



Graduiertenkolleg
Islamische Theologie
*Post Graduate Program
Islamic Theology*

4

Schriftenreihe Graduiertenkolleg
Islamische Theologie

Muna Tatari

Gott und Mensch im Spannungs- verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Versuch einer islamisch
begründeten
Positionsbestimmung

WAXMANN

Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie

herausgegeben von

Katajun Amirpur,
Harry Harun Behr,
Mouhanad Khorchide,
Ömer Özsoy,
Klaus von Stosch,
Erdal Toprakyan,
Bülent Uçar

Koordination:
Jan Felix Engelhardt

Band 4

Muna Tatari

Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung



Waxmann 2016
Münster • New York

Diese Arbeit wurde als Dissertation von der Fakultät für
Kulturwissenschaften der Universität Paderborn angenommen.

D466

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie, Band 4

ISSN 2198-5537

Print-ISBN 978-3-8309-3529-2

E-Book-ISBN 978-3-8309-8529-7

© Waxmann Verlag GmbH, 2016

Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Gregor Pleßmann, Ascheberg

Satz: Sven Solterbeck, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

*Meinen Lehrerinnen und Lehrern
in großer Dankbarkeit*

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2013 vom Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn als Promotionsschrift angenommen und für die Druckfassung redaktionell geringfügig überarbeitet.

Diese Arbeit hätte nicht geschrieben werden können ohne die großartige Unterstützung und Wegbegleitung vieler Menschen, denen ich an dieser Stelle danken möchte.

Von unschätzbarem Wert war die wissenschaftliche Begleitung meines Dissertationsprojekts durch meinen Doktorvater Prof. Dr. Klaus von Stosch, der mit unerschütterlichem Optimismus an meine Fähigkeit geglaubt hat, diese Arbeit schreiben zu können.

Ebenso gilt mein großer Dank dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Farid Esack, der in einem entscheidenden Moment eine befreiende Neuausrichtung der Arbeit angestoßen hat.

Die wissenschaftlichen Gespräche und intellektuellen Auseinandersetzungen mit Prof. Dr. Khaled Abou el-Fadl, Prof. Dr. Angelika Neuwirth, Prof. Dr. Ebrahim Moosa und Prof. Dr. Jürgen Werbick haben entscheidend zum Gelingen der Arbeit beigetragen.

Von unschätzbarem Wert waren auch die Gespräche und Dispute mit meinen Kolleginnen und Kollegen, von denen ich an dieser Stelle Folgende ganz besonders erwähnen möchte: Anna-Maria Fischer, Dr. Tuba Işık, Dr. Aaron Langenfeld und Sandra Lenke. Ihre Freude an und Fähigkeit zu intellektuellen Streitgesprächen und ihre freundschaftlichen Aufmunterungsinitiativen, dann, wenn sie nötig waren, haben mich in den Höhen und Tiefen meiner Arbeit begleitet.

Mein Dank geht auch an die Stiftung Mercator, die mir durch ihre Förderung die Möglichkeit gegeben hat, in ein forschungsaffines Umfeld einzutauchen und konzentriert an meiner Dissertation zu arbeiten. Mit der Übernahme der Druckkosten hat sie entscheidend zum Abschluss des Projekts beigetragen. Dem Waxmann Verlag danke ich in diesem Zusammenhang herzlich für die freundliche und unkomplizierte Zusammenarbeit.

Ein großer Dank geht an meine Eltern, die mir mehr als durch Bücher durch ihre Lebensführung vermittelt haben, dass Glauben und rechtes Handeln als unverrückbare Einheit zusammengehören und damit wichtige Maßgabe meines Lebens und theologischen Denkens wurden.

Ohne die großherzige Unterstützung durch meinen Mann und die unendliche Geduld meiner Töchter hätte diese Arbeit nicht zu Ende geschrieben werden können. Ihnen gebührt mein besonderer Dank!

Paderborn, im Dezember 2015
Muna Tatari

Inhalt

1.	Einleitung	13
1.1	Die Fragestellung	13
1.2	Methodische Überlegungen	15
1.3	Aufbau der Arbeit	16
2.	Eine exegetische Positionsbestimmung	19
2.1	Das Wesen des Qur'ān und seine Relation zum Wesen Gottes	19
2.2	Verstehenszugänge zum Qur'ān – traditionell	24
2.2.1	<i>asbāb an-nuzūl</i> – die Offenbarungsanlässe	25
2.2.2	<i>an-nāsīḥ wa-l-mansūḥ</i> – das Abrogierende und das Abrogierte	26
2.2.3	<i>at-tafsīr</i> und <i>at-ta'wīl</i> – Interpretationsarten	27
2.2.3.1	<i>at-tafsīr</i> – Wahl der <i>tafsīr</i> -Werke	28
2.2.4	Möglichkeiten und Grenzen von <i>tafsīr</i>	29
2.2.5	<i>tadabbur al-qur'ān</i> – den Text sinnieren	31
2.2.6	Zum Verhältnis von Sprache und Theologie	33
2.3	Verstehenszugänge zum Qur'ān – modern	37
2.3.1	Ansätze der Rekonstruktion	37
2.3.2	Zur Fortschreibung – Theologie und Geschichte	41
2.3.3	Schönheit	45
2.4	Zur exegetischen Prämisse, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Schlüsselkategorien zu setzen	47
3.	Auf der Spur der Gerechtigkeit im qur'ānischen Text	49
3.1	Gott und Schöpfung	50
3.2	Gott – Schöpfung – Mensch in Beziehung	53
3.2.1	Gerechtigkeit und Ethik	55
3.2.2	Gerechtigkeit intersubjektiv	61
3.3	Gerechtigkeit in eschatologischer Perspektive	65
4.	Auf den Spuren der Barmherzigkeit im qur'ānischen Text	67
4.1	Gottes Barmherzigkeit und ihre Relation zur Schöpfung	67
4.1.1	Gott als <i>ar-raḥmān</i> und <i>ar-raḥīm</i>	71
4.1.2	Heilige Schriften und Erzählungen	73
4.1.3	Propheten	74
4.1.4	Dialogische Barmherzigkeit	77
4.1.4.1	Gottes Geleit	79
4.1.4.2	Gottes Zugewandtheit und seine Abkehr	80
4.2	Vergebung	81

4.2.1	Gezeigte Reue – angenommene Reue	83
4.2.2	Vergebung unter Menschen	84
4.2.3	Aspekte der Barmherzigkeit und Vergebung unter Menschen	85
4.3	Barmherzigkeit in eschatologischer Perspektive	86
5.	Al-Qāḍī Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Ġabbār:	
	Wegmarker klassischer mu‘tazilitischer Theologie	89
5.1	Einleitung	89
5.2	Leben und Werk des Qāḍī Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Ġabbār	91
5.3	Gerechtigkeit im Kontext der fünf theologischen Prinzipien	94
5.3.1	Der erkenntnistheoretische Ansatz ‘Abd al-Ġabbār’s	94
5.3.2	<i>at-tauḥīd</i> : die Einheit Gottes	98
5.3.3	<i>al-‘adl</i> : die Gerechtigkeit	101
5.3.4	<i>al-luḥf</i> : Gottes Hilfe	108
5.3.5	<i>al-wa‘d wa-l-wa‘īd</i> : das verheißende Versprechen und das androhende Versprechen	112
5.3.6	<i>al-manzila baina al-manzilatain</i> : Eine Position zwischen zwei Positionen	113
5.3.7	<i>al-amr bi-l-ma‘rūf wa-an-nahy ‘an al-munkar</i> : Gutes gebieten und Schlechtes abwehren	114
5.4	Kritische Würdigung ‘Abd al-Ġabbār’s	114
5.5	Ausblick	119
6.	Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī:	
	ein unorthodoxer Orthodoxer	121
6.1	Einleitung	121
6.2	Leben und Werk al-Ġazālī’s	123
6.3	Der theologische Kontext der Erkenntnistheorie al-Ġazālī’s	125
6.3.1	Die anthropologische Verwiesenheit des Menschen auf Gott	126
6.3.2	Al-Ġazālī’s Verhältnis zu den Wissenschaften	129
6.3.2.1	Die Philosophie	129
6.3.2.2	Die Wissenschaften von Theologie und Mystik	131
6.3.2.3	Handeln und Wissen	134
6.4	Grundzüge der Theologie al-Ġazālī’s	136
6.4.1	Gottes Essenz, Existenz und seine Namen	137
6.4.2	Gottes Allmacht in ihrem Verhältnis zur Barmherzigkeit	140
6.4.3	Vorherbestimmung und <i>kasb</i> im Hinblick auf die Gerechtigkeit	143
6.5	Gut und Böse	151
6.6	Liebe	153
6.7	Kritische Würdigung al-Ġazālī’s und erste Anknüpfungspunkte	157

