

# Inhalt

---

Abbas Poya

**Einleitung** | 7

Farid Suleiman

**Ibn Taymīyas Theorie der Koranexegese** | 15

Mohammed Nekroumi

**Zur ethischen Implikation der Abrogation im Koran**

Eine rechtstheoretische Verortung des Begriffspaars *nāsīḥ* und *mansūḥ*  
im Lichte von aš-Šāṭibīs Ethiktheorie | 45

Marianus Hundhammer

**Ambiguitätsintoleranz als hermeneutisches Prinzip  
der Koraninterpretation**

Zum Bild der Nicht-Muslime in der Koranauslegung Sayyid Quṭḥb  
(1906–1966) | 71

Kathrin Klausning

**Aṭ-Ṭāhir b. ‘Āšūr (gest.1973) und die Kontroverse  
um *tafsīr bi-l-ma’tūr* und *tafsīr bi-r-ra’y*** | 105

Nimet Seker

**Geschichtlichkeit in der Koranexegese**

Die Kontextgebundenheit der Bedeutungen des Korans | 131

Fatma Sağır

**Der Koran als Korrektiv**

Die »Mix and Match«-Hermeneutik des Asghar Ali Engineer | 163

Abbas Poya

**Wie der Prophet die Welt sah**

Zur Koranexegese bei Muḥammad Muğtahid Šabistarī | 191

**Autorinnen und Autoren** | 215



# Einleitung

---

ABBAS POYA

Der Koran ist der wichtigste Text des islamischen Denkens und Handelns. Daher sind auch die Gelehrten von der frühislamischen Zeit bis in die Gegenwart hinein stets damit befasst gewesen texthermeneutische Methoden auszuarbeiten. Dabei sind sie, je nach Erkenntnisinteresse, verschiedene Wege gegangen: von der Koranauslegung durch den Koran selbst (*tafsīr al-qurʿān bi-l-qurʿān*) und der Koranauslegung anhand der Überlieferung (*tafsīr al-qurʿān bi-l-maʿtūr*) über philosophisch, mystisch, historisch und naturwissenschaftlich geprägte Ansätze bis hin zu literaturwissenschaftlichen und narratologischen Versuchen.<sup>1</sup> Auch wenn es das erklärte Ziel der Exegeten ist herauszufinden, was Gott meint – und dabei werden Gottes Aussagen verständlicherweise als widerspruchsfrei erachtet –, führen die diversen Auslegungsansätze naturgemäß zu unterschiedlichen Verständnissen ein und desselben Textes.

Daher haben einige Querdenker der islamischen Geistesgeschichte wie der Großrichter von Basra in der Abbasidenzeit ʿUbaydallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī (gest. 785) schon früh darauf hingewiesen, dass die Meinungsverschiedenheiten (*iḥtilāf*) innerhalb des Islam auf den Koran zurückgehen,

---

1 Zu einem Gesamtbild der *tafsīr*-Forschung vgl. Angelika Neuwirth, „Koran.“ In *Grundriß der arabischen Philologie. II: Literaturwissenschaft*, hrsg. v. Helmut Gätje, 96–135 (Wiesbaden: Reichert, 1987); zur klassischen Koranexege vgl. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920); zu einigen modernen *tafsīr*-Ansätzen vgl. den vorliegenden Band.

denn er sei unterschiedlich zu deuten.<sup>2</sup> Ebenfalls verweist der renommierte und in der Zeit der Mameluken in Kairo lebende Gelehrte az-Zarkašī (1344–1392) in seinem koranhermeneutischen Werk *al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān* („Beweis für die Koran-Wissenschaften“) darauf, wie schwierig es ist, den wahren Sinn des Korans zu verstehen, und diskutiert, warum so viele unterschiedliche Koranverständnisse existieren.<sup>3</sup> Er bekräftigt seine Annahme mit Bezug auf ein Zitat des irakischen Sufi und Koranexegeten Sahl Ibn ‘Abdallāh at-Tustarī (gest. 896) und argumentiert dafür theologisch folgendermaßen: „Denn der Koran ist die Rede Gottes. Und wie Gott keine Grenze kennt, kennt auch das Verständnis des Korans keine Grenze“.<sup>4</sup> Diese Einschätzung teilen viele moderne Autoren. Sie betonen auf vielfältige Art und Weise, dass die Entstehung unterschiedlicher theologischer, rechtlicher und sonstiger Schulen im Islam auf die Sprache des Korans zurückgeht, dass unterschiedliche Deutungen der Sprache des Korans immanent sind, und dass ein Koranvers eine, zwei, drei oder mehrere Bedeutungen haben kann<sup>5</sup>.

