

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



HANS-THOMAS TILLSCHNEIDER

Asbab an-nuzul in den usul al-fiqh
Einiges zum Verhältnis von Koran und hadit

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92967>
ISSN 1866-2943

Asbāb an-nuzūl* in den *uṣūl al-fiqh* - Einiges zum Verhältnis von Koran und *ḥadīṭ

Hans-Thomas Tillschneider (Paris)

Unter Offenbarungsanlässen, arab. *asbāb an-nuzūl*, versteht man koranexegetische Überlieferungen, die den Anspruch erheben, von den Umständen zu berichten, unter denen einzelne Koranverse offenbart wurden. Explizite Reflexionen zu diesem Konzept fragmentarischer und szenischer Offenbarung sind selten und begegnen erst spät. Andrew RIPPIN, der Verfasser der bisher einzigen Studie zum Thema,¹ hält das *asbāb an-nuzūl*-Kapitel aus az-Zarkašī (gest. 794/1392) koranwissenschaftlichem Sammelwerk *al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān* für die früheste Auseinandersetzung mit den Offenbarungsanlässen, die über eine beiläufige Erwähnung hinausgeht.²

In der Tat setzt sich die koranbezogene Literatur aus der Zeit vor az-Zarkašī so gut wie nicht mit den *asbāb an-nuzūl* auseinander. Mögen die Korankommentare seit aṭ-Ṭabarī auch hunderte *asbāb an-nuzūl* enthalten, so sind die *asbāb an-nuzūl* in den Vorworten der Korankommentare und vereinzelt *tafsīr*-Methodologien kein Thema.

Das stimmt verdächtig, handelt es sich doch um ein in der islamischen Tradition alles andere als abseitiges Konzept. Sollte sich vor dem achten Jahrhundert d. H. keine Diskussion nachweisen lassen, zumal die koranwissenschaftlichen Sammelwerke enzyklopädischen Charakter haben, also Vorgefundenes zusammenstellen, zwar mitunter in neuen Konstellationen, dabei aber nicht eigentlich produktiv sind?

Das *asbāb an-nuzūl*-Konzept wird selbstredend auch schon vor dem achten Jahrhundert d. H. diskutiert. Belege dafür finden sich allerdings nicht in der koranbezogenen Literatur, sondern in den juristisch-hermeneutischen Traktaten unter dem Titel *uṣūl al-fiqh*, ein Bereich, den Andrew RIPPIN völlig ignoriert. Die Verbindung ist auch nicht ganz offensichtlich. Man wird in den *uṣūl al-fiqh* kein *bāb asbāb an-nuzūl* oder *bāb at-tanzīl* finden. Gleichwohl werden *asbāb an-nuzūl* zitiert und auch als solche angesprochen und konzeptualisiert. Das aber geschieht in Kapiteln mit Überschriften wie „*al-ḥiṭāb alladī yarid ḡawāban ‘an su’āl sā’il* – Die

¹ RIPPINs Dissertation aus dem Jahre 1984 gibt einen Überblick über die Offenbarungsanlässe zu den Versen der Sure 2. Die Arbeit ist deskriptiv angelegt und wurde nicht publiziert. Im Zusammenhang mit seiner Dissertation hat RIPPIN allerdings drei Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Offenbarungsanlässe verfaßt. Siehe Literaturverzeichnis.

² RIPPIN, *az-Zarkashī and as-Suyūṭī*, 246.

Aussage, die als Antwort auf eine bestimmte Frage gemacht wird“³ oder „*ḥukm al-kalām al-ḥārīġ ‘an sabab* – Die Beurteilung von Aussagen aus einem besonderen Anlaß“⁴.

Es geht hier um das in *uṣūl al-fiqh*-typischer Abstraktheit gefaßte Problem, wie mit juristisch normativen Äußerungen, die sich an konkreten Anlässen festmachen, hermeneutisch zu verfahren ist. Paradigma ist das Rechtsgutachten und der an sich schon einzelfallbezogene Richterspruch. Die *asbāb an-nuzūl* werden neben Prophetenüberlieferungen und modellhaft entworfenen Kommunikationssituationen hierunter subsumiert. Die koranspezifischen Besonderheiten interessieren nicht im geringsten. Der *nuzūl*-Begriff ist völlig abwesend. Die Argumentation konzentriert sich auf den *sabab*-Begriff. Der allerdings wird ganz so gefaßt, wie es auch dem *asbāb an-nuzūl* – Konzept entspricht, als besonderes Vorkommnis, als Rechtsfall oder als Frage, die eine Äußerung von Seiten des *ṣāhib aš-šar‘*, der gesetzgebenden Autorität, provoziert.

