

# Koranhermeneutik im Kontext der Evolutionstheorie

Christiane Paulus und Mahmoud Abushuair\*

---

## Abstract

The article tries to show the connection between the theory of evolution and religion, examining the early twentieth-century discourse in Egypt. Amīn al-Ḥūlī, a well-known thinker of the so-called reformatory school, developed a relevant perspective for his new hermeneutical approach towards the Koran: evolution is itself a principle of God's creation. This new thematic-based interpretation approached the text as unitary, with social ethics at its core. He tries to explain this ethical dimension in its original Arabian context, contextualizing it in the background setting of the "first listeners". Islamic revelation is shown to be ethical towards the poor and underprivileged, seen in *zakāt* and especially in *ṣadaqa* as a voluntary duty. This conception corresponds to the nature of creation, which shows a tendency towards a social balance. Amīn al-Ḥūlī's views could be fruitful in postmodern European philosophical and sociological discourse which has focused on the failure of an over-idealized conception of humanity. Moreover, his ethics also seem important for today's Muslim religiosity, which is dominated by rites.

## Keywords

Hermeneutics, evolutionary theory, interpretation of Quran, reform, education, ethics, social ethics

## Vorwort

In diesen Ausführungen wird zunächst versucht, den theoretischen, methodologischen Ausgangspunkt für die sogenannte literarische Koraninterpretation Amīn al-Ḥūlīs zu rekonstruieren. Dabei wird zuerst auf den kontextuellen Diskurs der Evolutionstheorie selbst und alsdann auf die sich daraus ergebenden theologischen Sachdimensionen wie Moral, Religionsgeschichte und die Reformvorschläge für die Azhar Institution, die al-Ḥūlī als in Entwicklung stehend betrachtete, Bezug genommen. Aus der Verwobenheit der geschichtlich-anthropologischen

---

\* Dr. Christiane Paulus ist Dozentin an der Sektion für Islamische Studien in Deutsch (SISD) der Azhar-Universität in Kairo/Ägypten. Mahmoud Abushuair ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der SISD und Doktorand am Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.

und damaligen gesellschaftlichen Dimension entwickelte er in den 1940er Jahren seine besondere Lesart des Korans, die im weitesten Sinne als sozialanthropologischer Zugang hin zu einem allgemeinen Bildungsprojekt beschrieben werden kann und die exemplarisch vorgestellt wird.

## 1 Einleitung

Amīn al-Ḥūlī, Avantgardist der reformorientierten, literarischen Koranhermeneutik, lenkte den Blick auf den Zusammenhang der koranischen Themen. Zusammen mit seiner Frau, ‘Ā’iša bt. aš-Šāṭi’,<sup>1</sup> versuchte er nach der Rückkehr aus Europa – motiviert durch die dortigen Erfahrungen – den Kurs einer an der europäischen Gesellschaft orientierten Bildungsreform für Ägypten und seiner Lehrinstitutionen einzuschlagen. Bekanntermaßen hatte die abendländische Kultur einige arabische Intellektuelle trotz ihrer kolonialen Attitüde sehr beeindruckt. Zusammen mit Muḥammad ‘Abdu, Rifā’a aṭ-Ṭaḥṭāwī und anderen, die die frühmodernen europäischen Gesellschaften durch längere Aufenthalte kennengelernt hatten, sah er, dass ihre Kulturen und die islamische Kultur aneinander anschlussfähig sein könnten.<sup>2</sup>

Im Geist der arabischen Renaissance zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Austausch von abendländischen und orientalischen Ansätzen gesucht; damit setzten sich unterschiedliche theoretische, v.a. auch politische Denkströmungen wissenschaftlich auseinander, indes ohne rigide Absolutheitsansprüche oder die einer heiligen Autorität zu beanspruchen. Sogenannte liberale, säkulare, radikale und islamistisch-reformatorische Bewegungen waren an Diskussionen aktiv beteiligt. Aus Sicht der Reformier hielt diese Atmosphäre nicht lange genug an, um ein gutes Niveau bzw. entsprechende Ergebnisse der diskursiven Vermischungen zu erreichen. Sicher ist in diesem Zusammenhang auf die Kolonialisierung der arabischen Länder seit dem Beginn der Moderne als Ursache zu verweisen.<sup>3</sup>

---

1 Beide entwickelten zusammen die neue Art des Tafsirs, s. u. Schlussreflexion. Sie schrieb eine Interpretation kurzer Koransuren basierend auf der literarischen Interpretation unter dem Titel *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-karīm*, siehe: ‘Ā’iša ‘Abd ar-Raḥmān „Bint aš-Šāṭi’“, *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-Karīm*, 2 Bde., Kairo 1990.

2 Muḥammad ‘Abduh gehört zu den ersten modernen muslimischen Gelehrten, die den Koran nach modernen Perspektiven zu interpretieren versuchten. Sein Korankommentar „*Tafsīr al-Manār*“, der von seinem Schüler Muḥammad Rašīd Riḍā angefertigt wurde, gilt als wichtiges Modell der modernen Koraninterpretation.

3 Die bestehenden abendländischen (Post-)Kolonialismen werden bis dato in Kooperation mit den sich nur schwer auflösenden lokalen Militärdiktaturen noch verstärkt. Ähnlich äußert sich Aḥmad Sālim in seiner Charakterisierung der politischen Strategie der Militärs in Ägypten mit ihrem Interesse, die fruchtbare Debatte zwischen den Intellektuellen verschiedener Couleur durch Provokation von Streit zerstört zu haben, vgl. ders., *al-Ġudūr al-‘almānīya fī l-fikr at-taḡdīdī ‘inda Amīn al-Ḥūlī*, Kairo 2005, S. 9ff.

In seiner Forschung fragt al-Ḥūlī nach den historischen Faktoren, die gegenseitige Anschlussfähigkeit von westlicher und islamischer Kultur ermöglicht hatten. In diesem Zusammenhang sah er die Evolutionstheorie als die geeignete Theorie an, um geschichtliche Entwicklungen, Wechsel und Anpassungen zu erklären. So konnte er zeigen, lange bevor in der westlichen Geschichtswissenschaft begonnen wurde, die Rolle des Islam für das europäische Mittelalter zu rekonstruieren, dass und wie die islamische Kultur vor der modernen Ära in Europa eine erhebliche Einwirkung auf die abendländische Kultur ausgeübt hatte, so dass man in der abendländischen Kultur dem islamischen Erbe sozusagen in einer europäisch entwickelten Version begegnete.<sup>4</sup>

## 2 Der frühe Diskurs um die Evolutionstheorie im arabischen Kontext

Charles Darwin hatte seine Theorie erstmals in seinem 1859 erschienenen Buch „On the Origin of Species“ dargestellt. Die Vielfalt und der Wandel der Arten ließen sich demnach auf Evolution zurückführen; Variation, Selektion und Anpassung waren in diesem Prozess die ausschlaggebenden Faktoren, woraus sich der Leitspruch „the survival of the fittest“ ergeben sollte.<sup>5</sup> Die Evolutionstheorie wurde von säkularen und religiösen Intellektuellen aufgenommen und kontrovers diskutiert. Auf der religiösen Seite wurde von Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) in seinem Buch „*ar-Radd ‘alā ad-dahrīyīn*“ (Widerlegung der Materialisten) postuliert, die darwinsche Theorie beweise nicht, dass es Veränderung aller Arten gebe. Einige Bäume in den indischen Wäldern existierten schon seit sehr langer Zeit, immer in derselben Gegend ohne Veränderung. Über ihre Entstehung könnten nur Vermutungen angestellt werden. Auf der anderen Seite beobachtete er aber auch das Evolutionsprinzip Selektion in der arabisch-bedinischen Kultur in der Auswahl der Ehefrauen oder der Pferdezucht.<sup>6</sup> Die säkulare Seite ahmte überwiegend dem europäischen darwinistischen Mainstream nach, der den Begriff der Religion unmittelbar verallgemeinert hatte. Damit wurde der darwinsche Ansatz zur klassischen religionskritischen Argumentation benutzt, die auf die Abschaffung von Religion zielte. Zu erwähnen ist an dieser Stelle der Libanese Šiblī Šumaīyil (gest. 1917), der davon überzeugt war, dass die Existenz von Religion und religiösen Normen an sich den evolutionären Fortschritt in der Geschichte behindere. Man könne sicher die moralischen Auffassungen der Menschen verbessern und die Probleme ohne Religion lösen, denn

---

4 Siehe die Übersetzung sowie das Kommentar zu Amin al-Ḥūlīs *Šilat al-islām bi-išlāḥ al-masīḥīya*: Christiane Paulus (Hg.), *Amīn al-Ḥūlī. Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation*, Frankfurt a.M. 2011.

5 Siehe Charles Darwin, *Die Entstehung der Arten*, hg. von Paul Wrede und Saskia Wrede, Weinheim 2013.

6 Vgl. Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, *ar-Radd ‘alā d-dahrīyīn*, hg. von Muḥammad ‘Amāra, Kairo 1968, S. 10.

die Nationen und die Gesellschaften entwickelten sich stärker, wenn das Gewicht der Religion schwächer werde. Je höher die Stellung der Religion in den jeweiligen Nationen und Gesellschaften sei, umso rückständiger seien sie.<sup>7</sup>

Diese Auffassung fand bei anderen religionskritischen, sogenannten liberalen Denkern in Ägypten, wie bspw. Ismā‘īl Maḏhar (gest. 1963) ein Echo. Er interessierte sich für die westliche Philosophie und fand einen Zugang dazu durch Šumaīyil, der sein Interesse auf die Evolutionstheorie lenkte. Maḏhar übersetzte alsdann, Darwins Buch ins Arabische unter dem Titel „*Ḥawla aṣl al-ašyā*“ zu übersetzen und verfasste später sein bekanntes Buch „*Mulqī s-sabīl fī maḏhab an-nuṣū’ wa-l-irtiqā’ wa-aṭaruhu fī l-inqilāb al-fikrī l-hadīṭ*“ (Wegebahn in der Lehre von der Evolution und ihre Auswirkung auf den Paradigmenwechsel des modernen Denkens).<sup>8</sup> Damit hatte Maḏhar eine Art Kompromiss zwischen der äußerst religionskritischen Position Šumaīyils und den religiösen Gegnern der darwinschen Theorie erarbeitet, indem er die Thesen Šumaīyils als extremen Materialismus und ebenso die nach seiner Sicht naiven Auffassungen Ġamāl ad-Dīn al-Afġānīs kritisierte. Letzterer habe die Evolutionstheorie nicht richtig verstanden, es gehe nicht um die Erschaffung des Elefanten aus einer Ameise oder des Menschen aus einem Affen.<sup>9</sup> Maḏhar betrachtete diese Auffassungen selbst als Aberglauben, die mit dem Darwinismus definitiv nichts zu tun hätten. So wurde seine Deutung von vielen arabischsprachigen Forschern als die beste damalige Erklärung der Evolutionstheorie betrachtet.<sup>10</sup> Auch der koptische Sozialist Salāma Mūsā (gest. 1958) vertrat diesen Standpunkt und schrieb ebenfalls im Jahr 1928 ein Werk über die darwinische Evolutionstheorie unter dem Titel „*Nazarīyat at-taṭawwur wa-aṣl al-insān*“ (Evolutionstheorie und der Ursprung des Menschen).<sup>11</sup>

### 3 Religion und Ethik aus der Perspektive der Evolution

Im Jahre 1927 kam al-Ḥūlī nach Beendigung seiner Berufstätigkeit als Imam des ägyptischen Botschaftspersonals und seiner Studien europäischer Theorien und Religionsgeschichte nach Kairo zurück. Dort lehrte er an der theologischen Fakultät der al-Azhar Universität die Methodologie der Evolutionstheorie im Stu-

7 Šiblī Šumaīyil, *Falsafat an-nuṣū’ wa-l-irtiqā’*, Beirut 1983, S. 52 (eigene Übersetzung).

