
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Martin Mittwede,
Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann
Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik
Assistant Editor/ Redaktionsassistentin: Susan Stephanie Tsomakaeva

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de;

info@irenik.org ; [irenik.org/publikationen/jrc](http://publikationen.jrc.irenik.org); <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>; <http://www.wissenschaftliche-irenik.org/>

Nr. 241 (2019)

**Analyse der Sprecherdimension im Koran
Die Thematik der Sündenübertragung
Hābīl und Qābīl:
Wer sagt was und wer verurteilt wen?**

Von

Ahmet Inam

Um das Jahr 610 erhielt der islamische Prophet Muḥammad die erste Offenbarung mit einer direkten Aufforderung: *Lies!* Mit diesem Imperativ begann die ca. 23-jährige Prophetie auf der Arabischen Halbinsel, während der der Prophet den monotheistischen Glauben verkündete. Bei der Wahrnehmung seiner Aufgabe als Verkünder wurde Muḥammad durch die Offenbarung Gottes unterstützt. Der Beistand Gottes geschah in erster Linie durch die Offenbarung selbst, welche verschiedene Stilmittel in sich trägt. Hierzu gehören nicht nur direkte Anreden als rhetorisches Mittel, die zugleich warnend formuliert sind, sondern auch verschiedene Perspektiven der Erzählungen als Stilmittel wurden gebraucht. Die Darstellung der Geschichten der früheren Propheten, die wörtliche Wiedergabe ihrer Aussagen und die Anschaulichkeit ihrer individuellen Bestrebungen und Kämpfe brachten nicht nur dem Zuhörer das Geschilderte nahe, sondern sie stärkten den Propheten in seinem Sendungsbewusstsein, in einer prophetischen Tradition zu stehen. Außerdem dienten die Prophetengeschichten auch zur Veranschaulichung verschiedener Themen.

Unter den zahlreichen und wirkungsvoll eingesetzten Stilmitteln des Korans ist der Wechsel der Sprecherperspektive besonders bemerkenswert. Daher möchten wir uns in diesem Artikel mit den verschiedenen Sprecherdimensionen im Koran befassen und diese aus einem theologischen, nicht aus einem streng sprachwissenschaftlichen Blickwinkel analysieren. Der sprachwissenschaftliche Terminus „Erzählperspektive“ wird auf literarische bzw. epische Werke angewendet und beleuchtet deren menschlich-auktoriale Perspektiven streng deskriptiv, das heißt, dass er gegenüber theologischen oder juristischen Theorien und Urteilen neutral bleibt. Dagegen bezieht sich der in diesem Artikel verwendete theologisch konnotierte Begriff „Sprecherdimension“ auf die rechts- und normbegründende, autoritative Sprecherrolle Gottes. Dessen direkte Anrede soll in den folgenden Ausführungen von den Aussagen der Menschen und Wesen, die von Gott zitiert werden, kategorial unterschieden werden.

Bei den genannten Differenzierungen der Sprecherrollen im Koran geht es um folgende Frage: *Wer genau sagt was?* Im weiteren Schritt ist die Differenzierung der folgenden Frage aus einem normativen Blickwinkel beabsichtigt: *Wer genau urteilt im Koran über wen und über was?* Das Wort „Dimension“ ist vor diesem Hintergrund kategorial aufzufassen: Die Gesetzesrede Gottes unterscheidet sich von der menschlichen in ihrer Raum und Zeit transzendierenden Gültigkeit und Verbindlichkeit. Gleichwohl ist auch sie funktional, d. h. zur Verständigung, auf die sprachlichen Mittel der menschlichen Kommunikation verwiesen. Diese Dimensionalität, diese Spannung zwischen extramundaner Gültigkeit und Autorität des Sprechenden Gottes und mundaner Kommunikation mit den Menschen verleihen dem Thema der koranischen Sprecherperspektive eine besondere Intensität.

Während jedes Wort, jeder Buchstabe im Koran als *kalām allāh* (Wort Gottes) offenbart wurde, geben in erster Linie die unmittelbaren Äußerungen in dieser Offenbarung das „von Gott Gewollte“ wieder. Dagegen Worte Satans, als konkretes Beispiel, die von Gott in seiner Offenbarung zitiert werden, geben nicht die Meinung Gottes wieder. Wenn dem Islam zufolge jeder einzelne Buchstabe im Koran von seinem Wesen her göttlicher Ursprung ist, so bedeutet dies nicht, dass alles Offenbarte zugleich Gottes Meinung/Forderung sei. Diese insbesondere für die Theologie und für die Jurisprudenz wichtige Differenzierung – bei strikter Berücksichtigung der Dimensionalität – gilt für alle von Gott zitierten Aussagen im Koran, also auch für alle Lebewesen inklusive der Propheten, die im Koran zitiert werden. Bei den von Gott angeführten Zitaten ist somit zu unterscheiden, ob Gott ihnen zustimmt (affirmativ) oder ob er ihnen widerspricht (korrektiv); in beiden Fällen besteht die Möglichkeit, dass er aus ihnen eine Aufforderung ableitet. Dies gilt grundsätzlich für jede Zitation.

Wenn die mekkanischen Ungläubigen – als ein weiteres Beispiel – behaupten, die Geschichten im Koran seien nur „*’asāṭīru l-’awwālīn*“¹, also Fabeln, Mythologie oder unwahre Geschichten, die Gott lediglich im Koran zitiere, so dürfte nicht nur aus islamischer Sicht ein großes Missverständnis entstehen, wenn diese Aussage der Mekkaner zur Beschreibung des Korans mit herangezogen werden. Die Geschichten als verifizierte Fabeln zu bezeichnen, weil die Mekkaner es als solche gekannt hätten, kann aus islamischer Sicht nicht haltbar sein. Denn der Erzähler – für die Muslime hier Gott – beansprucht für sich, keine Fabeln zu erzählen, sondern nur Wahrhaftiges (*haqq*). Daher wird auch der Koran selbst als *haqq* bezeichnet und dieses Wort steht unabhängig von seinen kontextbezogenen Bedeutungsvarianten stets für das Gegenteil von etwas Falschem, Unpassendem, einer Lüge etc. Hinzu kommt, dass es für etwas steht, was nicht geleugnet werden kann.²

Das Problem besteht also darin, dass man die Meinung Gottes nicht mit der Meinung der von ihm zitierten Personen/Wesen verwechseln darf. Wenn Gott beispielsweise erwähnt, dass die Propheten sich selbst als Unrechttuer/Frevler (*ẓālim*) bezeichnet haben, dann bedeutet das nicht, dass er selbst auch der Meinung ist, sie hätten Unrechtes begangen. Wenn Gott seinerseits die Propheten für ihre Vergehen direkt als Unrechttuer/Frevler (*ẓālim*) benannt hätte, könnte diese negative Bewertung einfach übernommen werden. Doch Gott bezeichnet in keinem Vers irgendeinen Propheten als *ẓālim*, sondern es sind stets die Propheten selbst, die sich als *ẓālim* bezeichnen und deren Bekenntnisse von Gott lediglich zitiert werden. Die Selbstverurteilung der Propheten – subjektiv vielleicht in einem Schuldgefühl begründet – kann nicht dieselbe Wahrheit

¹ Vgl. Sure 6:25; 8:31; 16:24; 23:83; 25:5; 27:68; 46:17; 68:15 und 83:13. In diesen Versen werden stets eine oder mehrere *ungläubige* Personen zitiert!

