

Hamideh Mohagheghi

Theologie der Gewalt

Eine Analyse ausgewählter Suren
aus dem Koran

WAXMANN

Hamideh Mohagheghi

Theologie der Gewalt

Eine Analyse ausgewählter Suren aus dem Koran



Waxmann 2026
Münster • New York

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

Print-ISBN 978-3-8309-4344-0

E-Book-ISBN 978-3-8309-9344-5

© Waxmann Verlag GmbH, 2026

Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Anne Breitenbach, Münster

Umschlagabbildung: © Jasper Thürmann

Satz: Roger Stoddart, Münster

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.

Inhalt

Prolog	7
1 Einführung	9
1.1 Problembeschreibung und Fragestellung	9
1.2 Methodische Überlegungen	12
1.3 Zur Übersetzung aus dem Arabischen ins Deutsche	14
1.4 Aufbau der Arbeit	14
2 Der Koran als autoritative Quelle des islamischen Gottes- und Menschenbildes	16
2.1 Gott spricht durch den Koran	16
2.2 Mündliche Überlieferung – die Kraft der Sprache	17
2.3 <i>Wahy</i> (unmittelbare kommunikative Offenbarung), <i>tansīl</i> (Herabsendung) ...	19
2.4 Selbstbeschreibung des Koran	21
2.5 <i>I' ǧāz</i> – Der Koran als Wunder	22
2.6 Sammlung und Verschriftlichung des Koran	23
2.7 Der Mensch als Adressat des Wortes Gottes	24
2.8 Exegese und Rezeption des Koran	25
2.8.1 <i>Tafsīr</i> und <i>ta'wīl</i>	26
2.8.2 Klassische Methoden der Exegese	28
2.8.3 Kriterien für das Verstehen des Zwecks einer Sure	30
2.8.4 Abrogation von gewaltbezogenen Versen	32
2.9 Fazit	33
3 Formen nicht religiöser und religiöser Gewalt	35
3.1 Allgemeine Überlegungen zum Begriff der Gewalt	35
3.2 Die Rolle religiöser Gewalt in Jan Assmanns Monotheismuskritik	36
4 Darstellung und Legitimation von Gewalt in Tora, Bibel und Koran – ein interreligiöser Vergleich	39
4.1 Die Sprache der Gewalt in der Tora	39
4.1.1 Der Fluch Gottes in der Schöpfungsgeschichte	40
4.1.2 Brudermord	40
4.1.3 Sintflut als Strafe für Ungehorsam	41
4.1.4 Vernichtung von Sodom und Gomorrha	42
4.1.5 Opferung des Sohnes	43
4.1.6 Stellen aus der Erzählung Mose – Landnahme	45
4.1.7 Die Rechtsnormen im hebräischen Testament	49
4.2 Die Sprache der Gewalt in den vier Evangelien	51
4.3 Die Sprache der Gewalt im Koran	56
4.3.1 Brudermord	56

4.3.2	Vernichtung der Völker.....	57
4.3.3	Noah und der Untergang der Welt.....	58
4.3.4	Vernichtung des Pharaos.....	59
4.3.5	Opferung in der Abrahamsgeschichte.....	60
4.3.6	Der Fluch Gottes.....	61
4.3.7	Bestrafung im Jenseits.....	62
4.3.8	Bestrafung für Apostasie	63
4.3.9	Strafrechtliche Maßnahmen im Koran (<i>hudud</i>).....	65
4.3.10	Bestrafung für Raub.....	65
4.3.11	Züchtigung der Frau	66
4.4	Fazit	66
5	Gewalt in der Rezeptionsgeschichte der heiligen Schriften – Beispiele aus Judentum, Christentum und Islam	68
5.1	Judentum.....	68
5.2	Christentum	69
5.3	Islam	72
5.4	Fazit	74
6	Gewaltbezogene Begriffe im Koran	75
7	Gewaltbezüge im Koran – die Suren 8 und 9 im Spannungsfeld von Text, Kontext und Interpretationen	127
7.1	Methodisches Vorgehen.....	127
7.2	Zur Übersetzung aus dem Arabischen ins Deutsche	129
7.3	Sure 8: <i>al-Anfāl</i> (Kriegsbeute).....	130
7.3.1	Inhalt der Sure	130
7.3.2	Interpretation der Sure.....	136
7.3.3	Historischer Kontext	138
7.3.4	Kommentar zu Sure 8.....	146
7.4	Sure 9: <i>at-Tawba</i> (Umkehr).....	178
7.4.1	Inhalt der Sure	178
7.4.2	Interpretation der Sure.....	191
7.4.3	Historischer Kontext – Medina in den Jahren 3 bis 9 nach der Hidschra.....	193
7.4.4	Kommentar zu Sure 9.....	200
8	Verhältnisbestimmung zwischen Koran und Gewalt – abschließende Überlegungen	247
9	Religiös begründete Gewalt – eine Herausforderung für die Theologie	254
	Literatur	262

Prolog

Gewalt im Namen der Religion – ein Widerspruch, der verstört und zugleich fasziniert. Dieses Thema beschäftigt mich seit den Ereignissen des 11. September 2001 und deren weitreichenden Folgen besonders. Die extremistischen Ideologien muslimischer Akteure werfen die Frage auf, inwieweit der Koran und die islamischen Traditionen zur Legitimation solcher Gewalttaten herangezogen werden können.

Diese Arbeit entstand aus der tiefen Irritation über die Tatsache, dass religiöse Überzeugungen, die oft mit Frieden, Mitgefühl und Gerechtigkeit verbunden werden, immer wieder zur Rechtfertigung von Gewalt herangezogen werden. Die Frage, wie religiöse Narrative zur Legitimation von Gewalt beitragen können, hat mich nicht nur wissenschaftlich, sondern auch persönlich beschäftigt.

Mit dieser Arbeit möchte ich einen Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen leisten und zeigen, dass religiöse Legitimationen von Gewalt nicht monolithisch sind, sondern im Kontext von Macht, Identität und Interpretation entstehen.

Mein besonderer Dank gilt meinen beiden Betreuenden, Prof. Klaus von Stosch und Prof. Muna Tatari, die mich mit klarem Blick und geduldiger Begleitung durch den gesamten Entstehungsprozess dieser Arbeit geführt haben. Ebenso danke ich Prof. Omer Özsoy sowie meinen Kolleginnen und Kollegen an der Universität Paderborn, die mir zu Beginn der Arbeit mit fachlichem Rat, wertvollen Ressourcen und ermutigender Unterstützung zur Seite standen. Ohne diese Hilfe wäre die vorliegende Arbeit in dieser Form nicht möglich gewesen.

Anne Beelte-Altwig danke ich für das erste Korrekturlesen.

Nicht zuletzt gilt mein Dank meiner Familie für die Geduld und ermutigende Begleitung während dieser intensiven Arbeitsphase.

1 Einführung

1.1 Problembeschreibung und Fragestellung

Mit dem Übergang ins 21. Jahrhundert und den Anschlägen vom 11. September 2001 trat eine neue Form von Gewalt auf, die in engem Zusammenhang mit Religion steht. Die Teilung der Welt in „Gut“ und „Böse“ je nach religiöser Zugehörigkeit fand stärker Eingang in die politische Sprache. Es ist eine „Re-Theologisierung von Politik“ zu beobachten mit dem Ziel, „staatliche Gewalt im Inneren wie nach außen zu legitimieren“¹. Religiöse Gruppen gehen gewaltsam gegen Menschen vor, die einen anderen Glauben und eine abweichende Lebensweise haben.

Nur einige Beispiele aus Medienberichten des Jahres 2018:

Im Jahr 2018 eskalierte die Gewalt hinduistischer Gruppen in Indien gegen Muslime, als eine im Jahr 1992 zerstörte Moschee in einen Hindutempel umgebaut werden sollte. Seitdem halten die Konflikte zwischen Hindus und Muslimen ebenso an wie der Streit um die Identität des Landes.²

In Myanmar werden Millionen Muslime von der buddhistischen Mehrheit seit einigen Jahren unterdrückt, verfolgt und vertrieben.³

Eine evangelikale Christin aus Baden-Württemberg ist der Ansicht, dass Deutschland mehr von Jesus vertragen könne; sie setzt sich in der evangelischen Kirche für die Missionierung unter Juden und Muslimen ein, damit auch sie Jesus als ihren Heiland anerkennen.⁴

Die Pfingstbewegung und charismatischen Bewegungen, die in den 1960er-Jahren in den USA entstanden, bringen die „endzeitlichen Züge des Urchristentums hervor und glauben an die unmittelbar bevorstehende Apokalypse und die Allgegenwart des Satans in der Welt“⁵.

