





Regula Forster ·  
Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegeese

**ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 238**

begründet

von

**Klaus Schwarz**

herausgegeben

von

**Gerd Winkelhane**

**KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN**

**ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 238**

## **Regula Forster**

**Methoden mittelalterlicher arabischer  
Qur'ānexegese am Beispiel von Q 53, 1-18**



**KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2001**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Forster, Regula:**

Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese am Beispiel Q 53, 1-18 /

Regula Forster. – Berlin : Schwarz, 2001

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 238)

ISBN 3-87997-291-5

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages  
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus  
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 2001.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 4102 40, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-291-5

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISSN 0939-1940

ISBN 3-87997-291-5

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	1
1 Einleitung .....	3
2 Muqātil b. Sulaymān: at-Tafsīr al-kabīr .....	11
2. 1 Leben und Werk Muqātils .....	11
2. 2 Exegetische Methoden im <i>Tafsīr al-kabīr</i> .....	12
2. 3 Zusammenfassung .....	18
3 Al-Farrā': Ma'ānī l-Qur'ān .....	21
3. 1 Leben und Werk al-Farrā's .....	21
3. 2 Exegetische Methoden .....	21
3. 3 Zusammenfassung .....	27
4 Sahl at-Tustarī: Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm .....	29
4. 1 Leben und Werk Sahl at-Tustarīs .....	29
4. 2 Exegetische Methoden .....	30
4. 3 Zusammenfassung .....	34
5 Hūd b. Muḥkim: Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz .....	37
5. 1 Leben und Werk Hūd b. Muḥkims .....	37
5. 2 Exegetische Methoden .....	37
5. 3 Zusammenfassung .....	43
6 Aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān .....	45
6. 1 Leben und Werk aṭ-Ṭabarīs .....	45
6. 2 Exegetische Methoden .....	46
6. 2. 1 <i>Textaufbau</i> .....	46
6. 2. 2 <i>Einzelne exegetische Methoden</i> .....	47
6. 3 Zusammenfassung .....	55
7 Al-Qummī: Tafsīr .....	57
7. 1 Leben und Werk al-Qummīs .....	57
7. 2 Exegetische Methoden .....	58
7. 3 Zusammenfassung .....	62

## Inhaltsverzeichnis

8	Az-Zamaḥṣarī: al-Kaššāf .....	65
8. 1	Leben und Werk az-Zamaḥṣarīs .....	65
8. 2	Exegetische Methoden .....	66
8. 3	Zusammenfassung.....	71
9	Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (?): Mafāṭīḥ al-ḡayb.....	73
9. 1	Autor und Werk .....	73
9. 1. 1	<i>Das Problem der Autorschaft</i> .....	73
9. 1. 2	<i>Zu den Mafāṭīḥ al-ḡayb</i> .....	74
9. 2	Exegetische Methoden .....	75
9. 2. 1	<i>Textaufbau</i> .....	75
9. 2. 3	<i>Exegetische Methoden im Einzelnen</i> .....	77
9. 3	Zusammenfassung.....	83
10	Al-Bayḍāwī: Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl.....	85
10. 1	Leben und Werk al-Bayḍāwīs .....	85
10. 2	Exegetische Methoden .....	86
10. 3	Zusammenfassung.....	91
11	'Abdarrazzāq al-Qāšānī: Ta'wīlāt al-Qur'ān .....	93
11. 1	Leben und Werk al-Qāšānīs .....	93
11. 2	Exegetische Methoden .....	94
11. 3	Zusammenfassung.....	99
12	Abū Ḥayyān: Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ .....	101
12. 1	Leben und Werk Abū Ḥayyāns.....	101
12. 2	Exegetische Methoden im <i>Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ</i> .....	102
12. 3	Zusammenfassung.....	108
13	Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: ad-Durr al-manṭūr fī t-tafsīr bi-l-ma'tūr.....	111
13. 1	Leben und Werk as-Suyūṭīs.....	111
13. 2	Exegetische Methoden im <i>Durr al-manṭūr</i> .....	112
13. 3	Zusammenfassung.....	115
14	Zusammenfassung und Ausblick.....	117
15	Verzeichnis der benutzten Literatur .....	127