² Vgl. Gurḡānī, ‘Alī b. Muḥammad al-: Kitāb at-ta’rīfāt, Maktabat Lubnān, Beirut 1985, S. 94; Iṣfahānī, Rāḡib al-: al-Mufradāt fī ḡarīb al-qur’ān, Maktabat nizār muṣṭafā al-bāz, Mekka/Riad o. J., Bd.1, S. 165 f.

besitzen wie die direkte gegenteilige Aussage Gottes. Gott zitiert also die Schuldbekennnisse der Propheten, ohne sie mit seiner Autorität zu beglaubigen oder ihnen zuzustimmen. Im Gegenteil: An mehreren Stellen lobt Gott alle seine Propheten deutlich und hebt ihre Verdienste stets hervor.³ Dennoch wurden diese Aussagen der Propheten für die Diskussion der Unfehlbarkeit (*'iṣma*) der Propheten thematisiert, ohne die strikte Unterteilung von der hier die Rede ist.⁴ In diesem Fall und in weiteren Fällen ist ein Rekurs auf die Sprecherdimension unumgänglich, wenn es zur selben Thematik sowohl direkt getroffene Aussagen von Gott als auch zitierte Äußerungen von verschiedenen Wesen im Koran gibt, die sich scheinbar widersprechen. Dieser vermeintliche Widerspruch war vielleicht nicht der Auslöser für diese Diskussion in der Geschichte der islamischen Theologie, doch er lieferte wichtige Argumente.

1. Dimensionen im Koran

Es gibt im Koran *örtliche*, *zeitliche* und *metaphysische* Dimensionen, deren Intensität und Ausmaß hervorzuheben interessant sein dürfte. Denn jede in diesen verschiedenen Dimensionen betätigte Aussage und jede Handlung muss nicht unbedingt die weltliche Dimension repräsentieren bzw. für die diesseitige Prüfung eventuell nicht von Belang sein. Doch keins der Koranverse ist ohne ein Grund offenbart worden, so dass Weisheiten und Lehren daraus zu ziehen für den Muslim von Bedeutung sein dürfte.

Es gibt eine vor-existenzielle und/oder nicht-irdische metaphysische Dimension (z. B. der Ur-Eid in 1:172; Adam und Eva im Paradies u. a. in 2:30-38, das Gespräch der Engel und des Iblīs/Teufels vor Gott u. a. 2:30), eine Dimension der metaphysisch-weltlichen Korrelationen (z. B. die Wirkung der Engel auf Erden wie die der Schreibengel in 50:17 oder des Erzengels Gabriel u. a. in 2:97 und die der *ǧinn*-Wesen wie in der Sure *al-ǧinn* und in der Geschichte Salomons beschrieben in 34:12-14). Weitere Beispiele für die metaphysisch-weltliche Dimension sind die Gesandten (Engel) bzw. die Besucher Abrahams (vgl. 11:69-76) oder die Gespräche der Propheten mit Gott auf der Erde, so z. B. das Gespräch mit Moses auf dem Berg (vgl. u. a. 28:29-35). Es gibt weiterhin die „himmlische“ Dimension (z. B. die Nacht- und Himmelfahrt Muḥammads in der Sure *al-'Isrā'*) und die jenseitige Dimension (z. B. das Jüngste Gericht, Reue und Strafe der Ungläubigen, Preisung und Lohn der Gläubigen).

Ob bisher eine Untersuchung über eine mögliche Differenzierung dieser Dimensionen und ihrer theologischen Bedeutung gemacht wurde, ist uns nicht bekannt. Interessant dürfte es sein, zu erfahren, ob die Gelehrten, allen voran die Koranexegeten, die Gespräche und Handlungen explizit den entsprechenden Dimensionen/Sprecherrollen zugeordnet haben und welche – für das

³ Vgl. Sure 3:33, 6:84, 86 et passim.

⁴ Siehe: Rāzī, *Faḥr ad-Dīn ar-: 'Ismat al-' Anbiyā'*, *Dār al-kutub al-' ilmiyya*.

muslimische Leben relevanten – Urteile sie daraus ableiteten und welche Lehren sie daraus zogen.

In diesem Artikel wird es explizit um die folgenden Fragen gehen: *Wer hat was gesagt?* bzw. *Wer hat wen verurteilt?* Wir wollen konkret wissen, ob die Exegeten eine von Gott zitierte Aussage Hābīls, die er gegenüber seinen Bruder Qābīl äußerte, als eine individuelle Aussage Hābīls betrachtet haben oder als eine Meinung Gottes und aus diesem Missverständnis eine theologische Meinung und ein Rechtsurteil entwickelten, das sie als Gottesurteil ausgaben. Für diese Fragestellungen werden die Interpretationen und Auslegungen einiger klassischer und zeitgenössischer Koranexegeten näher untersucht.

2. Hābīl und Qābīl

Die Geschichte der Söhne Adams (*ibnay ādama*) wird in der Sure 5:27-31 erzählt.⁵ In der muslimischen Geschichte, die die Protagonisten als Hābīl (Abel) und Qābīl (Kain) kennt, tötet Qābīl aus Neid seinen passiven Bruder Hābīl, weil Gott Hābīls Opfergabe anerkannte und seine nicht.

Als Qābīl seinem Bruder mitteilt, dass er ihn töten wolle, antwortet Hābīl ihm mit den folgenden Worten: *„Ich möchte, daß du meine und deine Sünde (bi-’itmī wa-’itmika) auf dich lädst und so einer von den Insassen des Höllenfeuers sein wirst. Das ist der Lohn der Frevler.“* Während Hābīl aufgrund dieser Äußerungen in der islamischen Literatur des Öfteren als vorbildlich und gottesehrfürchtig (*taqwā*) präsentiert wird, gilt Qābīl als schlechtes Beispiel. Doch die von Gott zitierte Aussage Hābīls über die Übertragung der Sünde kollidiert mit einer unmittelbaren Verkündigung Gottes (s. unten) und mit einer wichtigen Lehre der islamischen Theologie. Bei dieser Lehre handelt es sich um die Frage, ob jemand seine Sünden auf jemand anderen übertragen kann bzw. ob jemand die Sünden anderer auf sich nehmen kann.

