



Robert M. Kerr

## Tafsir und Tacitus: Anstatt einer Besprechung.

Zu Hamed Abdel-Samad, *Der Koran. Botschaft der Liebe, Botschaft des Hasses* (München: Droemer Verlag, 2016); 8, 236 S.

Nach seinem vorigen Buch „Mohamed: Eine Abrechnung“ (2015, besprochen von K.-H. Ohlig, in *imprimatur* 48, 2015, 238-241) liegt eine neue Abhandlung über den traditionell ausgelegten Islam vor, die das Mohammed vermeintlich offenbarte heilige Buch, den Koran, zum Gegenstand hat. In diesem, wie auch in seinem vorigen Werk, übt Abdel-Samad Kritik an der heutigen Bedeutsamkeit seines Themas, ohne die herkömmliche Überlieferungsgeschichte in Zweifel zu ziehen. D.h. seine Kritik im hier besprochenen Buch bezieht sich auf die heutige Relevanz der Botschaft des Korans und ist nicht historisch-kritisch ausgerichtet.

In seiner Einführung spricht Verf. die unterschiedlichen, entgegengesetzten Aussagen des Korans zu u.a. Andersgläubigen, Ungläubigen und Frauen an, sowie seine im Islam gemeinhin vorbehaltlos hingenommene Unterteilung in eine *mekkanische* und eine *medinische* Phase und die These, dass in verbreiteter Sicht „erstere die friedlichen und letztere die Gewaltpassagen hervorgebracht hat“ (S. 11), was übrigens so nicht stimmt, wie er zurecht bemerkt (S. 12). Inhaltlich konstatiert er: „Der Koran erzählt weder die Geschichte Mohameds noch die Geschichte der Welt. Seine Suren folgen keinen thematischen oder narrativen Strukturen. Sogar die Prophetengeschichten werden im Koran nicht wie etwa in der Bibel als Erzählungen mit Anfang, Mitte und Ende geschildert, sondern nur als Momentaufnahmen“ (S. 18), und ferner: „Deshalb fällt es schwer,... den Koran in seinem historischen Kontext zu verstehen“ (S. 24).

Deutlicher gesagt, der Koran bietet keine zusammenhängende Erzählung, eine chronologische oder gar narrative Abfolge lässt sich ohne Weiteres nicht herauslesen. Die angeblichen Hinweise auf das Leben des Propheten Mohamed im Koran sind zweifelsohne bei der späteren Erstellung seiner Hagiographie (*Sira*) hineingelesen worden, sind aber durch den Text des Koran nicht bestätigt. Er fragt dann wiederum „Welche Passagen haben nun Geltung?“, wonach er die Frage der *Abrogation*, also die Aufhebung früherer Textteile durch spätere, mitsamt der hieraus herleitbaren Verwirrung wegen fehlender Angabe dieses Prinzips in der Offenbarung selber anspricht. S. 13 fragt sich Verf. folglich, ob der Koran als ein „moralisch legitimes Handlungssystem für moderne Muslime“ fungieren kann – da immerhin Verlautbarungen der zwölfjährigen mekkanischen Periode schon durch solche der darauffolgenden medinischen z.T. grundsätzlich widersprochen wurden: „Wenn die einst als unumstößlich offenbarten Prinzipien teils schon innerhalb der 23 Jahre andauernden Phase von Mohameds Wirken als Prophet obsolet waren, wie können sich Muslime dann 14 Jahrhunderte später noch darauf berufen?“ (S. 13). Daraufhin spricht Verf. dann die gegensätzliche Diskrepanz des Prinzips der Abrogation („ein fragwürdiges Mittel“) an zu dem koranischen Selbstverständnis als das schon vor dem Anbeginn der Zeit bestehende und ewiglich unveränderbare Wort Gottes.