*Inhaltsverzeichnis*

16	Anhang: Arabische Texte der Kommentare zu Q 53, 1-18 .....	139
16. 1	Muqātil b. Sulaymān: at-Tafsīr al-kabīr .....	139
16. 2	Al-Farrā': Ma'ānī l-Qur'ān .....	142
16. 3	Sahl at-Tustarī: Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm .....	145
16. 4	Hūd b. Muḥkim: Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz.....	146
16. 5	Aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān .....	149
16. 6	Al-Qummī: Tafsīr.....	161
16. 7	Az-Zamaḥṣarī: al-Kaššāf.....	165
16. 8	Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (?): Mafātiḥ al-ġayb .....	168
16. 9	Al-Bayḍāwī: Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl .....	185
16. 10	'Abdarrazzāq al-Qāšānī: Ta'wīlāt al-Qur'ān .....	187
16. 11	Abū Ḥayyān: Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ .....	189
16. 12	As-Suyūfī: ad-Durr al-mantūr fi t-tafsīr bi-l-ma'tūr .....	196



## **Vorwort**

Die vorliegende Arbeit stellt eine leicht überarbeitete Fassung meiner im Juni 2000 an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich eingereichten Lizenziatsarbeit dar; sie ist während meiner zeitweiligen Mitarbeit im Arbeitskreis zur Geschichte der Exegese und Hermeneutik von Prof. Dr. Paul Michel (Deutsches Seminar der Universität Zürich) angeregt worden. Es ist mir daher eine besonders angenehme Pflicht, an dieser Stelle allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Projektes, insbesondere aber Herrn Michel selbst, für die freundliche Aufnahme, die ich in ihrem Kreis gefunden habe, zu danken.

Herrn Prof. Dr. Ulrich Rudolph (Orientalisches Seminar der Universität Zürich), der sich meine Ideen stets mit viel Geduld angehört, die Betreuung dieser Arbeit übernommen und schliesslich auch ihre Publikation angeregt hat, danke ich herzlich.

Des Weiteren danke ich allen, die mich in Bezug auf diese Arbeit in irgendeiner Form unterstützt haben, insbesondere meinen Eltern, Trudy und Walter Forster, sowie Ruth Affolter, Alice Blokker, Ursula und Christopher Dowe-Hanfland und Nadine Velten. Ganz speziell danke ich Gerald Grobbel, der nicht nur meinem Arabisch immer wieder auf die Sprünge geholfen hat, sondern mir auch sonst mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat.



## 1 Einleitung

Die Auslegung des Qur'āns ist für die muslimischen Gelehrten seit der frühesten Zeit<sup>1</sup> eine der vordringlichsten Aufgaben gewesen. Umso mehr erstaunt, dass, wer einen Überblick über Geschichte und Methoden der islamischen Qur'ān-exegese in arabischer Sprache, des so genannten *Tafsīr*, sucht, sich nach wie vor gezwungen sieht, auf Goldziher's bereits 1920 erschienene *Richtungen der islamischen Koranauslegung* zurückzugreifen. Die Bestrebungen zur Erforschung des Tafsīr waren aber seit den 70er Jahren durchaus vielfältig: Für die vorliegende Arbeit waren die Arbeit Wansbroughs<sup>2</sup> sowie die in den letzten Jahren erschienenen Sammelbände von Rippin (1988), Hawting und Shareef (1993) und Wild (1996) besonders wichtig.

Grundidee der vorliegenden Studie ist es, Instrumente, die ein Arbeitskreis zur Geschichte der Exegese und Hermeneutik um Prof. Dr. Paul Michel (Deutsches Seminar der Universität Zürich) an vorwiegend lateinischen und deutschen Texten des europäischen Mittelalters entwickelt hat,<sup>3</sup> auf eine möglichst repräsentative Anzahl arabischer Texte anzuwenden, um – als Fernziel – Aussagen darüber machen zu können, inwieweit Kommentarliteratur über Kulturgrenzen hinweg vergleichbar ist. Die exegetischen Texte sollen dabei primär aus literaturwissenschaftlicher Perspektive befragt werden; theologische Fragen sind sekundär, ebenso die Frage, ob die behandelten Texte authentisch sind. Interessieren soll, was bei der Exegese ganz konkret passiert:

- Was ist überhaupt auslegebedürftig, wodurch wird die Exegese ausgelöst, sind die Erklärungen durch lexikalische Probleme bedingt oder wirkt sich ein gewisses theologisches Dogma auf die Art der Exegese aus?
- Wie werden Erklärungen angebracht, d. h. werden sie als einfache Glossen in den Primärtext eingefügt oder werden sie ausführlich begründet?
- Wie werden die Bezüge zwischen Primärtext und Auslegung hergestellt?