Taliban-Milizen sprengten 2001 in Bamiyan die über Jahrtausende bestehenden Buddha-Statuen, um die „Symbole der Gottlosigkeit“ in Afghanistan zu vernichten.⁶ Nahezu alle religiös motivierten extremen Gruppierungen haben politische und gesellschaftliche Ziele, die sie durch die Stärkung der eigenen Identität auch mithilfe religiöser Überzeugungen erreichen wollen. Ein religiös motivierter Extremismus unter den Angehörigen der Religionen ist weltweit im Lebensalltag zu beobachten. In den vergangenen Jahrzehnten standen allerdings insbesondere extremistische muslimische Gruppierungen im Mittelpunkt sozialwissenschaftlicher und politikwissenschaftlicher Analysen und Veröffentlichungen.

1 Vgl. Heitmeyer/Soeffner (2004), 14.

2 Vgl. www.nzz.ch vom 30.07.2018, Stand 15.08.2019.

3 Vgl. www.Zeit.de vom 25.10.2018, Stand 15.08.2019.

4 Vgl. www.Zeit.de vom 15.03.2018, Stand 15.08.2019.

5 Vgl. https://www.planetwissen.de/kultur/religion/jenseits_der_traditionellen_kirchen/pwievangelikalechristenkonservativbisradikal100.htm, Stand 09.09.2019.

6 Vgl. <https://de.qantara.de/inhalt/zerstörung-der-buddha-statuen-von-bamiyan-der-bildersturm-der-taliban>, Stand 09.09.2019.

Darüber hinaus werden einschlägige Passagen aus dem Alten und dem Neuen Testament herangezogen, um einen Vergleich der Quellentexte zu ermöglichen. Diese Dissertation ist im Bereich der Komparativen Theologie angesiedelt und erfordert daher einen systematisch vergleichenden Ansatz. Die Arbeit stellt die koranischen Stellen sowie die muslimischen Erzählungen in den historischen Kontext ihrer Entstehungszeit und geht der Frage nach, inwiefern die Bilder und Motive im Koran die damaligen Weltbilder widerspiegeln – Weltbilder, die sich auch in der Tora und den Evangelien finden lassen.

Extremistische muslimische Gruppierungen

Die Gewalttaten extremistischer muslimischer Gruppierungen werden von ihnen selbst als Konsequenz ihrer religiösen Überzeugung deklariert, die auf die Beseitigung sozialer Ungerechtigkeit und moralischer Dekadenz sowie die Durchsetzung der „wahren Religion“ zielt. Aus religiösem Eifer werden Menschen und Gruppen, die nicht dem eigenen Glauben angehören, als „Ungläubige“ bezeichnet, die, wenn sie sich nicht freiwillig zum „wahren Glauben“ bekennen, auch militärisch bekämpft werden sollen.

Die Gewinnung und Bewahrung der „islamischen Identität“, die Schaffung einer vollwertigen „islamischen Persönlichkeit“ sowie der Wiederaufbau unabhängiger Gesellschaften auf Grundlage von Gerechtigkeit und Solidarität im Einklang mit den Prinzipien des Islam waren die Ziele der Gründer der Bewegung der Muslimbruderschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts in Ägypten. „Als Reaktion auf die Kolonialisierung und aus dem Empfinden einer Rückständigkeit der Muslime gegenüber Europa heraus strebten die Vertreter dieser islamischen Reformbewegung die Wiederherstellung der religiös begründeten Moralität der ‚frommen Altvorden‘ (*as-salaf as-salih*, Anmerkung d. Verf.) an. Sie hofften damit, dem westlichen Einfluss auf muslimische Gesellschaften ebenso wie der Säkularisierung Einhalt zu gebieten und das Wiedererstarken der Muslime einzuleiten.“⁷ Dieser Leitgedanke wurde zu einem politischen und gesellschaftlichen Gesamtkonzept, das sich nicht nur gegen den Westen richtete. Nach innen wandten sich diese Bewegungen gegen den „dekadenten“ Herrscher über die Muslime. In den muslimischen Ländern entstanden weitere Protestbewegungen, die ihre Anhänger hauptsächlich durch ihre soziale und wohltätige Arbeit gewannen. Die syrische Muslimbruderschaft entstand aus dem „Zusammenschluss mehrerer wohltätiger islamistischer Vereinigungen“⁸, die in Ägypten die Ideen von Hasan al-Banna kennengelernt hatten.⁹ In Jordanien wurde ebenfalls im Jahr 1946 ein Zweig der Muslimbruderschaft gegründet, die im Laufe der Zeit an politischer Macht gewonnen hatte, bis sie im Jahr 1993 durch die Nichtzulassung zu den Wahlen an Einfluss verlor, aber seitdem weiterhin die Politik in Jordanien mitbestimmt.¹⁰

7 Said/Fouad (2014), 82.

8 Seidensticker (2015), 75.

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. ebd., 76 f.

Tunesien war bis 1956 ein französisches Protektorat und wurde bis 1987 von Habib Bourguiba regiert. Sein prowestlicher und säkularistischer Kurs prägt das Land bis heute. Ab den 1970er-Jahren bildete sich eine radikale Gruppierung, die sich die Islamische Revolution im Iran zum Vorbild nahm. Die Radikalisierung eines Teils der „Ennahda-Bewegung“ („Wiedererwachen-Bewegung“) und die verschärfte Repression durch den Staat führten zu Verhaftungen und Exil. Ennahda ist seit 2011 als politische Partei zugelassen und im Parlament vertreten. Al-Ghannūshī, der nach dem Sturz Ben Alis, des Nachfolgers von Habib Bourguiba, aus dem Exil zurückkam, übernahm die Führung der Partei, ging gegen Teile der Führerschaft vor und setzte sich für Demokratie und Parteienpluralismus ein.¹¹ Seine Partei stimmte 2014 zu, die Scharia in der neuen tunesischen Verfassung nicht zu nennen und Glaubens- und Gewissensfreiheit zu garantieren.¹² Diese Entwicklung ist exemplarisch für die Umwandlung einer extremistischen Bewegung in eine liberale politische Partei im Zuge der Beteiligung an politischer und gesellschaftlicher Macht.

Zu den extremistischen Gruppierungen zählen unter anderem: die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (PJD) in Marokko, die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) in der Türkei, die Hamas im Gazastreifen, die Hisb-u-llah (Partei Gottes) im Libanon sowie das transnationale Netzwerk Al-Qaida. Al-Qaida ist aus dem Befreiungskampf in Afghanistan nach der sowjetischen Invasion 1979 hervorgegangen. Durch eine komplexe Interessenlage und Waffen- und Geldlieferungen aus den USA wurde sie in die Lage versetzt, sich als führende „streng islamistische Gruppe“ zu etablieren.¹³ Die Ideologie von Al-Qaida fand ihre radikale und militante Ausformung im „Islamischen Staat“ (ISIS) in Irak und Syrien. Az-Zarqawi, ein Führer der Gruppe, gab 2004 seinen Treueschwur (*bay‘a*) gegenüber Osama bin Laden bekannt und nannte seine Organisation „Basis des Jihads im Zweistromland“¹⁴. Die Hymne des ISIS, der zum Kalifat aufrief, beginnt wie folgt: „Der Islamische Staat ist auferstanden durch das Blut der Aufrichtigen. Meine Gemeinde (*umma*): Die Morgendämmerung ist bereits angebrochen, und so beobachtet den Sieg der wahrhaft Gläubigen.“¹⁵ Al-Qaida und ISIS haben sich zu zahlreichen Gewalttaten bekannt, die in den letzten Jahren weltweit begangen wurden.

Die Begriffe Martyrium und *ġihād* wurden durch das Wirken zahlreicher, ideologisch unterschiedlich ausgerichteter Bewegungen und Gruppierungen inhaltlich neu besetzt. Radikale Ideologien breiteten sich aus und gewannen unter anderem auch in der Dichtung und den neuen sozialen Medien weitere Anhänger, insbesondere unter den jungen Menschen. In seinen Gedichten verherrlicht Marwan Hadid¹⁶ (1934–1976) eine Ideologie des *ġihād* mit dem Ziel der Mobilisierung für einen politischen Befreiungskampf, der basierend auf dem Glauben geführt werden soll: „Durch unseren Jihad lassen wir Felsen zerbröckeln und reißen den Tyrannen und den Unglau-

11 Vgl. ebd., 82 f.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd., 92.

14 Said/Fouad (2014), 65.

15 Ebd.

16 Marwan Hadid war ein syrischer Aktivist und Kämpfer, der die Lehren der Muslimbruderschaft zu Glauben, Moral und *ġihād* übernahm und verinnerlichte.

ben in Stücke. Durch eine mächtige und große Entschlossenheit und einen Willen, der die Beugung nicht kennt. Wir mobilisieren die Seelenkräfte und den Intellekt. Mit unserem Blut werden wir die Morgendämmerung färben. [...] Durch unseren Jihad, mit der lodernden Fackel wird die Nacht der Götzendienerei (*širk*, Anmerkung d. Verf.) und der Gottlosigkeit verschwinden. Wir lassen uns mutig mit Entschlossenheit und Kampf darauf ein und brechen die Unterdrückung der Ketten und Fesseln.“¹⁷

Auf der Argumentationslinie der radikalen Gruppierungen werden koranische Verse und Überlieferungen als Grundlage für eine göttliche Ordnung angeführt, um die Radikalität ihres Vorgehens als göttlichen Auftrag zu deklarieren. „Im Manifest der Al-Khanssa-Brigade heißt es: Diese betrügerische materialistische Zivilisation wird nicht lange bestehen; aber was tatsächlich bleibt und fortgeführt wird, ist die religiöse Wissenschaft (*‘ilm šar‘ī*, Anmerkung d. Verf.), und jeder Muslim ist dazu verpflichtet, ihr bis zu ihrem Ursprung nachzugehen, und soll sich deswegen auf die Reise begeben. Was aber die Nichtmuslime anbelangt, so gilt: ‚Sie kennen den Schein des diesseitigen Lebens und auf das Jenseits achten sie nicht‘ (Vers 30:7).“¹⁸

Ausgehend von der zentralen Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen dem Koran und der theologischen Legitimation von Gewalt widmet sich diese Arbeit der Analyse der Suren 8 und 9. Dabei strukturieren sprachliche, historische und theologische Überlegungen den Gang der Untersuchung.

