh Abdullah Saleh al-Farsy's 'Qurani Takatifu', in: *Journal of Religion in Africa* 22 (1992), S. 350–366.
- Yusuf, Milhan: Hamka's Method in Interpreting Legal Verses of the Qur'an, in: Abdullah Saeed (Hrsg.): *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, Oxford 2005, S. 41–66.
- Yusuf, Yunan: *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah Atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, Jakarta 2003.
- Zeghal, Malika: *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris 1996.
- Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94), in: *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), S. 371–399.
- Ziadeh, Radwan: Policies of Religious Inclusion in Syria, in: Sigrid Faath (Hrsg.): *Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen?*, Hamburg 2007, S. 197–214.
- Zubaida, Sami: Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey, in: *The Political Quarterly* 71 (2000), S. 60–78.
- Zysow, A.: Zakāt (a.) In: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 11, Leiden 2002, S. 406–422.

INDEX

- °Abdallāh b. °Amr b. al-°Ās, 28
 °Abdallāh b. Mas°ūd, 25
 °Abdallāh b. Salām, 184
 °Abduh, Muḥammad, 6, 30–32, 44, 49,
 89, 94, 116, 246, 248, 251,
 252, 292
 Abraham, 16, 195, 198, 297
 Abrogation, 6, 74, 92, 102, 114–115
 Abū Bakr, 203
 Abū Hurayra, 167
 Abū l-Su°ūd, 41, 42, 67, 218, 223, 289,
 291
 Abū Zahra, Muḥammad, 8, 74, 78,
 98–103, 110, 113, 115, 122,
 123, 128, 133–135, 140, 141,
 143, 144, 146, 151, 155,
 158, 159, 161, 163, 168–170,
 175, 177, 178, 181–184, 187,
 211, 219, 220, 224, 226–
 228, 236, 239, 240, 242, 243,
 248, 257, 259, 264–267,
 271, 273, 277, 278, 283–
 285, 288, 290, 291, 299–
 301, 307, 308, 312, 313
 Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, 34, 241
 Ägypten, 12, 14, 37, 43–45, 51–56, 66,
 68, 74, 95, 96, 110, 111, 187,
 241, 284, 288, 308
 al-Afghānī, Jamāl al-Dīn, 30, 31
ahl al-kitāb, siehe Schriftbesitzer
 Aḥmad, Muḥammad Khalafallah, 79
 Ahmadiyya, 75
aḥwāl, 208
 °Ā°isha bt. Abī Bakr, 127, 137
 Aleppo, 48
 Alexandria, 66
 Universität, 79
 Algerien, 96
 °Allām, Muḥammad Mahdī, 79
 Almosen, 138–140, 178, 180, 202–203,
 285, 308, 309
 al-Ālūsī, 7, 30, 31, 42–44, 67, 83, 106,
 144, 152, 165, 190, 206, 213,
 291, 296
°amal, 15, 175, 197
amānāt, 158
amn, 15
al-amr bi-l-ma°rūf wa-l-nahy °an al-
munkar, 135, 201, 240–242,
 277
 Ankara
 Theologische Fakultät, 61–62, 71–
 72, 111
 Universität, 71
aṣṣār, 213–215
 al-°Aqaba, *bay°a* von, 213–215, 294
 Arkoun, Mohammed, 34
 Armut, 131, 180, 186, 202, 292
 al-Asad, Ḥāfiz, 57
 Asad, Muhammad, 250
asbāb al-nuzūl, 10, 65, 67, 70, 80,
 92, 97, 100, 119, 125, 127,
 166, 189, 191–194, 213–217,
 253–254, 290, 293–295, 312
 Ash°ariyya, 38, 43, 49, 101
 Asmā° bt. °Umays, 192, 194
 Atatürk, 60
 Atay, Hüseyin, 115
 Ateş, Süleyman, 61, 71–74, 86, 88,
 115, 119, 121, 123, 127, 131,
 139, 142, 145, 147, 150, 151,
 156, 158, 166–170, 172, 175,
 178, 185–187, 190, 192, 199,
 215, 216, 218, 221, 236,
 239, 241, 251, 254, 257,
 259, 261, 263, 264, 268–
 270, 273, 278, 286, 287, 292,
 293, 295, 299, 300, 305
 °Ayn Shams-Universität, 68, 79

