

Fabian Schmidmeier

Asbāb an-Nuzūl

Die Bedeutung der Offenbarungsanlässe in Geschichte und moderner Exegese



Diese wissenschaftliche Arbeit erschien im Rahmen des interreligiösen Projekts *Café Abraham* in Erlangen. Sie unterliegt den Bestimmungen des Urheberrechts und darf grundsätzlich nicht öffentlich zugänglich gemacht werden. Allerdings können gegebenenfalls Veröffentlichungen und Verwendungen mit dem Autor individuell abgesprochen werden.

Kontakt: fabian.schmidmeier@gmail.com

Zitate bitte mit folgenden Angaben: Fabian Schmidmeier, Café Abraham/DerOrient.com Erlangen 2015.

Angaben zum Autor:

Fabian Schmidmeier ist Islamwissenschaftler und freier Journalist aus Erlangen. Er betreibt den Webblog DerOrient.com. Gemeinsam mit dem Kulturgeographen und Dialogbeauftragten des *Rates Muslimischer Studierender und Akademiker (RAMSA)*, El Hadi Khelladi, gründete er im September 2014 das *Café Abraham* als Möglichkeit des wöchentlichen intellektuellen, religionswissenschaftlichen und theologischen Austausches zwischen Juden, Christen und Muslimen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Thema der Hausarbeit und Forschungsstand	S. 4
2. Definition	S. 5
3. Der schrittweise offenbarte Koran und <i>asbāb an-nuzūl</i> als exegetische und hermeneutische Notwendigkeit	S. 6
4. <i>Asbāb an-nuzūl</i> in der Geschichte	S. 6
4.1 Die Entwicklung des Begriffes der <i>asbāb an-nuzūl</i>	S. 6
4.2 Al-Wāḥidīs <i>Kitāb asbāb nuzūl al-Qurʿān</i>	S. 8
5. Neuinterpretationen auf Grundlage der <i>asbāb an-nuzūl</i>	S. 11
5.1 Der bewaffnete <i>ḡihād</i> als „Vaterlandsverteidigung“ in der Interpretation der <i>al-Azhar-Universität</i>	S. 11
5.2 Der ägyptische Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	S. 12
5.2.1 Die ständige Neuinterpretation als Notwendigkeit	S. 12
5.2.2 Muʿtazila und Historizität	S. 13
5.2.3 Der schrittweise offenbarte Koran als Grundlage der Argumentation	S. 14
5.2.4 Eine humanistische Hermeneutik auf Grundlage von <i>asbāb an-nuzūl</i>	S. 14
6. Neuinterpretation auf Grundlage der <i>asbāb an-nuzūl</i> in der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland	S. 16
6.1 Die Ankaraner Schule und Ömer Özsoy	S. 16
6.2 Offenbarungsanlässe und Historizität bei Mouhanad Khorchide	S. 18
6.2.1 Mouhanad Khorchides Buch <i>Islam ist Barmherzigkeit</i>	S. 18
6.2.2 Reaktionen bei muslimischen Verbänden	S. 21
6.2.3 <i>Asbāb an-nuzūl</i> als historisch-kritische Methode	S. 22
6.3 Neuinterpretation auf Grundlage von <i>asbāb an-nuzūl</i> bei Benjamin Idriz	S. 24
7. Schluss: <i>Asbāb an-nuzūl</i> in der Geschichte und als bedeutende Grundlage in der modernen Koranexegese	S. 24
8. Literaturliste und sonstige Quellen	S. 26

1. Einleitung: Thema der Hausarbeit und Forschungsstand

Diese Hausarbeit trägt den Titel *Asbāb an-nuzūl – Die Bedeutung der Offenbarungsanlässe in Geschichte und moderner Exegese* und befasst sich mit der Bedeutung der Offenbarungsanlässe für muslimische Gelehrte in Geschichte und Gegenwart. Zunächst soll betrachtet werden, wie sich der Begriff *asbāb an-nuzūl* entwickelt hat. Schwerpunkt der Arbeit liegt allerdings auf der Frage, welche Bedeutung den Offenbarungsanlässen für Neuinterpretationen zukommt und wie diese dabei zum Einsatz kommen.

Der Forschungsstand zu *asbāb an-nuzūl* ist bereits sehr fortgeschritten. Zu nennen wäre in erster Linie der kanadische Geschichtsprofessor und Koranforscher Andrew Rippin, auf den zahlreiche Beiträge zu der Bedeutung der Offenbarungsanlässe in der klassisch-islamischen Exegese zurückgehen. Für diese Hausarbeit wurden dessen Aufsätze *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, *The function of asbāb al-nuzūl in Qur'ānic exegesis* und sein Eintrag *Occasions of Revelation* in der *Encyclopaedia of the Qur'ān* herangezogen. Des Weiteren wurden *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam* der Professorin für Islamisches Recht Birgit Krawietz und *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* des ungarischen Orientalisten Ignaz Goldziher verwendet. Als klassisch-islamische Beispiele dienten Muḥammad ibn Ishāq's *Sīrat rasūl Allāh*, übersetzt von Gernot Rotter, und Al-Wāḥidī's Werk *Kitāb asbāb nuzūl al-Qur'ān* in der Übersetzung von Sameh Strauss. Zur Darstellung von Neuinterpretationen im sunnitischen Mainstream diente *Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart* des Jura-Professors und Islamwissenschaftlers Mathias Rohe. Für die Ermittlung der Bedeutung von Offenbarungsanlässen bei zeitgenössischen muslimischen Denkern wurden exemplarisch Positionen des Ägypters Naṣr Ḥāmid Abū Zaid anhand von Schriften beleuchtet, die der Islamwissenschaftler Thomas Hildebrandt ausgewählt hat. Zur Darstellung der Positionen der Ankaraner Schule wurden Felix Körners *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam* und der *Qantara*-Artikel *Modernes Islamverständnis statt Missionsgedanke. Porträt des türkischen Koranexperten Ömer Özsoy* von Arian Fariborz herangezogen. Des Weiteren wurden die auf Offenbarungsanlässen basierenden und mitunter sehr kritisierten Positionen des Theologen Mouhanad Khorchide in *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion* und in seinem Vortrag *Offenbarungsanlässe für eine historisch kritische Betrachtung der koranischen Verkündung* für die *Stiftung für Islamische Studien* ausgewertet und auf die Reaktionen des *Koordinierungsrates der Muslime* und des *Liberal Islamischen Bundes* auf Khorchides Thesen eingegangen. Als Beispiel für einen im eher konservativ-neuinterpretatorischen

Bereich angesiedelten Imam diene Benjamin Idriz und sein Buch *Grüß Gott Herr Imam!*. Wiedergegebene Koranverse entsprechen der Übersetzung von Hartmut Bobzin.

2. Definition

Asbāb an-nuzūl bedeutet zu Deutsch „die Gründe der Offenbarungen“. Oftmals wird dies auch mit „Offenbarungsanlässe“ übersetzt. Die arabische Wortwurzel s-b-b wird im Koran elf mal erwähnt, neun mal als Nomen, wobei vier davon im Singular und fünf im Plural stehen.¹

Vom Begriff her kann durchaus zwischen den Offenbarungsanlässen an sich und dem Terminus Technicus *asbāb an-nuzūl* in der Koranexegese unterschieden werden. Der osmanische Bibliograph Ḥaġġī Ḥalīfa (17. Jh) verortete *asbāb an-nuzūl* als Subkategorie des *‘ilm at-tafsīr* (Wissenschaft der Koranexegese).²

Nach der *Encyclopaedia of the Qur’ān* handelt es sich bei den *asbāb an-nuzūl* um die Gründe von Offenbarungen. Diese Offenbarungsanlässe seien zumeist durch Berichte von Prophetengefährten überliefert. Muslimische Exegeten berücksichtigten stets bei ihren Interpretationen des Koran die Biographie des Propheten Muḥammad und vertraten stets die Ansicht, dass einige Offenbarungen als Reaktion auf konkrete Lebensereignisse bei Muḥammad erfolgt seien.³ Anrew Rippin unterteilt die Werke, die auf *asbāb an-nuzūl* Bezug nehmen, in haggadisch (erzählerisch), halachisch (religionsgesetzlich) und *nash*.⁴

In den *asbāb an-nuzūl*-Werken werden die Offenbarungsanlässe so wiedergegeben, dass zunächst ein Ereignis beschrieben wird. Danach folgt eine Passage wie „und dann wurde der Vers XY herabgesandt“. Dabei kann es vorkommen, dass sich mehrere Offenbarungsgründe zu ein und dem

¹ Vgl. Rippin, Andrew: *Occasions of Revelation*, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-EQSIM_00305, Brill Online: Washington 2015, abgerufen am 20. Juni 2015.