Hieraus schließt Verf. „Umso dringlicher wäre eine Re-Kontextualisierung des Korans notwendig“ und plädiert für die „Vermenschlichung“ des Korans „womit der Text an ‚Würde‘ gewinnen soll“ (S. 226). Der Koran wird (u.a. S. 23) mit einem großzügigen, aber „nicht nach einem bestimmten Schema geordneten Supermarkt“ (S. 221) verglichen, dessen „Waren“ ein „Verfallsdatum“ haben, das „nicht immer sichtbar (ist) und sich manchmal nur erkennen lässt, wenn man die einzelnen Erzählungen in ihren Kontext setzt und anschließend mit der aktuellen Wirklichkeit abgleicht.“ Der Verf. versteht unter Kontext (u.a. S. 227), dass „der Koran nicht nur durch die Form der Offenbarung, sondern auch durch die historischen Fakten untrennbar mit Mohamed verbunden“ sei. Bezöge man sich, Verf. zufolge, auf den angenommen historischen Kontext ihrer jeweiligen Entstehung, würden dann die

verschiedenen Aufrufe zu Krieg, Gewalt usf. von selber als überholt bzw. irrelevant erscheinen, und der Koran verlöre somit von selbst seinen politischen und juristischen Stellenwert (S. 228). Dies führt Verf. folglich in zehn Kapiteln zu unterschiedlichen Themen wie Menschen, das Leben, (In)Toleranz, Krieg und Frieden, Juden, Christen, Frauen und Homosexualität aus. Was bleibt übrig? Die Passagen, die spirituelle Kraft vermitteln, also die universellen Prinzipien der Sozialethik und Solidarität, mithin wenig bis gar nichts.

Das Streben des Verf., den Koran zu vermenschlichen sowie ihn räumlich und zeitlich einzuordnen, kann man im Grunde nur begrüßen und ihm zustimmen. Das Werk ist ein Plädoyer der Vernunft – läse man den Text mit Verständnis der jeweiligen Offenbarungsanlässe seiner Aussagen, wäre er inhaltlich relativiert, womit seine Übermacht zerfiele. Dieser hermeneutische Ansatz ist nicht neu, und sehr viele Muslimen wissen dies schon, und haben lange so gelebt. Ob sie, die dies nicht mehr wissen bzw. vergessen haben wollen, das Buch in die Hand nehmen, ist zweifelhaft.

Was in diesem Werk besticht, ist die hermeneutische Vorgehensweise auf der verzweifelten Suche nach Kontext, den er nicht nur in der „Form der Offenbarung, sondern auch durch die historischen Fakten untrennbar mit Mohamed verbunden“ finden kann. Genau so wenig wie Verf. in seinem vorigen Buche zu Muhammad ihm seine Historizität anhand der geschichtlich unbelastbaren Quellenlage absprechen konnte, ist er hier nicht im Stande, sich von einer bestimmten Auffassung der „Anlässe des Herabkommens“ (arab. *Asbāb-an-nuzūl*) zu lösen; von historisch-kritischer Durchdringung gibt es wiederum keinerlei Anzeichen. Dies wird besonders sichtbar bei den Anmerkungen S. 235f.: von den dreißig Anmerkungen bieten neunundzwanzig Verweise auf islamische Kommentatoren (arab. *Mufasssīrūn*) und Hadithe, besonders aber auf den vom Verf. offenbar sehr geschätzten, dem „al-Ṭabarī“ zugeschriebenen Kommentarwerk (*Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*). Diese Manier, die koranische Dialektik auszulegen, ist vielleicht aus der Sicht der hermetischen Geisteskultur salafistischer Exegese der Gegenwart zu rechtfertigen, obzwar kaum hilfreich, wenn es darum geht, den Koran in seiner Entstehungsumwelt zu ergründen. Hier soll ein Beispiel für den vom Verf. vorgelegten Modus procedendi genügen: In seiner Behandlung von Passagen wie z.B. 88,1-2 „So ermahne; du bist nur ein Mahner, du hast keine Macht über sie“ und 2,272, 28,56 (S. 88) sieht er diese als eine „Zwickmühle“, weil „Allah nicht will, dass sie [scil. die Angeredeten] glauben“ (S. 89); jedoch sind diese scheinbar etwas zurückhaltenden Passagen laut al-Ṭabarī „als zeitlich begrenzt zu betrachten“ und durch 9,73 „O du Prophet, streite wider die Ungläubigen und Heuchler und verfare hart mit ihnen. Und ihre Herberge ist *Dschehannam* [d.i. die Gehenna], und schlimm ist die Fahrt (dorthin)“, der Überlieferung zufolge die zuletzt offenbarte Sure (u.a. Bukhari 4329; s. weiter in Kapitel 6 „Sure 9 – das allerletzte Manifest“). Genauer gesagt, kontextualisiert Verf. den Koran ausschließlich durch die Anwendung bestimmter Exegeten zu den jeweiligen Offenbarungsanlässen, die er nicht länger als relevant für die Gegenwart betrachtet, da sie alleinig zeitlich und räumlich im Hedschas zu Lebzeiten Mohammeds Geltung gehabt haben sollen. Hinwiederum, wer al-Ṭabarī hierzu liest, besonders was die Aufeinanderfolge der Verse und deren vermeintliche Veranlassung anbelangt, kann sich nicht dem Eindruck entziehen, dass der Koran nicht so sehr die ultimative Gottesoffenbarung an die Menschheit ist, sondern eher die Verschriftung der Aussagen eines Orakels, das bei Bedarf konsultiert wurde ...