- Azhar, 41, 48, 52–55, 66, 68, 74, 75, 78–82, 90, 93, 95, 96, 99, 100, 109–112
 Majma^cal-buḥūth al-islāmiyya, Lajna min al-^cUlamā³ (*Al-tafsīr al-wasīṭ*), 8, 78–81, 108–109, 113, 115, 121, 123, 128, 129, 132, 144, 147, 148, 151, 152, 154, 161, 168, 179, 181, 183, 184, 186, 220, 224, 227, 235, 239, 243, 247, 257–259, 263–265, 267, 280, 290, 291, 296, 301, 305, 312, 313
 al-Azhar-Moschee, Jakarta, 90, 210, 278
- Ba^cth-Partei, 56–57, 103
 Bagdad, 30, 37, 39, 41, 43, 263
balāgha, 299
 al-Bannā, Ḥasan, 54, 105
 al-Baṣrī, Ḥasan, 135, 223
bāṭin, 25
bay^ca von al-^cAqaba, *siehe* al-^cAqaba
 al-Bayḍāwī, 39, 41, 49, 83
 Bayraklı, Bayraktar, 14, 74
 Bell, Richard, 118
 Bibel, 48, 73, 86, 88, 116, 170, 181, 224–226, 244, 259, 269, 286, 287, 297, 298
bid^ca, 59, 234
 Bildung, 2, 89, 112, 180, 292, 311, 313
 Bildungswege, 2, 99, 111
 Bildungswesen, 31, 32, 52–63, 68, 79, 109, 111, 130
 Bilmen, Ömer Nasuhî, 61, 73
 Bint al-Shāṭi³, ^cĀ³isha ^cAbdalrahmān, 33
 al-Biqā^cī, 4, 29, 40–41, 76, 191, 199, 204, 205, 207, 291
 al-Bukhārī, 28, 238
- Çağrıçı, Mustafa, 85
 Calder, Norman, 4, 10, 26–27, 29, 38, 40, 298, 303, 304, 307
 Christen, 74, 161, 183, 184, 187, 224–225, 244–256, 259–263, 267, 268, 286–287, 298, 312
- Damaskus, 37, 39–41, 68
 Universität, 56, 68, 104
 Dār al-^culūm, Kairo, 45, 46, 54, 78, 79, 99
 Darwaza, Muḥammad ^cIzzat, 7, 117, 214, 216, 292, 295, 313, 314
da^cwa, 47, 65, 106, 107, 112, 275, 306, 307
 Dayf, Shawqī, 109
 Demut, 129–134, 138, 163, 164, 169, 177, 200, 202, 207, 239, 276, 278
 Deutschland, 72, 157
dhikr, 194, 205, 207
 Diesseits, 162, 164, 179, 218, 243, 249, 265, 266, 279, 286, 312
dirāya, 25
Diyanet İşleri Başkanlığı, *siehe* Türkei
 Dönmez, Kafi Ibrahim, 86
du^cā³, 177
- Ehe, 142–146, 150, 241, 288, 316
 Ehepartner, Rechte, Pflichten und Verhalten der, 142, 143, 145, 146, 149–152, 155, 194, 233
 Hamkas Ehe, 89–90
 Ehebruch, 145, 150, 215
 Unzucht, *siehe* *zinā*
- Elmalı'lı Muhammad Hamdi Yazır, 46, 73, 293
 Entwicklung, 84, 136, 234, 283, 290, 292, 311
 Evangelien, *siehe* Bibel
 Ezra, 251
- falāh*, *siehe* Heil
 al-Falakī, Fātin, 112
 Familie, 142, 143, 146, 147, 157, 163, 178, 203, 226, 237, 283, 316
farḍ^c ayn, 211
farḍ kifāya, 211
farj, *siehe* Geschlechtsorgane
 Fasten, 203–205, 230, 233, 235–237, 295, 296