Soll nicht nur eine bestimmte *tafsīr*-Schule in den Blick genommen, sondern gerade die exegetische Vielfalt berücksichtigt werden, ist man mit einer Koranhermeneutik konfrontiert, deren Vorgehen an das »Mix and Match«-Prinzip der Mode erinnert. Einerseits stellt sie eine in sich einheitliche, harmonische und nach klar definierten Kriterien arbeitende Wissenschaft dar, andererseits werden viele oft sehr unterschiedliche Sicht- und Herangehensweisen miteinander kombiniert. Diesen Vergleich habe ich von Fatma Sağır übernommen, die den vorliegenden Band mit ihrem Artikel bereichert. »Mix and Match« wird in der Mode das geschickte Kombinieren von Kleidungsstücken oft sehr unterschiedlicher Texturen, Farben, Formen und Muster genannt, das letztlich jedoch ein stimmiges Gesamtbild ergibt.<sup>6</sup>

---

2 Vgl. Abū Muḥammad ad-Dinwārī Ibn Qutayba, *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* (Beirut: o. V., 1999), 96–97.

3 Vgl. Badr ad-Dīn az-Zarkašī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān*, 4 Bde. (Kairo: o. V., 1957) 1:3–8.

4 Vgl. ebd., 1:9.

5 Vgl. ‘Alī Āqā-Nūrī, „Iḥtilāf-pađīrī-i qur’ān wa dasta-bandī-i musalmānān,“ *Haft Āsmān* 20 (2003), 180.

6 Vgl. den Artikel von Fatma Sağır im vorliegenden Band, dort Fußnote 64.

Jede Koranexegese ist durch drei Elemente gekennzeichnet: dem Objekt, dem Subjekt sowie der Motivation bzw. dem Ziel. Bei ersterem handelt es sich um den Koran, das Subjekt hingegen ist der/die muslimische Wissenschaftler/in und letztgenanntes ist das Verstehen des Korans bzw. das Handeln im Einklang mit dem, was sich aus der eigenen Interpretation des Korans ergibt. Dies sind auch Komponenten, die diese Wissenschaft ordnen und ihr Harmonie verleihen. Gleichzeitig sind verschiedenste Zugänge zu beobachten, die durch Überschneidungen und Parallelen, aber auch durch Widersprüche und Gegensätzlichkeiten gekennzeichnet sind.

Der vorliegende Band diskutiert einige einflussreiche Ansätze der Koranhermeneutik in der Gegenwart und soll gleichzeitig das Bild einer »Mix and Match«-Hermeneutik illustrieren. Der Band umfasst insgesamt sieben Beiträge; sie konzentrieren sich im Großen und Ganzen auf die Interpretationsansätze, die in den gegenwärtigen Koranexegesen eine wichtige Rolle spielen.

Farid Suleimans Beitrag diskutiert die Theorien der Koranexegese bei Taqī d-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya (1263–1328). Suleiman setzt sich in seinem Beitrag mit den neusten Forschungen im Zusammenhang mit Ibn Taymīyas Theorien zur Koranexegese auseinander. Dabei kommt er zu einer differenzierten Wahrnehmung von dem bis in die Gegenwart hinein einflussreichen Gelehrten und seiner Ansätze zur Koraninterpretation. Aufbauend auf die Analyse von Ibn Taymīyas Werk *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr* ist jüngst in der Sekundärliteratur die These vertreten worden, dass Ibn Taymīya die Aufgabe eines Exegeten darauf begrenzt habe, Überlieferungen, die den ersten drei Generationen des Islam (*salaf*) zugeschrieben werden, zu sammeln und anzuführen. Demzufolge wäre die Koranexegese eine statische und für die heutige Zeit nicht mehr fruchttragende Tätigkeit.