1.2 Methodische Überlegungen

Im ersten Schritt der Untersuchung werden die koranischen Stellen überprüft, die in direkter oder indirekter Weise Gewalt im weitesten Sinne zum Thema haben. Diese Verse werden anschließend nach unterschiedlichen Gewaltformen systematisch kategorisiert. Der Hauptteil der Arbeit konzentriert sich auf die Analyse der Suren 8 und 9. Dazu werden einige Kommentare herangezogen, um mögliche Unterschiede in der Interpretation und Definition von Gewalt durch die jeweiligen Kommentatoren herauszuarbeiten.¹⁹

Für eine vertiefte Analyse wird die Auswahl schließlich auf drei zentrale Kommentare eingegrenzt. Die Auswahl auf drei Korankommentare erfolgte nach der Analyse zahlreicher Exegetenwerke. Diese drei Kommentare stammen aus unterschiedlichen Epochen und zeichnen sich jeweils durch eigene Akzentsetzungen aus, die für das Verständnis des Korans von besonderer Bedeutung sind.

Der Kommentar von Muḥammad bin Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923)²⁰ als klassischer Kommentar bietet detaillierte historische Hintergründe, die hauptsächlich durch *aḥādīṯ* (Überlieferungen, Sg. *ḥadīṯ*) belegt sind. Der Kommentar von Abū-

17 Said/Fouad (2014), 31.

18 Mohagheghi (2014), 54.

19 Dieser Schritt ist mit der CD-Rom *Ġāmi‘ at-tafāsīr, nur al-anwār* möglich, die über hundert Kommentare beinhaltet: Computer Research Center of Islamic Sciences (www.noorsoft.org).

20 Aṭ-Ṭabarī (1991).

Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar az-Zamaḥṣārī (1075–1144)²¹ gewährt Einblicke in die rationalistische Theologie der Mu‘tazila und interpretiert die koranischen Aussagen im Kontext der historischen Ereignisse zur Zeit der Offenbarung. ‘Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥussein Ṭabāṭabā’ī (1902–1981)²² war ein bedeutender Koranexeget und Philosoph des 20. Jahrhunderts. Er verbindet seine traditionelle Kommentarmethode mit philosophischen und gesellschaftlichen Fragestellungen. Ṭabāṭabā’ī bezieht sich auf die sunnitischen und schiitischen Kommentare und stützt seine theologischen Schlussfolgerungen auf die schiitischen Überlieferungen.

Diese drei Kommentare wurden für die Arbeit exemplarisch ausgewählt, weil sie einen Einblick in die reiche und vielschichtige Tradition der Koranexegeese geben. Aṭ-Ṭabarī bietet umfassende Überlieferungen, die die Offenbarungsanlässe und damit den historischen Kontext der einzelnen Verse erklären. Az-Zamaḥṣārī orientiert sich in seiner Kommentierung am rationalistischen Denkansatz der Mu‘tazila. Ṭabāṭabā’ī hingegen verankert seine Exegese in philosophischen Diskursen und argumentiert auf Grundlage der schiitischen Traditionsliteratur. In dieser Arbeit werden überwiegend die schiitischen Quellen und Korankommentare herangezogen, die im deutschsprachigen Raum bislang wenig Beachtung gefunden haben. Für die historischen Zeugnisse werden neben den Korankommentaren die *Sīra*-Literatur (Berichte über das Leben des Propheten Muḥammad) und Geschichtswerke wie die von ibn Ishāq und ibn Hišām sowie die *al-Maḡāzī* von al-Wāqidī herangezogen. Diese Werke sind recht spät, erst über 150 Jahre nach dem Ableben des Propheten Muḥammad, entstanden und beanspruchen, auf früheren mündlichen Überlieferungen zu fußen. Beim derzeitigen Stand der muslimischen Ḥadīṭwissenschaft (Überlieferungswissenschaft) gilt der größte Teil der vorhandenen Überlieferungen in bekannten Sammlungen als authentisch. Eine Überlieferung gilt als authentisch, wenn sie mehrfach und kontinuierlich tradiert wurde. Die islamischen Quellen weisen jedoch einige Mängel auf, die bislang nicht hinreichend wissenschaftlich untersucht wurden. Dennoch bleiben sie vorerst als zugängliche Instanzen bestehen, die das Verständnis des Korans erleichtern können. Ein zentrales Problem der Authentizität liegt darin, dass viele dieser Quellen – insbesondere die Ḥadīṭe – über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren ausschließlich mündlich überliefert wurden. Dies ist unter anderem auf das Verbot durch verschiedene Kalifen zurückzuführen, die über längere Zeit die schriftliche Fixierung von Aussagen und Traditionen des Propheten Muḥammad (Sunna) untersagten. Ziel dieses Verbots war es, eine Vermischung von koranischen Aussagen mit späteren Überlieferungen zu vermeiden. Die Überliefererkette (Isnād), die als wesentliches Kriterium für die Authentizität eines Ḥadīṭ gilt, weist jedoch teilweise Lücken und zweifelhafte Überlieferer auf, deren Loyalität und Glaubwürdigkeit kritisch hinterfragt werden müssen. Ein weiteres entscheidendes Kriterium wurde bei der Bewertung von Ḥadīṭen häufig vernachlässigt: die Übereinstimmung mit dem Koran. Eine Überlieferung über das Leben und die Aussagen des Propheten Muḥammad, die nicht mit dem Koran vereinbar ist, kann

21 Az-Zamaḥṣārī (1986).

22 Ṭabāṭabā’ī (1988).

mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht authentisch sein und somit nicht vom Propheten selbst stammen.

1.3 Zur Übersetzung aus dem Arabischen ins Deutsche

Als Grundlage dient die Übersetzung von Hartmut Bobzin²³, der bemüht ist, die vielschichtige Bedeutung der arabischen Begriffe in ein fließendes und gut lesbares Deutsch zu übertragen. Ein Begriff wird in der gesamten Untersuchung bewusst abweichend von Bobzins Übersetzung verwendet, basierend auf einem eigenen Verständnis des zugrunde liegenden arabischen Ausdrucks: Der Begriff *rabb*, den Bobzin, wie alle anderen Übersetzer auch, mit „Herr“ übersetzt, wird von der Verfasserin mit „Schöpfer und Erhalter“ übersetzt. Diese Entscheidung erfolgt in Anlehnung an die Übersetzung von Muhammad Asad, die in der deutschen Fassung den Begriff *rabb* mit „Erhalter“ übersetzt. Weitere Abweichungen von der Übersetzung Bobzins sind im Text durch Kursivschreibung markiert.

1.4 Aufbau der Arbeit

Kapitel 1 erläutert die Fragestellung, die Motivation für die Arbeit sowie das zugrunde liegende methodische Vorgehen. Zudem wird die Auswahl der verwendeten klassischen und modernen Materialien begründet.

Die beiden folgenden Kapitel (Kapitel 2 und 3) widmen sich den zwei zentralen Themen dieser Arbeit.

Kapitel 2 behandelt den Koran als mögliche Quelle von Gewalt – unter Berücksichtigung seiner Geltung als göttliche Rede und zentrale Grundlage der islamischen Lehre. Dabei werden das islamische Offenbarungsverständnis sowie die daraus abgeleitete Gott-Mensch-Beziehung skizziert. Die Selbstbeschreibung des Koran und seine Wahrnehmung durch die Gläubigen als außerordentliches literarisches Werk werden dargestellt. Zudem werden die Sammlung und Verschriftlichung des Koran und die klassischen Methoden der Exegese vorgestellt. Abschließend wird das Konzept der Abrogation im Zusammenhang mit gewaltbezogenen Versen erläutert.

In Kapitel 3 werden der Begriff Gewalt und seine ambivalenten Bedeutungen erläutert. Die Analyse religiöser Gewalt orientiert sich dabei an der These von Jan Assmann. Ein Vergleich des Gewaltpotenzials in den heiligen Schriften von Judentum, Christentum und Islam zeigt anhand ausgewählter Textstellen, dass eine gewaltgeprägte Sprache in allen drei Büchern zu finden ist.