² Vgl. Rippin, Andrew: *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/1985, S. 1.

³ Vgl. Rippin, Andrew: *Occasions of Revelation*, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-EQSIM_00305, Brill Online: Washington 2015, abgerufen am 20. Juni 2015.

⁴ Vgl. Rippin, Andrew: *The function of asbāb al-nuzūl in Qur’ānic exegesis*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51/1988, S. 1.

selben Vers beträchtlich voneinander unterscheiden.⁵

Schwierig ist eine genaue Eingrenzung des Begriffes *asbāb an-nuzūl*. Er scheint sowohl „Offenbarungsanlässe“ als auch die Teildisziplin der Koranexegese zu bedeuten. In der modernen Koraninterpretation, insbesondere im Zusammenhang mit Neuinterpretationen, lassen sich enge Definitionen nicht anwenden.

3. Der schrittweise offenbarte Koran und *asbāb an-nuzūl* als exegetische und hermeneutische Notwendigkeit

Der Koran (arab. *Qur'ān*) gilt nach islamischer Tradition als Wort Gottes, das dem Propheten Muḥammad direkt durch den Erzengel Gabriel als Mittler eingegeben worden sei. Mit dem 41. Lebensjahr Muḥammads habe demnach 610 n. Chr. die Zeit der Offenbarung begonnen, die nach etwa 22 Jahren geendet habe.⁶ Nach Krawietz ist gerade dieser lange Zeitraum besonders charakteristisch für die koranische Offenbarung, da diese sich beispielsweise gänzlich von der Offenbarungsgeschichte des Mose auf dem Sinai unterscheide, der die zehn Gebote, nach jüdischer Tradition, zu einem Zeitpunkt von Gott erhalten habe.⁷ Diese stückweise Offenbarung wird bereits im Koran in Sure 17:106 thematisiert: „Wir haben es in eine Lesung aufgeteilt, damit du sie den Menschen vorträgst / in Bedachtsamkeit, und wir haben sie wahrhaftig herabgesandt“⁸ (*wa-qur'ānan faraqnāhu li-taqrā'hū 'alā n-nāsi 'alā mukṭin wa-nazzalnāhu tanzīlan*). Die Offenbarungsanlässe werden wegen dieses langen Offenbarungszeitraums mit zu einem Schlüssel zum Verständnis der koranischen Botschaft.

4. *Asbāb an-nuzūl* in der Geschichte

4.1 Die Entwicklung des Begriffes der *asbāb an-nuzūl*

Birgit Krawietz erwähnt *asbāb an-nuzūl* als Bestandteil des *iğtihād* der Gefährten Muḥammads. Dieser *iğtihād* sei eine autonome Rechtsfindungsmethode gewesen, wobei die Kenntnis der

⁵ Vgl. Rippin, Andrew: *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 48/1985, S. 12, 15.

⁶ Vgl. Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Duncker & Humblot: Berlin 2002, S. 90.

⁷ Vgl. Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Duncker & Humblot: Berlin 2002, S. 89.

⁸ Sure 17:106; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

Offenbarungsanlässe neben den *maqāṣid* und allgemeiner Kenntnis des Koran und der Sunna (spezieller der *nuṣūṣ*) eine Grundvoraussetzung zur Rechts- und Normenfindung dargestellt habe.⁹ *Ṣaḥāba* und *tābi‘ūn* hätten gerade in der Erklärung von Koran und Sunna durch die besondere Kenntnis der Sprache, der juristischen Kompetenz und ihr Wissen um die *asbāb an-nuzūl* in den späteren *tafsīr*-Werken Spuren hinterlassen.¹⁰

Bereits in den ersten großen Prophetenbiografien spielten Offenbarungsanlässe eine besondere Rolle. So auch bei Muḥammad ibn Ishāq (704-768), der erstmalig *Ḥadīṭe* und andere Dokumente über das Leben des Propheten Muḥammad zu einem Buch zusammenstellte. Darin heißt es beispielsweise zu Sure 15:94-96, dass diese Verse herabgesandt worden seien, als der Prophet erneut enormem Spott ausgesetzt war. Die Verse dienten damit zur Motivation Muḥammads, der unter schwierigen äußeren Bedingungen zu wirken hatte.¹¹ Für die Exegese sind die Offenbarungsanlässe immer von besonderer Bedeutung gewesen. Jedoch wurden sie zunächst nicht gesondert gesammelt. Wie genau diese *Ḥadīṭe* später ermittelt und gesammelt wurden, ist indes nicht gesichert.¹² Die Wichtigkeit der Offenbarungsanlässe ist aber an der späteren gesonderten Sammlung derselben zu erkennen.

Die ersten Erwähnungen des Begriffes *asbāb an-nuzūl* gehen wahrscheinlich auf den großen Korankommentar von aṭ-Ṭabarī (st. 922) und auf an-Naḥḥās (st. 950) zurück, der Werke zur Abrogation (*nash*) verfasste. Nach Andrew Rippin scheint der Gebrauch des Begriffes bei beiden Exegeten zu bestätigen, dass dieser sich zu damaliger Zeit in der Entwicklung zum Terminus *Technicus* befand.¹³ Ein weiterer wichtiger Gelehrter, der in seinem Werk *Asbāb an-nuzūl* Offenbarungsanlässe akribisch sammelte und auflistete, war ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī an-Nīsābūrī (st. 1075). Zu dieser Zeit hatten sich die *asbāb an-nuzūl* zu einem bedeutenden Bestandteil des sunnitischen *tafsīr* entwickelt.¹⁴

⁹ Vgl. Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Duncker & Humblot: Berlin 2002, S. 29.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 37.

¹¹ Vgl. Ibn Ishāq, Muḥammad: *Das Leben des Propheten*, S.88; Übersetzung nach Gernot Rotter.

¹² Vgl. Rippin, Andrew: *Occasions of Revelation*, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-EQSIM_00305, Brill Online: Washington 2015, abgerufen am 20. Juni 2015.

¹³ Vgl. Rippin, Andrew: *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/1985, S. 14.

¹⁴ Vgl. Goldziher Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Brill: Leiden 1920, S. 305ff.

Neben ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāhidī an-Nīsābūrī gilt der Gelehrte Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (ca. 1445–1505) im Bezug auf die Sammlung von Offenbarungsanlässen als bedeutsam. Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī verfasste zwei große bekannte Werke zu den *asbāb an-nuzūl*. Das erste davon ist *Lubāb annuqūl fī asbāb an-nuzūl*. Darin zitiert er kein anderes *asbāb an-nuzūl*-Werk, dafür die Quelle und die letzte Autorität des *isnād* der jeweiligen Überlieferung. Dabei hat er für 120 Suren Offenbarungsanlässe erwähnt.¹⁵ Von schiitischer Seite ist das Werk *al-Fihrist* von Abū al-Faraġ Muḥammad ibn Abī Ya‘qūb ibn Ishāq an-Nadīm al-Warrāq (st. ca. 995/998) zu erwähnen.¹⁶ Ein angeblich *Nuzūl al-Qur‘ān* heißendes Werk al-Ḥasan al-Baṣrīs (st. 728) konnte nie verifiziert werden.¹⁷ Auch die Existenz eines weiteren Werkes namens *Kitāb at-tanzīl* eines ‘Alī ibn al-Madīnī (st. 848), das später von az-Zarkašī (st. 1391) und as-Suyūṭī (st. 1505) erwähnt wurde, kann nicht durch ein separat gefundenes Manuskript bestätigt werden.¹⁸

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass die ältesten großen Werke des Textgenres *asbāb an-nuzūl* auf aṭ-Ṭabarī und al-Wāhidī zurückgehen, Offenbarungsanlässe aber bereits in der *Sīra* von wichtiger Bedeutung waren. Obwohl letztere noch nicht dem Genre *asbāb an-nuzūl* entstammt, können allerdings Parallelen zu al-Wāhidīs Werk festgestellt werden. Ein genauer Zeitpunkt, wann sich der Begriff *asbāb an-nuzūl* zu einem Terminus Technicus und einer Teildisziplin der Koranexegese entwickelte, kann nicht genau datiert werden.

4.2 Al-Wāhidīs *Kitāb asbāb nuzūl al-Qur‘ān*

Al-Wāhidīs Werk *Kitāb asbāb nuzūl al-Qur‘ān* kann im Gegensatz zu anderen bei Gelehrten erwähnten *asbāb an-nuzūl*-Werken nachweislich verifiziert werden. Die Berichte über die Offenbarungsanlässe sind darin *Ḥadīṭe* mit *asbāb* für 85 Suren im Koran.¹⁹ 2002 erschien im saudi-arabischen Riad eine englische Übersetzung von Sameh Strauss. Aus dieser sollen im Folgenden

¹⁵ Vgl. Rippin, Andrew: *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 48/1985, S. 9-10.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 2.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 2-3.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 3.