3. Die Interpretationen/Auslegungen der Koranexegeten

Muqātil b. Sulaymān (gest.767)

Der zu den frühesten Koranexegeten geltende Muqātil gibt lediglich die Geschichte mit weiteren Details – aus Überlieferungen oder Erzählungen – wieder und befasst sich nicht mit der Frage, ob eine Sünde übertragen werden kann. In der Version Muqātils wird Qābīl als der erste Höllenbewohner und

⁵ Für al-Ḥasan al-Baṣrī und weitere Gelehrte handelt es sich hierbei nicht um die direkten Kinder Adams, sondern um zwei Israeliten. Da alle Menschen als Kinder Adams angesehen werden, wurde hier, so diese Gelehrten, diese Bezeichnung verwendet. Diese Auslegung wird von den meisten Gelehrten abgelehnt, vgl. Bork-Qaysieh, Waltraud: Die Geschichte von Kain und Abel (Hābīl wa Qābīl) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung: Untersuchung von Beispielen aus verschiedenen Literaturwerken unter Berücksichtigung ihres Einflusses auf den Volksglauben. Berlin: Klaus Schwarz, 1993. S. 27 f.

Hābīl als der erste Märtyrer dargestellt.⁶ Da keine weiteren Angaben und Interpretationen von Muqātil selbst vorzufinden sind, dürfte diese Geschichte auch Muqātils Meinung wiedergeben. Von einer Sündenübertragung ist in der von ihm angegebenen Überlieferung nichts zu finden und eine Verwechslung der Sprecherrollen liegt nicht vor.⁷

Aṭ-Ṭabarī (gest. 923)

In seiner bekannten Koranexegese legt aṭ-Ṭabarī persönlich die Sündenübertragung in der Form aus, dass mit der Aussage „*meine Sünde*“ in dem besagten Vers lediglich die „*Sünde des Tötens meiner Person*“ gemeint sei. Diese Interpretation basiert auf bekannten Frühexegeten, die er zitiert. Doch gab es anscheinend zu seiner Zeit auch die Meinung, die von einer wortwörtlich gemeinten Übertragung der Sünde (und des Blutes, *dammi*⁸) auf den Mörder sprach, da aṭ-Ṭabarī diese ebenfalls zitiert. Diese wörtlich aufgefasste Interpretation lehnt sich an eine Aussage von Muğāhid an, die aber von aṭ-Ṭabarī (und weiteren Exegeten wie Ibn Kaṭīr) als *galat* (Verweis auf die Unwissenheit oder Vergesslichkeit des Überlieferers⁹) bewertet und abgelehnt wurde.¹⁰ Eine Unterscheidung oder ein Verweis auf die Sprecherdimensionen ist nicht vorhanden.

Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 941)

Al-Māturīdī, der als der Gründer der sunnitisch-theologischen Schule der Māturīdiyya bekannt ist, schrieb ein exegetisches Werk, was uns in gewisser Hinsicht einen theologisch (*kalām*) exegetischen Blick auf dieses Thema verschafft. Neben der Auslegung, es müsse sich bei den beiden Adamssöhnen nicht unbedingt um die ersten beiden Söhne Adams handeln, ist er der Auffassung, dass die Personalie eigentlich nicht so wichtig sei. Er führt zwei Auslegungen zum Thema der Übertragung der Sünde an: Die erste Auslegung nimmt das Sachverhalt Wort für Wort auf und spricht von der Möglichkeit einer Übertragung der eigenen Sünden auf den Mörder. Die zweite Auslegung relativiert dagegen diese wörtliche Lesart und verweist – wie auch aṭ-Ṭabarī zuvor – auf die Meinung von Ḥasan al-Baṣrī. Ḥasan al-Baṣrī interpretierte den

⁶ Zu weiteren Aspekten, wie der Vergebung Gottes, der Reue Qābils oder der Schicksalsbestimmung als Höllenbewohner durch Hābīl, aus diesen Koranversen und aus der Geschichte der beiden Söhne Adams, siehe: Inam, Ahmet: Die theologischen, juristischen und sozialen Dimensionen der Sünde im Koran, Ditibverlag, Köln 2016, S. 227-232.

⁷ Muqātil b. Sulaymān: at-Tafsīr al-kabīr, Ed. ‘Abd Allāh Maḥmūd Ṣaḥḥāt, Türk. v. Beşir Eryarsoy, Istanbul 2006, Bd.1, S. 461-462.

⁸ Vgl. Buḥārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-: Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ, al-Matba‘a al-salafiyya, Kairo 1400 n. H., ḡanā‘iz, 32/1283.

⁹ Vgl. Polat, Selahattin: “Galat”, in: İslam Ansiklopedisi, TDV, Bd. 13, S. 300.

¹⁰ Vgl. Ṭabarī, Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-: Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān, Kairo 2001, Bd. 8, S. 330-333.

Teil „*meine Sünden*“ mit „die Sünde durch die Tötung meiner Person“ und „*deine Sünden*“ als Unglauben des Mörders.¹¹

Die erste – wörtliche – Auslegung relativiert al-Māturīdī mit einer weiteren Erklärung, nämlich, dass der Mensch in gewissen Situationen vorgibt etwas zu tun, was er aber nicht wirklich realisieren würde. So, wenn jemand in einem gewissen – wohl emotionalen – Zustand sagen würde: „Ich springe vom Dach“, aber es nicht wirklich so meint und es auch nicht wirklich tun würde. Zudem hält al-Māturīdī es für normal, dass jemand quasi den Wunsch äußern kann, dass sein potenzieller Mörder durch die Ermordung seiner eigenen Person auch die Sünden des Opfers auf sich nimmt. Ob dieser Wunsch theologisch als richtig zu betrachten ist, dazu macht er keine Aussagen. Interessant zugleich ist bei al-Māturīdī – dies wird im weiteren Verlauf noch ein Thema sein –, dass er Überlieferungen über zwei muslimische Parteien (oder Personen), die sich gegenseitig bekämpfen und töten wollen, unter Verweis auf die Geschichte einen historischen Vergleich heranzieht. Nach dieser Überlieferung sind nämlich beide Parteien oder Personen Höllenbewohner und beide Seiten hatten die Absicht ihr Gegenüber zu töten. Al-Māturīdī verweist an dieser Stelle auf die Schlacht des Kalifen ‘Alī gegen die Ḥārīgīten und sagt, dass sich der Gläubige auf die Seite des gerechten Herrschers/Kalifen stellen und gegen die Aufrührer kämpfen müsse. Der muslimische Gegner kann im Falle eines Kampfes auf dem Schlachtfeld in Notwehr getötet werden.¹²

Mit der Auslegung des menschlichen/emotionalen Wunsches (bzw. Fluches) verweist al-Māturīdī eigentlich auf die menschliche (und eben nicht „göttliche“) Dimension, geht aber leider nicht näher darauf ein. Ein Vergleich von Koranversen zu diesem Thema und eine Hervorhebung der verschiedenen Sprecher sind nicht vorhanden.