Kapitel 4 widmet sich der philologischen Analyse koranischer Begriffe, die in Zusammenhang mit Gewalt stehen. Zu jedem Begriff werden die jeweiligen Stellen im Koran nach der Chronologie der Offenbarung zusammengestellt, um kontextabhängige Bedeutungsvarianten aufzuzeigen.

23 Bobzin (2010)

Kapitel 5 befasst sich mit der umfassenden Analyse der Suren 8 und 9. Sure 8, eine frühmedinensische Offenbarung, und Sure 9, die spätmedinensisch einzuordnen ist, spiegeln eine Phase wider, in der sich die muslimische Gemeinschaft formierte und vielfältige Konflikte zu bewältigen hatte. Die Einbeziehung klassischer Kommentare und historischer Kontexte hilft, die in den Suren deutlich erkennbare Gewalt-Sprache einzuordnen und zu verstehen. An ausgewählten Stellen werden diese Kommentare durch neuere Exegesen ergänzt, um aktuelle Perspektiven auf die Koraninterpretation sichtbar zu machen.

Das Abschlusskapitel fasst die Ergebnisse der exegetischen Betrachtung der Gewaltthematik zusammen. Es wird deutlich, dass bestimmte Gottesbilder und das daraus abgeleitete Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung Denkmuster hervorbringen können, die in gewaltbereite oder gewaltlegitimierende Ideologien münden. Die Frage nach Gewalt im Koran ist dabei untrennbar mit den zentralen Konzepten von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu verknüpfen. Ein Abschnitt zeichnet ansatzweise die Themen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Koran nach. Der Ausblick ist auf die Theologie der Gewaltüberwindung und die Theologie des Friedens gerichtet. Abschließend werden die Merkmale der Theologie des Friedens aus dem Koran sowie die daraus entstehenden Anschlussfragen umrissen. Die Entwicklung einer Theologie des Friedens hat im Rahmen weiterer Forschung zu erfolgen.

2 Der Koran als autoritative Quelle des islamischen Gottes- und Menschenbildes

Der Koran, die Urkunde und Grundlage der islamischen Lehre, ist nach Überzeugung der Muslime das unmittelbare Wort Gottes, das dem Propheten Muḥammad über einen Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren offenbart wurde. Der Prophet Muḥammad war von Gott auserwählt, als erster Adressat die gehörten Worte in Mekka und Medina zu verkünden. Dieses Koranverständnis führte zum Urdogma, den Koran als übergeschichtliche Verkündigung zu verstehen, weil die Worte Gottes dauerhaft gültig sind.²⁴ Der Beginn der Offenbarung wird nach Ansicht nahezu aller Koranforscher auf den Monat Ramadan des Jahres 610 n. Chr. datiert.²⁵ Die vielschichtigen Inhalte des Koran bestehen aus Darstellungen der Glaubensprinzipien, Erzählungen über die früheren Völker und Propheten sowie den Umgang der Menschen untereinander, aus Berichten über Konflikte und aus Lösungshinweisen. Die Offenbarung erfolgte in einem Raum, in dem jüdische und christliche Traditionen bekannt waren. Aus dieser Perspektive tritt der Koran ins Gespräch mit anderen Religionen, vor allem mit dem Judentum und Christentum. Die facettenreichen Themen und die sprachlichen Topoi zeigen die kommunikativen Prozesse auf, durch die der Koran entstanden ist. Sie spiegeln die Weltbilder der Spätantike wider und kritisieren, bestätigen oder korrigieren die bestehenden Lebenswelten und Glaubensüberzeugungen.

In diesem Kapitel geht es darum, sich der exegetischen und methodischen Koranexegese anhand der klassischen und neueren Ansätze anzunähern, ohne alle Methoden ausführlich zu diskutieren. Die Annäherung an die Koranexegese soll der Frage des Gewaltbezugs im Koran im Lichte der Auslegungen nachgehen.

2.1 Gott spricht durch den Koran

Der Vers 17:107 spricht von allmählicher Herabsendung des Koran mit dem Auftrag, ihn sorgfältig zu lesen und zu verstehen: „Wir [Gott, Vf.] haben es in eine Lesung aufgeteilt, damit du sie den Menschen vorträgst in Bedachtsamkeit, und wir haben sie wahrhaftig herabgesandt.“ Mehdī Bāzargān²⁶ ist der Ansicht, dass allein dieser Vers die Annahme widerlege, die Auseinandersetzung mit dem Text des Koran bedeute, seinen göttlichen Ursprung zu leugnen, und sei daher unzulässig. Gerade solche Verse im Koran fordern wiederholt zum Nachdenken auf, um die Inhalte besser zu verstehen – und zwar stets nach den Maßstäben der Vernunft.²⁷ Angelika Neuwirth betont die Einbettung des Korans in den Kontext der spätantiken Welt: „Die Logik und Hermeneutik des Koran wird nur deutlich, wenn wir

24 Vgl. Körner (2006), 78.

25 Vgl. Maʿrifāt, (2012), 53–54.

26 Mehdī Bāzargān (1907–1995), ein iranischer Denker, Koranforscher und Politiker.

27 Vgl. Bāzargān (2007).

ihn als Rekurs auf die großen Fragen der Zeit, als Antithese zu im Raum stehenden Prämissen zur Kenntnis nehmen und nicht als kontextlose Rede eines isolierten Sprechers oder sogar Autors.²⁸ Die ersten Adressaten waren Menschen auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert. Eine historische Verortung des Offenbarungsgeschehens fand bereits in frühen Kommentaren statt, etwa durch die Einteilung der Suren in mekkanische und medinensische.

Der Koran mischte sich in die Debatten der Zeit ein, aktualisierte die bereits bestehenden Schriften – Tora und Evangelien –, bestätigte und korrigierte sie, kritisierte gesellschaftliche Strukturen und mahnte zur Gerechtigkeit. Er antwortete auf die Fragen der Menschen, zeigte Möglichkeiten zur Konfliktbewältigung und legte Normen fest, die anpassungsfähig an ihren realen Lebenswelten waren. Der Koran ist ein komplexer Text und kann dann umfassend erschlossen werden, wenn die historischen Begebenheiten der Spätantike – nicht nur auf der Arabischen Halbinsel – und die Denkwelten dieser Zeit berücksichtigt werden: „Als spätantiker und damit in einer Debattenkultur stehender Text ist der Koran nicht durchweg spontane prophetische Rede, sondern auf weite Strecken auch Exegese, reflektierende Auseinandersetzung mit den Vorgängertraditionen, sakralen wie profanen, und insofern in viel höherem Maße als die Bibel ein auf Rhetorik basierender Text.“²⁹

Die Hörer der Verkündigung standen nicht in einem leeren Raum, sie hatten bereits Weltbilder und Überzeugungen, die sie in ihrem Alltag und in der reichen Poesie und Dichtung der paganen Araber artikulierten. Kraft der Sprache erreichte der Koran einige der mächtigen Feinde des Islam, wie es von ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (592–644), dem zweiten Kalifen, berichtet wird. Als strenger Gegner Muhammads erfuhr ‘Umar, dass seine Schwester den Islam angenommen hatte; wütend machte er sich auf den Weg zu ihr, um sie zur Umkehr zu zwingen. Als er bei ihr ankam, hörte er eine Stimme, die den Koran rezitierte. Berührt vom Klang hielt er inne und nahm den Islam schließlich an.³⁰ Die Sprache und der Klang erreichten die Herzen der Menschen, berührten sie und zogen sie in ihren Bann. Zugleich forderte der Koran durchgehend seine Zuhörer auf, nicht auf der Ebene der äußerlichen Ästhetik seines Klangs zu bleiben, sondern über seine Worte nachzudenken, sie zu verstehen und aus ihnen Prinzipien ein Leben in Verantwortung vor Gott abzuleiten.