Die *uṣūl*-Gelehrten kommen darauf deshalb zu sprechen, weil man darin die Gefahr angelegt sieht, das jeweilige Urteil könnte als nicht über sich hinausweisende, reine Einzelfallentscheidung intendiert sein. Das würde die klassischen *uṣūl al-fiqh*, die sich bemühen, ein System von möglichst allgemein geltenden Urteilen (*aḥkām*) abzusichern, vor ein Problem stellen. Die Frage, die verhandelt wird, ist daher in erster Linie die Frage nach der Übertragbarkeit auch eines anlaßbezogenen Urteils auf weitere Fälle, die Frage also, inwiefern sich aus Einzelfallentscheidungen allgemeine Normen herauschälen lassen.

An der grundsätzlichen Übertragbarkeit zumindest auf gleichartige Fälle zweifelt dabei niemand, jedenfalls ist man bemüht, diesen Eindruck zu erwecken. Es herrscht eine selbst für die klassischen *uṣūl al-fiqh* auffallende Einhelligkeit. In einer stark standardisierten Weise unterscheidet man, ob die betreffende Äußerung auch unabhängig von ihrem Anlaß Sinn ergibt (*yastaqillu bi-nafsihī*) oder nicht,⁵ beiläufig aber herauszustellen, daß die Äußerung auch dann, wenn ihr Kontext verständnisnotwendig ist, trotz Berücksichtigung des Kontextes immer noch auf andere Fälle übertragbar bleibt. Nach wenigen Seiten ist der Problempunkt abgeschlossen.

Es soll im folgenden nun nicht so sehr um die kaum voneinander abweichenden Positionen dieser Debatte gehen, sondern eher um die Tatsache, daß auffallend wenig mit Koranversen und auffallend intensiv mit Prophetenüberlieferungen argumentiert wird. Die Argumente haben immer wieder die gleiche Form: Man zitiert ein anlaßbezogenes Prophetenwort, weist

³ Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl II*, 599.

⁴ al-Ġaṣṣās, *Fuṣūl I*, 188.

⁵ Šīrāzī, *al-Luma‘*, 93. Siehe auch al-Ġaṣṣās, *Fuṣūl I*, 191, Abū Ya‘lā, *al-Udda II*, 596, al-Bāġī, *Iḥkām I*, 275, u.a.

darauf hin, daß es seit jeher als allgemeine Normen angewendet wurde, und schließt daraus, daß der Anlaßbezug der juristischen Normativität keinen Abbruch tut.⁶

Ebenso greift man bei frei entworfenen Modellsituationen auf die Frage an den Propheten zurück und argumentiert beispielsweise, daß der Kontext einer juristischen Äußerung keine Bedeutung hat, weil, wenn der Prophet gefragt wird, ob etwas freigestellt sei, und er es in seiner Antwort für verboten erklärt, die Sache verboten ist und der Umstand, daß nach einer Freistellung gefragt wurde, keinerlei Bedeutung hat.⁷ Stets wird gegen die Einschränkung und für die möglichst allgemeine Geltung auch noch so stark kontextbezogener Entscheidungen argumentiert und stets ist das Gespräch mit dem Propheten das zu Grunde liegende Paradigma.

Die Verweise auf den Koran wirken daneben blaß und mechanisch. Beim Schlagabtausch von Argumenten und Gegenargumenten wird gelegentlich betont, daß alle in der Reflexion gewonnenen Ergebnisse nicht nur für Prophetenüberlieferungen, sondern analog auch für Verse gelten, die aus besonderem Anlaß offenbart wurden. Damit hat es sein Bewenden. Einige Traktate gehen überhaupt nicht auf den Koran ein.⁸ Die Übertragbarkeit von Einzelfallentscheidungen wird am *ḥadīṭ* aufgezeigt und diskutiert, nicht an Offenbarungsanlässen.