8 Erschienen im Jahr 1925 in Kairo. Es wurde von der Institution „Hindāwī“ in Kairo im Jahr 2014 erneut veröffentlicht.

9 Vgl. Ismā‘īl Maḏhar, *Mulqī as-sabīl fī maḏhab an-nuṣū’ wa-l-irtiqā’ wa-aṭaruhu fī l-inqilāb al-fikrī al-hadīṭ*, Kairo 2014, S. 107.

10 Vgl. etwa Maġdī’ Abd al-Ḥāfīz, *Ru’yat Ismā‘īl Maḏhar at-tawfīqīya li-nazarīyat at-taṭawwur ad-darwīnīya*, *Īlāf*, 19.3.2009, URL: <http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/2/408691.htm> (letzter Zugriff: 15.2.2018).

11 Tāriq Ḥaġġī/Salāma Mūsā, *Kabīr al-maḏālīm fī ḥayātina aṭ-ṭaqāfīya*, *al-Ḥiwar al-mutamaddīn*, 12.6.2009, URL: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=174797> (letzter Zugriff: 15.2.2018).

dienfach *ahlāq* (Ethik). Er war als islamischer Theologe von der Evolutionstheorie als einer die weltlichen Entwicklungen erklärenden Theorie überzeugt. Seines Erachtens stellte diese Theorie eine naturwissenschaftliche Richtung dar, die das Leben der Menschen, die Entstehung und die Entwicklung aller Geschöpfe untersuche und erforsche. Die Evolutionstheorie habe dem Klerus im Westen lediglich aufgrund der vermeintlichen Auffassung, sie stehe im Gegensatz zum jüdischen Schöpfungsmythos, Probleme bereitet.<sup>12</sup> Darwin selbst, so Amīn al-Ḥūlī, habe die Existenz des Göttlichen nicht geleugnet. Es gebe keinen Grund zu bestreiten, dass Gott aus einem Ursprung Stämme mit der Anlage zur Entwicklung geschaffen habe. Im Koran werde die Erschaffung des Menschen aus Erde in Phasen beschrieben, jedoch sei die Erforschung der Details seiner Genese dem menschlichen Verstand bzw. der Wissenschaft überlassen worden. Daher entspräche der Ansatz der Religion auch dem Konzept der Evolution. Die Ansicht der westlichen Vertreter der Evolutionstheorie, dass die gesamte Welt mit all ihren gleichsam wundersamen Erscheinungen von einem blinden Zufall hervorgerufen worden sein soll, erschien al-Ḥūlī vernünftig.<sup>13</sup> Obschon al-Ḥūlī z.B. die weltimmanenten Beschreibungen Thomas Huxleys als Referenz benutzt, schien ihm seine, die Religion destruierende Konsequenz, nicht notwendig und keineswegs sinnvoll. In materiellen, aber auch geistigen bzw. kulturellen Phänomenen (*māddīya wa ma'nawīya*) der Geschichte erkannte er zahlreiche Spuren von Selektion; sie sei die treibende Kraft der zufälligen Variationen im weltlichen Organismus. Dabei bewähre sich das Geeigneterere. Entsprechend deutete al-Ḥūlī Vers 13/17, welcher als sein zentraler hermeneutischer Zugang beschrieben werden kann. Darin heißt es: „Was nun den Schaum angeht, so vergeht er nutzlos. Was aber den Menschen nützt, das bleibt in der Erde.“<sup>14</sup> Al-Ḥūlī koppelte somit das Gute von der rein moralischen Entscheidungsdimension ab und reihte den Menschen mit seiner Entscheidungskompetenz und seinem freien Willen in den Fluss der evolutionären Möglichkeiten ein. Zwischen den biologischen Arten gebe es in Bezug auf die Evolution keine qualitativen Unterschiede, denn auch

---

12 So Aḥmad Sālim, Religionsphilosoph und Herausgeber vieler Schriften al-Ḥūlīs, siehe ders., *al-Islām al-'aqlānī*, Kairo 2009, S. 35.

13 Vgl. al-Ḥūlī, *Kitāb al-Ḥayr*, S. 101f. Auch Eve-Marie Engels weist auf Darwins Gläubigkeit hin, vgl. dies., „*Evolution und Ethik bei Charles Darwin*“, in: Monika C. M. Müller/Stephan Schaede (Hg.), *Das wollte ich nicht. Das waren meine Gene! Von Darwins Evolutionstheorie zur evolutionären Ethik*, Rehburg-Loccum 2010, S. 61-94, hier: S. 79. Vgl. im Folgenden zu Huxleys Agnostizismus dessen Auseinandersetzung mit dem Judentum und Christentum: URL: <https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE4/> sowie URL: <https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE5/> (letzter Zugriff bei beiden: 16.3.2018).

14 Koran 13/17. Die übersetzten Koranstellen in diesem Aufsatz sind der folgenden Quelle entnommen worden: Frank Bubenheim/Nadeem Elyas, *Der edle Koran und die Übersetzung seiner Bedeutung in die deutsche Sprache*, hg. vom König Fahd Komplex für die Publizierung des edlen Korans, Medina 1422/2001.

der Mensch sei diesen Veränderungen unterworfen und habe bis heute verschiedene Zustände erlebt. Die Wirkung der Zeit sei in den veränderten Lebensbedingungen der Menschen zu erkennen, und damit einhergehend in den Bedeutungsdimensionen, d.h. in der Semantik bzw. den Diskursen.<sup>15</sup> Damit wurde der biologische Evolutionsbegriff auf einen anthropologisch-kulturwissenschaftlichen Evolutionsbegriff erweitert.

Einzelne Aspekte eines Wissens um die Evolution erkannte er schon bei Platon und Aristoteles, ebenso ließen sie sich seiner Meinung nach in der islamischen Philosophie dokumentieren. Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl und Ibn Miskawayh hätten bereits gewisse Vorstellungen von der entwicklungsgeschichtlichen Verbindung der anorganischen und organischen Materien, von Pflanzen, Tieren und Menschen zum Ausdruck gebracht: gute Qualitäten wie Durchsetzungsfähigkeit, das Streben nach Ausgleich mit den Umweltbedingungen, die Anpassung an die klimatischen Bedingungen, das Überleben der Art oder die Kraft zur Veränderung, und zwar in allen Bereichen und Systemen wie des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lebens sowie in der Wissenschaft, in Literatur, Moral und Kunst. Kein Volk, Land oder Staat sei isoliert, sondern stehe in Kommunikation mit anderen, im Prozess eines Austausches in Richtung Ausgleich. In diesem Sinne sah Amīn al-Ḥūlī die Evolutionsgeschichte als eine Geschichte des Fortschritts und vermochte sie auch unmittelbar in islamisch gefärbten Moralbegriffen zu beschreiben: von der Ignoranz *takabbur* zur Rechtleitung *hidāya*. Hier musste es seines Erachtens stabile Faktoren geben, die die Richtung zum Guten garantierten; dies erwies sich als das Überleben des Geeigneteren, des Besseren (*al-aṣlah*), die Entwicklung von Zank und Zerstörung zum Frieden. Das Gute stellte somit ein Gut dar, das im Laufe der Evolution erreicht worden war und sich bewährt hatte.<sup>16</sup> Die islamischen Güter der Mutterschaft und des altruistischen Sozialverhaltens werden als Antwort auf die materielle Bedürftigkeit des Menschenkonzipiert. Die Bedürfnisse bzw. die instinktiven Triebe nach Nahrung, Sicherheit und Sexualität sieht al-Ḥūlī als Bedingungen der Schöpfung an, die potentielle Möglichkeiten der Entwicklung enthielten. In den bestehenden sozialen Zusammenhängen sollten diese Triebe angemessen verstanden und so durch adäquates moralisches Handeln bzw. durch die gesellschaftliche Solidarität befriedigt werden. Die Koranhermeneutik al-Ḥūlīs intendiert solch ein Verständnis und die Legitimation dieses Zusammenhangs für die entsprechenden praktischen Lebenswelten.

---

15 Vgl. al-Ḥūlī, *Kitāb al-Ḥayr*, S. 96f.

16 Vgl. Ebd.

#### 4 Religionsgeschichte als Evolutionsgeschichte

Der Koran beinhaltet durch seine ihm eigene Art der Auseinandersetzung mit den damaligen verschiedenen religiösen Gruppen einen selbstverständlichen Ansatz zum religionswissenschaftlichen Studium. Al-Ḥūlī weist darauf hin, dass die religionsgeschichtlichen Arbeiten der früheren muslimischen Wissenschaftler in Bezug auf die alten Religionen und Sekten mangelhaft gewesen seien; diese hätten weder die Sprachen der jeweiligen Religionen und Kulturen beherrscht noch habe es methodische Reflexion gegeben. Ihre Neubearbeitung sei notwendig; dabei gelte es, auch sie in ihrer Kontextualität zu verstehen. Sicher ergäben sich heute andere Möglichkeiten. Die Differenz zwischen Religionswissenschaft und Theologie (*‘ilm ar-ra’y wa-qūwat al-i’tiqād*) sei immer zu bedenken.<sup>17</sup>