... Und im Tempel Delphis standen die Gesandten der Entzweiten,  
Um Apollos Spruch zu hören, eh sie ihren Kampf erneuten;  
Auf dem Dreifuß ruht die Pythia, vor dem Gott dahingesunken,  
Und ihr Haupt erhebt sich mählich, von dem Geist der Zukunft trunken ...  
(von Schack)

Die Behauptung des Verf., dass „dieses Buch eine imaginäre politische Utopie geschaffen hat“ (S. 228), stimmt so nicht. Dies ist vielmehr die Leistung verschiedener Kommentatoren und Exegeten, die selber im heutigen Islam nahezu eines kanonischen Status teilhaftig wurden. *Will der Islam reformiert werden, müsste erst von al-Ṭabarī & Co. Abstand genommen werden.* Obwohl Verf. mehrfach auf die moderne Lektürewise der Bibel bei Juden und Christen hinweist, bleibt unerwähnt, dass diese gleichwohl ohne den allmächtigen destillativen Einfluss von Überlieferungsliteratur, sei es Talmud oder Kirchenväter auskommt. So weiß eigentlich jeder moderne Bibelleser, dass die Figur des großen

Gesetzgebers Mose (z.T. ein Inbegriff bei der späteren Erstellung der Gestalt des Mohammad) legendarisch ausgeschmückt wurde: er hätte kaum in der Zeit, in der die Überlieferung ihn datiert, etwa die Mitte des 2. Jt. v.Chr., die Tora in hebräischer Sprache verschriften können, da es diese Sprache noch nicht gab! Die Bibelwissenschaft muss ohne Traditionsliteratur als primäre Quelle auskommen; ihr Studium hat sich zu eigenen Wissenschaftszweigen weiterentwickelt, nämlich der Rabbinistik, der Judaistik bzw. der Patristik. Die Anbahnung einer *Koranistik* in diesem Sinne, also die philologische Untersuchung von dessen Entstehungsgeschichte, steht uns noch bevor, obwohl wichtige Vorarbeiten u.a. von der Forschergruppe *Inārah* geleistet worden sind. Zweifelsohne kann jetzt schon gesagt werden, dass der Koran nichts zu tun hat mit einem *Muhammad* in und um *Mekka* und *Medina* des 7. Jh. n.Chr. Wer den Koran allein, ohne seine spätere Auslegung liest, gewahrt nur ein heterogenes Korpus religiös-politischer Inhalte, die wie etwa bei den Gedichten des Orpheus, den sibyllinischen Orakeln oder den Schriften des „dreimal großen“ Hermes erst in späterer Überlieferung solchen Sagengestalten zugeschrieben wurden. So gesehen gehört der Koran zu der Gattung der pseudepigraphischen Literatur, mit sekundärer Verfasserangabe, ein bekanntes Phänomen in der parabiblischen Tradition.