Ein Grund dafür könnte sein, daß die Übertragbarkeit im Bereich der Prophetenüberlieferung eine nicht verhandelbare Notwendigkeit darstellt. Anders als beim Koran, der von Beginn an hauptsächlich als Rezitationstext gedient und erst sekundär eine juristisch-ethische Normativität hinzugewonnen hat, wäre es sinnlos, alltägliche und oft erstaunlich profan wirkende Entscheidungen des Propheten, die weder für seine Lebensgeschichte relevant sind noch eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit aufweisen, zu überliefern, hätten sie keine über ihren ursprünglichen Kontext hinausweisende Normativität. *Ḥadīṭ* setzt als *ḥadīṭ* seine Übertragbarkeit voraus, weshalb sich das stärkste Argument für die generelle Übertragbarkeit von Einzelfallentscheidungen hier gewinnen läßt.

Denkt man weiter, gelangt man recht schnell zur Vermutung, daß die Diskussion über die hermeneutische Valenz eines Äußerungsanlasses sich an den Prophetenüberlieferungen, nicht an Koranversen entzündet hat, daß wir es mit einem Problem des *ḥadīṭ*, nicht der Koranexegese zu tun haben und daß vielleicht gar das *asbāb an-nuzūl*-Konzept selbst ursprünglich nicht aus der Koranexegese, sondern aus dem koranfreien *ḥadīṭ* stammt und dort vorgeprägt ist.

⁶ Siehe Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl II*, 599-606, aš-Šīrāzī, *al-Luma*^ᶜ, 94, u.a.

⁷ Siehe Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad I*, 3-4, Šīrāzī, *Šarḥ al-Luma*^ᶜ 395 u.a.

⁸ So bei aš-Šīrāzī, *al-Luma*^ᶜ, 93-95.

„Asbāb an-nuzūl“ in aš-Šāfi‘īs Risāla

Derartige Spekulationen erhalten ein starkes Argument aus aš-Šāfi‘īs (gest. 2 4/82) *Risāla*. Die *Risāla* weist noch kein *sabab*-Kapitel nach Art der klassischen *uṣūl al-fiqh*-Werke auf, im Rahmen eines Kapitels über „die Defekte der Prophetenüberlieferung – *‘ilal al-aḥādīth*“⁹ aber geht aš-Šāfi‘ī auf Prophetenworte ein, deren Kontexte nicht überliefert sind und entfaltet dabei in der charakteristischen Begrifflichkeit (*sabab, su‘āl, ḡawāb*) das Grundkonzept anlaßhafter Äußerung. aš-Šāfi‘ī beschreibt zwei Defekttypen:

§ 576 – (Der Prophet) wird nach etwas gefragt und antwortet (nur) im Umfang der Frage. Manche überliefern ausführlich und andere gekürzt, so daß Teile der Bedeutung verloren gehen.

§ 577 – Jemand überliefert (vom Propheten) eine Aussage, kennt aber nur die Antwort und nicht die Fragestellung, die ihm eben durch die Kenntnis des Anlasses, aus dem die Antwort gegeben wurde, den wahren Sinn der Antwort zeigen würde.

aš-Šāfi‘ī identifiziert hier zwei Ursachen von Scheinwidersprüchen zwischen Prophetenüberlieferungen.¹ Im ersten Fall ist die Antwort des Propheten ihrem Umfang (*qadr*), das heißt ihrer Begriffsmenge nach auf die Frage beschränkt. Wer die Frage nicht kennt, veranschlagt möglicherweise einen zu weiten Begriffsumfang, was zu irrtümlichen Kollisionen mit anderen Überlieferungen führt. Der zweite Fall beschreibt ein ähnliches Phänomen, nur daß es weniger um die Begriffsmenge, sondern um nicht quantifizierbare Bedeutungsaspekte geht.

Ganz anders als in den klassischen *uṣūl al-fiqh* liegt das Problem hier nicht darin, daß Anlässe überliefert werden, sondern darin, daß sie nicht überliefert werden. Dieser Unterschied ist bemerkenswert. Der Umstand, daß ein Prophetenwort in einer konkreten Situation auf eine Frage hin fällt, bedroht seine allgemeine Geltung bei aš-Šāfi‘ī nicht im geringsten. Die Übertragbarkeit wird nicht diskutiert, sie wird wie selbstverständlich vorausgesetzt. Nur damit sie keine falsche Richtung nimmt, sollte man den ursprünglichen Kontext kennen.