---

<sup>1</sup> Der Zeitpunkt lässt sich nicht genau bestimmen; eine sehr vorsichtige Einschätzung (Grobbe 2000, 360), besagt, dass es schon „in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts so etwas wie Quranexegese gegeben hat (...)“

<sup>2</sup> Wansbrough 1977, insb. 119-246. Seine Art der zeitlichen Einordnung von Tafsīren (auf Grund stilistischer Kriterien) scheint allerdings zu Zirkelschlüssen zu führen.

<sup>3</sup> Erste Resultate des Arbeitskreises finden sich in Michel/Weder 2000; vgl. zur Methodik insb. das einleitende Kapitel (S. 1-41).

- Sieht der Autor den auszulegenden Text als Textganzes?
- Welche Prämissen prägen sein Sprachverständnis?
- Setzt er beim Leser historisches Wissen voraus, und wenn ja, welches?
- Hat der Exeget Vorstellungen darüber, wer überhaupt Exegese betreiben darf?

Je nach Text werden sich weitere Fragen aufdrängen; immer aber geht es darum, an konkreten Beispielen nachzuzeichnen, wie Exegese „funktioniert“.

Die hermeneutischen Prinzipien der Autoren, d. h. ihre eigenen Theorien über Exegese, darzustellen, ist nicht Ziel dieser Arbeit; gegebenenfalls werden diese hermeneutischen Theorien, soweit sie in den Vorworten der Exegeten zu ihren Werken formuliert werden oder dank der Sekundärliteratur bekannt sind, mit unseren eigenen Ergebnissen kontrastiert.

Um die Vergleichbarkeit zwischen den verschiedenen Tafsīren gewährleisten zu können, wird eine einzige Stelle des Primärtextes betrachtet, also nicht von einer bestimmten sachlichen Fragestellung ausgegangen. Bei der ausgewählten Passage handelt es sich um die ersten achtzehn Verse der Sure 53, welche den Titel *Der Stern* (an-nağm) trägt. Dieser Abschnitt lautet in deutscher Übersetzung:<sup>4</sup>

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes

(1) Beim Stern, wenn er fällt! (2) Euer Landsmann ist nicht fehlgeleitet und befindet sich nicht im Irrtum. (3) Und er spricht nicht aus persönlicher Neigung. (4) Denn es ist nichts anderes als eine inspirierte Offenbarung. (5) Gelehrt hat es ihn einer, der über grosse Kräfte verfügt (6) und dem Festigkeit eigen ist. Er stand aufrecht da, (7) ganz oben am Horizont. (8) Hierauf näherte er sich und kam nach unten (9) und war zwei Bogenlängen entfernt oder noch näher. (10) Und er offenbarte seinem Diener, was er ihm offenbarte. (11) Sein Herz erlog nicht, was er/es sah.<sup>5</sup> (12) Wollt ihr denn mit ihm streiten über das, was er sieht? (13) Er hat ihn ja auch ein anderes Mal herabkommen sehen, (14) beim Zizyphusbaum am äussersten Ende. (15) Bei ihm ist der Garten der Einkehr. (16) Damals, als den Zizyphusbaum bedeckte, was ihn bedeckte. (17) Der Blick schweifte nicht ab. Und er war nicht anmassend. (18) Er hat doch gar grosse Zeichen seines Herrn gesehen.

---

<sup>4</sup> Die Übersetzung ist so weit wie möglich diejenige Rudi Paret's (6. Aufl. 1993); wenn diese meiner Meinung nach jedoch zu weit vom arabischen Textfluss abweicht, habe ich wörtlicher übersetzt, ohne das speziell zu vermerken.

<sup>5</sup> Es ist vom arabischen Text her unmöglich zu entscheiden, ob das Herz oder dessen Besitzer Subjekt des Nebensatzes ist; deshalb stehen im Folgenden entweder beide Pronomina oder das der jeweiligen Interpretation des Exegeten entsprechende.