Den vom Verf. vermittelten Eindruck der Bedeutung al-Ṭabarī für die Koranauslegung ist zwar in bestimmten, vor allem salafistischen Kreisen, besonders im Westen, jüngsthin vermittelbar geworden, stellt aber keinesfalls deren historische Wirklichkeit dar. Man darf nicht vergessen, dass bis zum Ende des 19. Jh. sein *Tafsir* nur in Fragmenten bekannt war, bis ein vollständiges Exemplar im Bücherbestand des Emirs von Ḥā'il gefunden wurde, das dann als Vorlage für seinen Kairiner Druck 1903ff. diente. Die Autorität dieses Werkes ist sonach rezenten Datums.

In vielerlei Hinsicht erinnert das Schicksal des Ṭabarī'schen Kommentarwerkes an das der *Germania* von Tacitus (ca. 55-120 n.Chr.). Diese im Oeuvre Taciti sowie in der antiken Literaturgeschichte absonderliche Produktion, eine Spezialschrift über ein fremdes Volk, ist de facto keine völkerkundliche Abhandlung, sondern vielmehr – obwohl wir wegen des Fehlens einer Einleitung nichts über die eigentlichen Motive des Autors wissen – eine Art Sittenspiegel des bedeutenden Repräsentanten der *moralistischen* Geschichtsschreibung der klassischen Antike. Allem Anschein nach wollte dieser Autor seinen, seiner Meinung nach entarteten, Landsleuten, besonders aber dem altehrwürdigen Adel, der seine republikanischen Kernwerte von *virtus*, *gloria*, und *libertas* vernachlässigt hatte, ein Idealbild konfrontieren. Mit seiner Beschreibung der Germanen mit dem Schlüsselbegriff „Einfachheit“ (*simplex*) und der Zuerkennung solcher Werte wie *honor*, *gloria*, *virtus* und *fortitudo* nahm Tacitus indirekt Bezug auf den ehemals ihm zufolge bei den Römern gültigen Adelskodex. Die *Germania*, wie das Kommentarwerk al-Ṭabarī, überstand die Zeit in nur einem handschriftlichen Exemplar. Dies sagt nicht nur etwas über die Bekanntheit, sondern auch über die Beliebtheit solcher Werke aus – was nicht (mehr) relevant erschien, wurde nicht (mehr) abgeschrieben. Das Einzelexemplar des Tacitus befand sich in der Abteibibliothek von Hersfeld, wo Enoch von Ascoli es entdeckte und 1455 nach Italien brachte. Gerüchte über diesen Fund lösten schon zuvor einen Wettlauf unter deutschen Adligen aus, die es erwerben wollten. Der spätere Papst Pius II. verwendete es, um die Beschwerden deutscher Nobilität gegen römische Ausbeutung zu widerlegen und die Vorzüge der (christlich-)römischen Kultur *auszudeutschen*. Beim Reichstag zu Regensburg 1471 verwendete es sein Nachfolger, wie heute manch Salafist den Koran, um die anwesenden Fürsten an ihren kriegerischen Ruhm – *honoratissimum assensus, genus est armis laudare* – zu erinnern, sie also für ihre Teilnahme an den Türkenkriegen zu motivieren. Schon ab dem 16. Jh. diente es als die Quelle und zugleich die Bestätigung für die Behauptung eines nationalen Geschichtsbildes sowie für die Vorstellung einer zeitlos gültigen Überlegenheit der deutschen Volksart, zudem für die Anerkennung verschiedener Gebietsansprüche im Zeitalter der Erfindung von Nationalstaaten: die treue, ruhmliebende, sittenreine Ureinwohnerschaft Germaniens des Tacitus gingen rein und unvermischt über in die Deutschen der Frühmoderne – Freiheitsliebe, Kampfesmut, Kriegerische Ruhm und Siegesfreude sollten dies bestätigen. Angefangen mit Wimpfeling, Naukler, Bebel, Moscherosch, von Lohenstein, Münster, und fortgesetzt von Barockpatrioten wie Balder und Kirchmeier, danach weitergeführt durch Fichte („Reden an die deutsche Nation“), dann quasi als *isnād* aufgenommen von den Rassenlehrern des 19. Jh. Gobineau, Stewart Chamberlain, entstand

der Germanenmythos des Dritten Reiches (s. z.B. Günther, „Herkunft und Rassengeschichte der Germanen“, 1935), bis zur Katharsis in den Öfen von Auschwitz. Auf dieser Schiene verfährt vergleichbar der Koran in islamistischer Hand heutigentags.