2.2 Mündliche Überlieferung – die Kraft der Sprache

In den islamischen Überlieferungen und Erzählungen gibt es zahlreiche Beispiele, wie Freund und Feind von der Schönheit der Rezitation des Koran überwältigt wurden. Die Faszination des Klangs und der Rezitation beschreibt Navid Kermani in seinem Werk „Gott ist schön“ ausführlich und zeichnet durch zahlreiche literarische Erzählungen nach, wie der Klang die Menschen zum Glauben führte: „Geschichten [erzählen] von der überwältigenden Wirkung der koranischen Rezitation auf die

28 Neuwirth (2010), 34.

29 Ebd., 66.

30 Vgl. Lecker (2004), 71.

Zeitgenossen Muḥammads, von Menschen, die sich beim Hören eines Koranverses bekehren, die weinen, schreien, in Verzückung geraten oder ohnmächtig werden.“³¹ Die Schönheit der Sprache, die die Menschen emotional berührte und überzeugte, wird von muslimischen Koranforschern als außerordentlich, als „Wunder“ bezeichnet, die seine göttliche Abstammung beweist. Der Vers 17:88, der an Leugner adressiert ist, fordert die großen Dichter und Erzähler heraus: „Sprich: ‚Wenn Mensch und Dschinn sich darin trafen, etwas beizubringen, was dieser Lesung [Koran, Vf.] gleichkommt, sie könnten nichts beibringen, was ihr gleichkommt, auch wenn sie einander dabei Helfer wären.‘“ Dieser Vers teilt die Besonderheit der Sprache mit und vermittelt, dass es nicht möglich war, mit dem Koran zu konkurrieren. Es ist nicht nur die Klarheit und Reinheit der Sprache, die hier gemeint ist, sondern auch die Inhalte und die Struktur der Zusammensetzung der Suren waren ungewöhnliche literarische Herausforderungen für die Gemeinde.³²

Kermani berichtet auch von folgender Begebenheit: Aṭ-Ṭufayl, der ein wohlhabender Dichter und Adliger war, traf in Mekka ein. Einige Gegner Muhammads aus dem Stamm Qurayš warnten ihn vor den „Zauberreden“ Muḥammads. Sie gaben ihm den dringenden Rat, kein Wort mit dem Gesandten Gottes zu wechseln und vor allem nicht seinen Rezitationen zu lauschen.³³ Aṭ-Ṭufayl jedoch folgte Muḥammad nach Hause und bat ihn, etwas vorzutragen. Ibn Hišām berichtet über die Eindrücke von aṭ-Ṭufayl Folgendes: „Bei Gott, niemals zuvor habe ich ein Wort gehört schöner als dieses und niemals eine Sache vernommen gerechter als diese, und so bekehrte ich mich zum Islam und bekenne mich zum Bekenntnis der Wahrheit.“

Der Ägypter Muṣṭafā Šādiq ar-Rāfi‘ī erklärt das Berührtsein eines Hörers folgendermaßen: „Alle Einzelteile seines Geistes wurden angerührt vom reinen Laut der Sprachmusik, und Abschnitt für Abschnitt, Ton für Ton nahm er ihre Harmonie, die Vollkommenheit ihrer Ordnung, ihre Formvollendung auf. Es war weniger, als ob ihm etwas rezitiert wurde, sondern eher, als ob sich etwas in ihn eingebrannt hätte.“³⁴ Das Rezitieren beruhigt und berührt das Herz, ist trostspendend und begleitet bis heute die Menschen im Alltag, im Gebet, in Trauer und Freude und in unterschiedlichen Lebensabschnitten wie Geburt eines Kindes, Heirat und Tod. Das Hören vermittelt Gewissheit und Zuversicht, dass im und durch den Koran Gott zu den Menschen spricht. Diese Qualität des Koran ist signifikant, unterscheidet ihn von anderen heiligen Büchern und wurde von muslimischen Kommentatoren berücksichtigt, wenn sie sich mit dem Text beschäftigten.

31 Kermani (1999), 16.

32 Vgl. Ṭabāṭabā‘ī (2004), 10–11.

33 Vgl. Kermani (1999), 36.

34 Zitiert in Kermani (1999), 16.

2.3 *Wahy* (unmittelbare kommunikative Offenbarung), *tansil* (Herabsendung)

Das Wort „Koran“ entstammt aus den Konsonanten *q r a* und der Wurzel *qara'a*. Die ersten verkündeten Verse aus der Sure 96 beginnen mit dem Imperative *iqra'*, lies, trage vor! Hussein Naṣr ist der Ansicht, dass das Lesen die Chiffre der Offenbarung im Islam ist: „Lesen und Schrift sind im Islam kohärent. Der Prophet Muḥammad wurde mit der ersten Offenbarung aufgefordert zu lesen, obwohl er des Lesens nicht mächtig war. Die göttliche Verkündigung ermächtigte ihn zum Lesen.“³⁵ Prophet Muḥammad war *ummī* (Analphabet), heißt es im Vers 7:157. Naṣr vergleicht das *ummī*-Sein des Propheten Muḥammad mit der Jungfräulichkeit Marias: Maria und Muḥammad müssten rein und unbefleckt sein, um die Verkündigung Gottes in sich aufnehmen zu können. In Maria wurde das Wort Gottes Fleisch und in Muḥammad zur Schrift.³⁶

Der Engel der Offenbarung³⁷ brachte den Koran in das Herz des Propheten: „Siehe, er [sc. Koran] ist fürwahr herabgesandt vom *Schöpfer und Erhalter* der Weltbewohner. Mit ihm herab kam der getreue Geist in dein Herz, damit du Warner seist, in klarer arabischer Sprache“ (Verse 26:192–195).

Im Zusammenhang mit der Verkündigung des Koran werden zwei Begriffe verwendet: *wahy* und *tanzil*. *Wahy* hat die Bedeutungen „Hinweis, verborgene und geheime Bekanntgabe, herbeieilende Mitteilung, Eingebung und Inspiration“³⁸. Im Koran steht der Begriff *wahy* in vier Bezügen: a) verborgener Hinweis und Zeichenmitteilung im Vers 19:11, als Zakaria aus seiner Klausur³⁹ hinaustrat und dem Volk durch Zeichen mitteilte⁴⁰, dass sie Gott morgens und abends lobpreisen sollen; b) instinktive Wegweisung im Vers 16:68–69: „Dein *Schöpfer und Erhalter* [Anmerkung durch Vf.] gab der Biene ein⁴¹: ‚Mach dir in den Bergen etwas zu Häusern, dazu von den Bäumen und dem, was sie errichten! Dann iss von allen Früchten, und folge den gebahnten Wegen deines *Schöpfers und Erhalters* [Anmerkung durch Vf.]!‘ Aus ihrem Inneren kommt ein Saft, verschiedenartig in den Farben. In ihm liegt Heilkraft für die Menschen. Siehe, darin liegt fürwahr ein Zeichen für Menschen, die sich Gedanken machen“; c) Inspiration im Sinne von innerer Stimme, deren Ursprung nicht erkennbar ist und in der Regel Hilfe und Beruhigung bewirkt: Als die Mutter von Mose ihn dem Fluss übergab, gab Gott ihr ein, dass sie keine Angst zu haben brauchte. Sie war beruhigt und zuversichtlich, dass der Sohn zu ihr zurückkommen würde⁴²; d) Letztlich ist es die prophetische Eingebung des Propheten Muḥammad, die zur Entstehung des Koran führte⁴³: „Wir erzählen dir aufs

35 Vgl. Seyyed Hossein Naṣr, zit. nach: Pāḥkatchī, (2017), 382.

36 Vgl. ebd., 382, übersetzt aus dem Persischen von Vf.

37 Arab. *awḥā ilayhim*.

38 Vgl. Ma'rifat (2012), 11.

39 Arab. *miḥrāb*.

40 Arab. *awḥā ilayhim*.

41 Arab. *awḥā*.

42 Arab. *awḥaynā ilā ummi Musā*, Vers 28:7.

43 Vgl. Seyyed Hussein Naṣr, zit. nach: Pāḥkatschī (2017), 12–14.

Schönste durch das, was wir als diese Lesung [Koran, Vf.] dir offenbarten. Wahrlich, früher warst du einer derer, die nicht darauf achteten“ (Vers 12:3).

Wahy verbindet die transzendente Welt mit der materiellen Welt, in der sich der Mensch befindet.⁴⁴ Milad Karimi beschreibt diesen Vorgang als „Übergang von der Verbergung [sc. Gottes] zur Entbergung [sc. Gottes]“⁴⁵. Durch *wahy* wird die Botschaft Gottes übertragen und der Koran ist ein von Gott ausgesuchtes „Mittel“, um seine Worte zu vermitteln. Geist und Wort, Inhalt und Form des Korans sind göttlich.⁴⁶

Wahy ist eine Erfahrung des Geistes, die ausgehend von Gott in Bewegung gesetzt wird. Gott wendet sich in besonderer Weise an Menschen, die ihre menschlichen Potenziale weiter entfalten und entwickeln können und bereit sind, das Ausgewähltsein anzunehmen⁴⁷. Der Wille Gottes und wie er zu Menschen spricht, wird im Vers 42:51 beschrieben: „Und keinem Menschen steht es zu, dass Gott zu ihm sprechen sollte, außer durch Eingebung oder hinter einem Vorhang oder indem er [sc. Gott] einen Boten schickt, um durch sein Geheiß zu offenbaren, was er will; er ist erhaben, weise“. Das Sprechen als Zeichen des Willens Gottes ist ebenso in der Bibel zu finden. Im Buch Gen 3 beginnt die Erschaffung der Welt durch das Sprechen Gottes: „Und Gott sprach: ‚Es werde Licht!‘ und es wurde Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war; und Gott schied das Licht von der Finsternis. Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: ein Tag.“ Diesem Vers folgen einige Verse zur Erschaffung der Geschöpfe, die sich durch den Sprechakt Gottes ereignete. In den koranischen Ausführungen ist es das Wort „Sei!“⁴⁸, durch das der Wille Gottes umgesetzt wird.⁴⁸

