

Das Verständnis des „Rūḥ“ bei den Qurʾān-Exegeten (*ʿahl at-tafsīr*)

Promotionsarbeit

Verfasst von Michael Reidegeld

Unter der Betreuung von Prof. Monika Gronke

Vorgelegt am 24.05.2012

An der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln

zur Erlangung des Doktorgrades

Inhaltsverzeichnis

Eigenständigkeitserklärung	5
i. Die Idee zur vorliegenden Arbeit	6
i.1 Ausgangslage und Zielsetzung	6
i.2 Zur Systematik der Arbeit	8
<i>i.2.1 Die Quellen</i>	8
<i>i.2.2 Die Sekundärquellen</i>	8
<i>i.2.3 Die Textanalyse</i>	9
<i>i.2.4 Die praktische Vorgehensweise</i>	9
ii. Der aktuelle Forschungsstand	11
ii.1. Gesamtübersichten/Gesamtbetrachtungen	11
ii.2. Textkritische detaillierte Forschung im Bereich der Qur'an-Exegese (Tafsir)	11
ii.3. Rein philologisch-arabistische Forschung zu den Wortfeldern von ruh in Prosa und Poesie des Arabischen	13
ii.4. Untersuchungen zu ruh/Geist/Lebenskraft als wesentlichem Teil des Menschen	14
ii.5. Forschung zu verwandten Themen der Theosophie, Mystik bzw. Kosmologie	16
Teil I: Einleitung	19
1.1 Das Problem der Verständnisebenen	19
1.2 <i>Rūḥ</i> in sprachlicher Hinsicht	21
<i>1.2.1 Aussagen seitens der arabischen Lexikographie (ilm al-luġa): das Lisān al-‘arab</i>	21
Teil II: Verständnis bei Gelehrten und Schulen	26
2.1 Die geschichtliche Entwicklung der Ruh-Definition	26
2.2 Betrachtung der Hauptbelegstellen in den einzelnen Tafsīr-Werken	30
<i>Übersicht über die Untersuchungsgruppen mit Kurzkomentar</i>	33
Teil III: Die Einzelbetrachtungen der Exegeten	40
3.1 Die 1. Gruppe: rūḥ al-qudus / rūḥa-na / ar-rūḥ al-‘amīn	40
3.2 Die 2. Gruppe: rūḥi / rūḥi-hi / rūḥi-na	58
3.3 Die 3. Gruppe: rūḥ / ar-rūḥ	85
3.4 Die 4. Gruppe: ar-rūḥ	100
3.5 Die 5. Gruppe: rauḥ / rūḥ	147
3.6 Die 6. Gruppe: ar-rūḥ	155

Teil IV: Zusätzliche Untersuchungen	207
4.1 Rolle der Wortanalyse im Tafsir und gesellschaftliche Faktoren	207
4.2 Der Ansatz der Sprachanalyse und ihre Problematik	209
4.4 Der Ansatz der zwingenden Begriffsverknüpfung	213
4.5 Der Ansatz der Einbettung in die Vers-Umgebung	214
4.6 Das Grundschema des Todes	214
4.7 Der philosophische Hintergrund	218
4.8 Zur eigenständigen Existenz von <i>rūh</i>	225
4.9 Zur Identität von <i>rūh</i> und <i>nafs</i>	227
4.10 Beeinflussungen und alleinstehende Positionen	230
Einige Schlussfolgerungen und Ausblick	231
Literaturverzeichnis	237
Register der Sach- und Fachbegriffe	243
Personen- und Namensregister	248

Eigenständigkeitserklärung

Ich versichere, dass ich die von mir vorgelegte Dissertation selbständig und ohne unzulässige Hilfe angefertigt, die benutzten Quellen und Hilfsmittel vollständig angegeben und die Stellen der Arbeit - einschließlich Tabellen, Karten und Abbildungen - die anderen Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, in jedem Einzelfall als Entlehnung kenntlich gemacht habe.

Michael Reidegeld

Wien, 27. April 2012

Hinweis gemäß der geltenden Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln in der Fassung vom 24.1.2008, §15(2):

Die hier vorliegende Dissertation wurde per Imprimatur von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommen.

Hinweis zum Copyright und Urheberrechten:

Abgesehen von den nachfolgend aufgeführten Berechtigungen gilt, dass sämtliche Urheberrechte gemäß Urheberrechtsgesetz (UrhG) in der aktuell gültigen Fassung (Stand 22.12.2011) bei dem Verfasser der vorliegenden Dissertation verbleiben; das Recht, zu Zitierzwecken (§51 UrhG) und Lehr- und Forschungszwecken Teile dieser Arbeit anderernorts in gedruckter und sonstiger Form zu verwenden, folgt hierbei ebenfalls den entsprechenden Bestimmungen des UrhG (insbesondere §52 und §53 UrhG). Andere als die unten aufgeführten Institutionen haben nicht das automatische Recht auf Speicherung, Vervielfältigung und Verbreitung dieser Dissertation ohne ausdrückliche Erlaubnis des Autors.

In keinem Falle ist es ohne Wissen und ausdrückliche Zustimmung des Autors erlaubt, Teile dieser Dissertation zu gewerblichen Zwecken zu vervielfältigen; auch darf kein Entgelt speziell für den elektronischen oder sonstigen Zugang zu Teilen dieser Dissertation ohne Wissen und ausdrückliche Genehmigung des Autors von Dritten gefordert werden.

Es ist der Universitäts- und Stadtbibliothek zu Köln, der Deutschen Nationalbibliothek und gegebenenfalls der Sondersammelgebietsbibliotheken der DFG gestattet, meine Dissertation im Internet entgeltlos zu publizieren (nicht ausschließliches Recht auf elektronische Distribution), zu vervielfältigen und zu verbreiten und zu diesem Zweck ggf. eine Konvertierung in ein anderes Format vorzunehmen. Ferner gestatte ich der Universitäts- und Stadtbibliothek die Veröffentlichung meiner in der Dissertation enthaltenen persönlichen Daten (Lebenslauf, Adresse). Die gleichen Rechte sollen auch für die Deutsche Nationalbibliothek bzw. die Sondersammelgebietsbibliotheken gelten. Die Verbreitung meiner Dissertation über das Internet darf durch die Universitäts- und Stadtbibliothek Köln erfolgen.

Das Recht, diese Dissertation als Ganzes oder in Teilen für spätere Publikationen (z.B. in einem kommerziellen Verlag) zu verwenden, behält sich der Autor dieser Dissertation - in Übereinstimmung mit den entsprechenden Bestimmungen zur Veröffentlichung der Dissertation im Rahmen der Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln - ausdrücklich vor.

i. Die Idee zur vorliegenden Arbeit

i.1 Ausgangslage und Zielsetzung

Geboren wurde der Gedanke, sich in einer Promotionsarbeit ausschließlich mit dem „Geist“ (*rūḥ*) zu beschäftigen, aus der Tatsache heraus, dass der Geist – gemeinsam mit Körper und Seele - zu den zentralen Schöpfungselementen des Menschen zählt, so wie es in der Offenbarungsschrift des Islam, dem Qur’ān, beschrieben wird.

Erstaunlicherweise gibt es sowohl in der älteren, als auch insbesondere in der zeitgenössischen Literatur aus Ost und West, kaum ausschließliche Abhandlungen über das, was mit „Geist“ (*rūḥ*) im engeren Sinne - nicht also "Seele" - bezeichnet wird. Erschwert wird die Untersuchung des weiteren durch verschiedene Problemstellungen:

1. Schon in den älteren Werken (einschließlich der Ḥadīṭ-Literatur) vermischen manche Traditionarier, Exegeten und sonstige Verfasser die Begriffe *nafs* (Seele) und *rūḥ* (Geist).
2. In dem Grundbegriff *rūḥ* fallen sehr verschiedene Definitionen zusammen, auch Vorstellungen von Wesenheiten, die ansonsten mit anderen, klareren Bezeichnungen bedacht werden.
3. Die Auseinandersetzung zwischen orthodoxen Gelehrten, spekulativen Theologen, Philosophen und Mystikern – gipfelnd in diversen Polemiken – führte zur Verwischung klarer Definitionsgrenzen, insbesondere durch den Wunsch mancher Denker, eigene Ideen unter dem schützenden Deckmantel der jeweils in der gebildeten Öffentlichkeit anerkannten Vorstellungswelt zu präsentieren.

Die Tatsache, dass der Geist als einer der wichtigsten Faktoren bei der Menschenschöpfung aus dem schriftlichen Bewusstsein fast verdrängt wurde, hat freilich auch einen konkreten Grund: durch den Geist werden Dinge berührt, die man seitens der orthodoxen Gelehrten weitgehend nicht schriftlich fixieren, oder besser: ganz verschweigen wollte, um nicht gezwungen zu sein, über Welten zu sprechen, deren Existenz den meisten Menschen kaum

begreiflich ist und deren Wissen keinen direkten Einfluss auf die tägliche, gottesdienstliche Praxis ausübt.

Die antiken (griechischen) Philosophen wiederum hatten ein gesondertes Interesse an einer Betrachtung des Geistes, das im Rahmen dieser Arbeit auch Berücksichtigung findet. Dabei ist zu beachten, dass in der Antike die Vorstellung des Göttlichen in der Allgemeinheit mit konkreten Gottheiten besetzt war, die dem philosophischen Verständnis einer abstrakten geistigen Kraft nicht vergleichbar waren. Das antike griechische Erbe – sofern man es von islamischer Seite übernahm – deckte also einen Bereich ab, der von den muslimischen Denkern und Philosophen so uminterpretiert wurde, dass er grundsätzlich mit den Vorgaben der Gottesidee des Islam korrelierte. Eine der bemerkenswertesten Folgen in diesem Zusammenhang war die Betrachtung von „Intellekt“ (*‘aql*), „Allseele“ (*nafs kullīya*) und ihr Verhältnis zum Kosmos und zum Schöpfer.

Das Bedürfnis, einen formulierbaren Weg zur Innerlichkeit zu finden, bestand vor allem bei mystisch orientierten Verfassern, die sich dementsprechend auch zum *rūḥ* eingehender äußerten als etwa rein Ḥadīṭ-orientierte Verfasser.

Der Hauptakzent wird auf die Kommentare der Exegeten (*‘ahl at-tafsīr*) gelegt, gefolgt von den Untersuchungen zu herausragenden Vertretern der nach Gnosis strebenden und auf die Offenbarung ausgerichteten Mystiker (*‘ahl al-ma‘rifa*).

Daher sind die Zielsetzungen der vorliegenden Arbeit folgende:

1. Anhand einer repräsentativen Auswahl der verfügbaren Quellen diejenigen Begrifflichkeiten, die mit *rūḥ* in Verbindung stehen, so weit wie möglich aus der überlieferten Textmasse des Tafsīr herauszufiltern.
2. Die belegbaren Begrifflichkeiten einzubetten in die ihnen jeweils eigene Vorstellungswelt der einzelnen Gelehrten, um, soweit eben möglich, in sich geschlossene (und somit erst vergleichbare) Konzepte von *rūḥ* zu erkennen.
3. Aus dem gewonnenen Grundmaterial die jeweiligen Vorstellungswelten bzw. Kosmologien daraufhin zu untersuchen, wie dort das Verhältnis Mensch-*rūḥ* bzw. *rūḥ*-Kosmos (aus den verschiedenen Sichten heraus) beschrieben wird.
4. Die verschiedenen Positionen von allgemein exegetischer und mystischer Vorstellung des *rūḥ* miteinander zu vergleichen.

i.2 Zur Systematik der Arbeit

i.2.1 Die Quellen

Ausgangspunkt sind die Erwähnungen des *rūḥ* in den lexikographischen Werken und den Kommentaren der Tafsīr-Gelehrten zu den entsprechenden 22 Versen des Qur'ān, in denen der Begriff „*rūḥ*“ im qur'anischen Ur-Text genannt wird.

Bezüglich der Kommentare sollen hierzu viele große Exegeten vom ersten bis Mitte des neunten Jahrhunderts der Hiğra, also von ca. 650-1500 chr. Zeitrechnung, herangezogen werden.

i.2.2 Die Sekundärquellen

Hier sind insbesondere Untersuchungen und Einzelabhandlungen zu herausragenden Vordenkern unter den Exegeten und Mystikern zu nennen, in denen entweder das Verhältnis von Körper (*ğism*), Seele (*nafs*), Geist (*rūḥ*), Herz (*qalb*) und Verstand (*‘aql*) untersucht wird, bzw. in denen *rūḥ* und die ihm zugehörenden Seinswelten in den Rahmen einer Kosmologie gestellt werden. Auch philosophische Lexika und Abhandlungen zur Erläuterung der historischen Rahmensituation werden herangezogen.

i.2.3 Die Textanalyse

Zunächst werden in den jeweiligen Textstellen alle überlieferten Bedeutungsmöglichkeiten des *rūḥ* im einzelnen vorgestellt und in eine hierarchische Gliederung gefasst. Im weiteren Verlauf wird dann während der Analyse jeweils genau und ausschließlich auf die jeweils anstehende Definition Bezug genommen.

Darauf werden die voneinander abgrenzbaren Definitionen der einzelnen Exegeten auch in Beziehung zueinander gesetzt – nicht zuletzt, um eigene Ableitungen und Abstraktionen von einfachen Sinngebungen und Fremdzitaten bzw. wortwörtlichen Übernahmen zu unterscheiden.

i.2.4 Die praktische Vorgehensweise

Der erste Teil beschäftigt sich mit Definitionen und dem allgemeinen Verständnis von rūḥ; hier sollen die Grundlagen für die detaillierte Diskussion im zweiten und dritten Teil vorbereitet werden.

Zunächst werden aus sprachlicher Hinsicht grobe Definitionsgrenzen gezogen, also die Haupt-Bedeutungsfelder gegeneinander abgegrenzt.

Dann werden die erweiterten, zusammengesetzten oder auch sinnverwandten Begriffe daraufhin untersucht, ob sich durch sie näherer Aufschluss über besondere Sinnfelder ergibt. Auch soll auf ähnliche sprachliche Konzepte in verwandten Kulturen hingewiesen werden.

Ist dieser Schritt - die Identifikation per Sprache - erfolgt und sind so erste entscheidende Indikatoren gefunden, kann das Wesen der *rūḥ*-Arten anschließend untersucht werden.

Der zweite Teil stellt die Sicht und die wichtigsten Ausrichtungen sowie historischen Entwicklungen der orthodoxen Gelehrten und Exegeten in den Brennpunkt der Untersuchung.

Dabei wird versucht, die Entwicklungsgeschichte des Tafsīr im Allgemeinen und des Ansatzes zum Verständnis von *rūḥ* im Speziellen nachzuzeichnen.

Der dritte Teil enthält die Detailbetrachtungen, die aus den Tafsīr-Quellen herausgenommen und aus der Sicht der jeweiligen Exegeten dargestellt werden.

Hier werden die einzelnen Belegstellen aus unter Beachtung inhaltlicher Zusammenhänge in Gruppen zusammengefasst; jede Gruppe wird dabei gesondert und detailliert untersucht, unter Einbeziehung sämtlicher relevanter Kommentare der ausgewählten Tafsīr-Literatur; auch die zwischen den Zeilen erkennbaren Tendenzen, Textübernahmen, Traditionsgehorsam im Tafsīr sowie individuelle Deutungen der Exegeten werden vorgestellt.

Hier kommentiert der Verfasser der vorliegenden Arbeit gegebenenfalls eingehend die Argumente aller Seiten und versucht, diese zu erläutern und nachvollziehbar zu machen.

Im vierten Teil werden die Abstrahierungen und Folgerungen zum Thema rūḥ, rūḥ-Arten und rūḥ-Eigenschaften betrachtet.

Zunächst werden - ausgehend von lexikalischen Ansätzen - Wortbilder und Vorstellungsmuster herausgearbeitet. Wichtige Gemeinsamkeiten bzw. Differenzen werden dabei gegebenenfalls in tabellarischer und graphischer Form gezeigt. Auch die philosophischen und geistesgeschichtlichen Hintergründe werden hier dargestellt.

ii. Der aktuelle Forschungsstand

Um einen Vergleich zum vorliegenden Thema herzustellen und zugleich die bislang geleisteten Forschungsergebnisse zu würdigen, wird hier nach bestimmten Bereichen getrennt betrachtet:

- Gesamtübersichten/Gesamtbetrachtungen
- Textkritische detaillierte Forschung im Bereich der Qurʾān-Exegese (Tafsīr)
- rein philologisch-arabistische Forschung zu den Wortfeldern von *rūḥ* in Prosa und Poesie des Arabischen
- Untersuchungen zu *rūḥ*/Geist/Lebenskraft als wesentlichem Teil des Menschen
- Forschung zu verwandten Themen der Theosophie, Mystik bzw. Kosmologie

ii.1. Gesamtübersichten/Gesamtbetrachtungen

In der Encyclopaedia of Islam/EI (2nd edition, Bd. 7 / 1993) werden die Wortfelder *rūḥ* und *nafs* weitgehend unter dem Aspekt von *nafs* subsummiert; Ursache dafür ist die im allgemeinen arabischen Sprachgebrauch übliche Vermischung der semantischen Felder der beiden Begriffe. Dabei wird weitgehend in knapper Form auf alle grundsätzlichen Verständnisebenen Bezug genommen, aber auf den Tafsīr und seine spezielle Entwicklung bezüglich *rūḥ* im engeren Sinne nicht eingegangen.

ii.2. Textkritische detaillierte Forschung im Bereich der Qurʾān-Exegese (Tafsīr)

Eine der bislang umfassendsten und inhaltlich ergiebigsten Untersuchungen liegt in einem 1932 erschienenen zweiteiligen Artikel "*The development of the idea of spirit in Islam*" von Duncan B. Macdonald vor (18 und 16 Seiten Volumen); im ersten Teil gibt er zunächst einen guten Überblick über die lexikografische Lage¹, erwähnt einige (nicht alle) Bedeutungen des klassischen Arabisch im *Lisān al-ʿarab*, zieht auch hebräische Vergleichsbegriffe heran².

¹ Hier erwähnt MACDONALD allgemeine Betrachtungen von Lane zum lexikographischen Unterschied zwischen *nafs* und *ruh*, mit Bezug auf den Eintrag *nafs* in LANES Lexikon. Dort findet sich auf der angegebenen Seite 2827, mittlere Kolumne, zwar ein knapper Verweis auf einige Qurʾān-Stellen und ihr Bezug zu dem Wortfeld *nafāḥa*, doch der Hauptfokus liegt klar auf der Individualseele (also *nafs* im engeren Sinne).

² Macdonald, S. 25.

Er ist nach Kenntnisstand des Verfassers dieser Arbeit auch der erste europäische Forscher und islamwissenschaftlich arbeitende Fachautor, der im Detail feststellt, dass

- die Verwendung des Wortes *rūḥ* im Qur'an sich wesentlich von der Verwendung in der Ḥadīṭ-Literatur unterscheidet;
- im Qur'ānischen Text nirgendwo eine Pluralform *'arwāḥ* erscheint;
- der Begriff *rūḥ* im Qur'ān niemals im Sinne von Individualseele (= *nafs*) verwendet wird;
- der Begriff *nafs* (als weitere Differenzierung von *rūḥ*) im Qur'ānischen Text in den Pluralformen *nufūs* bzw. *'anfus* erscheint und sich somit terminologisch von *rūḥ* unterscheidet.³

Hier taucht somit das erste Mal bei einem europäischen Verfasser der Hinweis auf, dass die islamwissenschaftliche Betrachtung der Tafsīr-Literatur - d.h. die Untersuchung der Auseinandersetzung der muslimischen Gelehrten und Intellektuellen mit der eigenständigen Qur'ānischen *rūḥ*-Definition - eine Schlüsselrolle einnehmen kann, um die ideengeschichtliche Entwicklung des *rūḥ*-Begriffes in ihrem Werdegang besser zu erfassen. Dazu nennt er die wesentlichen Interpretationsvarianten von *rūḥ*, wie sie in den meisten Tafsīr-Werken erscheinen, stellt - ebenfalls wohl als erster Islamwissenschaftler - den Bezug des Qur'ānischen *rūḥ* zu den Schlüsselwörtern *'amr*, *'alqā* und *nafāḥa* her und bezieht sich dabei vielfach auf al-Baiḍāwī, stellenweise auf aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī; allerdings bleibt es jeweils bei einer allgemeinen stichpunktartigen Erwähnung.⁴ Auch stellt er fest, dass selbst die strengsten Traditionalisten unter den hanbalitischen Gelehrten zugestanden, dass in der entscheidenden Aya 85 der Sure al-Isrā' der dort genannte *rūḥ* ein Mysterium darstelle und nicht - wie sonst bei Ḥadīṭ-Gelehrten der Ḥanbaliten üblich - als Qur'ān, Engelwesen allgemein oder der Engel Gabriel speziell interpretiert werden könne.⁵

Das Spannungsfeld zwischen *rūḥ* einerseits und *nafs*, *'aql* und den neoplatonischen Einflüssen bei Ibn al-ʿArabī erwähnt er, stellt aber auch fest, dass hier kaum eine Verbindung zum Qur'ānischen Kontext von *rūḥ* besteht.⁶ Während in den mystischen Theorien von al-Ġazālī sich kaum ein Hinweis auf eine klare *rūḥ-nafs*-Trennung findet, stellt Macdonald richtigerweise fest, dass Fahr ad-dīn ar-Rāzī in seinem Kommentar nicht nur die Frage nach *rūḥ* allgemein, sondern auch nur ausführlich und explizit *rūḥ* als eigenständige, wesentliche

³ Macdonald, S. 26.

⁴ ebenda, S. 26-30.

⁵ ebenda, S. 30.

⁶ ebenda, S. 30-31.

Kraft im Menschen neben *nafs* erkennt.⁷ Auch erwähnt er in diesem Zusammenhang die bemerkenswerte Auffassung, die bei Ibn Qayyim al-Ğauzīya in seinem Spezialwerk *Kitāb ar-rūḥ* erscheint, wonach sich nach manchen damaligen Ansichten *rūḥ* zu *rūḥ* so verhalte, wie sich *nafs* zum Festkörper verhalte (also gewissermaßen als geistige Kraft der Individualeseele)⁸.

Im zweiten Teil seines Artikels geht Macdonald dann stärker auf die Sicht im Taṣawwuf ein, bespricht die Frage von Körperlichkeit des *rūḥ* bei al-Ğazālī (der eben Körperlichkeit des *rūḥ* ablehnt, im Gegensatz zu vielen anderen Gelehrten⁹), erkennt aber auch, dass für viele Mystiker die Grenze zwischen *rūḥ* und *nafs* fließend ist.¹⁰ Ebenfalls erwähnt Macdonald - in dieser Klarheit scheinbar zum ersten Mal - den Einfluss der Ärzte-Philosophen etwa auf ar-Rāzīs *rūḥ*-Darstellung in seinem Tafsīr.¹¹ Abschließend weist Macdonald darauf hin, dass seiner Ansicht nach die Verwendung von *rūḥ* bzw. *ʾarwāḥ* für die Ğinn-Wesen sehr seltsam (obscure) sei, und bezieht sich auf lexikografische Werke wie das *Lisān al-ʿarab* bzw. das *Tāğ al-ʿarūs*, wo dieser Zusammenhang über das Wortfeld von *rīḥ* (also Wind) hergestellt werde.¹²

ii.3. Rein philologisch-arabistische Forschung zu den Wortfeldern von *rūḥ* in Prosa und Poesie des Arabischen

In dem 1989 veröffentlichten, 16 Seiten umfassenden Aufsatz von Tilman Seidensticker "Der *rūḥ* der Toten" wird hauptsächlich auf die vorislamische bzw. altklassische arabische Dichtung referriert; dort wird dementsprechend auch kein *rūḥ*-Konzept behandelt, das den Menschen in seiner Schöpfungsart und Essenz beschreibt und ausmacht, sondern es wird teilweise als Synonym zu *nafs*, teils als ein Prinzip betrachtet, bei dem das Blut der Toten oder eine ihm innewohnende Kraft *ruh* genannt sei. Trotz der guten Ausarbeitung hat dieser Artikel demgemäß mit den Thema der vorliegenden Arbeit (Tafsīr-orientiert) nichts zu tun. Auch erscheinen die in Seidenstickers Arbeit genannten Dichter kein einziges Mal in den philologisch-lexikalisch ausgerichteten exegetischen Texten, die als Quellen in der vorliegenden Arbeit untersucht wurden.

⁷ ebenda, S.37.

⁸ ebenda, S. 38.

⁹ Siehe dazu weiter unten in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰ Macdonald, S. 157-158.

¹¹ ebenda, S.159.

¹² ebenda, s. 167; siehe zu den Wortfeldern die entsprechende Untersuchung weiter unten in der vorliegenden Arbeit.

ii.4. Untersuchungen zu *rūḥ*/Geist/Lebenskraft als wesentlichem Teil des Menschen

Einer derjenigen Beiträge, die in die Nähe der vorliegenden textkritischen Untersuchung zu *rūḥ* im Tafsīr anzusiedeln sind, ist der 1943 erschienene 10-seitige Artikel von E.E. Calverley "Doctrines of the soul (*Nafs and Ruh*) in Islam". Die dort zitierten Ansichten stammen zwar weitgehend nicht aus dem Tafsīr, aber doch (mehrheitlich) aus der zeitgleichen Literatur. So zitiert Calverley aš-Šahrastānī (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*), al-Ġazālī (ar-Risāla al-ladunīya), ar-Rāzī (*Kitāb al-mabāḥiṭ al-mašriqīya*), al-Baiḍāwī (*Ṭawālīʿ al-ʿanwār*), Ibn Qayyim (*Kitāb ar-rūḥ*), al-Qušairī (ar-Risāla) und al-Ḥuḡwīrī (*Kašf al-maḥḡūb*), und weitere Autoren.

Nach Calverley lässt sich bei den meisten der oben genannten Verfasser kein gesondertes *rūḥ*-Konzept erkennen, was über das klar strukturierte System der *nafs*-Arten und -eigenschaften hinausgeht; lediglich Vertreter kosmologischer Ansichten (wie al-Baiḍāwī in *Ṭawālīʿ al-ʿanwār*) identifizieren oder verwenden *rūḥ* als Synonym für eine lebenserhaltende Kraft, die durch die Verwendung der verstehenden Seele im Körper entsteht und die in Verbindung mit dem emanieren Verstand steht.¹³ Interessanterweise behauptet Calverley, dass nach Ibn Qayyim (in seinem Werk *Kitāb ar-rūḥ*) der Begriff *nafs* ausschließlich als identisch mit *ruh* bezeichnet werde, was so undifferenziert ausgedrückt eine Fehldarstellung ist.¹⁴ Auf eine Formel gebracht lässt sich sagen, dass die genannten Textuntersuchungen dieses Autors (und auch die entsprechenden der wenigen späteren Versuche dieser Art) kaum geeignet sind, die speziellen Auffassungen zum *rūḥ* in der Tafsīr-Literatur zu erhellen, wenngleich sie einen guten allgemeinen Gesamtüberblick bieten.

Ein bemerkenswerter Aufsatz von Jane I. Smith erschien 1979 unter dem Titel "The understanding of *nafs and ruh* in contemporary Muslim considerations of the nature of sleep and death"; sie beginnt mit einigen Bemerkungen moderner muslimischer Gelehrter und Autoren, in denen deutlich wird, dass diese bevorzugen, entweder gar nichts zum Thema *rūḥ* zu sagen oder eben keinen wesentlichen Unterschied zu *nafs* sehen.

So beschreibt sie etwa den Versuch von Saʿīd Ramaḍān al-Būḩī (geb. 1929, bekannter muslimischer Theologe / Universität von Damaskus), in einem Interview klarzumachen, das

¹³ Calverley, S. 260-261.

¹⁴ ebenda, S. 261.

rūḥ nur eine Beschreibung der Lebenskraft der Seele (*nafs*) sei, die im Schlafzustand - ausgehend von der Seele - das Leben im Körper aufrecht erhalte, aber im Gegensatz zur Seele keine eigenständige Einheit des Menschen sei. Doch fügt Smith hinzu, dass ihr eigenes Studium von 14 Tafsīr-Werken diese Ansicht eindeutig nicht deckten, sondern vielmehr, dass in den klassischen Werken *nafs* und *rūḥ* als getrennte Wesenheiten aufgefasst seien.¹⁵

Eine zweite moderne Interpretationsansicht, die so in den älteren Texten fehlt, ist etwa die Ansicht von Mahmūd Ibrāhīm (University of Jordan), dass *rūḥ* und *nafs* zwei Namen für ein und dasselbe Ding seien, aber die Wesenheit als *nafs* bezeichnet werde, solange der Körper lebendig sei, und als *rūḥ*, sobald der Körper gestorben sei.¹⁶

In ihrem Summary beschreibt Smith das Verhältnis der älteren zur neueren Qurʾān-Auslegung bezüglich *rūḥ* und *nafs* wie folgt:

"Several differences can be seen between the classical and modern commentaries in style and approach. While the former, certainly in the earlier period, shared a greater inclination to commit themselves concerning the **matter of sleep and death** (and in some instances the experiences of the spirit after death), the latter are clearly reluctant to do so and make much greater use of **the Qur'an to explain itself** (i.e., citing other verses in lieu of individual *ijtihad*). [...] while the classical *mufasssīrūn* saw S. 39:42 as an occasion **to discuss sleep and death**, there is a greater tendency among the moderns **to contrast sleep and waking**, and particularly to use the **return to consciousness** as analogy for and verification of the **resurrection** [...]."¹⁷

Die vorliegende Arbeit bezieht sich auf die klassischen Exegeten (bis zur Zeit von as-Suyūṭī) und ihre Werke, und im Licht der oben genannten Aussagen von Smith ist klar, dass - wie auch etliche Beispiele der aktuellen arabischsprachigen Werke zum Thema *rūḥ* belegen - die modernen Ansichten kaum etwas mit den klassisch-islamischen exegetischen Aussagen zu tun haben, die Thema der vorliegenden Arbeit sind.

Bezeichnend ist auch, dass bei den Autoren, die sich mit dem Menschen als ganzheitliches Wesen beschäftigen, zwar *nafs*, aber nicht *rūḥ* beachtet wird; als Beispiel mag hier der Aufsatz von Seyyed Hossein Nasr dienen ("*Who is man? the perennial answer of Islam*"), in

¹⁵ Smith, S. 157.

¹⁶ ebenda, S. 159.

¹⁷ ebenda, S. 160.

welchem zwar etliche kosmologische und theosophische Aspekte¹⁸ angesprochen werden, aber *rūḥ* nicht einmal erwähnt wird. Aber auch in den islamwissenschaftlichen Untersuchungen im interreligiösen Vergleich findet sich meist keine Erwähnung des *rūḥ* als Bestandteil oder wesenhafter Teil des Menschen; als Beispiel mag hier der Aufsatz von R.W.J. Austin dienen ("*Some key words in the Islamic concept of man*"), in dem zwar - wie auch im oben erwähnten Aufsatz von Nasr - *ḥilāfa, fiṭra*¹⁹ und die Eigenschaften des Menschen erläutert werden, aber *rūḥ* weder erwähnt noch umschrieben wird.

Dem gegenüber stellt *rūḥ* in der Tafsīr-Literatur, wie sie in der vorliegenden Untersuchung behandelt wird, ein wesentliches Element der Erschaffung des Menschen dar (etwa in Sure al-Ḥiğr, Vers 29), der *rūḥ* wird als Wesenheit personifiziert (etwa nach den meisten Exegeten in Sure al-Qadr, Vers 4) oder zum geheimnisvollen Lebensprinzip (speziell in Sure al-Isrā', 85). Zudem - und zwar auf den Tafsīr bezogen - zeigen die Untersuchungen der oben dargestellten Themengruppe keine oder keine detaillierten Angaben.

ii.5. Forschung zu verwandten Themen der Theosophie, Mystik bzw. Kosmologie

Hier sind vor allem die Monographien von Chittick und teilweise auch Corbin zu nennen; zum Thema *rūḥ*, wie es in der vorliegenden Arbeit gefasst ist, muss vor allen der Titel von Chittick genannt werden: "*The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*"; darin beschreibt Chittick - teils in erstmaliger Direktübersetzung aus Ibn al-'Arabī's Werken - dessen Theorien über *rūḥ* und *rūḥ*-Arten. Er teilt den Menschen auch sehr klar in die drei Elemente Körper (*ḡism*) - Individualseele (*nafs*) - Geist (*rūḥ*) ein.²⁰ Das Besondere in seiner Kosmologie ist aber der konkrete Bezug zwischen ganz unterschiedlichen Bezugsebenen, in welchen der *rūḥ* eine konkrete Rolle übernimmt, wie etwa bei der Gestalt der Gottesnamen:

"The divine name is the spirit of its effect, while its effect is its form. Sight cannot see the name, only its effect, which is its form. Thus, when a person sees the corporal form of Zayd²¹, he can say correctly that he saw Zayd, without any interpretation (*ta'wīl*). His

¹⁸ Etwa das Prinzip des "Universal man" (= *al-'insān al-kāmil*), Nasr, S. 47 und 51.

¹⁹ Siehe Austin, S. 53 und 56.

²⁰ Chittick, S. 17.

²¹ Ibn al-'Arabī verwendet - wie in der Grammatik und der Philosophie seinerzeit üblich - "Zaid" als Pseudonym für eine beliebige Person.

words are true, even though Zayd has an unseen governing spirit (*rūḥ mudabbir*), while that spirit has a form which is his corporality. So the effects of the divine names are the form of the names. He who witnesses the forms says truly that he has witnessed the names (II 499.13)."²²

Allgemein gesagt referriert Ibn al-ʿArabī (und somit auch Chittick) des öfteren auf qurʿānische Kontexte, und somit sind diese Erläuterungen mittelbar für die Tafsīr-Analyse wertvoll; allerdings werden die *rūḥ*-Belegstellen des Qurʿān bei Ibn al-ʿArabī in ein derart spezialisiertes kosmologisch-theosophisches Konzept umgegossen, dass diese *rūḥ*-Deutungen eben für Ibn al-ʿArabī und weniger für den allgemeinen Tafsīr und das allgemeine zeitgenössische Gelehrtenverständnis des *rūḥ* heranzuziehen sind.