Al-Ṭabarī, wie Tacitus ein konservativer Moralist, erklärte ebenfalls die Geschichte mit einem bestimmten Ziel; beide betrieben Historiographie – das Germanien des Tacitus hat genausowenig existiert wie das Arabien von Al-Ṭabarī. Beide exzerpierten ihre Quellen: der Erstgenannte, dessen geographische Angaben eher vage sind, er erwähnt nur (§28) den Germanenexkurs im *Bellum Gallicum* Caesars, bediente sich vielfach der seit Herodot verbreiteten stereotypen Wandermotive der geographischen Literatur, um den Nachweis seines Postulates zu erbringen; der Zweite war an die Aussagen der ihm bekannten Überlieferung gebunden, die er zwar, um exegetische Gegensätzlichkeiten aufzuheben, anders gewichtete, aber nicht grundsätzlich anzweifeln konnte. In Wirklichkeit ähnelt sein Werk in dieser Hinsicht eher der Vorgehensweise mancher Evangelienharmonie bzw.: in seinem Streben, was aber keinesfalls aus dem Text selber hervorgeht, „den Koran untrennbar mit Mohamed verbunden“ zu sehen, wie z.B. Augustinus die Bibel („Christus universæ scripturæ scopus est“), verfährt er ähnlich, wie es die christologische Auslegung des Alten durch das Neue Testament tut; bei Luther etwa hängt die Daseinsberechtigung des Alten Bundes von ihrer angeblichen Weissagung Jesu ab (vgl. z.B. „Tota scriptura eo tendit, ut Christum nobis proponat cognoscendum, hic universæ Scripturæ scopus est, per hunc demum nobis ad patrem aditus paratur“ [WA 24, 16.2-4] oder „Omnis prophetia et omnis propheta de Christo domino debet intelligi nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui“ [WA 55/1, 6.25, 8.1; vgl. auch den *Heidelberger Katechismus*, Frage 34]). Die historische Wahrheit aber ist: Die Person Christi ist so feststellbar in der hebräischen Bibel wie Muhammad im Koran ... oder die Germanen des Tacitus in der Geschichte. Die Vorgehensweise Tabaris, Vers für Vers den Koran zu kommentieren, erinnert andererseits zugleich auch an die Methodik der vorherodotischen Logographie (λέξις εἰρομένη), und er selber ist gleichwohl so historisch wie Kadmos von Milet.

Die *Germania* war lange Zeit vergessen, erst mit ihrer Entdeckung und einer bestimmten Auslegung vermochten die Deutschen sich nachträglich und anachronistisch als Germanen verstehen. Der exegetische Siegeszug Al-Ṭabarīs in den letzten Jahrzehnten entspricht diesem Vorgang in vielerlei Hinsicht. Vor seiner Entdeckung war sein Tafsir vor allem bekannt aus dem Digest und der Umarbeitung durch das Werk seines Schülers Ibn Taimiyas (1263-1328) Ibn Kaṭīr (za. 1300-1373), *Tafsīr al-Qurʾān* (n.b. besonders die späteren, „kontaminierten“ Rezensionen dieses Werkes, die in ihrer Strenge mit der Tradition brechen, sind heute populär). 1934 schrieb B. Carra de Vaux in der ersten Edition der *Enzyklopädie des Islam* (Bd. 4, S. 653) über Al-Ṭabarī lediglich: „ein sehr umfangreiches Werk, enthält eine Menge Traditionen, die sorgsam durch eine Kette von Gewährsmännern (*isnād*) gestützt sind“; des weiteren meldet er: „Der Kommentar des Baidāwī (gest. 685) ist der volkstümlichste und der, welcher in den Schulen gelehrt wird; er hat die muslimische Pietät gegenüber der Auslegung des heiligen Buches festgelegt und hat mehrere Glossatoren gehabt.“ Wie hat sich die Welt der Koranexegese während des Menschenalters eines Nestors verändert! Im hier besprochenen Buch ist al-Baidāwī nicht mal eine Erwähnung in der Bibliographie wert!