Während die *uṣūl al-fiqh* ab dem vierten Jahrhundert d. H. bemüht sind, den Kontext einer juristisch normativen Äußerung zu verdrängen und die Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben, auf ein Minimum zu reduzieren, plädiert aš-Šāfi‘ī dafür, ihn in jedem Fall zu berücksichtigen und sieht darin keine latente Bedrohung des normativen Gehalts, ganz im Gegenteil. Das zum einen.

⁹ aš-Šāfi‘ī, *Risāla*, 210-45.

¹⁰ Da für aš-Šāfi‘ī alle Prophetenüberlieferungen *a priori* widerspruchsfrei sind, handelt es sich bei jeder Widersprüchlichkeit oder Inkohärenz um einen von der Kritik aufzulösenden Scheinwiderspruch.

Zum anderen sagt aš-Šāfi‘ī dadurch, daß er die Relevanz der Frage für das Verständnis der Antwort in einem Kapitel zu defektiven Prophetenüberlieferungen anspricht, implizit auch, daß nicht-defektive Prophetenüberlieferungen zusammen mit der Frage, auf die sie antworten, überliefert werden. Eine vollständige Prophetenüberlieferung besteht nicht nur aus dem reinen Prophetenwort, sondern berichtet auch, unter welchen Umständen das Prophetenwort gefallen ist, schildert einen kurzen Hergang oder berichtet von einer Frage, die an den Propheten herangetragen wurde, und das nicht erst nach exegetischer Aufbereitung, sondern schon als gewöhnliches *ḥadīṭ*.

Mit einem Koranvers verhält es sich in dieser Beziehung völlig anders. Sein koranischer Kontext, das heißt, das Textumfeld, indem er steht, ist kein historischer Hintergrundtext und klärt nicht, in welcher Situation jener Vers offenbart wurde, ja der koranische Kontext legt recht besehen oft genug die Annahme nahe, der Vers sei in überhaupt keiner besonderen Situation entstanden, sondern schlicht beim Verfassen der Sure, in der er sich befindet.

Ein aus dem Koran entnommener, juristisch relevanter Vers muß daher – die Fragestellung aus aš-Šāfi‘īs *bāb ‘ilal al-aḥādīṭ* im Hintergrund – gewirkt haben wie ein defektives *ḥadīṭ*, eine isolierte, juristisch relevante Aussage, von der man nicht weiß, in welchem Kontext sie gefallen ist. Und ähnlich wie bei einem defektiven *ḥadīṭ*, bei dem man aš-Šāfi‘īs Ausführungen zu Folge bemüht gewesen sein dürfte, einen historischen Kontext beizubringen, ebenso dürfte man bei einem Koranvers bestimmen, auf welche Frage mit ihm geantwortet wurde. Einige Paragraphen weiter in besagtem *‘ilal al-aḥādīṭ* - Kapitel erklärt aš-Šāfi‘ī bezeichnenderweise, daß die Ausführungen sinngemäß auch für den Koran gelten.¹¹ Anders als beim *ḥadīṭ* aber, bei dem diese Art Defektivität eine Ausnahmeerscheinung bildet, muß sie für jeden Koranvers vorausgesetzt werden.

Um zu wissen, wofür ein juristisch relevant erscheinender Vers tatsächlich gilt, muß man wissen, unter welchen Umständen er angewendet wurde, ja grundsätzlicher noch: Um zu wissen, ob ein bestimmter Koranvers überhaupt juristische Normativität entfaltet, muß man wissen, ob je schon ein Urteil mit ihm begründet wurde. Viele Verse des Korans tauchen bekanntlich nicht in juristischen Zusammenhängen auf, obwohl der bloße Wortlaut sie relevant erscheinen läßt. Aus Sicht des klassisch islamischen Rechts, in dem der Koran als die höchste Rechtsquelle gilt, wirken sie eigentümlich stillgelegt; wahrscheinlicher aber ist, daß sie nie aktiviert worden sind.

So gesehen enthalten die beiden Paragraphen aus der *Risāla* implizit eine Aufforderung, Koranverse in Analogie zum *ḥadīṭ* mit einem Gesprächskontext auszustatten oder eine bereits

¹¹ aš-Šāfi‘ī, *Risāla*, § 581.

bestehende historisch-exegetische Überlieferung nach diesem Muster umzugestalten und also in einem Wort: veritable Offenbarungsanlässe zu produzieren. Dadurch werden juristisch relevante Verse in Kraft gesetzt, sie werden als Rechtsquelle aktiviert und erhalten einen Interpretationsmaßstab, der ihre Anwendung leitet.