Diese Stelle bietet einen Bericht über zwei Visionen. Unklar bleibt im Text, wie für den qur'änischen Stil nicht ungewöhnlich, wer hier wen gesehen hat, wo diese Ereignisse stattgefunden haben (im Himmel oder auf der Erde?) und natürlich, denn die Chronologie der qur'änischen Offenbarung ist eine umstrittene Sache, wie diese Visionen datiert werden sollen.<sup>6</sup> Es ist für den Zweck dieser Arbeit von grossem Vorteil, dass in der ausgewählten Passage weder juristische Vorschriften noch Probleme der Übernahme jüdisch-christlichen Gedankenguts im Islam auftauchen, so dass die Klärung der zahlreichen damit verbundenen Fragen vorab nicht notwendig ist.<sup>7</sup>

Nach der Auswahl der Textstelle stellte ein zweiter Punkt weitaus erheblichere Probleme: Jede Auswahl aus der ausserordentlich umfangreichen Tafsīr-Literatur ist zwangsläufig willkürlich. Doch eine Auswahl musste getroffen werden, und so wurde entschieden, primär eine chronologische Grenze zu ziehen: Zwar ist bekanntlich höchst umstritten, wann das Mittelalter endet, und es ist auch sehr unsicher, ob dieser Begriff für die islamische Welt ebenso Geltung haben soll wie für das christliche Europa. Da eine Klärung dieser Fragen jedoch nicht in Sichtweite ist, wurde hier trotz allem das Kriterium *Mittelalter* zur Einschränkung gewählt, so dass der letzte zu besprechende Autor sinnvollerweise Ġalāl ad-Dīn as-Suyūfī, Verfasser eines umfangreichen Tafsīrs mit dem Titel *ad-Durr al-mantūr fī t-tafsīr bi-l-ma'tūr*, ist, der im Jahr 911/1505 starb, also eben um die Zeit, da man üblicherweise das Mittelalter enden lässt (Kap. 13).

Des Weiteren ergab sich die Auswahl der Exegeten aus dem Wunsch, in Bezug auf ihre religiöse Ausrichtung und ihre wissenschaftlichen Interessen möglichst unterschiedliche, auf ihre Weise aber je für die mittelalterliche islamische Qur'ānexegese in arabischer Sprache repräsentative Autoren zu Wort kommen zu lassen.<sup>8</sup> Es wurde bei allen Autoren darauf geachtet, dass es sich bei

---

<sup>6</sup> Es ist jedoch meines Wissens in der islamischen Überlieferung unbestritten, dass es sich bei Sure 53 um eine Sure handelt, die noch in Mekka offenbart worden ist.

<sup>7</sup> Es sei aber nicht verschwiegen, dass die Auswahl der Stelle auch in erheblichem Masse dadurch begründet ist, dass die Sure 53 und die sich an ihr entzündende westliche Forschung Thema eines Kollegs war, das Herr Prof. Dr. Josef van Ess, Tübingen, im Wintersemester 1998/99 in Zürich gehalten hat; ihm bin ich sehr verpflichtet, denn ohne seine überaus erhellenden Kommentare wäre mir vieles unklar geblieben. – Vgl. jetzt seine Studie zum Anfang der Sure 53 (van Ess 1999).

<sup>8</sup> Calder 1993 entwickelt drei strukturelle Kriterien, um Texte als mehr oder weniger prototypisch für die Textgattung Tafsīr beschreiben zu können, nämlich:

ihren Werken im Prinzip um vollständige Qur'änkommentare und nicht nur um Teilkommentare, etwa der „unklaren“ Stellen, handelt. Auch Autoren, deren Werke nur fragmentarisch oder nur als Zitate in den Werken anderer überliefert sind, wurden bewusst nicht berücksichtigt. Die Anordnung erfolgte, so weit irgend möglich, chronologisch, da keine andere Anordnung, etwa nach dogmatischer Ausrichtung der Autoren, sinnvoll hätte durchgeführt werden können. Selbstverständlich zieht auch die chronologische Anordnung ihre Probleme nach sich; sie hängt insbesondere wesentlich mit der Autorschaftsfrage zusammen: Wenn von einem Autor nicht einmal ein Todesdatum bekannt ist oder die entsprechenden Angaben über einige Jahrzehnte divergieren, ist es ebenso unmöglich, eine zuverlässige Chronologie zu erstellen wie in den Fällen, in denen überhaupt unklar ist, wer Autor eines Textes ist. Insgesamt wurde wegen dieser Unwägbarkeiten gar nicht erst versucht, auf die Entstehungsdaten der Werke selbst Rücksicht zu nehmen, auch wenn diese bei manchen Tafsīren bekannt sein mögen, sondern die Chronologie wurde auf Grund der wahrscheinlichsten Todesdaten der Autoren erstellt. In den zwei Fällen strittiger Autorschaft wurde die Einordnung nach dem Todesdatum desjenigen Autors vorgenommen, dem der Text in der (orientalistischen) Sekundärliteratur üblicherweise zugeschrieben wird: D. h. das Kapitel aus den *Ta'wīlāt al-Qur'ān* (Kap. 11) wurde gemäss dem Todesdatum des 'Abdarrazzāq al-Qāšānī und nicht gemäss dem des Ibn al-'Arabī eingeordnet, das zu den *Mafāūḥ al-ġayb* (Kap. 9) nach dem Todesdatum Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs und nicht nach dem des Aḥmad b. Muḥammad al-Qamūlī.

Als erstes fiel die Wahl auf den als unorthodox bekannten Exegeten Muqātil b. Sulaymān (gest. 150/767), dessen *Tafsīr al-kabīr* den ersten erhaltenen und auch edierten vollständigen Kommentar zum Qur'ān<sup>9</sup> darstellt (Kap. 2).

Der zweite Autor ist der als Grammatiker und Philologe berühmt gewordene al-Farrā' (gest. 207/822), dessen *Ma'ānī l-Qur'ān* insofern von Bedeutung

(i) Im Kommentar wird der Qur'āntext segmentiert und in seiner kanonischen Reihenfolge und seiner ganzen Länge, unterbrochen durch die Lemmata des Exegeten, wiedergegeben.

(ii) Es werden namentlich genannte Autoritäten zitiert; der Text wird polyvalent gelesen.

(iii) Der qur'ānische Text wird sowohl in Bezug auf instrumentelle als auch auf ideologische Strukturen beurteilt (S. 105f.: als „instrumental structures“ nennt Calder Orthographie, Lexis, Syntax, Rhetorik und Symbol/Allegorie, als „ideological structures“ Prophetengeschichte, Theologie, Eschatologie, Jurisprudenz und *taṣawwuf*, d. h. Šūfik).

Es bleibt im Folgenden zu klären, ob die für die vorliegende Arbeit – nicht nach diesen Gesichtspunkten – ausgewählten Texte diese Kriterien erfüllen.

<sup>9</sup> Vgl. auch unten Anm. 20.



sind, als hier erstmals systematisch arabische Poesie zitiert wird, um lexikalische und grammatische Phänomene des Qur'āns zu erklären (Kap. 3).<sup>10</sup>

Mit Sahl at-Tustarī (gest. 283/896), von dem ein kurzer Tafsīr (der *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*) vorliegt, haben wir einen der wichtigsten Vertreter der frühen islamischen Mystik vor uns (Kap. 4), wohingegen der viel jüngere und folglich erst in Kapitel 11 zu besprechende Mystiker 'Abdarrazzāq al-Qāṣānī (gest. 730/1329 od. 736/1335) in der Tradition Ibn al-'Arabī steht. Al-Qāṣānī hat einen explizit nicht literalen Kommentar zum Qur'ān, die *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, verfasst, die dank der Zuschreibung an Ibn al-'Arabī relativ leicht greifbar sind und einen zumindest für die späte Mystik sozusagen prototypischen Charakter aufweisen.<sup>11</sup>

Der chronologisch gesehen vierte Autor ist der Ibāḍit Hūd b. Muḥkim (gest. gegen Ende des 3./9. Jhs.), Verfasser eines *Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz*. Bei ihm stellt sich vor allem die Frage, wie weit seine Zugehörigkeit zu einer „Sekte“<sup>12</sup> seine Exegese beeinflusst hat (Kap. 5). Die Frage nach einem möglichen Wechselspiel von „Sektenzugehörigkeit“ und Art der exegetischen Tätigkeit wird uns erneut beim einzigen berücksichtigten Šī'iten, 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, der im ersten Viertel des 4./10. Jahrhunderts lebte, und seinem *Tafsīr* beschäftigen (Kap. 7).