Al-Ḥūlī sah die Religion immer in die bestehende Religiosität eingebettet. Für ihn existierten, dogmatisch gesprochen, Richtiges und Unechtes, Anspruch und Realität immer in sozialen u.a. Zusammenhängen. So setze er in Bezug auf diesen Diskurs neue Akzente, indem er mit seiner an der Evolutionstheorie ausgerichteten Methodologie für die Religionsgeschichte die konservative, seiner Ansicht nach rein normative Lesart anfocht: Allein durch die Frage, welche Rolle der Zeit und der Umwelt bei der Entwicklung der Religionen zukomme, öffneten sich seines Erachtens neue Perspektiven. Bisher sei man theologisch davon ausgegangen, dass der gegenseitige Einfluss zeitlicher, natürlicher und sozialer Faktoren sowie ihr Zusammenspiel mit anderen religiösen Aspekten nicht mit den Offenbarungsreligionen zu vereinbaren sei. Für al-Ḥūlī gab es aber viele religiöse Zeichen, auch in anderen Religionen, die jeweils als passend zum Kontext zu verstehen seien. Gerade der Monotheismus fordere das Verstehen der Geschichtlichkeit bzw. die geschichtliche Abfolge der Lehren; d.h. zu verstehen, auf welche Art sie sich dem weltlichen Geschehen angepasst hätten. Dabei brächten Methoden der Naturwissenschaften sowie der kulturellen und geschichtlichen Wissenschaften die verstummten Quellen zur Sprache.<sup>18</sup> Die wichtigste geschichtliche Standarddisziplin stelle in diesem Kontext die Geschichte der Philosophie dar, die nach al-Ḥūlī die Veränderung der gegebenen Gesetzmäßigkeiten und die eigene Methodologie ihrer Disziplin beschreibe. Dabei gehe es um die gegenseitige Wirkung in der menschlichen Zusammenarbeit, die ein Historiker nur erörtern könne, wenn er die Regeln hinter den Ereignissen erarbei-

---

17 Vgl. al-Ḥūlī, *Tārīḥ al-mīlāl wa-n-niḥāl*, Kairo 2005, S. 42ff. Diese Ansicht ähnelt der Sichtweise zeitgenössischer westlicher Orientalisten, die indes aus europäischer Perspektive schrieben und bei ihrer Forschung an den Texten oft nicht zu der eigentlichen Bedeutung der arabischen Sprache durchdrangen. Auf S. 87ff. diskutiert al-Ḥūlī die Methoden von aš-Šahrastānī, al-Baḡdādī und Ibn Ḥazm. Es zeige sich, dass viele moderne westliche Ansätze der Religionsgeschichte von der besonderen Semantik der Religionen abstrahierten und nur die menschlichen Formen sähen. Religionsgeschichte dürfe weder die Dogmatik ignorieren noch umgekehrt, vgl. insbes. S. 88f.

18 Vgl. ebd., S. 45ff.

te. Für die Religionsgeschichte empfahl er daher ihre Kooperation mit der Soziologie, welche die Art der Zivilisation der menschlichen Gemeinschaften und ihre Sozialisierung unter Berücksichtigung ihrer Überlieferungen, Veränderungen und ihrem Wechsel erforsche. Aus diesen könnten die für die Religionsgeschichte vorherrschenden Stile und Wege (*sunan*) herausgearbeitet werden.<sup>19</sup>

Auch die Religionsgeschichte vollziehe sich in Stufen, wie auch der Koran die Veränderungen der natürlichen Bedürfnisse des Lebens reflektiere und auf reale Anlässe Bezug nehme. Jeglicher Beginn könne als naiv und simpel erkannt werden. Evolution erfolge durch Konkurrenz, wobei sich [eben nicht das Stärkere, sondern] das Geeigneterer bzw. das Bessere bewähre, daher übrig bleibe und sich zu einer neuen Ordnung ausgleiche, nun mit einem höheren Komplexitätsgrad.<sup>20</sup> In diesem Sinne seien die islamischen Lehren gewachsen, zunächst nur in der genuin islamisch-arabischen Welt, alsdann habe es durch die Begegnung andere Kulturen auf produktive Weise integriert. Diese Offenheit und Integrationskompetenz kennzeichne den Unterschied des Islam zu anderen Religionen, wobei die jeweiligen Umweltfaktoren der religionsgeschichtlichen Entwicklungen, d.h. sowohl die politischen Umstände als auch die sprachlichen Möglichkeiten, eine Rolle spielten.

Zu diesem Prozess gebe es keine Alternative. Wenn die Glaubensgrundlage – *'aqīda*<sup>21</sup> – sowohl den natürlichen und geistigen Bedingungen der Umwelt als auch den nachbarschaftlichen Umwelten nicht entspreche, käme es unter Druck und sei schwierig aufrechtzuerhalten. Sicher gehe jedoch das Dogma nicht in der Umwelt auf. Auf der anderen Seite habe Gott ein veränderliches Dogma bereitgestellt, um die Religion anzupassen. Ähnlich eines osmotischen Austauschprozesses beschreibt al-Ḥūlī, dass sich mit der Zeit immer wieder eine ausgeglichene, ruhige Lage zwischen den natürlichen und gesellschaftlichen Umwelten einerseits und der Religion andererseits einstellen müsse, ein Konzept, das er auch bei der expliziten Koraninterpretation benutzt. In diesem Prozess werde das Alte nicht einfach abgeschafft, sondern positiv begriffen und mit dem Neuen gepaart, d.h. daran angeschlossen. Auch der Koran habe die bestehenden Denkrichtungen in diesem Sinne verarbeitet, die menschliche Vernunft antreibend, passende Regelungen für die Lebenswelten zu finden und die zeitlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Differenzen zu berücksichtigen.<sup>22</sup> Die (Selektions-)Vorteile der evolutionsgeschichtlichen Dimension des Islam dokumentierten sich darin, dass er die Wunder und den Wunderglauben vermindert und durch eine rational begründete Kosmologie und wohlgeordnete Naturmuster ersetzt habe. Im Vergleich z.B. mit der Thora sei der Koran nicht in die geistig-kulturellen Umgebungsfaktorenver-

---

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. ebd., S. 55.

21 Siehe hierzu ebd., S. 87.

22 Vgl. al-Ḥūlī, *Fī amwālihim*, Kairo 1987, S. 59.



strickt; selbige akzeptiere die Existenz der Natur- und Stammesreligionen der Umwelt und bekämpfe sie zugleich. Der Koran hingegen sei in seiner Verarbeitung dieser Elemente freier. In Bezug auf die Ausgrabungen, die durch ihre Informationen Religionskritik bergen würden, habe der Islam daher von dieser Seite keine Krisen zu befürchten wie andere Religionen. Ferner habe er die Alltagsriten für den Zweck allgemeiner sozialer Angelegenheiten gekürzt, nämlich für die Verrichtung guter Werke. So sei mit dem Anspruch des Islam auf Allgemeinheit das Prinzip des *iğtihād* als das Fundament des islamischen Lebens verankert worden. Darin dokumentiere sich eine prinzipielle Ungebundenheit gegenüber Neuerungen.<sup>23</sup>

Zwei thematische religionsgeschichtliche Forschungen hat Amīn al-Ḥūlī verfasst: Eine über das Judentum und eine über das Christentum, die hier nur kurz angesprochen werden sollen. Bei der Arbeit über das Judentum, noch jenseits der Quellentheorien, unterscheidet er die jüdische Religion vor Mose und nach Mose. Hier versuchte er die jüdische Dogmatik, ihre Riten, Stile und Moralen sachlich mit historischem Kontextbezug zu beschreiben. Unter der Perspektive evolutionsgeschichtlicher Entwicklung charakterisierte er die Erwählung als einen Selektionsvorteil. Er erkannte auch Spannungen, z.B. bezüglich des Gottesbildes. Hier stellte er ebenso eine Entwicklung zu einem abstrakteren Bild fest, das sich in der Feuersäule und Wolke dokumentiere. Er bemerkt in diesem Zusammenhang, dass die Strenge des Götzenproblems und die Abgrenzung von äußeren Einflüssen in keiner Weise zu der einfachen, naiven Beschreibung Gottes passen.<sup>24</sup> Ferner thematisiert er die Frage, warum die jüdische Religion kein explizites Jenseits- und Seelenverständnis habe, das sich doch eigentlich in dem ägyptischen, pharaonischen Kontext hätte entwickeln müssen. Opferkulte und reine Innerweltlichkeit der menschlichen Grenzfragen seien hinter der altägyptischen Religion zurückgeblieben.<sup>25</sup> In den Opfervorschriften dokumentiere sich indes die Entwicklung, das Opfer des ersten Sohnes durch die Weihung der Erstgeborenen zu ersetzen, d.h. die Einsetzung der Leviten für den Gottesdienst. Auch die Beschneidung könne hier als ein funktionales Äquivalent zum Kindopfer begriffen werden. Den Monotheismus der jüdischen Bibel identifiziert al-Ḥūlī als nicht klar, da die Existenz anderer Götter anerkannt werde. Dies ließe sich durch den

---

23 Vgl. al-Ḥūlī, *al-Muğaddidūn fī l-islām*, Kairo o.J., S. 42ff.

24 Vgl. al-Ḥūlī, *Tārīḥ al-milal wa-n-niḥal*, S. 102ff. Gott habe sich auf dem Sinai den Ältesten präsentiert, „und sie schauten den Gott Israels : der Boden zu seinen Füßen war wie aus Saphirfliesen und klar wie der Himmel selbst ...“, Züricher Bibel, Exodus 24:9-11, Zürich <sup>17</sup>1980, S. 84.

25 Vgl. al-Ḥūlī, *Tārīḥ al-milal wa-n-niḥal*, S. 111f. Er zitiert eine These am Schluss des Kapitels, dass der Text der Thora wohl von der Sicht der Sadduzäer geprägt bzw. redigiert worden sei, einer Gruppe, die sich gegen den hellenischen Einfluss auf das Judentum gewandt habe, die Grenzfragen philosophisch auszuweiten. Al-Ḥūlī hält diese These aber für unwahrscheinlich und lässt die Frage nach dem Jenseits offen, vgl. ebd., S. 115ff.

Bezug zum kanaanäischen Kontext erklären, der einen großen Einfluss auf die jüdische Religion gehabt hatte: Jahwe habe alle Eigenschaften der lokalen Fruchtbarkeitsgötter integriert. Forscher hätten auch schon die Ähnlichkeiten der Riten mit denen der Kanaanäer festgestellt.<sup>26</sup>

Al-Ḥūlīs Werk „Die Verbindung des Islam zur christlichen Reformation“ behandelt die Relation des Islams zur protestantischen Reformation in Europa. Hier versucht er, historisch einen plausiblen Weg der Verbindungen, Berührungspunkte oder Begegnungen des Westens und des Ostens nachzuziehen. Das Christentum des Mittelalters habe vom Islam als Religion seiner Umwelt vieles aufgenommen und verarbeitet. Er unterscheidet auch hier materielle von geistig-inhaltlichen, d.h. semantischen Verbindungen, in denen sich der jahrhundertelange mittelalterliche Einfluss islamischer Religiosität und Intellektualität auf das europäische Leben insgesamt als grundlegendes Element für die Entwicklung der Reformation dokumentieren lässt.<sup>27</sup> Alles in allem bietet die religionsgeschichtliche Forschung Amīn al-Ḥūlīs sinnvolle Anschlüsse und Möglichkeiten für entsprechende westliche Forschungen an.