Offenbarungsanlässe als Koranḥadīṭe

Die Implikationen von aš-Šāfi‘īs *sabab*-Konzept sind zugleich die Grundzüge der auf aš-Šāfi‘ī folgenden Entwicklung. Knapp zwei Generationen nach aš-Šāfi‘ī entstehen die kanonischen *ḥadīṭ* - Sammlungen und damit die ersten Quellen, in denen Überlieferungen, die berichten, wie ein Vers als Antwort auf eine Frage oder in Reaktion auf ein Ereignis offenbart wird, massenhaft vorkommen. In älteren Quellen treten Offenbarungsanlässe nur sehr vereinzelt auf.¹²

Der vermutlich erste Verfasser einer *asbāb an-nuzūl*-Sammlung war ‘Alī b. al-Madīnī (gest. 234/849). ‘Alī b. al-Madīnī,¹³ eine *ḥadīṭ*-Koryphäe und Lehrer von al-Buḥārī (gest. 256/87), war interessanterweise auch Spezialist für die Defekte der Prophetenüberlieferung (*‘ilal al-aḥādīṭ*) und hat ein Werk dazu verfaßt¹⁴ – genau jenes Thema, in dessen Rahmen aš-Šāfi‘ī das *asbāb an-nuzūl*-Konzept entfaltet.

Die Beschäftigung mit defektiven Prophetenüberlieferungen kristallisiert sich als ein genetisches Milieu der Offenbarungsanlässe heraus, was erneut vor Augen führt, daß einzelne Koranverse – in einem Kontext der Normgewinnung! – analog zu kontextlosen Prophetenaussagen betrachtet worden sind. Offenbarungsanlässe ihrerseits stellen hinsichtlich Form und Struktur sodann nichts anderes dar als „gesundes“, nicht-defektives *ḥadīṭ*, nur mit dem Unterschied, daß an der Stelle, an der im *ḥadīṭ* das Prophetenwort fällt, im Offenbarungsanlaß ein Gotteswort fällt. Die Ausstattung isolierter Prophetenworte mit Gesprächsberichten einerseits und die Einbettung von Koranversen in Offenbarungsberichte andererseits sind analoge Entwicklungen, was allerdings nicht heißt, sie seien auch gleichzeitig bzw. gleichrangig.

Am Beginn der islamischen Prophetenüberlieferung stehen Weisheitssprüche und juristische Maximen, oft nicht einmal des Propheten selbst, sondern einer anderen Autorität, beispielsweise eines lokalen Richters. Sie haben noch nicht die Form von Gesprächsberichten,

¹² Wie ich in meiner noch unpublizierten Dissertation („Typen historisch-exegetischer Überlieferung – Formen, Funktionen und Genese des *asbāb an-nuzūl*-Materials“) zeigen konnte, enthalten Quellen aus dem zweiten Jahrhundert d.H. zwar vielgestaltige Verknüpfungen von Koranversen und Geschichtsüberlieferung, doch keine veritablen Offenbarungsanlässe.

¹³ Siehe RIPPIN, *The Exegetical Genre*, 3.

¹⁴ *GASL*, 1 8.

sondern sind bloße Behauptungen, die jeweilige Autorität habe dies und das gesagt.¹⁵ Dieses Material für sich stehender Sentenzen wird nun nicht nur dem Propheten in den Mund gelegt, es wird auch in Gesprächsberichte eingebaut. Mit der Umwidmung des Materials geht eine tiefgreifende Transformation seiner Struktur einher. In den kanonischen Sammlungen von al-Buḥārī und Muslim sind nur noch weniger als 1 % der Überlieferungen reine Sentenzen ohne Gesprächseinbettung.

Dafür, daß diese Entwicklung im *ḥadīṭ* der Genese der Offenbarungsberichte vorangeht, spricht stärker als jede andere Beobachtung der Umstand, daß nur der Gesprächsbericht eine organische Verbindung zwischen dem Text (*matn*) der Überlieferung und ihrer Tradentenkette (*isnād*) herstellen kann. Der Keim und Ausgangspunkt jeder vollständigen Überlieferkette ist der Augenzeuge, der dabei war, als der Prophet jenes Wort geäußert hat und der – allein schon um zu belegen, daß er tatsächlich dabei war – schildern wird, unter welchen Umständen genau jene Prophetenworte gefallen sind. Derjenige, der es von ihm erhalten hat, wird seinerseits auch weitergeben, unter welchen Umständen jene Person ihm überliefert hat, was zu den gelegentlich noch erhaltenen Rahmenerzählungen führt, in denen ein Prophetengefährte einem wißbegierigen Auditorium berichtet, was ihm mit dem Propheten widerfahren ist.