7.	Mouhanad Khorchide: Wegbereiter einer modernen liberalen Theologie	161
7.1	Einleitung	161
7.2	Leben und Werk von Mouhanad Khorchide	163
7.3	Wissen und Wissenschaften – hermeneutische Zugänge	164
7.4	Das Wesen Gottes als Barmherzigkeit	173
7.4.1	Mu'tazila und Aš'arīya revisited	173
7.4.2	Die qur'ānische Theologie Khorchides in Bezug auf Gottes Wesen	175
7.4.3	Wesenhafte Barmherzigkeit und ihre Relation zur Schöpfung	177
7.4.4	Dialogische Barmherzigkeit	179
7.5	Das Konzept der Hölle über die Barmherzigkeit erschlossen	185
7.5.1	Aus der Hölle ein Blick zurück: Anfragen an das Konzept der Barmherzigkeit	187
7.5.2	Imperativ gleich Zwang?	188
7.6	Gerechtigkeit im Diesseits	190
7.7	Wahrheit – Ethik – Gerechtigkeit	192
7.8	Fazit	195
8.	Farid Esack: Streiter für eine Theologie der Befreiung	196
8.1	Leben und Werk Farid Esacks	197
8.2	Erkenntnistheoretische Vorüberlegungen	198
8.2.1	Die Kontext-Text-Relation	199
8.2.2	Hermeneutische Zirkel	202
8.2.3	Dekonstruktion	205
8.3	Hermeneutische Schlüssel	206
8.3.1	<i>taqwā</i> und <i>tauhīd</i> – eine theologische Einstimmung	207
8.3.2	<i>an-nās</i> und <i>al-mustaq'afūn</i> : die Menschen und die für schwach Erachteten	208
8.3.3	<i>'adl</i> und <i>qisṭ</i> : ausgleichende und maßgebende Gerechtigkeit	212
8.3.4	<i>ḡihād</i> und <i>'amal</i> : Anstrengung und Praxis	214
8.4	Kritische Würdigung der Arbeit Farid Esacks	216
9.	Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – Zusammenführungen, Weiterführungen und Ausblick	223
9.1	Bisherige Erträge	223
9.2	Ansätze zu einer islamischen anthropologischen Wende	227
9.2.1	Die Rechte Gottes und die Rechte der Menschen	228
9.2.2	Die epistemische Situation des Menschen	229
9.3	Gott und Mensch – Warum Muḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabi?	231
9.3.1	Die Kosmologie Ibn 'Arabīs	233

9.3.1.1	Gottes zweipoliges Sein	234
9.3.1.2	Gott und die Schöpfung	236
9.3.1.3	Die Namen Gottes	238
9.4	Anfragen an Ibn ‘Arabī im Kontext von Freiheit, Notwendigkeit, Kontingenz und der Anliegen der Prozesstheologie	244
9.4.1	Freiheit	245
9.4.2	Ibn ‘Arabī im Gespräch mit Anliegen der Prozesstheologie	247
9.5	Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	252
9.6	Ausblick	256
Zur Umschrift arabischer Begriffe		259
Literatur		260

[...] denn zuerst bestand die Absicht, mit dem Maß des Gesetzes zu erschaffen, da Er aber sah, dass die Welt dann nicht bestehen könne, stellte Er das Maß der Barmherzigkeit (Liebe) auf und verband es mit dem Gesetz [...].
Bibelkommentar von Rabbi Schlomo ben Jizchak (gest. 1105) zur Gen. I und II

1. Einleitung

1.1 Die Fragestellung

Jede Theologie der drei abrahamischen Schwesterreligionen hat die Aufgabe zu bewältigen, wie sie die in Koran und Bibel bezeugte Barmherzigkeit Gottes mit seiner ebenfalls immer wieder in den Blick gerückten Gerechtigkeit zusammendenken kann. Einerseits hat Theologie ernst zu nehmen, dass Gott verspricht, böse Taten zu sühnen und den Opfern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, also nicht Gnade vor Recht ergehen zu lassen – um derer willen, die Ungerechtigkeit erlitten haben. Andererseits betont das biblische wie das qur'ânische Zeugnis immer wieder die Unbedingtheit der Barmherzigkeit Gottes, die dem Menschen, der fehlt, Hoffnung gibt und Kraft zur Umkehr ermöglicht. Wie kann man diese beiden theologischen Gedankenketten miteinander verknüpfen? Wie kann man Gottes Attribute der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zusammendenken? Und wie kann einer Wirkmächtigkeit dieser Eigenschaften auch schon in diesseitigen Lebensbezügen argumentativ der Boden bereitet werden?

Sicher kann man hier keine allgemeine, standpunktunabhängige Antwort geben. Eben deshalb schreibt sich diese Arbeit in eine bereits gegebene Tradition ein.

Aufgrund der philosophischen Einsicht in die unhintergehbare Subjektgebundenheit jeder Erkenntnis, die zudem maßgeblich von den Kontexten menschlichen Existierens bestimmt ist, kommt dem selbstreflexiven Moment in der Fortschreibung theologischer Tradition eine wichtige Aufgabe zu.¹ Zu der Anstrengung, für bestimmte theologische Entwürfe argumentativ zu streiten, ist in neuzeitlichen Kontexten eine reflexive Rechenschaft über den Horizont des gewählten theologischen Ansatzes geboten. Theologische Sätze sind nicht mehr selbstverständlich. Vielmehr muss aus Gründen der wissenschaftlichen Redlichkeit, gerade im Hinblick auf implizit mitgesetzte Absichten des jeweiligen theologischen Entwurfs, eine hermeneutische Transparenz geschaffen werden, die einen Einblick in die Paradigmen, Kriterien und auch Hoffnungen ermöglicht, von denen ein theologischer Entwurf getragen ist.

In besonders herausgehobener Weise widmen sich die Entwürfe der politischen Theologie und die Theologien der Befreiung der Reflexion auf die ihrer Arbeit zugrundeliegenden Paradigmen. Sie sind für das Anliegen dieser Arbeit wichtige Impulsgeber.

1 Fragen nach der Kontextualität von Erkenntnis wurden in der islamischen Geistesgeschichte bereits ansatzweise, ab dem 7. Jahrhundert diskutiert, aber bis in die Neuzeit nicht systemübergreifend fruchtbar gemacht. Vgl. die Ausführungen zu exegetischen Vorüberlegungen in Kapitel 2 dieser Arbeit.

Die vorliegende Arbeit bewegt sich zwar nicht ausdrücklich in den Koordinaten einer politischen Theologie, wie sie sich in Deutschland nach 1945 entwickelt hat, sie ist aber zutiefst von Grundeinsichten dieses Ansatzes geprägt. Diese markieren zum einen, dass es zur Aufgabe einer Theologie gehört, nach dem Menschen in seinen diesseitigen Bezügen zu fragen und sie deshalb zum anderen – nach dem europäischen Weg der Säkularisierung – herausgefordert ist, eine neue Sprache zu finden, mittels derer die gesellschaftspolitische Relevanz ihrer theologischen Inhalte adäquat zum Ausdruck gebracht werden kann.²

Mit dem Anliegen der Befreiungstheologie, die sich nahezu parallel zu ersten Ansätzen der politischen Theologie geformt hat, die an den Rand Gedrängten einer Gesellschaft in den Mittelpunkt zu holen und zum Subjekt einer theologischen Reflexion zu machen, ist das allgemeine Anliegen der politischen Theologie radikal auf ein Paradigma fokussiert, das sich von der Vorstellung eines parteilichen Gottes in der Geschichte und der Ermöglichung seiner Erfahrbarkeit im engagierten menschlichen Handeln für Gerechtigkeit her bestimmen lässt.³

Besonders in islamischen Kontexten, die ein Pendant zur christlichen Befreiungstheologie hervorgebracht haben, fungiert das Paradigma der Gerechtigkeit als zentrale theologiebildende Schlüsselkategorie.⁴

Die Fragestellung dieser Arbeit entsprang einer intensiven Auseinandersetzung mit einem dezidiert befreiungstheologischen Entwurf. Die Arbeiten des südafrikanischen Theologen Farid Esack zeichnen sich einerseits durch ein hohes Maß an Selbstreflexion aus, andererseits auch durch eine eindeutige Parteinahme für diejenigen Menschen, die in unterschiedlichen Kontexten aus unterschiedlichen Gründen Marginalisierung erfahren. Seine Betonung der Kategorie der Gerechtigkeit, für die er starke und überzeugende Argumente entwickelt, hinterließen bei mir drängende Fragen. Ist eine für den Menschen engagierte Theologie notwendigerweise einseitig und, wenn dies der Fall ist, wird damit konkret eine Vernachlässigung der Kategorie der Barmherzigkeit unumgänglich? Liegt nicht die Gefahr in der Erschließung einer theologischen Gesamtschau über eine einzige Kategorie, ohne Korrektiv bzw. ohne ein weiteres Element, mittels dessen eine dialektische Spannung erzeugt werden kann, darin, die Perspektive, aus der Theologie entsteht, einzuengen und zunehmend unflexibel auf die Komplexität des menschlichen

2 Einen Überblick über die historische Entwicklung sowie Kernanliegen Politischer Theologie bietet: ROSINO GIBELLINI, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 290–311. In Deutschland wurde dieser Entwurf maßgeblich von Johann Baptist Metz geprägt. Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997. Eine kritische Würdigung des Anliegens der Politischen Theologie legt beispielsweise Rebecca Chopp vor. Vgl. REBECCA CHOPP, *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, New York u. a. 1986.

3 Für einführende Überblicksliteratur zu christlicher und islamischer Befreiungstheologie vgl. die angegebene Literatur zu Beginn von Kapitel 8.

4 In christlichen Konzepten einer Befreiungstheologie sind sowohl die Gerechtigkeit als auch die Liebe bzw. die Barmherzigkeit mehr oder weniger gleichberechtigte Schlüsselkategorien, wobei die Initialität in Letzterer verortet ist. Vgl. THOMAS A. LEWIS, *Actions as the Ties that Bind: Love, Praxis and Community in the Thought of Gustavo Gutiérrez*. In: *The Journal of Religious Ethics* 33/3 (2005) 539–567.