In dem Werk von Corbin "*Spiritual Body and Celestial Earth*" wird zwar an vielen Stellen über sehr ausgereifte Konzepte von geistigen Kräften²³ und auch ihrem Bezug zur Körperlichkeit²⁴ gehandelt, jedoch werden hierbei nicht Qurʿān-Exegeten betrachtet, und zusätzlich sind die bei Corbin betrachteten Autoren zeitlich nach der Zeit von as-Suyūṭī angesiedelt, der als zeitlicher Endpunkt der Untersuchung der vorliegenden Arbeit gilt.

Als Beispiel für eine Betrachtung des *rūḥ* im Kontext des Taṣawwuf kann das 1996 erschienene Werk von Bernd Radtke dienen: "*Drei Schriften des Theosophen von Tirmidī*", in welchen mystische, theosophische und kosmologische Konzepte in der Sicht von at-Tirmidī angesprochen werden: nach ihm entstammt der Verstand (*ʿaql*) - genau wie der *rūḥ* selbst - dem Licht des Geistes (*nūr ar- rūḥ*)²⁵; *rūḥ* ist auch als Offenbarung (*wahy*) gesehen²⁶; der Geist (*rūḥ*) ist das erste Geschöpf überhaupt; durch seine Einhauchung (*naḥḥ*) wird der Körper lebendig, durch sein Entzogenwerden tritt der Tod ein; er ist im ganzen Körper tätig und

²² Chittick, S.40.

²³ Siehe die Ausführungen zu Muḥsin Faiḍ Qāsānī (gest. 1091H/1680M), der eine Welt der archetypischen Bilder beschreibt, in der Geist/*rūḥ* verkörperlicht und Körper vergeistigt werden; Corbin, S. 177 ff.

²⁴ Sie hierzu die außergewöhnlichen Konzepte bei Šaiḥ ʿAḥmad ʿAḥṣāʾī (1241H/1826M), bei dem eine detaillierte Körperlichkeit bei der geistigen Kraft (*rūḥ*) des Menschen als Teil einer speziellen Weltebene definiert und der sonstigen Körperlichkeit der diesseitigen Welt gegenübergestellt wird, und beide Körperlichkeiten nochmals im Punkt der Auferstehung zu 4 Arten gespiegelt werden; Corbin, S.180-221, insbesondere die Vergleichsgrafik S. 202-203, bei der der gesamte Vorgang mit alchemischen Prozessen in Relation gesetzt ist.

²⁵ Radtke, S. 15.

²⁶ ebenda, S. 77-78. Dies ist auch die einzige Stelle, an der deutlich auf den Qurʿān (Sure aš-Šūrā, Vers 52) Bezug genommen wird.

verbreitet, er bewegt sich im Körper durch das Blut.²⁷ Diese und auch weitere Hinweise sind einerseits zur ideengeschichtlichen Entwicklung der *rūḥ*-Konzepte wichtig, unterscheiden sich aber auffällig von den im Tafsīr dargestellten *rūḥ*-Ideen. Für eine spätere Betrachtung der *rūḥ*-Theorie im Rahmen der nicht-exegetischen Literatur werden diese und andere Beiträge aber sicherlich unverzichtbar sein.

²⁷ ebenda, S. 93.

Teil I: Einleitung

1.1 Das Problem der Verständnisebenen

Aus den offenen und indirekten Äußerungen der Exegeten und Philosophen lässt sich erkennen, dass zur *rūḥ*-Definition nicht nur eine Unklarheit in der Sprache besteht, sondern auch über die Ebenen, in denen man sich zur Definitionsfindung bewegen muss.

Wie im Folgenden gezeigt wird, lassen sich unter den muslimischen Gelehrten mehrere Groß-Gruppen unterscheiden:

1. Die „Sprach-Orientierten“: diese Gelehrten sind nur an formal-sprachlichen Kriterien des Wortes *rūḥ* interessiert und lassen darum auch sämtliche Interpretationen unverbunden nebeneinanderstehen: Engel, Geistwesen, Sonderformen von Wesen, allegorische Beschreibungen, ohne irgendeinen systematischen Ansatz. Fragen nach Identität und kosmologischen Bezug des *rūḥ* bleiben hier weitgehend unbeachtet.
2. Die „Anhänger der Ärzte-Philosophen“: diese sind stark auf die Frage der Körperlichkeit und der Wesensbeschreibung des nicht-persönlichen *rūḥ* ausgerichtet. Die Fragen nach der Kosmologie und der Rückbezug auf das Göttliche (bezogen auf den *'amru llāh* und die Erschaffung Adams) bleiben hier meist unberücksichtigt²⁸.
3. Die „Vertreter der *naql*-Tradition“: sie betrachten – ähnlich wie die rein Sprach-Interessierten – sämtliche überlieferten Optionen gleichberechtigt, aber versuchen, durch den Rückgriff auf Ḥadīte auch Erläuterungen mit einzubeziehen; in dieser Gruppe ist naturgemäß der Fokus stark auf die Frage der Eigenschaften und der Identität von *rūḥ* versus *nafs* gegeben²⁹.
4. Die „extatischen Mystiker“: diese gehören nicht unbedingt zu den ‚Übertreibern‘, die sich in *'aqīda*-Fragen von den *naql*-Anhängern distanzieren, sondern sie sind an äußerlichen Traditionsfragen schlicht nicht interessiert; stattdessen entwickeln sie – auch teils unabhängig vom griechisch-philosophischen Erbe - ein eigenes Verständnissystem vom *rūḥ*, der hier grundsätzlich als von *nafs* unabhängig gesehen wird; in dieser Gruppe ist das

²⁸ Besonders ar-Rāzī ist hier zu nennen.

²⁹ Manche dieser Gruppe – wie as-Suyūfī – sind rein sammlerisch tätig, lassen auch Widersprüchliches nebeneinander stehen und enthalten sich jeglicher (er)klärender Deutung.

Hauptaugenmerk entweder stark auf die Kosmologie oder auf ethisch-asketische Aspekte ausgerichtet.

5. Die „philosophischen Mystiker“: diese lehnen sich in ihrer Systematik an bestimmte philosophische Denkschulen an, versuchen aber durch Einbeziehung bestimmter (ausgewählter) Ḥadīṭe und ganz eigener Qurʾān-Interpretation einen Ausgleich zur *naql*-Tradition zu finden. Diese Gruppe betrachtet folgerichtig die Kosmologie und Ethik (wie die „extatischen Mystiker“), aber auch die Identität des *rūḥ* (wie die „*naql*-Traditionarier“).³⁰

6. Die „Rationalisten“: diese Gelehrten stehen jeglicher Diesseits abgewandter Mystik indifferent gegenüber, sie können damit gewissermaßen nichts anfangen. Daher betrachten sie die entsprechenden Qurʾānverse über den *rūḥ* in ihrer Kommentierung entweder gar nicht oder beschränken sich auf den bloßen Hinweis, dass hier offenkundig ein Mysterium vorliegt, welches nicht durch den menschlichen Verstand erfasst werden könne. Bezeichnenderweise versucht diese Gruppe, durch Rückgriff auf Ḥadīṭe zum Offenbarungsanlass Kommentierungslücken aufzufüllen, obwohl diese Gruppe ansonsten nicht auf den Ḥadīṭ konzentriert scheint.³¹ In ihrer Argumentation setzen sie sich aber stark von den „Anhängern der Ärzte-Philosophen“ ab, welche zwar auf logische Argumentation abzielen, jedoch das Mysterium in ihre logischen Gedankengebäude mit einbeziehen.

Dadurch, dass einige dieser Großgruppen die gleichen Argumente und Quellen nutzen, aber auf anderen Interpretationsprinzipien beruhen, werden je nach Gesinnung und Ausrichtung bestimmte Haltungen favorisiert.

Manche Fragekomplexe des *rūḥ*-Verständnisses sind zudem bei den meisten Gelehrten (so sie sich überhaupt dazu äußern) fest miteinander verknüpft; hierzu zählen die beiden Kernfragen, ob *rūḥ* und *nafs* identisch sind bzw. ob *rūḥ* UND *nafs*³² über eine – wie auch immer geartete – Körperlichkeit verfügen.

³⁰ Hierzu zählt etwa auch der große Gelehrte Abū Ḥāmid al-Ġazālī.

³¹ Genannt sei hier Abū Ḥayyān al-ʿAndalusī.

³² Bei keinem Gelehrten wird in der Erörterung einer Körperlichkeit ein Unterschied zwischen *rūḥ* und *nafs* gemacht.

Auffällig ist, dass nur die „philosophischen Mystiker“ nicht von der Körperlichkeit des *rūḥ* ausgehen (insbesondere bei al-Ġazālī kommt dabei ein spezieller Ansatz der aristotelischen Atomlehre zum Tragen; bei den hier behandelten Exegeten findet sich dazu aber kein Vertreter).

Auch ist deutlich, dass die Ḥadīṭ -ausgerichteten Tafsīr-Gelehrten – welche eben sehr formal-sprachlich auf Fragestellungen zugehen – *rūḥ* und *nafs* als identisch betrachten bzw. sich zu einer anderen Option nicht äußern.

Demgegenüber sind die Fiqh-Gelehrten vorsichtiger, lassen gerne die Identitätsfrage von *rūḥ* und *nafs* weitgehend offen und lockern dadurch die Gesamtgruppe der „*naql*-Anhänger“ in Untergruppen auf.

1.2 *Rūḥ* in sprachlicher Hinsicht

1.2.1 Aussagen seitens der arabischen Lexikographie (‘ilm al-luġa): das *Lisān al-‘Arab*

Ibn Manzūr gliedert in seinem Werk *Lisān al-‘Arab* alle Einträge gemäß der Reihenfolge Radikal 3 - Radikal 1 - Radikal 2. Zudem fallen in seinem System alle Wurzeln mit mittlerem „y“ bzw. „w“ in einem Eintrag zusammen, also auch die Wurzeln r-w-ḥ bzw. r-y-ḥ; interessanterweise setzt er diese unter die Kapitelüberschrift r-w-ḥ, während er unter dem Titel r-y-ḥ nur einige wenige Sonderformen aufführt. Die Trennung erscheint recht willkürlich.³³

Die Formen, welche sich von der Wurzel r-y-ḥ ableiten lassen, werden zuerst aufgeführt.³⁴

So nennt er folgende Ableitungen:

- 1) **rīḥ** (Windhauch, weiblich); als Nebenform wird von ihm auch „**rīḥa**“ bedeutungsgleich zugelassen; als Plural nennt er zwar zunächst „**arwāḥ**“, als Plural des Plurals „**arāwīḥ**“, doch präzisiert er im folgenden, dass diese Formen in Wirklichkeit nur dem Nomen „*rūḥ*“ zukommen (mit seltenen Ausnahmen, von Ibn Manzūr zitiert nach anderen Quellen, aber nicht bevorzugt). Den Plural „**aryāḥ**“ zu

³³ So führt er die Form *al-‘aryāḥ* bzw. *al-‘aryāḥī* auf mit dem Hinweis, dass al-Fārisī auch hier ein *wāw* als ursprünglichen Wurzelradikal annahm; sodann die Formen *rayāḥ* und *rāḥ* in der Bedeutung „Rauschgetränk“; ansonsten nennt er nur noch zwei Eigennamen der beiden Städte ‘*Aryāḥ* in aš-Šām bzw. ‘*Arīḥā*’ in Palästina.

³⁴ LISAN, BD. 18, S. 455-462; insgesamt 14 Spalten sind den Formen **rīḥ** bzw. **rāḥ** und ihren Ableitungen gewidmet.

„rīḥ“ betrachtet er als unsicher und bestätigt letztlich „riyāḥ“ als korrekten Plural zu „rīḥ“.³⁵

- 2) **rāḥa** / **yarāḥu** (den Wind spüren, in Verbindung mit Bäumen und entsprechenden Pflanzen); auch die passive Form „rīḥa“ und weitere entsprechende Ableitungen dazu werden bedeutungsgleich genannt, jedoch allesamt ohne Imperfekt-Form, was eine nur begrenzte Verwendung in Redewendungen impliziert. An anderer Stelle wird das Verb in derselben Bedeutung auch auf den Menschen anwendbar genannt. Auf den Tag und die Nacht bezogen verändert sich die Bedeutung zu „mit einem Wind versehen, der die ganze Zeit ununterbrochen weht“.³⁶
- 3) **marwaḥa** (Erfolg; allegorische Ableitung).³⁷
- 4) **mirwāḥa** bzw. **mirwaḥa** (Fächer, jedwedes Instrument zur Luftzirkulation)³⁸
- 5) **istarwaḥa** (im/ durch Wind erzittern)³⁹
- 6) **raiḥ**, **rauḥ**, **rayūḥ** (adj., in Verbindung mit Tag: mit angenehmem Wind versehen; an anderer Stelle: allegorisch/ ein guter, angenehmer Tag)⁴⁰
- 7) **rauḥ** (sehr kalter Windhauch, angenehm kühler Windhauch, starke Kraft und Gewalt /Analogie)⁴¹
- 8) **arāḥa** / **yurīḥu** (mit Substantiv „rā’iḥa“: einen Geruch haben, sei er gut oder übel).⁴²
- 9) **rāḥa** / **yarāḥu** (mit Substantiv „rā’iḥa“: etwas riechen)⁴³
- 10) **murawwaḥ** (stark mit Parfüm – speziell Moschus – versehen)⁴⁴
- 11) **arwaḥa** (Verb: (a) im Geruch verändert sein, Hinweis auf verdorbenes Fleisch etc.; (b) jemanden durch diesen Geruch wittern / in Verbindung mit Raubtieren wie Hyäne; auch allegorisch bei Menschen verwendet im Sinne: von jemandem etwas Gutes erwarten).⁴⁵

³⁵ LISAN, Bd. 18, S. 455.

³⁶ LISAN, Bd. 18., S. 456.

³⁷ ebenda.

³⁸ ebenda.

³⁹ LISAN, Bd. 18., S. 457.

⁴⁰ ebenda.

⁴¹ ebenda.

⁴² ebenda.

⁴³ ebenda.

⁴⁴ ebenda.

⁴⁵ ebenda.

- 12) **rāḥ** (adj., verwendet mit Tag bzw. Orten: angenehm, gut)⁴⁶
- 13) **raiḥān** (jedes Gemüse bzw. jede Pflanze, die angenehm riecht, als Kollektivnomen, mit Individualform „**raiḥāna**“; allegorisch: die Versorgung)⁴⁷
- 14) **rauḥ** (das Ausruhen, der angenehme Aufenthalt; die Freude an etwas)⁴⁸
- 15) **rūḥ** (das Einhauchen / an-nafaḥ, so genannt, weil es sich um einen **rīḥ** handelt, welcher aus dem **rūḥ** herauskommt / *summiya rūḥan li-annahu rīḥun yahrūḡu mina r-rūḥ*); im Belegvers des Du-r-Rumma wird **rūḥ** maskulin verwendet, wozu Ibn Manzūr ausführt, dass der Atem-**rūḥ** in Gegensatz zu anderen Formen meist maskulin aufgefasst werde.⁴⁹
- 16) **rāḥa** / **yarāḥu** bzw. **irtāḥa** / **yartāḥu** (mit *li-* konstruiert: jemanden mögen, sich bei ihm wohlfühlen, mit Verbalnomen „**riyāḥa**“)⁵⁰
- 17) **rāḥ** (Subst.: „Rauschgetränk“, „Wein“, allegorisch)⁵¹
- 18) **rāḥa** / **istirāḥa** (Ruhe, Ausruhen; allegorisch: Hochzeit)⁵²
- 19) **rauḥ** (Barmherzigkeit, Bezug auf Qurʾanvers)⁵³
- 20) **rūḥ** (= *an-nafs* [sic!], in dieser Bedeutung maskulin oder feminin, mit dem Plural „*arwāḥ*“); Aussage von Abū Bakr b. al-Anbārī: „*ar-rūḥu wa-n-nafsu wāḥidun , ḡaira ʾanna r-rūḥa mudakkārūn wa-n-nafsu muʾannaṭatun ʿinda l-ʿarab*. Hinweis: **ar-rūḥ** wird hier so gedeutet, dass es das ist, wodurch das Leben von *an-nafs* besteht / *wa-taʾwīlu r-rūḥi ʾannahu mā bihi ḥayātu n-nafs*. Verweis auf Überlieferungsanlass, Nachfrage der Juden in Madina. Verweis auf Überlieferung von al-Farrāʾ, dass er zu diesem Vers ausführte: „*min ʾamri rabbī = min ʿilmi rabbī, ay: la taʿlamūnahu*. Al-Farrāʾ weiter: „*und der rūḥ ist das, wodurch der Mensch lebt, über (diesen rūḥ) hat Gott kein Wesen Seiner Schöpfung (genau) unterrichtet, und das Wissen dazu hat Er keinem Seiner Diener gegeben. [...]*“⁵⁴

⁴⁶ LISAN, Bd. 18, S. 458.

⁴⁷ ebenda.

⁴⁸ LISAN, S. 459.

⁴⁹ LISAN, S. 460.

⁵⁰ ebenda.

⁵¹ LISAN, S. 461.

⁵² LISAN, S. 462.

⁵³ ebenda.

⁵⁴ ebenda.

Bei genauerer Betrachtung lassen sich all diese Einzelbegriffe auf die semantischen Felder (a) Wind; (b) Ruhe, (c) Freude, Angenehmes; (d) Erfolg, Stärke; (e) Geruch (f) Geist/Seele zurückführen; dabei verteilen sich die Einzelbegriffe wie folgt:

Nr.	Begriff	Semantische Felder					
		<i>Wind, (Einhauchen)</i>	<i>Ruhe</i>	<i>Freude, (Angenehmes)</i>	<i>Erfolg, (Stärke)</i>	<i>Geruch</i>	<i>Geist/Seele</i>
1	rīḥ	+					
2	rāḥa / yarāḥu	+					
3	marwaḥa				(+)		
4	mirwāḥa / mirwaḥa	+					
5	istarwaḥa	+					
6	raiḥ, rauḥ, rayūḥ	+		+			
7	rauḥ	+		+	(+)		
8	arāḥa / yurīḥu					+	
9	rāḥa / yarāḥu					+	
10	murawwaḥ					+	
11	arwaḥa					+(+)	
12	rāḥ			+			
13	raiḥān(a)			+		+	
14	rauḥ		+	+			
15	rūḥ	+					
16	rāḥa / yarāḥu bzw. irtāḥa / yartāḥu (li-)		(+)	+			
17	rāḥ			(+)			
18	rāḥa / istirāḥa		+	(+)			
19	rauḥ		+	(+)			
20	rūḥ	+					+

+ direkt mit semantischem Feld verbunden

(+) als bildhafter Ausdruck vorhanden

Daraus ergibt sich folgende Bewertung:

Verbunden mit Feld „Wind“ allein	5
Verbunden mit Feld „Wind“ und „Freude“	2
Verbunden mit Feld „Wind“ und „Geist“	1
Verbunden mit Feld „Wind“, „Freude“ und „Erfolg“	2
Verbunden mit Feld „Ruhe“ allein	1 (4)
Verbunden mit Feld „Ruhe“ und „Freude“	4 (5)
Verbunden mit Feld „Freude“ allein	4
Verbunden mit Feld „Erfolg“ allein	(1)
Verbunden mit Feld „Geruch“ allein	4
Verbunden mit Feld „Geruch“ und „Freude“	1

(n) unter Einbeziehung der bildhaften Ausdrücke

Die Felder „Wind“ und „Geruch“ sind am stärksten vertreten, und offensichtlich gehören die Felder „Ruhe“ und „Freude“ fest zusammen. Das Feld „Erfolg“ scheint aber nicht eigenständig zu sein – genauso wenig wie das Feld „Geist“, „Seele“ oder ähnliches.⁵⁵

⁵⁵ Hier ist ein interessanter Verweis auf den Umstand, warum das Konzept des *rūḥ* auch den Frühmuslimen und den medinensischen Juden unklar war – wenn man davon ausgeht, dass seitens des Arabischen das Wortfeld *rūḥ* nicht vorhanden bzw. nicht ausreichend durch vergleichbare Felder vorbereitet war.

Teil II: Verständnis bei Gelehrten und Schulen

2.1 Die geschichtliche Entwicklung der Ruh-Definition

Die wichtigsten Stufungen in der Erklärungsgeschichte des *rūḥ*-Begriffes können wie folgt schematisiert werden:

Stufe 1: Lebzeit des Propheten (ca. 53 v.H - 13 H / ca. 570 M - 631 M)

Der Prophet selbst hat sich über den *rūḥ* im engeren Sinne (zumindest in authentischer Tradition) nicht geäußert, hat aber - im Gegensatz zu anderen Fragen wie etwa der Qadr-Problematik - auch nicht vor einer Beschäftigung mit *rūḥ*-Definition gewarnt.

Hieraus resultieren bei den späteren Gelehrten zwei Grundhaltungen:

a) die eine lehnt jede Beschäftigung mit dem *rūḥ* ab, insofern als ein echtes Wissen darüber nicht erlangt werden könne. Als Beleg dafür wird gerade der letzte Teilsatz der bedeutenden Āya 85 in Sure al-'Isrā' herangezogen, indem er spezifisch auf den ersten Teil der Āya bezogen wird: also steht nach dieser Richtung die Aussage "*wa-mā 'ūtūtum...*" nicht nur allgemein auf das Allwissen Gottes und das begrenzte Teilwissen der Menschen bezogen, sondern richtet sich in erster Linie auf das Phänomen *rūḥ* im Speziellen.

Aus Systemzwang heraus muss dieser Maḍhab denn auch zugleich die Identität dieses *rūḥ* mit dem Qur'ān oder einem konkreten Engel verneinen (daher etwa auch das in dieser Form ungewöhnliche hanbalitische Zugeständnis an die Mystik).

b) Andere gehen von der Erlaubnis aus, sich mit *rūḥ* zu beschäftigen, da kein eindeutiges Verbot des Propheten bekannt ist, ja nicht einmal eine diesbezügliche Warnung, sodass in formaler Fiqh-Norm ausgedrückt eine Beschäftigung mit dem *rūḥ*-Problem nicht einmal als *makrūh* (Soll-nicht-Norm) definiert werden könnte.

Folgerichtig gibt es so gut wie keine gesicherte Aussage der Ṣaḥāba zur *qadr-/qadā'*-Problematik, aber etliche gesicherte Aussagen zum *rūḥ*.

Aus Systemzwang heraus ergibt sich für diese Gruppe die Folgerung, dass der *rūḥ* nicht gleich *nafs* (Individualseele) sein kann, weil *nafs* im quranischen Kontext genauestens beschrieben wird, *rūḥ* im engeren Sinne hier aber undefiniert bleibt. Weiter muss dieser Maḏhab aus eben jener Logik heraus den zweiten Teilsatz der Āya 85 in Sure al-ʿIsrāʾ als allgemeine Aussage auffassen, nicht (wie die erste Gruppe) als indirekte Warnung Gottes vor intellektueller Reflexion des Menschen über den *rūḥ*.

Stufe 2: Frühzeit der ersten drei Generationsstufen der Saḥāba, Tābiʿūn, Tābiʿu t-tābiʿīn (13 H - ca. 184 H / 631 M - ca. 800 M)

Auffällig ist für diese Stufe der Kommentierung, dass an allen Qurʾānstellen, die von *rūḥ* sprechen und die damit nicht 'Gabriel', 'Qurʾān' oder 'Gnade Gottes' meinen, *rūḥ* als konkrete Wesenheit verstanden wird, teils in Engelsform, teils in anderer. Doch bei der Āya 85 in al-ʿIsrāʾ läßt sich eine weitere erstaunliche Konsistenz dieser Denkrichtung feststellen: da hier nach einhelliger Auffassung kein konkretes Wesen gemeint ist, äußert sich keiner der frühen Kommentatoren zu der konkreten Eigenart des *rūḥ* an dieser Stelle.

Auch von daher sticht die herausragende Stellung dieser Āya ins Auge (manche späteren Exegeten haben daher auch zu recht angemerkt, dass erst durch diese Āya die Notwendigkeit und der formale Anlass gegeben war, sich mit *rūḥ* zu beschäftigen).

Stufe 3: Zeit der regionalen Einflüsse (ca. 184 H - ca. 390 H / ca. 800 M - ca. 1000 M)

Hier treten stärker kosmologische und sprachliche Konzepte aus den regional vorhandenen Ortskulturen auf.

Aufgrund der Beschäftigung der Kufier und der frühen Lexikografen versucht man in dieser Stufe zunehmend, durch sprachliche Indizien den *rūḥ* zu definieren, kommt aber stets durch zwei Elemente an eine unüberwindliche Grenze:

1. Das Konzept von "Atem", "Wind" etc. gehört zwar unzweifelhaft zu den ältesten Bildern der *rūḥ*-Wortfelder; aber in altarabischer Vorstellung können Wind und Atem

kein Körper sein. Andererseits werden Engel und andere Wesen in quranischen Kontext als *rūḥ* bezeichnet, der eindeutig Körper besitzt. Dadurch entsteht ein unter diesen Voraussetzungen unauflösbares Logikproblem, welches auch den *rūḥ* im engeren, nicht-metaphorischen Sinne letztlich in Richtung des *nafs*-Bereiches drängt, insofern als ja gerade in der Ḥadīṭ-Literatur vielfach *rūḥ* mit *nafs* einerseits und *nafs* mit Körperlichkeit zusammengebracht wird.

Hieraus ergibt sich schließlich ein Systemzwang, der dem *rūḥ* (als sprachlich-semantischer Einheit) die Möglichkeit einer Körperlichkeit zugestehen muss und damit den *rūḥ* aus der genuin arabischen, sprachlichen Logik herauslöst. (Dass das *rūḥ*-Konzept des Qur'āns – als Prinzip einer besonderen Kraft - letztlich den vorislamischen Arabern fremd ist, kann ohnehin aus den Ḥadīṭ-Überlieferungen und der vorislamischen Dichtung geschlossen werden).

2. Zum anderen läßt dieser Vorgang der "Verkörperlichung des *rūḥ*" erkennen, dass schon vor der bewussten Rezeption der griechischen Philosophie mit ihrer ganz eigenen *pneuma*-Theorie der Denkansatz zu einer eigenen Wesenheit bzw. auch Körperlichkeit des *rūḥ* in der islamischen Frühzeit gegeben war.

Stufe 4: Zeit der philosophischen Rezeption (390 H - 648 H / 1000 M - 1250 M)

Durch die Übersetzungen griechisch-philosophischer Werke kommt in dieser Stufe eine bereits ausgereifte Geist-Vorstellung (*pneuma*) in die Frage ein und trifft gewissermaßen auf geeigneten Boden: sowohl die sprachlichen Voraussetzungen (semantisches Feld von Atem, Wind etc.) als auch die theoretischen Konzepte (*pneuma*=körperlich bzw. unkörperlich, *pneuma* als Lebenskraft) decken sich mit verschiedenen Aspekten der frühislamischen *rūḥ*-Theorien und verschmelzen folgerichtig mit ihnen.

Zusätzlich treten nun Ansätze wie 'Allseele' (*nafs kullīya*), 'universelle Weltseele' (in diesem Sinne *ʿaql kullī*) auf, die bereits in der griechischen Philosophie mit dem *pneuma*-bzw. *nous*-Begriff verbunden wurden und dementsprechend auch auf das *rūḥ*-Konzept übertragen werden.⁵⁶

⁵⁶ Siehe dazu mehr im Teil IV.

Die frühe Mystik benutzt bereits früh die Begrifflichkeit der griechischen Philosophie zur *rūḥ*-Definition, entwickelt aber interessante neue Modelle durch Einbeziehung der genuin islamischen Kosmologie einerseits als auch durch kosmologische Ideen anderer Ortskulturen.⁵⁷

Stufe 5a: Zeit der konservativen Haltung (648 H / 751 H - ca. 1250 H / 1350 M)

Nach der Diskreditierung der Mu'tazila folgte auch die stetige Loslösung vieler Exegeten von der philosophischen Grundhaltung; Wissen sollte mehr auf Tradition (*naql*) und speziell Ḥadīth beruhen. Doch gerade in der *rūḥ*-Frage führt der Systemzwang der konservativen Gelehrtenzirkel zu einer Anerkennung der mystischen Dimension (siehe oben) und andererseits zu einer unbefriedigenden Aussage, wenn die Ḥadīte nicht im Rahmen einer Kosmologie systematisiert werden. Dazu aber sind nicht alle konservativen Gelehrten bereit bzw. fähig und belassen daher den rein kontemplativ-deskriptiven Sammlungsstatus der Ḥadīte ohne klare Ordnung oder gar Überarbeitung.

Da dieser Zustand viele Fragen zu Art des *rūḥ* aufwirft, die auch aus konservativer Sicht berechtigt sind und eigentlich theologischer Klärung bedürfen, aber der Widerstand gegen das griechisch-philosophische System die Entwicklung einer eigenständigen Philosophie hemmt, schweigen sich in dieser Stufe viele Gelehrte zur *rūḥ*-Frage aus.

Bezeichnend ist, dass manche Exegeten sogar die bedeutsamen Āyāt - etwa in al-Ḥiğr oder al-'Isrā' - im Kern völlig unkommentiert lassen und gewissermaßen stillschweigend die eigentliche Seinsfrage des *rūḥ* übergehen.

Stufe 5b: Aspektierung durch die mystische Gedankenwelt (700 H / 854 H - ca. 1300 M / 1450 M)

Durch die in dieser Stufe gelungene Synthese zwischen Philosophie (Übernahme der philosophischen Fachbegriffe als reines Instrumentarium) und Tradition (vollständige Ausarbeitung der Ḥadīth-Wissenschaften) gewinnen die Gelehrten an Selbstsicherheit und begegnen zunehmend auch schwierigen Fragen wie eben der *rūḥ*-Problematik auf zweierlei Weise:

⁵⁷ Etwa bei ar-Rāzī, im Kommentar zur Stelle in al-'Isrā', 85.

- a) Sie diskutieren verschiedene Ansätze zum Verständnis des *rūḥ*, unter Heranziehung von Belegen aus Tradition (*naql*), Logik (*manṭiq*) und dergleichen.
- b) Sie wenden sich systematisch gegen die *rūḥ*-Auffassung anderer, wobei sie selbst mit entsprechenden Belegen Stellung beziehen.

Nunmehr treten auch bestimmte kosmologische Konzepte (etwa den Engel-Hierarchien) auf, die bei den Ḥadīṭ-orientierten Gelehrten aber uneinheitlich wirken und allgemein den Mangel einer Konfusität und nicht nachvollziehbaren Willkürlichkeit tragen.

Stufe 7: Stufe der reinen kontemplativen Sammlung (751 H / ca. 906 H - 1350 M / ca. 1500 M)

Hier tritt die konservative Gelehrtenschaft vermehrt denjenigen Richtungen entgegen, die man als abweichend von der reinen Tradition empfand; eine Erklärung oder Erklärungsmodelle werden nicht gegeben, man begnügt sich mit reiner Ansammlung (oft nicht einmal nach Schlüsselbegriffen geordnet).

Interessant ist, dass auch nach der Zeit der sprachlichen Ausrichtung bei vielen Gelehrten die Auffassung blieb, *nafs* und *rūḥ* als zwei fachbegriffliche Einheiten zu definieren, aber insbesondere bei Ḥadīṭ-gerichteten Exegeten immer weniger sachlich zwischen ihnen zu trennen.

2.2 Betrachtung der Hauptbelegstellen in den einzelnen Tafsīr-Werken

Im Folgenden sollen die 22 Qur'an-Verse, in denen der Begriff *rūḥ* in irgendeiner grammatischen Form genannt wird, genauer betrachtet werden. Dabei wurde eine Zusammenfassung der Einzelverse in 6 Untersuchungsgruppen vorgenommen, die durch die thematische Umgebung bzw. Schlüsselbegriffe nahe liegend ist (dies spiegelt sich weitgehend auch in den Darstellungen der Tafsīr-Gelehrten wieder). Auf der Grundlage der

Schlüsselbegriffe wurden diese 6 "Haupt"-Untersuchungsgruppen mit Zahlen bezeichnet und mittels der Kennzeichnung durch Buchstaben detailliert in Untergruppen erfasst.

Da oft Aussagen von früheren Gelehrten übernommen werden, wird bei Bedarf zur besseren Übersicht der Überlieferungslage jeweils hinter den Gelehrtennamen in Klammern das Todesjahr in Hiğra-Datum mitgenannt.

Jede der nachfolgend dargestellten Untersuchungsgruppen hat bestimmte Hauptmeinungen, die zu Beginn der einzelnen Gruppenuntersuchung knapp genannt und vorgestellt werden.

Zunächst wird auf den folgenden Seiten eine Übersicht über der Untersuchungsgruppen vorgestellt; dabei werden die entscheidenden Passagen der Qur'an-Verse nicht immer wortwörtlich übersetzt, sondern in ihrem Kontext wiedergegeben, der durch wortwörtliche Übertragung unklar bliebe.

Zu Beginn der Einzeluntersuchungen werden zusätzlich zu den Wortformen von *rūḥ* (1. Ebene der Schlüsselbegriffe) noch die in den Versen damit verbundenen Wortfelder (2. Ebene der Schlüsselbegriffe) aufgeführt, da auf diese Weise die Gliederungen der Untersuchungsgruppen deutlich und nachvollziehbar werden.