Der *isnād*, die mehrgliedrige Kette derer, die die Tradition gehört und weitergegeben haben, läßt sich als eine Verkümmern und technische Standardisierung solcher ineinander verschachtelter Gesprächsberichte verstehen. Der erste Bericht aber schildert jenes Gespräch, in dem das Prophetenwort selbst ursprünglich gefallen ist.¹⁶ Die Einbettung des reinen Prophetenwortes in ein Gespräch ist die Wurzel der Überliefererkette im Text der Überlieferung. Beides, Gesprächsbericht und *isnād*, erfüllen den gleichen Zweck: Beglaubigung. Sie machen das Wort zum Ereignis, das sich erst als Ereignis wie ein Ereignis bestätigen läßt. Die Überliefererkette ist der formalisierte Anspruch des Textes selbst auf Wahrheit und Normativität, der vor seiner Formalisierung schon allein darin zum Ausdruck kommt, daß von einem Gespräch mit dem Propheten berichtet wird.

Ein standardisierter *isnād* läßt sich freilich auch an isolierte Sentenzen anhängen, ohne daß sie in einen Gesprächsbericht eingebettet würden, doch die mechanische Collage ist hier so deutlich, daß es sich um eine sekundäre Entwicklung nach technischer Standardisierung des *isnāds* handeln muß. Die Grundform der Beglaubigung, gewissermaßen der Ur-*isnād*, ist

¹⁵ Vgl. hierzu GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien II*, 2 4- 8.

¹⁶ Der genetische Zusammenhang von Gesprächsbericht und Überliefererkette wurde bislang kaum wahrgenommen. Einzig Tilman NAGEL hat in einem viel zu wenig beachteten Beitrag auf den Zusammenhang von Überliefererkette und Gesprächsbericht aufmerksam gemacht. Leider setzt Tilman NAGEL erst bei der Ebene des Gesprächs der Prophetengefährten mit ihren Schülern an und dringt nicht bis zur Erkenntnis vor, daß die Entwicklung auch die Einbettung des nackten Prophetenwortes umfaßt. Siehe NAGEL, Tilman: *Ḥadīṭ - oder: Die Vernichtung der Geschichte*.

der Gesprächsbericht. Der *isnād* aber entwickelt sich in einer Zeit zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, lange bevor veritable Offenbarungsanlässe Gestalt anzunehmen beginnen. Er belegt damit die zeitliche und strukturelle Priorität des Frage/Antwort-Muster im *ḥadīṭ* gegenüber dem Frage/Antwort-Muster in den Offenbarungsanlässen.

Aus dem Koran selbst kommt das Frage/Antwort-Muster als Muster der Offenbarungsanlässe in keinem Fall. Einige Dialogserien auch und gerade in den narrativen Teilen des Korans können nicht darüber hinwegtäuschen, ist der Dialog hier doch ein bloßes Stilmittel zur Darbietung narrativer Schrittfolgen und übermittelt nicht die Umstände und Hintergründe eines Gesprächs.¹⁷ Die koranischen „Dialoge“ sind literarische Schemata ohne situativ-kontextuelle Unterfütterung, mechanische Verkettungen von Aussagen, die, jeweils mit einer Form des Verbs *qāla* eingeleitet, dem Textaufbau ein formales Gerüst bieten.

Die koranische Wiedergabe von Gesprächen verbleibt in einem knapp berichtenden Modus, der sich kaum zu szenischen Darstellungen von Gesprächssituationen konkretisiert. Allein schon, weil jeder Teil des Korans selbst zur Offenbarung gehört und also gar nicht Hintergrundbericht eines anderen Teils sein kann, wird das Text- und Sinniveau eines historischen Hintergrundes nie erreicht.