Seins zu agieren? Kann Gottes Zugewandtheit zur Welt wirklich angemessen über eine singuläre Leitkategorie allein erschlossen werden und wie wären die Kategorien sowohl der Barmherzigkeit als auch der Gerechtigkeit in Bezug zu Gottes Wesen zu setzen? Gibt es eine Entsprechung zu den genannten Kategorien in der Anthropologie und, wenn ja, wie wäre diese zu denken?

Die Verhältnisbestimmung beider Begriffe und den mit ihnen zusammenhängenden Bedeutungsfeldern erschien mir als ein unumgängliches Desiderat, sind doch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vielfältig bestimmte, zentrale Themen des qur'ānischen Textes.

In einer systematisch-theologischen Annäherung an die Frage der Verhältnisbestimmung beider Größen soll im Rahmen dieser Arbeit eruiert werden, inwieweit die zunächst intuitive Annahme, dass die Kategorien der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern sich ihr Verhältnis vielmehr in einer gegenseitigen Verwiesenheit erschließt, theologisch Bestand haben kann. Die oben angeschnittenen Fragen werden im Verlauf dieser Arbeit sukzessive angegangen und mögliche Positionsbestimmungen an konkreten theologischen Entwürfen diskutiert. Zudem wird der Frage nachzugehen sein, wie in den jeweiligen Entwürfen die Gott-Mensch-Korrespondenz entwickelt ist.

1.2 Methodische Überlegungen

Folgende Überlegungen sind in methodischer Hinsicht leitend: Die islamische Theologie in Deutschland ist eine im Werden begriffene Disziplin. In ihrer Formierungsphase (und darüber hinaus) ist sie angewiesen auf den fruchtbaren Dialog mit anderen Wissenschaften wie der Islamwissenschaft, der Philosophie, den von philosophischen Anfragen herausgeforderten Theologien wie der christlichen und den Sozialwissenschaften. Kurz: Eine islamische Theologie steht vor der Herausforderung, in der Öffnung zu den wissenschaftlichen und gesellschaftsrelevanten Diskursen sprachfähig zu werden und gleichzeitig sorgsam den eigenen Werdegang zu reflektieren und darauf zu achten, die unverzichtbaren Wesensmerkmale der eigenen religiösen Tradition zu bewahren und fortzuschreiben. Meines Erachtens kann nur über diesen Balanceakt eine authentische Theologie entstehen, die einen substanziellen Beitrag zur Debattenlandschaft auf universitärer und allgemein-gesellschaftlicher Ebene leisten kann.

Vor diesem Hintergrund sieht sich diese Arbeit den Methoden und Inhalten einer Komparativen Theologie verpflichtet, deren Kernanliegen darin besteht, weniger auf einer Metaebene als vielmehr gemeinsam in konkreten Bezügen die theologischen Entwürfe verschiedener Religionen und philosophischer Konzepte in einer dialogischen Situation zu ergründen, um auf diesem Weg eine differenzierte Wertschätzung des Anderen in Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu ermöglichen.⁵ Zudem können

5 Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6). Vgl. zu einer Kritik an einem Dialog, wenn er nicht auch dazu ermutigt und aufruft, die Kontexte, in denen man lebt, zu verändern: FARID ESACK, *Wahrheit und Dialog*. In: WOLFRAM WEISSE, *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*, Münster 2002, 43–54.

in der Auseinandersetzung mit einer anderen Tradition „blinde Flecken“ bezüglich der eigenen religiösen Heimat offensichtlich werden und zu einer bewussteren Erfassung der jeweiligen Tradition und ihrer Gestaltung beitragen. Insofern diese Arbeit vor allen Dingen einen Beitrag zu innerislamischen Diskursen in Bezug auf eine sich konturierende islamische Theologie in Deutschland leisten möchte, ergibt sich das komparative Element dieser Arbeit nicht aus einem Inbezugsetzen ausgewählter christlicher und islamischer theologischer Entwürfe zueinander, die für die Fragestellung nach der Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit relevant sind. Vielmehr sollen die für relevant erachteten islamischen theologischen Entwürfe erschlossen werden, indem sie immer wieder pointiert durch die für christliche Theologie leitend gewordenen philosophischen Problemstellungen herausgefordert werden. Auf diese Weise kann das gemeinsame Problem verschiedener Theologien aus der Perspektive islamischer Theologie bearbeitet und durch Theologien anderer Religionen befruchtet werden. Ziel bleibt dabei die Profilierung islamischer Theologie und damit die Erarbeitung der Konturen des islamisch-theologischen Ansatzes zum Themenfeld der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes.

1.3 Aufbau der Arbeit

In den ersten drei Kapiteln steht die induktive Betrachtung des qur'ānischen Textes im Mittelpunkt. In einem kurzen Überblickskapitel (Kapitel zwei) werden die der exegetischen Arbeit zugrundeliegenden Methoden transparent gemacht. Dabei wird für eine bestimmte Auswahl an klassischen und neuzeitlichen Ansätzen argumentiert, die geeignet sind, das Textmaterial des Qur'ān dergestalt zu präsentieren, dass das Argumentationsanliegen, sowohl die Gerechtigkeit als auch die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Schlüsselkategorien des Qur'ān und damit einer darauf aufbauenden Theologie zu generieren, einsichtig wird, ohne dabei vertieft in die theologischen Debatten einzusteigen. Dafür wird beiden Kategorien je ein Kapitel (drei und vier) gewidmet, um das je einer Leitkategorie innewohnende theologische Potenzial in seiner Bandbreite exemplarisch zu dokumentieren.

Die folgenden zwei Kapitel (Kapitel fünf und sechs) dienen der Vergewisserung klassischer theologischer Standpunkte bezüglich der Einordnung und Gewichtung der beiden Größen von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Zwei theologische Größen dienen hier als Referenzquellen, um exemplarisch eine erste Orientierung zu leisten.

Kapitel fünf entfaltet zunächst den Entwurf des Theologen Abū l-Ḥasan 'Abd al-Ġabbār (gest. 1024/25), dessen Schriften schulbildend für die Mu'tazila waren. Er bezieht eindeutig Position, indem er die Kategorie der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt seines theologischen Denkens stellt. Die konsequente Rationalität seiner theologischen Überlegungen und das von ihm und seiner Schule vermittelte Zutrauen in die epistemischen Fähigkeiten des Menschen führen zwar im Hinblick auf die religiöse Erfahrung und theologische Reflexion über die Unerschließbarkeit Gottes in Aporien; gleichzeitig dürfen die emanzipatorischen Züge seines Denkens, die anschlussfähig an Ideen des Humanismus sowie an freiheitstheoretische Entwürfe sind, nicht ignoriert werden. Über

den Begriff der Gerechtigkeit versucht 'Abd al-Ġabbār, Gott als verlässliche Größe zu zeigen, der in Bezug auf den Menschen sein Wohlergehen wünscht.

Das Kapitel schließt mit einer Reflexion über mögliche Gründe, die zur Vernachlässigung der Kategorie der Barmherzigkeit geführt haben könnten, womit eine wichtige qur'ānische Kategorie in seinem theologischen Denken unterrepräsentiert bleibt.

Kapitel sechs zeigt auf, wie Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) hingegen, in vielerlei Hinsicht ein Vertreter klassisch aš'aritischer theologischer Positionen, zunächst gegen die Kategorie der Gerechtigkeit die Kategorie der Allmacht setzt und dann konsequent in jede der von ihm behandelten theologischen Disziplinen das Element der Barmherzigkeit einwebt, ohne es offiziell zu einer systemrelevanten Größe zu erklären. Aufgrund der stark prädestinatorischen Züge seines theologischen Ansatzes im Referenzrahmen der Aš'arīya gestaltet sich die Wertschätzung der Kategorie der Gerechtigkeit allerdings schwierig. Seine intellektuelle Offenheit gegenüber den philosophischen Ideen und methodischen Ansätzen seiner Zeit, die er konstruktiv in die Gestaltung seines theologischen Entwurfes integriert, ist wiederum instruktiv für die Gestaltung zeitgenössischer Theologien. Diese kann ermutigend wirken, ebenfalls, dem Beispiel al-Ġazālīs folgend, Impulse aus nichttheologischen geisteswissenschaftlichen Diskursen einer jeden Zeit aufzunehmen und zu bedenken.

Dieses Kapitel endet im Rückblick, der auch die Erträge der Auseinandersetzung mit den theologischen Ansätzen 'Abd al-Ġabbārs inkludiert, mit einer Reflexion auf die Grenzen eines Denkens, das ganz innerhalb eines metaphysischen Rahmens agiert, im Hinblick auf die Anfragen einer neuzeitlichen Theologie, die sowohl dem Element der Dialogizität zwischen Gott und Mensch Raum geben möchte, als auch die Unhintergebarkeit des Subjekts zum gestaltenden Element ihres theologischen Denkens bestimmt. Aus der Einsicht, dass die Tradition nicht nur einzelne wichtige Elemente für eine zeitgenössische Theologie bereitstellt, sondern ihr als Erbe in ein kollektives Gedächtnis eingeschrieben ist, ergibt sich die Sinnhaftigkeit einer historischen Rekonstruktion, die es allerdings auch fortzuschreiben gilt.