Gesamtübersicht zu allen Untersuchungsgruppen und der jeweiligen Berücksichtigung der Verse in den Tafsīr-Werken

Sterbe- datum (H)	Mufassir	Gesamte Beleg- stellen	Haupt- beleg- stellen	1a				1b	1c		2a			2b		3a	3b	3c	4				5a	5b	6
				2 (87)	2 (253)	5 (110)	58 (22)	19 (17)	16 (102)	26 (193)	15 (29)	32 (9)	38 (72)	21 (91)	66 (12)	4 (171)	40 (15)	42 (52)	16 (2)	70 (4)	78 (38)	97 (4)	12 (87)	56 (89)	17 (85)
150	Muqātil	34	18	1	1	0	1	1	1	1	0	1	0	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
303	an-Nasafī	29	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
311	aṭ-Ṭabarī	46	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
373	as-Samarqandī	33	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
450	al-Māwardī	32	19	1	1	1	1	1	0	1	0	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
468	al-Wāḥidī	20	19	1	1	0	1	1	1	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
502	al-Isfahānī	26	12	1	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	1	0	1	0	1	1	0	1	1	1
516	al-Baiḍawī	32	19	1	0	1	1	1	1	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
520	az-Zamaḥṣarī	27	21	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
541	Ibn Aṭīya	34	21	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1
597	Ibn al-Ġauzī	30	18	1	0	0	1	1	1	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
606	ar-Rāzī	63	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
671	al-Qurṭubī	46	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
691	al-Baiḍawī	30	20	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1	1
725	al-Ḥāzin	34	21	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
728	an-Nīsābūrī	67	18	1	0	1	1	1	1	0	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
745	al-Andalusī	24	18	1	0	0	1	1	1	1	1	1	0	1	0	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1
774	Ibn Kaṭīr	29	17	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1
875	aṭ-Ṭaʿālabī	26	19	1	0	0	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
885	al-Baqāʿī	40	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
911	as-Suyūṭī	21	13	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1
GESAMT:		722	404	21	12	14	19	19	19	20	17	16	9	18	18	20	19	21	20	20	21	18	20	21	21

Übersicht über die Untersuchungsgruppen mit Kurzkomentar

Nr. ges.	Gr.- Nr.	Sure, Vers	Grammat. Form im Text	Thematik	Untersuchungsgruppe
1	1	al-Baqara (2), Vers 87	wa-ʿayyadnāhu bi-rūḥi l-quḍusi a-fakullamā ...	Jesus wird von Allah durch den rūḥ al-quḍus unterstützt, gegen seine Widersacher unter den Banī Isrāʿīl	1a
2	2	al-Baqara (2), Vers 253	wa-ʿayyadnāhu bi-rūḥi l-quḍusi walau šāʿa-llāhu	Jesus wird von Allah durch den rūḥ al-quḍus unterstützt, gegen seine Widersacher unter den Banī Isrāʿīl	1a
3	3	al-Māʿida (5), Vers 110	id ʿayyadtuka bi-rūḥi l-quḍusi	Jesus wird von Allah durch den rūḥ al-quḍus unterstützt, gegen seine Widersacher unter den Banī Isrāʿīl	1a
4	4	al-Muḡādala (58), Vers 22	...al-ʿimāna wa-ʿayyadnāhu birūḥin minhu	Jesus wird von Allah durch den rūḥ von IHM her unterstützt, gegen seine Widersacher unter den Banī Isrāʿīl	1a
5	1	Maryam (19), Vers 17	fa-ʿarsalnā ʿilayhā rūḥa-nā	Allah beschreibt, dass er Seinen rūḥ zu Maryam geschickt hat.	1b
6	1	an-Naḥl (16), Vers 102	qul nazzalahu rūḥu l-quḍusi min rabbika	Der Prophet Muḥammad wird aufgefordert zu sagen, dass die Offenbarung (der Qurʿān) durch den rūḥ al-quḍus herabgesandt wurde	1c
7	2	aṣ-Ṣuʿarāʾ (26), Vers 193	nazala bihi r-rūḥu l-ʿamīn	Der vertrauenswürdige rūḥ stieg (aus den Himmelsphären) herab (bzw. wurde von Allah herabgesandt)	1c

Kurzkomentar:

Der Betrachtungsrahmen der Exegeten umfasst mehrere Fragen; bei dem Begriff *rūḥ al-quḍus* geht man zwar oft von Gabriel aus, doch nicht bei allen Exegeten, und fragt sich, was genau *quḍus* (Reinheit) hier bedeutet; bei dem Begriff *rūḥ minhu* ist hingegen unklar, worauf sich *rūḥ* exakt bezieht, und daher wird auch die Herkunftsfrage sehr unterschiedlich interpretiert. Der Begriff *ar-rūḥ al-ʿamīn* ist hingegen eindeutig auf Gabriel bezogen.

Nr. ges.	Gr.-Nr.	Sure, Vers	Grammat. Form im Text	Thematik	Untersuchungsgruppe
8	1	al-Ḥiğr (15), Vers 29	fa-iḏā sawwaytuhu wa-nafaḥtu fihi min rūḥi	Allah beschreibt, wie er den Körper Adams erschuf und dann von Seinem rūḥ hineinblies.	2a
9	2	as-Sağda (32), Vers 9	wa-nafaḥa fihi min rūḥi-hi	Allah beschreibt, dass er Adam erschuf und dann von Seinem rūḥ in ihn hineinblies.	2a
10	3	Şād (38), Vers 72	Fa-iḏā sawwaytuhu wa- nafaḥtu fihi min rūḥi	Allah beschreibt, wie er den Körper Adams erschuf und dann von Seinem rūḥ hineinblies.	2a
11	4	al-Anbiyā' (21), Vers 91	wa-llatī 'aḥsanat faṛğahā fa-nafaḥnā fihā min rūḥi-nā	Es wird festgestellt, dass Maryam sich frei von Unzucht gehalten hat, und dann Allah ihr von dem (oder durch den) rūḥ etwas in ihren Körper hineinblasen lies	2b
12	5	at-Taḥrīm (66), Vers 12	wa-Maryama binta 'Imrāna llatī 'aḥsanat faṛğahā fa-nafaḥnā fihi min rūḥi-nā	Es wird festgestellt, dass Maryam sich frei von Unzucht gehalten hat, und dann Allah ihr von dem (oder durch den) rūḥ etwas in ihren Körper hineinblasen lassen.	2b

Kurzkommentar:

In dieser Gruppe verstehen die Kommentatoren das *min* (von) entweder als instrumental und interpretieren den *rūḥ* als Gabriel, oder als partitiv und interpretieren den *rūḥ* als unpersönliche Lebenskraft.

In der Untergruppe 2a neigen die meisten Kommentatoren zu der zweiten Hauptmeinung, da die Ḥadīṭ-Überlieferung keineswegs eine mittelbare Erschaffung Adams beschreibt, sondern nur und ausschließlich Allah als aktiven Part nennt.

In der Untergruppe 2b sind zwar fast alle Gelehrten einig, dass Gabriel der Engel war, der zu Maryam gesandt wurde, aber das löst das Rätsel der eigentlichen Erschaffung des Jesus nicht, zumal die Ḥadīṭ-Überlieferung zum Thema ausdrücklich feststellt, dass die Erschaffung Jesu genau wie die des Adam zu sehen ist.

Nr. ges.	Gr.-Nr.	Sure, Vers	Grammat. Form im Text	Thematik	Untersuchungsgruppe
13	1	an-Nisā’ (4), Vers 171	kalimatuhu alqāhā ʾilā Maryama wa- rūḥun minhu	Erschaffung und Eigenschaft des Jesus in Maryam, Rückbezug des rūḥ -Ursprunges auf Allah	3a
14	2	Ġāfir (40), Vers 15	yulqī r-rūha min ʾamrihi ʾalā man yašāʾu min ʾibādihi	Allah gibt denjenigen, die er auswählt (d.h. den Propheten), etwas von Seinem rūḥ ein, welcher von Seinem ʾamr her kommt bzw. etwas davon überbringen muss	3b
15	3	aš-Šūrā (42), Vers 52	wa-ka-dālika ʾauḥaynā ʾilayka rūḥan min ʾamrinā	Ebenso (wie den früheren Propheten) hat Allah dem Propheten Muhammad einen rūḥ von seinem (oder: durch seinen ʾamr) in Offenbarung eingegeben	3c

Kurzkommentar:

Der *rūḥ*, der in dieser Gruppe 3 betrachtet wird, ist in vielen Kommentaren abstrahiert; die Meinung, es sei Gabriel, hat sich im Gegensatz zur Gruppe 3 nicht als Hauptmeinung durchgesetzt, außer in der Untergruppe 3c, da hier ausdrücklich von Offenbarung (und damit von dem Aufgabengebiet Gabriels) die Rede ist.

Nr. ges.	Gr.-Nr.	Sure, Vers	Grammat. Form im Text	Thematik	Untersuchungsgruppe
16	1	an-Naḥl (16), Vers 2	yunazzilu l- malā'ikata bi-r- rūḥi min 'amrihi	Allah sendet die Engel (gemeinsam) mit dem rūḥ herab, der von Seinem 'amr her kommt, bzw. damit beauftragt ist	4
17	2	al-Ma'āriḡ (70), Vers 4	ta'ruḡu l- malā'ikatu wa-r- rūḡu 'ilayhi	Die Engel und der rūḥ steigen zu Ihm (Allah) empor	4
18	3	an-Naba' (78), Vers 38	yauma yaqūmu r- rūḡu wa-l- malā'ikatu ṣaffān	Am Jüngsten Tag stehen die Engel und der rūḥ in Reihenform geordnet	4
19	4	al-Qadr (97), Vers 4	tanazzalu l- malā'ikatu wa-r- rūḡu fihā	In der Nacht der Bestimmung steigen die Engel und der rūḥ hinab (aus den Himmelsphären)	4

Kurzkomentar:

Diese Gruppe sticht durch ihre sehr seltsamen Interpretationsformen hervor: insbesondere zu an-Naba', 38 werden seit den frühesten Kommentaren auch Wesensarten als rūḥ beschrieben, die weder Engel, noch Ğinn, noch etwas Abstraktes sind. Trotzdem liegt hier eine klare Überlieferungslage vor, es handelt sich also nicht um Einzelberichte oder eigenwillige Meinungen Einzelner, sondern es ist ein durch fast alle Kommentare durchlaufender Traditionsstrang. Nur selten wird hier die Ansicht vertreten, dieser rūḥ der Gruppe 4 sei Gabriel.

Nr. ges.	Gr.-Nr.	Sure, Vers	Grammat. Form im Text	Thematik	Untersuchungsgruppe
20	1	Yûsuf (12), Vers 87	lā tai'asu min rauḥi-llāhi (rūḥi- llāhi)	Ya'qub fordert seine Söhne auf, nicht am rauḥ (oder: rūḥ) Allahs zu verzweifeln	5a
21	2	al-Wāqi'a (56), Vers 89	fa-rauḥun wa- raiḥānun wa- ğannatu n-na'īm (fa-rūḥun...)	Den Paradiesbewohnern wird rauḥ (oder: rūḥ) zukommen, und raiḥān, und die Gärten des Wohlergehens	5b

Kurzkommentar:

Bei dieser Gruppe besteht die Besonderheit in der doppelten Lesart der Wurzel „r-w-ḥ“: die Mehrheit der Qur'an-Lesarten lässt die Lesung als *rauḥ* erfolgen; nach einigen – deutlich weniger – Lesarten wird aber *rūḥ* gelesen.

Zunächst ist zu bemerken, dass keineswegs alle Kommentatoren auf die verschiedenen Lesarten eingehen, und diejenigen, die diese Unterschiede in ihre Betrachtungen einbeziehen, beachten nicht immer die konkreten Fälle in den oben genannten Versen von Sure Yûsuf, Vers 87 bzw. al-Wāqi'a, Vers 89.

Nr. ges.	Gr.-Nr.	Sure, Vers	Grammat. Form im Text	Thematik	Untersuchungsgruppe
22	1	al-Isrā' (17), Vers 85	wa-yas'alūnaka 'ani-r-rūḥ, quli-r- rūḥu min 'amri rabbī, wa-mā 'ūfītum mina l- 'ilmi 'illā qalīlan	Allah beschreibt, dass Leute (den Propheten Muhammad nach dem rūḥ fragen; es wird festgestellt, dass dieser rūḥ von dem 'amr Allahs her kommt und dass den Menschen nur wenig Wissen gegeben ist	6

Kurzkommentar:

Hier betreten die Exegeten natürlich das schwierigste Feld der Begrifflichkeit des *rūḥ*. Tatsächlich bildet sich hier ein breites Spektrum an Ansichten, doch zugleich setzt sich bei den Exegeten (im historischen Ablauf betrachtet) die Ansicht durch, es handele sich um eine besondere Lebenskraft. Dass hier die Individualeelen (ansonsten *nufūs* bzw. *'anfus* genannt) gemeint seien, ist an dieser qur'anischen Stelle letztlich nicht zu halten und wird bezeichnenderweise nur von einzelnen Exegeten vertreten, die aus dem Ḥadīṭ-orientierten Bereich her kommen.

Teil III: Die Einzelbetrachtungen der Exegeten

3.1 Die 1. Gruppe: rūḥ al-qudus / rūḥa-na / ar-rūḥ al-ʿamīn

Untersuchungsgruppe	Gr.-Nr.	Sure, Vers	1. Ebene der Schlüsselbegriffe	2. Ebene der Schlüsselbegriffe
1a	1	al-Baqara (2), Vers 87	rūḥ al-qudus	ʿayyada bi-
	2	al-Baqara (2), Vers 253	rūḥ al-qudus	ʿayyada bi-
	3	al-Māʿida (5), Vers 110	rūḥ al-qudus	ʿayyada bi-
	4	al-Muḡādala (58), Vers 22	rūḥ al-qudus	ʿayyada bi-
1b	5	Maryam (19), Vers 17	rūḥa -nā (->Allāh)	ʿarsala ʿilā
1c	6	aš-Šuʿarāʾ (26), Vers 193	ar-rūḥ al-ʿamīn	bi-
	7	an-Naḥl (16), Vers 102	rūḥ al-qudus	min

Die Ausgangslage der 1. Gruppe

Es werden als Bedeutung von *rūḥ al-qudus* drei Hauptmeinungen vertreten:

1. Gabriel
2. das Evangelium (*ʿinḡīl*)
3. der Gewaltigste Name Allahs (*ismu-llāhi l-ʿaʿzam*)

Bezüglich des Begriffs *ar-rūḥ al-ʿamīn* der Gruppe 1c besteht absolute Einigkeit darüber, dass nur der Engel Gabriel damit gemeint ist.

Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass auch der zusammengesetzte Begriff *rūḥ al-qudus* Gabriel bezeichnet. Aufgrund des Sinnzusammenhangs in der Sure Maryam wird auch der dort vorkommende Begriff *rūḥa-na* meist als „Gabriel“ interpretiert.

Es werden nichtsdestoweniger auch zwei weitere, unterschiedliche Meinungen aufgezählt: dass mit dem Gesamtausdruck *rūḥ al-qudus* das Evangelium (*ʿinǧīl*) oder auch der Gewaltigste Name Allahs (*ismu-llāhi-l-ʿaʿzam*) gemeint sein könnte.

Viele Gelehrte beschäftigen sich zwar bei al-Baqara, 87 mit der Frage des *rūḥ al-qudus*, vernachlässigen dann aber die Parallelnennungen dieses Begriffes in al-Baqara, 253 und al-Māʿida,¹¹⁰ bzw. verweisen meist direkt auf die Stelle al-Baqara, 87.

Einige wenige Gelehrte beachten des Weiteren einige der oben genannten Hauptaussagen gar nicht, sondern bringen ganz anders orientierte Ansichten vor.

Sprachlich ist hier auf der 2. Ebene der Schlüsselbegriffe hervorzuheben, dass in den Untergruppen 1a und 1b von einer Unterstützung (durch das Verb *ʿayyada*) bzw. einer Entsendung (durch das Verb *ʿarsala*) die Rede ist, was natürlich dem Begriff des Engels und seiner Aufgaben gut entspricht.

Besonderheiten in den Lesarten:

Ibn ʿAṭīya (541 H) erwähnt auch weitere Varianten des Teilbegriffs *qudus*:

وقرأ ابن كثير ومجاهد « روح القدس » بسكون الدال . وقرأ الجمهور بضم القاف والدال ، وفيه لغة فتحهما ،
وقرأ أبو حيوة « بروح القدوس » بواو .

Ibn Kaṭīr und Muḡahid rezitierten [den Begriff rūḥ al-qudus] als rūḥ al-quds, während die Mehrheit der Rezitatoren die Form als rūḥ al-qudus liest. Es gibt sogar eine [allerdings seltene] sprachliche Form, in der die Stammkonsonanten [q-d-s] mit „a“ gelesen wurden, also qadas. Abū Ḥayāt hingegen rezitierte mit langem Endvokal „ū“, also als quddūs.⁵⁸

⁵⁸ CD, Ibn Atiya, Bd.1, S.114; IBN ATIYA, Bd. 1, S. 176. Die Lesung „quds“ wird u.a. auch von Ibn al-Ġauzī bestätigt (CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 1, S.95). Bereits as-Samarqandī (373 H) bestätigt ebenfalls die Lesungen *qudus* und *qadas* (CD, as-Samarqandi, Bd. 1, S. 79); in der Form *quddūs* läge ein Beiname Allahs vor, was eine der späteren Interpretationen *qudus*=Allah verständlicher macht; siehe dazu etwa die Meinung von al-Baġawī (516 H) im Haupttext weiter unten.

Interpretationen:

Muqātil (150 H)

Bei ihm wird nur eine einzige Aussage überliefert, die auch später stets als die wahrscheinlichste angegeben wird:

ثم قال سبحانه : { وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ } ، يقول : وقوينا عيسى بجبريل ، عليهما السلام .

Sodann sagt der Hoherhabene: {Und WIR unterstützten ihn [Jesus] mit den rūḥ al-quḍus}; damit sagt ER: {Und WIR stärkten Jesus mit Gabriel (a.s.)}.⁵⁹

an-Nasafī (303 H)

Bei ihm kommen bereits alle drei Hauptansichten vor, wenn auch mit einigen Teil-Interpretationen, die so in späteren Werken nicht auftauchen; auch wird von ihm zum ersten Mal der Gedanke vertreten, es könnte hier eine spezielle Art von rūḥ gemeint sein, die nicht zwingend ein Engel sei:

{ وأيدناه بِرُوحِ الْقُدُسِ } أي الطهارة (...) أي بالروح المقدسة كما يقال «حاتم الجود» ووصفها بالقدس للاختصاص والتقريب . أو بجبريل عليه السلام لأنه يأتي بما فيه حياة القلوب ، وذلك لأنه رفعه إلى السماء حين قصد اليهود قتله . أو بالإنجيل كما قال في القرآن { رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا } ، أو باسم الله الأعظم الذي كان يحيي الموتى بذكره .

{Und WIR unterstützten ihn mit den rūḥ al-quḍus}, das heißt: mit der Reinheit. (...) Das soll bedeuten: mit dem ganz und gar gereinigten rūḥ, so wie man sagt: Ḥātim al-Ġūd, [um sprichwörtliche Großzügigkeit anzudeuten,] und ER beschrieb ihn [jenen rūḥ] mit quḍus, um klarzumachen, dass [dieser rūḥ dem Schöpfer] in besonderer Weise verbunden und IHM ganz nahe steht. Oder [ER unterstützte Jesus] mit Gabriel (a.s.), weil durch ihn den Herzen Leben gebracht wird. Dabei besteht [in diesem Falle die

⁵⁹ CD, Muqatil, Bd. 1, S. 62.

Unterstützung des Jesus] darin, dass er [Gabriel] ihn [Jesus] in den Himmel emporhob, als die Juden versuchten, ihn zu töten. Oder die Unterstützung geschah durch das Evangelium, so wie es im Qur'an heißt: {einen rūḥ von unserem Befehl her}⁶⁰; oder die Unterstützung bestand in dem Gewaltigsten Namen Allahs, durch dessen Nennung die Toten wieder zum Leben erweckt wurden.“⁶¹

at-Ṭabarī (311)

Er bestätigt mit ausführlich zitierten Überlieferungen folgende Aussagen:

Erste Aussage: es handelt sich um den Engel *Gabriel*. (von Qatāda, as-Suddī, aḍ-Ḍaḥḥāk, ar-Rabī b. 'Anas).

Zweite Aussage: es ist das *Evangelium*. (von Ibn Zaid). Ein Detail von dieser Aussage lautet:

قال: أيد الله عيسى بالإنجيل روحا، كما جعل القرآن روحا كلاهما روح الله، كما قال الله: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا) [الشورى: 52].

Zaid sagte dazu: Allah unterstützte Jesus mit dem Evangelium als einem rūḥ, so wie ER den Qur'an als rūḥ bezeichnet: beide – Evangelium und Qur'an – sind ein rūḥ von Allah, in dem Sinne, wie Allah es sagt: {Und ebenso haben WIR dir einen rūḥ von unserem Befehl her eingegeben} [Sure asch-Schura, Vers 52].

Dritte Aussage: dabei handelt es sich um den Namen, mit dem Jesus die Toten auferweckte. (aḍ-Ḍaḥḥāk).⁶²

Interessant ist in diesem Zusammenhang die von at-Ṭabarī zitierte Meinung des Abū Ġa'far ar-Rāzī, in der dieser die verschiedenen Aussagen mit sprachlich-logischen Betrachtungen abwägt und letztlich die Interpretation „rūḥ al-quḍus=Evangelium“ ablehnt:

⁶⁰ Sure aš-Šūrā, Vers 52. Dieses Argument – das hier das Evangelium in Analogie zu anderen Qur'ānstellen als rūḥ bezeichnet sein kann, wird immer wieder auch von späteren Tafsīr-Gelahrten übernommen und vorgebracht (teils auch mit anderen Vergleichsstellen mit rūḥ-Nennung), obwohl schon at-Ṭabarī (311 H) ein stimmiges sprachliches Gegenargument von einer frühen Autorität, Abū Ġa'far ar-Rāzī, zitiert; siehe dazu weiter unten im Haupttext.

⁶¹ CD, an-Nasafi, Bd.1, S.61; NASAFI, Bd. 1, S. 107-108.

⁶² CD, at-Tabari, Bd. 2, S. 319-322; TABARI, Bd. 2, S. 221-224.

قال أبو جعفر: وأولى التأويلات في ذلك بالصواب قول من قال: "الروح" في هذا الموضع جبريل. لأن الله جل ثناؤه أخبر أنه أيد عيسى به، كما أخبر في قوله: (إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ) [المائدة: 110]، فلو كان الروح الذي أيده الله به هو الإنجيل، لكان قوله: "إذ أيدتك بروح القدس"، و"إذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل"، تكرير قول لا معنى له (...). والله تعالى ذكره يتعالى عن أن يخاطب عباده بما لا يفيدهم به فائدة. وإذ كان ذلك كذلك، فَبَيَّنَّ فساد قول من زعم أن "الروح" في هذا الموضع، الإنجيل، وإن كان جميع كتب الله التي أوحاها إلى رسله روحا منه لأنها تحيا بها القلوب الميتة، وتنتعش بها النفوس المولية، وتهتدي بها الأحلام الضالة.

Dazu sagte Abū Ġaʿfar [ar-Rāzī]: Die naheliegenste und beste Auslegung in diesem Zusammenhang ist die desjenigen, der sagt: ar-rūḥ ist an dieser Textstelle Gabriel. Das darum, weil Allah der Hochgepriesene davon Kunde gibt, dass ER Jesus durch ihn [also den rūḥ] unterstützt hat, in Seinem Wort: {Gedenke, als Allah sprach: O Jesus, Sohn der Maria, sei eingedenk, mit welchem Gnadenbeweis ich dich ausstattete, dich und deine Mutter, als ich dich mit dem rūḥ al-quḍus unterstützte, du zu den Menschen sprachst, als du in der Wiege lagst, und als Erwachsenen, und als ich dich die Schrift und die Weisheit lehrte, sowie die Thora und das Evangelium} [Sure al-Maʿida, 110]. Wenn nun jener rūḥ, mit dem Allah den Jesus unterstützte, das Evangelium wäre, dann läge in der nachfolgenden Teilaussage des Verses {und als ich dich die Schrift und die Weisheit lehrte, sowie die Thora und das Evangelium} lediglich eine Wiederholung dieser Aussage vor, die ohne eigentliche Bedeutung wäre (...) Allah - hochehoben ist Sein Gedenken - ist aber tatsächlich erhaben darüber, Seine Diener in einer Art und in einer Sache so anzusprechen, dass es ohne Sinn und Zweck ist. Und wenn sich dies nun eben so verhält, wird auch klar und deutlich, dass die behauptete Aussage „ar-rūḥ heißt an dieser Stelle das Evangelium“ nichtig ist – selbst dann, wenn man beachtet, dass letztlich alle Schriften Allahs, die ER seinen Gesandten als Offenbarung herabsandte, ein rūḥ sind, weil durch diese Offenbarungsschriften die [geistig] toten Herzen zum

*Leben erweckt werden, und die Seelen, die zur Hingabe bereit sind, wieder belebt werden, und die ansonsten irregehenden Traumvorstellungen Rechtleitung finden.*⁶³

as-Samarqandī (373 H)

Er hält sich – im Gegensatz zu anderen Passagen seines Tafsīrs zum Thema *rūḥ* – hier bei **al-Baqara** nicht nur sehr knapp, sondern erwähnt sogar nur 2 der 3 traditionellen Meinungen:⁶⁴

(...) أي إغاثة بجبريل حين أرادوا قتله فرفعه إلى السماء . وقال بعضهم : أيدناه أي قويناه وأعناه باسم الله
الأعظم الذي كان يحيي به الموتى .

*[Mit der Unterstützung Jesu] ist hier gemeint, dass ihn Gabriel errettete, als man ihn töten wollte, indem er ihn in den Himmel emporhob. Andere sagten: es bedeutet: er stärkte und unterstützte ihn durch den Gewaltigsten Namen Allahs, durch den er die Toten auferweckte.*⁶⁵

al-Māwardī (450 H)

Zunächst erwähnt er zu **al-Baqara** in knapper Form die 3 gängigen Hauptmeinungen; dann aber gliedert er die Meinungen zur Benennung *rūḥ al-qudus* systematischer als die meisten anderen Gelehrten, indem er zunächst separat die Benennung Gabriels als *rūḥ al-qudus* betrachtet, dann den Begriff *qudus* selbst; auch findet sich zum ersten Mal unter den Tafsīr-Texten ein Ansatz, die eigentliche Beschaffenheit Gabriels durch Körperlichkeit in Verbindung mit dem Begriff *rūḥ* zu beschreiben.⁶⁶

واختلفوا في تسمية جبريل بروح القدس ، على ثلاثة أقاويل :

أحدها : أنه سُمِّيَ رُوحاً ، لأنه بمنزلة الأرواح للأبدان ، يحيي بما يأتي به من البيئات من الله عز وجل .

⁶³ CD, at-Tabari, Bd. 2, S. 323; TABARI, Bd. 2, S. 224.

⁶⁴ CD, as-Samarqandi, Bd. 1, S. 79; SAMARQANDI, Bd. 1, S. 135-136.

⁶⁵ Da er hier die Deutung "*rūḥ al-qudus*=Evangelium" ganz weglässt, stellt sich die Frage, ob dies absichtlich geschah (etwa unter Kenntnisnahme der schon bei at-Ṭabarī (311 H) erwähnten Schwäche dieser Ansicht) oder nur, weil er dieser Textstelle keine besondere Aufmerksamkeit schenken wollte.

⁶⁶ CD, al-Mawardi, Bd. 1, S. 70; MAWARDI, Bd. 1, S. 156.

والثاني : أنه سمي روحاً ، لأن الغالب على جسمه الروحانية ، لرفقته ، وكذلك سائر الملائكة ، وإنما يختص به جبريل تشريفاً .

والثالث : أنه سمي روحاً ، لأنه كان بتكوين الله تعالى له روحاً من عنده من غير ولادة .
والقُدُس فيه ثلاثة أقاويل :

أحدها : هو الله تعالى ، ولذلك سُمِّي عيسى عليه السلام روح القدس ، لأن الله تعالى كَوَّنَه من غير أب ، وهذا قول الحسن والربيع وابن زيد . قال ابن زيد : القدس والقُدوس واحد .

والثاني : هو الطهر ، كأنه دل به على التطهر من الذنوب .

والثالث : أن القدس البركة ، وهو قول السدي .

In der Frage, warum Gabriel als rūḥ al-quḍus bezeichnet wird, gibt es Meinungsunterschiede, die sich in 3 Ansichten gliedern:

Erstens: dass er als rūḥ bezeichnet wird, weil er [in der Engelwelt] eine Stellung innehat, die [verglichen mit den diesseitigen Wesen] der Stellung der belebenden Geistkräfte hinsichtlich der Körper entspricht: er bringt Lebenskraft, indem er von Allah (erhaben ist Seine Majestät) klare Beweise [für die Wahrheit der Religion] bringt.

Zweitens: Dass er darum rūḥ genannt wird, weil die rūḥānīya-Eigenschaft das Hauptelement seines Körpers darstellt, aufgrund der Feinheit (raqqa) [des Körpers] und ebenso verhält es sich bei den übrigen Engeln; allerdings hat (Allah) Gabriel in außergewöhnlicher Form mit dieser Bezeichnung (rūḥ al-quḍus) gewürdigt.

Drittens: dass er rūḥ genannt wird, weil durch Allah (t) direkt in die Existenz gebracht wurde, als ein rūḥ von IHM (Allah) her, ohne Geburt.⁶⁷

Bezüglich des Begriffs quḍus gibt es drei Aussagen:

⁶⁷ Dieses Argument ist bei den Engeln allgemein zutreffend; nirgendwo ist bei den Gelehrten davon die Rede, dass ein Engel durch andere Engel gezeugt oder geboren worden wäre. Insofern erscheint das hier genannte Argument unsinnig, da es keinerlei Hervorhebung von Gabriels Stellung beinhaltet; tatsächlich ist dieses Argument aus einem Kontext mit Jesus stammend und dort auch sinnvoll.

Erstens: dass damit Allah gemeint ist; und daher wurde Jesus [gemäß dieser Meinung] auch rūḥ al-qudus genannt, weil ihn Allah ohne Vater erschuf: das wird von al-Ḥasan [al-Baṣrī], ar-Rabīʿ und Ibn Zaid geäußert.

Zweitens: qudus ist „Reinheit“, damit könnte die Reinheit [Gabriels bzw. Jesus] von Sünden gemeint sein.

Drittens: qudus kann „Segenskraft“ (baraka) bedeuten: das ist die Ansicht von as-Suddī.

al-Wāḥidī (468 H)

Er gibt zu **al-Baqara** nur die Meinung *rūḥ al-qudus*=Gabriel an, beschreibt aber weiter:⁶⁸

وذلك أنه كان قرينه يسير معه حيث سار .

Und diese [Unterstützung] bestand darin, dass er (Gabriel) sich immer bei ihm (Jesus) aufhielt, wohin er sich auch immer begab.⁶⁹

al-Baḡawī (516 H)

Er beginnt seine Betrachtung in **al-Baqara** mit einem gesonderten Aspekt, der eine Beziehung zwischen Lebenskraft und Allah herstellt:⁷⁰

قال الربيع وغيره: أراد بالروح الذي نفخ فيه، والقدس هو الله أضافه إلى نفسه تكريما وتخصيصا نحو بيت الله، وناقاة الله، كما قال: "فنفخنا فيه من روحنا"، "وروح منه".

Ar-Rabīʿ [b. ʿAnas] und noch andere sagten: Gemeint ist mit ar-rūḥ derjenige [rūḥ], den er [Gabriel] in es [das Gewand der Maria] hineinblies; mit al-qudus ist Allah gemeint, denn ER [Allah] hat sich selbst diese Bezeichnung als Würdeform und als Besonderheit

⁶⁸ CD, al-Wāḥidī, Bd. 1, S. 25.

⁶⁹ Dieser Aspekt der Unterstützung wird hier von al-Māwardī zuerst vorgebracht und von späteren Gelehrten oft übernommen.

⁷⁰ CD, al-Baḡawī, Bd. 1, S.119; BAGAWI, S. 48.

zugeordnet, so wie auch gesagt wird „das Haus Allahs“ [die Ka'ba] bzw. die „Kamelkuh Allahs“ [das Wunderzeichen des Propheten Hūd], und ebenso spricht ER [sich selbst den rūḥ zu]: {sodann bliesen WIR in es [Marias Gewand] von UNSEREM rūḥ hinein}⁷¹ und [ER sagt:] {und ein rūḥ von UNS}.⁷²

az-Zamaḥṣarī (ca. 520)

Bei ihm findet sich neben rudimentärer Erwähnung der 3 Grundmeinungen interessanterweise derselbe Zusatz zur Reinheit des Jesus wie später bei ar-Rāzī (606 H)⁷³ und al-Baiḍāwī (691 H):⁷⁴

وقيل : لأنه لم تضمه الأصلاب ، ولا أرحام الطوامث .

Und es wird gesagt: [er wird mit al-qudus = „Reinheit“ verbunden], weil er [Jesus] weder durch Körperflüssigkeiten⁷⁵, noch durch die Unreinheiten der Gebärmutter von Frauen beschmutzt war, die gewöhnlichen Verkehr mit Männern hatten.⁷⁶

Ibn ‘Aṭīya (541 H)

Er bestätigt zwar die Existenz der 3 genannten Meinungen, macht aber deutlich, dass die darunter fallende Aussage "ar-rūḥ=Gabriel" den Überlieferungen des Propheten (saws) nach

⁷¹ Sure at-Tahrīm, 12.