## 5 Reform der Azhar

Der praktische, bildungspolitische Impuls von Amīn al-Ḥūlīs Reformorientierung bezog sich zunächst auf die Lehrinstitution der Azhar, in der er tätig war. Die theologischen Wissenschaften waren bis dato alle der ašʿarischen Richtung verpflichtet, hatten diesen Ansatz tradiert und betrachteten alles davon Abweichende als nicht erlaubt. Diese konservative Verfestigung verlangte Nachfolge und keine Kritik, auch durften keine anderen Wissenschaften neben den theologischen gelehrt werden. Daher wurde an der Azhar das Studium der Naturwissenschaften abgelehnt, worin sich die Realitätsferne der theologischen Fächer dokumentierte.<sup>28</sup> In seiner erstmals im Jahr 1936 erschienen Schrift über die Reform der Lehrinstitution stellte al-Ḥūlī ihre bedeutende Rolle in der Geschichte und für die Gesellschaft Ägyptens heraus und beschrieb seine detaillierten

---

26 Vgl. ebd., S. 135ff.

27 Vgl. al-Ḥūlī, *Šilat al-islām bi-išlāḥ al-masīḥīya*, S. 19ff.

28 Schon früher hatten sich azharitische Gelehrte mit Reformansätzen beschäftigt, insbesondere nach der französischen Expedition. MuḥammadʿAbduh ist der Erste gewesen, der seine Absichten dazu zu Beginn des 20. Jahrhunderts offen in seinen Schriften darlegte. Unter dem Scheich al-Azhar Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī begann man in den 1930er/40er Jahren neben Islamischem Recht, Glaubenslehre und Arabistik auch Philosophie, Logik und Geographie zu studieren. Es dauerte aber noch mehr als 20 Jahre, bis die Azhar-Institution neu organisiert und durch die Lehre der Mathematik, Natur- und Sozialwissenschaften sowie durch Fremdsprachendisziplinen erweitert wurde, siehe dazu Wolf-Dieter Lemke, *Mahmūd Šaltūt (1893 - 1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt a.M. 1980, S. 58ff.

Vorstellungen für die Curricula der azharitischen Schulen und der Universität.<sup>29</sup> In dieser Schrift kritisierte er, dass die von den anderen Ländern delegierten Studierenden aufgrund der mangelhaften Lehre an der Azhar andere Fakultäten besuchten und dass sie, ohne dass sie etwas Nützliches auf der Azhar gelernt hätten, wieder nach Hause führen.

Al-Ḥūlī wusste um den großen Einfluss der Institution auf die Bevölkerung. Dazu brauchen die Lehre der Institution, die Hochschule und auch die Azhar-Schulen Anbindungen an die soziale Seite des Lebens sowie an die bestehenden Lebenswelten in der Gesellschaft. Der Unterschied zwischen ziviler und religiöser Bildung sollte aufgehoben werden. Dabei ging es al-Ḥūlī nicht um die Einführung selbstständiger Fakultäten für Natur- und Sozialwissenschaften, Literaturen und Sprachen, sondern um die Integration ihrer Lehrinhalte in die Lehre der theologischen Fächer, damit die Studierenden von diesen Wissenschaften *aus der Distanz* das Zivile und Soziale des Islams erkennen könnten. Der Islam könne so in seiner orientalischen Gestalt erscheinen, die zur Rationalität passe sowie zu dem zivilen Geist der damaligen Intellektuellen und der Frühzeit des Islams. Er kritisierte den Status Quo der theologischen Lehre. Aufgrund seiner Konzentration auf Riten und Vorschriften wirke die Religion streng und veraltet. Dies entspräche in keiner Weise dem ursprünglichen islamischen Selbstverständnis, das sich als menschlich und freundlich präsentiert habe. Abstinenz von weltlichem Leben dürfe nur verlangt werden, wenn es dem Leben selbst nütze. Die Theologen und Scheichs sollten so ausgebildet werden, dass sie sich nicht vom Alltagsleben sowie von anderen Schichten, Berufen und Gruppen distanzieren, sondern sich unter das Volk mischten. In diesem Sinne könne die Azhar ihrer eigentlichen Funktion, ein wissenschaftliches Umfeld darzustellen, auf das der gesamte Osten als auch der Westen in seinen orientalischen islamischen Studien zurückkomme, gerecht werden. Nach der Publikation der Azhar-Schrift war al-Ḥūlī einem großen Druck der konservativen Azhariten ausgesetzt und man versuchte ihn zu marginalisieren.<sup>30</sup>

---

29 1936 hatte die ägyptische Regierung einen Wettbewerb ausgeschrieben, in dem sie die Wissenschaftler und Forscher dazu aufgerufen hatte, sich zur „Botschaft der Azhar im 20. Jahrhundert“ zu äußern. Amīn al-Ḥūlī schrieb diesbezüglich eine kleine Schrift, konnte sich aber damit nicht bewerben, weil er zum Mitglied des Prüfungsausschusses gewählt wurde. Die ganze Schrift von al-Ḥūlī „*Risālat al-Azhar fī al-Qarn al-‘iṣrīn*“ ist im folgenden Buch enthalten: Aḥmad Sālim, *al-Ġudūr al-‘almaniya fī al-fikr al-tağdīdī ‘inda Amīn al-Ḥūlī*, Kairo 2005. Die folgenden Ausführungen nehmen darauf Bezug.

30 Vgl. Paulus, *Amīn al-Ḥūlī*, S. 146.

## 6 Koraninterpretationen

### 6.1 Expliziter hermeneutischer Zugang

Amīn al-Ḥūlīs Zugang zum Koran ist aus diesem reformorientierten sozialen und diskursiven Kontext eines sogenannten Zur-Welt-Kommen des Islams zu verstehen.<sup>31</sup> In diesem Sinne versteht er die koranische Rechtleitung (*al-hady al-qur'ānī*) nicht primär als moralische Ausrichtung oder islamische Gesetzgebung, sondern als Entwicklungsmöglichkeiten der Schöpfung, die durch das Verstehen des Koran aufgegriffen und sich in einem bestimmten Verhalten verkörpern können. Insofern scheint der Koran für al-Ḥūlī ein erzieherisches Lehr- bzw. Trainingsbuch zu sein, welches diese Möglichkeiten aufzeige und verdeutliche sowie die gläubigen Leser/innen auffordere, sich diesem Schatz der Entwicklungsmöglichkeiten zu öffnen. Es geht ihm dabei um einen sozialen Ausgleich, wie auch oben im Vorwort sein Zugang als sozialanthropologisch beschrieben wurde. Die gesellschaftspolitische Ambition al-Ḥūlīs erstreckt sich dabei auch auf die psychischen und seelischen Dimensionen, v.a. auf die Gefühlsebene, die er immer wieder betont. In diesem Sinne konzentriert sich die literarische Koraninterpretation auf die arabische Sprache, d.h. auf die Sachverhalte der damaligen Lebenswelten, und zwar in der jeweiligen Ästhetik des Ausdrucks. Die rhetorische Wunderhaftigkeit des Koran könne ohne den historisch-lebensweltlichen Kontext nicht wahrgenommen werden; sein Wissen läge brach und wäre nutzlos.<sup>32</sup> In diesem Sinne subjektiviert al-Ḥūlī den Koran oft und spricht vom koranischen Empfinden als jemanden, der mit seiner Umwelt, den Nöten und Freuden mitfühlt und diese reflektiert. Dazu verweist er auf die tieferen sprachlichen Bedeutungen der zentralen Ausdrücke und versucht die Leserinnen und Leser in Bezug auf das Sprachgefühl zu schulen, d.h. ihnen den „literarischen, künstlerischen Geschmack“ näherzubringen, indem er zeigt, wie der Koran die Psyche und das Gefühl des Individuums anspreche und motiviere.<sup>33</sup> Oft leitet er allgemein anthropologisch oder philosophisch in den jeweiligen thematischen Schwerpunkt ein und sensibilisiert die Leser/innen und Hörer/innen auf der Basis ihrer eigenen Erfahrungen. Klassische Korankommentatoren zitiert er oft auch kritisch, um daran seine Sicht auf die Themen zu elaborieren.

Die Hermeneutik al-Ḥūlīs scheint somit eine Art ganzheitliche Methode darzustellen. Sie resultiert aus seinem – trotz aller Widrigkeiten seiner persönlichen Lebensumstände – Optimismus bzgl. der Schöpfung und der menschlichen Ent-

---

31 Sicher fällt bei dieser Formulierung die Parallele zur frühen Säkularisierungsdebatte in Europa auf, siehe Giacomo Marramo, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt a.M. 1996. Eine vergleichende Analyse der jeweiligen (evolutions-)geschichtlichen Ausdifferenzierung zwischen religiösem und weltlichem Bereich im Islam und Christentum – inklusive ihrer gegenseitigen Einflüsse – stellt bis heute ein Forschungsdesiderat dar.

32 Vgl. al-Ḥūlī, *Fī amwālihim*, S. 42.

33 Vgl. ebd., S. 20, 82ff.

wicklung, den er im Projekt der koranischen Rechtleitung erkannt hat. Diese unterscheidet er von jeglicher politischen Ideologie, wehrte er sich doch stark gegen jegliche Vereinnahmung der islamischen Religion für die Theorien des Sozialismus, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beachtliche Attraktivität genossen. Der Islam sei über jegliche ideologische Bindung erhaben, da er Ritus und gutes Werk, Weltliches und Ewiges miteinander verarbeitet habe. Obschon der Islam die materielle Seite des Lebens ernst nehme – und im Folgenden wird al-Ḥūlī's Betonung dieses Sachverhaltes immer wieder deutlich werden – umschließe doch sein Ewigkeitsbezug die menschlichen Dinge allesamt. Insofern, so weist er darauf hin, habe er persönlich auch Bitten abgelehnt, über Islam und Sozialismus zu referieren.<sup>34</sup> Die koranische Botschaft auf diese aktuelle politische Ebene zu reduzieren und damit zu instrumentalisieren, schien ihm unrichtig zu sein.

## 6.2 Themenauswahl

Al-Ḥūlī bindet die koranische Rechtleitung an einige besondere Themen, die er als solche explizit interpretiert. Der thematische Blick auf die Schrift nimmt daher Abschied von der Form der traditionellen umfassenden Koraninterpretation, die Vers für Vers vorging. *At-Tafsīr al-adabī* mit literarischer Koraninterpretation zu übersetzen, scheint demnach nicht passend, da dieser Ausdruck im westlichen Diskurs um die koranische Exegese unmittelbar die Frage konnotiert, ob der Koran wie ein anderes literarisches Werk behandelt werden darf. Al-Ḥūlī's Interesse, obschon die weltlichen Belange der Religion betonend, steht dennoch jenseits dieser Frage. Er legt das Gewicht auf den bildungsreformerischen Gehalt der Literatur. Nicht zuletzt daher wählt er Themen mit wichtigem gesellschaftspolitischem Gehalt aus, die auch teilweise über das Radio gesendet wurden. Das Thema Fasten behandelt er in seiner sozialpsychologischen, d.h. spirituellen und sozialen Dimension. Ferner legt er einen Schwerpunkt auf das Thema Eigentum, das eigentlich die Basis einer funktionierenden Gesellschaft sein soll, aufgrund des mangelnden Ausgleichs zwischen Arm und Reich indes bis heute massive Probleme bereitet. Im Folgenden soll auf diese Interpretation näher eingegangen werden, die seinen hermeneutischen Stil, seine Methodologie und Methodik an diesem wichtigen Thema exemplifiziert. Sicher ist in dieser Themenwahl auch eine Antwort an die ägyptischen Sozialisten der 1940er und 1950er Jahre zu finden, die, wie o.a. religiöse Inhalte, für die politische Sache benutzten.