Suleimans Analyse versucht zum einen Ibn Taymīyas Theorie der Koranexegese ideengeschichtlich zu kontextualisieren und zum anderen aufzuzeigen, dass sowohl in der *Muqaddima* als auch in anderen seiner Schriften deutliche Aussagen zu finden sind, die es notwendig machen, die oben angeführte Behauptung zu relativieren. Der Beitrag kommt zu dem Schluss, dass Ibn Taymīya beabsichtigt hat, den Rahmen der gültigen Koranexegese an den der Jurisprudenz anzugleichen, indem er als ihre Quellen den Koran, die Sunna, den *iğmā'* (Konsens der Gelehrten) sowie den *qiyās* (Analogieschluss) festlegte. Insofern können die Koranexegeten mit der Indienst-

nahme von Rechtsfindungsinstrumentarien wie dem *qiyās* durchaus zu neuen Koranverständnissen bzw. Ergebnissen gelangen.

Auch Mohammed Nekroumi befasst sich mit den theoretischen Ansätzen der Koraninterpretation bei einem frühen Gelehrten, nämlich bei dem andalusisch-malikitischen Rechtsgelehrten Abū Ishāq aš-Šāṭibī (1320–1388). Im Zentrum von Nekroumis Untersuchung steht das Begriffspaar *nāsih* und *mansūh* (abrogierend und abrogiert), welches für viele moderne Interpretationen der Scharia – wie beispielsweise bei der Frage der Polygamie – dienstbar gemacht worden ist. Nach einer kurzen Analyse des Begriffspaares bei den Rechtsgelehrten im Allgemeinen geht Nekroumi auf aš-Šāṭibīs Verständnis des Begriffspaares *nāsih* und *mansūh* ein und kommt zu dem Schluss, dass sich der Anordnungsprozess von Versen und Suren an einem komplexen theologischen Offenbarungskonzept orientiert, welches für Leser nicht immer nachvollziehbar ist. Da sich die Offenbarung nicht nur an der aktuellen Realität orientiert, sondern auch eine für die Gläubigen unbekannt Zukunft antizipiert, sind die Offenbarungsanlässe lediglich für das konkrete Herabsendungsmotiv relevant und spielen bei dem Abwägungsprozess zwischen Verallgemeinerung und Spezifizierung einer Rechtsnorm nur die Rolle extratextueller Faktoren. Mit Blick auf die aktuelle Umbruchsphase der islamischen Theologie sieht Nekroumi am Ende seiner Studie als eine der zentralen Aufgaben der modernen Koranhermeneutik die Bemühung an, das exegetische Erbe aufzuarbeiten, sodass dessen analytisches Instrumentarium im Lichte zeitgenössischer geisteswissenschaftlicher Errungenschaften neu gelesen und verortet werden kann.

Mit dem Beitrag von Marianus Hundhammer treten wir eindeutig in die heutige Zeit und deren Problemfelder ein. In der jüngsten Vergangenheit lässt sich in der deutschen/europäischen Öffentlichkeit eine Wahrnehmung des Islam als a priori gegenüber Nicht-Muslimen gewaltbereite Religion feststellen, die ihre Legitimation vor allem aus dem Koran ableitet. Neu an dieser in der Geschichte immer wieder nachweisbaren Perzeption ist, dass sich islamische Fundamentalisten und Dschihadisten ebenso wie islamfeindliche Organisationen – genannt seien an dieser Stelle Gruppierungen wie PEGIDA (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes) oder PI (Politically Incorrect) – auf dieselben Argumentationsmuster stützen. Auch wenn die einschlägigen Koranstellen bekannt sind, bleibt trotzdem die Frage unbeantwortet, nach welchen Auslegungsprinzipien diese Muster konstruiert sind.

Hundhammer stellt nach einem grundsätzlichen Überblick fest, dass entsprechende Korankommentare in Einzelfällen zwar bereits in der Frühphase der islamischen Gelehrsamkeit zu identifizieren sind, in ihrer Mehrzahl jedoch in der Moderne, besonders ab dem 20. Jahrhundert vorkommen. Als Spiritus Rector kann dabei der ägyptische Fundamentalist Sayyid Quṭb (1906–1966) gelten. Das Erkenntnisinteresse dieses Beitrages konzentriert sich daher auf die koranhermeneutischen Prinzipien, die Quṭb in seiner Auslegung von Koranversen anwendete, die Nicht-Muslime betreffen. Nach einer koranwissenschaftlichen Einführung werden dabei neben Quṭbs Korankommentar *Fī zilāl al-qurʿān* weitere Schriften des Autors herangezogen, in denen er eine oftmals deutlichere Sprache als in dem Standardwerk spricht. Dabei soll argumentiert werden, dass sich die religiöse Intoleranz als normative Handlungsmaxime weder im Koran selbst, noch in der Exegese bis in die Moderne als bestimmende Interpretation nachweisen lässt, wohl aber als Teil von Quṭbs hermeneutischen Prinzipien.