⁷² Sure an-Nisā, 171. Hier sollte beachtet werden, dass al-Baḡawī den Aspekt des körperlichen Hineinblasens (nafḥ) nur im Zusammenhang mit Jesus nennt, nicht aber bezüglich der Verse zur Erschaffung Adams (-> Gruppe2), wo die Interpretation ja grundsätzlich nicht auf Gabriel zurückgeführt wird, obwohl der Hinweis hier nahe liegend gewesen wäre.

⁷³ Mit dem Unterschied, dass die Formulierung zur Reinheit hinsichtlich der Geburt bei ar-Rāzī auf Gabriel selbst, nicht auf Jesus, bezogen wird; siehe zu diesem Aspekt auch Fußnote 40 weiter unten.

⁷⁴ CD, az-Zamaḥṣari, Bd. 1, S. 109; ZAMAHSARI, Bd. 1, S. 293.

⁷⁵ Der Begriff *ṣulb*, Pl. *‘aṣṣalab*, wörtlich „Körperinneres“, stammt aus dem qur’anischen Kontext der Sure at-Tāriq, Vers 7, und ist eine Umschreibung eingebettet, die auf die Samenflüssigkeit des Mannes hindeutet, daher hier die Hilfsübersetzung „Körperflüssigkeit“.

⁷⁶ *ṭawāmiṭ*, Sg. *ṭāmiṭa*, auch ein Begriff mit qur’anischem Kontext, bezieht sich auf die Sure ar-Raḥmān, Vers 56. Wörtlich bedeutet das Verb *tamaṭa/yatmiṭu*, das ein Mann in eine Frau geschlechtlich eindringt, wobei (als Hinweis auf Jungfräulichkeit) Blut auftritt, also ein sehr körperlich dominiertes semantisches Bild. Hier also bedeuten *ṭawāmiṭ* die Frauen, die – im Sinne dieses Bildes – eindeutigen Geschlechtsverkehr mit Männern hatten. Eine Verbindung von Blut, Schleim und Kot, was oft bei Geburten auftritt, mit den Elementen in *‘aṣṣalab* und *ṭawāmiṭ*, macht auch die im Tafsīr so häufige Verbindung mit "ṭahāra/Reinheit" deutlich, da Blut, Schleim aus dem Körperinneren und Kot gleichzeitig körperlich und rituell als verunreinigend gelten.

die korrekteste ist; an Bedeutungen führt er alle auch später gängigen Auffassungen zu *qudus* auf, insbesondere aber 'Reinheit' (*ṭahāra*) und 'einer der Namen Allahs' (vielleicht verstanden als *quddūs*, was er als besondere Lesart der Stelle in **al-Baqara** ohnehin anführt.⁷⁷

Ibn al-Ġauzī (597 H)

Er fasst die gängigen drei Meinungen zu diesem Vers unter den Tafsīr-Gelehrten sehr knapp und übersichtlich zusammen:

وفي روح القدس ثلاثة أقوال .

أحدها : أنه جبريل . والقدس : الطهارة ، وهذا قول ابن عباس ، وقتادة ، والضحاك والسدي في آخرين .

والقول الثاني : أنه الاسم الذي كان يحيي به الموتى ، رواه الضحاك عن ابن عباس . (…)

والثالث : أنه الإنجيل ، قاله ابن زيد .

Zum Begriff rūḥ al-qudus gibt es 3 Aussagen:

Erstens: dass es sich dabei um Gabriel handelt; qudus bedeutet hier: ‚Reinheit‘. Diese Auslegung wird vertreten von Ibn ‘Abbās, Qatāda und aḍ-Ḍaḥḥāk, sowie - unter den Späteren – von as-Suddī.

Zweitens: dass es sich dabei um einen Namen handelt, mit dem er [Jesus] die Toten zum Leben erwecken konnte. Dies wird über aḍ-Ḍaḥḥāk von Ibn ‘Abbās überliefert (...).

Drittens: dass es sich um das Evangelium handelt; das wird von Ibn Zaid ausgesagt.⁷⁸

ar-Rāzī (606 H)

Er bestätigt zunächst die bekannten Meinungen: dass Gabriel mit *rūḥ al-qudus* gemeint ist; auch die Beschaffenheit Gabriels wird besprochen und noch detaillierter als bei den Vorgängern beschrieben:⁷⁹

⁷⁷ CD, Ibn Atiya, Bd.1, S. 114; IBN ATIYA, Bd. 1, S. 176; dieser Komplex der 'rituell verstandenen' *ṭahāra* und der nicht-körperlichen Zeugung des Jesus wird bei späteren Exegeten stark aufgenommen und ausgestaltet.

⁷⁸ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 1, S. 95; IBN AL-GAUZI, Bd. 1, S. 112-113.

الثالث : أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل . الرابع : سمي جبريل عليه السلام روحاً ، لأنه ما ضمته أصلاب الفحول وأرحام الأمهات .

ورابعها : أنه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيماً له وتشريفاً ، كما يقال : بيت الله وناقية الله ، عن الربيع ، وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيا به الإنسان .

واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الأعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث أن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل ، فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم ، والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها ، والاسم الأعظم سبب لأن يتوسل به إلى تحصيل الأغراض إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه . أحدها : لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني ، لطيف فكانت المشابهة أتم ، فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى .

Dritter Punkt: dass das überwiegende Element bei ihm (Gabriel) die rūḥānīya-Eigenschaft ist – wie auch (grundsätzlich) bei den übrigen Engeln -, mit dem Unterschied, dass seine rūḥānīya-Eigenschaft vollständiger und vollkommener ist (als bei jenen anderen Engeln).

Vierter Punkt: dass Gabriel (a.s.) rūḥ genannt wurde, weil ihn weder die Körperflüssigkeiten der erzeugenden Männer, noch die Gebärmutter der Mütter umgaben.

⁷⁹ CD, ar-Razi, Bd. 2, S. 211; RAZI, Bd. 3, S. 190-191. Hier ist eindeutig eine Fehldarstellung in der Äußerung von ar-Rāzī, insofern als er eine Aussage von al-Māwardī (450 H) zum Thema ‚Gabriel‘ mit einer anderen zum Thema ‚Geburt des Jesus‘ des Gelehrten az-Zamaḥṣarī (520 H) vermischt: al-Māwardī sagt: dass er [Gabriel] rūḥ genannt wird, weil er von IHM (Allah) her, ohne eine Geburt in die Existenz gebracht worden sei (min ‘indahu min ġairi wilāda), az-Zamaḥṣarī hingegen beschreibt qudus in Bezug auf Jesus, insofern „er [Jesus] weder durch Körperflüssigkeiten, noch die Unreinheiten der Gebärmutter von Frauen beschmutzt war, die gewöhnlichen Verkehr mit Männern hatten“ (li-²annahu lam taḍummahu l-²aṣlāb, wa-lā ‘arḥām aṭ-ṭawāmit). Die erste Formulierung ist bei ar-Rāzī wortwörtlich, die zweite mit nur leichter Variation übernommen (mā ḍammathu ‘aṣlāb al-fuḥūl, wa-²arḥām al-²ummahāt).

Der vierte Aspekt: dass er (Gabriel) mit dem rūḥ gemeint ist, welcher in ihn (Jesus) hineingeblasen wurde, und mit qudus ist hier Allah (t) gemeint. Dabei hat sich Allah den rūḥ des Jesus (a.s.) selbst zugeschrieben, auf sich selbst (in der Bezeichnung) bezogen, um so die immense Bedeutung (des Jesus) hervorzuheben und um ihn (Jesus) zu würdigen. Dies in dem Sinne, wie gesagt wird: „Haus Allahs“, „Kamelkuh Allahs“: so ist es überliefert von ar-Rabīʿ. Wenn diese Interpretation gewählt wird, dann ist eigentlich mit rūḥ hier diejenige Kraft gemeint, durch die der Mensch lebendig gemacht wird.

Wisse, dass die Verwendung des Begriffes rūḥ bezüglich Gabriels, des Evangeliums und des Gewaltigsten Namens eine übertragene ist, weil der rūḥ eigentlich der riḥ (Wind, Lufthauch) ist, der durch die Körperöffnungen und Atemwege des Menschen ein- und austritt. Von daher ist es eine bekannte Sache, dass diese drei Bedeutungen nur so verstanden werden können, als eine jede von ihnen aus Ähnlichkeitsgründen mit rūḥ beschrieben wird; das eben, weil der rūḥ letztlich der Grund für das Leben des Menschen ist, und vergleichbar damit Gabriel (a.s.) die Ursache für das Lebendigsein der Herzen durch die wissenswerten Dinge ist, und das Evangelium Ursache für das siegreiche Auftreten der Schari'a-Formen und des damit verbundenen Lebens ist, und der Gewaltigste Name Grund ist dafür, dass er (Jesus) durch ihn die (bestimmten) Ziele erreichen konnte.

Andererseits ist die Vergleichbarkeit zwischen der Bezeichnung rūḥ und Gabriel aus mehreren Aspekten heraus die vollständigste: erstens: weil Gabriel (a.s.) aus der lichterfüllten Luft (hawā' nūrānī) erschaffen wurde, als (Wesen mit) Feinkörper, sodass die Ähnlichkeit dadurch vollständiger ist (als bei den anderen beiden Interpretationen), und daher es auch vorzuziehen ist, die Bezeichnung rūḥ auf Gabriel anzuwenden.

al-Qurṭubī (671 H)

Er verweist durch die entsprechenden Überlieferungen knapp auf die drei Hauptmeinungen, erwähnt dabei allerdings auch die Meinungen, dass Gabriel wegen seines Nicht-Geborens

rūḥ genannt wurde, genauso wie Jesus; auch die Ansicht, dass *qudus* sich auf Allah bezieht und *rūḥ* auf Gabriel, wird vorgebracht und mit den Traditionen belegt.⁸⁰

al-Baiḍāwī (691 H)

Alle drei Hauptmeinungen erscheinen, in Minimalform; zusätzlich aber bringt al-Baiḍāwī eine eigene Interpretation zur Benennung *rūḥ al-qudus*:

وأراد به جبريل . وقيل : روح عيسى عليه الصلاة والسلام ، ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان ، أو لكرامته على الله سبحانه وتعالى ولذلك أضافه إلى نفسه تعالى ، أو لأنه لم تضمه الأصلاب والأرحام الطوامث .

Gabriel ist hier gemeint; außerdem wird gesagt: „rūḥ des Jesus“, und (Allah) bezeichnete diesen rūḥ so, um seine Reinerhaltung vor der Berührung des Teufels zu beschreiben⁸¹; bzw. aufgrund seiner Würdestellung, die Jesus bei Allah (t) innehat, und darum hat sich Allah diesen rūḥ selbst zugeschrieben; bzw. weil er [Jesus] weder durch Körperflüssigkeiten, noch die Unreinheiten der Gebärmutter von Frauen beschmutzt war, die gewöhnlichen Verkehr mit Männern gehabt hatten.⁸²

al-Ḥāzin (725 H)

Bei seiner Kommentierung werden alle drei Hauptmeinungen, wie bei Ibn al-Ḡauzī (597 H), vorgebracht, allerdings nicht in ausführlicher Nennung aller Traditionsketten wie später bei Ibn Kaṭīr (774 H).⁸³ Dabei bringt er zu *qudus* eine Neu-Interpretation und übernimmt andererseits das von al-Māwardī (450 H) zuerst vorgebrachte Vergleichsmoment der Beschaffenheit Gabriels zum Verhältnis Körper-Lebenskräfte mit nur leicht veränderter Formulierung. Die Unterstützung durch Gabriel wird – ähnlich wie bei an-Nasafī (303 H) – mit der Emporhebung Jesu durch Gabriel in den Himmel in Verbindung gebracht, allerdings

⁸⁰ CD, al-Qurtubi, Bd. 2, S. 24; QURTUBI, Bd. 2, S. 244-245.

⁸¹ Hier ist ein inhaltlicher Rückbezug auf Sure 'Al 'Imrān, Vers 36, wo die Mutter Maryams ihr noch ungeborenes Kind Allah weiht und für sie Allahs Zuflucht vor einem möglichen Zugriff des Teufels auf Maryam erbittet. Somit ist dieses Argument von al-Baiḍāwī interessanterweise von Maryam auf Jesus übertragen worden.

⁸² CD, al-Baidawi, Bd. 1, S. 125; BAIDAWI, Bd. 1, S. 93. Hier lässt sich der Textteil zur “unbefleckten Geburt” noch eindeutig auf Jesus beziehen.

⁸³ CD, al-Hazin, Bd. 1, S. 65.

wird das ursprüngliche Argument des an-Nasafī von al-Ḥāzin in zwei Aspekte aufgeteilt und ist damit nur noch begleitende Zustandsbeschreibung, nicht mehr eigentliche Interpretation der besagten Unterstützung durch Gabriel. Dies ist offenbar durch die Voraussetzung bewirkt, dass al-Ḥāzin die Unterstützung als „Stärkung“ (*ʿayyadnā-hu=qawwaynā-hu*) setzt, wodurch die „Emporhebung“ sprachlich gesehen nicht mehr Haupt-Interpretation bleiben konnte:⁸⁴

وقيل هو جبريل ووصف بالقدس وهو الطهارة لأنه لم يفترق ذنباً قط وقيل القدس هو الله تعالى والروح جبريل كما تقول عبدالله ، سمي جبريل روحاً للطافته لأنه روحاني خلق من النور وقيل سمي روحاً لمكانه من الوحي الذي هو سبب حياة القلوب وحمل روح القدس هنا على جبريل أولى لأنه تعالى قال وأيدناه أي قويناه بجبريل وذلك أنه أمر أن يكون مع عيسى ويسير معه حيث سار فلم يفارقه حتى صعد به إلى السماء .

Es wird gesagt: damit ist Gabriel gemeint, und ER (Allah) beschrieb ihn mit qudus – gemeint mit „Reinheit“ -, weil er (Gabriel) niemals eine Sünde beging. Und es wird gesagt: al-qudus ist Allah (t) selbst, der rūḥ hingegen Gabriel. [In diesem Fall ist das so zu verstehen], wie du sagst: „Diener Allahs“. Gabriel wurde aufgrund seiner feinkörperlichen Beschaffenheit (latāfa) als rūḥ bezeichnet, weil er ein rūḥ-Engelwesen ist, das aus Licht erschaffen wurde. Es wird auch gesagt: er wurde als rūḥ bezeichnet, weil er zur Offenbarung (waḥy), durch die die Herzen belebt werden, eine besondere Stellung innehat. Den Begriff rūḥ al-qudus hier als Gabriel zu verstehen, ist zu bevorzugen, weil ER (t) sagt: {WIR unterstützten ihn}, also: WIR stärkten ihn durch Gabriel, und dies, indem ER (Allah) den Befehl gab, dass Gabriel stets bei Jesus bleiben solle, und mit ihm umherziehen solle, wohin sich Jesus auch immer hinbegab. Und so trennte sich Gabriel nicht von ihm (Jesus), bis zu dem Zeitpunkt, als er (Jesus) zum Himmel emporstieg.

al-Qummī an-Nisābūrī (728 H)

Er bringt alle drei Hauptmeinungen vor, wobei er sich fast immer wortwörtlich an das Vorbild von ar-Rāzīs Formulierung bindet. Zusätzlich verbindet er die Ansicht, dass die Unterstützung

⁸⁴ CD, al-Hazin, Bd.1, S.65. Diese Auslegung als „Stärkung“ ist bei den Tafsīr-Gelehrten seit at-Ṭabari (311 H) grundsätzlich immer anzutreffen.

des Jesus durch Gabriel und dessen Schutz und Begleitung geschah, mit dem Argument des Ungeboren-Seins des Gabriel und dessen *rūḥānīya*-Eigenschaft.⁸⁵

al-ʿAndalusī (745 H)

Er verweist – ähnlich wie al-Baḡawī – auf zwei Punkte:

- (a) den Aspekt der Lebenskraft, und zusätzlich
- (b) die Frage nach dem Wesen von Individualseele (*nafs*) und *rūḥ*:

الروح ، من الحيوان : اسم للجزء الذي تحصل به الحياة ، قاله الراغب ، واختلف الناس فيه وفي النفس ، أهما من المشترك أم من المتباين؟ وفي ماهية النفس والروح (...)

*Ar-rūḥ: er leitet sich aus dem ab, was Leben beinhaltet, Lebewesen (ḥayawān). Er ist eine Bezeichnung für etwas eigenständig Bestehendes (ḡuzʿ), durch welches Leben entsteht, so wird es durch ar-Rāḡib [al-ʿIsfahānī] angegeben. Die Menschen sind sich bezüglich dieser [Kraft] einerseits und der Seele (nafs) andererseits uneinig; so [wird gefragt:] ,Sind diese beiden [nämlich nafs und rūḥ] identisch oder deutlich unterscheidbar? Auch besteht die Streitfrage zur Substanz (māhīya) von Seele (nafs) und rūḥ (...)*⁸⁶

Die von al-ʿAndalusī zitierte Aussage von al-ʿIsfahānī ist allerdings in dessen Originaltext logischer und nachvollziehbarer, und lautet dort vollständig wie folgt:

(...) وذلك لكون النفس بعض الروح كتسمية النوع باسم الجنس نحو تسمية الانسان بالحيوان، وجعل اسما للجزء الذي به تحصل الحياة والتحرك واستجلاب المنافع واستدفاع المضار (...)

(...) und dies verhält sich darum so, weil die Individualseele (nafs) ein Teil des rūḥ ist; so wird doch eine konkrete Art auch mit dem Namen der gesamten Gattung belegt, etwa wie ja der Mensch auch als Lebewesen (ḥayawān) bezeichnet wird. So machte man die Bezeichnung [rūḥ in dem üblichen Sprachgebrauch] zu dem Bestandteil, durch welchen

⁸⁵ CD, al-Qummi an-Nisaburi, Bd. 1, S. 264-265.

⁸⁶ CD, al-Andalusi, Bd. 1, S. 386; ANDALUSI, Bd. 1, S. 465.

*Leben entsteht, und die Bewegung, das Bestreben, nützliche Dinge zu erlangen, und andererseits Schädliches abzuwehren (...)*⁸⁷

Interessanterweise erwähnt al-ʿAndalusī die drei meist genannten Aussagen (Gabriel, Evangelium, den Gewaltigsten Namen) erst nachgeordnet, und bei der Betrachtung der Bezeichnung *rūḥ al-qudus* bringt al-ʿAndalusī eine weitere Zuordnung zum Aspekt der Lebenskraft, die so fast wortwörtlich schon bei al-Māwardī (450 H) und bei al-Ḥāzin (725 H) erscheint⁸⁸:

وتسمية جبريل بذلك ، لأن الغالب على جسمه الروحانية ، وكذلك سائر الملائكة ، أو لأنه يحيا به الدين ، كما يحيا البدن بالروح ، فإنه هو المتولي لإنزال الوحي ، أو لتكوينه روحاً من غير ولادة .

*Gabriel wird darum so [als rūḥ al-qudus] bezeichnet, weil sein Körper hauptsächlich der Ebene der rūḥāniya zugehört, wie es auch bei den sonstigen Engeln der Fall ist, bzw. weil durch ihn die Religion zum Leben erweckt wird, so wie der Körper durch den rūḥ [allgemeiner Art] belebt wird; er [Gabriel] ist schließlich mit der Herabsendung der Offenbarung betraut. Oder er wird darum so genannt, weil er ohne eine Geburt als ein lebendiges rūḥ-Wesen in die Existenz gebracht wurde.*⁸⁹

Ibn Kaṭīr (774 H)

Er bestätigt nur zwei der drei Hauptaussagen, teils auch mit Angabe der Nebenüberlieferungen:

وتأييده بروح القدس، وهو جبريل عليه السلام – ما يدلهم على صدقه فيما جاءهم به .

[ونقله القرطبي عن عبيد بن عمير – أيضا – قال: وهو الاسم الأعظم] .

وقال ابن أبي نجیح: الروح هو حفظة على الملائكة.

⁸⁷ Cd, al-Isfahani, S. 205.

⁸⁸ Siehe dazu die Einzelbetrachtungen zu al-Māwardī und al-Ḥāzin oben im Haupttext.

⁸⁹ CD, al-Andalusi, Bd. 1, S. 388; ANDALUSI, Bd. 1, S. 468. Hier wird der Begriff *li-takwīnihi rūḥan min ǧairi wilāda* nicht auffällig verwendet; dennoch scheint er auch hier aus einem Kontext mit Jesu Geburt entnommen bzw. verwechselt.

وقال أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس: القدس هو الرب تبارك وتعالى. وهو قول كعب. وقال السدي: القدس: البركة. وقال العوفي، عن ابن عباس: القدس: الطهر.

[وحكى القرطبي عن مجاهد والحسن البصري أنهما قالوا القدس: هو الله تعالى، وروحه: جبريل، فعلى هذا يكون القول الأول] (2) .

Die Unterstützung, die Jesus zuteil wurde, bestand in Gabriel (a.s.), denn dessen Hilfe sollte den Menschen ein Beleg dafür sein, dass er (Jesus) in dem, womit er zu ihnen kam, wahrhaftig war.

[Auch wird von al-Qurṭubī über ‘Ubaid b. ‘Umair die Aussage überliefert, dass es sich hier um den gewaltigsten Namen (al-ismu l-‘a‘zam) handelt.]

Von Ibn ‘Abī Naǧīḥ heißt es: der rūḥ sind Wächterwesen, die über die Engel gesetzt sind.

Abū Ġāfar ar-Rāzī überliefert von ar-Rabī b. ‘Anas, als eigentliche Aussage des Ka‘b, dass qudus für ar-Rabb (also Allah) stehe.

As-Suddī hingegen gibt für qudus die Bedeutung „Segenskraft“ (baraka) an.

Al-‘Aufī überliefert, zurückgehend auf Ibn ‘Abbās, hier die Bedeutung „Reinheit“ (ṭuhr) für qudus an.

[Auch gibt al-Qurṭubī die Meinung von Muǧāhid bzw. al-Ḥasan al-Baṣrī wieder, die aussagten: qudus bedeutet hier Allah, der Hoherhabene, und rūḥ steht hier für Gabriel, womit dies der erstgenannten Meinung entspricht.]⁹⁰

at-Ta‘ālabī (875 H)

Bei ihm findet sich lediglich der Verweis auf die 3 Grundmeinungen in Kurzform.⁹¹

⁹⁰ CD, Ibn Katir, Bd. 1, S. 321-322; IBN KATHIR, Bd. 1, S. 321-322.

⁹¹ CD, at-Ta‘alabi, Bd. 1, S. 52; THAALABI, Bd. 1, S. 276-277.

as-Suyūṭī (911 H)

As-Suyūṭī bringt – gemäß der Art, wie sein Kommentar konzipiert ist – keine eigene Auffassung, sondern gibt die reinen Überlieferungen wieder. Er bringt nur zwei der Hauptmeinungen vor, nämlich die Interpretationen "*rūḥ al-qudus*=Gabriel“, sowie "*rūḥ al-qudus*=der Name, mit dem Jesus die Toten auferweckte/den Gewaltigsten Namen Allahs“. Die Meinung "*rūḥ al-qudus*=Evangelium" wird von ihm interessanterweise nicht erwähnt.

Auch fällt auf, dass as-Suyūṭī die schon traditionelle Wertung, dass die Gabriel-Interpretation die korrekteste sei, nicht einmal aufführt, obwohl es dazu schon bei aṭ-Ṭabarī (311 H) einen Traditionsweg gibt, wohingegen er die auch bei aṭ-Ṭabarī vorhandene Mindermeinung „*qudus=baraka* (Segenskraft)" sehr wohl zitiert.⁹²

⁹² CD, as-Suyuti, Bd. 1, S. 158.

3.2 Die 2. Gruppe: rūḥi / rūḥi-hi / rūḥi-na

Untersuchungs- gruppe	Gr.- Nr.	Sure, Vers	1. Ebene der Schlüsselbegriffe	2. Ebene der Schlüsselbegriffe
2a	1	Al-Hidschr (15), Vers 29	Ruḥi (->Allah)	nafkh / min
	2	as-Sadschda (32), Vers 9	Ruḥi-hi (->Allah)	nafkh / min
	3	Sâd (38), Vers 72	Ruḥi (->Allah)	nafkh / min
2b	4	Al-Anbiyâ' (21), Vers 91	Ruḥi-na (->Allah)	fardsch / nafkh / min
	5	At-Tahrîm (66), Vers 12	Ruḥi-na (->Allah)	fardsch / nafkh / min

Der *rūḥ*, wie er in dieser Gruppe erscheint, wird direkt mit der Erschaffung Adams (Gruppe 2a) bzw. Jesu (Gruppe 2b) in Verbindung gebracht; hier besteht ein erhebliches Meinungsspektrum, was von einer bestimmten Lebenskraft bis hin zu dem konkreten Engel Gabriel reicht. Der in diesen Āyāt erwähnte *rūḥ* wird ausnahmslos Allah zugeschrieben.

Muqātil (150 H)

Zur Gruppe 2a (Erschaffung Adams):

Zu **al-Ḥiğr** (15), Vers 29 nennt Muqātil im Gegensatz zu den meisten Gelehrten nichts; auch zur Stelle der Sure **Ṣâd** (38), gibt er keinerlei Kommentar. Zu **as-Sağda** (32), Vers 9, gehört bei ihm eine Ausführung des vorherigen Verses 7:

{ مِنْ طِينٍ } كَانَ أَوَّلَهُ طِينًا ، فَلَمَّا نَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ صَارَ لَحْمًا وَدَمًا .

{aus Ton}, [d.h.] Adams Beginn war, dass er aus Ton bestand, und als ER [!]⁹³
daraufhin in ihn (Adam) den rūḥ einblies, wurde er (Adam) zu Fleisch und Blut.

Bei der eigentlichen Kommentarstelle zu Vers 9 wird von ihm gar nichts ausgeführt.⁹⁴

⁹³ Muqātil vermeidet hier eine klare Stellungnahme, denn gerade hier ist die Frage, ob Allah oder ein Engel den Ruh einbläst.

⁹⁴ CD, Muqatil, Bd. 3, S. 65.

Zur Gruppe 2b (Erschaffung von Jesus in Maria):

Er nennt in seinem Kommentar nur zur Stelle in **al-'Anbiyā'** folgendes:

نفخ جبريل ، عليه السلام ، فى جيها ، فحملت من نفخة جبريل بيسى ، صلى الله عليهم (...)

*Gabriel (a.s.) blies [etwas] ein, in ihre Gewandseite, darauf wurde sie von dem, was Gabriel eingeblasen hatte, schwanger mit Jesus (s.a.) [...]*⁹⁵

an-Nasafī (303 H)

Zur Gruppe 2a:

Bei **al-Hiğr** beschreibt an-Nasafī die Erschaffung ohne jeglichen Rückgriff auf Gabriel, kommt also auf eine reine Lebenskraft zurück; andererseits stellt er – wie auch die späteren Kommentatoren – fest, dass die Zuschreibung des *rūḥ* zu Allah zur Würdigung und Bedeutungshervorhebung geschieht, nicht, um den *rūḥ* zu einem göttlichen Teilbereich zu erklären:⁹⁶

{ ... فَإِذَا سَوَّيْتُهُ } أتممت خلقته وهياتها لنفخ الروح فيها { وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } وجعلت فيه الروح وأحييته

وليس ثمة نفخ وإنما هو تمثيل والإضافة للتخصيص .

{...und als ICH ihn gestaltete} [gemeint:] ,als ICH seinen erschaffenen Körper und seine äußere Gestalt vervollkommnete, indem der rūḥ in sie (die Gestalt) hineingeblasen wurde', {und ICH in ihn von MEINEM rūḥ hineinblies}: [gemeint:] ,und ICH den rūḥ in ihn hineingab, ihn belebte'. [Dazu führt an-Nasafī aus:] Hier ist nicht das eigentliche Hineinblasen [wie im üblichen Sprachsinn] gemeint, sondern der Ausdruck ist übertragen verwendet; die Zuweisung [an Allah] geschieht, um [den rūḥ] nur auf IHN allein zurückzuführen."

⁹⁵ CD, Muqatil, Bd. 2, S. 262.

⁹⁶ CD, an-Nasafī, Bd. 2, S. 137; NASAFI, Bd. 2, S. 188.

Bei **as-Sağda** heißt es:⁹⁷

{ ونَفَخَ } { أَدخَلَ } { فِيهِ مِنْ رُوحِهِ } { الْإِضَافَةُ لِلْإِخْتِصَاصِ كَأَنَّهُ قَالَ : وَنَفَخَ فِيهِ مِنَ الشَّيْءِ الَّذِي اخْتَصَّ هُوَ بِهِ
ويعلمه

(Und Er blies) gemeint: (in ihn von Seinem rūḥ) der Rückbezug auf Allah geschieht hier, um eine Ausschließlichkeit auszudrücken, als ob gesagt würde: Und ER blies in ihn von einer Gesamtsache her etwas ein, was Er sich ganz für sich selbst vorbehalten hat und das nur Er kennt.

Bei **Ṣād** sagt er:⁹⁸

{ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ } { فَإِذَا أَتَمَمْتَ خَلْقَتَهُ وَعَدَلْتَهُ } { وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } { الَّذِي خَلَقْتَهُ ، وَأَضَافَهُ إِلَيْهِ تَخْصِيصاً كَمَا كَيْتَ
اللَّهُ وَنَاقَةَ اللَّهِ ، وَالْمَعْنَى أَحْيَيْتَهُ وَجَعَلْتَهُ حَسَاساً مَتَنَفِساً

{Und als ICH ihn gestaltete} gemeint: Als ICH ihn (Adam) in seiner Schöpfungsgestalt vervollkommnete und ihn ganz und gar ausgewogen gestaltete {und Ich in ihn von meinem rūḥ hineinblies}, welchen ICH erschaffen habe; der Rückbezug auf Allah geschieht zur Hervorhebung der Besonderheit, wie es heißt im Ausdruck 'Haus Allahs' oder 'Kamelkuh Allahs'; das Ganze bedeutet: ICH machte ihn lebendig und verlieh ihm Sinne und Atem.

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-'Anbiyā'** geht er ausdrücklich davon aus, dass in das Gewand von Maryam hineingeblasen wurde⁹⁹; interessanterweise sagt er auch, der *rūḥ* von Jesus sei hineingeblasen worden, nicht aber: der *rūḥ* als abstrakte Lebenskraft; ja in demselben Satz äußert er klar, dass in der *Āya* gemeint sei: "Durch dieses Einblasen brachten WIR Jesus im Bauch von Maryam

⁹⁷ CD, an-Nasafi, Bd. 3, S. 116; NASAFI, Bd. 3, S. 7.

⁹⁸ CD, an-Nasafi, Bd. 3, S. 221; NASAFI, Bd. 3, S. 164.

⁹⁹ CD, an-Nasafi, Bd. 2, S. 338; NASAFI, Bd. 2, S. 419.

hervor", womit endgültig der *rūḥ* an dieser Stelle von ihm als konkretes Wesen des Jesus verstanden wird. Auch der Rückbezug des *rūḥ* wird hier so aufgefasst, dass "dies zur Würdigung des Jesus geschehe", also (UNSER *rūḥ*) sich auf die Person des Jesus beziehe, und nicht auf eine von ihm grundsätzlich unterscheidbare Kraft, die Allah erschaffen habe.¹⁰⁰

{ والتي { أي واذكر التي { أَحْصَتْ فَرْجَهَا { حفظته من الحلال والحرام { فَتَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا { أجرينا فيها روح
المسيح أو أمرنا جبريل فنفخ في جيب درعها فأحدثنا بذلك النفخ عيسى في بطنها ، وإضافة الروح إليه تعالى لتشريف
عيسى عليه السلام

In dieser *Āya* wird das Einblasen ja mit dem männlichen unselbständigen Pronomen *-hu* beschrieben, das sich hier nicht auf Maryam zurückbeziehen kann. Im Gegensatz zu anderen Exegeten, die dieses Pronomen auf das Gewand Maryams beziehen, lässt an-Nasafi hier keinen Zweifel, dass dieses Pronomen sich auf das Geschlechtsorgan (*farǧ*) beziehe - eine Interpretation, die von den meisten Exegeten ausdrücklich aus Schamgefühl gegenüber Maryams Person vermieden wird.¹⁰¹

at-Ṭabarī (311)

Zur Gruppe 2a:

Er geht bei Sure **al-Ḥiǧr** gar nicht auf Einzelheiten ein, sondern ergänzt schlicht so, dass man die Exegese "*rūḥ*=Lebenskraft" erkennt, ohne dass der Traditionalist diese Auffassung aber *expressis verbis* nennt:¹⁰²

فَإِذَا صَوَّرْتَهُ فَعَدَّلْتَ صَوْرَتَهُ (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) فَصَارَ بَشَرًا حَيًّا

¹⁰⁰ An dieser Stelle scheint eine Parallele zur Auffassung zu bestehen, dass die Urseele Muḥammads präexistet gewesen sei - eventuell wegen der bekannten *Ḥadīṭ*-Lage, nach der eine besondere Beziehung zwischen dem Propheten Jesus und dem Propheten Muḥammad bestehe.

¹⁰¹ CD, an-Nasafi, Bd. 3, S. 448; NASAFI, Bd. 3, S. 508.

¹⁰² CD, at-Ṭabari, Bd. 17, S. 101; TABARI, Bd. 14, S. 69.

Gemeint: Und als ICH ihn gestaltete und formte {und in ihn von MEINEM rūḥ einblies}, da wurde er ein lebendiger Mensch.

Ähnlich interpretiert er bei **as-Sağda**, mit leichter Variation, aus der man die philosophische Auffassung des Menschen als "Sprechendem" erkennt: ¹⁰³

يقول تعالى ذكره: ثم سَوَّى الْإِنْسَانَ الَّذِي بَدَأَ خَلَقَهُ مِنْ طِينٍ خَلَقًا سَوِيًّا مُعْتَدِلًا (وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ) فَصَارَ حَيًّا نَاطِقًا

{Und als ER in ihn von SEINEM rūḥ einblies}, da wurde er zu einem sprechenden Lebewesen.