---

34 Vgl. ebd., S. 19f.

### 6.3 Das Problem des Besitzes

#### 6.3.1 Sozialer Ausgleich der Vermögenswerte

Das Vermögen gehört Gott; er hat es den Menschen gegeben, sozusagen anvertraut. Al-Ḥūlī zitiert entsprechende Verse aus dem Koran: „Und gebt ihnen[, den Sklaven die freigelassen werden möchten,] von dem Vermögen, das er euch gegeben hat“<sup>35</sup>; „Glaubt an Allah und seine Gesandten und spendet von dem, was ihr von ihm geerbt habt. Die glauben und für sie spenden, werden reichlich belohnt“<sup>36</sup>. Al-Ḥūlī zeigt, dass es sich mit dem Besitz nicht so verhält, wie gemeinhin angenommen wird, nämlich dass er der Person gehöre, die darüber willkürlich verfügen könne. Er gehöre Gott, er sei nur eine Leihgabe an den Menschen. Die koranische Sicht schließe eine andere Dimension des Eigentums auf, und zwar die soziale Sicht. Mit der Beschreibung des Lebens allgemein in der Umwelt, das al-Ḥūlī als Kampf und Arbeit für alle Menschen, auch für die Propheten, charakterisiert, identifiziert er ein Mittel, das diesen blanken Existenzkampf qualifiziert: die Bewilligung als ein Kredit von Gott (*qard*), ein zinsloses Darlehen.

„Wir wollen, um uns daran zu erinnern, was das koranische Empfinden zu diesem Thema erkennen lässt [...]“; durch diese Formulierung möchte er die Hörenden und Lesenden seiner Interpretation auf die ethisch-ästhetische Dimension der Wortbedeutung Kredit hinführen, in seiner sprachlichen Analyse verweist er so einmal auf die Befristung des Kredits und auf die Beziehung zwischen dem Gebenden und dem Schuldner. Die Rückgabe sei die Vergeltung, das Spenden, d.h. für alle guten Werke bekomme der Schuldner wiederum positive Kreditpunkte: *qard ḥasan*.<sup>37</sup> Daran anschließend fragt al-Ḥūlī danach, wie der Koran das Recht des Reichen am Vermögen konstruiere. Er anerkenne den Trieb, den Ansporn, Dinge zu besitzen. Der Besitz stelle in der Regel den Stolz des Lebens dar. Das Eigentum wurde in der Geschichte gesellschaftlich durch Religion, Recht und Moral organisiert, dennoch schaffe bis heute die materielle Unersättlichkeit Unrecht. Es gebe eine Gruppe von (Wohl-)Habenden und Besitzlosen. Dieser Unterschied habe positive Elemente, aber auch Dekadenz und Korruption hervorgebracht und habe sich daher als ein theoretisches und empirisches Forschungsthema etabliert. Auch der Koran habe eine Analyse zu präsentieren, woraus das Problem des Eigentums resultiere; diese könne an die sozialwissenschaftliche Sicht angeschlossen werden.<sup>38</sup> Denn der Koran sei darauf bedacht,

---

35 Koran 24/33.

36 Koran 57/7.

37 Vgl. ebd., S. 23f.

38 Vgl. ebd., S. 25ff. Er kritisiert in diesem Zusammenhang die bestehenden exkludierenden Sichtweisen der religiösen Wissenschaften in Bezug auf die Sozialwissenschaften: Die ablehnende Strenge der konservativen Dogmatiken würde vor Heiligkeit überlaufen und die Außenbezüge damit tabuisieren.

der Vernunft freien Lauf zu lassen, sich auf die Probleme und Lagen des Lebens einzustellen, somit habe er den Reformern das Wort gegeben. Wo die Grenze der Vernunft sei, könne nicht so einfach bestimmt werden, wie es z.B. einige frühere Interpretationen oder Gesetzgebungen bestimmt hätten. Ihnen habe das sozial-ethische Gefühl gefehlt.

Der Koran spricht nach al-Ḥūlī deutlich die Liebe des Menschen zum Besitz an: „Und ihr verzehrt das Erbe. Ja ihr verzehrt es ganz und gar. Und ihr liebt den Besitz, ja ihr liebt ihn voll und ganz“<sup>39</sup>. Damit bringe der Koran das Herz des Menschen dazu, der Not des schlechten Gewissens auf legitime Weise Abhilfe zu schaffen. Zu besitzen, Vermögen zu haben werde gerade nicht als verhasst dargestellt, sondern impliziere einen Auftrag, zum Bestehen der gesellschaftlichen Umwelt beizutragen.<sup>40</sup> Die Relevanz dieses Auftrags zitiert er anhand der Kritik am ritualistischen Verständnis der Gottesliebe in Koran 2/177: „Nicht darin besteht die Güte, dass ihr eure Gesichter gegen Osten oder Westen wendet. Güte ist vielmehr, dass man an Allah, den jüngsten Tag, die Engel, die Bücher und die Propheten glaubt und vom Besitz – obwohl man ihn liebt – der Verwandtschaft, den Waisen, den Armen, dem Sohn des Weges, den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet.“ Geben und Liebe interpretierten sich im Koran miteinander, *al-i'tā' 'alā l-ḥubb*, wie es sich in der Sure 76/8 zeigt. Der Vollzug der freundlichen Menschlichkeit, der sich darin dokumentiert, hat nach al-Ḥūlī die Funktion, den „hässlichen Trotzinstinkt“ bezüglich des materiellen Eigentums zu zähmen. Er verweist auf die Erfahrung des einzelnen, die diesen Zusammenhang als realistisch bestätige. Die realistische Sicht des Korans reflektiere die Situation der damaligen Völker und Stämme, in denen es wegen der häufigen Kriege und Katastrophen viele Wechsel gab. Dies entspreche der Verfahrensweise Gottes (*sunnata llāh*). In diesem Kontext böten der Besitz und die Söhne Sicherheiten. Dieser Instinkt werde vom Koran geschätzt und gleichzeitig beruhigt, indem er diese Veränderungen anspreche und verarbeite; damit biete er Vertrauen in diese Veränderungen durch die Institution des Zusammenhangs von Geben und Liebe, d.h. durch die Güte, die letztlich einer Art sozialer Solidarität gleichkommt.<sup>41</sup>

### 6.3.2 *Fiṭra* und *fitna* (Menschliche Natur und Verführung)

Al-Ḥūlī bezeichnet den Besitz eines Naturinstinkts als *fiṭra*, der sowohl zum Guten als auch zum Negativen führen könne. Er diskutiert die Frage, wie der Koran mit dieser Ambivalenz umgeht. Durch die koranische Anerkennung der Liebe zum Besitz werde gleichzeitig eine Art moralisches Regulativ vorgestellt,

---

39 Koran 89/19f.

40 Vgl. al-Ḥūlī, *Fī amwālihim*, S. 31.

41 Vgl. ebd., S. 35.

eine Bildung, basierend auf „der Erfahrung der klugen Eleganz“ bzw. der „Macht der Eleganz“, die den blanken egoistischen Trieb in eine gute, nützliche Richtung bringen könne. Ähnlich den Methoden der psychologischen Experten stelle der Koran eine *riyāḍa*, d.h. eine Übung zur Ausbildung eines höheren Instinktes, der nützlich und führend sei.<sup>42</sup> Evolution als Anlage und Entwicklung dokumentiert sich in dieser Konzeption Amīn al-Ḥūlī. Denn die negativen Tendenzen des Instinktes seien stark, sie würden im Koran auch oft als *fitna* bezeichnet, Besitz und Kinder als eine Versuchung. Die entsprechenden Koranstellen, Sure 8/28 und 71/21, reflektierten zwar stammesgesellschaftliche Bedingungen des Ansehens und der Stärke, hätten jedoch auch einen Verweis darüber hinaus. Der Koran breche hier mit der magischen Täuschung durch Bewunderung des Reichtums, nach Sure 9/55: „Lass dir ihr Besitz und ihre Söhne nicht gefallen, Gott will sie nur damit strafen im hiesigen Leben, damit sie ihre Seelen als Ungläubige verlieren.“ Der Besitz habe keinen Selbstzweck, denn die Besitzgüter seien von den Gnadengaben und Mittel zur Menschlichkeit und für die Nöte in den Wechseln der Zeit von Gott gegeben. Demgegenüber sprächen klassische Korankommentatoren wie aṭ-Ṭabarī über diese Thematik auf eine verzerrte Art, da sie bei der Warnung stehenblieben. Sie interpretierten Vers für Vers insofern seines Erachtens schon in der Anlage negativ, als seien Besitz und Kinder allein eine Versuchung. Andere Interpreten wie az-Zamaḥṣarī und an-Nisābūrī hätten später daran anschließend argumentiert und *fitna* mit Sünde identifiziert und somit „nicht gezögert, eine Askese auf alle weltlichen Dinge anzusagen“,<sup>43</sup> als brauche man sich nicht um sein Einkommen und die Gründung einer Familie und die Sorge um sie zu kümmern. Al-Ḥūlī hält es nicht für angemessen, die Frage des Besitzes allein in Bezug auf seine korrupte, dekadente Seite zu interpretieren. Diese sufitische Interpretation ist seines Erachtens abzulehnen, da sie das Interesse an den weltlichen Forderungen der Menschen, seinen trotzigen Instinkt zu besitzen und sich fortzupflanzen sowie sein weltliches Wissen einfach ignoriere. Diese Sichtweise impliziere keine Elemente, die sich an das allgemeine Leben bänden, seine Teilnahme ermögliche, die die Entwicklung vorantreibe. Denn dazu habe Gott den Besitz und die Kinder als Gnadengaben (*niʿam*) gezählt; sie seien die Elemente des Lebens, die überdauerten. Auch daran zeige sich, dass sie der Person nicht wirklich gehörten.<sup>44</sup>

Zur Unterstützung dieses Argumentes verweist al-Ḥūlī darauf, dass der Koran mit der Kritik am korrupten, dekadenten Umgang mit dem Vermögen auch im-

---

42 Vgl. ebd., S. 37f.

43 Vgl. ebd., S. 41.

44 In diesem Zusammenhang klärt al-Ḥūlī die Stelle in Sure 8/28, die Vermögen und Kinder als *fitna* bezeichnet. Er verweist darauf, dass der Kontext des Verses ganz deutlich nur von der Kriegsbeute spricht. Hier sei es ganz schwierig, das Thema Kriegsbeute mit dem Geist der Askese, des weltlichen Verzichts, „zu besprenkeln“; vgl. ebd., S. 42.