Was ist verändert? In den letzten Dezennien des 19. Jh. fing eine wiederbelebte Strömung der Salafi, in ihrem Selbstverständnis als Bewahrer des *turāt* („Erbe“), die Deutungshoheit des Koran für sich, von der dann vorherrschenden Schule der Aschʿariya, zu beanspruchen an. Die modernistische Bewegung nahm als ihren Ausgangspunkt die bis dahin obskure Schrift Ibn Taimiyas *Al-Muqaddima fi-uṣūl al-tafsīr* („Einführung in die Grundlagen der Koranexegese“). Hieraus, anspielend auf den Titel des vom Ibn Taimiya Gefolgsmann Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (1445-1505; zugleich Teilautor des heute sehr populären Kommentars *Tafsīr al-ḡalālain*) verfasster Abhandlung *Al-durr al-manthūr fī al-tafsīr bil-maʿthūr* („Die zerstreuten Perlen berühmter Überlieferungen“) hat sich der exegetische Begriff *al-tafsīr bil-maʿthūr* („Kommentar aufgrund authentischer Überlieferung“) – allerdings nicht als eine methodologische Beschreibung, sondern als Andeutung des hiermit zu unternehmenden Reformunterfangens – eingebürgert.<sup>95</sup> *Tafsīr bil-maʿthūr* setzt voraus, nur der Prophet selber

<sup>95</sup> Vgl. das Werk Muḥammad ʿAbdal-ʿAzīm al-Zurqānis, *Manāhil al-irfān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Kairo 1936-1940; nicht ganz zufällig wurde Ibn Taimiyas *Muqaddima* erstmals 1936 in Damaskus verlegt.

verstünde die Offenbarung, daher muss *Tafsīr* von ihm bzw. nötigenfalls von ihm über seine Gefährten/*Ṣaḥāba* herzuleiten sein – dies ganz im Gegensatz zu der damals noch verbreiteten Methode der Asch‘ariya, heutzutage mit dem Neologismus *al-tafsīr bi‘l-‘ilm* („Tafsir des Wissens“) angedeutet. An und für sich gehörte al-Ṭabarī mit seiner Dreiteilung des koranischen Stoffes in zwei faktisch gesehen theoretische Kategorien (das was nur Gott verstehen und das was nur der Prophet erklären könne sowie – in Wirklichkeit der übergroße Teil des Koran – das was jeder, der die arabische Sprache beherrscht, verstünde) nie zur Ibn Taimiyya’schen Richtung, was aber keinesfalls verhinderte, dass nach seiner Publikation al-Ṭabarī’s Kommentarwerk durch den aufkommenden Salafismus vorbehaltlich für seine Ziele usurpiert werden konnte – wie etwa Augustinus durch Luther anachronistisch eingenommen ward. Die tatsächliche Neuordnung koranischer Studien in der arabischen Welt geschah aber erst nach den politischen Umgestaltungen in Folge des Vertrages von Sèvres. 1924, im selbigen Jahr, als die Kairiner Koranausgabe unter der Schirmherrschaft des neu konstituierten ägyptischen Königshauses erschien, veranlasste der neue wahhabitische Herrscher des Nadschd, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd ar-Raḥman Āl Sa‘ūd, der spätere Gründer und erste König Saudi-Arabiens, die Publikation des Kommentarwerkes Ibn Kaṭīr (nicht die *editio princeps*; zusammen mit dem Tafsir *Ma‘ālim al-Tanzīl* des al-Baḡawī) in Kairo, womit dieses heute sehr beliebte, aber historisch gesehen unbedeutende Werk – selbst nur ein marginaler Kommentar – erstmals für weitere Kreise bekannt wurde.