- fiqh*, 92, 93
fitna, 236
- Gabriel, 257, 297
 Gani, Bustami A., 82
 Gebet, 129–134, 138, 163, 164, 169, 176–178, 180, 181, 204, 207, 212, 228, 239, 274, 276, 277
Gema Islam (Zeitschrift), 90
 Geschlechterrollen, 112, 122, 148–153, 191–195, 233, 238, 239, 287–289, 311
 Geschlechtsorgane, 141, 146, 205, 300
 Gesundheit, 158, 180, 292
al-ghayb, 172, 270, 300
 al-Ghazālī, 168, 173, 234, 251, 252, 267, 270, 299
 al-Ghazālī, Zaynab, 111
 Ghozali, Syukri, 82
 Gümüş, Sadrettin, 85
 Gündüz, Şinasi, 262
- Hölle, 175, 185, 201, 208, 250–255, 271, 276, 279, 286
ḥadd, 145–147, 152, 242
 Hadith, 3, 19, 21, 25, 26, 34, 36–38, 40, 45, 48, 73, 86, 93, 97, 100, 108, 113, 126–127, 130, 133, 137, 144, 145, 148, 152, 153, 156, 158, 160–162, 166, 167, 175, 176, 178, 186, 192, 193, 195–198, 200, 203, 204, 206, 217, 218, 229–231, 236, 238, 239, 253, 254, 270, 271, 276, 287, 289, 290, 293–296, 298–301, 303, 312, 315
ḥadīth āḥād, 26
ḥadīth Jibrīl, 202, 257, 296, 297
 al-Ḥāmid, Muḥammad, 103
 Hamka (Hajī Abdulmalik ibn Abdulkarim Amrullah), 7, 13, 45, 47, 82, 89–95, 109–111, 113, 116, 119, 120, 123, 128, 131, 135, 136, 139, 142, 143, 146, 150, 156, 157, 159, 163, 164, 167–172, 174–177, 180–182, 186, 190, 194, 198, 200–203, 205, 206, 208, 210, 212, 216, 218–220, 222, 225, 228, 229, 237, 239, 240, 243, 249, 250, 253, 257–259, 263, 266, 271–273, 275, 277–281, 283–286, 288, 290–293, 297–301, 306, 310–312, 314
- Ḥamza, Karīmān, 112
ḥanīf, 168, 273
 Ḥanzala b. Abī ʿĀmir, 137
 Ḥaqqī, Ismāʿīl, 49
 Hasbi ash-Shiddieqy, Teungku Muḥammad, 45, 82, 83
 Ḥawwā, Saʿīd, 7, 8, 34, 39, 57, 103–107, 109, 110, 113, 115, 118–121, 128, 129, 132, 135, 139, 140, 143, 147, 148, 151, 152, 155–157, 161, 165–168, 172, 180, 181, 184, 186, 190, 199–203, 205, 206, 212, 217–219, 223, 224, 236, 242, 248, 249, 256, 259, 261, 264–266, 275, 279, 281, 283–285, 290–292, 300, 301, 307, 312, 313
 Heil, 187, 196, 213, 243–249, 251, 252, 254, 264, 267–269, 276, 279, 286, 312
 Jenseitiges, *siehe* Paradies
 Heuchelei, *siehe* *nifāq*
hidāya, *siehe* Rechtleitung
 Hijra, 230, 233–235
 Hinduismus, 286
ḥisba, 201, 241, 242, 284
 Homosexualität, 146, 147, 153, 289, 300
 Hosen, Ibrahim, 82
hudā, *siehe* Rechtleitung
 al-Huḍaybī, Ḥasan, 105
 Ḥusayn, Muḥammad al-Khiḍr, 100
- ʿibādāt*, 180–181, 310
 Ibn ʿAbbās, 25, 28, 178, 192, 211, 214, 231, 246
 Ibn Abī Ḥātim, 213, 216, 253
 Ibn al-ʿArabī, 39, 49, 149, 168, 231