mer auf die Alternative resp. die gute Richtung hinweise, wie es in Sure 9/88f deutlich wird: „Die mit dem Propheten glauben, geben sich Mühe mit ihrem Besitz und mit sich selbst.“ Der Gedanke des Nutzens schließe sich an, inklusive der guten Kreditpunkte bei Gott.<sup>45</sup> Der Koran verweise so auf die guten Aspekte des Besitzinstinktes, der sich höflich und gebildet gebe: Man soll ausgeben, bevor man stirbt und auch vor Habsucht bewahrt bleiben.<sup>46</sup>

Al-Ḥūlī macht die Spannung zur asketischen Konzeption sehr deutlich, sogar mit leicht sarkastischen Anspielungen, die entsprechenden Interpreten gäben die unterdrückende Demütigung der Instinkte als Norm aus, die unnatürlich sei. Ausländische Einflüsse, mit denen Amīn al-Ḥūlī u.E. auf christliche Askese anspielen will, hätten das Verstehen des Verses, Kinder und Vermögen seien eine *fitna*, beeinflusst. Hingegen lägen der Schaden für das Selbst und die destabilisierende Behinderung der Gesellschaft, die durch Hunger und Mangel entstünden, auf der Hand. Und wirklich stellt sich ja die Frage, wie man ausgeben kann, was man nicht hat? Seines Erachtens nach thematisiert der Koran so die Kraft der menschlichen *fiṭra* zum Guten, wenn sie richtig geführt und gebildet werde, wie auch ihr Böses, wenn sie pervertiert werde. Aber er könne in keiner Weise ihr Gutes für das Leben und die Welt bestreiten. Der Koran in seinem eigenen Stil verweise so auf die Notwendigkeit der Leitung und Kultivierung der *fiṭra*. Obschon einige von den Dogmatikern der Tradition von dieser Ansicht überzeugt gewesen seien, hätte sie diese Kultivierung nicht als Rechtleitung bestimmt.<sup>47</sup>

Der Schmuck und die guten Dinge seien für die Gläubigen im dies- und jenseitigen Leben bestimmt, denn nach Sure 7/32 ermuntere der Koran das Individuum immer zum Guten. Die grundlegenden Prinzipien des *tafsīr* ignorierten das Individuum und die Reformer behandelten dagegen seine Nöte und Interessen im Wandel der Zeiten, eine Perspektive, die sich an den heutigen psychologischen Therapiegedanken angeschlossen. In diesem Sinne spricht Amīn al-Ḥūlī vom Nutzen dieses Dogmas sowie von seiner Funktion, ein starkes Band für die Gemeinschaft zu sein, das sie auf ihre Extreme verzichten ließe. Es binde sich an die Herzen der Einzelnen und fülle die Abstände zwischen ihnen mit Freundlichkeit.<sup>48</sup>

### 6.3.3 Arm und Reich

Unter dem Aspekt des Rechts des Individuums spricht er von der Vermehrung des Besitzes als zur Freude des Lebens gehörend; sie funktioniere mit den Me-

---

45 Siehe ebenfalls Koran 2/261, 284.

46 Siehe Koran 63/10 und 64/16.

47 Al-Ḥūlī, *Fī amwālīhim*, S. 49. Er macht hier leider keine näheren Angaben, noch nennt er Namen.

48 Vgl. ebd., S. 51.

thoden der Konkurrenz und der Entwicklung des Selbst. Dies werde durch den Islam gefördert. In seiner ausgeglichenen Form sei der Erwerb von Besitz das Recht des Einzelnen, sein Blut, seine Mühe und seine Zusammenarbeit. Was ist nun das Recht des Besitzers und das Recht des anderen, des Besitzlosen, am Eigentum? Aus der evolutionstheoretischen Sicht sieht er das notwendige Prinzip des Ausgleichs zwischen Systemen und ihren Umwelten: zwischen Individuum und Gesellschaft, Arm und Reich; ähnlich der oben erwähnten osmotischen Bewegung. Er verweist auf den „Bedeutungskontext Umwelt“: Er sei wie die materielle Umwelt eine starke Tatsache. In Bezug auf die Auswirkungen der Instinkte sei die Relevanz des Umweltausgleichs als eine Methode zu verstehen, nicht als Semantik. Der Koran könne das Selbst in Bezug auf die Umwelt beeinflussen; er sähe den einzelnen immer in der umweltlichen Gemeinschaft, die er wie einen lebendigen Körper vorstelle, denn wer jemanden töte, so sei es, als hätte er die gesamte Gemeinschaft getötet, und wer sie belebe, entsprechend.<sup>49</sup> Man finde ausgeglichene Werte in den Prinzipien für die islamische Umwelt. Amīn al-Ḥūlī sieht in den zeitgenössischen Entwicklungen, dem sogenannten Fortschritt (der Moderne), ein wirklich qualitatives Vorwärtsschreiten zu einem gesellschaftlichen Ausgleich. Auch wenn der Koran den Privatbesitz nicht ablehne, mache er doch das Recht der Gemeinschaft daran deutlich. Diese Sicht fände sich bei früheren Interpreten wie an-Nīsābūrī. Dieser meine, Gott habe dem Menschen Seinen Besitz hat gewährt, damit sie ihn genießen könnten, aber er habe ihnen Nachfolger gemacht, an die das Vermögen aus- und weitergegeben würden. So sei er nicht der Menschen Besitz.<sup>50</sup> Als Verwalter dieses fremden Besitzes falle es den Menschen leicht, etwas davon auszugeben. Der Gedanke des gemeinschaftlichen Besitzes habe asketistische Interpreten wie Ġaffārī dazu gebracht, das Eigentum eines Muslims zu rechtfertigen: Er brauche nicht mehr zu besitzen als die Nahrung für den Tag und die Nacht. Diese Sicht habe sich bei Ibn al-Aṭṭār fortgesetzt, bis die Armen sich dafür begeistert hätten, während die Sozialisten daraus den Schluss gezogen hätten, dass der Koran den Privatbesitz ablehne. Indes habe der Koran den Besitz geehrt: „Gebt aus von dem, was ihr erworben habt“<sup>51</sup>. In diesem Sinne habe der Islam den Besitz organisiert, in Gesetze gefasst und sogar aufgefordert, ihn bei Gott als Kredit zu nehmen, damit zu arbeiten. In dieser Spannung sei die koranische Konstruktion (*aṣ-ṣanī‘ al-qur’ānī*) des schon in der Schöpfung angelegten Ausgleichs mit der Umwelt zur Korrektur des Besitzenwollens unermüdlich, zwischen der Realität und dem Ideal durch einen fein anpassenden, trainierenden Stil zu arrangieren. Dies, indem der Koran aufzeige, dass er das Privateigentum wirklich schütze, niemanden überrasche, es aufgeben zu müssen, aber er erschüttere das Fundament durch den allgemeinen

---

49 Vgl. ebd., S. 54f.

50 Vgl. ebd., S. 56.

51 Koran 2/254.

Anspruch darauf und schütze vor Verschwendung.<sup>52</sup> Diejenigen, die diesen allgemeinen Anspruch repräsentieren, sind die Armen, welche ebenso durch den Koran erfreut würden. Er fordere sie weder zum Verzicht auf noch schrecke er sie ab noch vertröste er sie mit einem kommenden Ersatz im Jenseits, sondern er bestätige ihr Recht in dieser Welt, und dieses Recht sei bekannt. Al-Ḥūlī führt wieder an-Nīsābūrī an, dass der Besitz auch zum Abgeben und zum Loskauf von Sklaven verwendet werden sollte. Wie auch andere der frühen Interpreten auf das Abgeben hingewiesen hätten, sei es das Recht der Besitzlosen, das Gott ihnen vom staatlichen Fiskus gewährt habe. Die Armen sollten mit dem Kostüm der Armut nicht betrogen werden, d.h. die Armut solle nicht als ästhetische Einfachheit oder Bescheidenheit dargestellt werden. Der Verzicht gelte den Reichen, auf Verschwendung zu verzichten. Der Ausgleich habe so auch noch die Bedeutung, die Gemüter der Besitzer durch die Abgaben auszugleichen. Insofern werde auch dem Bösen, d.h. der Kriminalität, gewehrt, das durch extreme Armut entstehe. Dieser Weg, der Ausgleich, sei der der wahren Menschlichkeit.<sup>53</sup> Das Gewissen der Reichen werde so „zart gemacht“, indem der Koran die Begriffe *zakāt* und *ṣadaqa* häufig als Pflicht erwähne, dies sei als Interesse des Korans auszulegen, die Gläubigen in ihrem Verantwortungsgefühl zu berühren. An der Bedeutung des Begriff Abgabe (*al-i'tā'*) ändere jegliche relativierende Bedeutung nichts, schließlich gehe es um das schnelle, leichte Abgeben, in diesem Sinne sei das Geben eine Läuterung (*zakāt*) als ein freudiges Einverständnis des Gebenden. Nach al-Ḥūlī kann der Habende ein ganzheitliches Gefühl im harmonischen Klang der motivierenden Rede über das Geben erlangen.<sup>54</sup>

### 6.3.4 Tat und Heuchelei

In Sure 23/1ff. heißt es u.a.: „Diejenigen, die ihr Gebet demütig verrichten, und diejenigen, die sich von allem leeren Gerede fernhalten und diejenigen, die *zakāt* entrichten.“ Hier werde nicht die Gabe, sondern das Tun genannt; dies verweise auf die Tatsächlichkeit der Tat, insbesondere durch die grammatische Form des Nominalsatzes mit dem Subjekt als Partizip Aktiv bzw. Partizip I. Das Gebet sei nur heil, wenn die Gabe wirklich abgegeben worden sei. Al-Ḥūlī übt vorsichtig Kritik an der bestehenden Rechtsprechung zum Thema *zakāt*, die durch Rechtskniffe einen Betrug an den Armen ermögliche; damit werde die Weisheit der sozialen Rechtleitung des Korans verdreht.<sup>55</sup> Hingegen sei das Eigentum selbst als Gabe konzipiert, das natürlich von einem zum anderen geht, leicht abgegeben werde, was auf den Geist der Gabe verweise. Darin spiegele sich, was von der Religion erhofft werde, nämlich zur Verbesserung beider Leben beizutragen, und