Als fünfter Autor wird der berühmte Historiker und Exeget aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) vorgestellt, dessen Art der Textbehandlung in seinem *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, kurz nur: *at-Tafsīr* genannt, als Vollendung der klassischen Exegese gilt (Kap. 6).

Ohne Zweifel eines der am weitesten verbreiteten Werke der Textgattung Tafsīr hat der Mu'tazilit az-Zamaḥṣarī (gest. 538/1144) mit seinem *Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl wa-'uyūn al-'aqāwīl* geschrieben; hier wird nach dem Umgang eines Rationalisten mit dem qur'ānischen Text gefragt werden müssen (Kap. 8). Dieses Werk ist massgebliche Quelle der *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*,

<sup>10</sup> Vgl. Wansbrough 1977, 218.

<sup>11</sup> Vgl. Gätje 1971, 61f.

<sup>12</sup> Das Wort „Sekte“ trifft die Sachlage natürlich nicht (schon gar nicht in dieser frühen Zeit, vgl. die dahin gehende Bemerkung von van Ess 1991-97, Bd. 4, VII f.), allerdings scheint es auch kein treffenderes Wort zu geben (Gruppe ist zu nichtssagend). Das Gleiche gilt auch für die Bezeichnung der Šī'a als Sekte (vgl. Halm 1988, 1-3).

eines orthodoxen Kommentars von al-Bayḏāwī (gest. 716/1315-6), der ein ähnlich grosses Echo gefunden hat wie das Werk az-Zamaḥṣarī selbst (Kap. 10).

Der gross angelegte Tafsīr Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209), entweder *Mafātīḥ al-ḡayb* oder einfach nur *at-Tafsīr al-kabīr* genannt, steht in seiner Art völlig einzigartig da, weil er alle Finessen einer ausgeklügelten scholastischen Theologie in sich vereint. Die Zuschreibung von manchen Teilen des Kommentars an Faḥr ad-Dīn ist zwar zweifelhaft (vgl. Kap. 9. 1), doch wurde und wird der Text nach wie vor als Werk des berühmten Theologen rezipiert (Kap. 9).

Schliesslich soll noch einmal ein Autor, der als Grammatiker bekannt geworden ist, zu Wort kommen: der Andalusier Abū Ḥayyān (gest. 745/1344) mit seinem grossen *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, einem nur noch wenig gelesenen, aber für die spätere traditionelle Exegese durchaus typischen Werk (Kap. 12).

Jedem dieser Autoren ist ein eigenes Kapitel gewidmet, das sich normalerweise in drei Teile gliedert: Zuerst wird eine kurze Biographie geboten (so weit sie sich mit Hilfe der Sekundärliteratur rekonstruieren lässt) und auf weitere Werke und Arbeitsgebiete des Exegeten hingewiesen. In einem zweiten Teil wird der Kommentar zu Q 53, 1-18 mit Hilfe des oben (S. 3f.) skizzierten Fragekatalogs auf die auftretenden Methoden und Techniken hin untersucht. Im dritten Teil schliesslich erfolgt eine kurze Wertung des Autors und gegebenenfalls ein Vergleich unserer Ergebnisse mit jenen der bisherigen Sekundärliteratur, insbesondere mit jenen Arbeiten, die sich mit den hermeneutischen Eigenaussagen der Exegeten befassen. Falls die Vorworte der Exegeten hermeneutische Aussagen enthalten, werden sie ebenfalls an dieser Stelle zu berücksichtigen sein. Die Ergebnisse der vorliegenden Studie werden in Kapitel 14 zusammengefasst.