An der Parallelstelle {*wa-nafaḥtu fīhi min rūḥī*} zitiert er hingegen den Begriff *rūḥī* als die Fähigkeit Gottes, Leben zu erschaffen, und bezieht sich dabei auf eine Überlieferung des *aḍ-Ḍaḥḥāk*.¹⁰⁴

Zur Gruppe 2b:

In dieser Untersuchungsgruppe beschreibt *aṭ-Ṭabarī* erwartungsgemäß zuerst die möglichen Definitionen des Begriffes *farğ*; er bringt bei **al-ʿAnbiyāʿ** letztlich zwei Versionen vor:

(a) die erste Version versteht tatsächlich darunter den Geschlechtsteil, der - zusammen mit dem Begriff *ʿaḥṣanat* - als Gesamtausdruck für Keuschheit gesehen wird, wodurch sie durch ihr eigenes Bemühen, sich zu verwehren, vor übler und offenkundiger Sündhaftigkeit (*fāḥiṣa*) geschützt wurde.

(b) die zweite Version meint, dass durch Gottes Wirken - praktisch durch einen Engel durchgeführt - etwas von der Lebenskraft regelrecht in die Seitöffnung ihres Gewandes hineingeblasen worden sei. Die Seite des Gewandes wird *ğaib* genannt, der *farğ* ist in diesem Sinne natürlich die Öffnung an der Gewandseite.¹⁰⁵

Trotzdem sind in der geistigen Welt der Exegeten diese beiden Versionen einander sehr nah: so wird der Gesamtbegriff *allatī ʿaḥṣanat farğahā* ja indirekt darauf bezogen, dass Maryam -

¹⁰³ CD, at-Tabari, Bd. 20, S. 173; TABARI, Bd. 18, S. 601.

¹⁰⁴ CD, at-Tabari, S. 21, S. 238; TABARI, Bd. 20, S. 144.

¹⁰⁵ CD, at-Tabari, Bd. 18, S. 522; TABARI, Bd. 16, S. 390-391.

hätte sie unanständiges Handeln gezeigt - ja jemanden/etwas an/durch diese Gewandöffnung an sich hätte herankommen lassen; hier schließt sich folglich auch die zweite Meinung nahtlos an die erste an.

In seinem Kommentar zu **at-Taḥrīm** wird die Version des Einblasens des *rūḥ* in die Gewandseite bestätigt, nur dass aṭ-Ṭabarī hier ausdrücklich Gabriel als den betreffenden Engel identifiziert; diese Ansicht führt aṭ-Ṭabarī auf Qatāda zurück. Außerdem fügt aṭ-Ṭabarī eine kleine lexikografische Erläuterung an, in der er den Begriff *farġ* als jeglichen Riss, jegliche Öffnung, Aufspaltung in festen Massen wie Wänden oder weniger stabilen wie Tüchern und Stoffen beschreibt, ob nun gewollt (also künstlich erstellt wie bei Gewandnähten) oder nicht (wie bei Mauerrissen usw.). Ziel ist es dabei, den üblichen Sprachgebrauch (im Sinne der Geschlechtsöffnung) abzuschwächen und dem Ganzen einen weniger anzüglichen Charakter zu verleihen.¹⁰⁶

as-Samarqandī (373 H)

Zur Gruppe 2a:

In **al-Ḥiġr** vermeidet as-Samarqandī die *farġ*-Diskussion (wie sie bei aṭ-Ṭabarī vorkommt) und beschränkt sich auf das für ihn Wesentliche: dass nämlich Gott den *rūḥ* (hier als Lebenskraft) in Maryams Körper hineingebracht habe. Auffällig ist ebenfalls für diese bedeckende und stark unkörperlich-abstrakte Gesamthaltung in seiner Exegese, dass das Possessivpronomen "mein" in {*rūḥī*} unbeachtet bleibt, indem er interpretiert "und als ICH [=Gott] den *rūḥ* [=Lebenskraft] in es [=das Gewand, oder: den Körper] hineinbrachte".¹⁰⁷

In **as-Saġda** sieht as-Samarqandī den Begriff {*tumma sawwaituhu*} als den eigentlichen körperlichen Schöpfungsakt im Körper Maryams, wobei er sehr konkret die Gebärmutter Maryams und Jesus als Pronomen nennt (*fī raḥmi ʿummīhi*), während er den Begriff *nafaḥa*, welcher in der Āya so konkret hervorsteht, eher abstrahiert als das "Hineinfügen des *rūḥ* in ihn [=den Körper des Jesus in Maryams Gebärmutter]" darstellt:¹⁰⁸

¹⁰⁶ CD, at-Tabari, Bd. 23, S. 500; TABARI, Bd. 23, S. 116-117.

¹⁰⁷ CD, as-Samarqandī, Bd. 2, S. 445; SAMARQANDI, Bd. 2, S. 218.

¹⁰⁸ CD, as-Samarqandī, Bd. 3, S. 380; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 29.

{ تَمَّ سَوَاهُ } يعني : جمع خلقه في رحم أمه { وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ } يعني : جعل فيه الروح بأمره

Genauso äußert er sich zu der Parallelstelle in **Ṣād**.¹⁰⁹

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-ʿAnbiyāʾ** bringt er einen etwas verwirrenden Erklärungsversuch, da er den Begriff *nafs* hier weder relativisch (also im Sinne eines "sich selbst") noch als Individualeseele zu verstehen scheint.¹¹⁰

{Da bliesen WIR in sie von UNSEREM rūḥ hinein}, bedeutet: Gabriel blies in ihre [Maryams] Seele/in Maryam selbst durch UNSEREN Befehl hinein.

{ فَنفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا } ، يعني : نفخ جبريل في نفسها بأمرنا

Dadurch macht es as-Samarqandī aber keineswegs besser, denn nun stellt sich ja erst recht die Frage, wie und wo der Engel IN MARYAM hineingeblasen hätte. Letztlich scheint as-Samarqandī sich in seinem Bestreben, das unanständig-körperliche Deuten zu vermeiden, selbst eine sprachliche Falle gestellt zu haben.

Bezüglich der Stelle in **at-Taḥrīm** bezieht er sich - ähnlich wie vor ihm aṭ-Ṭabarī - auf den Rückgriff der Gewandöffnung, wobei er den *rūḥ* in seiner Exegese aber als "einen *rūḥ* von UNSEREN 'arwāḥ'" interpretiert, also zunächst eher eine Individualeseele, weniger die (singularische) Lebenskraft im Auge hat (die immer nur in der Einzahl *rūḥ* erscheint), und verwirrt zusätzlich mit der Aussage, dies sei der *rūḥ* ʿĪsā gewesen. Diese Aussage schließt sich in ihrer Unklarheit an die spezielle Bezeichnung des Jesus im Qur'an an, wo er als der "*rūḥ* von Allah" bezeichnet wird. Kurz gesagt verschleiert as-Samarqandī mehr, als er erläutert, und es entsteht der Eindruck, dass er mit diesen Āyāt nicht wirklich etwas anfangen kann.¹¹¹

¹⁰⁹ CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 25; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 141.

¹¹⁰ CD, as-Samarqandī, Bd. 3, S. 140; SAMARQANDI, Bd. 2, S. 378.

¹¹¹ CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 307; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 384.

al-Māwardī (450 H)

Zur Gruppe 2a:

Zu der ersten Stelle dieser Gruppe in **al-Ḥiğr** sagt er nichts; bei der zweiten Āya, nämlich in **as-Sağda**, führt er aus, dass es zum Begriff {*sawwaituhu*} zwei Aspekte gäbe: entweder sei die Erschaffung von Jesu Körper gemeint, oder es werde darauf verwiesen, dass Gott den Körper so [eben ohne biologische Zeugung] geschaffen habe, wie er - Gott - es wolle.¹¹²

Zum Begriff des *naḥḥ* führt er neben bekannten Ansichten, die immer auch mit Autoritäten versehen sind, eine offenbar eigenständige Meinung an:

*Viertens: einen rūḥ (=Lebenskraft) von SEINEM rūḥ (=der Gesamtlebenskraft bei Gott), d.h. von SEINER Schöpfung, und Er (=Gott) schrieb sich selbst diesen ruh zu, weil Er ihn (den rūḥ) erschaffen hat, und Er beschrieb dies mit dem Begriff des Einblasens, weil der rūḥ seiner Art nach ein Wind (rīḥ) ist.*¹¹³

الرابع : روحاً من روحه أي من خلقه وأضافه إلى نفسه لأنه من فعله وعبر عنه بالنفخ لأن الروح من جنس الريح .

Neu und damit interessant ist die Vorstellung von al-Māwardī, dass der konkret bei der Erschaffung Jesu verwendete, eingeblasene Lebenskraft-*rūḥ* aus einem gesonderten Gesamt-Lebenskraft-*rūḥ* Gottes her stamme; mit dieser Beschreibung gewinnt das partitive *min* eine bislang noch nicht gekannte Bedeutung: es verleiht dem Lebenskraft-*rūḥ* eine besondere Beziehung zu Gott, ohne aber eine konkrete Eigenschaft zu werden - ein geschickter Kunstgriff von al-Māwardī, weil sonst in der Exegese die Frage einer falsch verstandenen Herkunft des Jesu gedroht hätte.¹¹⁴

Zur Gruppe 2b:

Bezüglich des Begriffs *ʿaḥṣanat farğahā* in **al-ʿAnbiyāʾ** bleibt er ganz in der Traditionsvorgabe des at-Ṭabarī; den Ausdruck *naḥḥ* interpretiert al-Māwardī als Eigenschaftsbeschreibung eines Dahinwehens, weil der *rūḥ* wie der Wind (*hawāʾ*)

¹¹² CD, al-Mawardi, Bd. 3, S. 347; MAWARDI, Bd. 4, S. 356.

¹¹³ CD, al-Mawardi, Bd. 3, S. 347; MAWARDI, Bd. 4, S. 356.

¹¹⁴ Das ist wahrscheinlich auch der Grund für die teils unklaren Exegese-Versuche einiger Tafsīr-Gelehrter: die besondere Rolle des Jesus, die des *rūḥ* im Allgemeinen und die außergewöhnliche Zuweisung des *rūḥ* zu Gott (MEIN *rūḥ*, UNSER *rūḥ*) musste von Anklängen an das christliche Verständnis des Jesus freigehalten werden.

dahinziehe¹¹⁵. Ausdrücklich nennt er hier die Zuweisung des *rūḥ* per Personalverweis zu Gott hin {*min rūḥinā*} als Form der Würdigung seitens Gottes an den *rūḥ* (*tašrīfan lahu*) - eine Formulierung, die hier zum ersten Mal nachzuweisen ist und sich in späteren Werken des Tafsīr endgültig als Standardbeschreibung durchsetzt.¹¹⁶

Bei **at-Taḥrīm** verweist er auf die Meinungen früherer Exegeten; zum Begriff *ʿaḥṣanat farġahā* führt er aber interessanterweise aus, dass es neben der Deutung als Gewand (fi ġaibihā) auch denkbar sei, dass das konkrete Geschlechtsteil (=farġ) gemeint sei und der Gesamtausdruck die Enthaltsamkeit Maryams bedeute.¹¹⁷

al-Wāḥidī (468 H)

Zur Gruppe 2a:

Bei **al-Ḥiġr** beschränkt er sich auf die sprachlich korrekte Deutung von {*sawwaituhu*} als "fügte ICH (=Gott) seine (=Jesu) Gestalt in ausgewogener Form zusammen"; *naḥḥ* wird - wie schon zum ersten Mal bei al-Māwardī - als 'Hineingleiten lassen' (*naḥḥtu=ʿaġraitu*) beschrieben, während bei dem entscheidenden Ausdruck {*min rūḥī*} gar nichts erläutert, sondern nur hinzugesetzt wird: dass dieser *rūḥ* etwas "für MICH (=Gott)Erschaffenes" sei. Offenbar ist es al-Wāḥidī hier gleichgültig oder unklar, dass durch diese Formulierung nichts geklärt wird, nicht einmal, welche besondere Rolle der *rūḥ* hier bezüglich Gottes spielen soll.¹¹⁸

Zur Gruppe 2b:

In diesem Bereich sagt al-Wāḥidī nichts Neues, sondern wiederholt letztlich das, was er schon in der Gruppe 2a beschrieben hat.

¹¹⁵ Hier scheint ein indirekter Verweis auf den lexikografischen Bezug zu *rūḥ* zu bestehen.

¹¹⁶ CD, al-Mawardi, Bd. 3, S. 95; MAWARDI, Bd. 3, S. 469.

¹¹⁷ CD, al-Mawardi, Bd. 4, S. 297; MAWARDI, Bd. 6, S. 48.

¹¹⁸ CD, al-Wahidi, Bd.1, S. 404.

Bei seiner Betrachtung zu **at-Taḥrīm** bekräftigt er lediglich, dass mit *farğ* die Gewandöffnung gemeint ist, und verweist ansonsten auf seine Exegese zu der Stelle in Sure al-ʿAnbiyā'.¹¹⁹

al-Bağawī (516 H)

Zur Gruppe 2a:

Zu den betreffenden Āyāt - etwa in **al-Ḥiğr** - bekräftigt er, dass die Lebendig-Werdung Adams durch den *rūḥ* geschah, und dass es sich bei diesem Lebenskraft-*rūḥ* um einen Feinkörper handele (*ğism laṭīf*).¹²⁰

Zur Gruppe 2b:

Zu der Stelle in **al-ʿAnbiyā'** {*fa-nafahna fihā min rūḥinā*} versteht er *naḥḥ* offensichtlich als sowohl körperliches als auch seelisches Phänomen, inklusive der nötigen Lebenskraft; die Zuschreibung durch das Possessivpronomen UNSER bezieht er nicht auf den *rūḥ* als Lebenskraft, sondern auf die besondere Stellung des Jesus selbst.¹²¹

Die strittige Stelle in **at-Taḥrīm** mit *ʿaḥsanat farğahā* versteht al-Bağawī rein umschreibend (*kināya^{tan}*), während er auf den *rūḥ* dieser Āya in {*min rūḥinā*} gar nicht eingeht.¹²²

¹¹⁹ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 1020.

¹²⁰ CD, al-Bağawī, Bd.4, S. 380; BAGAWI, S. 697.

¹²¹ CD, al-Bağawī, Bd.5, S. 353; BAGAWI, S. 853.

¹²² CD, al-Bağawī, Bd.5, S. 353; BAGAWI, S. 1331.

az-Zamaḥṣarī (ca. 520)

Zur Gruppe 2a:

Er versteht den Ausdruck *nafaḥtu* zusammen mit *rūḥī* in {*wa-nafaḥtu fīhi min rūḥī*} als Gesamtausdruck 'mit Leben erfüllen' (*ʿaḥyaitu-hu*) und bekräftigt zugleich, dass der scheinbar körperliche Begriff des *nafḥ* in keinsten Weise als konkretes Einblasen oder verbunden mit etwas körperlich Eingeblassenen verstanden werden dürfe (*wa-laisa ṭammata nafḥ wa-lā manfūḥ*), sondern das Ganze sei ein beispielhafter Ausdruck (*tamīl*) für den Prozess des Lebendig-Machens.¹²³

Zu der Stelle in der Sure at-Tīn, Āya 4, die az-Zamaḥṣarī hier als Vergleich aufführt, unterscheidet er deutlich zwischen dem Wesen (*dāt*) des Menschen bzw. Adams und dem *rūḥ*, indem er sogar auf die berühmte Stelle in Sure al-ʿIsrāʾ, Āya 85 verweist (unsere 6. Untersuchungsgruppe):¹²⁴

So deutet die Tatsache, dass der rūḥ zu seinem (des Menschen) Wesen (dāt) hinzugefügt wurde, darauf hin, dass er [der rūḥ] eine erstaunliche Schöpfung ist, deren Wirklichkeit nur ER kennt, wie es in dem Gotteswort erscheint: {Und sie befragen dich nach dem rūḥ ...} (...)

Zu der Stelle in **Ṣād** hingegen bringt az-Zamaḥṣarī einen neuen Ansatz, indem er den Aspekt 'Lebenskraft' direkt mit den Aspekt des 'Fühlens' und 'Atmens' verbindet:¹²⁵

{und als ICH in ihn von MEINEM rūḥ einblies}: als ich ihn belebte und zu einem Wesen machte, das fühlt (ḥassās^{an}) und atmet (mutanaffis^{an})

{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } وَأَحْيَيْتَهُ وَجَعَلْتَهُ حَسَّاسًا مَتَنَفِّسًا

¹²³ CD, az-Zamaḥṣari, Bd. 3, S. 311; ZAMAHSARI, Bd. 3, S. 405.

¹²⁴ CD, az-Zamaḥṣari, Bd. 5, S. 295; ZAMAHSARI, Bd. 5, S. 29.

¹²⁵ CD, az-Zamaḥṣari, Bd. 6, S. 36; ZAMAHSARI, Bd. 5, S. 281.

Zur Gruppe 2b:

In seiner Exegese zu **al-'Anbiyā'** spricht az-Zamaḥṣarī ganz klar aus, dass das 'Einblasen' (*naḥḥ*) des *rūḥ* in einen Körper (*ḡasad*) eine begriffliche Umschreibung für das 'Beleben des Körpers' sei; doch hier gerät az-Zamaḥṣarī - und wie er auch einige spätere Exegeten - in eine Problematik wegen ihres Systemzwanges in der sprachlichen Ausdeutung:¹²⁶

Wenn das also in dieser Weise sprachlich gesichert ist, dann müsste dies in dem Gotteswort {dann bliesen WIR in sie von UNSEREM rūḥ ein} zu einem offenkundigen Problem führen, denn so verstanden müsste hier die Belebung Maryams gemeint sein, obwohl doch eindeutig hier das Einblasen des rūḥ in Jesus gemeint ist - also: dass er, Jesus, in Maryams Leib lebendig gemacht wurde. In einer vergleichbaren Art wird allerdings der Oboenspieler sagen: 'ich blies (nafaḥtu !) im Haus des NN', gemeint: 'ich blies in seinem Haus auf der Oboe'.¹²⁷

وإذا ثبت ذلك كان قوله : { فَتَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا } ظاهر الإشكال؛ لأنه يدل على إحياء مريم قلت : معناه

نفخنا الروح في عيسى فيها ، أي : أحييناه في جوفها . ونحو ذلك أن يقول الزمار : نفخت في بيت فلان ، أي :

نفخت في المزمار في بيته

Zu der Stelle in **at-Taḥrīm** und dem Komplex des *'aḥṣanat farḡahā* betont er hingegen ausdrücklich, dass hier die Auslegung des *farḡ* als die Gewandöffnung eine Neuerung, eine Erfindung der Exegese gewesen sei - also seiner Ansicht nach nichts Gesichertes; darauf bekräftigt er nochmals *expressis verbis*, es handle sich um das bekannte Körperteil.¹²⁸

¹²⁶ CD, az-Zamaḥsari, Bd. 4, S. 256; ZAMAHSARI, Bd. 4, S. 163.

¹²⁷ Der hier gebrachte Vergleich ist sowohl sprachlich als kulturgeschichtlich aufschlussreich: sprachlich, weil az-Zamaḥṣarī dasselbe Wort *naḥḥ* - das in der Āya allegorisch vorkommt - in einem rein körperlichen Vergleich wiederholt; kulturgeschichtlich, weil das Spiel auf der Oboe (*mizmār*) bei den Frommen und Gelehrten stets als sündhaft und verwerflich galt. Hier bleibt az-Zamaḥṣarī aber kaum eine Wahl, weil das Oboenspiel zu seiner Zeit sehr verbreitet und bekannt war und er eben ein plastisch-anschauliches Beispiel für seine Leser nehmen wollte - und offenkundig seine Leser nicht alle der Gelehrtenschicht entstammten oder zugehörten. Das Beispiel ist auch insofern anschaulich, als der eingeblasene Atem in dem Instrument zu Klang umgeformt wird, was das Geheimnis der Lebendigmachung Jesu ohne väterliche Mitwirkung noch anschaulicher illustriert, als es durch ein Nicht-Instrument möglich wäre.

¹²⁸ CD, az-Zamaḥsari, Bd. 7, S. 98; ZAMAHSARI, Bd. 6, 165.

Ibn ‘Aṭīya (541 H)

Zur Gruppe 2a:

Zu der Stelle in **al-Ḥiğr** bringt Ibn ‘Aṭīya einen wichtigen und sprachlich interessanten Vergleich, der mit zwei wesentlichen Gottesnamen arbeitet, anschaulich ist und in späteren Werken darum immer wieder wortwörtlich oder in Anleihe vorkommt: ¹²⁹

وقوله : { من روحي } إضافة خلق وملك إلى خالق مالك ، أي من الروح الذي هو لي ولفظة الروح هنا للجنس

In dem Gotteswort {von MEINEM rūḥ} wird die SCHÖPFUNG bzw. die HERRSCHAFT dem SCHÖPFER bzw. dem HERRSCHER zugeschrieben; gemeint ist also: 'von dem rūḥ, der MIR allein gehört'. Der Begriff rūḥ steht hier für die Grundart (nicht also ein individuelles Wesen).

Zu der Stelle in **as-Sağda** bestätigt er, dass mit dem *naḥḥ* das Hineinbringen des *rūḥ* (=Lebenskraft) in den Körper (*ğasad*) Adams gemeint ist. ¹³⁰

Bei **Ṣād** äußert er sich vergleichbar, allerdings mit einem auffällig anderem Detail: er beschreibt die Art und Weise des Hineingleitens des *rūḥ* durch die folgende Worte: der *rūḥ* gleite so hinein, wie man es sprachlich verstehe, wie nämlich 'durch ein Einblasen (*naḥḥ*) Dinge (*‘ašyā’*) irgendwo hineingebracht würden'. Damit bewegt er sich auf einem Spektrum von 'unkörperlich-abstrakt-allegorisch' bis 'konkret-körperlich-wortwörtlich' schon recht weit auf die körperlich verstandene Ausdeutung hin - eine Haltung, die bei Ḥadīṭ-orientierten Exegeten auch sonst oft im Tafsīr zu beobachten ist. ¹³¹

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-‘Anbiyā’** kommt Ibn ‘Aṭīyas Haltung zur Körperlichkeit vollständig zum Tragen: während frühere Exegeten sich scheuten, unter *farğ* das konkrete Geschlechtsteil zu verstehen, wird er durch sein zunächst wortwörtlich orientiertes Verständnis genau dazu geführt; typisch für stark traditionsgebundene Exegeten behauptet er aber, hier einer

¹²⁹ CD, Ibn Atīya, Bd. 4, S. 128; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 360.

¹³⁰ CD, Ibn Atīya, Bd. 5, S. 270; IBN ATIYA, Bd. 4, S. 359.

¹³¹ CD, Ibn Atīya, Bd. 5, S. 460; IBN ATIYA, Bd. 4, S. 514.

anerkannten Mehrheitsmeinung zu folgen - was sich freilich durch die früheren Exegeten zumindest so gar nicht nachweisen lässt: ¹³²

*(...) Und farġ bezeichnet - gemäß dem, was die Mehrheit der Gelehrten (ġumhūr) meint - das, was auch offenkundig im Qur'an so bezeichnet wird: das 'bekannte Körperorgan'. Dabei liegt in dem Schutz jenes Teiles vor Zudringlichkeit das Lob. Ein Teil der Gelehrten (firqa) hingegen erklärte, das hier die Öffnung von (Maryams) Gewand gemeint sei, von welchem aus der Engel hineingeblesen hätte - das ist als Ansicht jedoch schwach.*¹³³

المعنى واذا ذكر { التي أحصنت } وهي مريم بنت عمران أم عيسى ، و « الفرج » فيما قال الجمهور وهو ظاهر القرآن الجارحة المعروفة وفي إحصانها هو المدح ، وقالت فرقة الفرج هنا هو فرج ثوبها الذي منه نفخ الملك وهو ضعيف ،

Als Kommentar zu **at-Taḥrīm** hingegen betont er den körperlichen Charakter von *farġ* zunächst noch nicht allzu stark, sondern erwähnt erst die Interpretation des Umhanges der Maryam mit Öffnung, wie schon von anderen Exegeten bekannt. Dennoch nennt er die wortwörtliche Auslegung (also des Körperteils) durchaus in zweiter Linie, und er erwägt immerhin deutlicher als andere Exegeten vor ihm die Option, dass der Engel Gabriel das Einblasen des *rūḥ* durch dieses Körperorgan hindurch vorgenommen habe, und spricht das sogar konkret an - in den Augen früherer Exegeten eine undenkbbare Formulierung: ¹³⁴

*Was das Gotteswort angeht {darauf bliesen WIR ein} so ist dies ein **Ausdruck**, der **wortwörtlich** (‘ibāra^{tan} ... ḥaqīqa^{tan}) beschreibt, was Gabriel tat.*

وقوله تعالى : { فنفخنا } عبارة عن فعل جبريل حقيقة (...)

¹³² CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 471; IBN ATIYA, Bd. 4, S. 98.

¹³³ Hier ist auffällig, dass die Gelehrten, welche eine allegorische Ausdeutung vertraten, wie etwa az-Zamaḥṣārī, auch oft der Philosophie nahestehen. Von daher stellt sich die Frage, ob Ibn ‘Aṭīyas Haltung eine Überzeugungshaltung oder nur Gegenhaltung zu einer Gesinnungsgruppe ist, die er als Ḥadīṭ-Traditionarier ablehnt. Hier sticht seine Behauptung ins Auge, diese allegorische Ausdeutung sei schwach, ohne dass er "diesen Teil der Gelehrten" näher identifiziert, und ist vielleicht deshalb so wage, weil zu seiner Zeit eine philosophische Ausrichtung noch durchaus üblich und von offizieller Seite her geachtet war.

¹³⁴ CD, Ibn Atiya, Bd. 6, S. 384; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 335.

Während er bei dem Begriff des *nafḥ* auf die konkrete, wortwörtliche Bedeutung abhebt, versucht Ibn ‘Aṭīya aber bei der Beschreibung des Ausdrucks {*min rūḥinā*} zu abstrahieren, indem er die schon früher bei Sure al-Ḥiğr benutzte Formulierung variiert und mit einer sehr unklaren Erwähnung abschließt:

Das Gotteswort {Von UNSEREM rūḥ}: dort wird das ERSCHAFFENE dem SCHÖPFER zugeordnet, das BEHERRSCHTE dem HERRSCHER, so wie man sagt: das Haus Allahs, die Kamelkuh Allahs. Und zudem ist der rūḥ ein genereller Ausdruck, denn all das ist der ruh Allahs (kulluhu huwa rūḥu llāh).¹³⁵

وقوله تعالى : { من روحنا } إضافة المخلوق إلى خالق ومملوك إلى مالك كما تقول : بيت الله وناقة الله ،

وكذلك الروح الجنس كله هو روح الله

Ibn al-Ġauzī (597 H)

Zur Gruppe 2a:

Bei **al-Ḥiğr** wird Ibn al-Ġauzī sehr deutlich, indem er den *rūḥ* eindeutig als Lebenskraft des Menschen beschreibt, dessen Substanz (*māhiyya*) jedoch unbekannt ist und die der Schöpfer sich selbst zuschreibt, um dadurch Adam zu ehren, oder um durch diese Zuschreibung SEINE Herrschaft zu betonen. Andererseits erwähnt Ibn al-Ġauzī einen körperlichen Aspekt, indem der *nafḥ* als ein Hineingelangen des *rūḥ* in den Körper Adams gesehen wird, so wie der Wind (*rīḥ*) in einen Körper hineinweht.¹³⁶

Zur Gruppe 2b:

Auch bei **al-ʿAnbiyāʾ** erwähnt er neben der Gewandöffnung den "Körperausgang, den das Kind nimmt"; der *rūḥ* wird nicht gesondert erklärt, aber seine Zuschreibung wird nun ganz auf Gott bezogen, Adam wird hier nicht genannt.¹³⁷

¹³⁵ CD, Ibn Atiya, Bd. 6, S. 384; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 335.

¹³⁶ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 63; IBN AL-GAUZI, Bd. 4, S. 400.

¹³⁷ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, 359; IBN AL-GAUZI, Bd. 5, S. 385.

ar-Rāzī (606 H)

Zur Gruppe 2a:

Bei der Betrachtung der Stelle in **al-Ḥiğr** wird deutlich, dass ar-Rāzī zwar von einer ursprünglich sprachlichen Betrachtung von *nafh* ausgeht, aber anders als die früheren Exegeten nimmt dies nicht zum Anlass, über den Eintrittsort zu sprechen, sondern bedenkt, dass auf der einen Seite ein 'Hineingelangen von Wind-Ähnlichem in einen innen hohlen oder irgendwie gewölbten Körper' gemeint ist, doch die Wirklichkeit des *rūh* damit letztlich nichts zu tun hat.¹³⁸ Dadurch vermeidet ar-Rāzī überflüssige Spekulationen über die konkreten intimen Körperorgane und verweist letztendlich auf die wichtige Āya 85 der Sure al-'Isrā', wo er detailliert zum *rūh* Stellung nimmt. Die Zuweisung Allahs auf Sich selbst in der MEIN- oder UNSER-Form geschieht nach ar-Rāzī bei allen Stellen dieser Untersuchungsgruppe als Würdigung Adams, oder SEINER Selbst, oder der Reinheit des *rūh*.¹³⁹

An der Stelle in **as-Sağda** geht er ausdrücklich darauf ein, dass sich die Christen hinsichtlich der Natur des Jesus täuschen, denn die Tatsache, dass er der *rūh* von Allah genannt wird, heißt eigentlich nichts Besonderes, weil jeder Mensch in letztlichen Sinne als Träger der Lebenskraft so genannt werden könne.¹⁴⁰

Bei **Ṣād** hingegen bringt er einen neuen Gedanken: dass Allah den *rūh* darum sich selbst zuschreibt, weil der *rūh* aus seiner Schöpfungseigenart heraus ein 'in sich einheitlicher, edler, jenseitiger (wörtlich: translunarer) und reiner Wesenskern sei'. Auch verweist ar-Rāzī auf die Ḥulūliya, welche davon ausgeht, dass das {*min*} ein partitives sei und in der Āya bedeute, der *rūh* sei ein wirklicher Bestandteil der Eigenschaften Allahs.

Diese Auffassung ist für ihn reine Einbildung und der Gipfel der Verderbnis, weil alles, was ein Teil von etwas Ganzem sei und doch eigenständig existieren könne, zu einer

¹³⁸ Diese Formulierung wird in späteren Werken immer wieder aufgenommen.

¹³⁹ CD, ar-Razi, Bd. 9, S. 305; RAZI, Bd. 19, S. 185.

¹⁴⁰ CD, ar-Razi, Bd. 12, S. 303; RAZI, Bd. 15, S. 175.

zusammengesetzten Ganzheit führe, die aber als solche nur mögliche Existenz und folglich zwingend erschaffen sei. ¹⁴¹

Außerdem vergleicht er an dieser Stelle die Seele in ihren Eigenschaften mit dem *rūḥ* (wobei er das Ganze dem Leser gegenüber nur als groben Ansatz relativiert), insofern als die Individualseele (*nafs*) zu den transparenten / feinstofflichen und lichthaften Körpern zähle, translunar/jenseitig in ihrer Grundsubstanz, rein in ihrem Wesenskern, dass sie im Körper vorwärtsfließe wie das Licht in der Luft, wie das Feuer in der glühenden Kohle. Dies sei das zu wissende Maß in der Angelegenheit, sagt er und betont ausdrücklich, dass daher die genaue Art des *nafḥ* zu dem gehöre, was nur Gott selbst wissen könne. Damit hat er zugleich alle unangenehmen Spekulationen über die intimen Körperorgane als unsinnig gebranntmarkt und ist damit ein gutes Beispiel für die Philosophie-gerichteten Exegeten. ¹⁴²

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-ʿAnbiyāʾ** kommt ar-Rāzī einmalig und kurz angebunden auf das konkret Körperliche zu sprechen, da er zugibt, dass von dem offenkundigen Wortlaut in der Āya her in *ʿaḥṣanat farġahā* eine Keuschheit körperlicher Art gemeint sein sollte, das Einblasen (*nafḥ*) an dieser Stelle also mit der Gewandöffnung Maryams zu tun haben müsse. Dann behandelt er sämtliche Stellen dieser Untersuchungsgruppe, identifiziert das *nafḥ* letztlich als 'Beleben' - wie schon andere Exegeten vor ihm - und folgt dann interessanterweise auch der mittlerweile an dieser Stelle bestehenden Tradition des Tafsīr: er wiederholt die grammatisch bezogene Problematik der Belebungslehre des az-Zamaḥṣarī (520 H) fast wortwörtlich:

Und wenn dies zutrifft (nämlich die Bedeutung nafḥ=Belebung), dann besteht in dem(Verständnis des) Gotteswortes {darauf bliesen WIR in sie von UNSEREM ruh hinein} eine offenkundige (sprachliche) Problematik, weil dies auf die Belebung von Maryam (a.s.) hindeuten würde.

وإذا ثبت ذلك كان قوله : { فَتَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا } ظاهر الإشكال لأنه يدل على إحياء مريم عليها السلام .

¹⁴¹ CD, ar-Razi, Bd. 13, S. 212; RAZI, Bd. 26, S. 228.

¹⁴² CD, ar-Razi, Bd. 13, S. 212; RAZI, Bd. 26, S. 228.

Auch bei seiner Antwort greift er auf Tradiertes in der Exegese zurück, und zwar - wie auch schon zuvor bei az-Zamaḥṣarī (ca. 520) - auf das Beispiel des Oboenspielers.¹⁴³

al-Qurṭubī (671 H)

Zur Gruppe 2a:

An allen Stellen der Untersuchungsgruppe betont al-Qurṭubī - mehr als alle anderen untersuchten Exegeten - den Charakter des *rūḥ* als Lebenskraft einerseits und als Feinkörper (*ḡism laṭīf*) andererseits. Mehr noch, er erwähnt entgegen lautende Interpretationen nicht, sondern geht als Fiqh-ausgerichteter Vertreter der spanischen Exegeten einer Haltung entsprechend vor, die der der Ḥadīṭ-gerichteten Exegeten entgegengesetzt ist.