---

52 Vgl. ebd., S. 57f.

53 Vgl. ebd., S. 65f.

54 Vgl. ebd., S. 71.

55 Vgl. ebd., S. 73f.

zwar in der praktischen Planung und des sozialen Netzwerkes. Wie in Sure 9/103f deutlich werde: „Nimm von ihrem Besitz die gute Gabe, auf dass du sie damit reinigst. Und sage ihnen, dass dein Gebet sie beruhigen wird. Und Gott hört alles. Wissen sie denn nicht, dass Gott die Reue auch durch die guten Gaben entgegennimmt? Und dass Allah der Reue-Annehmende, der Barmherzige ist.“ Es gehe hier nach al-Qurṭubī nicht um die Pflicht-*zakāt*, denn der Prophet habe ein Drittel des Vermögens der betreffenden Personen genommen, die ihre Fehler zugegeben hatten, ihre guten mit schlechten Taten vermischt zu haben. Die frühen Interpreten hätten die *ṣadaqa* entsprechend für die Notwendigkeiten der Gemeinschaft ausgelegt und als das Eigentliche des Glaubens bezeichnet. Hier sei kein Platz für Heuchler gelassen worden. Die *ṣadaqa* falle zuerst in die Hand Gottes; so gehe es um selbstloses Geben; wie die Reue durch Anbetung nehme er die Abgaben an.<sup>56</sup> Die soziale Bedeutung der Sprache, ihre Funktion der Verbindung, die in ihrer kognitiven, ästhetischen und moralischen Dimension wahrnehmbar sei, bestimme das Recht ihrer Mitglieder. So sei vor allem für die Organisationen der Gesellschaft wichtig zu spüren, was hinter den Aufforderungen der „koranischen Systeme“ stecke: das Abkommen im Sinne eines Vertrag Gottes mit den Mitgliedern, ein Band der wiederum gegenseitigen Verpflichtungen. Al-Ḥūlī adressierte das Gesagte an die Planer und Organisatoren seiner Gesellschaft der 1940er Jahre, die *ṣadaqa* sei ein vernünftiges, natürliches Konzept im Sinne einer Planung. Es scheint, als vermisse er bei den Verantwortlichen, die Rechtleitung ernst zu nehmen, eine Thematik, die er entsprechend in seiner Koraninterpretation über die leitenden Propheten aufnimmt, ob man dem Recht Gottes seine angemessene Relevanz bei den (Staats-)Ausgaben gebe?<sup>57</sup> Die Bestimmung der Zakat als 2,5 % sei die gesetzliche Bestimmung – die die Verantwortlichen des Staates noch nicht einmal verwirklichten. Daneben gebe es die große, moralische Festsetzung, vom Besitz abzugeben, diese sei ohne Grenze, sondern dem individuellen Gewissen, der Geschöpflichkeit und Freundlichkeit, den religiösen Neigungen in ihrer jeweiligen Natürlichkeit überantwortet. Nur leider sei das Verantwortungsgefühl zu spenden den Wohlhabenden heutzutage abhandengekommen, manchmal würden bei Sachspenden Lumpen abgegeben, dies verweise auf Heuchelei, auf eine dekadente, korrupte Beziehung zu sich selbst, führe sogar zum Bösen und zum Schaden: Der Hungrige bliebe hungrig und der Nackte nackt.<sup>58</sup>

---

56 Vgl. ebd., S. 77ff. Der Begriff der Almosen scheint u.E. nicht passend, da er die Idee einer kleinen Summe beinhaltet, die nicht ernsthaft gespendet wird.

57 Vgl. ebd., S. 80, vgl. unten.

58 Vgl. ebd., S. 86.

### 6.3.5 Ausgewogenheit als Methode des Verstehens

Der Vers „Wir haben euch zu einer mittigen Gemeinschaft gemacht, damit ihr das gegenüber anderen bezeugt. Die Propheten haben es auch euch gegenüber bezeugt“<sup>59</sup> deutet nach al-Ḥūlī direkt auf die sozialen Probleme, die aus dem des Vermögens resultierten. Auch hier adressiert er an die Politik, einige Dinge von der Religion zu verwirklichen. Einige Philosophen suchten die ausgeglichene Mitte zwischen zwei Lastern, der Verschwendung und dem Geiz. Al-Ḥūlī erklärt, dass es sich bei der Ausgewogenheit nicht um einen thematischen Inhalt handle, sondern um eine Methode, „die Vorgehensweise im Verstehen des Koran“. Trotz Faszination und Glanz der koranischen Sprache bewirke der Ausgleich ein Verstehen in den sprachlichen Grenzen, die die arabische Kultur beim Herabkommen des Korans damals gekannt hätte. Vom Ursprung her sei der Koran arabisch gewesen, eben von der Wirklichkeitsauffassung her; er habe sich an diese *fiṭra* der Menschen damals gebunden. Dieser unmittelbare Wahrheitsgehalt sei mit der Zeit entfremdet worden.

Die klassischen Interpreten wie aṭ-Ṭabarī und az-Zamaḥṣarī hätten das Gute in dem Sinne definiert, dass es den Ausgleich schafft, denn die Extreme bringen schnell Störungen zustande, eine schützende Mittigkeit hingegen nicht. Die mittige Perspektive sieht beide Dinge von der Seite, so Muḥammad ‘Abduh, nicht wie die einseitige. Hier gehe es um das Bemühen zu verstehen, aber nicht nur das will nach al-Ḥūlī der Vers ausdrücken. Einige Interpreten sagten, was diese Umma fortschreiten ließe, sei der Ausgleich, d.h. dass sie nicht in der Religion übertreibe, aber ein gewisser Anteil ihres Lebens durch Glauben, Moral und Taten bestimmt sei. So seien das reale Gute und Wahre die Mitte.<sup>60</sup> Es gehe beim Vermögen hier weder darum, alles abzugeben, noch um Geiz, sondern die Hand solle mittelvoll sein, so in Sure 17:29. Der Koran konstatiere mit dem Begriff *‘adl* die Ausgeglichenheit von Himmel und Erde durch die Austauschprozesse der Natur mit den Zwecken der hiesigen Welt.<sup>61</sup> Mit dem Begriff *wasat*, der nur einmal im Koran vorkommt, werde die Umma dazu angeregt, ihren Ort in der Erfahrung der vorhergehenden Gemeinschaften zu bestimmen. Die Einheit des religiösen und weltlichen Lebens sei in gemeinsamem Fortschreiten zur Ausgewogenheit zu verstehen.

Das koranische Konzept der Ausgewogenheit oder des harmonischen Ausgleichs ist nun nicht im Sinne einer Angleichung bzw. Gleichheit (der Menschen) zu verstehen. In Bezug auf die bleibenden Unterschiedlichkeiten der Schöpfung interpretiert al-Ḥūlī die koranischen Aussagen über die Rangstufen, die jedem

---

59 Koran 2/152.

60 Vgl. ebd., S. 89.

61 Er bezieht sich hier auf das Werk „*at-Taḥṣīn al-Kabīr. Maḥāṣin al-ḡayb*“ von Fahr ad-Dīn Muḥammad ar-Rāzī.

Individuum je nach Taten zugeordnet werden.<sup>62</sup> Hier gehe es nicht um das Thema der menschlichen Willensfreiheit und des Schicksals, wie z.B. ar-Rāzī seines Erachtens beschränkend interpretiert hatte. Die Rangstufen allein in Bezug auf das Jenseits zu deuten, hält er, kritisch zu klassischen Kommentatoren, nicht für zwingend. Im Gegenteil: die sprachlichen Sinneinheiten im innerkoranischen Text und historischen Kontext der Offenbarung verwiesen deutlich auf das diesseitige Handeln bzw. auf die Arbeit, die in (Güte-)Graden von Gott bewertet werde. Die sozialen Probleme der Gemeinschaft, die allen Zuhörern bekannten materiellen Ungerechtigkeiten, seien in diesen Versen adressiert, in der starken Betonung der Bewertung der Taten seien die Rangstufen schon im Diesseits markiert.<sup>63</sup>

## 7 Schlussreflexion und Ausblick auf den heutigen globalen Kontext

Die letztgenannten Gedanken über die Rangstufen erinnern unmittelbar an das darwinistische Prinzip der Bewährung des Geeigneteren. Damit bindet der Interpret die religiösen Angelegenheiten an die empirischen Wirklichkeiten im Sinne des Zur-Welt-Kommens der Religion, ohne die spirituelle Dimension aufzugeben, im Gegenteil. Immerwährend betont er das Gefühl der Gläubigen, das er in Ästhetik und moralischem Handeln verankert, als konstitutiven Teil der Geschöpflichkeit, ein Gefühl der inneren Zufriedenheit des Menschen. Ein Ausgleich bzw. eine Ausgewogenheit der verschiedenen Dimensionen der Schöpfung eruiert er in diesem Sinne zwischen Glauben und guten Taten, zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen den Zeiterfahrungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie basiert auf den Prinzipien des Wechsels, Werdens und Vergehens und der Entwicklung. Die koranische Rechtleitung reflektiert seines Erachtens darauf und tendiert zum Ausgleich. Insofern ist die Aufgabe der gläubigen Muslime, diesen Zusammenhang zu durchschauen und unter dieser Perspektive den Koran zu lesen. Al-Ḥūlī verweist in diesem Zusammenhang auf die Fähigkeit der führenden Intellektuellen, die verschiedenen Aspekte der Rechtleitung in ihrer historisch-sprachlichen Gebundenheit der koranischen Offenbarung zu verdeutlichen und mit Hilfe des Prinzips des Ausgleichs in die Gegenwart zu übersetzen. Die Reformorientierung dieser Lesart des Korans, hin zu Bildung und sozialem Gleichgewicht der Gesellschaften, liegt für den Autor auf der Hand.

In diesem Sinne weist der Ansatz al-Ḥūlīs allgemein und insbesondere seine Koranhermeneutik eine für seinen eigenen Zeitkontext der 30er bis 50er Jahre

---

62 Koran 6/132: „Für alle wird es Rangstufen geben je nach dem, was sie getan haben. Und dein Herr ist nicht unachtsam dessen, was sie tun“, und Koran 46/19: „Für alle wird es Rangstufen geben gemäß dem, was sie getan haben, und damit Er ihnen ihre Taten voll erstatte, und es wird ihnen kein Unrecht zugefügt.“

63 Vgl. Al-Ḥūlī, *Fī amwālihim*, S. 100f.

äußerst fortschrittliche Perspektive auf, die aus seinen Beobachtungen und scharfen Analysen der empirischen Wirklichkeiten mit den gesellschaftspolitischen und theologischen Diskursen resultiert. Die Elaboration der literarischen Koranhermeneutik war an sich ein Produkt der Kooperation mit seiner Frau ‘Ā’īša bt. aš-Šāṭi’, u.U. ist auch unter diesem Aspekt der erzieherische, ja mütterliche Aspekt dieser Methode zu betonen. Sie spiegeln die Ambitionen der beiden, den Massen der einfachen Bevölkerung Bildung zu ermöglichen – wozu sie auch die neue Technik wie das Radio benutzten. Bildung war für sie das Element, das sie als die eigentliche Rechtleitung identifizierten.