Abū al-Qāsim az-Zamaḥṣarī (gest. 1144)

Der mu‘tazilītische Exeget az-Zamaḥṣarī interpretiert die Übertragung der Sünde im Sinne einer Möglichkeitsform. Konkret heißt dies, dass Qābīl die von Hābīl zwar nicht begangenen, aber möglichen Sünden auf sich geladen hat. Dies wäre im Falle eines Angriffs zuerst die Widersetzung Hābīls und die mögliche Tötung Qābīls. Er lehnt sich dabei an eine Überlieferung über das Beleidigen an. Diese besagt: Solange zwei Personen sich gegenseitig beleidigen und das Opfer sich dabei lediglich im gleichen Ausmaß (im Sinne der Selbstverteidigung) widersetzt und dabei nicht übertreibt, liegt die Sünde der Beleidigung beim Angreifer. Somit würde der Angreifer auch die im gleichen Rahmen stattgefundenen Beleidigungs-Sünde seines Opfers auf sich nehmen. Erst wenn

¹¹ An dieser Stelle sei allerdings darauf hingewiesen, dass Ḥasan al-Baṣrī der Gelehrte ist, auf den sich al-Māturīdī in Hinblick auf die Personalie der beiden bezieht. Ḥasan al-Baṣrī betrachtete diese beiden als zwei Israeliten und nicht als die direkten Söhne Adams; siehe oben Fußnote 3.

¹² Diese Überlieferungen interpretiert er in Bezug auf diese Kriege denn auch als eine Art „Vorhersehung“ des Propheten, vgl. Māturīdī, Abū Maṣṣūr al-: *Ta’wilāt al-qur’ān* (türk. Übersetzung), Ensar Verlag, Istanbul 2016, Bd. 4, S. 200-212.

das Opfer nicht im gleichen Rahmen handelt, sondern mit seiner Beleidigung übertreibt, wäre auch er mit einer Sünde belastet. Die Auslegung az-Zamaḥṣarīs legt somit mehr Gewicht auf den Faktor der Verführung zu einer Sünde. Qābīl hätte die Sünde von Hābīl auf sich genommen, da er Hābīl zur Widersetzung und (möglicher) anschließender Tötung verführt hätte. Diese Auslegung wird wiederum durch ihn relativiert. Dies geschieht zum einen mit dem Verweis auf den Koranvers 17:15. In diesem Vers wird in deutlicher Sprache und durch Gott unmittelbar verkündet, dass niemand die Sünde eines anderen auf sich nehmen kann. Weiterhin geschieht die Relativierung durch den Verweis, dass es sich bei dem Vers 5:29 mehr um eine „Erklärungsweise mit einer großen Brandbreite (*'ittasā'a*)“ handle, er also metaphorischer Natur sei. Az-Zamaḥṣarī hebt bei dieser Thematik den Koranvers 17:15 deutlicher hervor, doch ein Vergleich mit den verschiedenen Aussagen in beiden Koranversen wird nicht vorgenommen.¹³

Abū al-Faraġ b. al-Ġawzī (gest. 1201)

In seinem kurz und bündig verfassten Tafsīr-Werk geht der hanbalitische Gelehrte al-Ġawzī auf dieses Thema ebenfalls kurz ein. Bezüglich der Übertragung der Sünde erwähnt er die zwei bei aṭ-Ṭabarī genannten Varianten. Die zweite wortwörtlich interpretierte Meinung von Muġāhid, die er nicht als *ġalat* vermerkt, ist für ihn zugleich die Richtige. Dies bewertet er in Anlehnung an eine Überlieferung über das erste Blutvergießen durch Qābīl. Gemäß dieser Überlieferung soll Qābīl durch die Ermordung eines jeden Menschen in der Menschheitsgeschichte die Schuld des Mordes (*min damihā*, vom Blut hier: Mitschuld) auf sich laden, weil er der Urheber dieser Tat bzw. der Sünde sei.¹⁴

Zur Frage, wieso ein Gläubiger seine Schuld/Sünde einem anderen Gläubigen sollte aufladen dürfen, wo doch der Gläubige seinem Bruder dasselbe wünschen soll, das er für sich erwünscht, führt al-Ġawzī u. a. folgende Argumente an: Hābīl wollte nicht (*mā 'arāda*), dass sein Bruder Qābīl einen Fehler (*ḥatī'a*) begeht. Er wollte lediglich als eine Art Warnung sagen: „*Doch wenn du mich tötest, so wirst du auch meine Sünden auf dich nehmen.*“ Das zweite Argument ist ähnlich auf eine Warnung bezogen: „*Ich möchte eigentlich nicht, dass du meine und deine Sünden auf dich lädst.*“ In beiden Erklärungen ist die Übertragung der eigenen Sünden auf jemand anderen als ein Faktum vorhanden, auch wenn diese Äußerungen für al-Ġawzī einen warnenden Charakter besitzen. Im Falle der Realisierung der Tat wird der Aspekt der Übertragung der Sünden bei al-Ġawzī zu einer theologischen Lehre.

Hier haben wir eine Interpretation vorhanden, der eine wortwörtliche Auslegung dieses Verses zugrundlegt, und die sich zugleich auf eine (oder mehrere) Überlieferung stützt. Die verschiedenen Sprecherdimensionen werden nicht

¹³ Vgl. Zamaḥṣarī, Abū al-Faraġ az-: al-Kaššāf, TYEKB, Istanbul 2017, Bd. 2, S. 420 f.