- Ibn ʿĀshūr, al-Ṭāhir, 13, 47, 48, 75, 175,
191, 199–201, 205, 214, 216,
258, 291, 295, 299, 313, 314
- Ibn Baṭṭūṭa, 237
- Ibn Ḥanbal, 145, 148, 234
- Ibn Iṣḥāq, 27
- Ibn Jubayr, 204, 237
- Ibn Kathīr, 10, 21, 23, 26–29, 31, 39–
40, 49, 51, 67, 70, 71, 81,
83, 104, 106, 113, 115, 116,
138, 148, 152, 160, 161, 176,
190, 197–201, 203, 206, 213,
230, 236, 249, 253, 272,
273, 289, 291, 294, 296–
299, 303, 304, 307, 308, 315
- Ibn Mardawiyya, 213
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, 43, 44, 147
- Ibn Rawāḥa, ʿAbdallāh, 213, 216
- Ibn Taymiyya, 15, 16, 27, 28, 31, 32, 39,
40, 43, 44, 47, 106, 168, 274,
284
- Ibn ʿUthaymīn, 49
- ʿjāz al-Qurʾān*, 10, 33, 37, 47, 79, 98,
101, 105, 109, 118, 120–122,
307
- ʿjāz ʿilmī*, 121
- ijtihād*, 29, 31, 59, 73, 93
- ikhḷās*, 228
- ʿIkrima, 231, 232
- ilhām*, 173
- ʿilm al-kalām*, 101, 270
- ʿilm al-munāsaba*, 41, 76, 117
- ʾImam Hatip-Schulen, 60–62, 71, 86,
111
- īmān*, 15–17, 125, 126, 128, 168, 195–
199, 272–274, 282, 296
- īmān al-ḥiṭra*, 227, 256, 274
- Indonesien, 12, 14, 36, 47, 49, 51, 58–
60, 74–77, 84, 86, 93, 95,
108, 110, 131, 164, 182, 201,
228, 234, 247, 252, 274, 275
- Departemen Agama (Religionsmi-
nisterium), 45, 58, 76, 77,
81–86, 113, 119, 121, 123,
128–130, 136, 140, 142, 145,
147, 148, 150, 154, 162, 165,
168, 172, 174, 176–178, 182,
186, 189, 190, 195, 197,
200, 203, 206, 212, 216–
218, 220, 221, 225, 227, 228,
237–239, 242, 243, 247,
257–259, 261, 264, 274,
275, 278–280, 283, 290–
293, 301, 305, 310, 312, 313
- iqrār bi-l-lisān*, 175, 197
- ʿrāb*, 299
- Irak, 37, 260, 263
- Iran, 37
- islām*, 15–17, 194–199, 206, 272–274,
282, 296, 309
- ʿiṣma*, 70
- isnād*, 26, 38, 127
- Israel, 55, 116
- isrāʾīliyyāt*, 6, 27–28, 38, 40, 70, 80, 94,
102, 115–117, 198, 297, 312
- Istanbul, 62, 72, 85, 111
- al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid, 109, 117
- Jād al-Ḥaqq, Jād al-Ḥaqq ʿAlī, 80
- Jaʿfar al-Šādiq, 218
- jāhiliyya*, 47
- Jahuda, 258, 298
- Jakarta, 75, 82, 90, 210, 278
- Jakob, 116, 258, 298
- Japan, 157
- al-Jazāʾirī, Abū Bakr, 49
- Jemen, 42, 260
- Jenseits, 126, 160, 162–164, 172, 175,
179, 184–186, 190, 218, 222,
243, 251, 252, 265, 270, 276,
278, 279, 286, 299
- Jerusalem, 41
- Jesus, 116, 226, 231, 233, 236, 248, 251,
259, 269, 298
- Jihad, 19, 20, 106, 135, 145, 154,
174, 178, 181, 201, 210–212,
215, 217, 219–220, 222,
223, 225, 226, 230, 232–
236, 242, 243, 272, 279, 282,
284–285, 298, 301
- al-jihād al-akbar*, 232, 285
- Jinn, 173
- Johannes der Täufer, 236
- Jordanien, 104