¹⁹ Vgl. Rippin, Andrew: *Occasions of Revelation*, in: Encyclopaedia of the Qur‘ān, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-EQSIM_00305, DC. Brill Online: Washington 2015, abgerufen am 14. Juni 2015.

einige *asbāb an-nuzūl* exemplarisch angeführt werden.

Al-Wāḥidī geht in seinem Werk zunächst der Frage nach, was im Koran zuerst und was zuletzt herabgesandt wurde. Diese Frage muss in der Gelehrsamkeit deshalb diskutiert werden, weil der Koran nicht chronologisch angeordnet ist. Al-Wāḥidī führt dabei einen *ḥadīṭ* überliefert von der Prophetenfrau ‘Ā’iṣa an, nach der die erste geoffenbarte Sure die Sure 96, mit dem berühmten Imperativ *iqra*’, gewesen sei.²⁰ Al-Wāḥidī zählt in seinem Werk diverse Suren auf und versucht anhand von *Ḥadīṭen* die Gründe und den historischen Kontext der Offenbarungen aufzuzeigen. Beispielsweise zu Sure al-Baqara wird Vers 2 (*inna llaḏīna kaffarū*) als explizit auf Abū Ḡahl bezogen angeführt. Dieser Onkel des Propheten war seinerzeit ein ausgesprochener Feind der Muslime.²¹ Vers 142 beinhaltet die Änderung der *qibla* von ihrer ersten Ausrichtung nach Jerusalem in Richtung Mekka. Nach einem *ḥadīṭ* überliefert von al-Barā’ sei diese Veränderung eine Reaktion Gottes auf den Wunsch Muḥammads gen Ka‘ba zu beten gewesen.²² Auch der oft mit Folgeversen in zeitgenössischen Diskussionen angeführte Vers 190, der sowohl Gewalt als auch eine Aufforderung zur Zurückhaltung beinhaltet, sei, so al-Wāḥidī, auf ganz konkrete historische Ereignisse zurückzuführen. Der Vers beziehe sich auf den Vertrag von Ḥudaybiya von 628, bei dem ein Waffenstillstand von 10 Jahren und die Sicherheit der Muslime bei zukünftigen Pilgerfahrten ausgehandelt wurde.²³

Ein weiterer in der zeitgenössischen Diskussion sehr wichtiger Vers, der oft als Argument für Friedfertigkeit und Grundlage für interreligiösen Dialog herangezogen wird, ist Vers 256 und dort insbesondere der Teil „Kein Zwang ist in der Religion“²⁴ (*lā ikrāha fī d-dīn*). Al-Wāḥidī führt hier vier *asbāb an-nuzūl* an. Sa‘īd ibn Ḡubayr nach sei die Herabsendung erfolgt, als eine muslimische Frau, bekümmert über Tod ihres Kindes, ihr neues Kind jüdisch werden lassen wollte und sich die Muslime darüber beschwerten. Als Folge des Streits sei der Vers herabgesandt worden.

Der zweite *sabab* handelt von einem Sohn, der zum Ärger seines Vaters Christ wurde und dessen Vater das nicht akzeptieren wollte. Nur in diesem zweiten Offenbarungsgrund wird hinsichtlich des

²⁰ An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: *Reasons for the revelation*, International Islamic Publishing House: Riad 2002, S. 11. [Anm.: Autor ist al-Wāḥidī]

²¹ An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: [al-Wāḥidī] jebd., S. 22.

²² An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: [al-Wāḥidī] jebd., S. 44.

²³ Vgl. An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: *Reasons for the revelation*, International Islamic Publishing House: Riad 2002, S. 57.

²⁴ Sure 2:256; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

Verses davon gesprochen, dass dieser durch eine spätere Aufforderung zum Kampf gegen die *ahl al-kitāb* abrogiert worden sei.²⁵ Der dritte *sabab* handelt von einem Vater, dessen zwei Söhne das Christentum annahmen. Als der Vater beide nicht allein lassen wollte, ehe sie den Islam angenommen hätten, habe er den Propheten aufgesucht. Nachdem der Vers *lā ikrāha fī d-dīn* mit Fortsetzung offenbart worden sei, sei der Vater gegangen und habe sie ihre eigenen Wege gehen lassen.²⁶ Der vierte *sabab* wurde von Muğāhid überliefert. Demnach hätten einige Muslime jüdische Milchmütter gehabt. Nachdem die Banū Qurayza und Banū n-Naḍīr vertrieben werden sollten, wollten sich diese den jüdischen Stämmen und dem Judentum anschließen und mit ihnen gehen. Als ihre Familien sie zum Islam zwingen wollten sei „Kein Zwang ist in der Religion“²⁷ offenbart worden.²⁸ Bestimmte Inhalte des Koran können mithilfe der Offenbarungsanlässe bestimmten historischen Ereignissen zugeordnet werden. Nach Andrew Rippin besteht die Funktion der *asbāb an-nuzūl*-Berichte darin, den Koran gewissermaßen zu „historisieren“.²⁹

Noch nicht erwähnte klassisch-islamische Gelehrte, die Bezug auf Offenbarungsanlässe nehmen, wären Sufyān at-Ṭawrī (st. 777), Muğāhid (st. 772), ‘Abd al-Razzāq (st. 211/826), at-Ṭabarī (d. 310/922) und al-Wāḥidī (st. 1075). Daneben Muqātil, al-Ġaṣṣāṣ (st. 981), Ibn al-‘Arabī (st. 1148) and al-Qurṭubī (st. 1272) und zu den *nash*-Abrogationstexten an-Naḥḥās (st. 949), Hibat Allāh (st. 1019), al-Bağdādī (st. 1037) and Makkī al-Qaysī (st. 1045).³⁰

5. Neuinterpretationen auf Grundlage der *asbāb an-nuzūl*

Eine wichtige Stellung nehmen die Offenbarungsanlässe im Zuge von Neuinterpretationen durch *iğtihād* ein. Diese Neuinterpretationen sollen der Dynamik des islamischen Rechts dienen und dazu

²⁵ Vgl. An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: *Reasons for the revelation*, International Islamic Publishing House: Riad 2002, S. 78-79.

²⁶ Vgl. An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: *Reasons for the revelation*, International Islamic Publishing House: Riad 2002, S. 79.

²⁷ Sure 2:256; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

²⁸ Vgl. An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: *Reasons for the revelation*, International Islamic Publishing House: Riad 2002, S. 80.

²⁹ Vgl. Rippin, Andrew: *Occasions of Revelation*, in: Encyclopaedia of the Qur’ān, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-EQSIM_00305, DC. Brill Online: Washington 2015, abgerufen am 14. Juni 2015.

³⁰ Rippin, Andrew: *The function of asbāb al-nuzūl in Qur’ānic exegesis*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 51/1988, S. 1.

führen, dass Islam „zeitgemäß“ gelebt werden kann. Zur Verdeutlichung dieser neuen Exegese auf Grundlage der *asbāb an-nuzūl* sollen Beispiele von konservativen, liberalen und neo-mu‘tazilitischen Theologen herangezogen werden.

5.1 Der bewaffnete *ḡihād* als „Vaterlandsverteidigung“ in der Interpretation der *al-Azhar-Universität*

Als Beispiel für den konservativ-sunnitischen Mainstream soll im Folgenden die Interpretation der *al-Azhar-Universität* dienen. Diese entwarf im 20. Jahrhundert Exegesemöglichkeiten, um eine zeitgemäße aber trotzdem konservative Scharia zu schaffen. Dies wird zum Beispiel im Hinblick auf die Interpretation des bewaffneten *ḡihād* deutlich, der mit dem Instrumentarium der Abrogation der Verbindlichkeit unter Beibehaltung des Texts (*nash dūna t-tilāwa*) kriegs- und völkerrechtskonform umgedeutet wird. Nach Mathias Rohe ließe sich so die Abrogation als eine Art historisch-kritische Methode nutzen. Alte Abrogationsregeln können dadurch einer neuen Gewichtung sich augenscheinlich widersprechender Koranverse, die den gleichen Rechtsfall regeln, weichen. Im Falle des *ḡihād* werden friedensstiftende Suren wie zum Beispiel 8:61 entgegen traditioneller Exegese nicht als durch die Schwertverse von Sure 9:29ff. abrogiert interpretiert. Die zu Gewalt aufrufenden Verse werden als auf historisch abgeschlossene Schlachten bezogen verstanden, die heute keine Relevanz mehr hätten. Der Offenbarungsanlass hätte sich damit erledigt.³¹

So kann in der modernen Zeit ein grundsätzlich friedfertiges Verhalten gegenüber nichtmuslimischen Staaten islamrechtlich verankert und legitimiert werden, da die Schwertverse dadurch keine zeitlos gültigen Befehle darstellen. Die *al-Azhar* veröffentlichte im Jahre 2011 eine Stellungnahme, in der der bewaffnete *ḡihād* von nun an als *difā‘ ‘an al-waṭan* („Vaterlandsverteidigung“) definiert und aus dem historischen in einen nationalstaatlichen und völkerrechtlichen Rahmen gesetzt wird. Auch prominente Vertreter der Muslimbruderschaft schlossen sich dieser Neuinterpretation an.³² Willkürlich werden die Neuinterpretationen auf Grundlage der Offenbarungsanlässe, auch durch die großen Unterschiede der neuen Ergebnisse koranischer Exegese im Vergleich zum klassisch-islamischen Recht, aber nicht.