¹⁴ Vgl. Buḥārī: Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ (H.1400), ġanā'iz, 32/1283.

erwähnt bzw. differenziert und ein Vergleich mit dem Koranvers 17:15 findet nicht statt.¹⁵

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209)

Ar-Rāzī konkretisiert die Thematik der Sündenübertragung und fragt, wie zuvor az-Zamaḥṣarī, wie man sich (überhaupt) vorstellen könne, dass der Mörder die Sünden seines Opfers auf sich nehme, wenn doch Gott in einem weiteren Vers (17:15) offenbart: *„Wenn sich einer rechtleiten lässt, tut er das zu seinem eigenen Vorteil, und wenn einer irregeht, zu seinem eigenen Nachteil. Und keiner wird die Last eines anderen tragen.“* Gestützt auf die nicht als *ḡalat* bekannten Aussagen früherer Autoritäten wie Ibn ‘Abbās, Ibn Mas‘ūd und Ḥasan al-Baṣrī ist ar-Rāzī der Ansicht, dass mit *„meine Sünde“* lediglich der Akt des Tötens und somit *„das Töten meiner Person“* als Sünde gemeint sei. Den zweiten Teil der Aussage Hābīls, nämlich *„Ich möchte, dass du [...] so einer von den Insassen des Höllenfeuers sein wirst. Das ist der Lohn der Frevler“*, interpretiert ar-Rāzī ebenfalls als eine Art Warnung und nicht als ein Urteil über das Schicksal seines Bruders. *„Wenn du mich tötest, so könntest du mit dieser Sünde zu den Höllenbewohnern gehören“* ist für ar-Rāzī die folgerichtige Botschaft Hābīls.¹⁶ Eine Übertragung aller Sünden auf den Mörder wird somit strikt abgelehnt. Selbst wenn ar-Rāzī zur Klärung dieses Themas den Vers 17:15 heranzieht und somit eine Unterscheidung quasi durchführt, einen expliziten Vergleich zwischen den verschiedenen Sprecherdimensionen und eine Hervorhebung der verschiedenen Dimensionen zur Klärung des Sachverhalts, findet sich bei ihm leider nicht.

Al-Qurṭubī (gest. 1272)

Der andalusische Gelehrte und Exeget al-Qurṭubī argumentiert ähnlich wie al-Ġawzī. Noch ausführlicher als al-Ġawzī versucht er die Aussage Hābīls mit weiteren Koranversen und insbesondere mit Überlieferungen für eine wortgetreue Lehre der Sündenübertragung zu belegen. Er führt eine Überlieferung an, in der dem Unrechttuer (*zālim*) im Jenseits die Sünden des Unrechterleidenden (*mazlūm*) auferlegt wird, sofern der Unrechttuer keine guten Werke mehr besitzt, die auf den Unrechterleidenden als Wiedergutmachung/Sühne¹⁷ (*kaffāra*) übertragen werden können.¹⁸ Al-Qurṭubī spricht sich mit dem Hinweis auf diese Überlieferung und die darin enthaltene Illustration der Übertragung der Sünden auf den Unrechterleidenden für die

¹⁵ Vgl. Ġawzī, Abū al-Faraġ al-: *Zād al-masīr fi ‘ilm at-tafsīr*, Maktaba al-islamiyya, Beirut 1984, Bd. 2, S. 335 f.

¹⁶ Vgl. Rāzī, Faḥr ad-Dīn ar-: *Mafātīḥ al-ḡayb / at-Tafsīr al-kabīr*, Dār al-fikr, Beirut 1981, Bd. 11, S. 212-213.

¹⁷ Vgl. hierzu Inam: *Sünde im Koran*, S. 358-363.

¹⁸ Vgl. Buḥārī: *Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* (1400 n. H.), riqāq, 48/6534; Tirmidī, Abū ‘Īsā b. Muḥammad b. ‘Īsā at-: *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ: as-Sunan at-ṭirmidī*, Dār al-ḡarb al-islāmī, Beirut 1998, qiyāma, 2/2419. Einer weiteren Variante dieser Überlieferung zufolge soll dies auf der sog. *aṣ-ṣirāt*-Brücke geschehen (vgl. al-Buḥārī: *Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* (1400 n.H.), riqāq, 48/6535).

Möglichkeit der Übertragung aus, beachtet dabei allerdings nicht – entgegen dem Exegeten at-Ta‘ālibī (s. unten) – den Handlungsort, nämlich dass diese Sündenübertragung im Jenseits geschieht. Er beachtet auch nicht, dass die Übertragung der Sünden in diesem Beispiel, sich nicht auf bestimmte Fälle bezieht und dass die Übertragung nur dann stattfindet, wenn die „Schuld“ mit allen Unrechterleidenden ausgeglichen wurde. Des Weiteren führt er für die buchstäbliche Auslegung die zuvor erwähnte Überlieferung über Qābīl und seine Mitschuld an.¹⁹

Als einen weiteren Beleg führt al-Qurṭubī den Koranvers 29:13 an, wo es heißt: *„Sie werden jedoch sicher ihre (eigene) Last tragen, und dazu noch weitere Last (w. und Lasten mit ihren Lasten) [...]“*. Auf diesen Vers kommen wir später wieder zurück.

Im Vergleich zu den bisher erwähnten Exegeten misst al-Qurṭubī in Anlehnung an bekannte Überlieferungen der wortwörtlichen Aussage Hābīls mehr Bedeutung bei, wenn auch er sich nicht konsequent daran festzuhalten scheint, da er die weiteren Auslegungen ebenfalls wiedergibt.²⁰

At-Ta‘ālibī (gest. 1470)

At-Ta‘ālibī vertritt dieselbe Meinung wie die Gelehrten, die eine Übertragung der Sünden ablehnen, und führt dieselbe Überlieferung mit der Illustration der jenseitigen Sündenübertragung an wie al-Qurṭubī. Allerdings erwähnt at-Ta‘ālibī diese Überlieferung, um zu verdeutlichen, dass die Sünden erst im Jenseits (!) – quasi im Sinne von „wenn überhaupt“ – übertragen werden und nicht im Diesseits. Insofern kann für ihn nicht von einer Übertragung einer Sünde im Diesseits die Rede sein.

In Anlehnung an unsere Thematik der Sprecherdimension können wir bei at-Ta‘ālibī zwei Unterscheidungskriterien erkennen, wenn diese auch beiläufig auftreten. Zum einen nennt er die räumliche Dimension, wenn er über die Übertragung der Sünden im Jenseits spricht.²¹ Interessanter ist bei at-Ta‘ālibī eine weitere Interpretation bzw. Unterscheidung. Bei der letzten Aussage Hābīls *„Das ist der Lohn der Frevler“* in dem oben erwähnten Koranvers betont at-Ta‘ālibī auch die Möglichkeit, dass diese Aussage nicht von Hābīl sei, sondern von Gott. Durch diesen Verweis oder Unterscheidung der Aussagen macht er eigentlich die von uns hervorgehobene Unterscheidung des Gesagten/der Dimension. Doch leider belässt er es nur mit dieser Erwähnung der Möglichkeit und geht nicht näher darauf ein.²²

Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505)

¹⁹ Vgl. Buḥārī: Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ (1400 n. H.), ḡanā’iz, 32/1283.