An der Stelle in **al-Ḥiḡr** betont er zusätzlich, dass *naḥḥ* ursprünglich in der Sprache als 'Hineinbringen des Windes in etwas' verstanden wurde.¹⁴⁴

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-ʿAnbiyāʿ** kommt al-Qurṭubī auf andere Weise zu der Interpretation des *{aḥṣanat}* als rein und unbefleckt, indem er einerseits *farḡ* auf die Gewandöffnung der Maryam bezieht, andererseits aber betont, sie habe immer reine Gewänder getragen; damit entzieht er die gesamte Stelle einer Interpretation über die menschlichen Körperöffnungen.¹⁴⁵

¹⁴³ CD, ar-Razi, Bd. 11, S. 69; RAZI, Bd. 22, S. 218.

¹⁴⁴ CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 24, sowie Bd. 14, S. 89; QURTUBI, Bd. 2, S. 208, sowie Bd. 17, S. 15.

¹⁴⁵ CD, al-Qurtubi, Bd. 11, S. 338; QURTUBI, Bd. 14, S. 282.

al-Baiḍāwī (691 H)

Zur Gruppe 2a:

Er konzentriert sich bei **al-Ḥiğr** nicht auf die Interpretation des Wortes {*wa-nafaḥtu fīhi min rūḥi*}, sondern beschreibt die Folgen: ¹⁴⁶

{Da blies ICH in ihn von MEINEM rūḥ ein}, bis die Auswirkungen desselben in den Höhlungen seiner Körperteile einfließen, und er schließlich lebendig wurde.

{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } حتى جرى آثاره في تجاويف أعضائه فحيي

Dann erwähnt al-Baiḍāwī einige Besonderheiten, die den Aussagen der Ärzte-Philosophen nahekommen:

*Und insofern der rūḥ zuerst zusammenhängt mit dem feinstofflichen Rauch (al-buḥār al-laṭīf), der von dem Herzen her aufsteigt und davon her die Lebenskraft (al-ḥayawānīya) sich über den Körper ergießt, so fließt (der rūḥ im Körper) dahin und trägt zugleich diese Lebenskraft mit sich, in den Höhlungen der Schlagadern vorwärtsfließend bis zu den tiefsten und innersten Bereichen des Körpers.*¹⁴⁷

ولما كان الروح يتعلق أولاً بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه الحيوانية فيسري حاملاً لها في

تجاويف الشرايين إلى أعماق البدن

Bei **Ṣād** wird ein Wechsel in der exegetischen Darstellung deutlich: während frühere Gelehrte eher die Keuschheit bzw. den fehlenden Geschlechtsverkehr Maryams vor der Entstehung des Jesus in ihrem Leib betonen und von daher zu dem Begriff von Reinheit (als *quḍus*)¹⁴⁸ kommen, wird hier zum ersten Mal eine Reinheit geistiger Art postuliert und letztlich auf das Wunderwirken Gottes zurückgeführt (und mit *tahāra* bezeichnet): ¹⁴⁹

¹⁴⁶ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 293; BAIDAWI, Bd. 2, S. 210.

¹⁴⁷ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 293; BAIDAWI, Bd. 2, S. 210.

¹⁴⁸ Indem auf *quḍus* hingewiesen wird, konnte ein EXEGET elegant auf die Verse der Untersuchungsgruppe 1 hinweisen, in denen ja der *rūḥ al-quḍus* in Zusammenhang mit Jesus beschrieben wird.

¹⁴⁹ CD, al-Baidawi, Bd. 5, S. 100; BAIDAWI, Bd. 5, S. 34.

{und ICH in ihn von MEINEM rūḥ einblies} 'und ihn durch das Einblasen des rūḥ in ihn belebte'; Er (Gott) schrieb ihn SICH selbst zu aufgrund seiner (=des rūḥ) Würde und Reinheit.

{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } وَأَحْيَيْتَهُ بِنَفْخِ الرُّوحِ فِيهِ ، وإضافته الى نفسه لشرفه وطهارته

Wie schon bei den anderen Interpretationen dieser Gruppe bleibt al-Baiḍāwī bei den konkreten körperlichen Hinweisen vage bzw. behandelt sie nicht (in wem oder was 'in ihm' bedeutet, bleibt wortwörtlich und unerläutert stehen), und anscheinend darum, weil der bei ihm fokussierte Schlüsselbegriff *tahāra* im religiösen Denken eine eher abstrakte Reinheitsidee bezeichnet, bei der körperliche Elemente wie rituelle Waschungen letztlich symbolische, innerlich vorbereitende Rolle haben.

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-ʿAnbiyāʾ** lässt er offen, ob Jesus selbst eingeblasen wurde, oder ob er erst durch das Einblasen im Leib Maryams erschaffen wurde; auch bleibt unklar, ob der Lebenskraft-*rūḥ* gemeint ist, DEN Gott einblies, oder ob der ENGEL Gabriel (=rūḥ) das Einblasen übernahm; die beiden daraus folgenden Gesamtoptionen werden von ihm nicht klar dargestellt:

1. GOTT selbst bläst VON SEINER LEBENSKRAFT (*rūḥ*) ein, die Jesus im Leib Maryams belebt, oder
2. GOTT lässt VON GABRIEL (*rūḥ*) etwas/Jesus selbst in den Leib Maryams einblasen.

Wiederum wird klar, dass al-Baiḍāwī mit der tatsächlichen Gesamtdeutung entweder überfordert ist oder sie nicht systematisch darstellen will.¹⁵⁰

al-Ḥāzin (725 H)

Zur Gruppe 2a:

Zu der Stelle in **al-Ḥiğr** bringt al-Ḥāzin nur einen neuen Aspekt: er bestätigt, dass der *rūḥ* letztlich wie der Wind (*riḥ*) zu betrachten ist, der in einen Hohlraum hineingebracht wird

¹⁵⁰ CD, al-Baidawi, Bd. 4, S. 223; BAIDAWI, Bd. 4, S. 59.

(also als *naḥ*), und verweist auf die Betrachtung des *rūḥ* in al-ʿIsrāʾ, Vers 85 ¹⁵¹. Diese Vorgangsweise, *naḥ* sprachlich zu interpretieren - zu ersten Mal bei ar-Rāzī geschehen - wird hier von al-Ḥāzin fortgeführt und in die griffigste Formel gepackt (*ʿiḡrāʾ ar-rīḥ fī taḡwīf ḡism ʾāḥar*).

Zur Gruppe 2b äußert er sich gar nicht.

al-Qummī an-Nīsābūrī (728 H)

Zur Gruppe 2a:

Wie schon ar-Rāzī und al-Ḥāzin vor ihm, wiederholt an-Nīsābūrī die zur Tradition gewordene Formel zu *naḥ*: (*ʿiḡrāʾ ar-rīḥ fī taḡwīf ḡism ʾāḥar*); darauf bringt er verschiedene Argumente, die aus der philosophischen Tradition des Tafsīr stammen und in dieser Breite vor allem von ar-Rāzī behandelt wurden: die Frage, ob *rūḥ* ein Feinkörper (*ḡism laṭīf*) sei, ein Wesenskern, der losgelöst von anderen Bedingungen existiere (*ḡauhar muḡarrad*), usw. Ebenfalls wörtlich zitiert er die Aussage von az-Zamaḥṣarī, (*wa-laisa tamma^{la} naḥ wa-lā manfūḥ*), im Sinne, dass das Ganze sei ein beispielhafter Ausdruck (*tamṭīl*) für den Prozess des Lebendig-Machens sei, und schließt - nun schon traditionell - mit dem Hinweis auf einen genaueren Kommentar zum *rūḥ* in al-ʿIsrāʾ, 85. Spätestens jetzt wird deutlich, wie sehr sich seit ar-Rāzī und seinem eigenen, tatsächlich bedeutendem Erklärungsansatz zum *rūḥ* in al-ʿIsrāʾ, 85, die Haltung bei den Exegeten durchgesetzt hat, durch diese Stelle Klarheit in das Phänomen *rūḥ* bringen zu können. ¹⁵²

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-ʿAnbiyāʾ** bringt er nichts Besonderes, es fällt lediglich auf, dass er in der Betrachtung dieser Untersuchungsgruppe bewährten (also nun traditionell gewordenen) Schemata folgt: die Problematik bei der Interpretation des Belebens des Jesus im Leib der Maryam wird hier gar nicht mehr angesprochen wie noch bei ar-Rāzī und den sprachlich orientierten Exegeten vor ihm, sondern er bringt das erläuternde Beispiel des Oboenspielers (etwa im Wortlaut wie

¹⁵¹ CD, al-Hāzin, Bd. 4, S. 144-145.

¹⁵² CD, an-Nisaburi, Bd. 4, S. 483-484.

bei az-Zamaḥṣarī bzw. ar-Rāzī), ohne dass in seiner Zusammenfügung eine Notwendigkeit erkennbar ist - die Tradition ist also selbsterklärend und bedarf keiner weiteren Verdeutlichung mehr: ¹⁵³

والنفخ فيها عبارة عن إحياء عيسى في بطنها أي فنحننا الروح في عيسى فيها كقول الزامر « فنفتحت في بيت
فلان » أي نفتحت في المزمار في بيته

Das Einblasen (nafḥ) in sie (Maryam) heißt also, dass Jesus in ihrem Leib lebendig gemacht wurde, gemeint: 'Da bliesen WIR den rūḥ in Jesus ein, der in ihr war', in dem Sinne, wie der Oboenspieler sagt: 'Dann habe ich im Haus des NN geblasen', will sagen: 'So habe ich in die Oboe geblasen in seinem Haus'.

Bei **at-Taḥrīm** übernimmt er als Deutung des 'es' in 'Da bliesen WIR in ihn...' einfach und ohne Abschwächung oder Zusatz den Begriff *farğ*, der im Kontext dieses seines Satzes nur als Geschlechtsteil verstanden werden kann - bei früheren Exegeten bis zu Ibn ʿAṭīya undenkbar: ¹⁵⁴

والضمير في { فيه } للفرج . وقيل : هو جيب الدرع (...)

Und das Personalpronomen ("ihn") in dem Wort {in ihn} bezieht sich auf das Geschlechtsorgan (farğ); und es wird auch gesagt: auf die Seite des Gewandes...

¹⁵³ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 374.

¹⁵⁴ CD, an-Nisaburi, Bd. 7, S. 182.

al-Andalusī (745 H)

Zur Gruppe 2a:

Er betont bei **al-Ḥiġr** - ähnlich wie die sprachlich-philosophisch ausgerichteten Exegeten des Ostens - den allegorischen Charakter des *nafḥ*, wobei er zwei traditionelle Formulierungen abgewandelt aufnimmt: ¹⁵⁵

ونفخت فيه من روحي أي : خلقت الحياة فيه ، ولا نفخ هناك ، ولا منفوخ حقيقة ، وإنما هو تمثيل لتحصيل ما يحيي به فيه . (...)

{Und als ICH in ihn von MEINEM rūḥ einblies}, gemeint: als ich in ihm (Jesus) das Leben erschuf; dabei ist zu sagen, dass hier weder ein wortwörtlich verstandenes Einblasen, noch etwas, dem konkret eingeblasen wird, vorkommt. Tatsächlich ist das lediglich eine beispielhafte Darstellung, um anzudeuten, was ihn (Jesus) in ihm (dem Mutterleib) lebendig machte (...)

Zur Gruppe 2b:

Bei kommt er zu dem Ergebnis, dass der hier erwähnte *rūḥ* Gabriel sei, weil 'durch ihn die Religion belebt werde, und er die Offenbarung bringe'; diese Interpretation ist aber sehr weit von den bekannten bisherigen Ansichten entfernt, und hier wird deutlich, wie wenig von dem tatsächlich einblasenden Engel bei den abstrakt denkenden Exegeten übrig bleibt, und zu welchen allegorischen Anleihen an anderen Stellen mit *rūḥ*-Nennung man greifen musste, um ja keine Andeutung von Körperlichkeit in der Interpretation aufkommen zu lassen. ¹⁵⁶

¹⁵⁵ CD, al-Andalusi, Bd. 7, S. 192; ANDALUSI, Bd. 5, S. 441.

¹⁵⁶ CD, al-Andalusi, Bd. 8, S. 10; ANDALUSI, Bd. 6, S. 312.

Ibn Kaṭīr (774 H)

Zur Gruppe 2a:

Er äußert sich in der Sache gar nicht, erwähnt den *rūḥ* in den Versen dieser Gruppe nicht einmal ansatzweise.

Zur Gruppe 2b:

Lediglich zur Stelle in der Sure at-Taḥrīm macht er die Bemerkung, dass das Einblasen durch einen Engel, nämlich Gabriel, geschah. ¹⁵⁷

aṭ-Taʿālabī (875 H)

Zur Gruppe 2a:

Bei **al-Ḥiğr** wiederholt er lediglich den schon traditionell gewordenen Ausdruck, die Zuweisung des *rūḥ* an Gott geschehe als Zuordnung der SCHÖPFUNG UND HERRSCHAFT an den SCHÖPFER und HERRSCHER. ¹⁵⁸

Bei **as-Sağda** bekräftigt er, dass der *rūḥ* in den Körper (*ğasad*) Adams hineingebracht worden sei, schreibt das Pronomen in (von SEINEM *rūḥ*) ausdrücklich Gott zu und verbindet es hierbei sinnvoll mit der schon oben erwähnten Aussage über SCHÖPFUNG und HERRSCHAFT usw. Neu ist in seiner Ausführung, dass man seiner Ansicht nach die ganze Beschreibung auch auf den Menschen als Gesamtgattung beziehen könne, es müsse nicht zwingend nur Adam gemeint sein. ¹⁵⁹

Zur Gruppe 2b:

Bei **al-ʿAnbiyāʿ** betont er die Interpretation des *farğ* als konkreten Geschlechtsorgans und behauptet - wie schon der 'Begründer dieser Exegetentradition', Ibn ʿAṭīya, dass dies Meinung

¹⁵⁷ CD, Ibn Kathir, Bd. 8, S. 173; IBN KATHIR, Bd. 8, S. 173.

¹⁵⁸ CD, al-Thaʿalabi, Bd. 2, S. 318; THAALABI, Bd. 3, S. 400.

¹⁵⁹ CD, al-Thaʿalabi, Bd. 3, S. 202; THAALABI, Bd. 4, S. 327.

der Mehrheit der Gelehrten gewesen sei; außerdem wird - wie schon bei früheren Vertretern dieser Ansicht - die Interpretation mit Gewandöffnung als schwach abgelehnt. Hier wird deutlich, dass die damals ja vorhandenen und bekannten Werke der entgegengesetzt ausgerichteten Exegeten von Ibn 'Aṭīya und Späteren nicht gezählt und auch nicht beachtet wurden¹⁶⁰:

Auch bei **at-Taḥrīm** wird deutlich, dass sich at-Ta'ālabī fast wortwörtlich an den Ursprungstext des Ibn 'Aṭīya hält; interessanterweise stand der Kommentar, den at-Ta'ālabī nun zur Untersuchungsgruppe 2b bringt, bei Ibn 'Aṭīya noch bei der Gruppe 2a. Offenbar will er hier mit Autorität versehenen Text einfügen, und für ihn sind beide Gruppen (2a und 2b) offenbar beliebig austauschbar¹⁶¹.

al-Baqā'ī (885 H)

Zur Gruppe 2a:

Bei **al-Ḥiğr** bringt er einen kleinen, aber durchaus neuen Aspekt: er betont, dass nach der vollständigen körperlichen Erschaffung Adams und der Hinzufügung des *rūḥ* durch Einblasen darin dieser Körper Adams ein lebendiger Körper geworden sei, und das Einblasen verhalte sich - bildhaft gesprochen - wie das Anhaften der Flamme am Kerzendocht. Anders gesagt: er will das Einblasen dadurch allegorisieren, dass er es mit dem 'Anhaften' der Flamme am Docht vergleicht, die ja in Wirklichkeit Zeichen der Verbrennung des Dochtes ist.¹⁶²

Bei **as-Sağda** nimmt er indirekt Bezug auf die Stelle in al-Baqara, Vers 87, weil er die Formung Adams *{tamma sawwāhu}* mit dem Entstehen der Bedeutungen der Dinge im Verständnis Adams vergleicht.¹⁶³

Während al-Baqā'ī ansonsten sehr eigenständig formuliert und interpretiert, fügt er bei seinem Kommentar zu **Ṣād** ein auffälliges Mal ein kurzes Direktzitat ein, das er fast wortwörtlich von

¹⁶⁰ CD, al-Tha'alabi, Bd. 3, S. 15; THAALABI, Bd. 4, S. 100.

¹⁶¹ CD, al-Tha'alabi, Bd. 4, S. 112; THAALABI, Bd. 5, S. 454.

¹⁶² CD, al-Baqā'i, Bd. 4, S. 413; BAQA'I, Bd. 11, S. 53-54.

¹⁶³ CD, al-Baqā'i, Bd. 6, S. 377; BAQA'I, Bd. 15, S. 244-245.

dem Kommentar des az-Zamaḥṣarī übernommen zu haben scheint, da dieser Ausdruck bei keinem anderen Exegeten vorkommt: ¹⁶⁴

{und als ICH in ihn von MEINEM rūḥ einblies}: da wurde er zu einem Wesen, das fühlt (ḥassās^{an}) und atmet (mutanaffīs^{an})

{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } وَأُحْيَيْتَهُ وَجَعَلْتَهُ حَسَّاساً مُتَنَفِّساً

Diese Übernahme - wie auch die nicht-traditionelle Formulierung - zeigt, dass al-Baqā'ī den philosophisch- ausgerichteten Exegeten nahegestanden haben muss.

Zur Gruppe 2b:

Typisch für die abstrakt interpretierenden Exegeten geht er bei **al-'Anbiyā'** gar nicht auf die körperliche Problematik des 'WOHIN wurde eingeblasen' beim Begriff *farğ* ein, sondern betont die Größe und Gewaltigkeit des Schöpfungsaktes Gottes. ¹⁶⁵

In seiner Interpretation zu **at-Tahrīm** spielt er mit dem Doppelbegriff des eingeblasenen *rūḥ* und der Bezeichnung Gabriels in al-Baqara als *rūḥ*, indem er sagt: ¹⁶⁶

{Da bliesen WIR ein}, gemeint: durch unsere Gewaltigkeit mittels UNSERES Engels, des rūḥ al-qudus (=Gabriel).

{ فنَفَخْنَا } أَي بِعَظَمَتِنَا بِوَسْطَةِ مَلَكِنَا رُوحِ الْقُدُسِ .

as-Suyūṭī (911 H)

Zur Gruppe 2a:

Zu der Fragestellung des *rūḥ* dieser Gruppe äußert sich as-Suyūṭī überhaupt nicht.

¹⁶⁴ CD, al-Baqā'i, Bd. 7, S. 213; BAQA'I, Bd. 16, S. 419.

¹⁶⁵ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, 323; BAQA'I, Bd. 12, S. 471.

¹⁶⁶ CD, al-Baqā'i, Bd. 9, S. 86; BAQA'I, Bd. 20, S. 213.

Zur Gruppe 2b:

Zu der Stelle in **al-Ḥiğr** bringt er zwei Überlieferungen, die einmal die wortwörtliche, ein andermal die allegorische Deutung von *farğ* betonen; die allegorische Interpretation als Geschlechtsorgan wird auf Qatāda zurückgeführt, die wortwörtliche auf Muqātil. Eigentliche Deutungen zu *rūḥ* fehlen auch hier im Kommentar.¹⁶⁷

Bei **al-ʿAnbiyāʾ** bringt er nur die allegorische Deutungsüberlieferung von *farğ* über Qatāda, auch hier unterlässt er irgendeine Angabe zum *rūḥ*.¹⁶⁸

¹⁶⁷ CD, as-Suyuti, Bd. 7, S. 98.

¹⁶⁸ CD, as-Suyuti, Bd. 10, S. 62.

3.3 Die 3. Gruppe: rūḥ / ar-rūḥ

Untersuchungs- gruppe	Gr.- Nr.	Sure, Vers	1. Ebene der Schlüsselbegriffe	2. Ebene der Schlüsselbegriffe
3a	1	an-Nisā' (4), Vers 171	rūḥ	'alqā - minhu
3b	2	Ġāfir (40), Vers 15	ar- rūḥ	'alqā – 'amru-llāh
	3	aš-Šūrā (42), Vers 52	rūḥ	'auḥā – 'amru-llāh

In dieser Versgruppe besteht (wie auch in der 2. Gruppe) ein erheblicher Meinungsunterschied zwischen den einzelnen Exegeten, weil insbesondere der Begriff *'alqā* bzw. *'auḥā* eine Interpretation von *rūḥ* als „Gabriel“ nicht bzw. nur sehr gekünstelt zulässt. Der *rūḥ* in der Gruppe 3a wird mit Jesus in Verbindung gebracht bzw. mit ihm identifiziert, obwohl das nicht die Frage nach dem Ursprung des *rūḥ* löst, der durch das *minhu* (von IHM, d.h. Allah her) nahe liegt.

Muqātil (150 H)

Zur Gruppe 3a:

Er interpretiert den Teil $\{wa-rūḥ^{um} minhu\}$ als Instrumentalsatz; als Erläuterung umschreibt er das mit *bi-r-rūḥ* (also: er warf Jesus durch den *rūḥ* als ein Wort von SICH her in Maryam hinein). Dadurch versteht er offenbar *rūḥ* als Gabriel.¹⁶⁹

Zur Gruppe 3b:

Bei **Ġāfir** versteht er *rūḥ* als Offenbarung (wie die meisten späteren Exegeten auch), das $\{min 'amrihi\}$ versteht er als *bi-'idnihi* (mit SEINER Erlaubnis).¹⁷⁰

¹⁶⁹ CD, Muqatil, Bd.1, S. 371.

¹⁷⁰ CD, Muqatil, Bd. 3, S. 180.

Bei **aš-Šūrā** versteht er das *min* in *{min 'amrihi}* instrumental als *bi-'amrihi*, daher bedeutet der Ausdruck *'amr* nach Muqātil hier 'Befehl'¹⁷¹:

an-Nasafī (303 H)

Zur Gruppe 3a:

Er versteht in **an-Nisā'** *{wa-rūḥ^{um} minhu}* als Zusatz, in dem Sinne, dass Jesus eine besondere Kraft schon von Geburt an mitgegeben wurde, die Toten wieder mit Gottes Erlaubnis zum Leben zu erwecken.¹⁷²

Zur Gruppe 3b:

Erstaunlicherweise kann sich an-Nasafī bei **Ġāfir** nicht recht entscheiden, obwohl die Untersuchungsgruppe 3a ja fast identisch gefasst ist, und versteht *rūḥ* ebenfalls als Zusatzwesen, aber nennt sowohl Gabriel, als auch die Offenbarung (*wahy*).¹⁷³

In **aš-Šūrā** interpretiert er *rūḥ* als Offenbarung, aber äußert sich nicht zu *{min 'amrihi}*.¹⁷⁴

aṭ-Ṭabarī (311)

Zur Gruppe 3a:

Bei **an-Nisā'** versteht er den Ausdruck *{wa-rūḥ^{um} minhu}* als *'bi-risala^{tin} minhu'* (durch eine Botschaft von IHM) oder *'bischara^{tan} min 'indahu'* (als freudige Botschaft von IHM her). Dadurch wird einerseits *rūḥ* zu einer abstrakten Sache, andererseits ist Platz für Engel, die aṭ-Ṭabarī als Ausführende auch nennt.

Andererseits bestätigt er, dass die Gelehrten über die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks *rūḥ* uneinig seien; so stellt er einen Zusammenhang mit *naṣḥ* her, doch bleibt er letztlich an dieser Stelle bei seiner eigenen Auslegung.¹⁷⁵

¹⁷¹ CD, Muqatil, Bd. 3, S. 213.

¹⁷² CD, an-Nasafī, Bd. 1, S. 268; NASAFI, Bd. 1, S. 418.

¹⁷³ CD, an-Nasafī, Bd. 3, S. 247; NASAFI, Bd. 3, S. 204.

¹⁷⁴ CD, an-Nasafī, Bd. 3, S. 287; NASAFI, Bd. 3, S. 262.

Zur Gruppe 3b:

Bei **Ġāfir** belässt er den Satz der Āya, wie er ist, nur ersetzt er in der Interpretation den Ausdruck *{yulqi-r-rūḥ}* durch *{yunazzilu-l-waḥy}*. Zusätzlich erwähnt er als Deutungen anderer Exegeten: Qur'an bzw. Prophetentum (*nubuwwa*).¹⁷⁶

In **aš-Šūrā** versteht er *rūḥ* als Qur'an, erwähnt aber, dass andere auch Barmherzigkeit (*rahma*) an diese Stelle interpretierten.¹⁷⁷

as-Samarqandī (373 H)

Zur Gruppe 3a:

Bei **an-Nisā'** zieht er einen direkten Vergleich zu anderen Stellen, an denen *nafḥ* mit *rūḥ* verknüpft ist.¹⁷⁸

Zur Gruppe 3b:

Bei **Ġāfir** wird von ihm - zum ersten Mal tut dies ein Exeget - *rūḥ* als Gabriel, *min 'amrihi* als *bi-l-waḥy* interpretiert: also: Gott sandte Gabriel (*rūḥ*) mit der Offenbarung (*min 'amrihi*) herab. Hier scheint der Begriff *'amr* auch zum ersten Mal in der Entwicklung des Tafsīr indirekt interpretiert worden zu sein.¹⁷⁹

Bei **aš-Šūrā** kann er sich nicht auf eine klare Interpretation festlegen, nennt für *rūḥ* Gabriel, Qur'an, die Lebenskraft (!). Doch diese letzte Interpretation führt zu großen Verwirrungen, daher präzisiert er: damit sei das Wort Allahs gemeint, also nur allegorisch Lebenskraft gemeint.¹⁸⁰

¹⁷⁵ CD, at-Tabari, Bd. 9, S. 419-420; TABARI, Bd. 7, S. 703-704.

¹⁷⁶ CD, at-Tabari, Bd. 21, S. 363-364; TABARI, Bd. 20, S. 294-296.

¹⁷⁷ CD, at-Tabari, Bd. 21, S. 560; TABARI, Bd. 20, S. 541.

¹⁷⁸ CD, as-Samarqandī, Bd. 1, S. 444; SAMARQANDI, Bd. 1, S. 407.

¹⁷⁹ CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 52; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 163.

¹⁸⁰ CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 102; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 201.

al-Māwardī (450 H)

Zur Gruppe 3a:

Hier bringt er bei **an-Nisā'** nichts Neues, sondern vergleicht die Bezeichnung *rūḥ* für Jesus mit der Lebenskraft, bzw. bringt den Aspekt von *naḥḥ* hinein.¹⁸¹

Zur Gruppe 3b:

Neben den schon bekannten Meinungen - die er von den früheren Exegeten übernimmt - bringt er zu **Ġāfir** eine seltsame Formulierung, die sich teilweise an die Äußerungen der Exegeten zum *rūḥ* in Sure al-Qadr anlehnt:¹⁸²

Die fünfte Ansicht lautet: (es handelt sich um) die 'arwāḥ der Menschen, es kommt kein Engel herab, mit dem nicht ein rūḥ ist; dies sagte Mugahid.

الخامس : أرواح عباده ، لا ينزل ملك إلا ومعه منها روح ، قاله مجاهد .

Ganz offensichtlich wurden hier zwei verschiedenen Einzelmeinungen zusammengefügt, die nichts miteinander zu tun haben, da die mit den Engeln herabkommenden *rūḥ*-Arten auf keinen Fall die menschlichen Individualseelen sind, insbesondere nicht im Licht der entsprechenden Ḥadīṭ- und 'Aḥbār-Literatur der Untersuchungsgruppe 5. Wiederum wird deutlich, dass einige Exegeten wahllos und unzusammenhängend Meinungen von einer *rūḥ*-Stelle zur anderen übertragen, wenn sie sich nicht intensiv mit dem Gesamtthema beschäftigt haben.

al-Wāḥidī (468 H)

Zur Gruppe 3a:

Bei **an-Nisā'** äußert er sich nur zu einem begrenzten Aspekt, nämlich dass der *rūḥ* von IHM (Allah) erschaffen worden sei.¹⁸³

¹⁸¹ CD, al-Mawardi, Bd. 1, S. 341; MAWARDI, Bd. 1, S. 546.

¹⁸² CD, al-Mawardi, Bd. 4, S. 32; MAWARDI, Bd. 6, S. 148.

Zur Gruppe 3b:

Bei **Ġāfir** versteht er unter *rūḥ* die Lebenskraft, und diese interessanterweise im allegorischen Sinne als die Kraft, welche die Herzen aus dem Todeszustand des Unglaubens zum Leben erweckt. Gemeint mit dem Ausdruck *{min 'ibādihi}* seien die Propheten.¹⁸⁴

Daran anknüpfend versteht er das *{ka-dālika}* als Verweis darauf, dass nun in **aš-Šūrā** die übrigen Propheten gemeint seien, er teilt also die Gesamtheit der Propheten auf beide Stellen in der Untersuchungsgruppe 3b auf - was vor ihm noch kein Exeget getan hat. Den *rūḥ* selbst interpretiert er ebenfalls - in Gegenüberstellung zur vorigen Stelle in Gruppe 3b - als konkrete Lebenskraft der Körper.¹⁸⁵

al-Baġawī (516 H)

Zur Gruppe 3a:

Als neuen Interpretationsansatz bringt er in dieser Untersuchungsgruppe bei **an-Nisā'**, dass er den Ausdruck *{kalima^{tan} alqā-hā 'ilā Maryam^a}* versteht als "ER lehrte sie und unterrichtete sie mit diesem Wort", wobei er als Beleg die sprachliche Redewendung heranzieht: *'alqaitu 'ilaika kalima^{tan} hasana^{tan}* (ich gab dir ein schönes Wort). Den *rūḥ* selbst versteht er offensichtlich als individuelle Einheit, demnach als Individualeseele, zumal er bekräftigt, dass der "*rūḥ* des Jesus so wie die übrigen *'arwāḥ* gewesen" sei, nur habe Allah sich eben diesen *rūḥ* zur Würdigung des Jesus zugeschrieben.¹⁸⁶

¹⁸³ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 147.

¹⁸⁴ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 827.

¹⁸⁵ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 865.

¹⁸⁶ CD, al-Baġawī, Bd. 2, S. 314; BAGAWI, S. 352

Zur Gruppe 3b:

Bei **Ġāfir** versteht er *rūḥ* ausschließlich als die Offenbarung (*wahy*); den Ausdruck {*min ʿamrihi*} interpretiert er nach Ibn ʿAbbās als SEINE Bestimmung, bzw. nach Muqātil als SEINE Aussage, also Allahs verbale Äußerung.¹⁸⁷

az-Zamahšarī (ca. 520)

Zur Gruppe 3a:

Er erläutert den Ausdruck {*kalimatu-llāh*} bzw. {*wa-kalimatun minhu*} dadurch, dass Allah Jesus ohne vermittelnden Faktor wie körperliche Erzeugung hervorgebracht habe, also durch SEINEN bloßen Schöpfungsbefehl, und demgemäß verhalte es sich auch bei den parallelen Ausdrücken {*rūḥu-llāh*} bzw. {*rūḥun minhu*}.¹⁸⁸

Zur Gruppe 3b:

Auch hier versteht er zunächst Lebenskraft unter dem *rūḥ*, interpretiert aber diesen dann im Zusammenhang mit Offenbarung (*wahy*) als allegorisch.¹⁸⁹

Ibn ʿAṭīya (541 H)

Zur Gruppe 3a:

Hierzu hat er keinen Kommentar verfasst.

Zur Gruppe 3b:

Zunächst interpretiert er in **Ġāfir** - neben den bekannten Meinungen - den *rūḥ* als Lebenskraft, versteht ihn dann allegorisch, und erweitert den bildhaften Ausdruck weiter, indem er meint, dass eventuell alle Menschen gemeint seien, denen das Verständnis des Glaubens gegeben werde. Das *min* im Ausdruck {*min ʿamrihi*} versteht er wahlweise als

¹⁸⁷ CD, al-Bagawi, Bd. 7, S. 143; BAGAWI, S. 1137.

¹⁸⁸ CD, az-Zamahsari, Bd. 1, S. 493; ZAMAHSARI, Bd. 2, S. 182.

¹⁸⁹ CD, az-Zamahsari, Bd. 6, S. 98; ZAMAHSARI, Bd. 5, S. 336.

partitiv, also dass der *rūḥ* ein Teil des *ʿamr* sei, oder instrumental, dass der *rūḥ* durch SEINEN Befehl gegeben worden sei.¹⁹⁰

Bei **aš-Šūrā** versteht er *rūḥ* als Qur'an, das *{ʿilayka}* interpretiert er als Gabe für den Propheten Muḥammad) und als allegorische Lebenskraft. Den Ausdruck *{min ʿamrihi}* versteht er als partitiv in dem Sinne, dass es sich um einen einzigen konkreten Befehl (also einen von vielen denkbaren Befehlen) in sprachlicher Form gehandelt habe.¹⁹¹

Ibn al-Ġauzī (597 H)

Zur Gruppe 3a:

In dieser Untersuchungsgruppe setzt Ibn al-Ġauzī die Allegorisierung des *rūḥ*- Begriffes fort, indem er unter anderem darunter nicht nur die Individualseelen der Menschen, sondern sogar die Menschen selbst versteht.¹⁹²

Zur Gruppe 3b:

Zu dem *rūḥ* bringt er bei **Ġāfir** allesamt bekannte Ansichten; allerdings erwähnt er als erster eine Dreier-Interpretation zum Ausdruck *{min ʿamrihi}*, welche von späteren Exegeten gerne auch genau so wiederholt wird: der *rūḥ* sei (1) von SEINER Bestimmung (*min qadāʿihi*), nach Ibn ʿAbbās, (2) durch seinen wörtlichen Befehl (*bi-ʿamrihi*), nach Muqātil, oder (3) etwas von SEINEM Wort (*min qaulihi*), nach at-Taʿlabī. Unter dem Teilausdruck *{min ʿibādihī}* versteht er ganz allgemein die Propheten.¹⁹³

¹⁹⁰ CD, Ibn Atiya, Bd. 5, S. 496; IBN ATIYA, Bd. 4, S. 550.