- Juden, 74, 161, 183, 184, 187, 224–225, 244–256, 258–265, 267, 268, 286–287, 298, 310, 312
- Ka^cb al-Aḥbār, 27, 28
- Kairo, 30, 41, 68, 79, 104, 241
 Universität Kairo, 68, 79, 99
- Karaman et al. (*Kur'an yolu*), 71, 74, 85–88, 108, 114, 115, 122, 128, 135, 138, 139, 144, 145, 149, 150, 153, 167, 173, 178–180, 182–184, 187, 190, 193, 207, 216, 218–220, 222, 226, 235, 251, 255, 258, 259, 261, 262, 264, 267, 270, 271, 276, 277, 279, 280, 283, 285–287, 292, 293, 295, 297–299, 301, 305, 310
- Karaman, Hayrettin, 85
- al-Kāshānī, 39, 49, 231, 239
- Kharijiten, 196, 255, 299
- Khawāṭir al-Sha^crāwī* (Fernsehensendung), 96
- al-Khūlī, Amīn, 33
- khushū^c*, 129, 131, 202, 276, 278
- Koran
i^c jāz, *siehe i^c jāz al-Qur^ʿān*
 innere Ordnung, 117, 119
 Prophetengeschichten, 73, 88
- kufr*, 195, 196
- laghw*, 134–138, 276
- Libyen, 66
- Lincoln, Abraham, 157
- Liwā^ʿ al-Islām* (Zeitschrift), 99
- liwāṭ*, 147, *siehe* Homosexualität
- London
 Universität, 79
- Märtyrer, 46, 47, 212, 215, 218, 220, 222–224, 226, 272
- Madjid, Nurcholish, 247, 252
- Maghreb, 75, 308
- al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, 41
- Majelis Ulama Indonesia, 75, 90
- Malaysia, 93
- al-Manār* (Zeitschrift), 44
- Mandäer, 260, 261, 263
- maqāmāt*, 208
maqām al-ḥiṭra, 231
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, 45, 49, 69, 83, 214, 234, 237–239, 251, 291, 313, 314
- Marmara Üniversitesi, 62, 85
- Masyumi, 58, 90, 110, 131
- Masyuni, Muhammad Maftuh, 84
- al-Mawdūdī, Abū l-A^clā, 7, 34, 47, 49, 105, 247, 251, 292
- Medina, 138, 183, 213, 216, 253, 294
- Mekka, 37, 89, 96, 126
 König ^cAbdal^cazīz-Universität, 96
- mu^c āmalāt*, 180
- Mubārak, Muḥammad Ḥusnī, 110
- muhājirūn*, 230
- Muḥammad, 3, 15, 16, 21, 24–27, 40, 43, 73, 83, 88, 94, 98, 101, 102, 120, 127, 133, 134, 137, 143, 144, 148, 157, 160, 162, 165, 166, 172, 176, 178, 181, 182, 184, 186, 189, 191, 192, 195, 197–199, 203, 204, 206, 213–216, 225, 229, 230, 240, 242, 244–254, 256, 257, 267, 270, 274, 293, 295, 297
 Familie, 190, 230
 Frauen, 189, 192
 Prophetenbiographie, *siehe sīra*
 Prophetentum, 183, 244, 248
- Muhammadiyah, 59, 89–90, 110, 278
- Mujāhid, 206
- mulk al-yamīn*, *siehe* Sklaverei
- mu^ʿmin*, *siehe imān*
- muslim*, *siehe islām*
- Muslimbruderschaft, 7, 42, 46, 54–57, 66, 96, 103–105, 107, 110, 249, 278, 279
- mut^ca*, 144–146, 311
- Mu^ctazila, 37, 39, 45, 49, 101, 161, 255, 299
- Mystik, *siehe* Sufismus