²⁰ Vgl. Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-: al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān. Beirut 2006, Bd.7, S. 413-414.

²¹ Die Frage, wie weit diese Form der räumlichen Unterscheidung schon in den klassischen Werken durchgeführt wurde und ob die verschiedenen theologischen und juristischen Urteile davon beeinflusst wurden, dürfte sicherlich ein weiteres interessantes Forschungsthema sein.

²² Vgl. Ta‘ālibī, Ebī Zayd Maḥlūf at-: al-Ġawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-qur’ān, Beirut 1997, Bd. 2, S. 370 f.

Der klassische Gelehrte und Autor der bekannten Koranzyklopädie *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, as-Suyūṭī, erwähnt in seinem exegetischen Werk *ad-Dur al-manṭūr* mehrere Überlieferungen, die allesamt für die Übertragung der Sünden im Diesseits sprechen sollen. Koranverse wie der erwähnte 17:15 werden nicht herangezogen, auch kein Wort über die unterschiedlichen Sprecherdimensionen.²³

Die bisher vorgestellten Exegeten gehören der klassischen Koranexegese an. Bevor wir die oben relevanten Koranverse unter dem Aspekt der Sprecherdimension analysieren, wollen wir noch kurz die Aussagen einiger zeitgenössische Koranexegeten vorstellen und das bisher Gesagte abrunden.

Zeitgenössische Koranexegeten

Der Ägypter Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) und sein Schüler Rašīd Riḍā (gest. 1935) interpretieren die Aussage von Hābīl wie die meisten oben erwähnten Exegeten, dass es sich hierbei um die Sünde der Tötung handle und nicht um eine Übertragung der gesamten Sünden des Getöteten. Sie argumentieren dabei ähnlich wie at-Ta'ālibī und verweisen mit derselben von at-Ta'ālibī vorgelegten Überlieferung auf die Übertragung von Sünden erst (!) im Jenseits.²⁴ Der zeitgenössische Exeget Süleyman Ateş (geb. 1933) und die Kommission des Diyanet-Tafsīr²⁵ (des Amtes für religiöse Angelegenheiten in der Türkei) formulieren die Aussage in Sure 5:29 in Anlehnung an die Auslegung von Ibn 'Abbās und weiteren Frühexegeten²⁶ ebenfalls als eine Art Warnung. Durch diese Warnung wolle Hābīl veranschaulichen, in welchem großen Irrtum sich Qābīl befinde. Hābīl wolle seinen Bruder mit einer symbolischen Übertragung der Sünden von seinem Vorhaben abhalten. Und dass zu seinen bisherigen Sünden nun auch die Sünde des Tötens dazu gezählt werden könne.²⁷ Mawdūdī (gest. 1979) liefert eine identische Erklärung wie az-Zamaḥṣarī und interpretiert die Übertragung der Sünde im Konjunktiv: „*die Sünde, die ich deinetwegen in Notwehr hätte begehen können*“.²⁸ Und schließlich übernimmt auch der vor Kurzem verstorbene Wahba az-Zuḥaylī

²³ Vgl. Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn as-: *al-Dur al-manṭūr fī at-tafsīr bi-l-ma'tūr*, (türk. Übers.) Istanbul 2012, Bd. 5, S. 243 ff.

²⁴ 'Abduh, Muḥammad/ Riḍā, Rašīd: *Tafsīr al-manār*, Kairo 1947, Bd. 6, S. 344.

²⁵ Die Kommission besteht aus den folgenden Mitgliedern: Hayrettin Karaman, Professor der Islamischen Jurisprudenz, İbrahim Kafı Dönmez, Professor der Islamischen Jurisprudenz, Mustafa Çağrıçı, Professor für Islamische Moral und Moralphilosophie, und Sadrettin Gümüş, Professor für Koranexegese; siehe auch: Pink, Johanna: *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt* (2011), S. 71-74 u. 346-349.

²⁶ Vgl. Rāzī: *Tafsīr* (1981), 11:212; Ṭabarī: *Ġāmi' al-bayān* (2001), 8:332 f.; Karaman, Hayrettin; Çağrıçı, Mustafa [u. a.]: *Kur'an Yolu, Diyanet Vakfı*, Ankara 2007, Bd. 2, S. 204.

²⁷ Vgl. Karaman [u. a.]: *Kur'an Yolu* (2007), 2:204; Ateş, Süleyman: *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, Istanbul 1988-1992, Bd. 5, S. 511.

²⁸ Mawdūdī, Abū al-A'lā: *Tafhīm al-Qur'ān*, Istanbul 2005, (türk. Übers.) Bd. 1, S. 475.

(gest. 2015) die Interpretation, dass Hābīl eine Warnung aussprechen wolle und mit der übertragbaren Sünde das Vergehen des Tötens gemeint sei.²⁹

Analyse des Koranverses unter dem Aspekt der Sprecherdimension

Die meisten Koranexegeten haben diesen besagten Koranvers 5:29 nicht in einem Widerspruch zu dem Koranvers 17:15 gesehen. Denn sie haben 5:29 nicht wortwörtlich verstanden und interpretiert, sondern legten diesen Vers – eventuell in Anlehnung an 17:15 – als eine Art Warnung aus. Damit lösten sie eigentlich sehr früh das Problem eines vermeintlichen Widerspruchs, indem sie die Aussage Hābīls nicht im Sinne einer Übertragung der Sünden des Opfers auf den Mörder auslegten, sondern als einen menschlichen Wunsch oder im Sinne einer Übertragung einer weiteren Sünde durch den Akt des Tötens. Doch scheint es diese Diskussion immer wieder gegeben zu haben, da einige Exegeten – insbesondere Gelehrte der *riwāya*-Tradition (*tafsīr-bi-r-riwāya-Methode*)³⁰ wie al-Qurṭubī – entweder die Möglichkeit einer solchen wortwörtlichen Interpretation sahen oder auch diese Meinung durchaus vertreten haben.