Der Begriff *wahy* im Zusammenhang mit der Offenbarung des Koran ist zum ersten Mal in einem Spätmekkanischen Vers erwähnt: „Wenn ihnen nun unsere Verse als Beweise vorgetragen werden, so sprechen jene, die nicht die Begegnung mit uns wünschen: ‚Bring eine andere Lesung als diese herbei, oder tausche sie um!‘ Sprich: ‚Es steht mir nicht an, sie von mir aus umzutauschen. Ich folge nur dem, was mir eingegeben wurde“⁴⁹. Siehe, ich fürchte, wenn ich meinem *Schöpfer und Erhalter* [Anmerkung durch Vf.] ungehorsam bin, die Strafe eines großen Tages“ (Vers 10:15). In spätmekkanischer Zeit nahmen die Ablehnung und die Vorwürfe gegenüber dem Propheten Muḥammad zu. Die Gegner stellten seine Glaubwürdigkeit infrage und forderten ihn auf, zu beweisen, dass seine Worte einen göttlichen Ursprung haben. Der Vers 10:15 ist eine Antwort auf die Vorwürfe und soll vermitteln, dass der Prophet Muḥammad nicht von sich aus die Worte spricht, sondern die Offenbarung Gottes weiterleitet.⁵⁰

Im Vers 75:16 wird der Prophet Muḥammad belehrt, wie er die Verse aufnehmen soll; im Vers 75:17 stellt Gott klar, dass ER den Text und das Vortragen bestimmt,

44 Vgl. ebd., 39.

45 Karimi (2015), 173.

46 Vgl. Seyyed Hussein Naṣr, zit. nach: Pāḥkatschī (2017), 382.

47 Vgl. ebd., 20.

48 Vgl. Ṭabāṭabā'ī (1988), Bd. 17, 179–181.

49 Arab. *in attabi'ū illā mā yūḥā ilayya*.

50 Vgl. Ṭabāṭabā'ī (1988), Bd. 10, 42–43.

im Vers 75:18 wird er zum Abwarten der Lesung aufgefordert und im Vers 75:19 stellt Gott klar, dass auch die Deutung bei IHM liegt. In diesem Abschnitt werden die Lesung, Sammlung und Erklärung des Koran unter den Schutz Gottes gestellt. Gott selbst ist der Garant für die Transformation und den Erhalt der göttlichen Worte.

Während *wahy* den Prozess der Kommunikation und Eingebung beschreibt, stellt der Begriff *tanzīl* die kontinuierliche und allmähliche Herabsendung dar. Die Mitteilungen waren eingebettet in Ereignisse, Fragen oder Anliegen der Gemeinde. Dem Wort *tanzīl* entstammt der Begriff Offenbarungsanlässe⁵¹, die in der Exegese eine bedeutende Rolle spielen. Der historische Anlass und die Fragestellung können zur Klärung der Mitteilung beitragen.

Die Herabsendung des Koran ereignete sich Vers 2:185 zufolge im Monat Ramadan und in der Nacht der Bestimmung.⁵² Es gibt unterschiedliche Ansichten, wie diese einmalige Herabsendung zu verstehen sei: a) Der Beginn der Offenbarung mit den ersten fünf Versen in der Sure 96 war in der Nacht der Bestimmung; b) der gesamte Koran ist in dieser Nacht aus der im Himmel aufbewahrten Schrift⁵³ in den untersten Himmel herabgesandt worden; c) der geschichtliche Koran ist in dieser Nacht erschaffen und entsprechend dem Bedarf der Gemeinde nach und nach dem Propheten Muḥammad vermittelt worden; d) der gesamte Koran wurde dem Herzen des Propheten Muḥammads eingegeben.⁵⁴ Diese letzte Ansicht wird auch von Ṭabāṭabā'ī vertreten. Er begründet seine Ansicht u. a. mit dem Vers 11:1: „Eine Schrift, deren Zeichen festgelegt und dann genau dargelegt sind, von einem Weisen und Kundigen.“ Die „Festlegung der Zeichen“ versteht Ṭabāṭabā'ī als die einmalige Herabsendung und die „genaue Darlegung“ als allmähliche Offenbarung. Er bezieht sich auch auf den Vers 20:114, in dem der Prophet Muḥammad aufgefordert wird, sich bei der Rezitation des Koran nicht zu übereilen, bevor „die Offenbarung ganz an ihn ergangen ist“.⁵⁵ Ṭabāṭabā'ī ist der Auffassung, dass der Prophet Muḥammad die offenbarten Verse, die durch eine einmalige Herabsendung bereits in seinem Herzen eingraviert waren, beim Empfang der einzelnen Offenbarungen schon kannte. Durch *wahy* wurde ihm aufgetragen, sie öffentlich vorzutragen.⁵⁶

2.4 Selbstbeschreibung des Koran

In den mittelmekkanischen Suren wird der Koran als *dīkr* („Erinnerung“) beschrieben. In Sure 54 wird diese Beschreibung wortgleich in vier Versen wiederholt: „Wir haben den Koran leichtgemacht zur Erinnerung“ (Verse 54:17, 22, 32, 40). *Dīkr* ist der Begriff für das Erinnern durch Wiederholen und wird in der Glaubenspraxis für Rituale verwendet, die wiederholend den Glauben verinnerlichen und vertiefen sol-

51 Arab. *asbāb an-nuzūl*.

52 Arab. *laylat al-qadr*.

53 Arab. *lawḥ mahfūz*.

54 Vgl. Ma'rifat (2012), 57–60.

55 Vgl. Ṭabāṭabā'ī (1988), Bd. 14, 17–22.

56 Vgl. ebd.

len. Der Koran erinnert an die Verkündigungen und Lehren, die Gott im Laufe der Zeit durch seine Gesandten vermittelt hat. In den weiteren mittelmekkanischen Versen wird der Koran als „ruhreich“⁵⁷, „groß“⁵⁸, „weise“⁵⁹, „wundersam“⁶⁰, „Leitung zum Recht und richtigen Weg“⁶¹ sowie „Heilung und Barmherzigkeit“⁶² genannt. Er wird als *kitāb* („Botschaft“ und „Schrift“ sowie „klarer Vortrag“⁶³) bezeichnet: „Diese sind die Zeichen der Schrift und des klaren Vortrages“ (Vers 15:1). Als diese Verse offenbart wurden, lag der Koran in verschriftlichter Form noch nicht vor. Es ist anzunehmen, dass der Begriff *kitāb* zu dieser Zeit in seiner Bedeutung als Botschaft und Lehre gemeint war, wie Ṭabāṭabā’ī in seinem Kommentar zu zwei Versen mit dem Begriff *kitāb* beschreibt.⁶⁴

Im mittelmekkanischen Vers 59:21 wird die Wirkungskraft des Koran angesprochen: „Hätten wir diesen Koran herab auf einen Berg gesandt, dann hättest du ihn demütig niedersinken sehen und zerbersten aus Furcht vor Gott.“ Diese mehrstimmige Selbstbeschreibung hebt die Besonderheit des Koran hervor, die auch in der Exegese zu berücksichtigen ist.

2.5 *I‘ ḡāz* – Der Koran als Wunder

Der Koran wurde in einer Sprache offenbart, die von vielen auf der Arabischen Halbinsel – zumindest von den Ortsansässigen in Mekka und Medina – verstanden wurde. Die Sprache ist ein bedeutendes Instrument der Vermittlung der Inhalte. Wenn seine Sprache nicht verstanden wird, erreicht der Sprecher die Hörer nicht. Der Koran bezeichnet seine eigene Sprache als deutlich und klar⁶⁵: „[...] Licht und ein klares Buch sind zu euch von Gott gekommen“ (Vers 5:15). In einigen Versen erwähnt der Koran ausdrücklich, dass seine Sprache Arabisch sei. Diese Betonung ist ein bedeutender Hinweis für die Exegese, bei der die Sprache eine wichtige Basis des Verstehens ist. Bekannte Gelehrte wie Ibn Ḥazm (994–1064) und az-Zamahšarī (1075–1144) betonten, dass die arabische Sprache die beredsamste Sprache ist und der Prophet Muḥammad und die ersten Adressaten diese Sprache gesprochen haben. Es ist nicht nur die arabische Sprache, die den Koran einzigartig macht, sondern die besondere und präzise Verwendung der Begriffe; die Zusammensetzung der Themen sowie die Ordnung der Suren sind die Bausteine für ein Werk, das als einzigartig und wundersam (*i‘ ḡāz*) bezeichnet wird. Der „klare Text“, wie der Koran sich selbst charakterisiert, ist zugleich verhüllt und verborgen.⁶⁶ Zu