Auch die prominenten *yas'alūnka* / *qul*-Sequenzen – innerhalb der islamischen Tradition so etwas wie koranische Kronzeugen für das *asbāb an-nuzūl*-Konzept – sind recht besehen aus der Not geboren, im fragmentierten Textfluß des Korans einen abrupten Themenwechsel einzubetten. Der *yas'alūnka*-Einsatz signalisiert das Ende des vorangehenden Themas, schließt den alten Kontext ab und definiert zugleich den neuen Redegegenstand. So wird ein neuer Kontext gesetzt und der Aufbau des Korantextes notdürftig abgesichert.

Ganz abgesehen davon enthebt die Rezitation als eine Sondereinstellung des Sprechens den Text jeder natürlichen Gesprächsgesetzlichkeit. Er wird zur melodischen Lautfolge, bei der es in erster Linie auf den Sprachklang ankommt. Die Behauptung, der Prophet habe in alltägliche Gesprächssituationen Teile des Korans offenbarungsweise hineinrezitiert, ist eine Absurdität, wie sie als eine nicht mehr zu vermeidende Konsequenz vielleicht am Ende der Entwicklung religiös aufgeladener Literaturgattungen steht, nicht aber an deren Beginn.

Das mag genügen, um anzuzeigen, daß die Vorstellung gesprächsweiser, anlaßhafter Äußerung nicht aus dem Koran und auch nicht aus der Koranexegese stammt,¹⁸ sondern aus der Prophetenüberlieferung. Der Bericht von einem als problematisch empfundenen Ereignis,

¹⁷ Hierzu RADSCHAIT, *Die koranische Herausforderung*.

¹⁸ Die Koranexegese während der ersten beiden Jahrhunderte war eine aus der Rezitation hervorgegangene Textpflege und bot nicht mehr als eine selektive Erklärung des Wortlauts. Die auf den *qāṣṣ*-Vortrag abzielende Bearbeitung des Korantextes rechne ich nicht zur Exegese.

dessen Problematik durch ein autoritatives Schlußwort gelöst wird, ist ein durch tausendfach kursierende Prophetenüberlieferungen geprägtes Muster, ist ein juristisch relevantes und in juristischen Zusammenhängen diskutiertes Muster und – weiter gefaßt – ein Muster, das Wahrheit und Normativität verbürgt.

Schluß

Die islamische *asbāb an-nuzūl*-Überlieferung verfügt nach Auffassung der westlichen Islamwissenschaft über einen historisch wahren Kern. Mögen auch, so NÖLDEKE, nicht alle Offenbarungsanlässe als zuverlässig gelten können, und zwar allein schon deshalb, weil sie sich oft widersprechen und für ein und denselben Verses völlig verschiedene Offenbarungsanlässe überliefert werden,¹⁹ so soll sich in ihnen doch die Tatsache niedergeschlagen haben, daß der Koran, zumindest was einige Suren angeht, in einzelnen Fragmenten und in konkreten Situationen offenbart wurde.² Damit hat NÖLDEKE eine auch heute noch weithin akzeptierte Position definiert.

Die Reduktion der Offenbarungsanlässe auf ihre formale Kernaussage, der Koran sei stückweise in einzelne Situationen hinein offenbart worden bzw. entstanden, erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch als Konstrukt. Es handelt sich allerdings um kein planvoll angelegtes, aus theologischen Notwendigkeiten heraus geborenes Konstrukt, wie man vielleicht meinen könnte. Daß der Koran in kurzen Fragmenten und anlaßbezogen offenbart worden sein soll, das fordert kein Dogma der islamischen Theologie und darüber wurde auch nie zwischen den theologischen Schulen gestritten. Das *asbāb an-nuzūl*-Konzept geht mit der Erschaffenheit wie auch der Urewigkeit des Korantextes zusammen, denn es ist das Resultat des Einflusses, den die Prophetenüberlieferung auf den Koran ausgeübt hat.

Die Prophetenüberlieferung zieht im Laufe des zweiten islamischen Jahrhunderts weite Bestände des autoritativen Wissens an sich. Dieser Sog erfaßt auch den Koran. In den Offenbarungsanlässen wird der Koran, der beim Gebet vorzutragende Rezitationstext, zu *ḥadīṭ* umgestaltet. Die Prophetenüberlieferung attrahiert einzelne Verse und baut sie in Berichte von Gesprächen mit dem Propheten ein. Dahinter steht unter anderem der in aš-Šāfiʿīs *Risāla* zum Ausdruck gebrachte Wille, den Koran juristisch in Kraft zu setzen. Und zugleich wird so deutlich, daß die Prophetenüberlieferung vor ihm in Kraft war. Damit der Koran juristisch in Geltung kommen konnte, mußte er *ḥadīṭ* werden. Nichts anderes geschah in den Offenbarungsanlässen.