- al-Nadwī, Abū l-Ḥasan, 105
 Naqshbandiyya, 43, 71, 89
 al-Nasafī, 4, 39, 104, 106, 140, 199, 291,
 307
naskh, *siehe* Abrogation
 Nasser (°Abdalnāṣir, Jamāl), 52, 54, 96,
 99, 109, 110
 al-Nawawī, 144
 Nazarener, 255, 298
 Nazareth, 259, 298
nifāq, 195
Nūr °alā Nūr (Fernsehsendung), 96

Orde Baru, 58, 81, 82, 110, 183

 Palästina, 281
 Paradies, 125, 127, 128, 148, 159–
 162, 164, 186, 187, 189,
 200, 208, 210–213, 215,
 217–224, 243, 244, 246,
 247, 251–253, 255, 258,
 261, 268, 270–272, 276–
 279, 285, 287, 296, *siehe*
 Heil
pesantren, 74
 Propheten, 16, 27, 70, 137, 168, 171,
 174, 182, 183, 224, 248, 249,
 253, 260, 269

al-qaḍā° wa-l-qadar, 81, 129, 160, 201,
 229, 257, 271, 274
qadar, *siehe al-qaḍā° wa-l-qadar*
 al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn,
 43–44, 83, 142, 145, 147,
 150, 217, 232–234, 238, 242,
 280, 283, 291, 295, 313, 314
 Qatāda, 192
qunūt, 200, 278
 Quraish Shihab, Muhammad, 41, 48,
 68, 74–78, 84, 95, 98, 113,
 118, 119, 121, 123, 128,
 129, 132–134, 136–137, 140,
 143, 146–148, 151, 156, 158,
 159, 162, 164, 167–169, 171,
 172, 174–176, 179, 181, 184,
 186, 190, 191, 193, 199–202,
 204–207, 209, 212, 216,
 220, 223, 225–227, 235,
 236, 239, 240, 242, 247,
 252, 257, 258, 262, 264–
 267, 269, 271, 273, 275–
 278, 283, 285–287, 289–
 293, 296–301, 305, 306,
 310–312, 314, 315
 al-Qurṭubī, 21, 38, 49, 69, 135, 144, 149,
 152, 210, 213, 222, 223, 296,
 304
 Quṭb, Sayyid, 7, 20, 34, 46–49, 54,
 55, 76, 83, 94, 95, 99, 102,
 104–107, 109, 110, 118, 135,
 143, 151, 157, 171, 174, 191,
 199, 201, 223, 224, 231, 236,
 245, 271, 277, 278, 283, 285,
 290–292, 306, 307

 Rahbar, Muhammad Daud, 34
 Rahman, Fazlur, 34, 75
 al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, 4, 37, 49, 72, 117,
 119, 231, 232, 235–238, 296,
 314
 Rechtleitung, 165, 170–171, 175, 186,
 187, 208, 271, 279, 304–308
 Reisen, *siehe siyāḥa*
 Reue, 205, 208, 227–228, 258, 277
 Riḍā, Rashīd, 6, 31, 32, 42, 44–45, 72,
 73, 92, 94, 102, 116, 214,
 233–239, 246, 248, 251,
 252, 258, 268, 280, 283, 289,
 291, 292, 295, 313, 314
riwāya, 25
 Roosevelt, Franklin Delano, 131

 Sabier, 244–247, 249, 255–256, 259–
 263, 286, 300
ṣabr, 201, 278
 al-Ṣābūnī, Muḥammad °Alī, 48, 49
ṣadaqa, *siehe* Almosen; Spenden
 al-Sādāt, Anwar, 55, 96, 110
 al-Sa°dī, °Abdalaḥmān b. Nāṣir, 49
ṣaḥāba, 21, 25, 26, 43, 67, 73, 84, 94,
 102, 137, 152, 167, 176, 200,
 222, 230, 253, 295
salaf, 26, 40, 94, 232–234