57 Vgl. Vers 50:1, Arab. *qur’ān al-maḡīd*.

58 Vgl. Vers 15:87, Arab. *al-qur’ān al-‘aẓīm*.

59 Vgl. Vers 36:2, Arab. *al-qur’ān al-ḥakīm*.

60 Vgl. Vers 72:1, Arab. *qur’ānan ‘aḡaban*.

61 Vgl. Vers 17:9.

62 Vgl. Vers 17:82.

63 Arab. *qur’ān al-mubīn*.

64 Vgl. Ṭabāṭabā’ī (1988) zu Vers 42:17 in Bd. 18, 59 und zu Vers 57:25, Bd. 19, 353.

65 Arab. *mubīn*.

66 Vgl. Ṭabāṭabā’ī (1988).

der Offenbarungszeit des Koran war für die Menschen, auch die Polytheisten in Mekka, die Andersartigkeit des Koran erkennbar. Dies war womöglich auch ein Grund, ihn als „Gedicht“⁶⁷, als „Zauber“⁶⁸ und als „Worte der fremden Mönche“⁶⁹ zu bezeichnen, um ihn zu „entzaubern“, meint Pākatchī.⁷⁰ Die Einzigartigkeit des Koran mündet in der Rezeptionsgeschichte in die Lehre vom *i‘ğāz*, wie Angelika Neuwirth sie nennt. „Es ist also eine zentrale Erfahrung der Muslime von innerem Leben und innerem Glanz, eine ganz reale Erfahrung von metaphysischer Schönheit der Offenbarungsschrift, die schließlich im 9. Jahrhundert zur Formulierung des Dogmas von der Unnachahmlichkeit und Einzigartigkeit des Korans führte – nicht etwa nur theologische Spekulation oder gar gelehrte Sophisterei.“⁷¹

2.6 Sammlung und Verschriftlichung des Koran

Die Unnachahmlichkeit und Einzigartigkeit des Koran ändert nichts an der Tatsache, dass er als Text nach Ansicht der Koranforscher und Gelehrten eine „Redaktionsgeschichte“ hat, die mit der Methode der Exegese nachvollzogen werden muss. Die Sammlung und Verschriftlichung erfolgten durch verschiedene Autoren, die bereits zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad und unter seiner Anweisung die vorgetragenen Worte niedergeschrieben haben. Über die Ordnung der Suren und ihre Zusammensetzung, die nicht chronologisch nach der Offenbarungszeit geordnet sind, herrscht bei den Koranforschern mehrheitlich die Meinung, dass der Prophet Muḥammad durch die Anleitung des Engels Gabriel diese Reihenfolge festlegte.⁷² Gerade in den langen Suren ist auffällig, dass in vielen Abschnitten ein Themensprung vorhanden ist, der auf den ersten Blick das Verstehen erschwert.

Die zu Lebzeiten des Propheten erstellten Niederschriften wurden *muṣḥaf* (Pl. *maṣāḥif*)⁷³ genannt. Die Autoren der Niederschriften hatten unterschiedliche Methoden der Ordnung und Lesart. Es entstanden unterschiedliche Lesarten, die zum einen den Dialekten und Sprachgewohnheiten der Völker und zum anderen der Schrift geschuldet war, die damals noch keine Vokale und diakritischen Zeichen kannte. Diese Unterschiede führten zu Meinungsverschiedenheiten und auch Konflikten um die Richtigkeit der Niederschriften. Als Konsequenz daraus gab es Überlegungen, eine einheitliche Niederschrift festzulegen. In Beratung mit den Gefährten des Propheten in Medina nahm eine Gruppe von Schreibern die Arbeit auf. Nach aṭ-Ṭabarī begann diese Arbeit im zweiten Jahr des Kalifats von ‘Uṭmān ibn ‘Affān

67 Vgl. Vers 21:5; 37:36; 69:41.

68 Vgl. Vers 74:24.

69 Vgl. Vers 69:42.

70 Vgl. Ṭabāṭabā’ī (1988), 136.

71 Zitiert nach Navid Kermani nach Ibn Kaṭīr, *Sira*, II, 73, 249.

72 Vgl. ebd., 165.

73 Bekannt sind die *maṣāḥif* von Imam ‘Alī, Zaid bin Ṭābit, ibn Mas‘ūd, Ubayyi bin Ka‘b. Nach *ṣaḥīḥ buḥārī* wird von jemandem aus Irak berichtet, der nach dem *muṣḥaf* von Aischa (der Ehefrau des Propheten Muḥammad) fragte. Daraus wird geschlossen, dass Aischa auch einen *muṣḥaf* hatte bzw. dass bei ihr ein *muṣḥaf* aufbewahrt wurde; vgl. Ma‘rifat (2012), 107–119.

(574–656), dreißig Jahre nach dem Ableben des Propheten Muḥammad.⁷⁴ Die Methode des „Vereinheitlichungskomitees“, wie Ma‘rifat sie nennt, bestand aus drei Schritten: a) Sammlung von Quellen, um eine einheitliche Niederschrift festzulegen und sie unter Muslimen zu verbreiten, b) Vergleich zwischen Niederschriften, um sicher zu sein, welche das Original sein kann, c) Sammeln von allen Niederschriften in den islamischen Gebieten und Vernichtung der Exemplare, die nicht authentisch sind.⁷⁵ Die Entwicklung der arabischen Schrift mit Vokalen und diakritischen Zeichen erfolgte ab Ende des 7. Jahrhunderts, als die nichtarabischen Völker den Koran richtig lesen und verstehen wollten.⁷⁶ Das göttliche Wort durchlief einen menschlichen Verschriftlichungsprozess, der über Jahrzehnte dauerte, bis der einheitliche *muṣḥaf* (Niederschrift) entstand, der heute von *allen* Muslimen anerkannt ist.

2.7 Der Mensch als Adressat des Wortes Gottes

Der Mensch wird in der Schöpfungsgeschichte des Koran als *ḥalīfa* (Stellvertreter/Nachfolger) bezeichnet. In den Versen 2:30–38 setzt Gott die Engel von seinem Vorhaben, den Menschen zu erschaffen, in Kenntnis und lehrt Adam nach seiner Erschaffung „alle Namen“. In einer Gegenüberstellung mit den Engeln wird demonstriert, über welche Fähigkeiten der Mensch verfügt (Vers 2:31). Das Wissen von *allen Namen* interpretiert Ṭabāṭabā’ī als das Wissen über das Verborgene und Unsichtbare, das der Mensch mittels seiner Vernunft erkennen und erlangen kann.⁷⁷ Es geht hierbei um die Fähigkeit des Menschen zum Erkunden, Erschließen, Unterscheiden und Entscheiden. Durch diese Fähigkeiten kann er bewusst und verantwortlich handeln und den Zweck seines Daseins erfüllen.⁷⁸ Der Mensch ist aufgefordert, die in ihm – durch das Einhauchen des Atems Gottes – angelegte göttliche Eigenschaften mithilfe des Glaubens zu entfalten. Der Schleier aus Gier, Selbstverherrlichung, Neid, übermäßigem materiellen und körperlichen Verlangen sowie die extreme Abhängigkeit von materiellen Neigungen soll mit dem Wasser der Ehrfurcht und Demut gereinigt werden.⁷⁹ So wird der Blick für die Wahrheit und Rechtschaffenheit geschärft und der Mensch ist dann in der Lage, zwischen Gut und Schlecht sowie Recht und Unrecht zu unterscheiden.⁸⁰ Der Mensch benötigt Orientierung, Erkenntnis, Läuterung und Entfaltung seiner Fähigkeiten. Der Glaube und der Koran sind Wegweiser in diesem Prozess. Miṣbāḥ Yazdī ist der Ansicht, dass „der Koran an erster Stelle bemüht ist, die Menschen von Nachlässigkeit und Unwissenheit zu befreien. Er fordert den Menschen auf, mittels seiner Vernunft über die Inhalte des Koran nachzudenken und sie zu verstehen. Dieses

74 Aṭ-ṭ-Ṭabarī (1995), Bd. 3, 3 f. und Bd. 4, 242.

75 Vgl. Ma‘rifat (2012), 129.

76 Vgl. ebd., 156.

77 Vgl. Ṭabāṭabā’ī (1988), Bd. 1, 150.

78 Vgl. Qāemī Nīyā (2014), 99.

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. ebd.