Auf der Basis der angedeuteten Zwischenbilanz wird in dieser Arbeit dann ein zeitlicher Sprung in die Gegenwart gewagt und in den Kapiteln sieben und acht werden zwei theologische Entwürfe im Hinblick darauf erschlossen, welchen Beitrag sie zur Verhältnisbestimmung der Kategorien der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit leisten.

Die Arbeiten von Mouhanad Khorchide (Kapitel sieben), zum Zeitpunkt des Abfassens dieser Arbeit in großem Maße und kontrovers diskutiert, bestimmen die islamisch-theologische Debattenlandschaft in Deutschland maßgeblich. Sein Projekt, eine Theologie der Barmherzigkeit zu etablieren, entfaltet sich eindeutig anhand der Kriterien einer neuzeitlichen, liberalen und den Werten des Humanismus verpflichteten Denkrichtung. Er argumentiert überzeugend für die Zentralität der Kategorie der Barmherzigkeit. In der Rekonstruktion seines Ansatzes werden allerdings auch die theologischen Gefahren einer solchen Festlegung aufgedeckt, und erstmals die eigene Idee der wechselseitigen Verwiesenheit beider Kategorien argumentativ entwickelt. Damit kommt diesem Kapitel eine zentrale Bedeutung zu.

Das Hinzuziehen eines Theologen mit nichteuropäischem Kontext war durch mehrere Gründe motiviert. Farid Esack (Kapitel acht), der, wie eingangs erwähnt, den befrei-

ungstheologischen Diskurs in die islamische Theologie eingeführt hat, nimmt zum einen eine – auch von Kant aufgebrachte – Frage nach den Bedingungsmöglichkeiten der Erkenntnis des Menschen auf und sieht im Bezugsrahmen eines hermeneutischen Zirkels, auf dessen Basis er seinen theologischen Entwurf konzipiert, die Praxis in besonderem Maße als Quelle der Erkenntnis. Die Gefahr, die in der Radikalität liegt, mit der Esack für die Zentralität der Gerechtigkeit argumentiert, ist besonders durch das Element der Gottesehrfurcht, die er in Korrespondenz zur menschlichen Kategorie des Gewissens setzt, eingeholt. Dennoch bleibt das Element der Barmherzigkeit auch in seinem Entwurf ein Desiderat – wie Esack auch selbst formuliert.

Zum anderen ist Esack mit den zeitgenössischen europäischen Anfragen an theologische Konzepte vertraut. Dies ist im Hinblick auf die Formierungsphase islamischer Theologie, die sich bewusst in deutschen Kontexten entwickelt und dadurch auch ihre besondere Prägung erfährt, hilfreich. Ein theologischer Entwurf, der Fragen der Praxis und damit Fragen der Ethik einen zentralen Stellenwert einräumt, stellt besonders dann ein kritisch-korrigierendes Moment dar, wenn die islamische Theologie in Deutschland ihre Wesenszüge in einem Umfeld definiert, das Fragen nach der Rationalität des Glaubens in den Mittelpunkt des akademischen Interesses stellt.

Das Abschlusskapitel (Kapitel neun) fasst die bis dahin erbrachten Erträge zusammen und wendet sich ausgesuchten noch ausstehenden Fragen zu. Zum einen wird in diesem Kapitel der Versuch unternommen, die erkenntnistheoretische Wende zum Subjekt stärker in der islamischen Tradition zu verankern. Diesbezüglich werden Anleihen aus der Rechts- und Ethikdiskussion gemacht und in den theologischen Diskurs integriert. Zudem soll, nachdem die reziproke Verwiesenheit der Begriffe Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bereits in Kapitel acht herausgearbeitet wurde, an dieser Stelle die Gott-Mensch-Korrespondenz über den mystisch-philosophischen Ansatz Ibn 'Arabī in die theologische Reflexion mit einbezogen werden. Seine zentrale Setzung der Barmherzigkeit in substanzontologischer Perspektive wirft bezüglich der Freiheitsfrage, an die die Frage nach der Gerechtigkeit anknüpft, Probleme auf, die, den panentheistischen Ansatz seines Denkens beibehaltend, durch eine stärkere Betonung der relationalen Verbundenheit zwischen Gott und Schöpfung aufgefangen werden kann.

Mit konkreteren Darlegungen einer möglichen Dynamik, wie sie zwischen den Schlüsselkategorien der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entfaltet werden kann, schließt das letzte Kapitel, nicht ohne auf notwendige Anschlussfragen hinzuweisen, die im Rahmen dieser Arbeit unbehandelt bleiben mussten.

2. Eine exegetische Positionsbestimmung

Jeder Versuch einer theologischen Positionsbestimmung ist ohne Einbezug der Offenbarungsschrift des Islam – des Qur'ān – undenkbar. Insofern ist jede Erörterung einer theologischen Fragestellung zunächst dem entsprechenden qur'ānischen Textbestand verpflichtet.¹ Auch wenn diese Arbeit keinen explizit exegetischen Zuschnitt hat, sondern an einer normativ-systematischen Fragestellung orientiert ist, ist es zur Grundlegung des theologischen Diskurses notwendig, den bezüglich der Fragestellung vorhandenen Textbefund zu erheben.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die thematische Erschließung des qur'ānischen Textbestandes unter anderem zu zwei zentralen Schlüsselbegriffen führt, dem der Barmherzigkeit und dem der Gerechtigkeit. Beide Begriffe sollen zunächst in ausgesuchten exegetischen Kontexten vorgestellt werden, bevor ihre jeweilige theologische Entfaltung, ihre Kontextualisierung sowie ihre Bezüge zueinander diskutiert werden.

In diesem Kapitel geht es deshalb darum, sich exegetischen Fragen in methodischer Hinsicht zu nähern, dabei klassische und neuere Ansätze der Exegese vorzustellen und für diejenige Auswahl der in dieser Arbeit zur Anwendung kommenden Methoden zu argumentieren, die für das Ziel der Kapitel drei und vier, die Bandbreite beider Schlüsselkategorien darzulegen, ohne schon die theologischen Debatten allzu dezidiert vorwegzunehmen, am geeignetsten erscheinen.

2.1 Das Wesen des Qur'ān und seine Relation zum Wesen Gottes

Eine exegetische Arbeit am Text des Qur'ān kann möglicherweise auch ohne die Verhältnisbestimmung zum Wesen Gottes und der daraus ersichtlichen besonderen Natur des Textes geleistet werden. Spätestens im Hinblick auf die Diskussion über den autoritativen Charakter des Buches bzw. der Interpretationen, die Diskussion über die menschlichen epistemischen Grenzen in der Erschließung der Textbotschaft, der Frage nach dem Zutrauen in die besondere Qualität der dialogischen Interaktion zwischen Text und seinem Leser, wird diese Verhältnisbestimmung drängend und sollte kein unbewusst mitgedachter Prätext sein, sondern bewusst wahrgenommen, analysiert und eingesetzt werden.

Zunächst kann also beobachtet werden, dass neuere Ansätze in der innerislamischen Diskussion, die sich mit verstehenden Zugängen zum Qur'ān auseinandersetzen, eine große Bandbreite an Standpunkten aufweisen. Von der Überzeugung, dass ein unmittel-

1 Zur Problematik, den Qur'ān als Text zu bezeichnen, vgl. ÖMER ÖZSOY, Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede. In: *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Ausgewählte Texte übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ., Freiburg i. Br. 2006, 78–89.

bares Textverständnis ohne methodische Vermittlung unumgänglich ist,² bis zur These von Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, der den qur'ānischen Text zunächst als ein literarisches Werk versteht und ihn dementsprechend mit den Methoden der Literaturwissenschaften erschließen möchte, sind alle Standpunkte bis heute vertreten.³ Diese Spannungen ergeben sich nicht zuletzt daraus, dass das islamische Verständnis vom Qur'ān als Offenbarungsschrift an der Schnittstelle vom Bedingten und Unbedingten diskutiert wird und sich an dieser Stelle die Frage nach den Möglichkeiten der Vermittlung zwischen den beiden Begriffen aufdrängt.⁴ Meines Erachtens merkt Daniel A. Madigan⁵ an dieser Stelle zu Recht kritisch an, dass die Vorstellung von einem schrittweisen Übergang von Unbedingtem zu Bedingtem, über die Instanz der Verwahrten Tafel [*lauḥ mahfūz*] und die des Engel Gabriel, das Problem nicht löst, sondern nur gewissermaßen ausdünnt. Die Vorstellung, die Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505)⁶ in seinem Werk *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān* vorstellt, dass Muḥammad im Offenbarungsgeschehen – religiös formuliert – Engelsqualitäten annahm, also selbst über eine bipolare Natur verfügte, deren eine Seite für die göttliche Offenbarung ansprechbar war, ist m. E. bedenkenswert.⁷ Besonders vor dem Hintergrund, dass die Vorstellung von der vermittelnden Rolle Gabriels als außerpersonale Instanz später in die Überlieferungsgeschichte Einzug erhielt – also jüngeren Datums ist – als die Erzählungen, die eher abstrakt von einem von Muḥammad wahrgenommenem Licht sprechen und einer mittels des Lichts für Muḥammad wahrnehmbaren Offenbarung berichten.⁸ Nach meinem Dafürhalten ist also aufgrund der Quellenlage kein eindeutiges, unhinterfragbares Dogma für die islamische Theologie gegeben, die Offenbarung mittels einer außenstehenden dritten Instanz annehmen zu müssen. Vielmehr kann sich die Beziehung zwischen Gott und Muḥammad, an Ḡalāl ad-