Ein weiterer einflussreicher Koranexeget in der modernen Zeit ist der aus Tunesien stammende Gelehrte Muḥammad aṭ-Ṭāhīr Ibn ʿĀšūr (1879–1973). Ihm und seinem Ansatz der Koraninterpretation widmet sich der Beitrag von Kathrin Klausning. Mit Bezug auf die Ausführungen von Ibn ʿĀšūr in seinem Werk *Tafsīr at-tahrīr wa-t-tanwīr* problematisiert Klausning die zwei richtungsweisenden Ansätze in der Koranexegese: *tafsīr bi-l-maʿtūr* und *tafsīr bi-r-raʿy*. Man spricht von *tafsīr bi-l-maʿtūr* (Exegese anhand der Überlieferung), wenn man sich bei der Koranexegese ausschließlich auf die Überlieferungen des Propheten, der Prophetengefährten oder der Personen aus den Nachfolgenerationen stützt. Bei der *tafsīr bi-r-raʿy* (Exegese nach der eigenen Meinung) kommen noch weitere sprachliche, grammatische, rhetorische und stilistische Mittel zur Anwendung. Beide Methoden sind in den Koranwissenschaften lange bekannt, erfahren jedoch im 20. Jahrhundert eine neue, geschichtsdeutende Aufmerksamkeit. Ibn ʿĀšūr bleibt prinzipiell der traditionell gepflegten „Exegese anhand der Überlieferung“ treu, sieht jedoch die „Exegese nach der eigenen Meinung“ als unumgänglich. Schließlich haben sowohl die Prophetengefährten als auch die Nachfolgeneration und die Koranexegeten ganz allgemein aufgrund ihres eigenen Verständnisses der Überlieferungen den Koran interpretiert. Es ist also, so Ibn ʿĀšūr, mit Sicherheit bewiesen, dass jeder *mu-fassir* (Koranexeget) über jene Bedeutungen der Verse sprach, die sich ihm durch eigene Überlegungen erschlossen haben.

Eine der kontroversen Fragen bei der Koranexegese in der modernen Zeit ist die Frage nach der sogenannten historisch-kritischen Methode bzw. der historischen Kontextualisierung. Nimet Seker geht in ihrem Beitrag dieser Frage nach und untersucht, welche hermeneutischen Überlegungen die theoretische Grundlage für eine solche Methodik bilden. Dabei setzt sie sich mit den Ansätzen für geschichtliches Denken sowohl in der klassischen als auch in der modernen islamisch-theologischen Hermeneutik und Exegese des Korans auseinander. Hermeneutik versteht sie in diesem Zusammenhang als die epistemologische und theologische Reflexion von Methoden der Schriftauslegung. Diese Reflexion ist bereits in der klassischen Diskussion um die *uṣūl at-tafsīr* (Prinzipien der Koranexegese) angelegt.

Geschichtlichkeit als ein konzeptuell gefasster Begriff findet sich erst in den Werken von zeitgenössischen muslimischen Denkern, die jedoch im seltensten Fall ohne den Rückgriff auf die klassischen Koranwissenschaften arbeiten. Seker versucht in ihrem Beitrag mit einem besonderen Blick auf die moderne und vielfältige hermeneutische Diskussion in der Türkei und im Werk des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zayd aufzuzeigen, dass es den modernen Koranexegeten nicht um einen sogenannten Reformansatz geht, sondern vielmehr um eine kritische, aber auch würdigende Lektüre der klassischen exegetischen Werke mit Blick auf die zentrale Frage, was der Koran seinen Lesern und Hörern heute sagt und mit welchen legitimen Methoden er ausgelegt werden kann.