Verstehen soll ihm die erforderliche Einsicht ermöglichen, die ihn zur Erkenntnis führt, dass seine Glückseligkeit und sein Erfolg im Leben durch den Glauben an Gott und die Befolgung der göttlichen Anweisungen zu erreichen ist.⁸¹

Muḥammad ‘Abduh und Rašīd Riḍa nennen Wirkungskategorien, um den Zweck der Offenbarung zu erläutern. Die Rechtleitung und Erziehung der Menschen sind die Hauptziele, die die menschlichen Beziehungen zu „Gott, zu sich selbst, zu Mitmenschen und zur Gemeinschaft sowie zur Natur und Welt“ klären und regeln.⁸² Sie sind der Ansicht, dass der Koran eine besondere Form von vollständiger Weisheit beinhaltet und der Menschheit eine grundlegende und revolutionäre Umwandlung ermöglicht. Er verwandelte zuerst den Geist der arabischen Welt des 7. Jahrhunderts. Diese Wandlung hat zweierlei bewirkt: „Hinwendung der Menschen zum Islam, ihre Reinigung und die Umwandlung ihrer Unwissenheit und Schlechtigkeit⁸³ in Wissen und Reinheit“⁸⁴. Der Mensch ist der Adressat der koranischen Mitteilung und ist aufgefordert, sich aus dem Koran heraus Orientierung und Zielsetzung für sein Leben zu erschließen. Diese Aufforderung ermöglichte eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Koran und brachte die vielgestaltige Interpretationstradition hervor. Die Interpretation war das Werkzeug zur Entschlüsselung der verborgenen Bedeutungen der Worte Gottes im Koran. Die Sprache und die Vorstellungswelten der Menschen verändern sich ständig, daher ist es die „Aufgabe aller Generationen der Muslime, das, was ihnen Gott im Koran habe sagen wollen, aus seinem ursprünglichen Code in die Sprache und den Horizont ihrer jeweiligen Zeit zu übersetzen. Nur so könne der Kern der Botschaft innerhalb sich wandelnder gesellschaftlicher Verhältnisse verständlich gemacht und bewahrt werden“⁸⁵. Damit schließt sich Abu Zayd an muslimische Interpretationstraditionen an und fordert, diese mit den neuen Methoden der Exegese zu verbinden.⁸⁶

2.8 Exegese und Rezeption des Koran

Die Sprache bringt das Weltbild der Menschen zum Ausdruck, sie spiegelt dieses Weltbild zur Zeit der Entstehung des Textes wider. Angelika Neuwirth bezeichnet den Koran als Text der Spätantike und ordnet ihn als ein literarisches Werk ein, das mit literaturwissenschaftlichen Methoden neu erfasst werden kann: „Der Koran hat zwei Gesichter, die zusammen in den Blick zu bekommen zunächst unmöglich erscheint – es sei denn, man greift zu einem Trick, der sich in der visuellen Repräsentation erfolgreich bewährt hat: Man betrachtet den Koran als Vexierbild, das je nach Blickrichtung zwei ganz verschiedene Gesichter offenbart. Aus der einen Perspektive gesehen zeigt sich dann der Gründungstext des Islam, aus der anderen ein am Herausbilden des späteren Europa beteiligter und damit orientalisches-europäi-

81 Vgl. ebd.

82 Vgl. ebd., 119 auch Vers 2:5 und Vers 81:26–28.

83 Arab. *fiṣād*.

84 Vgl. Qāemī Nīyā (2014), 100.

85 Hildebrandt (2008), 22.

86 Vgl. ebd.

scher Text.⁸⁷ In den Korankommentaren ist lediglich die erste Perspektive gegenwärtig: als Text, in dem Gott eine islamische Lebensweise konzipiert und von den Menschen erwartet, diese Lebensweise anzunehmen, um ihrer menschlichen Verantwortung gerecht zu werden, entsprechend göttlichen Erwartungen zu leben und letztlich die ewige Glückseligkeit im Jenseits zu erlangen. Diese Betrachtungsweise des Koran war jedoch kein Hindernis, durch Interpretation den Koran zu entschlüsseln. Es wurden zahlreiche Kommentare verfasst und vielschichtige Auslegungsmethoden entwickelt, die bereits seit dem 8. Jahrhundert existierten.

2.8.1 *Tafsīr und ta'wīl*

Im Koran sind zwei Begriffe für die Auslegung zu finden: *tafsīr* und *ta'wīl*. Der Begriff *tafsīr* kommt einmal im Vers 25:33 vor. Das Grundwort ist *fasara* und hat die Bedeutungen „erklären, erläutern, auslegen und kommentieren“. Im Vers 25:32 ist die Rede von den Leugnern, die Muḥammad fragen, warum der Koran nicht auf einmal herabgesandt worden sei. Muḥammad erklärt den Zweck des gestuften Offenbarungsprozesses als Mittel zur Festigung seines Herzens. In diesem Zusammenhang wird der Koran im Vers 25:33 als Verkündigung der Wahrheit und als „schönste Erläuterung“⁸⁸ bezeichnet. Ṭabāṭabā'ī definiert *tafsīr* als Erschließung von Bedeutung und Zielsetzung der koranischen Verse.⁸⁹ As-Suyūfī versteht *tafsīr* als eine Wissenschaft, die sich mit den Offenbarungsanlässen, der historischen Einordnung der Verse, aufhebenden und aufgehobenen Versen⁹⁰, abstrakten und konkreten Aussagen⁹¹ und weiteren Kategorisierungen der Verse und Suren beschäftigt.⁹²

Obgleich der Koran als „klares Licht“⁹³, „Rechtleitung für diejenigen, die sich Gottes bewusst sind“⁹⁴, als „Barmherzigkeit“⁹⁵ für die Menschen“ und „deutliche Schrift“⁹⁶ bezeichnet wird, verweist die kontinuierliche Aufforderung, ihn zu verstehen und zu erschließen, auf die Notwendigkeit des Entzifferns der koranischen Mitteilungen. Bereits der Prophet Muḥammad diskutierte und erläuterte die koranischen Aussagen in der Gemeinde. Die Verse 16:42–43 fordern dazu auf, sich sogar an die Anhänger der früheren Schriften zu wenden, wenn Zweifel und Unverständnis bestehen. Die Begriffe „fragen, deuten und nachdenken“ in diesen Versen weisen auf Diskurs und Dialektik hin: „Vor dir sandten wir nur solche Männer, denen wir offenbarten. So fragt doch die ‚Leute der Mahnung [Koran, Vf.]‘, wenn ihr kein Wissen habt – mit den Beweisen und den Büchern. Wir sandten die Mahnung

87 Neuwirth (2010), 67.

88 Arab. *aḥsana tafsīran*.

89 Ṭabāṭabā'ī (1988), Bd. 2, 5.

90 Arab. *nāsīḥ* und *mansūḥ*.

91 Arab. *'ām* und *ḥās*.

92 Vgl. as-Suyūfī (2013), Bd. 4, 194.

93 Vgl. Vers 4:174.

94 Vgl. Vers 3:138.

95 Vgl. Vers 45:20.

96 Vgl. 16:89.

- „Ma‘ğam mawdū‘ī Bahār al-anwār“, Version 2). – Qum: Markaz-i Pizhūhishhā-yi Computerī-yi ‘Ulūm-i Islāmī (Computer Research Center of Islamic Sciences), 1397 hš / 2018. URL: <https://www.noorsoft.org> (Stand 11.01.2019).
- Maier, Johann: *Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition*. Stuttgart u. a.: Verlag W. Kohlhammer, 2000.
- Makārim Šīrāzī, Našir: *Tafsīr Nemūneh*. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1994.
- Manemann, Jürgen: *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?* Bielefeld: transcript, 2015.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī: *‘Ulūm-i Qur‘ānī* [Koranische Wissenschaften]. Qom: Markaz-i Nashr-i Daftar-i Tablīgāt-i Islāmī, 2012.
- Markaz Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Islāmīya al-Kubrā (Center for the Great Islamic Encyclopedia): *Dā‘irat al-ma‘ārif al-islāmī* [Islamische Enzyklopädie]. Teheran, 2013.
- Metzger, Albrecht: *Der Himmel für Gott, der Staat für uns. Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Mohagheghi, Hamideh/von Stosch, Klaus: *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*. Paderborn: Schöningh, 2014.
- Mohagheghi, Hamideh: *Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016.
- Muḡtahid Šabistarī, Muḥammad: *Īmān wa Āzādī* [Glaube und Freiheit]. Teheran: Tarḥ-e Nō, 1999.
- Muṣṭafawī (Khomeinī), Farīdeh: *Tafsīr-e āyāt-e Ğihād* [Interpretation der Ğihād-Verse]. Teheran: Būstān-e Kitāb, 2005.
- Muṣṭafawī, Ḥasan: *Tafsīr-e Rošan* [Klare Interpretation]. Teheran: Būstān-e Kitāb, 2001.
- Nagel, Tilman: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München: Oldenbourg, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein: in: Pākatchī, Aḥmad: *Ġarayān-hā-ye fahm-e Qur‘ān dar Īrān-e mu‘āšir* [Zeitgenössische Bewegungen zum Verstehen des Koran im Iran]. Teheran: Dāneshgāh-e Adyān wa Maḍāheb, 2017.
- Nasr, Seyyed Vali Reza: *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Nekroumi, Mohammed: *Tugend und Gemeinwohl. Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāšid-Theorie von aš-Šāṭibī*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.
- Nelson-Pallmeyer, Jack: *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*. New York: Trinity Press International, 2003.
- Neuwirth, Angelika: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. 2., erweiterte Auflage. Berlin: de Gruyter, 2007.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran*. Bd. 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag), 2011.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran*. Bd. 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag), 2017.
- Neuwirth, Angelika: *Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte*. Veröffentlichungen der Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur an der Fa-