- 2 Vgl. den Hinweis auf die Ḥāriḡiten, die eine solche Art von unmittelbarem Textverständnis propagieren, bei BURHANETTIN TATAR, Die Relevanz der Koranhermeneutik für das heutige muslimische Leben. In: HANS JÖRG SCHMID u. a. (Hg.), „Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegungen in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 73–89, hier 73. [Im Folgenden: TATAR, Koranhermeneutik].
- 3 Mit dem literarischen Zugriff auf den Qur'ān schließt Abū Zaid den göttlichen Ursprung des Qur'ān nicht aus, wenngleich er nach Abu Zaid's Ansicht mit wissenschaftlichen Methoden nicht zu fassen und damit auch nicht Gegenstand wissenschaftlicher Reflexionen sein kann. Vgl. NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID, *Maḥmūd an-naṣṣ: Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān*, al-Qāhira 1993. Vgl. auch DERS., Gotteswort – Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt Freiburg i. Br. u. a. 2008, 91–121.
- 4 Vgl. DANIEL A. MADIGAN, Art. Revelation and Inspiration. In: JANE DAMMEN MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Bd. 4, Leiden u. a. 2004, 431–447. [Im Folgenden: MADIGAN, Revelation].
- 5 Daniel A. Madigan ist ein zeitgenössischer katholischer Theologe, dessen Arbeitsschwerpunkt u. a. im christlich-islamischen Dialog liegt.
- 6 Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī war ein aš'aritischer Exeget und Theologe, zur šāfi'itischen Rechtschule gehörend.
- 7 Vgl. ḠALĀL AD-DĪN ABD AR-RAḤMĀN ABĪ BAKR AS-SUYŪṬĪ, *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, Madīna, o. J., 289–297. [Im Folgenden: AS-SUYŪṬĪ, *al-Itqān*].
- 8 Vgl. die Erzählvariationen zum ersten Offenbarungserlebnis Muḥammads: MUḤAMMAD IBN ḠARĪR AṬ-ṬABARĪ, *Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*. Herausg. v. MUḤAMMAD ABŪ FAḌL IBRĀHĪM, 3 Bde., al-Qāhira 1967, hier Bd. 2, 298–387.

Dīn as-Suyūfī anknüpfend, mit dem von Karl Rahner geprägten Begriff des übernatürlichen Existentials verstehend erschlossen werden: Existential meint hier – im Anschluss an Heidegger – eine vom Menschen unabtrennbare Eigenschaft, die ihn also wesentlich kennzeichnet. Übernatürlich ist es in dem Sinne, dass es eine ursprüngliche Ansprechbarkeit des Menschen *für Gott* bezeichnet. Dass der Mensch also offen ist für Gottes Wort, ist ihm nicht akzidentiell hinzugefügt, vielmehr kennzeichnet es sein Wesen *als* Mensch, Gott vernehmen zu können.⁹ Trotzdem bricht Göttliches sich an der Struktur der kontingenten Schöpfung. Meines Erachtens kann diese in traditionellen theologischen Entwürfen zu beobachtende Spannung am einleuchtendsten über eine modifizierte Form des panentheistischen Ansatzes von Ibn ‘Arabī (gest. 1240) aufgelöst werden. Die diesbezüglichen Ausführungen werden Gegenstand des neunten Kapitels sein.

Für den Kontext der Exegese ist diese Frage nun insofern relevant, als sich daraus evtl. unterschiedliche hermeneutische Zugänge zum Qur’ān ergeben.¹⁰ Meines Erachtens war die Diskussion über die Erschaffenheit [*muḥdaṭ*] oder Unerschaffenheit [*qadīm*] des Qur’ān für die islamische Debatte eher im Hinblick auf die Diskussion um das Wesen Gottes und die Art und Weise seiner Beziehung zur Schöpfung relevant und hatte weniger Auswirkungen auf die jeweilige exegetische Arbeit am Qur’ān selbst.¹¹ Die Idee von der Erschaffenheit des Qur’ān hat in der Geschichte nicht zwangsläufig zu einem kreativeren Umgang mit diesem Text geführt, ebenso wie die Idee der Unerschaffenheit nicht unbedingt ein an den Buchstaben des Textes verhaftetes Verständnis zur Folge hatte.¹²

9 Vgl. KARL RAHNER, Über das Verhältnis von Natur und Gnade. In: DERS., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln 81967, 323–345.

10 Eine Darstellung der Debatten zur Natur des Qur’ān in Bezug zu Gott kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen. Nähere Ausführungen zur formativen Zeit hinsichtlich dieser Frage siehe beispielhaft: JOSEF VAN ESS, Ibn Kullāb und die Miḥna. Oriens Bd. 18/19 (1965–1966) 92–142.

11 Die Überzeugung von der Erschaffenheit des Qur’ān, für die die Mu‘tazila eintrat, war keineswegs gleichbedeutend mit der Überzeugung von einem dialogischen und durch Freiheit geprägten Entstehungscharakter des Qur’ān, wie sie u. a. von Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und Farid Esack vertreten wird; die mu‘tazilitische Idee sollte vielmehr allein die kontingente Daseinsweise des Qur’ān hervorheben. Seine Entstehung wurde in der Regel vor den Beginn der Schöpfung gelegt. Damit wird die Frage der Vorherbestimmung im Grunde auch für die Schule der Mu‘tazila drängend, die trotz der Vorstellung eines präexistenten Qur’ān, der Bezug auf die konkrete Geschichte nimmt und sie damit festlegt, nicht von der Idee der Freiheit des menschlichen Handelns als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes als zentrales Element ihrer Theologie Abstand nehmen will.

12 Vgl. Fazlur Rahman mit seiner m. E. treffenden Charakterisierung der Mu‘tazila: „Thus in their origins, the Mu‘tazila were no ‘free-thinkers’ as they have been sometimes called.“ FAZLUR RAHMAN, Islam. Mit einem neuen Vorwort von John E. Woods, Chicago u. a. 2002, 88. [Im Folgenden: RAHMAN, Islam]. Vgl. auch EBRAHIM MOOSA, The Depths and Burdens of Critical Islam. In: OMID SAFI, Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism, Oxford 2003, 111–127, hier 125–126. [Im Folgenden: MOOSA, Critical Islam]. Moosa merkt in diesem Zusammenhang an, dass Juristen aus der Frühzeit in ihrer Arbeit ohne Bedenken zu Ergebnissen kamen, die offensichtlich im Widerspruch zum qur’ānischen Text standen, und sie diese Freiheit für legitim hielten, ohne dazu von einer Geschaffenheit des Qur’ān ausgehen zu müssen.

Entscheidend für den exegetischen Zugriff waren vielmehr andere theologische Subtexte sowie gesellschaftspolitische Faktoren.¹³

Für die exegetische Arbeit am Qur'ān ist allerdings der Problemkomplex relevant, der die Beziehung von Gottes Wesen zur Offenbarungsschrift betrifft; im Hinblick auf die oben angesprochenen Fragen der autoritativen Funktion des Textes bzw. der Möglichkeit der Interpretationen, sowie der Frage nach der Vermittelbarkeit des göttlichen Ursprungs der Schrift. Meines Erachtens ist es problematisch, den Qur'ān als Selbstoffenbarung Gottes zu klassifizieren, da es in logische Probleme zu führen scheint, eine Identität zwischen Größen verschiedener Kategorien anzunehmen, also die Rede Gottes [*kalām allāh*] und den Qur'ān als Offenbarungsergebnis gleichzusetzen bzw. das Wesen Gottes [*dāt allāh*] und sein Attribut [*ṣifat allāh*]. Genauso wenig ist der Qur'ān allerdings darauf zu beschränken, eine reine Willensbekundung Gottes zu sein,¹⁴ ohne dabei Rückschlüsse auf Gottes Wesen eröffnet zu sehen. Eine zwischen beiden Standpunkten vermittelnde Position, die davon ausgeht, dass mittels der Beschäftigung mit dem Qur'ān die Anwesenheit Gottes im Rahmen der epistemischen Fähigkeiten des Menschen zugänglich wird, erscheint mir hier weiterführend.¹⁵

Der qur'ānische Text gibt Auskunft über Gott und dabei nicht nur von seinem Willen. Die Gleichnisse des Qur'ān, in denen Gott von sich als Licht der Himmel und der Erde spricht oder seinen Thron beschreibt, sind als Allegorien zu verstehen, die aus der kontingenten Welt der Geschöpflichkeit und der epistemisch begrenzten Möglichkeiten des Menschen auf die Transzendenz und Unbedingtheit Gottes verweisen. Zugleich ist es dem Menschen gegeben, zumindest eine Ahnung von der Realität Gottes in der Schöpfung zu erlangen, die über die Kategorie der Erfahrung vermittelt ist, so dass menschliche, analoge Rede von Gott potenziell einen univoken Kern haben muss, wenn Gott als der erfahren werden soll, der er tatsächlich ist und sich darin die Möglichkeit einer

13 Ich meine damit, dass, wenn eine Theologie sich ganz und gar einem Grundprinzip verpflichtet, diese in der Gefahr steht, zu einer Ideologie zu werden und womöglich auch dann angewandt wird, wenn vielleicht andere Zugänge passender wären. In einem geschlossenen System, wie es zum Teil bei der Mu'tazila zu beobachten ist, die vor allem den hermeneutischen Zugang über die Gerechtigkeit definiert, ist die Gefahr einer Unflexibilität in besonderem Maße gegeben. Diesen Gedanken scheint auch al-Ġazālī zu verfolgen, wenn er die mu'tazilitischen Kategorien von *schön/gut* [*ḥasan*] und *hässlich/schlecht* [*qubḥ*] im islamischen Recht kritisch diskutiert und eine größere Flexibilität anmahnt. Vgl. ABŪ ḤAMID AL-ĠAZĀLĪ, al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl, Madīna 1413 (H.)/1993, 177–209, hier 177–194. [Im Folgenden: AL-ĠAZĀLĪ, al-Mustaṣfā]. Meines Erachtens ist die Kritik an dem Ansatz der Mu'tazila nur dann in vollem Umfang berechtigt, wenn die mu'tazilitische Definition der Vernunft [*'aql*] eher dem entspricht, was mit *ratio* bezeichnet wird und die qur'ānischen Implikationen des Begriffes, die mit Herz und Weisheit in Verbindung gebracht werden können, unbeachtet lässt. Diese Verkürzung des Begriffes ist allerdings in der Geschichte der Mu'tazila auch zu beobachten gewesen.