Mit einem ganz anderen Ansatz der Koranexegese und mit einer anderen Region der Welt beschäftigt sich der Beitrag von Fatma Sağır. Im Mittelpunkt ihres Beitrags stehen die methodologischen Ansätze zur Koranauslegung des indischen Reformdenkers Asghar Ali Engineer (1939–2013). Der Autor strebt in seinen exegetischen Kommentaren an, dem Islam eine neue Bedeutung in einer modernen Welt in Abgrenzung zu etablierten „orthodoxen“ Deutungen zu geben, indem er sich nicht von modernen Ideen wie etwa Pluralismus, religiöser Toleranz oder Säkularismus abgrenzt, sondern eine Verschränkung seiner eigenen lebensweltlichen Realität mit den Heiligen Texten sucht. Der Koran steht im Fokus seines Denkens und somit auch seines Sozialaktivismus, das sich für Inklusion und das friedliche Zusammenleben mit dem Anderen einsetzt. Engineer begreift den Koran als Korrektiv zum Status quo und als ethisch-moralischen Leitfaden, nicht als allumfassendes Regelwerk. Dieser Prämisse folgt seine Exegese, deren Methodik und ausgewählte Ergebnisse hier vorgestellt und diskutiert werden.



Während in anderen muslimischen Gesellschaften die Koranhermeneutik oft begleitet wird durch das Idealbild eines vergangenen muslimischen Glanzes, sind die modernen Ansätze der Koranexegeese im Iran durch die Erfahrungen mit einer real existierenden islamischen Ordnung geprägt. Dort sind bei manchen traditionell ausgebildeten Gelehrten neue Ansätze zu beobachten, die anderswo kaum von derartigen Akteuren vertreten werden. Dies versuche ich am Beispiel des koranexegetischen Ansatzes von Muḥammad Muḡtahid Šabistarī zu illustrieren. Šabistarī hat zwar noch kein *tafsīr*-Werk vorgelegt, bemüht sich aber umso mehr um eine andere, neue Herangehensweise an den Koran. Er vertritt grundsätzlich die Meinung, dass keine Koranexegeese bzw. kein Islamverständnis und überhaupt keine Erkenntnisse im luftleeren Raum entstehen, sondern jeweils von persönlichen und sozialpolitischen Umständen bzw. von Vorverständnissen oder Interessen des Autors/Sprechers abhängen.

Šabistarīs zentrale These ist die menschliche Lesart der Religion/des Korans. Mit dieser These steuert er letztlich darauf zu, den Koran als Rede des Menschen Muhammad zu begreifen, in der er seine Erfahrungen mit und seine Wahrnehmungen von der Welt, in der er gelebt hat, mitteilt. Dabei ist die einzige zentrale und immanente Botschaft des Korans, die gleichzeitig den göttlichen Ursprung derselben erklärt, der Glaube an einen einzigen Gott. Geleitet von dieser Botschaft hat der Prophet die Welt, die Geschichte und den Menschen so „gelesen“, wie es im Korantext steht. Dementsprechend und im Dialog mit seinem gesellschaftlichen Umfeld hat er auch normative Bestimmungen entwickelt. Die heutigen Gelehrten können/müssen ihn mit Blick auf seine zentrale Botschaft neu und zeit-/raumkonform interpretieren.

Die menschliche Lesart der Religion und damit des Korans bekräftigt nochmals das wichtigste Anliegen des Bandes, die islamische Wissenschaftsdisziplin der Koranexegeese als eine »Mix and Match«-Hermeneutik zu verstehen, an der verschiedene Akteure, geformt durch jeweils andere Ge- und Begebenheiten und mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen bzw. methodischen Ansätzen, beteiligt sind – eine Annahme, von der die im vorliegenden Band zusammengetragenen Beiträge auch Zeugnis ablegen.

## LITERATUR

- Āqā-Nūrī, ‘Alī. „Iḥtilāf-paḍīrī-i qur’ān wa dasta-bandī-i musalmānān,“ *Haft Āsmān* 20 (2003).
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ad-Dinwarī. *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*. Beirut: o. V., 1999.
- Neuwirth, Angelika. „Koran.“ In *Grundriß der arabischen Philologie. II: Literaturwissenschaft*, hrsg. v. Helmut Gätje, 96–135. Wiesbaden: Reichert, 1987.
- Zarkašī, Badr ad-Dīn az-. *al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān*, 4 Bde. Kairo: o. V., 1957.