¹⁹¹ CD, Ibn Atiya, Bd. 6, S. 61; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 44.

¹⁹² CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 2, S. 157; IBN AL-GAUZI, Bd. 2, S. 261-262.

¹⁹³ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 5, S. 286; IBN AL-GAUZI, Bd. 7, S. 210-211.

Bei **aš-Šūrā** versteht er den *rūḥ* genau wie Ibn ‘Aṭīya nur als Qur'an - was insofern auffällt, als frühere Exegeten vor Ibn ‘Aṭīya diese enge Festlegung für diesen Vers nicht trafen.¹⁹⁴

ar-Rāzī (606 H)

Zur Gruppe 3a:

Bei seinem Kommentar zu **an-Nisāʾ** beschreibt er zu dem Ausdruck {*wa- rūḥ^{um} minhu*} den *rūḥ* auf Jesus bezogen zwar als *rūḥ al-ʿarwāḥ* - wie schon andere Exegeten vor ihm -, doch fügt er als erster eine genaue Beschreibung dieser *ʿarwāḥ* hinzu und hebt sie von den üblichen Individualeseen ab versteht unter ihnen offenkundig bestimmte, nicht diesseitige Geistkräfte, wie er es im Detail ja auch zur Untersuchungsgruppe 6 ausführt:¹⁹⁵

So ist also der Sinn: "und (als) ein rūḥ von den edlen, reinen, erhabenen ʿarwāḥ", und SEINE Aussage {von IHM} fügt eben darum diesen rūḥ IHM selbst zu, aufgrund der edlen Eigenart und als Zeichen der Gewaltigkeit.

فكان المعنى : وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية ، وقوله { مِنْهُ } إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل

التشريف والتعظيم

Zur Gruppe 3b:

Bei **Ġāfir** kommt er zu einem bis dato noch nicht gegebenen Kommentar: einerseits bestätigt er die vielfältigen überlieferten Deutungen zum *rūḥ* an dieser Stelle, andererseits bekräftigt er, dass an dieser Stelle die Bedeutung "Offenbarung" (*waḥy*) korrekt sei. Darauf jedoch erläutert er diese allgemein gehaltene Aussage in weiteren Details:¹⁹⁶

So läuft alles auf die Aussage zu: dass das Leben der ʿarwāḥ in den Erkenntnissen der göttlichen Dinge und der reinen Manifestierungen liegt, und da die Offenbarung der Grund für diese ʿarwāḥ war, dies zu erlangen, wurde (diese Offenbarung) "der rūḥ" genannt. Also ist es so: der rūḥ ist Grund für die Erlangung des (körperlichen) Lebens,

¹⁹⁴ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 5, S. 328; IBN AL-GAUZI, Bd. 7, S. 298.

¹⁹⁵ CD, ar-Razi, Bd. 5, S. 447; RAZI, Bd. 11, S. 118.

¹⁹⁶ CD, ar-Razi, Bd. 13, S. 313; RAZI, Bd. 27, S. 45.

die Offenbarung ist Grund für die Erlangung dieses (vorgenannten) geistigen Lebens (al-ḥayāt ar-rūḥānīya).

وحاصل الكلام فيه : أن حياة الأرواح بالمعارف الإلهية والجلال القديسة ، فإذا كان الوحي سبباً لحصول هذه الأرواح سمي بالروح ، فإن الروح سبب لحصول الحياة ، والوحي سبب لحصول هذه الحياة الروحانية

An dieser Stelle wird die Transformierung der *rūḥ* -Vorstellung von **der einer allgemeinen Lebenskraft** in eine **strukturierte theologisch-philosophische Idee des Menschen an sich** deutlich.

al-Qurṭubī (671 H)

Zur Gruppe 3a:

Bei **an-Nisā'** wird deutlich, dass al-Qurṭubī - wie schon bei der Untersuchungsgruppe 2 - bei dem *rūḥ*-Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft als Hauptbedeutung ausgeht:¹⁹⁷

Und man sagt: diese Zuweisung (des rūḥ an Allah) geschieht zur Kennzeichnung des Vorzuges (des Jesus), wenngleich doch sämtliche 'arwāḥ SEINE Schöpfung sind (...)

وقيل: هذه الاضافة للتفضيل وإن كان جميع الارواح من خلقه

Zusätzlich zu den bekannten Interpretationen gibt er noch eine Sicht des Ausdrucks {*wa-rūḥ^{um} minhu*} an, die vor ihm noch niemand dargestellt hat:

Und man sagt: (und als ein rūḥ von IHM): "und als Beweis von IHM", denn Jesus - Friede und Segen mit ihm - war ein Beweis und Beleg gegenüber seinem Volk.

وقيل: " وروح منه " وبرهان منه، وكان عيسى برهانا وحجة على قومه صلى الله عليه وسلم.

Zur Gruppe 3b:

Hier identifiziert er den *rūḥ* mit Prophetentum (*nubuwwa*) und dem Qur'an; auch hier geht er von der Bedeutung 'Lebenskraft' aus, nur versteht er sie wegen des Zusammenhangs mit dem

¹⁹⁷ CD, al-Qurtubi, Bd. 6, S. 22-23; QURTUBI, Bd. 7, S. 230-231.

Qur'an als allegorisch. Allerdings erwähnt er zusätzlich die *rūḥ*-Bedeutungsoption 'Gabriel' (wegen der Offenbarung); das {*min 'amrihi*} versteht er als Wortaussage Allahs bzw. konkrete Befehlsanweisung.¹⁹⁸

al-Baiḍāwī (691 H)

Zur Gruppe 3a:

Zum Ursprung des Jesus bzw. *rūḥ* bringt er hier eine eigenartige Umschreibung, die eine gewisse Abstraktion im *rūḥ*-Gedanken nahelegt und nicht nur mit einer Schamhaftigkeit hinsichtlich der Beschreibung einer körperlichen Zeugung erklärt werden kann:¹⁹⁹

{Und als ein rūḥ von IHM}: "und er (Jesus) ist ein Wesen aus rūḥ, der von IHM her stammte, der nicht mittels etwas zu Jesus kam, was die Bahnen des Ursprungs (mağrā al-aṣl) entlanglief und ihm die Materie (al-mādda) lieferte.

{ وَرُوحٌ مِنْهُ } وذو روح صدر منه لا بتوسط ما يجري مجرى الأصل والمادة له

Zur Gruppe 3b:

Hier bestätigt er ausschließlich - ähnlich wie vor ihm ar-Rāzī - als einzige Interpretation "Offenbarung" (*wahy*).²⁰⁰

al-Ḥāzin (725 H)

Zur Gruppe 3a:

Hier äußert er sich gar nicht.

¹⁹⁸ CD, al-Qurtubi, Bd. 15, S. 298; QURTUBI, Bd. 18, S. 338-339.

¹⁹⁹ CD, al-Baidawi, Bd. 2, S. 42; BAIDAWI, Bd. 2, S. 111.

²⁰⁰ CD, al-Baidawi, Bd. 5, S. 125; BAIDAWI, Bd. 5, S. 53.

Zur Gruppe 3b:

An dieser Stelle bringt er - ohne Nennung der jeweiligen Gewährsmänner außer Ibn Abbas - die dreifache Interpretation zu {*min 'amrihi*} wie Ibn Ğauzī: ²⁰¹

Zu {von SEINEM Amr} sagte Ibn 'Abbās: von SEINER Bestimmung (min qadā'ihī), und es wird gesagt: durch seinen wörtlichen Befehl (bi-amrihi), oder es wird gesagt: etwas von SEINEM Wort (min qaulihī).

{ من أمره } قال ابن عباس : من قضائه وقيل بأمره وقيل من قوله

Da niemand außer Ibn Ğauzī dies vor al-Ĥāzin aufführt, scheint es eine direkte Übernahme zu sein.

al-Qummī an-Nisābūrī (728 H)

Zur Gruppe 3a:

Er interpretiert den *rūḥ*-Begriff - ganz im Gegensatz zu den früheren Exegeten - so, dass eine körperliche und geistige Reinheit des Jesus gemeint sei, nicht aber sein Ursprung (sprich: Zeugung und Geburt), und Jesus daher den Rang eines *rūḥ* erhalten habe: ²⁰²

Aufschlussreich ist auch, dass er abschließend wortwörtlich die Ausführung des ar-Rāzī zu dieser Untersuchungsgruppe übernimmt, in der Formulierung:

Gemeint: "(als) ein rūḥ von den edlen, reinen, erhabenen 'arwāḥ", und SEINE Aussage {von IHM} fügt eben darum diesen rūḥ IHM selbst zu, aufgrund der edlen Eigenart und als Zeichen der Gewaltigkeit.

أي روح من الأرواح الشريفة القدسية العالية . وقوله : { منه } إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف

والتعظيم

²⁰¹ CD, al-Hazin, Bd. 5, S. 330.

²⁰² CD, an-Nisaburi, Bd. 109-110.

Zur Gruppe 3b:

Den *rūḥ* in dieser Untersuchungsgruppe versteht er ausschließlich als Offenbarung (*wahy*), aber er interpretiert den Ausdruck {*min 'amrihi*} als erster Exeget als kosmologisches Konzept, als *min 'ālam 'amrihi* (aus der Welt SEINES Befehls).²⁰³

al-Andalusī (745 H)

Zur Gruppe 3a:

Bei **an-Nisā'** verwendet er zur Beschreibung der Erschaffung des Jesus bzw. des betreffenden *rūḥ* in {*rūḥ^{un} minhu*} einen seltsamen Mischausdruck, der teils von al-Baiḍāwī übernommen, teils neu kreiert ist:²⁰⁴

Und die Bedeutung des Ausdrucks (ein rūḥ von IHM) ist: ein hervorgebrachtes (Wesen), und (er wird so genannt), weil er (Jesus) ein rūḥ-Wesen ist, welches in die Existenz gebracht wurde ohne einen Anteil eines anderen rūḥ-Wesens, wie es etwa beim Tropfen wäre, der von einem lebendigen Vater herkommt; vielmehr wurde er eigenständig erschaffen durch Allah und SEINE Allmacht.

ومعنى روح منه أي : صادرة ، لأنه ذو روح وجد من غير جزء من ذي روح ، كالنطفة المنفصلة من الأب الحي ،

وإنما اخترع اختراعاً من عند الله وقدرته

Gerade in dieser Weiterbearbeitung der ursprünglichen Exegese des al-Baiḍāwī wird klar, dass diese eigenwillige Beschreibung nicht durch Schamhaftigkeit hergeleitet wurde; hier geht es den beiden Exegeten um eine neuartige Abstraktion mit einem Doppelvergleich:

²⁰³ CD, an-Nisaburi, Bd. 6, S. 424-425.

²⁰⁴ CD, al-Andalusī, Bd. 4, S. 330; ANDALUSI, Bd. 3, S. 417.

	Die "gewöhnlichen" Wesen	Jesus als Sonderfall
"Geist", Lebenskraft, Essenz	Geist, verbunden mit Körper	Geist des Geistes (d.h. direkt aus dem Ur-Geist, der Gesamtlebenskraft stammend)
Art des erschaffenen Wesens	Gesamtwesen, entstanden durch Zeugung anderer Gesamtwesen (die ja jeweils auch einen "gewöhnlichen" Lebensgeist besitzen)	Gesamtwesen, entstanden durch Geistkraft aus der direkten Welt des göttlichen Lebensgeistes

Zur Gruppe 3b:

Hier äußert er sich gar nicht.

Ibn Kaṭīr (774 H)

Zur Gruppe 3a:

Er betont hier - im Gegensatz zu vielen früheren Exegeten - die ausschließlich menschliche Natur des Jesus, erwähnt das Einblasen (*naḥḥ*), geht aber weder darauf im Detail ein, noch auf irgendeine Sonderrolle des Jesus als Schöpfung.²⁰⁵

Zur Gruppe 3b:

Er äußert sich zu dieser Untersuchungsgruppe gar nicht.

²⁰⁵ CD, Ibn Kathir, Bd. 2, S. 477-478; IBN KATHIR, Bd. 2, S. 477-478.

at-Ta‘ālabī (875 H)

Zur Gruppe 3a:

Zu den Āyāt dieser Gruppe sagt er gar nichts.

Zur Gruppe 3b:

Zu dieser Stelle bezieht er sich auf die sprachliche Betrachtung der Präpositionen in {*min ‘amrihi*}: versteht man das *min* partitiv und *‘amr* als Befehl, so stehe dieser Ausdruck für eine starke Hervorhebung des Rolle des Jesus; verstehe man *‘amr* als Rede, sprachliche Äußerung, sei es das *min* entweder wortwörtlich zu deuten (die Sache also eine Verherrlichung Allahs), oder das *min* sei in der Art von *bi-* zu verstehen, dann müsse die Bedeutung unbedingt instrumental sein (also durch das Wort Allahs) und nicht partitiv (aus dem Wesen/den Eigenschaften Allahs).²⁰⁶

Bei **aš-Šūrā** geht er von *‘amr* im Sinne eines konkreten Befehls aus, eventuell auch irgend einer Wortaussage Allahs; das *min* werde daher eine Verherrlichungsfunktion Allahs haben.²⁰⁷

al-Baqā‘ī (885 H)

Zur Gruppe 3a:

Er verstärkt in seiner Interpretation bei **an-Nisā’** die Bedeutungen weit über das Maß der früheren Exegeten hinaus; der Körper des Jesus nahm durch Allahs Wort im Körper der Maryam Gestalt an und wurde dann zusätzlich mit einem "gewaltigen" *rūḥ* mittels Einblasen (*naḥḥ*) versehen. Ausdrücklich verneint er, dass bei einem Vorgang während der Schöpfung des Jesus irgendetwas Körperliches von einem Mann beteiligt gewesen sei. Zusätzlich betont er hinsichtlich des Einblasens des *rūḥ*, dass zwar *rūḥ* und *rīḥ* stammverwandte Wörter seien,

²⁰⁶ CD, at-Ta‘alabi, Bd 3, S. 340; THAALABI, Bd. 5, S. 108.

²⁰⁷ CD, at-Ta‘alabi, Bd. 3, S. 390; THAALABI, Bd. 5, S. 170.

aber *rūḥ* einen viel stärkeren, kraftvolleren Wind bezeichne als *rīḥ* (womit er doch wieder eine körperliche Komponente der Schöpfung indirekt betont). Aus dieser übergewöhnlichen Kraft des *rūḥ* heraus habe Jesus daher die Toten wiederbeleben können - eine Interpretation, die diametral denen der früheren Exegeten widerspricht, die dieses Wunderzeichen des Jesus ausschließlich auf die Wirkkraft des Gewaltigsten Namen Allahs zurückführten.²⁰⁸

Zur Gruppe 3b:

Auch bei **Ġāfir** bekräftigt er seine *rūḥ*-Theorie, wonach der dem Jesus eingegebene *rūḥ* von seiner Art eine Kraft sei, durch die andere *'arwāḥ* zum Leben erweckt würden - quasi wie eine Grundflamme kleinere Kerzen anzündet. Das *{min 'amrihi}* versteht er als wörtliche Rede Allahs.²⁰⁹

Bei **aš-Šūrā** beschreibt er den *rūḥ*, der bei der Schöpfung des Jesus eine Rolle spielt und den er ja schon in der vorigen Untersuchungsgruppe gesondert definiert hat, als *ar-rūḥ al-'amrī* und schafft somit einen weiteren theoretischen Rahmen mit einem neuen Spezialbegriff. Außerdem setzt er einen aufschlussreichen doppelten Paarvergleich an, bei dem er eindeutig mit dem zweifachen Bedeutungsfeld von *rūḥ* (Individualseele-Lebenskraft) spielt:²¹⁰

So wie die Offenbarung (waḥy) eine übergeordnete Lebenskraft (rūḥ = ar-rūḥ al-'amrī) ist, die die Individualseele (rūḥ = nafs) bestimmt, so ist es bei der konkreten Lebenskraft (rūḥ = rūḥ al-ḥayāt), die den Körper bestimmt.

ولما كان الوحي روحاً مديراً للروح كما أن الروح مدبر للبدن

as-Suyūfī (911 H)

Er äußert sich zu keiner Stelle dieser Untersuchungsgruppe.

²⁰⁸ CD, al-Baqā'i, Bd. 2, S. 318; BAQA'I, Bd. 5, S. 520.

²⁰⁹ CD, al-Baqā'i, Bd. 7, S. 298; BAQA'I, Bd. 17, S. 24-25.

²¹⁰ CD, al-Baqā'I, Bd. 7, S. 434; BAQA'I, Bd. 17, S. 365.

3.4 Die 4. Gruppe: ar-rūḥ

Untersuchungs- gruppe	Gr.- Nr.	Sure, Vers	1. Ebene der Schlüsselbegriffe	2. Ebene der Schlüsselbegriffe
4	1	an-Naḥl (16), Vers 2	ar-rūḥ	malāʾika / ʾamru- llāh
	2	al-Maʿāriḡ (70), Vers 4	ar-rūḥ	malāʾika / ʿaradscha ʾila
	3	an-Nabaʾ (78), Vers 38	ar-rūḥ	malāʾika / qāma ṣaffan
	4	al-Qadr (97), Vers 4	ar-rūḥ	malāʾika / tanazzala

Zwar lässt die direkte Zusammensetzung des Begriffs *rūḥ* mit dem Wort *malāʾika* die Bedeutung „Gabriel“ nahe liegend sein, doch die weiteren Schlüsselbegriffe und einige Ḥadīṭ-Traditionen geben oft eine ganz andere Interpretation an.

Muqātil (150 H)

Er versteht in **Sure an-Naḥl** unter *ar-rūḥ* die Offenbarung (*waḥy*), wobei er interessanterweise den Ausdruck „die Engel“ (*al-malāʾika*) singularisch als „Gabriel“ interpretiert²¹¹; *ar-rūḥ* bedeutet an dieser Textstelle Offenbarung (*waḥy*); das *min* im Ausdruck *min ʾamrihi* wird instrumental-begleitend wie die Präposition *bi-* verstanden, also 'mit Seinem Befehl' bzw. 'aufgrund Seines Befehls'.²¹²

²¹¹ CD, Muqatil, Bd. 2, S. 211. Diese Uminterpretation des Pluralausdrucks *malāʾika* zu dem Singular 'Gabriel' ist im qurʾanischen Kontext unüblich; siehe etwa den exakten Gebrauch von Dual und Plural in Sure Yāsīn. Trotzdem hat sich diese Lehrmeinung – weil von dem Tābiʿī Muqātil stammend – weitgehend unter vielen Exegeten durchgesetzt.

²¹² Dadurch wird *ʾamr* nicht mehr als eigenständige Einheit in der Kosmologie verstanden, sondern nur als Auswirkung des göttlichen Handelns. Parallel wird bei manchen Exegeten die berühmte Stelle in Sure a-Raʿd, Vers 11, genannt.

In **Sure al-Ma‘āriğ** steht hingegen *ar-rūḥ* selbst für Gabriel, während *al-malā’ika* selbst nicht weiter erläutert werden, wohl aber die Art und Weise, wie bzw. von wo und wohin.²¹³

Ar-rūḥ in **Sure an-Naba’** steht nach ihm für den Engel, von dem in der berühmten Stelle in al-Isrā’ spricht – will sagen: er, Muqātil, bringt hier zum ersten Mal eine detaillierte Engelsbeschreibung, die in den Rahmen der Wunderbeschreibungen der Kosmologien fällt:²¹⁴

وجّهه وجه آدم ، عليه السلام ، ونصفه من نار ، ونصفه من تلج ، فيسبح بحمد ربه ويقول : رب كما ألفت بين
هذه النار وهذا التلج ، لا تذيب هذه النار هذا التلج ، ولا يطفئ هذا التلج هذه النار ، فكذلك ألفت بين عبادك
المؤمنين فاخصه الله تعالى من بين الخلق من عظمه .

Sein Gesicht ist das Adams (a.s.), seine eine Körperhälfte besteht aus Feuer, seine andere aus vereistem Wasser; er lobpreist seinen Herrn indem er spricht: ‚Mein Herr, so wie Du [in mir] dieses Feuer und dieses vereiste Wasser versöhnt hast, und weder dieses Feuer dies vereiste Wasser vergehen lässt, noch dieses vereiste Wasser dieses Feuer erlöschen lässt, genauso mögest du zwischen Deinen gläubigen Dienern Versöhnung herbeiführen.‘ Darum hat ihn Allah in besonderer Weise unter seinen Geschöpfen – durch seine Gewaltigkeit – hervorgehoben.²¹⁵

Auch hinsichtlich des *rūḥ* in **Sure al-Qadr** ist Muqātil der Auffassung, dass es sich um einen konkret beschreibbaren Engel handelt, der einerseits ein anderer ist als der zuvor in den Vergleichsstellen erwähnte Engel, aber andererseits verknüpft er diesen Engel in al-Qadr mit dem *rūḥ* in **Sure al-Isrā’**, Vers 87, „*wa-yas’alūnaka ‘ani-r-rūḥ*“; dabei bezieht er sich auf eine Überlieferung von Ibn ‘Abbās (r.) über aḍ-Ḍaḥḥāk:²¹⁶

²¹³ CD, Muqatil, Bd. 4, S. 133. Auch bei späteren Exegeten ist dieser kosmologische Aspekt im Fokus der Betrachtung.

²¹⁴ CD, Muqatil, Bd. 4, S. 178.

²¹⁵ Diese Beschreibung verbindet zwischen verschiedenen Traditionssträngen, die anderweitig bekannt sind. Die Besonderheit, dass das Engelgesicht dem Gesicht Adams gleichen solle, wird weder gesichert überliefert, noch hier oder anderswo kommentiert, obwohl dies ja hervorragend zur Exegese geeignet wäre. Bei Späteren wird aus der Persönlichkeit Adam irgend ein Mensch, wodurch die Diskrepanz der Nicht-Interpretation gemindert erscheint. Auch wird bei späteren Exegeten kein zwingender Zusammenhang mit al-‘Isrā’ hergestellt. Diese Auslegung als solche ist eine der „hybriden“ Aussagen, die letztlich inkonsistent im theologischen Sinne sind.

²¹⁶ CD, Muqatil, Bd. 4, S. 227.

(...) عن ابن عباس ، قال : الروح على صورة إنسان عظيم الخلقة ، وهو الذى قال الله عز وجل : { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ، وهو الملك ، وهو يقوم مع الملائكة صفاً .

„[...] von Ibn ‘Abbās, der aussagte: Der *rūḥ* hat die Gestalt eines Menschen, gewaltig in seiner Schöpfung, und er ist es, von dem Allah (a.g.) sagt: „und sie befragen dich über den *rūḥ*“. Dieses Wesen ist ein Engel, und er steht mit den übrigen Engeln in einer Reihe.“

Hier wird der Wortlaut der Textstelle in **al-Qadr** von Muqātil noch so interpretiert, dass der Engel zwar gewaltig, aber doch in die Gesamtheit der Engelschar eingebunden dasteht, eben in einer einzigen Reihe. Spätere Exegeten werden diesen Aspekt der Gewaltigkeit der Schöpfungsgestalt ausformen, indem dieser besondere Engel für sich allein schon eine Reihe einnimmt, die übrigen Engel eine weitere Reihe. Grammatisch bezieht Muqātil also *ṣaff^{an}* auf beide Subjekte, spätere nehmen *ṣaff^{an}* als Beschreibung für jedes Einzelsubjekt. Dennoch scheint die Exegese von der besonderen Engelsgröße auszugehen und nicht von der grammatischen Möglichkeit.

an-Nasafi (303 H)

In **Sure an-Nahl** geht er von der Interpretation *rūḥ*=Offenbarung (*wahy*) bzw. Qur’ān aus, denn Offenbarung im Allgemeinen und Qur’ān im Speziellen stehen nach ihm in religiöser Hinsicht an einer Position, die vergleichbar ist mit dem *rūḥ*, der sich im Körper (*ḡasad*) befindet und durch den die toten Herzen belebt werden.²¹⁷

Doch an den anderen Belegstellen dieser Gruppe interpretiert er *rūḥ* in erster Wahrscheinlichkeit als Gabriel; in zweiter Möglichkeit räumt er ein, dass es auch besondere Engelarten sein könnten.

So sagt er zum *rūḥ* in Sure al-Ma‘āriḡ:²¹⁸

(...) أو خلق هم حفظة على الملائكة كما أن الملائكة حفظة علينا ، أو أرواح المؤمنين عند الموت .

²¹⁷ CD, an-Nasafi, Bd. 2, S. 150; NASAFI, Bd 2, S.202. Diese Umdeutung der konkreten Lebenskraft des Festkörpers in eine allegorische des Herzens wird später von vielen Exegeten aufgegriffen.

²¹⁸ CD, an-Nasafi, Bd. 3, S. 466; NASAFI, Bd 3, S.536.

[...] oder es handelt sich um eine Schöpfungsart, die als Hüter (ḥafaza) über die Engel gesetzt ist, so, wie die Engel wiederum Hüter über uns sind, oder hier sind die 'arwāḥ der gläubigen Menschen beim Todeszeitpunkt gemeint.²¹⁹

Den rūḥ in **Sure an-Naba'** vergleicht er zur Hervorhebung der Gewaltigkeit mit der Erschaffung des göttlichen Thrones:²²⁰

(...) وقيل هو ملك عظيم ما خلق الله تعالى بعد العرش خلقاً أعظم منه .

Man sagt, es handelt sich um einen gewaltigen Engel, der – abgesehen von dem Thron – das Gewaltigste sei, was Allah erschuf.

Zum rūḥ in **Sure al-Qadr** bringt an-Nasafi als Zweitexegese eine Neu-Interpretation, die anscheinend die außergewöhnliche Bedeutung der „Nacht der Bestimmung“ (*lailat al-qadr*) bekräftigen soll; auch rūḥ=Barmherzigkeit wird erwogen²²¹:

(...) أو خلق من الملائكة لا تراهم الملائكة إلا تلك الليلة أو الرحمة .

[...] oder es handelt sich um eine Schöpfungsart der Engel, welche die [normalen] Engel nicht sehen können, außer eben in jener Nacht; oder [rūḥ steht hier für] die Barmherzigkeit [Allahs in jener Nacht].

aṭ-Ṭabari (311)

Zum rūḥ in **Sure an-Nahl** überliefert er verschiedene Interpretationen: einerseits nennt er als Bedeutung "Offenbarung" (*wahy*), andererseits bringt er Traditionen vor, in denen rūḥ eindeutig ein Wesen sein soll:²²²

عن مجاهد، في قول الله (بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ) إنه لا ينزل ملك إلا ومعه روح.

(...)

²¹⁹ Hier ist unklar, ob an-Nasafi mit 'arwāḥ die *nufūs* (also die Individualseelen) oder personenbezogene rūḥ-Formen meint.

²²⁰ CD, an-Nasafi, Bd. 4, S. 4; NASAFI, Bd. 3, S. 593.

²²¹ CD, an-Nasafi, Bd. 4, S. 44; NASAFI, Bd. 3, S. 666.

²²² CD, at-Tabari, Bd. 17, S. 164-166; TABARI, Bd. 14, S. 162-164.

قال (مجاهد): بالنبوة. قال ابن جريج: وسمعت أن الروح خلق من الملائكة (...).

عن الربيع بن أنس، (...) قال: كل كلم تكلم به ربنا فهو روح منه (...).

عن قتادة، قوله (يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ) يقول: ينزل بالرحمة والوحي من أمره.

Von Muğāhid, zur Aussage Allahs {bi-r-rūḥi min ’amrihi}: Es kommt kein Engel herab, ohne dass er von einem rūḥ begleitet wird.

(...)

(Muğāhid) sagte: mit dem Prophetentum. Ibn Ġuraiğ sagte: Und ich hörte, dass der rūḥ eine Art der Engelwesen ist (...).

Von Qatāda, der zur Āya {yunazzilu l-malā’ikata bi-r-rūḥi min ’amrihi} meinte: ER (also Allah) sendet sie mit Barmherzigkeit (raḥma) und der Offenbarung (waḥy) von Seinem Befehl aus hinab.

Der *rūḥ* in **Sure al-Ma’āriğ** wiederum ist nach aṭ-Ṭabarīs Ansicht nur Gabriel.²²³

In der **Sure an-Naba’** gibt aṭ-Ṭabarī sieben sehr vielfältige Interpretationen an:²²⁴

1. **Ein Engel**, der zu dem gewaltigsten erschaffenen Wesen der Engelwelt gehört; das wird auf ‘Alī bzw. Ibn ‘Abbās sowie Ibn Mas‘ūd zurückgeführt. Nach Ibn Mas‘ūd soll dieser Engel seinen Standort im vierten Himmel haben und gewaltiger sein als selbst die Himmel und die übrigen Engel insgesamt. Dieser soll auch der Engel sein, der am Jüngsten Tag eine der beiden Versammlungsreihen der Engelwelt allein auffüllt bzw. aufwiegt, während alle anderen Engel zur zweiten Versammlungsreihe erforderlich sind.
2. **Gabriel**; diese Aussage wird aḍ-Ḍaḥḥāk und aš-Ša‘bī zugeschrieben.
3. **Eine besondere Schöpfungsart, welche Menschengestalt hat, isst und trinkt und nicht zur Gattung der Engel gehört**; dies überliefert Muğāhid. Abū Šāliḥ, der Maulā von ‘Umm Hāni’, betont in seiner Tradition, dass es in der Tat keine Menschen sind;

²²³ CD, at-Tabari, Bd. 23, S. 601; TABARI, Bd. 23; S. 251.

²²⁴ CD, at-Tabari, Bd. 24, S. 175-177; TABARI, Bd. 24, S. 46-50.

al-'A'maš fügt hinzu, dass diese Gattungsart viel zahlreicher sei als die Gattung der Engel, und betont ausdrücklich, dass sie Hände und Füße hätten.

4. **Bestimmte Menschen;** das wird von Qatāda bzw. al-Ḥasan gesagt.
5. **Die 'arwāḥ der Menschen;** dies ist eine der auf Ibn 'Abbās zurückgeführte Tradition. Hier sind im Kontext der besagten Überlieferung offenbar die Individualseelen (*nufūs*) gemeint, da die Rede ist von den beiden Malen, bei denen der Engel 'Isrāfīl in das Horn der Vernichtung beim Jüngsten Tag hineinbläst, und es wird so dargestellt, als stünden die auferweckten Seelen zunächst mit den Seelen auf der Ebene der Abrechnung, zeitlich zwischen dem ersten und zweiten Signalstoß des 'Isrāfīl; erst dann würden die Seelen (*'arwāḥ*) mit den Körpern (*'aḡsād*) wieder vereinigt.²²⁵
6. **Der Qur'ān;** das wird von Ibn Zaid angegeben.

Außerdem erwähnt aṭ-Ṭabarī als 7. Aussage die von aš-Ša'bī, dass hier das Stehen von *malā'ika* und *rūḥ* als Reihe (*ṣaff*) in der Form von zwei *simāt* gemeint sei; nach dem "Lisān al-'arab" sind unter *simāt* schnurgerade Reihen zu verstehen.²²⁶ Diese Aussage wird von späteren Exegeten häufig übernommen.

Abschließend bestätigt aṭ-Ṭabarī, dass all diese Auslegungen keine zwingende Autorität oder Notwendigkeit in Überzeugungsdingen hätten:

والصواب من القول أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر أن خلقه لا يملكون منه خطاباً، يوم يقوم الروح، والروح خلق من خلقه، وجائز أن يكون بعض هذه الأشياء التي ذكرت، والله أعلم أي ذلك هو، ولا خبر بشيء من ذلك أنه المعني به دون غيره يجب التسليم له، ولا حجة تدلّ عليه، وغير ضائر الجهل به.

²²⁵ Eine solche Behauptung, in der ruh mit *nafs* bzw. *nufūs* (als Plural verstanden) im qur'anischen Text identifiziert ist, findet sich ansonsten nirgendwo; höchstwahrscheinlich steht auch hier wieder als eigene Tafsīr-Tradition das Bild der Reihe (*ṣaff*) im Vordergrund, die zudem als Doppelreihe interpretiert wird; siehe dazu weiter unten im Haupttext.

²²⁶ LISAN, Bd. 7, S. 322 und 324. Das Grundwort *samṭ* bezeichnet hier eine dünne, ganz gerade Linie, oder einen dünnen Seidenfaden; auch wird der Vergleich eines dünnen Fadens herangezogen, auf dem vorgebohrte Perlen aufgereiht sind und von dem diese Perlen abgefädelt werden, indem er glatt herausgezogen wird. *Simāt* ist nach dem Lisān eine Reihe (*ṣaff*), in die sich Einzelpersonen und dergleichen gerade einordnen; der Vergleich mit den an der Schnur gereihten Perlen (=Personen) wird hier assoziiert.