14 Vgl. MADIGAN, Revelation, 437.

15 Vgl. hierzu folgendes Zitat von Majid Khadduri in: MAJID KHADDURI, The Islamic Concept of Justice, Baltimore 1984, 2: „[...] God disclosed himself through revelations [...]“. Nach Khadduri zeigt sich Gott *durch* die Offenbarung aber nicht *als* Offenbarung, während Ibn 'Arabi von einer Übereinstimmung von Offenbarungsträger und Offenbarungsinhalt ausgeht. Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 9.

begrifflichen Annäherung überhaupt erst erweist. Kenneth Cragg¹⁶ plädierte in diesem Sinne zwar dafür, von einem Konzept der Unterscheidung [*al-muḥālafa*] zwischen Gott und Schöpfung auszugehen, das in den Begriffen *bi-lā kaifa* [ohne wie] und *bi-lā tašbīh* [ohne Ähnlichkeit] zum Ausdruck kommt, wie

[...] zum Beispiel die schönsten Namen Gottes auf eine nicht zu beschreibende Art unterschieden sind von dem, was al-Laṭīf, al-Karīm und al-Ḥalīm meinen, wenn sie auf uns angewandt werden.¹⁷

Er fügt dann aber hinzu:

Aber wenn das Konzept von Muḥālafa ein totales ist, so dass keine relevante Beziehung gewonnen werden kann, dann spielen wir nur mit Begriffen und entwerten jeden Glauben. Wir machen nicht nur Theologie unmöglich: Wir schließen auch jede Anbetung aus. Wenn wir Gott nicht benennen können, können wir uns auch nicht auf Ihn berufen.¹⁸

Die Art und Weise einer Textarbeit am Qurʾān sollte dadurch qualifiziert sein, sowohl den wissenschaftlichen Erfordernissen der eigenen religiösen Traditionen gerecht zu werden und Fragestellungen anderer Disziplinen im Blick zu haben als auch – Kenneth Cragg folgend – dem Aspekt gegenüber aufmerksam zu sein, dass Gottes Wesen z. B. in der Beschäftigung mit dem Qurʾān, also gebrochen an und verschleiert durch Instanzen der Geschöpflichkeit, offenbar werden kann. Unter der Prämisse, dass jede Textinterpretation auch auf einem Vorverständnis aufbaut, sollte die Dialektik zwischen den (Vor-)Annahmen zum Gottesverständnis und den Ergebnissen von Textinterpretation sorgfältig bedacht werden, da die Vorstellung von Gott nicht unwesentlich auch als hermeneutischer Schlüssel zur Erschließung des Textes fungiert.¹⁹ Gleichzeitig sollte ein Zugriff auf den Text auch dadurch gekennzeichnet sein, ihm die Dynamik und Wirkung zuzugestehen, vorgebildete Gottesverständnisse zu hinterfragen, oder um Aspekte zu bereichern und diesbezügliche qurʾanische ‚Stolpersteine‘²⁰ nicht zu überlesen.

Die Entstehungsgeschichte des Qurʾān ist nicht zu denken, ohne die Funktion Muḥammads in diesem Entstehungsprozess zu reflektieren. Die unterschiedlichen Ar-

16 Kenneth Cragg ist ein zeitgenössischer anglikanischer Bischof, der intensiv im christlich-islamischen Dialog engagiert war und dazu publiziert hat. Vgl. u. a. KENNETH CRAGG, *The Event of the Qurʾān: Islam and Its Scripture*, Michigan 2009.

17 Vgl. KENNETH CRAGG, *Tafsir and Istifsar in the Qurʾān*. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (1997) 313. [Im Folgenden: CRAGG, *Tafsir and Istifsar*].

18 Vgl. DERS., 313. Vgl. auch ARMIN KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg 2006, 77–108.

19 Vgl. dazu den Abschnitt 2.3.2 in diesem Kapitel zu den hermeneutischen Ansätzen von Schleiermacher und Gadamer.

20 Ich beziehe mich mit diesem Begriff auf das Konzept der Stolpersteine, das der Künstler Gunter Demnig ab 2003 entwickelte, mit dem Ziel, Gewohnheiten zu stören und somit einen Moment der Erkenntnis einzuleiten (vgl. www.stolpersteine.com, 23.12.2015). Meines Erachtens besitzt der Qurʾān einige dieser Stolpersteine, um Lesegewohnheiten, die unaufmerksam machen, zu durchbrechen, wie zum Beispiel der ambivalente Gebrauch der Schlüsselbegriffe *kafara* [leugnen] und *nār* [Feuer], die darauf verweisen, dass der qurʾanische Text Stilmittel enthält, mit denen er sich gegen Vereinnahmungen sperrt.

ten, das Offenbarungsgeschehen zu erschließen, ordnen Muḥammad eine jeweils entsprechend geringere oder stärkere eigene Beteiligung zu. Die Kategorie des *al-waḥy bi-l-ma'nā wa-l-laḥz* [bedeutungsentsprechende und [zudem] wortwörtliche Eingebung] besagt, dass Muḥammad im Offenbarungsgeschehen sowohl den Sinn als auch die Form des sprachlichen Ausdrucks Sprache bzw. seine Aussprache vermittelt bekommen hat und es seine Aufgabe war, diese Gehalte passiv zu empfangen und wiederzugeben. Die Kategorie des *al-waḥy bi-l-ma'nā* [die Bedeutung vermittelnde Eingebung] beschreibt, dass Muḥammad der Sinn der Botschaft vermittelt wurde.²¹ Da Sinn, also Inhalt, nicht ohne Form zu denken ist, hier aber nicht die Sprache in Wort und Schrift als Träger des Inhaltes genannt wird, muss der Sinn in einer Form vorgestellt worden sein, die weniger festgelegt ist, so dass es als Muḥammads Leistung beschrieben werden kann, den jeweiligen Offenbarungsinhalt in eine für alle Menschen fassbare Form zu konkretisieren, ohne seinen Inhalt beeinflusst oder gar manipuliert zu haben; dieser aber geformt ist durch seine Sprache, den Dialekt seines Stammes, der Ḥāšimiten, sowie seines soziopolitischen und religiös-theologischen Erfahrungshorizonts.²² Mir scheint letzteres Modell, obwohl eine theologische Minderheitenposition, insofern einleuchtender, als es die Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingten eindeutiger aufnimmt, es sich zudem mit einem gewichtigen Teil der überlieferten Berichte Muḥammads zu seinen Offenbarungserlebnissen deckt und sich über dieses Modell Teilaspekte der verschiedenen Lesarten des qur'ānischen Textes erklären lassen.²³

2.2 Verstehenszugänge zum Qur'ān – traditionell²⁴

Mit der folgenden Überlieferung, die 'Alī ibn Abi Ṭālib, dem vierten Kalifen, zugeschrieben wird, kann die Rechtfertigung einer exegetischen Arbeit am Qur'ān aus dem Fundus der islamischen Tradition grundgelegt werden, was, wie bereits im vorangegangenen Abschnitt angedeutet, innerislamisch nicht unumstritten ist. Die Überlieferung thematisiert die Einsicht, dass jedes Verstehen eines Textes an die Konditionen des jeweiligen Kontextes gebunden ist²⁵:

21 Vgl. zur Diskussion der Vermittlung der qur'ānischen Botschaft: AS-SUYŪṬĪ, Itqān, 292–293.

22 Ähnlich formulierte es Fazlur Rahman, siehe FAZLUR RAHMAN, Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago u. a. 1982, 5. [Im Folgenden: RAHMAN, Islam and Modernity].

23 Ein wichtiger Vertreter dieser Minderheitenposition ist Fazlur Rahman, der mit seiner Formulierung, „der Qur'ān ist ganz und gar das Wort Gottes und [...] ganz und gar das Wort Muḥammads“, die Orthodoxie irritierte. RAHMAN, Islam, 31. Vgl. zu seiner Argumentation bzgl. der Natur des Qur'ān: RAHMAN, Islam, 30–42. Vgl. auch WILLIAM A. GRAHAM, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Sayings or Ḥadīth Qudsi, The Hague 1977. Zu den sieben Lesarten des Qur'ān siehe THOMAS BAUER, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, 55–114.

24 Eine Aufarbeitung der verschiedenen Ansätze mit Überblickscharakter bietet: FARID ESACK, The Qur'an. A Short Introduction, Oxford 2002. [Im Folgenden: ESACK, Qur'an].