Neben den ägyptischen Moslembroedern wagen auch andere Vertreter gemäßigt-islamistischer

³¹ Vgl. Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, Beck: München 2009, S. 178.

³² Vgl. ebd., S. 260.

Organisationen in anderen Staaten eine stärkere Gewichtung der friedfertigen Suren. Der sudanesische Führer der dortigen Muslimbruderschaft Ḥasan at-Turābī schreibt der Passage *lā ikrāha fī d-dīn*³³ („Kein Zwang ist in der Religion“³⁴) eine besonders zentrale Bedeutung zu und gewichtet hier so auch neu.

5.2 Der ägyptische Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Ein Protagonist der Neuinterpretationen war der Ägypter Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943-2010). Dieser versuchte eine zeitgemäße Scharia mithilfe einer literaturwissenschaftlichen Koraninterpretation zu bewirken. Dabei nahm er auch starken Bezug auf die sunnitische Denkschule der *Muʿtazila*. Zur Untersuchung von Abū Zaid's theologischen Thesen dienten für diese Arbeit Texte, die von Thomas Hildebrandt in *Naṣr Ḥamid Abu Zaid: Gottes Menschenwort* gesammelt und ins Deutsche übersetzt wurden.

5.2.1 Die ständige Neuinterpretation als Notwendigkeit

In seinen Werken bezieht sich Naṣr Ḥāmid Abū Zaid insbesondere auf die klassisch-islamischen Gelehrten az-Zarkaṣī und as-Suyūṭī, zu ihrer Zeit wichtige Autoritäten des ašʿarītischen Mehrheitsislam.³⁵ Abū Zaid betont zudem stets die Notwendigkeit den Korantext ständig neu auszulegen. Mit der Veränderung der Kommunikation müsse sich auch die Koranexegese dahingehend verändern, dass die Botschaft in ihrem „ursprünglichen Code in die Sprache und den Horizont der jeweiligen Zeit“³⁶ übersetzt werde. Nur so könne man den Kern der koranischen Botschaft bewahren. Der Koran selbst könne nur mit den Ausdrucks- und Darstellungsweisen der Zeit des Propheten Muḥammad versehen worden sein, da sonst die Botschaft zwangsläufig nicht verstanden und ins Leere gelaufen wäre.³⁷ In Fragen der Erschaffenheit oder Ewigkeit des Koran lehnt sich Abū Zaid an die *Muʿtazila* an, geht aber dabei noch über den bloßen Grundsatz der Erschaffenheit hinaus und bringt hier die Historizität ins Spiel. Was Abū Zaid dabei von der *Muʿtazila* unterscheidet, ist, dass letztere mit ihrer These der Erschaffenheit des Koran den

³³ Sure 2:256; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

³⁴ Sure 2:256; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

³⁵ Vgl. Hildebrandt, Thomas in der Einleitung zu Abu Zaid, Naṣr Ḥamid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Herder: Freiburg im Breisgau 2008, S. 20.

³⁶ Hildebrandt, Thomas ebd., S. 22.

³⁷ Vgl. ebd., S. 22ff.

Monotheismus (*tawḥīd*) verteidigen wollte, Abū Zaid dagegen seinen Fokus auf die Sprache und Kultur der Zeit der Offenbarung legt und damit auch auf die *asbāb an-nuzūl* der koranischen Botschaft:³⁸ „Abu Zaid (...) will darauf hinaus, dass Gott den Koran im Moment seiner Offenbarung in Reaktion auf die Situation Muhammads und seiner Zeitgenossen formuliert hat“³⁹. Zudem sei der Koran eine immerwährende Kommunikation zwischen Gott und den Gläubigen, die sich in den islamischen Ritualen und dem Umgang mit dem Koran manifestiere.⁴⁰

5.2.2 Mu‘tazila und Historizität

Abū Zaid zieht eine Analogie von der Zeit der *Mu‘tazila* in die Gegenwart, um Kritik an den herrschenden islamischen Diskursen des Staates und der islamistischen Opposition zu üben. Zur Zeit der *Mu‘tazila* und in Abū Zaid's Lebensrealität sei es stets Zwang gewesen, der Ideen zu Leitlinien gemacht oder unterdrückt habe: „Die Idee der Zeitlosigkeit des Koran ist also kein Teil des Dogmas, und die Aussagen des Heiligen Koran über die 'wohlverwahrte Tafel' (al-lauh al-mahfuz, 85:22) müssen (...) allegorisch und nicht wörtlich verstanden werden“⁴¹. Die Macht Gottes sei etwas Zeitloses, da Gott ewig und die Macht ein Attribut Gottes sei. Eine Tat Gottes könne nicht ewig sein da sie etwas etwas Historisches sei.⁴² Nach islamischer Tradition gibt es im Himmel einen Ur-Koran, geschrieben auf einer Tafel. Abū Zaid betont, dass diese Tafel gemäß der islamischen Tradition nicht anfangsewig sein könne und deswegen auch nicht das auf ihr Geschriebene, also der Koran.⁴³ Der Koran sei demnach nicht Gottes Wesensattribut, sondern aus dem Tatattribut der Rede Gottes hervorgegangen.⁴⁴

5.2.3 Der schrittweise offenbarte Koran als Grundlage der Argumentation

Zentral in Zaid's Argumentation ist die Offenbarungszeit des Koran von 22 Jahren: „Erstens wurde der Koran abschnittsweise (...) geoffenbart, und zweitens hing der Prozess seiner Kodifizierung

³⁸ Vgl. ebd., S. 26.

³⁹ Hildebrandt, Thomas in der Einleitung zu Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Herder: Freiburg im Breisgau 2008, S. 27.

⁴⁰ Hildebrandt, Thomas ebd., S. 29.

⁴¹ Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Herder: Freiburg im Breisgau 2008, S. 94-95.

⁴² Vgl. ebd., S. 98.

⁴³ Vgl. ebd., S. 98.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 91ff. Und S. 101.

von menschlichen Entscheidungen ab“⁴⁵. Gerade im koranischen Text seien die Bedürfnisse der damaligen Muslime zu erkennen, was besonders an dem Verb *yas'alūnaka* („sie fragen dich“, Muḥammad als Adressat von Fragen der Muslime) zu sehen ist, das beispielsweise in Versen zum Weinkonsum (2:219), Essensvorschriften (5:4), Spenden (2:215, 2:219) und anderen zu finden ist.⁴⁶ Die schrittweise Offenbarung sei demnach in Form der Beantwortung von Fragen erfolgt, was ein dialektisches Verhältnis zwischen dem geoffenbarten Wort Gottes und den menschlichen Bedürfnissen aufzeige. Diese Dialektik wird unter anderem in der Wissenschaft der Offenbarungsanlässe (*‘ilm asbāb an-nuzūl*) deutlich.⁴⁷

5.2.4 Eine humanistische Hermeneutik auf Grundlage von *asbāb an-nuzūl*

Abū Zaid fordert eine neue humanistische Hermeneutik für den Koran und nimmt neben Semantik und Semiotik auch eine historisch-kritische Herangehensweise in den methodologischen Apparat seiner Koranwissenschaft auf.⁴⁸ Positiv bezieht sich Abū Zaid hinsichtlich früherer pluralistisch-hermeneutischer Ansätze auf den Mystiker Ibn ‘Arabī, dessen Islamverständnis eines „der umfassenden Liebe“⁴⁹ gewesen sei. Die Auffassung Abū Zaid, der Koran sei unter anderem in diskursiv-dialogischer Form herabgesandt und konzipiert worden, ist seine stärkste Thesengrundlage. Dies besagt nichts anderes als, dass die Verse, die er anführt, auf konkrete Offenbarungsanlässe zurückzuführen sind. Beispielsweise sei Sure 109 deswegen offenbart worden, damit sich Muḥammad eindeutig gegenüber den Polytheisten abgrenze.⁵⁰

Der Koran verteidige den Propheten zudem gegen Angriffe der heidnischen Mekkaner, zum Beispiel als diese ihm vorwarfen nur ein Wahrsager und kein Prophet zu sein. Der Koran widerlege die Mekkaner zum Schutze Muḥammads in Sure 52:29.⁵¹ Dann stellt Abū Zaid die entscheidende Frage: „Können die Antworten in diesem dialoghaften Kontext als abschließende Rechtsprechung

⁴⁵ Abu Zaid, Nasr Hamid ebd., S. 130.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 130-131.