In Bezug auf eine naturalistische Ethik hat die Sicht des Autors bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt, im Gegenteil. Im sogenannten Darwin-Jahr 2009 wurden weltweit Tagungen zur Evolutionstheorie veranstaltet; auch interessierte sich die philosophische, religions- und sozialwissenschaftliche Fachwelt für ihre Wirkungsgeschichte und die aktuellen theoretischen Ansätze im Bereich der Anthropologie.<sup>64</sup> Biophilosophie expliziert heute die Geschichte des Lebens als Naturgeschichte der Bedürftigkeit des Organischen: Freiheit wird hier als die der begrenzten Bewegung zur energetischen Versorgung bzw. zur profanen Ernährung gesehen. In diesem Bewegungsprozess habe sich die Gestalt gewandelt, eine entsprechende Gestalt habe sich in diesen Bedingungen bewährt und sei alsdann bewahrt worden.<sup>65</sup> Anthropologische Faktoren der Evolution scheint es zu geben, die die Moral- und Reflexionsfähigkeit, Scham und Schuld sowie Freundlichkeit generieren. Die Ursprünge dieser Leistungen sollen im Brut- und Sozialverhalten liegen: Ihren einseitigen Altruismus hinsichtlich der materiellen und leiblichen Aspekte bei der Versorgung könnten die Eltern als emotional/seelisch belohnend empfinden. Die intuitive Mutterschaft werde als gut bewertet und gefördert. Als ähnlich erweise sich die Verquickung von Natur und Moral unter dem Aspekt der Hilfsbereitschaft und Transparenz, die im Kindesalter erfahren, gelernt und alsdann unter Erwachsenen reziprok erlebt werden könne. Die Hilfsbereitschaft auf der sozialen Ebene erhöhe die soziale Attraktivität, Brutalität werde dagegen denunziert.<sup>66</sup>

Die moderne Orientierung al-Ḥūlīs bietet noch weitere Anschlussmöglichkeiten an westliche theoretische Konzeptionen, über die darwinistischen hinaus: Die

---

64 Siehe Monika C. M. Müller/Stephan Schaede (Hg.), *Das wollte ich nicht. Das waren meine Gene! Von Darwins Evolutionstheorie zur evolutionären Ethik*, Rehburg-Loccum 2010.

65 Vgl. Werner Ingensieb, „*Evolution, Lebensform und Freiheit*“, in: ebd., S. 120f. Die Schlauchform, d.h. dass der Mund vorn sei und die Reste über die Öffnung hinten entsorgt werden konnten, habe sich etwa beim Wurm, als vorteilhaft erwiesen und die Entwicklung der Lebensformen geprägt. Allgemein hätten sich die Sinne für die Nahrungsaufnahme vorne entwickelt und zwar bis hin zu ihrer Auswahl, was wiederum das Gedächtnis und die Kommunikation gefördert habe.

66 Vgl. Gerhard Medicus, „*Der Apfel vom Baum der Erkenntnis*“, in: Müller und Schaede (Hg.), *Das wollte ich nicht. Das waren meine Gene! Von Darwins Evolutionstheorie zur evolutionären Ethik*, Rehburg-Loccum 2010, S. 30ff.

Herausbildung eines modernen Individuums und seiner Möglichkeiten, seiner nun gewissenhaften Frömmigkeit, scheint das Ziel der Koranhermeneutik zu sein. Die von dem Autor immer wieder postulierte Zufriedenheit mit dem Selbst steht im Gegensatz zu vormodernem religiösem Handeln aus Pflicht bzw. Vermeidung von innerweltlicher Schuld und Strafe. Indes wird durch den Ausgangspunkt Evolution der Unterschied zu einem idealistischen Erziehungskonzept wie z.B. dem der Aufklärung deutlich, denn die Individuen werden immer in den Grenzen ihrer evolutionären Möglichkeiten gesehen.

Der Gedanke des Besitzes in Bewegung als etwas, was der Person nicht gehört und von einem zum anderen zirkuliert, erinnert an die Beobachtungen der Gesellschaften mit strikter Reziprozität, insofern der Gabe durch die Maximen „Gottes Besitz“ oder „die Spende fällt zuerst in die Hand Gottes“ eine Art Beseehlung der Dinge konstatiert wird. Diese Anschauung erscheint nur auf den ersten Blick vormodern zu sein, wie auch Marcel Mauss Elemente der beschriebenen Geschenk- und Schuldökonomie auf die gesellschaftlichen Bereiche seiner Zeit ausgeweitet hat.<sup>67</sup> Bis heute wird allgemein dem System der Wirtschaft eine magische Dominanz bzw. dem Reichtum und den entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen, die auf materiellen Privilegien basieren, Macht zugeschrieben, welche die gesellschaftliche Ordnung bis heute de facto begründet. Wie jedes Problem stellt sich auch das des Besitzes, um beim Begriff al-Ḥūlīs zu bleiben, unter koranischer Perspektive als Entwicklungsmotor zum Ausgleich dar. Diese Anschauung trifft sich mit der Beobachtung Schiffauers, der die islamische Ordnung als eine zweite, die Konflikthaftigkeit regulierende, ausgleichende Ordnung beschreibt, welche auf strenger Gegenseitigkeit beruhe.<sup>68</sup>

In diesem Sinne lässt sich die Hermeneutik al-Ḥūlīs auch postmodern lesen. Ein großer Entwurf im Sinne einer Metaerzählung<sup>69</sup> für den gesellschaftlichen Ausgleich bleibt aus, er propagiert keine *tabula rasa*, keine universalen, idealen Normen, sondern flexible: kleine praktische Schritte – abgeben, spenden – für jede Gläubige und jeden Gläubigen. Indes bekommen die kleinen praktischen Schritte große Bedeutung in dem Apell zu ihrer Verwirklichung, in ihren Reformgedanken für die jeweils Verantwortlichen. Als postmodern erweisen sich auch die auf dem historischen Verständnis basierenden ästhetischen und moralischen Dimensionen der Erkenntnis koranischer Rechtleitung, die sich – über den Rekurs an denen der ersten Zuhörer – an die Verstehens- und Entscheidungsfä-

---

67 Siehe Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* [Original 1925 als *Essay sur le don*], Frankfurt am Main 1990; Werner Schiffauer, *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*, Stuttgart 1987.

68 Vgl. ebd., S. 63ff.

69 Vgl. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*; Graz u.a. 1986; Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 41993.



higkeit moderner Individuen adressieren.<sup>70</sup> Dies steht im Kontrast zu den unmittelbar übertragenen, rein normativ-rationalen Informationen der bis dato üblichen Koraninterpretationen, die überwiegend für den Zweck der islamischen Rechtsprechung erarbeitet wurden.

Insofern bleibt zu fragen, ob die Methode des *tafsīr al-adabī* mit dem Terminus der literarischen Koraninterpretation, wie er bis dato im islamwissenschaftlichen Diskurs übersetzt wurde, angemessen beschrieben ist. U.E. geht es dem Autor nicht darum zu zeigen, dass der koranische Text wie jeder andere literarische Text untersucht werden kann. Dieses Verständnis der literarischen Interpretation scheint einer unsachlichen Beschränkung der Thematik gleich zu kommen, und zwar durch den impliziten Vergleich mit der Bibelexegese, die bekanntlich den westlichen Säkularisierungsprozess vorangetrieben hat.<sup>71</sup> Der neuzeitliche Bildungsprozess ging im Kontext des abendländischen Christentums mit denen der Säkularisierung einher, die insbesondere religionsdestruierende Tendenzen hatte. Diese gehen aber speziell auf das christliche Paradox zurück und sind u.E. schon gar nicht normativ oder verallgemeinerbar. Es geht nämlich dem Autor gerade nicht um weniger Religion, sondern um Intensivierung des religiösen Lebens auf individueller und v.a. auf gesellschaftlicher Ebene, die sich in der Bildung ausdrücken soll.

Ein Bezug zur Systemtheorie, wie zu der Niklas Luhmanns, ergibt sich schon an sich aus der wissenschaftlichen Perspektive der Evolution. Explizit spricht al-Ḥūlī von dem „koranischen System“,<sup>72</sup> das, so könnte angeschlossen werden, die natürlichen, gegebenen Systeme irritiert, ein zentraler Begriff dessen, was sich zwischen Systemen bzw. Systemen und ihren Umwelten ereignet.<sup>73</sup> Irritiert wurden, so ließe sich die Lesart al-Ḥūlīs resümieren, die Besitzverhältnisse der damaligen Stammes- und Sklavenhaltergesellschaft, in der durch Besitz und Söhne Stärke demonstriert werden musste. In ihr galt die strenge Reziprozität nur exklusiv bzw. nur rein intern, sie gewährte den außerhalb des Stammes Stehenden keine Sicherheit, im Gegenteil. Der koranische Diskurs erweist sich in der von dem Autor dargestellten kritisch irritierenden Reflexion auf diese Verhältnisse

---

70 Vgl. die Darstellung der Entwicklungen der modernen Koraninterpretation bei Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*, Leiden u.a. 2011, S. 33.

71 Vgl. Rotraut Wielandt, „Exegese“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, Leiden 2011, S. 124-140, hier: S. 132: Al-Ḥūlī und Ṭāhā Ḥusayn seien sich in Bezug auf den aufklärerischen Impuls sehr ähnlich gewesen, hätten aber unterschiedliche Auffassungen von der arabischen Kultur gehabt. Während Ḥusayn sich von der arabisch-islamischen Kultur als seines Erachtens nicht für die Bildung qualifiziert distanziert habe, habe al-Ḥūlī mit seiner eigenen, von Ḥusayn differenter literarischen Methode die Erklärung eines Bildungsmodells des Korans in dessen arabischen Umfeld intendiert.

72 Siehe oben Punkt 6.3.4.

73 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998, bes. S. 789ff.

gerade nicht als normativ verengend, sondern als die gegebenen Realitäten akzeptierend, insofern als eine kognitive Kommunikation mit den Hörern: Diese lässt sich als die sanfte, „bildende, elegante“ Art der koranischen Erziehung verstehen. Die Beobachtung der zunehmenden kognitiven Kommunikation in der Weltgesellschaft bei Abnehmen von normativen Attitüden, die wiederum mit den festen Stammes- bzw. Nationalgrenzen zusammengedacht werden könnten, geht auf Luhmann zurück.<sup>74</sup> Mit dieser Art der kognitiven, d.h. offenen und lernbereiten Kommunikation kann Entwicklung stattfinden, können Reformen durchgeführt werden. Ein kontrastierender Vergleich von normativer und kognitiver Lesart des Korans, der sich an al-Ḥūlī und andere bestehende Ansätze heutiger historisch-kritischer Koranhermeneutik als auch an Reformansätze wie der Tariq Ramadans, der sich um Freisetzung menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten bemüht, anschließen würde, ist heute noch ein Forschungsdesiderat.<sup>75</sup>

---

74 Ders, „Die Weltgesellschaft“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 57 (1971), S. 1- 35, hier S. 15f. Zur exklusiven Stammessolidarität siehe Ibn Khaldun. *Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte*, übers. v. Alma Giese, München 2011.

75 Siehe: Felix Körner (Hg.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg i.Br. 2006; Tariq Ramadan, *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009.