Keiner der Exegeten hat bei der Aufführung dieses Verses auf die verschiedenen Dimensionen der Sprecher – Gott und die von Ihm Zitierten – verwiesen. Selbst wenn at-Taʿālibī an einer Stelle dieses Verses auf eine eventuelle Unterscheidung verwies, so beließ er es doch bei diesem Hinweis auf die Möglichkeit. Auch al-Māturīdīs Auslegung die Äußerung Hābīls als hypothetischen Wunsch zu betrachten, kann nicht als eine Unterscheidung der Sprecherdimensionen betrachtet werden, zumal auch er – wenn auch nicht so nachdrücklich – die Sündenübertragung für möglich hält. Az-Zamaḥṣarī und weitere Exegeten verweisen zwar auf 17:15 und halten diesen Vers zu dieser Thematik für wichtiger und ausschlaggebend. Sie bleiben allerdings nicht konsequent und stellen keinen (zumindest direkten) Vergleich zwischen der von Gott zitierten Aussage Hābīls und der direkten Aussage Gottes an.

Hätten die Exegeten die Sprecherrollen zielbewusst unterschieden, und zwar in dem Sinne, dass jede im Koran getroffene Aussage genau von dem im Koran genannten Sprecher getroffen wird, hätte sich ihr Diskurs eventuell erübrigt. Zumindest hätte diese Unterscheidung für die beiden theologischen Positionen zu dieser Thematik der Sündenübertragung weitere Belege oder Aspekte geliefert. Denn wenn von vornherein betont wird, dass es Hābīl ist, der seine eigenen Sünden auf seinen Bruder übertragen möchte, und nicht Gott, und zugleich darauf hingewiesen wird, dass Gott selbst in dem Koranvers 17:15 deutlich und direkt verkündet, dass niemand die Last bzw. die Sünde eines anderen auf sich nehmen kann, so wäre dies ein schlagendes Argument gegen

²⁹ Wahba al-Zuhaylī: *at-Tafsīr al-Munīr*, (türk. Übers.) Risale Yayınları, Bd. 3, S. 427.

³⁰ Vgl. Gilliot, Claude: *Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, S. 100.

die Übertragung der Sünden im Diesseits. Dies gilt auch für den von al-Qurṭubī als Beleg für die wortwörtliche Auslegung der Sündenübertragung vorgelegten Koranvers 29:13. Dort heißt es: „*Sie werden jedoch sicher ihre (eigene) Last tragen, und dazu noch weitere Last [...]*.“ Auf den ersten Blick kann dieser Vers tatsächlich als ein Argument für die wörtliche Auslegung dienen. Doch spricht dieser Koranvers – unter Berücksichtigung des vorherigen Verses und bei einer näheren Betrachtung der Formulierung – nicht von den Sünden/Lasten „anderer Menschen“, sondern von „weiteren“ Lasten/Sünden der Ungläubigen, worauf auch Paret mit seiner Anmerkung (*w. und Lasten mit ihren Lasten*) verweist. Mit „weiteren Sünden“ sind hier nämlich nicht die Sünden anderer gemeint, sondern die weiteren Sünden der Ungläubigen selbst, die sie begangen haben oder noch begehen werden. Dagegen wird in dem Vers zuvor (29:12) noch einmal direkt durch Gott deutlich gemacht, dass (selbst) die Ungläubigen (*kafarū*) die Sünden (*ḥaṭāyāhum*) der Gläubigen (*āmanū*) nicht auf sich nehmen können. Die Ungläubigen (*alladīna kafarū*) werden bei diesem Vers 29:12 lediglich von Gott zuerst zitiert: „*Folgt unserem Weg! Dann werden wir eure Sünden auf uns nehmen [...]*“ und im nächsten Moment verkündet Gott in einer direkten Aussage, dass so etwas nicht passieren wird/kann.

Würden wir darüber hinaus nur die Koranverse ohne die Überlieferungen zur Klärung des Sachverhalts, ob Qābīl zu den Höllenbewohnern gehört, hervorheben, so können wir (auch) davon ausgehen, dass er eventuell nicht zu den (ewigen) Höllenbewohnern gehört. Denn die kurze Geschichte im Koran endet mit einer Reue (*nadam*) „*Und er empfand nun Bedauern (und Ärger über das, was geschehen und nicht mehr zu ändern war) (w. er wurde einer von denen, die bereuen (etwas verkehrt gemacht zu haben)).*“ Und Gott vergibt jede Sünde, sofern sie bereut wird. Allerdings sahen die meisten Exegeten in Qābīl einen Höllenbewohner und verknüpften die Reue mit dem Versäumnis einer anständigen Beerdigung seines Bruders und nicht mit dem Mord. Zu dieser Auslegung der Koranexegeten würde die Verwendung des Wortes *nadam* im Koran als Beleg fungieren. *Nadam* oder *an-nadama* ist etwas, das nicht mehr zurückgebracht werden kann, woraus dann die Reue, Trauer oder aber eben auch Ärger entsteht. Die Verwendungen dieses Wortes im Koran sprechen von einer Reue ohne die aufrichtige Intention zur Umkehr oder noch mehr, sie sprechen im Sinne von Ärgernis, wenn z.B. eine Chance verpasst wird. Das Wort konnotiert an den entsprechenden Stellen³¹ mehr ein Bedauern und Ärger (über Verpasstes oder über ihre eigene Schuld) als eine tatsächliche Reue.³² Doch ein solch eindeutiges Urteil über Qābīl geschah m. E. nicht nur durch die Überlieferungen, sondern in erster Linie durch die Aussage Hābīls im Koran, der seinen Bruder wegen des Mordes den Höllenbewohnern zurechnete. Wenn diese Aussage aber als die Aussage Hābīls und nicht als Urteil Gottes verstanden worden wäre, so wäre die Verurteilung Qābīls nicht so deutlich verlaufen. Denn

³¹Vgl. Sure 5:52, 10:54, 23:40, 26:157, 34:33.

³²Vgl. Iṣḫāhānī: Mufradāt, (o.J.), 2:628. Vgl. Inam: Sünde im Koran, S. 334-335.