- Salafiyya, 3, 6, 30–31, 43, 47–49, 59, 73,
89, 91, 106, 123, 232, 238,
239, 296
- ṣalāt*, siehe Gebet
- Salmān der Perser, 253, 254, 294
- Salomon, 137
- Ṣan^cā³, 42
- ṣatr*, 193, 194, 288
- Saudi-Arabien, 48, 49, 66, 72, 96, 104,
308
- Sawda bt. Zam^ca b. Qayyis b. ^cAbd
Shams, 137
- ṣawm*, siehe Fasten
- Sayyid Aḥmad Khān, 29, 32
- Scharia, 54–56, 58, 68, 70, 95, 99, 104,
157, 171, 178, 180, 187, 242,
246
- Schriftbesitzer, 244, 250, 254, 264
- Schriftverfälschung, 74, 225–226, 244,
246, 268, 297, 312
- Selbstbefriedigung, 148, 289, 300
- Sexualität, 141–153, 164, 194, 204–205,
288, 289
- al-Sha^crāwī, Muḥammad al-Mutawallī,
140
- al-Shāfi^cī, 174
- shahāda*, 194, 197, 273, 275
- shahīd*, siehe Märtyrer
- al-Shahraṣṭānī, 263
- Shaltūt, Maḥmūd, 75
- al-Sha^crāwī, Muḥammad al-Mutawallī,
7, 53, 76, 95–98, 113, 116,
119, 120, 123, 128, 134, 135,
140, 141, 154, 155, 160–162,
169, 171–174, 178, 179, 183,
184, 187–313
- al-Sharbīnī, Fawqīyya Ibrāhīm, 111
- al-Shawkānī, 4, 7, 30, 31, 42–43, 110,
213, 253, 315
- shirk*, 134, 135, 145, 167, 227
- shūrā*, 178
- Sibirien, 157
- ṣidq*, 200
- ṣifāt al-jalāl*, 169
- ṣifāt al-jamāl*, 169
- sīra*, 86, 92, 100
- siyāḥa*, 229–239, 282, 283, 295–296
- Sklaverei (*mulk al-yamīn*), 141–143,
145, 147–149, 151–158, 164,
180, 218, 231, 281–282, 285,
311
- Spenden, 140, 178–181, 202, 274, 277,
283, 285
- Sufismus, 38, 39, 43, 48, 59, 71, 89, 103,
208, 233, 234, 236, 239, 273,
277, 291, 298, 299, 311, 316
- Suharto, 58–60, 75, 81, 82, 84, 90, 136
- Sukarno, 58, 81, 82, 90, 132, 164, 241,
281
- al-Sulamī, 71
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, 41
- Syrien, 12, 14, 37, 43, 51, 56–57, 69,
104, 111, 260, 308
- al-Ṭabarī, 4, 10, 20, 21, 24, 26, 27, 29,
36, 38, 49, 67, 69, 72, 152,
213, 230, 245, 253, 258, 259,
262, 289, 291, 296, 298, 304,
307
- Ṭabāṭabā³ī, 20, 48, 49, 75, 246, 247,
291, 299
- tābi^cūn*, 26, 67, 102
- al-Ṭabrīsī, 4
- Tabūk, 209, 214–216, 236
- tafsīr*
- tafsīr bi-l-dirāya*, 25, 87
- tafsīr bi-l-ma³thūr*, 25, 40, 87, 94,
102, 113
- tafsīr bi-l-ra³y*, 25, 43, 48, 67, 87,
94, 102, 113
- tafsīr bi-l-riwāya*, 25, 102
- tafsīr^cilmū*, 33, 88, 120–123, 300
- tafsīr mawḍū^cī*, 75
- tafsīr musalsal*, 111
- tafsīr al-Qur³ān bi-l-Qur³ān*, 35,
114
- Tafsīr al-Jalālayn*, 23, 41, 49
- Tafsīr al-Manār*, 7, 43–45, 67, 72, 83,
92, 94, 123, 237, 246, 251,
264, 268, 274, 281, 291
- tahrīf*, siehe Schriftverfälschung
- takbīr*, 205
- takfīr*, 2, 42, 196, 275