25 Zahlreiche Texte des Qur'ān selbst fordern dazu auf (Qur'ān, 47,24, 38,29, 4,82, 23,68), ihn durch Nachdenken zu erschließen, und negieren somit implizit die Möglichkeit eines unmittel-

In einem dieser Berichte klagten Mitglieder der Hāriğiten ‘Alī an, die Herrschaft von Menschen zu akzeptieren, statt die Herrschaft von Gottes Gesetz aufrecht zu erhalten. Als er diese Anklage hörte, rief ‘Alī die Leute zu sich zusammen und brachte ein großes Exemplar des Qur’ān mit. ‘Alī rief den Qur’ān dazu auf, die Menschen über die Gesetze Gottes zu informieren und berührte ihn dabei. Die Menschen um ‘Alī riefen erstaunt: „Was machst Du da? Der Qur’ān kann doch nicht sprechen, er ist doch kein Mensch.“ Als er dies hörte, erklärte ‘Alī, dass dies genau der Punkt sei. Der Qur’ān bestünde (nur) aus Tinte und Papier, er spräche nicht aus sich selbst heraus. Es seien vielmehr die Menschen, die entsprechend ihrer begrenzten Urteilskraft und Ansichten den Qur’ān zum Sprechen brächten [...].²⁶

Während es eher eine Minderheit war und ist, die ein unmittelbares Textverständnis propagiert wie die Hāriğiten, die Zāhiriten und Teile der Salafiten und Wahabiten heute,²⁷ hat sich in der islamischen Geistesgeschichte schon früh die Einsicht in die Notwendigkeit einer Wissenschaft ergeben, die eine Brücke zwischen Text und seinem Verstehen gewährleisten sollte. Es entstanden die qur’ānischen Wissenschaften [‘*ulūm al-qur’ān*], die sich u. a. mit folgenden, in den nächsten Abschnitten diskutierten Unterthemen befassen.

2.2.1 *asbāb an-nuzūl* – die Offenbarungsanlässe

Die Rekonstruktion von Offenbarungsanlässen²⁸ oder -hintergründen [*asbāb an-nuzūl*] verweist auf den geschichtlichen Entstehungsprozess der Heiligen Schrift und in der

baren Textverständnisses. Dies ist allerdings eine Ansicht, die auch schon in der Frühzeit nicht unwidersprochen hingenommen wurde. Vgl. dazu u. a. IGNAZ GOLDZIEHER, Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen, Leiden 1970 (2. phototechnischer Druck der ersten Auflage von 1920), 55–62. [Im Folgenden: GOLDZIEHER, Koranauslegungen]. Mit folgenden Sätzen aus der Überlieferung sollte die interpretatorische Arbeit am Qur’ān auf eine Interpretation mittels Texten aus der Überlieferung (*tafsīr bi-l-‘ilm*) beschränkt werden: *man qāla fī l-qur’ān bi-ra’yihi fa-aṣāba fa-qad aḥṭa* ‘[wer etwas über den Qur’ān aussagt auf der Basis der eigenen Meinung, und im Ergebnis richtig liegt, so hat er doch gefehlt]. Vgl. zur Überlieferung: ABŪ ‘ISĀ MUḤAMMAD AT-TIRMIDĪ, Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ wa-huwa sunan at-Tirmidī, o. O., o. J., 50/2961.

26 KHALED ABOU EL-FADL, Islam and the Challenge of Democratic Commitment. In: Fordham International Law Journal 27 (2003) 4–71, hier 15–16, inkl. des Fußnotenverweises: „[...] AHMAD IBN ‘ALI IBN HAJAR AL-‘ASQALANI, Fath al-bari bi-sharh al-bukhari 303 (Dar al-Fikr 1993) [...] [und] MUHAMMAD IBN ‘ALI SHAWKANI, Nayl al-awtar: sharh muntaqa al-akhbar min ahadith sayyid al-akhyar 166 (Dar al-Hadith 1993)“. [Eig. Übers., im Folgenden: ABOU EL-FADL, Democracy].

27 Vgl. TATAR, Koranhermeneutik, 73.

28 Gerade im Bereich der Rekonstruktion von Offenbarungsanlässen ist es unumgänglich, ähnlich strenge Kriterien an die diesbezüglichen Überlieferungen zu legen, wie sie für den Bereich der Hadīṭ-Kritik mit der *isnād*- und *matn*-Analyse [Analyse der Überliefererkette und Analyse des Inhalts der Überlieferung] erarbeitet wurden. Es geht in beiden Fällen um außerqur’ānische Überlieferungen, die den qur’ānischen Text näher erläutern können, wobei die Überlieferungen zu den Offenbarungsanlässen offensichtlich nicht durch das kollektive Gedächtnis der frühen muslimischen Gemeinde gegangen sind, sondern nur durch das einzelner Experten. Sie unterlagen damit nicht im gleichen Maße einem sorgsam Redaktionsprozess, wie er in Bezug auf den Qur’ān überliefert ist. Ibn al-Ğauzī (gest. 1200) hat sieben stichhaltige Kategorien von vorsätzlichen Hadīṭfälschern, die vom frommen Betrug bis zur Phantasie professioneller Geschichtenerzähler reicht, unterschieden. Trotz dieser abstrahierten Kategorien bleibt es

Kontextualisierung einzelner Verse und Versgruppen tritt der dialogische Entstehungscharakter des Qur'ān zu Tage, indem er u. a. auf geschichtliche Ereignisse Bezug nimmt, angesichts konkreter Situationen tröstet und ermutigt, ermahnt und Zukunftsperspektiven zeichnet. In Bezug auf grundsätzlich theologische Themen sind eher selten konkrete Offenbarungsanlässe zu rekonstruieren. Wenn der allgemeine geschichtliche Hintergrund aufschlussreich für das Verständnis ist, wird er in dieser Arbeit herangezogen.

2.2.2 *an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ* – das Abrogierende und das Abrogierte

Der methodische Zugang, die Texte innerhalb des Qur'ān in abrogierend [*nāsiḥ*] und abrogiert [*mansūḥ*] zu teilen oder den Qur'ān als Ganzes als abrogierend zum Beispiel in Bezug auf andere Heilige Schriften oder ihn in Teilen durch die Sunna abrogiert zu verstehen, ist vor allem für die islamische Rechtswissenschaft relevant und berührt theologische Themen eher am Rande.²⁹ Theologisch relevant wird diese Methode allerdings dann, wenn sie im Hinblick auf das menschliche Nachvollziehen der Plausibilität von Gottes Rede bzw. ihrem Niederschlag im Qur'ān thematisiert wird. Sie ist über dieses Konzept schwierig nachzuvollziehen, da hier die autoritative Kraft der Heiligen Schrift nicht gesichert scheint. Gerade in Bezug auf die Unsicherheit in der Rekonstruktion der *außerqur'ānischen* Überlieferungen erscheint es nicht einsichtig, dieser Quelle eine dem Qur'ān gegenüber autoritative Kraft einzuräumen, wenngleich ihre erklärende und veranschaulichende Funktion für den qur'ānischen Text unbenommen bleiben sollte. Die große Variationsbreite in der Festlegung der Anzahl der Verse, die in die Kategorie des *nash* fallen, die von 5–20 Versen bis zu der Annahme reichen, dass sie – nach Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) – nur als theoretische Möglichkeit existieren kann, deutet zudem auf das Desiderat einer je methodischen Eindeutigkeit.³⁰ In Anbetracht dieser methodischen und inhaltlichen Unsicherheiten scheint es mir geeigneter, die innerqur'ānischen Bezüge von Versen zueinander vor dem Hintergrund des geschichtlichen Entstehungsprozesses

seiner überlieferergebundenen Analyse geschuldet, dass im Ergebnis ausgesprochen wenige Texte der Überlieferung als weniger glaubhaft oder Fälschungen abgewertet wurden. Vgl. ABŪ L-FARAĠ IBN AL-ĠAUZĪ, *Kitāb al-Mauḍū'āt*. Bd. 1, Madīna o. J., 34–46 und ALBRECHT NOTH, Gemeinsamkeiten und Unterschiede von muslimischer und orientalistischer Hadīṭ-Kritik. Ibn al-Ġauzīs Kategorien der Hadīṭ-Fälscher. In: UDO TWORUSCHKA (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljawad Falaturi*, Köln u. a., 1991, 40–46. Zum autoritativen Prozess, den die Überlieferungen durchlaufen haben, und zu ihrer Beeinflussung durch zeitgeschichtliche, soziokulturelle und personengebundene Bedingungen, vgl. KHALED ABOU EL-FADL, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, 215–216, 230–231, 267–268. [Im Folgenden: ABOU EL-FADL, *In God's Name*.]

29 Dieser Kategorie zugrunde liegen die folgenden qur'ānischen Verse: 2,106 und 13,39. Eine Einführung in die Thematik zum Komplex der Abrogation ist: ISRAR AHMAD KHAN, *The Theory of Abrogation, A Critical Evaluation*, Kuala Lumpur 2006.