⁴⁷ Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Herder: Freiburg im Breisgau 2008, S. 131.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 161.

⁴⁹ Abu Zaid, Nasr Hamid ebd., S. 170-171.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 178-179.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 179-180.

gelten?“⁵².

Ein weiteres Beispiel, das Abū Zaid anführt, ist Sure 5:5. Darin wird eine Heirat zwischen einem muslimischen Mann und einer Frau der *ahl al-kitāb* erlaubt. Umgekehrt ist dies nach klassisch-islamischem Recht nicht möglich. Grund der Offenbarung sei der Aufruf zu einem sozialen Miteinander gewesen. Mit Blick auf moderne Geschlechtergerechtigkeit könne auch der damalige patriarchale Kontext berücksichtigt und heute volle Geschlechtergerechtigkeit eingeführt werden. Die sich auf klassisch-islamisches Recht stützenden Gelehrten gingen nach wie vor von einer natürlichen Ungleichheit und Schwachheit der Frau im Glauben aus, was sich leicht in Frage stellen ließe. Die Partnerwahl solle eine individuelle Entscheidung ohne Geschlechtervorbehalt sein. Der Verweis Zaid's auf die Aufforderung zu sozialem Zusammenleben als Grund (*sabab*) für die Offenbarung ließe sich im heutigen gesellschaftlichen Kontext so interpretieren.⁵³ *Asbāb an-nuzūl* werden so durch Abū Zaid geschickt mit einer Kritik an patriarchalen Gesellschaftsstrukturen verknüpft. Es ist allerdings zu bemerken, dass Abū Zaid trotz des Bezuges auf Offenbarungsanlässe nicht die Werke al-Wāḥidīs und anderer klassischer Gelehrter zitiert, sich aber auf Ibn 'Arabī bezieht. *Asbāb an-nuzūl* als Teildisziplin der Koranexegese wird bei Abū Zaid weiter definiert. Eine genaue Abgrenzung der Offenbarungsanlässe zu dem Sinn und Zweck der Scharia (*maqāṣid aš-šarī'a*) ist dabei nicht möglich und scheinbar auch nicht gewollt.

Kritiker warfen Zaid mit seinen Thesen zur Exegese vor, die religiösen Texte außer Kraft zu setzen und „in reine 'Folklore'“⁵⁴ zu verwandeln. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid wurde wegen seiner regierungs- und oppositionskritischen Positionen in einem *ḥisba*-Prozess der Apostasie schuldig befunden und von seiner Frau zwangsgeschieden.⁵⁵ Anschließend entschied er sich für das europäische Exil. Seine Verurteilung wegen Apostasie bereitete seinem Wirken in Ägypten ein jähes Ende und verdeutlicht die enorme Schwierigkeit derartige neuinterpretatorische Positionen in der arabisch-islamischen Welt zu vertreten.

⁵² Abu Zaid, Naṣr Ḥāmid ebd., S. 181.

⁵³ Vgl. Abu Zaid, Naṣr Ḥāmid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Herder: Freiburg im Breisgau 2008, S. 182-183.

⁵⁴ Abu Zaid, Naṣr Ḥāmid ebd., S. 120.

⁵⁵ Vgl. Thielmann, Jörn: *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Šarī'a und Qānūn im heutigen Ägypten*, Ergon: Würzburg 2003, S. 184ff.

6. Neuinterpretation auf Grundlage der *asbāb an-nuzūl* in der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland

In der Türkei und Deutschland bedienen sich unterschiedliche Strömungen des Islam der *asbāb an-nuzūl* als Grundlage für Interpretationen. Zur Veranschaulichung wurden Positionen der „Reformer“ der Ankaraner Schule, die durch Ömer Özsoy auch auf Deutschland Einfluss nehmen, des Münsteraner Theologen Mouhanad Khorchide und von Benjamin Idriz auf deren Verwendung der Offenbarungsanlässe in der Exegese untersucht.

6.1 Die Ankaraner Schule und Ömer Özsoy

Im Jahre 1949 wurde in Ankara eine islamisch-theologische Fakultät an der dortigen Universität eröffnet. Dort sollte islamische Theologie mit kritischen Disziplinen wie Soziologie, Psychologie und Geschichte verknüpft werden. Ziel war eine neue und nach eigener Ansicht „moderne“ islamische Theologie. Der historische Kontext ist das zentrale Element für das Koranverständnis der Theologen der Ankaraner Schule. Einer dieser Theologen, Mehmet Paçacı, setzt Kenntnisse der jüdischen und christlichen Quellen voraus, um den historischen Kontext der Entstehungszeit des Koran besser nachvollziehen zu können. Er studierte daher auch die christlichen und jüdischen Schriften in ihren Originalsprachen.⁵⁶

Ein wichtiger Bestandteil des Denkens der Ankaraner Schule ist die Lehre Fazlur Rahmans, der den Koran in erster Linie als Vorgabe ethischer Prinzipien und dessen Suren und Verse nicht als Einzelanweisungen versteht.⁵⁷ Rahman entwarf ein Dreistufenmodell zur Koraninterpretation: 1) Die Rückkehr in die Offenbarungszeit, da man die Koranverse nur in Zusammenhang mit dem historischen Kontext verstehen könne, 2) Destillierung ethischer Prinzipien und 3) Übertragung des

⁵⁶ Vgl. Herrmann, Rainer: *Neue Islamische Theologie. Felix Körner über eine modernistische Koranexegese in Ankara*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/neue-islamische-theologie-1307068.html?printPagedArticle=true>, abgerufen am 14. Juni 2015.

⁵⁷ Vgl. Körner, Felix: *Wie ist der Koran heute zu verstehen?*, in: Österreichische St. Georgs-Gemeinde Istanbul, <http://www.sg.org.tr/gemeinde/index.php?id=1415>, abgerufen am 14. Juni 2015.

Destillierten auf heutige Lebensrealitäten.⁵⁸ Allerdings ist sein Ansatz umstritten.⁵⁹ Nach Rahman und Mehmet Paçacı ziele der Koran primär darauf ab, dem Leben des Menschen eine Richtung und ethische Leitlinien zu geben, die Welt zu verändern und ethische Gesellschaften zu schaffen.⁶⁰ Die entscheidende Frage im Bezug auf den Koran sei: ist der Koran historisch oder universal?⁶¹ Paçacı differenziert dabei zwischen dem Koran, der Bezug auf bestimmte historische Situationen nimmt, und dem Koran, der universale Prinzipien, also ethische Leitlinien, vorgibt. Im historischen Kontext betrachtet seien bestimmte Befehle Gottes absolut korrekt. Hinter jedem Gebot stehe aber ein generelles Prinzip, das dann auf die heutige Zeit angewandt werden könne.⁶² Ebenso wie bei Naşr Hāmid Abū Zaid werden durch die Ankaraner Schule so die Offenbarungsanlässe mit den *maqāṣid aš-šarīʿa* verknüpft.

Ein weiterer Protagonist der Ankaraner Schule ist Ömer Özsoy, Professor für Koranexegese an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. In einem Interview mit *Qantara* aus dem Jahr 2007 formuliert Özsoy deutlich: „Ich gehe davon aus, dass die Muslime von Beginn an den Koran als etwas historisches und mündliches angesehen und wahrgenommen haben“⁶³. Damit positioniert er sich, wie auch die Ankaraner Schule, bewusst im Gegensatz zu traditioneller und literalistischer Koranexegese. Özsoy sieht die Entstehung der *asbāb an-nuzūl* als Teildisziplin der Koranexegese als Beweis für die Richtigkeit seiner Thesen, da diese zur Zeit der ersten zwei Generationen der Prophetengefährten entstanden seien, die die Offenbarungen durch den Propheten Muḥammad miterlebt hätten.⁶⁴ Das bedeutet, dass der Koran für Menschen in einer bestimmten Sprachen, die von den Menschen damals benutzt wurde, offenbart worden sei. Insbesondere jene Passagen, die

⁵⁸ Vgl. Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 162-163; und vgl. Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Ergon: Würzburg 2005, S. 75ff.