Für die Zitate aus den analysierten Tafsīren sind folgende Konventionen zu beachten: KAPITÄLCHEN bezeichnen Qur'ānzitate, die Gegenstand der Auslegung sind, d. h. Stellen aus der besprochenen Passage Q 53, 1-18. Andere Zitate aus dem Qur'ān werden *kursiv* gesetzt. Alle Zitate aus arabischen Quellen werden in meiner eigenen deutschen Übersetzung wiedergegeben; dies gilt jedoch nicht für Qur'ānzitate: Hier wird die deutsche Übersetzung soweit irgend möglich, aber ohne Abweichungen speziell zu vermerken, von Paret (6. Aufl. 1993)

übernommen. Um Lesbarkeit und Übersichtlichkeit nicht zu gefährden, wurde darauf verzichtet, die Zitate aus den besprochenen Kommentaren zu Q 53, 1-18 auch in Transkription zu bieten; um aber die Nachprüfbarkeit zu gewährleisten und weil nicht alle benutzten Ausgaben problemlos zugänglich sind, finden sich die behandelten arabischen Texte zu Q 53, 1-18 im Anhang (Kap. 16).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Verwiesen wird jeweils auf die Originalpaginierung.



## 2 Muqātil b. Sulaymān: at-Tafsīr al-kabīr

### 2.1 Leben und Werk Muqātils<sup>14</sup>

Abū l-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān b. Bašīr (oder: Bišr) al-Asadī<sup>15</sup> al-Balḥī wurde in Balḥ (Ḥorāsān) geboren und lebte und lehrte in dieser Stadt; später ging er nach Marw und von da nach Bagdad und Basra; zeitweise unterrichtete er wohl auch in Mekka, Damaskus und Beirut. Er war am Kampf gegen Abū Muslim beteiligt und kämpfte vielleicht auch an der Grenze in Syrien. 150/767 (möglicherweise auch erst 158/775) starb er auf der Insel ‘Abbādān oder aber in Basra selbst. Weder Geburts- noch Todesdatum sind gesichert.

Muqātil hat neben seinem grossen Kommentar noch weitere Werke zu Qur’ānischen Fragestellungen verfasst, unter anderem das *Kitāb wuḡūh al-Qur’ān* und den *Tafsīr ḥamsmi’at āya*.<sup>16</sup> Der Nachwelt galt er als unzuverlässig, weil er seine Auslegungen noch nicht mit Isnāden stützte. Man warf ihm später auch seinen Anthropomorphismus, seine Verbindungen zu jüdisch-christlichen Kreisen sowie sektiererische Tendenzen (theologisch zur Murḡi’a, politisch zur Zaydiyya) vor. Seine Werke wurden daher unterschiedlich rezipiert: aṭ-Ṭabarī zitiert sie gar nicht, wohingegen aṭ-Ṭabrisī (gest. 548/1153), Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und al-Qurṭubī (gest. 671/1272) sie häufig zitieren.<sup>17</sup>

Trotz Muqātils beeinträchtigtem Ruf sind mehrere Handschriften des *Tafsīr al-kabīr* erhalten, die sämtlich aus jüngerer Zeit stammen.<sup>18</sup> Von den beiden Rezensionen, die van Ess ausführlich darstellt,<sup>19</sup> ist der eine dank der Edition ‘Abdallāh Maḥmūd Šihāṭas (5 Bände, Kairo 1979-88) zugänglich. Wir müssen im Text mit zahlreichen Eingriffen späterer Redaktoren rechnen; dennoch haben wir hier wohl den ältesten erhaltenen und edierten vollständigen Qur’ānkommentar vor uns.<sup>20</sup> Übersetzungen sind mir, abgesehen von Auszügen

---

<sup>14</sup> Ich stütze mich im Folgenden auf Plessner/Rippin 1991, Gilliot 1999, 132-134, und v. a. auf van Ess 1991-97, Bd. 2, 516-532. Kritisch zu gewissen Ansätzen von van Ess äussert sich Crone 1997.

<sup>15</sup> So van Ess 1991-97, Bd. 2, 516, gegen u. a. Plessner/Rippin 1991, die al-Azdi lesen.

<sup>16</sup> Vgl. Sezgin 1967, 36f.

<sup>17</sup> Vgl. Gilliot 1999, 134.

<sup>18</sup> Vgl. Sezgin 1967, 37.

<sup>19</sup> Van Ess 1991-97, Bd. 2, 519-523.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. die Auflistung früher Tafsīre bei Versteegh 1993, 41f. Der sog. Tafsīr des Muḡāhid b. Ḡabr (gest. 104/722; das Werk liegt gedruckt vor, z. B. hrsg. von ‘Abdarrahmān aṭ-Ṭāhir b.

etwa bei Goldziher 1920, Nwyia 1970, Wansbrough 1977 und Forster 2000<sup>21</sup>, nicht bekannt.