- Ṭaṇṭāwī, Muḥammad Sayyid, 8, 45, 53,
54, 66–68, 103, 113, 115,
122, 123, 128, 132, 135, 142,
146, 147, 151, 153, 159, 162,
170, 175, 178, 179, 181, 183,
184, 186, 187, 199, 207, 208,
217, 218, 220, 223, 224, 227,
237, 238, 240, 242, 243, 247,
254, 256, 258, 259, 261, 265,
273, 277, 289, 291, 292, 301,
305, 312–314
- Ṭaṇṭāwī Jawharī, 300
- taqlīd*, 59
- taqwā*, 15–17, 19, 125, 165–171, 180,
181, 272–274
- taṣadduq*, 202
- taṣdīq*, 15
- taṣdīq bi-l-qalb*, 175, 197
- tawba*, siehe Reue
- tawḥīd*, 120, 183, 228, 250, 251, 275,
284
- tawḥīd al-rubūbiyya*, 106, 120,
275
- tawḥīd al-ulūhiyya*, 106, 120, 241,
275
- taʿwīl*, 24, 25
- Tora, 170, 181, 224–226, 244, 286, 287,
297
- Türkei, 12, 14, 36, 46, 47, 49, 51, 60–
63, 71–74, 85, 87, 108, 110,
111, 280, 315
- Din İşleri Yüksek Kurulu*, 85
- Diyanet İşleri Başkanlığı*, 62, 63,
85–86, 108
- Tunis, 47
- ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, 152
- ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, 127, 152, 203
- Umm ʿUmāra al-Anṣāriyya, 192
- Umm Salama, 192, 193
- umma*, 104, 159, 165, 176, 179, 180,
182, 217, 225, 230, 232–234,
238, 240, 242, 249, 277, 283,
307
- Umwelt, 158, 179, 283
- USA, 46
- Vereinigte Arabische Emirate, 68
- Wahhābiyya, 2, 7, 30, 42, 43, 275
- al-Wāḥidī, 4, 69, 253
- wahy*, 173
- Walī Allāh al-Dihlawī, 30
- zāhir*, 25
- zakāt*, 138–141, 164, 178, 179, 308, 309
- al-Zamakhsharī, 4, 20, 37, 39, 41, 140,
144, 291, 299
- Zayd b. Ḥāritha, 189
- Zaynab bt. Jaḥsh, 189
- Zentralasien, 316
- zinā*, 145–147, 150, 154, 287, 289, 300
- al-Zuḥaylī, Wahba, 8, 49, 57, 68–71,
113, 118, 122, 123, 128, 132,
135, 136, 144, 146–148, 151,
154, 159, 162, 164, 166, 168,
177–180, 183, 187, 190, 194,
197, 200–203, 205–207, 211,
212, 214, 219, 222, 223, 225,
228, 235, 239, 242, 243, 250,
253, 254, 256, 262, 264–
266, 274, 275, 277, 283, 285,
290–292, 294, 296, 299,
301, 306, 312–314

TEXTS AND STUDIES ON THE QUR'ĀN

ISSN 1567–2808

1. Saleh, W.A. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*. The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035). 2004.
ISBN 90 04 12777 1
2. Lane, A.J. *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary*. The *Kashshāf* of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144). 2006.
ISBN 90 04 14700 4
3. Jeffery, A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. 2007.
ISBN-10: 90 04 15352 7, ISBN-13: 978 90 04 15352 3
4. Kohlberg, E. and Amir-Moezzi, M.A. *Revelation and Falsification*. The *Kitāb al-qirā'āt* of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī. Critical Edition with an Introduction and Notes. 2009.
ISBN 978 90 04 16782 7
5. Déroche, F. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*. Le codex Parisino-petropolitanus. 2009.
ISBN 978 90 04 17272 2
6. Neuwirth, A., Sinai, N. and Marx, M. (eds.) *The Qur'ān in Context*. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. 2010.
ISBN 978 90 04 17688 1
7. Pink, J. *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt*. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen. 2011.
ISBN 978 90 041 8592 0