⁵⁹ Vgl. Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Ergon: Würzburg 2005, S. 75ff.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 75.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 75.

⁶² Vgl. ebd., S. 75.

⁶³ Özsoy, Ömer in Fariborz, Arian: *Modernes Islamverständnis statt Missionsgedanke. Porträt des türkischen Koranexperten Ömer Özsoy*, in: Qantara.de, <http://de.qantara.de/inhalt/portrat-des-turkischen-koranexperten-omer-ozsoy-modernes-islamverstandnis-statt>, abgerufen am 07. Juni 2015.

⁶⁴ Vgl. Fariborz, Arian: *Modernes Islamverständnis statt Missionsgedanke. Porträt des türkischen Koranexperten Ömer Özsoy*, in: Qantara.de, <http://de.qantara.de/inhalt/portrat-des-turkischen-koranexperten-omer-ozsoy-modernes-islamverstandnis-statt>, abgerufen am 07. Juni 2015.

sich konkret auf das Leben Muḥammads bezögen, seien der Beweis dafür, dass es eine Notwendigkeit gebe, den Koran im Kontext seiner eigenen Geschichte zu lesen.⁶⁵ Die Lehre der Ankaraner Schule entfaltet ihre Wirkung über Ömer Özsoy auch in Deutschland und konnte zahlreiche Wissenschaftler und Theologen beeinflussen.

6.2 Offenbarungsanlässe und Historizität bei Mouhanad Khorchide

Im Jahre 2010 wurde der österreichische Soziologe, Religionspädagoge und Islamwissenschaftler Mouhanad Khorchide zum Professor für Religionspädagogik an der Münsteraner *Westfälischen Wilhelms-Universität* berufen. Er fordert seit Jahren die Etablierung einer historisch-kritischen Koranexegese auf Grundlage von *asbāb an-nuzūl*. Bewusst geht es ihm dabei darum, etwas Neues zu schaffen, den Koran explizit neu zu lesen, ohne aber dabei die Kernbotschaft zu verändern.

6.2.1 Mouhanad Khorchides Buch *Islam ist Barmherzigkeit*

2012 erschien Khorchides Buch *Islam ist Barmherzigkeit*. Ein Kapitel behandelt Khorchides zentrale Forderung nach einer *Humanistischen Koranhermeneutik*⁶⁶, was auch Naṣr Ḥāmid Abū Zaid's Positionen entspricht. Zentraler Bezugspunkt dieser Koranhermeneutik solle die Barmherzigkeit sein.⁶⁷ Dabei beruft sich Khorchide auf den allgemein anerkannten Gelehrten aš-Šāṭibī (st. 1388).⁶⁸ Nach aš-Šāṭibī könne kein Koranvers ohne Berücksichtigung des Offenbarungsanlasses verstanden werden.⁶⁹ Khorchide betont, dass der Koran immer im Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit der Menschen gedacht werden muss. „Rechtleitung“ versteht Khorchide dabei explizit nicht als ein juristisches System, das alle Lebensbereiche klar und deutlich umfasse, gesetzlich regle und so für alle Zeiten und Orte gelte. Dieses Verständnis vom Koran und dem Islam aber sei heutzutage vorherrschend.⁷⁰

⁶⁵ Vgl. Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Ergon: Würzburg 2005, S. 138.

⁶⁶ Vgl. Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 159ff.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 167ff.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 170.

⁶⁹ Vgl. Hallaq, Wael: *A History of Islamic Legal Theories, An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge University Press: Cambridge 1997, S. 195.

⁷⁰ Vgl. Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 159.

Demzufolge ist sich Khorchide bewusst, dass er eine neue Minderheitenposition einnimmt, mit der er aber den Anspruch hegt, den Islam von innen heraus auf Grundlage des Korans zu reformieren. Grundsätzliches Dilemma sei heute, dass sich der koranische Wortlaut oftmals nicht mit der hiesigen Lebensrealität oder Rechtsordnung vereinbaren lasse.⁷¹ Eine juristische Lesart kritisiert Khorchide auch gerade deshalb, weil nur 80 Koranverse juristische Regelungen hinsichtlich Gesellschaftsordnung, Erb- und Strafrecht beinhalten und damit eine juristische Lesart im krassen Gegensatz zum Gesamtbild des Koran als spirituellem Buch stehe.⁷² Die „Aufforderung ist vielmehr, sein Leben auf Gott hin auszurichten, um innere Vollkommenheit zu erlangen, damit der Mensch seiner Erwählung als edelstes Geschöpf Gottes gerecht wird und er letztendlich in die Gemeinschaft Gottes eingeht“.⁷³ Hauptforderung Khorchides hierbei: „Eine historische Kontextualisierung des koranischen Textes ist notwendig“⁷⁴. So kommen bei Khorchide die *asbāb an-nuzūl* als zentraler Bestandteil der Neuinterpretation ins Spiel. Mouhanad Khorchide verweist hierbei auf die Ankaraner Schule und das Modell Fazlur Rahmans.⁷⁵ Diese Herangehensweise könne, so Khorchide, „nur auf solche Verse angewandt werden, die rechtliche Fragen behandeln“⁷⁶. Gleichzeitig spricht sich Khorchide aber dagegen aus, den Koran auf seine Ethik zu reduzieren.⁷⁷ Khorchide wendet sich ebenso dagegen, die rechtlichen Verse einfach zu übergehen. Das aus seiner Sicht zeitgemäße Verständnis des Geschriebenen im Koran müsse durch dessen Interpretation und nicht durch dessen Negierung erfolgen. Auch seien die wenigsten Verse auf einen konkreten Offenbarungsanlass zurückzuführen, da über die historischen Begebenheiten insgesamt zu wenig bekannt sei. Es sei notwendig, einen theologischen Leitfaden für die Interpretation bestimmter Verse zu entwerfen. Khorchide macht diesen anhand von Koranzitaten fest: 1) „Wir haben dich lediglich als Barmherzigkeit für die Welt entsandt“⁷⁸ 2) „Dieses Buch ist Rechtleitung und

⁷¹ Vgl. ebd., S. 159ff.

⁷² Vgl. ebd., S. 160.

⁷³ Khorchide, Mouhanad ebd., S. 160.

⁷⁴ Khorchide, Mouhanad ebd., S. 161.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 161.

⁷⁶ Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 163.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 163.

⁷⁸ Sure 21:107; Übersetzung nach Mouhanad Khorchide.

Barmherzigkeit“⁷⁹. Diese seien besonders geeignet, da sie zeitlose Aussagen mit theologischem Gehalt wiederum ohne *asbāb an-nuzūl* seien.⁸⁰

Die einzelnen Koranverse unterlägen unterschiedlichen Gattungen. So würden Gewalt beinhaltende Passagen wie in Sure 9:4 einen besonderen historischen Kontext aufweisen, generelle Aussagen mit zeitloser Gültigkeit wie in Sure 17:70 dagegen nicht.⁸¹ „Koranische Verse, die auf historische Ereignisse eingehen, geben uns heute Aufschluss darüber, wie die Menschen damals die Dinge gehandhabt haben. Es geht dabei nicht um universale Imperative, etwa im Sinne eines Gebotes, Nichtmuslime zu töten“⁸². Verse ohne einen Offenbarungsanlass, wie zuvor genannt, hätten „universalen und ahistorischen Charakter“⁸³. Diese unterschiedlichen Versgattungen führten dazu, dass Gewalt beinhaltende Verse nicht gegen friedliche ausgespielt werden können, sondern nur jene als universal und zeitlos im Wortsinne gültig seien, die keinen Kontext zu *asbāb an-nuzūl* aufwiesen.⁸⁴

Sure 9:4-5 sei dementsprechend rein politischer und nicht spiritueller Natur. Im Kern gehe es auch „nicht um Gläubige gegen Ungläubige, sondern um zwei Parteien, zwischen denen Krieg herrscht“⁸⁵. Diese „Auslagerung“ der Verse mit Imperativen, die zu Gewalt aufrufen, in ihren historischen Kontext, entspricht dabei durchaus der Vorgehensweise der *al-Azhar-Universität* im Bezug auf deren Interpretation des bewaffneten *ġihād*. Ohne dies explizit so zu benennen, betreibt Khorchide dabei *nash dūna t-tilāwa* auf Basis von *asbāb an-nuzūl*.⁸⁶ Während sich mit dieser Form der Abrogation und auch der Forderung nach Barmherzigkeit als zentraler Bezugspunkt zur Koranhermeneutik, in der der Mensch „ein Subjekt und kein Objekt“⁸⁷ sei, auch konservative

⁷⁹ Sure 7:52; Übersetzung nach Mouhanad Khorchide.