¹⁹ Siehe NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, 58.

² Siehe NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, 3 .

In den klassischen *uṣūl al-fiqh* wird das Frage/Antwort-Schema dann zu einer latenten Bedrohung der juristischen Normativität, weil die juristischen Normen mehr und mehr allgemeine Gesetzesform annehmen und nicht mehr auf die Form von exemplarischen Fallentscheidungen angewiesen sind. Damit gerät auch die ursprüngliche Funktion der Offenbarungsanlässe, Normativität herzustellen und abzusichern, in Vergessenheit. Der koranische Wortlaut allein ist nun durch sich selbst höchste Quelle des Rechts. Der Umstand aber, daß das Konzept anlaßhafter Äußerungen durch alle diskursiven Umbrüche hindurch auch in den klassischen *uṣūl al-fiqh* überwiegend am *ḥadīṭ* diskutiert wird, zeigt immer noch, woher es ursprünglich kommt. Die mamlukischen Enzyklopädisten schließlich entnehmen die Ergebnisse dieser Diskussion ihrem juristisch-hermeneutischen, auf das *ḥadīṭ* fokussierten Kontext, stellen sie unter der Rubrik „Koran“ zusammen und vollenden damit die Umdeutung des Normativität und Wahrheit verbürgenden Grundmusters der Prophetenüberlieferung in ein Grundmuster der islamischen Offenbarungsgeschichte.

Literaturverzeichnis

- Abū Ya‘lā Muḥammad b. al-Ḥusain al-Farrā’ al-Ḥanbalī: *al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh I-II*, hrsg. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, 1423 / 2 2.
- al-Bāḡī, Abū l-Walīd Sulaimān b. Ḥalaf: *Iḥkām al-fuṣūl fī iḥkām al-uṣūl I-II*, hrsg. von ‘Abd al-Maḡīd Turkī, Beirut, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 141 / 1995.
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar: *al-Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh I-IV*, hrsg. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mauḡūd, Beirut, al-Maktaba al-‘Aṣrīya, 142 / 1999.
- GAS = SEZGIN, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur’ānwissenschaften, Hadīth, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 43 H.*, Leiden, Brill, 1967.
- al-Ġaṣṣās, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī ar-Rāzī: *al-Fuṣūl fī l-uṣūl I-II*, hrsg. von Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1421 / 2 .
- GOLDZIEHER, Ignaz: *Muhammedanische Studien I und II*, Nachdruck der Ausgabe Halle 1888, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2 4.
- NAGEL, Tilman: *Ḥadīṭ - oder: Die Vernichtung der Geschichte*, ZDMG Supplement X – XXV. Deutscher Orientalistentag – Vorträge, hrsg. von Cornelia Wunsch, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, 118-28.
- NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qur’āns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, drei Teile in einem Band, 5. Nachdruck der 2. Auflage Leipzig 19 9-38, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2 5.
- RADSCHIT, Matthias: *Die koranische Herausforderung – Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996.
- RIPPIN, Andrew: *The Exegetical Genre Asbāb an-nuzūl*, BSOAS 48 (1985), 1-15.
– *The Function of Asbāb an-nuzūl in Qur’ānic Exegesis*, BSOAS 51 (1988), 1-2 .

- *The Qur’anic Asbāb an-nuzūl – Material*, unpublizierte Dissertation (microfiche), Montreal, 1984.
- *al-Zarkashī and al-Suyuḫī on the “Occasion of Revelation” Material*, *Islamic Culture* 59 (1985), 243-58.
- aš-Šāfi‘ī, Muḫammad b. Idrīs: *Aḥkām al-qur’ān*, hrsg. von Muḫammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṭarī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1395/1975.
- aš-Širāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Alī: *al-Luma’*, hrsg. von Yūsuf ‘Alī Baidawī, Beirut / Damaskus, Dār Ibn Kaṭīr / Dār al-Kalim aṭ-Ṭaiyib, 1416 /1995.
- al-Wāḫidī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḫmad: *Asbāb nuzūl al-qur’ān*, hrsg. von Aḫmad Ṣaqr, Kairo, Dār al-Kitāb al-Ġadīd, 1389 / 1969.