Gott spricht in mehreren Koranversen klar aus, dass er nur die Vielgötterei nicht vergeben werde, und da Qābīl als Sohn Adams Gott auch kannte, war er auch ein Gläubiger.³³ Selbst wenn seine Reue (*nadam*) nicht aufrichtig war und diese Reue nicht für den Mord galt, so war er zumindest ein Sünder und ein Unrechttuer (*ẓālim*), aber kein Polytheist oder Ungläubiger. Aus Sicht Hābīls mag Qābīl ein Höllenbewohner sein, doch aus der „Sicht Gottes“ können wir dies mit einer gewissen Sicherheit nicht behaupten.³⁴

Was die Überlieferungen zu diesem Thema betrifft, so werden sie von einigen Exegeten der *riwāya*-Tradition zugeordnet, um die diesseitige Übertragung der Sünde anderer zu bestätigen. In diesen Überlieferungen wird erstens Qābīl das vergossene Blut bzw. die Schuld der gesamten Menschheitsgeschichte aufgebürdet und zweitens wird Qābīl als ein schlechtes Beispiel bzw. als Beispiel eines Höllenbewohners präsentiert. Einer weiteren Überlieferung zufolge soll der Prophet Muḥammad auf die Frage, was man tun solle, wenn jemand ihn töten wolle, die Antwort gegeben haben, dass man sich hierbei an die Söhne Adams halten solle. Diese und oben erwähnte Überlieferungen scheinen allerdings sowohl dem Koranvers 17:15 zu widersprechen, in dem die Übertragung einer Sünde auf einen anderen abgelehnt wird, als auch dem Gebot der Selbstverteidigung zum Schutz des Lebens.³⁵ Sehr gut möglich, dass diese Überlieferungen bzw. die Aussagen Muḥammads als eine Art belehrende Warnung gedacht waren, damit die Muslime sich nicht gegenseitig bekämpfen. Und die Warnung des Propheten war berechtigt, zumal wir aus den Ḥadīṭ- und Geschichtswerken wissen, dass Muslime sich gegenseitig bekriegt haben, ja sogar bekannte Gefährten des Propheten mit dabei waren. So hätten diese Gefährten bei einer wortwörtlichen Akzeptanz der Aussagen in diesen Überlieferungen ihre Verurteilung als Höllenbewohner bekommen. Ein Faktum, welches – sofern von uns nichts übersehen wurde – von den oben erwähnten Exegeten nur von al-Māturīdī angeführt wurde.

Selbst wenn jedes einzelne Wort im Koran für die Muslime im Wesen als Wort Gottes zu verstehen ist und als solches akzeptiert wird, so ist es wiederum Gott, der die Menschen aus früheren Zeiten durch die Zitierung sprechen lässt und ihre Meinungen wiedergibt. Das heißt nun nicht, dass jedes von Gott zitierte und von historischen Menschen gesprochene Wort zugleich als „direkte Aussage, Meinung oder Urteil“ Gottes zu verstehen ist. Menschen wie die Propheten sprechen – unabhängig zu den Offenbarungen, die sie wortgetreu verkünden müssen – in ihrer Vorbildfunktion sicherlich in erster Linie im „Sinne Gottes“.

³³ Selbst wenn die meisten Exegeten nicht offen über ihn als einen Ungläubigen oder Polytheisten sprechen, so sehen die meisten in ihm schon einen Höllenbewohner. Inwieweit hier von einer zeitlichen Höllenstrafe für Gläubige oder von einer ewigen Strafe gesprochen wird, lässt sich nicht feststellen. Al-Qurtūbī spricht zumindest von einer Möglichkeit, dass Qābīl ein Gläubiger/Muslim gewesen sei. Vgl. Rāzī: Tafsīr (1981), 11:214; Qurtūbī: *al-Ġāmi'* (2006), Bd.7, S. 413-414.

³⁴ Vgl. Inam: Sünde im Koran, S. 334-335.

³⁵ Vgl. Rāzī: Tafsīr (1981), Bd. 1-32, 11:212-213.

Im Koran werden bekanntlich auch die Fehler der Propheten in ihren Geschichten erwähnt, zusammen mit Aussagen, die in Beziehung zu dieser Fehlhandlung stehen. Diese Aussagen betreffen mehr den Mensch und weniger den Prophet. Gott zitiert nun ihre Aussagen zu verschiedenen Anlässen. Und zwischen dem was die Propheten zu einem Thema sagten und dem was Gott dazu offenbarte dürfte es Nuancen geben, die beachtet werden müssten. Ein gradueller Unterschied gibt es in der Normgebung. Die Aussagen der Propheten aus einer emotional beladenen Situation heraus sind für die Muslime pädagogisch wichtig, doch sind sie nicht normgebend, auf die Gott auch verweist. Dagegen sind die Aussagen der Propheten über die Gott keine abweichende Aussage trifft, diese nicht korrigiert und den Grundlehren des Islam nicht widersprechen, ebenfalls normgebend.

Dieser gradueller Unterschied ist insbesondere dann akzentuierend hervorzuheben, wenn zu einem Sachverhalt von Gott direkt getroffene Aussagen vorhanden sind, die der zitierten Aussage des Propheten abweichen, wie z. B. im Falle der Selbstverurteilung der Propheten, die eingangs erwähnt wurde. Die Selbstverurteilung eines Propheten als „Frevler, Unrechttuer – *zālim*“ und ein entsprechender direkter Urteils-/Schuldspruch Gottes können in theologischer Hinsicht keinesfalls gleichgestellt werden.

Hābīls Aussage über die Sündenübertragung und der Wunsch, dass sein Bruder zu den Höllenbewohnern gehören soll, lässt sich sicherlich vielfältig interpretieren. Die mehrheitlichen muslimischen Koranexegeten haben diese Koranverse nicht wortwörtlich verstanden, sondern in Anlehnung an weitere Koranverse gegen die diesseitige Sündenübertragung ausgelegt. Doch ist es ersichtlich, dass die Koranexegeten es sich schwergemacht haben, diese eine Stelle konsequent im Sinne der Sure 17:15 zu interpretieren. Sie waren sich dessen bewusst, dass die Aussage Gottes in 17:15 eine deutlichere Botschaft in sich trägt und die Aussage Hābīls relativiert, doch genau auf diesen Punkt und Gedanken näher Bezug zu nehmen und diese Dimensionen zu unterscheiden, hat bei ihnen gefehlt. Die Exegeten haben – soweit mir bekannt – die Sprecherdimensionen nicht explizit zum Thema gemacht. Weiterhin ließ sich zeigen, dass die wortwörtliche Auslegung der Aussage Hābīls in der Geschichte ihre zumindest theologisch diskursive Relevanz hatte. Die wortwörtliche Auslegung muss in diesem Fall nicht unbedingt falsch sein, sofern die Dimensionen bzw. die „Sprecher“ zu diesem Hauptthema genau unterschieden werden und Hābīls Standpunkt als idiosynkratisch und normativ nicht verbindlich verstanden wird. Es kann durchaus sein, dass Hābīl seine Aussage genauso meint, zumal seine Reaktion einer solchen extremen Situation angemessen wäre.

Die Unterscheidung der Sprecherrollen, die von den vorgestellten Exegeten implizit und präreflexiv vorgenommen wurde, lässt sich auf andere theologisch umstrittene Fälle anwenden, wenn sie explizit und methodisch systematisiert wird. Der vorliegende Artikel wollte zeigen, dass dieser Ansatz mit den theologischen Belangen der Koranexegese harmoniert.