## 2.2 Exegetische Methoden im Tafsīr al-kabīr

Muqātil beginnt seinen Kommentar zu Sure 53 mit den üblichen Angaben der Verszahl und mit der Basmala.<sup>22</sup> Darauf erklärt der Exeget, Gott beschwöre in Vers 1 den Inhalt von Vers 11, also das, was das Herz sah, wobei die Frage, warum Gott überhaupt schwören soll, offen bleibt.<sup>23</sup> Des Weiteren hält Muqātil fest, es sei dies die erste Sure, die Muḥammad in Mekka öffentlich bekannt gemacht habe;<sup>24</sup> und schliesslich erzählt er, da ja am Ende der Sure eine Prosterma-

---

Muḥammad as-Sūrātī. 2 Bde. Beirut ca. 1977) dürfte auf Ādam b. Abī Iyās (gest. 220/835) zurückgehen (vgl. Leemhuis 1988). Sufyān at-Ṭawrīs Kommentar scheint eher fragmentarischer Natur zu sein (vgl. Versteegh 1990, 210, Anm. 7). Andere frühe Tafsīre, wie etwa der dem Muḥammad b. as-Sā'ib al-Kalbī (gest. 146/763) zugeschriebene, sind leider nur in Handschriften zugänglich (vgl. Versteegh 1993, 42, Sezgin 1967, 29-35, u. Wansbrough 1977, 130-148).

<sup>21</sup> Dort eine vollständige Übersetzung des Kommentars zu Q 53, 1-18, sowie eine vorläufige Analyse der Passage.

<sup>22</sup> Dass Muqātil jeweils zu Beginn einer Sure deren „Gesamtziel“ (hadaf) diskutiere, wie es Versteegh 1990, 210, u. wieder 1993, 69, für alle Suren behauptet, kann ich nicht bestätigen. Versteegh scheint Einfügungen des modernen Herausgebers, in welchen die Suren zusammengefasst werden, nicht als solche erkannt zu haben. Dass es sich bei diesen Zusätzen nicht um muqātilschen Text handelt, kann man nicht nur bei der Durchsicht des ganzen Kommentars aus der freilich nicht immer sehr einsichtigen Typographie der Edition entnehmen, sondern auch aus den zu Beginn des ersten Bandes abgebildeten Faksimiles: Hier sind einige Anfänge von Suren eben ohne die vom Herausgeber eingefügten Abschnitte zu sehen. Nichts deutet meines Erachtens darauf hin, dass Muqātil so etwas wie eine Gesamtkonzeption von Sure 53 gehabt hätte. Überhaupt scheint die Idee von der Sure als Einheit weitgehend modern zu sein; vgl. Mir 1993, der auch festhält (212): „(...) traditional Qur'ān exegesis retained its atomistic character.“

<sup>23</sup> Von der grammatischen Struktur her ist klar, dass es sich um einen Schwur handelt. Wer aber schwört und warum, geht aus dem Text selbst in keiner Weise hervor. Im Art. *Ḳasam* in: EP<sup>3</sup>, Bd. 4, 715f., heisst es: „(...) car, dans le *Ḳur'ān*, le mot *ḳasam* ou le verbe *akṣama*, qui figurent expressément dans les sourates de l'époque mekkoise (...) s'appliquent, en général, aux serments prononcés par Dieu lui-même, dont on sait qu'ils mettent un peu dans l'embarras les commentateurs.“ Nöldeke 1909, 75f., vermutet, es könnte sich um einen Sprachgebrauch der *kuhhān*, der vorislamischen Orakelpriester, handeln. Vgl. auch Neuwirth 1990. – Muqātil selbst scheint so etwas wie ein Bewusstsein für diesen Sprechakt Gottes zu haben.

<sup>24</sup> Ein mehr oder weniger allgemeiner Konsens der islamischen Überlieferung besagt, dass Muḥammad während der ersten drei Jahre nach seiner Berufung zum Propheten seine Botschaft nur in einem engen Kreis bekannt machte und erst später, eben möglicherweise mit dieser Sure, öffentlich auftrat; vgl. Watt 1953, insb. 58f.