⁸⁰ Vgl. Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 164.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 165.

⁸² Vgl. ebd., S. 165.

⁸³ Vgl. ebd., S. 164.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 165.

⁸⁵ Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 167.

⁸⁶ Vgl. Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, Beck: München 2009, S. 178 und S. 260.

⁸⁷ Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 169.

Strömungen anfreunden könnten, werden andere neuinterpretatorische Ansätze für den konservativen Mainstream zum Problem.

So auch Mouhanad Khorchides Himmel-Hölle-Vorstellungen. Augenscheinlich widersprüchliche Koranverse dazu deutet er insgesamt so, dass die Hölle kein Ort der Bestrafung sei. Sie stehe vielmehr „symbolisch für das Leid und die Qualen, die der Mensch im Laufe dieses Transformationsprozesses erlebt“⁸⁸.⁸⁹ Darüber hinaus begegne der Mensch in diesem Transformationsprozess Hölle der „unendlichen Barmherzigkeit und Liebe Gottes“⁹⁰. Der Mensch würde sich in diesem Prozess schämen und Schmerz empfinden über seine schlimmen Taten, um so gereinigt in die Gemeinschaft Gottes eingehen zu können.⁹¹ Damit gebe es keine ewige Hölle, sondern nur eine vorübergehende, die nicht real, sondern nur metaphorisch brenne. Derartige Positionen dürften bei konservativen Muslimen aber auch beim Großteil der liberalen Strömungen auf Ablehnung stoßen, obwohl Khorchide selbst betont, die Existenz von Paradies und Hölle nicht zu leugnen.⁹² Seine Auslegung sei vielmehr ein alternatives Interpretationsangebot für jene, die nicht aus Angst vor der Hölle gut handeln, sondern sich selbst vervollkommen wollen. Khorchide wendet dabei geschickt *asbāb an-nuzūl* auf die bildhafte Sprache der koranischen Höllenbeschreibungen an: „Der Koran kann nur in seinem historischen Offenbarungskontext verstanden werden (...) Wenn Muslime diesem koranischen Anspruch nach Allgemeingültigkeit Rechnung tragen wollen, müssen sie seine Bildlichkeit historisch kontextualisieren“⁹³.

6.2.2 Reaktionen bei muslimischen Verbänden

Am 17. Dezember 2013 reagierte der *Koordinationsrates der Muslime (KRM)* mit einem Gutachten auf Khorchides Buch *Islam ist Barmherzigkeit*. Nach den Worten des *KRM* sei „eine verfassungsrechtlich tragfähige und vertrauensvolle Arbeit mit den jeweiligen Lehrstühlen (...) zwischenzeitlich durch den Münsteraner Islamlehrstuhlinhaber Mouhanad Khorchide nachhaltig

⁸⁸ Khorchide, Mouhanad ebd., S. 50.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 47ff.

⁹⁰ Khorchide, Mouhanad ebd., S. 50-51.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 51.

⁹² Vgl. ebd., S. 52.

⁹³ Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012, S. 55.

zerrüttet und irreparabel beschädigt worden“⁹⁴. Khorchide sei in der Auflistung der Offenbarungsanlässe inkonsequent, da er einerseits eingestehe, es seien nicht alle *asbāb an-nuzūl* ermittelbar, jedoch sich über die Anlässe bei den Versen zur Untermauerung seiner Thesen sicher sei.⁹⁵ Die historische Kontextualisierung, das heißt die Art und Weise der Bezugnahme Khorchides auf *asbāb an-nuzūl*, widerspreche der Lehre des Koran.⁹⁶

Der *Liberal-Islamische Bund (LIB)* verurteilte am 17. Dezember 2013 in einer Pressemitteilung die Schärfe der Ablehnung durch den *KRM*, betonte allerdings, dass die Thesen Khorchides auch aus Sicht des *LIB* diskussionsbedürftig seien.⁹⁷

6.2.3 *Asbāb an-nuzūl* als historisch-kritische Methode

Bei der internationalen Fachkonferenz *Desiderate der aktuellen Koranforschung der Stiftung für Islamische Studien (SIS)* in Kooperation mit der *Freien Universität Berlin* vom 17. bis zum 18. Oktober 2014 hielt Mouhanad Khorchide einen Vortrag mit dem Thema *Offenbarungsanlässe für eine historisch kritische Betrachtung der koranischen Verkündung*. Darin sprach er davon, dass die Offenbarungsanlässe in der heutigen Koranauslegung von besonderer Wichtigkeit seien, um dem Koran selbst gerecht werden zu können. Es sei wichtig, die Koranverse bei seiner Interpretation auch in ihrem jeweiligen historischen Kontext verorten zu können, weswegen die *asbāb an-nuzūl* von besonderem Interesse seien.⁹⁸

Als Beispiel für zeitgenössische Gelehrte, die sehr stark Bezug auf Offenbarungsanlässe nehmen, führt Khorchide Ḥasan Ḥanafī an, der die koranische Offenbarung als etwas Reaktives interpretiert habe, was bedeute, dass die Lebenswirklichkeit vor der koranischen Offenbarung gestanden habe, womit der Koran auf den Kontext und die Lebenswirklichkeit der Menschen reagiert habe.⁹⁹ Ein

⁹⁴ Koordinierungsrat der Muslime, <http://koordinationsrat.de/detail1.php?id=138&lang=de>, abgerufen am 10. Juni 2015.

⁹⁵ Vgl. Koordinierungsrat der Muslime: Gutachten des Koordinierungsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“, Köln 2013, S. 5.

⁹⁶ Vgl. Can, Şeyda in Koordinierungsrat der Muslime: Gutachten des Koordinierungsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“, Köln 2013, S. 26.

⁹⁷ Liberal-Islamischer Bund: Pressemitteilung. Stellungnahme des KRM zum Münsteraner Lehrstuhlinhaber Prof. Mouhanad Khorchide, in: http://www.lib-ev.de/pdf/LIB_Pressemitteilung_KRMStellungnahmeZuKhorchide.pdf.

⁹⁸ Vgl. Khorchide, Mouhanad: *Offenbarungsanlässe für eine historisch kritische Betrachtung der koranischen Verkündung*, in: Youtubekanal der Stiftung für Islamische Studien, https://www.youtube.com/watch?v=vaDQJsKLk_A, ab 3:30.

⁹⁹ Vgl. ebd., ab 4:50.

weiteres Beispiel, das Khorchide anführt, ist der ägyptische Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, der auf Grundlage der *asbāb an-nuzūl* den Koran nicht als Monolog Gottes, sondern als dialogischen Diskurs begreift, der zwischen Gott und Mensch offenbart worden und demnach „Gottes Menschenwort“ sei.¹⁰⁰ Die Gelehrten hätten sich immer die Frage gestellt, ob verschiedene Verse als historisch abgeschlossen zu betrachten seien oder über diesen historischen Kontext hinaus gelten würden. Khorchide meint hierzu, die Gelehrten hätten zwar von *asbāb an-nuzūl* gesprochen, die Gültigkeit aber auf den Text an sich bezogen und nicht nur auf den jeweiligen Anlass.¹⁰¹ Abū Zaid habe genau dem widersprochen, da eine gleiche Anwendung des Koran gleiche Ereignisse voraussetze.¹⁰² Die meisten Anlässe würden nach al-Wāḥidī und aṣ-Ṣuyūṭī zudem nicht das Normative (*aḥkām*) betreffen,¹⁰³ sondern Berichte (*aḥbār*).¹⁰⁴ Kritisch geht Khorchide auf Überlieferketten ein, insbesondere wenn diese auf *tābi‘ūn* zurückzuführen sind. Bei unterschiedlichen Gelehrten würden unterschiedliche Anzahlen von *asbāb an-nuzūl* aufgeführt, was von der Forschung kaum thematisiert worden sei.¹⁰⁵ Offene Fragen bezüglich der Offenbarungsanlässe seien die rapide Zunahme der erwähnten *asbāb an-nuzūl* vor allem ab dem 12. Jahrhundert und eine kritische Überprüfung der Überlieferer selbst. Daher müsse das vorhandene Material wissenschaftlich überprüft werden. Dieses dann historisch belastbare Material könne für eine historisch-kritische Methode genutzt werden.¹⁰⁶

Khorchide verwendet *asbāb an-nuzūl* so wie Abū Zaid und die Ankaraner Schule nicht in einer engen Definition, sondern verknüpft diese mit Formen der Abrogation und der *maqāṣid aṣ-ṣarī‘a*. Dennoch beruft er sich dabei auch auf klassisch-islamische Größen wie al-Wāḥidī und aṣ-Ṣuyūṭī. Trotzdem zeigen auch gerade die Reaktionen der Verbände die Schwierigkeit der Formulierung von Neuinterpretationen, die stark vom sunnitischen Mainstream abweichen. Mit diesen Positionen wird er auch trotz seiner populärwissenschaftlichen Darstellungsweise im Gegensatz zu seinen konservativen Gegenspielern nur eine Minderheit innerhalb der islamischen Community erreichen

¹⁰⁰ Vgl. ebd., ab 6:00.