30 Zu den Ebenen der Abrogation, die nicht nur qur'ānisch intertextuell Anwendung fand, und dem Unbehagen auf theologischer Seite dazu vgl. JOHN BURAN, Art. Abrogation. In: JANE DAMMEN MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 1, Leiden 2001, 11–19. Und zur kritischen Einschätzung des *nash*-Ansatzes, die ar-Rāzī und as-Suyūṭī vorlegen, vgl. FARID ESACK, *The Qur'an. A Short Introduction*, Oxford 2002, 126–128.

des Qurʾān in den Mittelpunkt zu rücken und Entwicklungen dort analog zur Entwicklung der frühen muslimischen Gemeinde zu begreifen.

2.2.3 *at-tafsīr* und *at-taʾwīl* – Interpretationsarten

Der interpretierende Zugang zum Qurʾān ist in der Regel durch die Begriffe *taʾwīl* [zum Ursprung zurückführen] und *tafsīr* [erklären] kenntlich gemacht. Sie haben beide einen Referenzpunkt im Qurʾān (25,33 bzw. 12,37) und sind in der Geschichte bisweilen austauschbar verwendet worden.³¹ Der Kategorie der *tafsīr bi-l-maʾtūr*, also einer Exegese mittels der Überlieferung, wird in dieser Arbeit weniger Rechnung getragen. Obschon sich über die Überlieferung eine Fülle an eindrucksvollem Material zum Thema dieser Arbeit finden lässt, wird es nur dann herangezogen, wenn sich die in späteren Kapiteln vorgestellten Theologien auf sie beziehen. Meines Erachtens müsste angesichts des offensichtlich widersprüchlichen Textmaterials, das sich in vielen auch theologisch relevanten Bereichen finden lässt, eine Analyse der äußeren Überlieferungsketten [*isnād*] als auch eine inhaltliche Analyse [*matn*]³² erfolgen, sowie eine Aufarbeitung der Entstehungsprozesse der Überlieferungen unter Berücksichtigung u. a. von soziopolitischen Aspekten stattfinden, um sich der Frage der Authentizität annähern zu können. Eine solche Analyse kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Als Spiegel der Fragen ihrer Zeit stellen alle überlieferten Texte allerdings eine wichtige Quelle dar. In diesem Abschnitt der Arbeit findet der Zugriff auf den qurʾānischen Text schwerpunktmäßig über die Kategorie des *tafsīr bi-r-raʾy* [Auslegung durch eigene Anstrengung]³³ statt. Die allegorische Auslegung, die u. a. als *tafsīr bi-l-išāra* oder auch als *taʾwīl*³⁴ bezeichnet wird, steht in diesem Abschnitt der Arbeit nicht im Fokus, wird an ausgewählten Stellen allerdings hinzugenommen.³⁵

31 Zur Diskussion der Beziehung der beiden Begriffe zueinander vgl. ANDREW RIPPIN, Art. *Tafsīr*. In LINDSAY JONES (Hg.), *Encyclopedia of Religion*. Bd. 13, Detroit 2005, 8949–8957, hier 8950–8951. Das Werk von at-Ṭabarī wird beispielsweise sowohl unter dem Titel *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-qurʾān*, Al-Qāhira 1968 als auch *Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*, o. O. 1903 geführt.

32 Eine Authentizitätsbestimmung allein über die Isnādanalyse, wie in der Regel geschehen, kann dem komplexen Phänomen der Hadīthfälschung nicht angemessen begegnen.

33 Vgl. JANE DAMMEN MCAULIFFE, *The Tasks and Traditions of Interpretation*. In: JANE DAMMEN MCAULIFFE (Hg.), *The Cambridge Companion of the Qurʾān*, Cambridge 2006, 181–210, hier 189. [Im Folgenden: MCAULIFFE, *Interpretation*].

34 Zum Begriff *taʾwīl* vgl. CLAUDE GILLIOT, *Kontinuität und Wandel in der „klassischen“ islamischen Koranlegung*. In: *Der Islam* 88 (2010) 1–155, hier 95. [Im Folgenden: GILLIOT, *Koranlegung*].

35 Zur Geschichte und Vielfalt der exegetischen Ansätze vgl. MUHAMMAD HUSAIN AD-DAHABĪ, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, al-Qāhira 1961, sowie: CLAUDE GILLIOT, Art. *Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval*. In: JANE DAMMEN MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Bd. 2. Leiden 2002, 99–124, und ROTRAUT WIELAND, *Exegesis of the Qurʾān: Early, Modern and Contemporary*. In: JANE DAMMEN MCAULIFFE (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, Leiden 2002, 124–141. Die in diesem Artikel vorgestellten Ansätze der Moderne, die zu großen Teilen den Versuch darstellen, die islamische Welt an die europäische Moderne anschlussfähig zu machen, und davon geleitet sind, Vernunft und Religion (wieder) miteinander zu versöhnen,

2.2.3.1 *at-tafsīr* – Wahl der *tafsīr*-Werke

Dadurch, dass sich diese Arbeit in *kritischer Loyalität zur Tradition*³⁶ bewegen möchte, ist die Wahl der *tafsīr*-Werke, die Hauptbezugspunkte für die exegetische Arbeit der folgenden zwei Kapitel sein werden, davon geleitet, ob sie über eine breite innerislamische Rezeptionsgeschichte verfügen und damit maßgeblich die Ansichten eines Großteils der Muslime bis heute geprägt haben. Sie sollen den Ausgangs- und Referenzpunkt der exegetischen Arbeit darstellen.

Insofern kann kein Weg daran vorbeiführen, das Werk von Muḥammad Ibn ʿĠarīr at-Ṭabarī (gest. 926) in die exegetische Arbeit einzubeziehen. Sein *Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*³⁷ wird gemeinhin als Höhepunkt der traditionellen Auslegungsarbeit betrachtet³⁸ und gilt als eines der Standardwerke für islamische Qurʾānexegese. Er konzentriert sich in seinen Analysen einerseits auf die äußere, sprich sprachliche Ebene der Versbedeutung [*zāhir*], die lexigraphische Analyse, und andererseits auf diejenigen Texte der Überlieferung [*ilm*], die erläuternde Funktionen haben.³⁹

Die Werke von Mahmūd Ibn ʿUmar az-Zamaḥṣarī (gest. 1143/44) *al-Kaššāf at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʾwīl*⁴⁰ und von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) *Mafātīḥ al-ḡaib*⁴¹ mit muʿtazilitischem bzw. ašʿaritischem Bezug markieren Weiter-

haben bisweilen einen apologetischen Charakter, besonders dann, wenn moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse als im qurʾānischen Text vorweggenommen verstanden werden. Diese Ansätze sind m. E. dort wichtig und sinnvoll, wo sie eine eher obskure, magische Weltanschauung aufbrechen. Heutige Fragen der Theologie sind allerdings andere und deshalb werden diese Ansätze in meiner Arbeit weniger berücksichtigt. Einen guten Überblick über neuere Ansätze bietet auch: MASSIMO CAMPANINI, *The Qurʾān. Modern Muslim Interpretations*. Übers. von Caroline Higgitt, London u. a. 2011. Ein Standardwerk exegetischer Arbeit ist bis heute ĠALĀL AD-DĪN ABD AR-RAḤMĀN ABĪ BAKR AS-SUYŪTĪ, *al-Itqān fī-ʿulūm al-qurʾān*. Vgl. Fn. 6 und 7 in diesem Kapitel. Die Reserviertheit sunnitischer Theologien gegenüber dem Begriff *taʾwīl* mag daran liegen, dass er u. a. Verwendung für die allegorischen Auslegungstraditionen im šīʿitischen Islam als auch sunnitischen mystischen Strömungen wie bei al-Ġazālī fand. Vgl. hierzu: MARTIN WHITTINGHAM, *Al-Ghazālī and the Qurʾān. One Book, Many Meanings*, London 2007.

36 Den Ansatz, Tradition nicht zu negieren oder zu vernachlässigen, sondern sich in produktiver Weise mit ihr auseinanderzusetzen, beschreibt Moosa als *critical traditionalism*. Vgl. EBRAHIM MOOSA, *Transitions in the 'Progress' of Civilization: Theorizing History, Practice, and Tradition*. In: OMID SAFI (Hg.), *Voices of Change*, London 2006 (*Voices of Islam*; 5), 115–130. [Im Folgenden: MOOSA, *Transitions*].

37 Vgl. MUḤAMMAD IBN ĠARĪR AT-ṬABARĪ, *Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*, Misr 1903. [Im Folgenden: AT-ṬABARĪ, *Tafsīr*, 1903] bzw. Muḥammad Ibn ʿĠarīr at-Ṭabarī, *Kitāb Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*, Bd. 1–26, al-Qāhira 2001. [Im Folgenden: AT-ṬABARĪ, *Tafsīr*, 2001].

38 Vgl. GILLIOT, *Koranauslegung*, 37–38

39 Vgl. GOLDZIEHER, *Koranauslegungen*, 93.

40 Vgl. MAHMŪD IBN ʿUMAR AZ-ZAMAḤṢARĪ, *al-Kaššāf at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʾwīl*, Misr 1966. [Im Folgenden: AZ-ZAMAḤṢARĪ, *Kaššāf*, 1966]; oder MAHMŪD IBN ʿUMAR AZ-ZAMAḤṢARĪ, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʾwīl*, Bairūt³2009. [Im Folgenden: AZ-ZAMAḤṢARĪ, 32009, *Kaššāf*].

41 Vgl. MUḤAMMAD IBN ʿUMAR FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ, *at-Tafsīr al-kabīr: Mafātīḥ al-ḡaib*. Bd. 1–32, Bairūt 1981. [Im Folgenden: AR-RĀZĪ, *Mafātīḥ*].