Die Antwort des ägyptischen Königshauses ließ bis 1934 auf sich warten, als es die Herausgabe des Tafsir von Al-Qurṭubī (*Al-ġāmi‘ li-aḥkām al-qur‘ān wa ‘l-mubayyin li-mā taḍammana min al-sunna wa-āyāt al-furqān*) bewirkte, gefolgt 1939 vom *Mafūṭih al-ġayb* („Die Schlüssel zum Verborgenen“) von al-Rāzī.

Mit diesem kurzen Ausflug zum zeitgenössischen Wettstreit arabischer Potentaten bei der Herausgabe verschiedener ihnen gefälliger Korankommentare wollen wir nur veranschaulichen, wie unbeständig die historische koranische Auslegungslandschaft eigentlich ist. Die gegenwärtige Popularität von Al-Ṭabarī – womit eigentlich Ibn Kaṭīr, der die herkömmliche Rolle al-Baiḍāwī’s eingenommen hat, gemeint wird – ist das Ergebnis der rezenten salafistischen Errungenschaft der Deutungshoheit des Korans, wodurch vor kurzem noch obskure Werke heute fester Bestandteil des universitären Curriculums in der arabischen Welt geworden sind und durch ihr programmatisches Verlegen erstmals eine breite Leserschaft ergattern konnten. Über die historische Exegese des Koran wissen wir noch zu wenig, es gibt immer noch eine Unzahl von unterbeleuchteten Tafsir, andere wie z.B. der des Cordobars Ibn Maḥlad al-Qurṭubī (817-889), der von keinem geringeren als Ibn Ḥazm für bedeutsamer als der Al-Ṭabarī beurteilt wurde (*Risāla fī Faḍl al-Andalus wa-ḍikr riġā li-hā*, Iḥsān ‘Abbas [Hg.], Beirut 1987, Bd. 2, S. 178), muss heute als verschollen gelten. Wie der Koran in bestimmten Gebieten und bestimmten Zeiten gelesen und verstanden wurde, entzieht sich heute größtenteils unserer Kenntnis.<sup>96</sup> Deutlich ist aber, dass Al-Ṭabarī, besonders aber sein wichtigster Rezeptor Ibn Kaṭīr zu früheren Zeiten eher marginal waren und erst am Ende des 19. Jh. der Vergessenheit entzogen wurden. Sie können jedoch keinesfalls den Auslegungsprimat für sich beanspruchen.

Strikt genommen hat Verf. in seinem neuen Buch weder mit dem Koran abgerechnet noch sich mit seiner Kontextualisierung beschäftigt. Er hat nur, zugegebenermaßen nicht ganz ohne Verdienste, auf die Unzulänglichkeiten und den Dilettantismus der Schule Ibn Taimiyyas, besonders in seiner modernen Manifestation, hingewiesen. Um bei der Verbildlichung des Verf. zu bleiben, über den Supermarkt und seine chaotisch ausgestellten, teils verdorbenen Waren lernen wir im hier besprochenen Werke wenig, er verweist nur auf die Supermarktkette. Immerhin ein bescheidener, wenngleich geringwertiger Anfang. Wohl oder übel, werden wir auf eine Kontextualisierung mittels eines vollwertigen, historisch-kritischen Kommentars des Korans noch lange warten müssen. Bis dann gilt mit Hannah Arendt nach wie vor: „Niemand hat das Recht zu gehorchen.“

<sup>96</sup> So ist der moderne Ansatz des inzwischen gänzlich vergessenen Amīn Ibrāhīm al-Kulī in seiner heute übersehenen Schrift *al-Tafsīr: ma‘ālim ḥayātihi, minhāġuhu al-yawm* (Kairo, 1944; ursprünglich als origineller Beitrag für die arabische Fassung der ersten *Enzyklopädie des Islam* 1933 verfasst), in der er sich zum Ziele setzte, den Koran dem religiösen Erbe des Islam zu entziehen und ihn, säkular, als das primäre Werk der arabischen Literatur (*al-kitāb al-‘Arabīyya al-akbar*) umzudeuten, weitestgehend unbekannt.