¹⁰¹ Vgl. ebd., ab 7:30.

¹⁰² Vgl. ebd., ab 8:35.

¹⁰³ Vgl. ebd., ab 24:10.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., Ab 27:00.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., ab 33:50.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., ab 25:15.

können.

6.3 Neuinterpretation auf Grundlage von *asbāb an-nuzūl* bei Benjamin Idriz

Ein im Gegensatz zu Khorchide eher dem konservativ-islamischen Spektrum zugehöriger Imam ist Benjamin Idriz aus Penzberg. Eines der Ziele von Idriz ist es, Scharia und Islam zeitgemäß und innerhalb des deutschen Rechtssystems auslegen und leben zu können, ohne dabei mit dem traditionell-sunnitischen Islam zu brechen. Daher wirkt er vor allem in konservativen muslimischen Gemeinden in Deutschland. In seinem 2010 erschienenen Buch *Grüß Gott Herr Imam!* schreibt er über im Bezug auf den Islam gesellschaftlich besonders kontrovers diskutierte Themen. Im Kapitel *Frauen im Islam: Der Weg zu neuen Reformen* verknüpft Idriz einen konkreten Offenbarungsanlass mit dem Sinn und Zweck der Scharia (*maqāsid aš-šarī'a*) und mit einem dynamischen Exegese-Ansatz. Als Beispiel führt Idriz Sure 58 an. Diese könne je nach Vokalisierung „Diskussion“ (*muğādala*) oder „Diskutantin“ (*muğādila*) bedeuten.¹⁰⁷ Sinn und Zweck der aus der Sure abgeleiteten Scharia sei die stetige Verbesserung der Stellung der Frau. In dieser Sure habe eine Frau zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad einen Streit mit ihrem Ehemann, den sie entgegen der damaligen Sitten an die Öffentlichkeit brachte, für sich entscheiden können. Daraus schlussfolgert Idriz in Übertragung auf die heutige Zeit: „Je mehr Mitspracherechte Frauen in der Gesellschaft erhalten und je offener Männer mit ihnen über gesellschaftliche Themen diskutieren, desto schneller gelangt man zur Wahrheit“¹⁰⁸. Benjamin Idriz zeigt in seinem Populär-*iğtihād*, dass *asbāb an-nuzūl* sogar relevant für deutsche Tagespolitik in dem Sinne werden können, dass darauf aufbauende Koraninterpretationen die konkrete Lebensrealität für Musliminnen in Deutschland verändern könnten. Wie Khorchide bleibt Idriz in seinen Ausführungen populärwissenschaftlich, wodurch eine breitere Öffentlichkeit angesprochen werden kann. Der Unterschied zu Khorchide ist allerdings, dass Idriz innerhalb des konservativen Mainstreams bleibt und so seine Positionen auch auf breitere Resonanz hoffen können.

7. Schluss: *Asbāb an-nuzūl* in der Geschichte und als bedeutende Grundlage in der modernen Koranexegese

Asbāb an-nuzūl scheinen also seit Beginn der islamischen Exegese eine besondere Rolle gespielt zu haben. Wann genau sich der Begriff zu einem Terminus Technicus gewandelt hat, ist nicht genau zu

¹⁰⁷ Vgl. Idriz, Benjamin: *Grüß Gott Herr Imam!. Eine Religion ist angekommen*, Diederichs: München 2010, S. 131.

¹⁰⁸ Idriz, Benjamin ebd., S. 131.

verifizieren. Allerdings scheinen die Offenbarungsanlässe mit größer werdendem zeitlichen Abstand zur Offenbarungszeit selbst immer größere Bedeutung bekommen zu haben. Dies zeigen die *asbāb an-nuzūl*-Sammelwerke und das daraus entstandene Genre. Bei zeitgenössischen Gelehrten spielen die Anlässe der Offenbarungen eine prägnant wichtige Rolle, insbesondere in den Neuinterpretationen. Sowohl der konservativer Mainstream, wie von Gelehrten der *al-Azhar* formuliert, als auch reform-konservative Denker wie Idriz, liberale Strömungen wie die Ankaraner Schule, aber auch eher dem neo-mu‘tazilitischen Spektrum zugeordnete Theologen wie Naṣr Ḥāmid Abū Zaid berufen sich in ihrer Argumentation besonders stark auf den historischen Kontext. Vor allem bei Khorchide und Idriz sind starke Verknüpfungen der *asbāb an-nuzūl* mit den *maqāsid aš-šarī‘a* zu erkennen. Bei der Historisierung können sie dabei an die auch klassisch-islamischen Funktionen der *asbāb an-nuzūl* anknüpfen. Trotzdem sind zahlreiche Theologen mit dem Vorwurf der Willkür in ihrer Koraninterpretation behaftet. Über alle in sich oft sehr zerstrittene Lager hinweg bieten die *asbāb an-nuzūl* besonders in ihrem weiter gefassten Verständnis eine Möglichkeit zu einer neuen Gewichtung der einzelnen Suren des Koran. Scharia wird dadurch dynamisch und kann an die jeweiligen Lebensumstände angepasst und interpretiert werden.

8. Literaturliste und sonstige Quellen

Abu Zaid, Nasr Hamid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Herder: Freiburg im Breisgau 2008.

Fariborz, Arian: *Modernes Islamverständnis statt Missionsgedanke. Porträt des türkischen Koranexperten Ömer Özsoy*, in: Qantara.de, <http://de.qantara.de/inhalt/portrat-des-turkischen-koranexperten-omer-ozsoy-modernes-islamverstandnis-statt>

Hallaq, Wael: *A History of Islamic Legal Theories, An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge University Press: Cambridge 1997.

Herrmann, Rainer: *Neue Islamische Theologie. Felix Körner über eine modernistische Koranexegese in Ankara*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/neue-islamische-theologie-1307068.html?printPagedArticle=true>

Idriz, Benjamin: *Grüß Gott Herr Imam!. Eine Religion ist angekommen*, Diederichs: München 2010.

Koordinierungsrat der Muslime, Teaser zum Gutachten <http://koordinationsrat.de/detail1.php?id=138&lang=de>.

Koordinierungsrat der Muslime: Gutachten des Koordinierungsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“, Köln 2013.

Körner, Felix: *Wie ist der Koran heute zu verstehen?*, in: Österreichische St. Georgs-Gemeinde Istanbul, <http://www.sg.org.tr/gemeinde/index.php?id=1415>

Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Ergon: Würzburg 2005.

Khorchide, Mouhanad: *Offenbarungsanlässe für eine historisch kritische Betrachtung der koranischen Verkündung*, in: Youtubekanal der Stiftung für Islamische Studien, https://www.youtube.com/watch?v=vaDQJsKLk_A.

Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau 2012.

Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Duncker & Humblot: Berlin 2002.

Liberal-Islamischer Bund: Pressemitteilung. Stellungnahme des KRM zum Münsteraner Lehrstuhlinhaber Prof. Mouhanad Khorchide, in: http://www.lib-ev.de/pdf/LIB_Pressemitteilung_KRMStellungnahmeZuKhorchide.pdf.

An-Neesaaboori, Ali ibn Ahmad: *Reasons for the revelation*, International Islamic Publishing House: Riad 2002, S. 11. [Anm.: Autor ist al-Wāḥidī].

Rippin, Andrew: *Occasions of Revelation*, in: Encyclopaedia of the Qur'ān, <http://>

referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-EQSIM_00305, Brill Online: Washington 2015.

Rippin, Andrew: *The function of asbāb al-nuzūl in Qur'ānic exegesis*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 51/1988.

Rippin, Andrew: *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 48/1985.

Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, Beck: München 2009.

Thielmann, Jörn: *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Šarī'a und Qānūn im heutigen Ägypten*, Ergon: Würzburg 2003.