Das, was hier am besten gesagt sein sollte, ist folgendes: Allah (s) hat [in dieser Āya] die Kunde gegeben, dass seine Geschöpfe nicht das Wort ergreifen können, am Tage, wo der rūḥ Aufstellung nimmt, und der rūḥ gehört eindeutig zu Seinen Geschöpfen. Es ist zulässig anzunehmen, dass einige Dinge, die oben erwähnt wurden, zutreffen, wobei allerdings Allah am besten weiß, welche dies sind. Dazu gilt, dass keine der genannten Sinngebungen eine andere so ausschließt, dass man nur diese eine Aussage annehmen muss. Außerdem gibt es keinen Beweis, der nur eine der Aussagen zwingend macht, noch schadet es, wenn man von all diesen Meinungen gar nichts weiß.²²⁷

Weiter bestätigt at-Ṭabarī zum rūḥ in **Sure al-Qadr**, dass hier Gabriel gemeint ist; letztlich geht er in dieser Sure weniger auf *ar-rūḥ* als auf die Nacht der Bestimmung (*Lailat al-qadr*) ein.²²⁸

as-Samarqandī (373 H)

Er erwähnt zum Ruh in Sure **an-Nahl** eine Interpretation, die der von Muqātil (150H) in der Art entspricht: *malā'ika* wird als Gabriel verstanden, *rūḥ* entweder mit Offenbarung (*wahy*), Prophetentum (*nubuwwa*) bzw. dem Qurʾān gleichgesetzt.²²⁹

Grammatische Wichtigkeit hat in dieser Āya das *min*, da es partitiv, instrumental oder kausal aufgefasst werden könnte, mit jeweils großen Auswirkungen in der Exegese; daher betont as-Samarqandi diesen Punkt und zitiert von al-Qatabī, wobei er anscheinend das *min* kausal verstehen will:²³⁰

{ مِنْ } توضع موضع الباء كقوله : { لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ... } [الرعد :

11] أَي : بِأَمْرِ اللَّهِ .

²²⁷ CD, at-Tabari, Bd. 24, S. 177; ; TABARI, Bd. 24, S. 50.

²²⁸ CD, at-Tabari, Bd. 24, S. 534; ; TABARI, Bd. 24, S. 547.

²²⁹ CD, as-Samarqandi, Bd. 2, S. 456; SAMARQANDI, Bd. 2; S. 228.

²³⁰ CD, as-Samarqandi, Bd. 2, S. 456; SAMARQANDI, Bd. 2; S. 228.

Das **min** wird hier anstelle von **bi-** gesetzt, so wie in Seinem Wort: {lahu mu‘aqqibātun ...**min** ‘amri-llāh}²³¹, gemeint: aufgrund seines Befehls.

Der *rūḥ* in **Sure al-Ma‘āriğ** ist nach as-Samarqandī der Engel Gabriel²³².

Zur **Sure an-Naba’** bringt er zwei Ansichten: ²³³

1. Gabriel.
2. Eine nicht näher definierte Schöpfungsart in Menschengestalt.

Auffällig ist, dass as-Samarqandī zwar aṭ-Ṭabarī (311H) in der Grundhaltung folgt, aber dessen konkrete Aussagen zum Thema nicht übernimmt, sondern nur ganz allgemein formuliert.

Wesentlich detaillierter als den *rūḥ* selbst beschreibt as-Samarqandī zur **Sure al-Qadr** die Art, wie sich *malā’ika* und *rūḥ* verhalten; darin folgt er gewissermaßen auch der Haltung von aṭ-Ṭabarī: ²³⁴

{ تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا } يعني : جبريل معهم (...) وقال بعضهم : «الروح» خلق يشبه الملائكة ، وجهه يشبه وجه بني آدم عليه السلام (...)

Mit [dem rūḥ], der mit [den Engeln in der Nacht der Bestimmung] herabkommt, ist Gabriel gemeint (...) Andere meinten: der rūḥ ist eine Schöpfungsart, die den Engeln ähnelt, das Gesicht ähnelt dabei dem Gesicht der Nachkommen Adams (a.s.) (...)

Des Weiteren hat an dieser Stelle as-Samarqandī zwei Einzelmeinungen verknüpft: die Aussage von Muqātil, dass mit den Engeln immer diese *rūḥ*-Wesen gemeinsam herabsteigen,

²³¹ Sure ar-Ra'd, Vers 11.

²³² CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 326; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 402.

²³³ CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 425; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 497.

²³⁴ CD, as-Samarqandī, Bd. 4, S. 425; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 497.

und die Aussage von an-Nasafī, dass diese *rūḥ*-Wesen über die Engel als Hüter gesetzt seien, wie die Engel dies über die Menschen seien.²³⁵

al-Māwardī (450 H)

Zu dem *rūḥ* in Sura **an-Naḥl** nennt er sechs Auslegungen, fünf direkt und eine sechste indirekt:²³⁶

1. *rūḥ* bedeutet hier ‚Offenbarung‘ (*waḥy*), und das heißt hier [in Übertragung] ‚Prophetentum‘ (nach Ibn ‘Abbās).
2. ‚Wort Allahs‘ und das heißt konkret ‚der Qur’ān‘ (nach Ibn ‘Īsā).
3. Die ‚Verdeutlichung der Wahrheit, der man nachzufolgen hat‘ (ebenfalls auf Ibn ‘Īsā zurückgeführt).
4. ‚Die Geistkräfte/Seelen (*‘arwāḥ*) der Geschöpfe‘; dazu erklärt Muḡāhid: Es steigt kein Engel herab, ohne dass er von einer Geistkraft/einer Seele (*rūḥ*) begleitet wird.²³⁷
5. ‚Barmherzigkeit‘ (*raḥma*) (nach al-Ḥasan sowie Qatāda).

Die sechste Interpretation nimmt interessanterweise einige – begründende - Formulierungen auf, die stereotyp auch in anderen Werken wiederkehren:

ويحتمل تأويلاً سادساً : أن يكون الروح الهداية ، لأنها تحيا بها القلوب كما تحيي الروح الأبدان

*Außerdem ist eine sechste Auslegung möglich: dass hier der rūḥ (allegorisch) für die Rechtleitung (hidāya) steht, weil durch die Rechtleitung die Herzen mit Leben erfüllt werden, so wie auch der rūḥ die Körper lebendig sein lässt.*²³⁸

Zum *rūḥ* der Sura **al-Ma‘āriḡ** nennt er drei gegensätzliche Ansichten, die fast das ganze Spektrum in diesem Betrachtungsabschnitt abdecken; alle Meinungen werden mit einer

²³⁵ CD, as-Samarqandi, Bd. 4, S. 425; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 497.

²³⁶ CD, al-Mawardi, Bd. 2, S. 364; MAWARDI, Bd. 3, S. 178.

²³⁷ Aus dieser Meinung kann zweierlei hervorgehen: (a) dass Muḡāhid hier nicht die Individualseele meint, denn der Ausdruck *ma‘ahu* wird sprachlich nicht verwendet, wenn ein beseeltes Wesen in Verbindung mit seiner Seele existiert, sondern weist auf ein separates Existieren zweier Einheiten hin: eine in Form des Engels, die andere in Form des besagten *rūḥ*; (b) dass Individualseelen anderer Geschöpfe die Engel begleiten. Diese Auffassung tritt bei späteren Tafsīr-Exegeten wie Ibn al-Ġauzī explizit auf.

²³⁸ CD, al-Mawardi, Bd. 2, S. 364; MAWARDI, Bd. 3, S. 178.

Unsicherheit weitergegeben: die erste Meinung wird offenbar durch al-Māwardī bevorzugt, da er hinzufügt, dass der Überlieferer Qubaysa diese Aussage bis zum Propheten zurückführen könne. Dennoch nennt er auch die ausgefallene Tradition (die dritte Meinung), obwohl diese keine direkte Prophetenaussage ist. Hier wird sehr deutlich, wie stark der interne Zwang zur Anknüpfung an bestehende Tafsīr-Meinungen ist: ²³⁹

1. Die Seele des Verstorbenen (*rūḥ al-mayyit*), zu dem Zeitpunkt, wo sie (vom Todesengel) ergriffen wird (von Qubaysa b. Ḍu'aib, nach einer bis zum Propheten zurückgehenden Tradition).
2. Gabriel, entsprechend dem, wie er in der Qur'ānstelle genannt wird: *„nazzala bihi r-rūḥ al-ʿamīn“*.
3. Einige der Geschöpfe Allahs, in Menschengestalt, die aber keine Menschen sind (nach Abū Ṣāliḥ).

In der Betrachtung der Sura **an-Naba'** werden von al-Māwardī – wie auch von vielen anderen Exegeten – sehr erstaunliche Aussagen überliefert; das geschieht eher knapp und ohne weitere Erklärungsversuche; gänzlich unvereinbare Versatzstücke aus diametral entgegenstehenden Einzelmeinungen bestehen hier nebeneinander, ohne dass dies von al-Māwardī als Problem oder Herausforderung zu einer ganzheitlichen Betrachtung verstanden wird: ²⁴⁰

في الروح ها هنا ثمانية أقاويل :

أحدها : الروح خلق من خلق الله كههيئة الناس وليسوا أناساً ، وهم جند لله سبحانه ، قاله أبو صالح .

الثاني : أنهم أشرف الملائكة ، قاله مقاتل بن حيان .

الثالث : أنهم حفظة على الملائكة ، قاله ابن أبي نجيح .

الثالث : أنهم حفظة على الملائكة خلقاً ، قاله ابن عباس .

الرابع : أنه ملك من أعظم الملائكة خلقاً ، قاله ابن عباس .

²³⁹ CD, al-Mawardi, Bd. 4, S. 322; MAWARDI, Bd. 6, S. 90.

²⁴⁰ CD, al-Mawardi, Bd. 4, S. 376; MAWARDI, Bd. 6, S. 190.

الخامس : هو جبريل عليه السلام ، قاله سعيد بن جبیر .

السادس : أنهم بنو آدم ، قاله قتادة .

السابع : أنهم بنو آدم ، قاله قتادة .

الثامن : أنه القرآن ، قاله زيد بن أسلم .

Zum rūḥ an dieser Stelle gibt es acht Aussagen:

1. *Einige der Geschöpfe Allahs, in Menschengestalt, die aber keine Menschen sind, und diese sind ,die Armee Allahs (erhaben ist Er); nach Abū Ṣāliḥ²⁴¹.*
2. *Es sind die Würdigsten der Engel; nach Muqātil b. Ḥayyān²⁴².*
3. *Es sind die Hüterwesen (al-ḥafaḏa) über die Engel, nach Ibn Abī Nuḡaiḥ.*
4. *Es sind die Hüterwesen über die Engel als Geschöpfart, nach Ibn ‘Abbās²⁴³.*
5. *Es handelt sich um die gewaltigsten Engelwesen hinsichtlich ihrer erschaffenen Art, nach Ibn ‘Abbās.*
6. *Gabriel (a.s.), nach Sa‘īd b. Ğubair.*
7. *Es sind Menschen (banū Ādam), nach Qatāda.*
8. *Der Qur’ān, nach Zaid b. Aslam.*

Ähnliche Ansichten äußert er zum rūḥ in der **Sura al-Qadr**; zwei (nach Ibn Ğubair und Ibn Abī Nuḡaiḥ) sind mit der Kommentierung in an-Naba’ identisch, lediglich zwei Meinungen stechen heraus: ²⁴⁴

²⁴¹ Der Begriff *ḡundu llāh* verweist sprachlich auf verschiedene andere Qur’ānstellen, in denen eindeutig von Engeln die Rede ist; von daher scheint bereits der hier genannte Abū Ṣāliḥ das Unbehagen bei dieser Überlieferung ausgleichen zu wollen, indem er die nicht identifizierte Geschöpfbeschreibung in das bekannte kosmologische Schema einordnet. Das ist aber nur seine Meinung und erscheint in anderen Tafsīr-Werken nicht, wiewohl aber diese Aussage in ähnlicher Form oft genannt wird.

²⁴² Diese werden aber in qur’ānischer Diktion regulär mit *al-mala’ al-‘alā’* bezeichnet, von daher ist diese Auslegung eher schwach.

²⁴³ Eine des Öfteren geäußerte Aussage, die zuerst von aṭ-Ṭabari über Muḡāhid zitiert wird, und interessant insofern, als damit eine neue Geschöpfklasse definiert wird.

وفي « الروح » ها هنا أربعة أقاويل :

(...)

الثالث : أنهم أشرف الملائكة وأقربهم من الله ، قاله مقاتل .

الرابع : أنهم جند من الله من غير الملائكة ، رواه مجاهد عن ابن عباس مرفوعاً .

Zum rūḥ gibt es hier vier Aussagen:

(...)

3. *Es sind die Würdigsten der Engel, und diejenigen, die Allah am nahesten stehen* (ʿaqrabu-hum mina llāh), *nach Muqātil.*

4. *Es handelt sich um die Armee Allāhs (ḡundu llāh), nicht aber aus Engeln bestehend,* *nach Muḡāhid und Ibn ʿAbbās, in direkter Tradition auf den Propheten zurückgehend.*

Außerdem verweist er auf eine fünfte Interpretationsmöglichkeit, die er aber bereits im Vorfeld als seine private Meinung einschränkt, da sie auf keinen Überlieferungstext zurückgehe (*in lam yatbit fihi naṣṣ*): dass hier mit *rūḥ* die Barmherzigkeit (*raḥma*) gemeint sei, mit welcher die Engel auf die betreffenden Wesen herabkommen. Dabei verweist er auf die schon vorgenannte Stelle mit *rūḥ*-Nennung in *an-Naḥl*.²⁴⁵

al-Wāḥidī (468 H)

Zur Textstelle in **an-Naḥl** (sowie auch in allen Stellen dieser *rūḥ*-Gruppe) folgt er auf eigenartige Weise dem Minimalkonsens – der Gleichsetzung des *rūḥ* mit Gabriel. Wo das

²⁴⁴ CD, al-Mawardi, Bd. 4, S. 441; MAWARDI, Bd. 6, S. 313.

²⁴⁵ CD, al-Mawardi, Bd. 4, S. 441; MAWARDI, Bd. 6, S. 314.

nicht möglich ist, weil er *rūḥ* mit Botschaft oder Offenbarung gleichsetzt, greift al-Wāḥidī teilweise zu sehr eigenwilligen bis zweifelhaften Lösungen.²⁴⁶

Den im Plural stehenden Begriff *malāʾika* in al-Naḥl etwa versteht er als „Gabriel allein“, was zwar grundsätzlich grammatisch denkbar ist, aber im Rahmen des qurʾanischen Textverständnisses grammatisch seltsam erscheint. *Rūḥ* an dieser Stelle wird dementsprechend als „Offenbarung“ (*wahy*) gesehen, der wichtige Ausdruck *min ʾamrihi* bleibt uninterpretiert wortwörtlich stehen. Die „Diener Allahs“ in dem Ausdruck *min ʿibādihi* wird mit den Propheten identifiziert, die durch die Gesandtschaft und Botschaft (*risāla*) herausgehoben wurden.

In der **Sure al-Maʿāriḡ**²⁴⁷ erfolgt die Gleichsetzung des *rūḥ* mit Gabriel, daher bleiben die Engel (*malāʾika*) als solche in seiner Interpretation weiter bestehen. Der Verweis der Āya *ʾilayhi* (zu ihm) wird uminterpretiert zu dem Ort, der IHM (also Allah) nahe ist und der Ort SEINER Würde ist, nämlich dem Himmel (*samāʾ*). Abgesehen von der Tatsache, dass durch diese Aussage die Streitfrage der Körperlichkeit des Geschaffenen versus der Nicht-Körperlichkeit des Schöpfers anklingt, wird durch den allgemeinen Begriff *samāʾ* eigentlich nicht auf die Zeit-Raum-Problematik in der Sure Bezug genommen; auch wird eine mögliche Sonderrolle Gabriels/des *rūḥ* in diesem Zusammenhang nicht geklärt. Gerade diese Auslegung macht daher sehr deutlich, wie schematisch die Interpretation dieser - zugegebener Weise schwierigen – Textgruppe von vielen Exegeten abgehandelt wird:

{ تعرج الملائكة والروح } يعني : جبريل عليه السلام { إليه } إلى محل قربته وكرامته ، وهو السماء

In der Interpretation al-Wāḥidīs zur Sure **an-Nabaʾ**²⁴⁸ scheint eine Uminterpretation der ursprünglichen Aussagen vorzuliegen, wie sie uns in den Beschreibungen etwa von aṭ-Ṭabarī (311 H) oder al-Māwardī (450 H) vorliegen, gewissermaßen eine ‚Zusammenfassung‘ der gegensätzlichen Aspekte; einerseits bevorzugt er zu *rūḥ* wieder „Gabriel“, aber gibt zwei Parallelmöglichkeiten an:

²⁴⁶ CD, al-Wahidi, Bd.1, S. 414.

²⁴⁷ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 1040.

²⁴⁸ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 1082.

1. Ein (nicht weiter definierter) Engel, der eine Reihe (*ṣaff*) einnimmt.
2. Eines der Heere Allahs, das aus Wesen besteht, die weder Engel, noch Menschen sind.

Interessanterweise durchbricht al-Wāḥidī auch das ursprüngliche Bild der „zwei Reihen“ der Himmelswesen, denn er deutet den Teil *wal-malā'ikatu ṣaffan* (und die Engel bilden eine Reihe) als *ṣufūfan* (mehrere Reihen). Auch hier wird deutlich, dass durch nicht reflektiertes, schematisches Interpretieren der Gesamtzusammenhang dieser schwierigen und komplexen Bilder zerredet und ins Unverständliche verzerrt wird.

Auch in der Auslegung der Sure **al-Qadr**²⁴⁹ bleibt al-Wāḥidī an der Form kleben, indem er *rūḥ* ohne weitere Erklärung mit Gabriel gleichsetzt; weder wird ein Zusammenhang mit den anderen verwandten Textstellen aufgezeigt, noch erläutert, warum eigentlich Gabriel hier separat genannt sein soll.

al-Baḡawī (516 H)

Den *rūḥ* in **an-Naḥl** setzt al-Baḡawī mit der Offenbarung (*wahy*) gleich und begründet dies:²⁵⁰

[...] die Offenbarung wird darum als rūḥ bezeichnet, weil durch sie die Herzen mit Leben erfüllt werden und die Wahrheit lebendig wird.

{ يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ } بالوحي، سماه روحاً لأنه يحيي به القلوب والحق.

Nach 'Atā' bedeutet es „Prophetentum“.

Nach Qatāda ist die „Barmherzigkeit“ gemeint.

قال عطاء: بالنبوة.

وقال قتادة: بالرحمة.

²⁴⁹ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 1132.

²⁵⁰ CD, al-Bagawi, Bd. 4, S. 8; BAGAWI, Bd. 6, S. 8.

Die Option der Bedeutung „Gabriel“ wird (als Aussage des Abū ‘Ubaida) erst als letzte Meinung zitiert, also keineswegs von al-Bağawī favorisiert.

Der *rūḥ* in Sure **al-Ma‘āriğ** allerdings wird nur und allein mit Gabriel identifiziert.²⁵¹

{ وَالرُّوحُ } يعني جبريل عليه السلام

Die größte Vielfalt an Meinungen gibt al-Bağawī zur Sure an-Naba’:²⁵²

*Über diesen rūḥ war man unterschiedlicher Ansicht; so sagten aš-Ša‘bī und aḍ-Ḍaḥḥāk, es sei Gabriel. ‘Aṭā’ hingegen – in Überlieferung von Ibn ‘Abbās – äußerte: der rūḥ sei ein Engelwesen, so gewaltig, wie Allah kein anderes erschaffen habe. Am Tag des Gerichts werde dieser Engel allein als eine Reihe (ṣaff) dastehen, und alle (sonstigen) Engel allesamt stehen als eine einzige weitere Reihe da: dabei komme die Gewaltigkeit dieses besagten Engel der aller anderen Engel (zusammengenommen) gleich.*²⁵³

{ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ } أي في ذلك اليوم { وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا } واختلفوا في هذا الروح، قال الشعبي والضحاك: هو جبريل.

وقال عطاء عن ابن عباس: "الروح" ملك من الملائكة ما خلق الله مخلوقاً أعظم منه، فإذا كان يوم القيامة قام وحده صفا وقامت الملائكة كلهم صفاً واحداً، فيكون عظم خلقه مثلهم .

Des weiteren sagte Muğāhid, Qatāda und Abū Ṣāliḥ: Der rūḥ ist (ein Sammelbegriff) von erschaffenen Wesen in Menschen-Gestalt, die aber keine Menschen sind, die [am Jüngsten Tag] als eine Reihe stehen werden, die Engel als eine weitere Reihe – diese (besonderen Wesen) sind ein Heer, und jene (die Engel) sind ein Heer.

²⁵¹ CD, al-Bağawī, Bd. 8, S. 220; BAGAWI, Bd. 8, S. 220.

²⁵² CD, al-Bağawī, Bd. 8, S. 317-318; BAGAWI, Bd. 8, S. 317.

²⁵³ Diese Meinung taucht das erste Mal bei aṭ-Ṭabarī auf und wir über al-Wāḥidī weiterüberliefert.

In dieser oben genannten Aussage fallen drei ursprüngliche Einzelüberlieferungen in einer einzigen zusammen, die bei aṭ-Ṭabarī noch getrennt auftreten: Muğāhid erwähnt die besondere Gattungsart, Abū Ṣāliḥ fügt noch Details hinzu (dass sie Hände und Füße WIE Menschen hätten), Qatāda meint, es seien überhaupt die MENSCHEN gemeint²⁵⁴. Zu fragen wäre hier, ob al-Bağawī bewusst den Versuch einer Gesamtschau versuchte, oder ob die verschiedenen Einzelüberlieferungen ihn so variiert erreichten, dass eine Zusammenfassung formal geboten erschien.

Ein weiteres aufschlussreiches Detail ist die ebenfalls hier von al-Bağawī zitierte Zusatzmeinung von Muğāhid:²⁵⁵

Muğāhid überliefert von Ibn ‘Abbās: Dies sind Geschöpfe in Menschengestalt, und es gibt keinen Engel, der vom Himmel herabsinkt, der nicht einen von ihnen bei sich hat.

وروى مجاهد عن ابن عباس قال: هم خلق على صورة بني آدم وما ينزل من السماء ملك إلا معه واحد منهم .

Diese Aussage findet sich bei aṭ-Ṭabarī anders: dort sagt Ibn ‘Abbās lediglich (im Zusammenhang mit der Sure an-Naḥl), dass kein Engel (vom Himmel) herabsinkt, ohne dass bei ihm ein *rūḥ* sei. Das heißt, die Wesen-Haftigkeit als solche wird zwar auf Ibn ‘Abbās zurückgeführt, aber die klare Identifizierung mit den seltsamen menschengestaltigen Wesen wird erst bei al-Bağawī vorgenommen.

Dass die Aussage *rūḥ*=Menschen dem Ibn ‘Abbās nicht ganz publikumsgeeignet erschien (oder unwahrscheinlicher als die anderen von ihm bekannten Meinungen?), wird von al-Bağawī klar wiedergegeben:²⁵⁶

al-Ḥasan sagte: diese sind Menschen. Qatāda überliefert dies von Ibn ‘Abbās; (Qatāda) sagte dazu: Diese Meinung gehört zu denjenigen, die Ibn ‘Abbās zu verbergen pflegte.

وقال الحسن: هم بنو آدم . ورواه قتادة عن ابن عباس، وقال: هذا مما كان يكتمه ابن عباس .

²⁵⁴ Diese Aussage wird später von al-Bağawī zu dieser Qur’ānstelle noch einmal, diesmal als separate Einzelmeinung von al-Ḥasan, erwähnt; bei aṭ-Ṭabarī wird diese Meinung als gemeinsame Haltung von Qatāda und al-Ḥasan genannt. Das verweist nochmals darauf, dass die Einzelmeinung des aṭ-Ṭabarī bei al-Bağawī in zwei Teilaspekten verarbeitet wurde.

²⁵⁵ CD, al-Bağawī, Bd. 8, S. 318; BAGAWI, Bd. 8, S. 317.

²⁵⁶ CD, al-Bağawī, Bd. 8, S. 318; BAGAWI, Bd. 8, S. 317.

Hinsichtlich der Sure **al-Qadr** jedoch geht al- Baḡawī nur und ausschließlich von Gabriel als *rūḥ* aus.²⁵⁷

az-Zamaḥṣarī (ca. 520)

Der *rūḥ* in der Sure **an-Naḥl** wird von az-Zamaḥṣarī als eine geistig belebende Kraft verstanden; allerdings setzt er voraus, dass es auch eine korrespondierende körperlich definierte *rūḥ*-Kraft geben muss, die den Körper lebendig sein lässt:²⁵⁸

{ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ } بِمَا يَحْيِي الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ بِالْجَهْلِ مِنْ وَحْيِهِ ، أَوْ بِمَا يَقُومُ فِي الدِّينِ مَقَامَ الرُّوحِ فِي الْجَسَدِ

(...) indem die Herzen (qulūb), die durch Unwissenheit (ḡahl) tot sind, durch Offenbarung (waḥy) belebt werden, will sagen: indem der rūḥ hier in religiöser Hinsicht die Stellung einnimmt, die (grundsätzlich) der (lebensspendende) rūḥ im irdischen, konkreten Körper (ḡasad) einnimmt.

Im Gegensatz zur Sure an-Naḥl geht er aber in **al-Ma‘ārīḡ** von zwei anderen Optionen aus:²⁵⁹

1. Gabriel ist gemeint, und wird an dieser Textstelle hervorgehoben (durch den Begriff *rūḥ*), um seinen Vorzug vor anderen Engelwesen zu bestätigen.
2. Es sind Hüterwesen gemeint, die die Engel beschützen sollen, so wie die Engel die Menschen beschützen; diese Auffassung wird von az-Zamaḥṣarī nicht auf einen Tradenten zurückgeführt, findet sich aber schon bei al-Māwardī (450 H) in den zwei Teiltraditionen von Ibn Abī Nūḡaiḥ sowie Ibn ‘Abbās, interessanterweise aber nicht im Material von aṭ-Ṭabari (311 H), was auf einen eigenständigen Traditionsweg bei al-Māwardī hinweist.

Zum *rūḥ* in **an-Naba’** übernimmt er die schon bekannten Aussagen des al- Māwardī zu dieser Stelle (Aussage 1) bzw. aṭ-Ṭabari (Aussage 2, mit leichter Varianz, sodann 3 und 4, wobei zu 4 der Kontext – ohne Vorgängerbeispiel - zu einer anderen Textstelle, Sure al-‘Anbiyā’,

²⁵⁷ CD, al-Baḡawī, Bd. 8, S. 491; BAGAWI, Bd. 8, S. 491.

²⁵⁸ CD, az-Zamaḥṣari, Bd. 3, S. 331; ZAMAHSARI, Bd. 3, S. 422-423.

²⁵⁹ CD, az-Zamaḥṣari, Bd. 7, S. 140; ZAMAHSARI, Bd. 6, S. 206.

Vers 28, gezogen wird, offenbar, um die verschiedenen Traditionen zusammenzuschweißen zu einem gefälligeren Gesamtbild).²⁶⁰

In **Sure al-Qadr** werden zwei Möglichkeiten genannt:²⁶¹

(Und der rūḥ) ist hier Gabriel. Es wird auch gesagt: Es sei eine Schöpfungsart der Engel, die (normalerweise verborgen bleibt und) die auch von den anderen Engeln nur in jener Nacht (der Bestimmung) gesehen werden.

{ والروح } جبريل . وقيل : خلق من الملائكة لا تراهم الملائكة إلا تلك الليلة { مَنْ كُلِّ أَمْرٍ } أي : تنزل من

أجل كل أمر قضاه الله لتلك السنة إلى قابل . وقرئ : «من كل امرئ» أي : من أجل كل إنسان

Damit deutet az-Zamahšarī also drei weitere Schöpfungsklassen (unten als Klassen d, e, f) der jenseitig gerichteten Wesen an, sodass man insgesamt auf folgende Struktur käme:

- a. Die Engel jenseits des Kursī (also des Unter-Thronbereiches in der Kosmologie, einschließlich der Paradieswärter und Höllengewächter).
- b. Die großen Engel diesseits des Kursī (die im Qurʾān als „*al-malaʾ al-ʿalā*“ bezeichnet werden).
- c. Die dienenden Engel (die „normalen“ Engel, die auch im Qurʾān als *malāʾika* bezeichnet werden).
- d. Die Hüterengel, die über die „normalen“ Engel (Klasse c) gesetzt sind (und diese werden als ein *rūḥ* genannt)
- e. Engel, die nur in der Nacht der Bestimmung gesehen werden (auch als ein *rūḥ* genannt)
- f. Die Sonderklasse der himmelsbezogenen Wesen, die gemeinsam mit den „normalen Engeln“ (Klasse c) herabkommen, aber weder Engel noch Menschen sind, usw. (auch als *rūḥ* bezeichnet).

²⁶⁰ CD, az-Zamahsari, Bd. 7, S. 223; ZAMAHSARI, Bd. 6, S. 302-303.

²⁶¹ CD, az-Zamahsari, Bd. 7, S. 314; ZAMAHSARI, Bd. 6, S. 410.

Ibn ‘Aṭīya (541 H)

Der Pluralbegriff *malā’ika* wird von ihm in der Sure **an-Nahl** mit Gabriel identifiziert, der *rūḥ* mit anderen Ideen; darin folgt er offenkundig al-Muqātil (150 H) bzw. al-Wāḥidī (468 H), die als einzige der früheren Exegeten diese seltsame Lösung bevorzugten. Der *rūḥ* wird nun aber nicht nur mit Offenbarung und Prophetentum, sondern auch mit einer – nicht verifizierten – Überlieferung zusammengebracht, die in die Richtung der oben schon genannten Sonderklassen der Engel fällt:²⁶²

Mit den ‚Engeln‘ ist hier Gabriel gemeint.²⁶³ Bezüglich des rūḥ sind sich aber die Auslegenden uneinig.

So meinte Muğāhid, mit rūḥ sei das Prophetentum (nubuwwa) gemeint.²⁶⁴

Ibn ‘Abbās sagte: es ist die Offenbarung (waḥy); Qatāda meinte: (die Engel kommen herab) mit der Barmherzigkeit (raḥma) und der Offenbarung (waḥy).

Ar-Rabīʿ hingegen sagte aus: Es ist das Wort Allahs, was rūḥ ist, und darauf bezieht sich das Wort Gottes: {Und so gaben WIR dir einen rūḥ von UNSEREM Befehl ein...}.²⁶⁵

Ibn Ğuraiğ schließlich meinte: der rūḥ ist eine Personenart (ṣaḥṣ), die der Gestalt von Menschen; niemals steigt Gabriel von den Himmeln herab, ohne dass diese mit ihm sind, und es ist eine zahlreiche Gruppe, und es handelt sich um Engel. Dies (Ibn Ğuraiğs Meinung) ist eine schwach überlieferte Aussage, die in ihrer Überlieferungskette unsicher dasteht.

Az-Zağğāğ sagte: der rūḥ ist das an Rechtleitung Gottes, wodurch die Herzen belebt werden. Dies wurde durch den Richter Abū Muḥammad als eine gute Aussage (also eine nicht ganz makellose, aber im Ganzen vertrauenswürdige Überlieferung) eingestuft, so als würde man sagen: dieser sprachliche Ausdruck beruht auf Ähnlichkeit und im Vergleich mit den (religiös definierten) Befehlen, die sich zu den Taten und

²⁶² CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 149; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 378.

²⁶³ Wie er darauf kommt bzw. welche sprachliche oder tradierte Begründung vorliegt, gibt weder Ibn ‘Aṭīya an, noch sein Vorgänger in dieser Argumentation, al-Wāḥidī.

²⁶⁴ Dies wird schon von aṭ-Ṭabarī kurz angeführt.

²⁶⁵ Sure aš-Šu‘arā’, Vers 52.

gottesdienstlichen Handlungen so verhalten wie der rūḥ (Lebenskraft/Seele)²⁶⁶ zum fleischlichen Körper (...)“

و { الملائكة } هنا جبريل : واختلف المتأولون في { الروح } فقال مجاهد ، { الروح } النبوة ، وقال ابن عباس : الوحي ، وقال قتادة : بالرحمة والوحي ، وقال الربيع بن أنس : كلام الله روح ، ومنه قوله تعالى { أوحينا إليك روحاً من أمرنا } [الشورى : 52] وقال ابن جريج : الروح شخص له صورة كصورة بني آدم ما نزل جبريل قط إلا وهو معه ، وهو كثير ، وهم ملائكة ، وهذا قول ضعيف لم يأت به سند ، وقال الزجاج : { الروح } ما تحيي به قلوب من هداية الله تعالى .

قال القاضي أبو محمد : وهذا قول حسن ، فكأن اللفظة على جهة التشبيه بالمقايسة إلى الأوامر التي هي في الأفعال والعبادات كالروح للجسد (...).

Zum *rūḥ* in der **Sure al-Ma‘āriḡ** bringt er zwei außergewöhnliche Interpretationen: zum einen variiert und kombiniert er die Aussage der ‚Engelshüter‘ (bekannt seit aṭ-Ṭabarī und bei diversen Kommentaren tradiert) mit dem Aspekt der ‚gestaffelten Unsichtbarkeit‘ (wie bei az-Zamaḡsarī in Sure al-Qadr ausgeführt) und schafft so wieder eine eigene Engelklasse, die er zudem Muḡāhid in dieser Form zuschreibt²⁶⁷; zum anderen beschreibt er den *rūḥ* ansatzweise als eine ganz grundsätzliche Lebenskraft:²⁶⁸

وقال مجاهد : { الروح } ملائكة حفظة للملائكة الحافظين لبني آدم لا تراهم الملائكة كما لا نرى نحن الملائكة . وقال بعض المفسرين : هو اسم الجنس في أرواح الحيوان .

Muḡāhid sagte: der rūḥ bezeichnet Engel, die wiederum Hüter derjenigen Hütereengel sind, welche die Menschen beschützen; die (normalen) Hütereengel sehen diese (rūḥ genannte) Engelgruppe genauso wenig, wie wir die (normalen) Engel sehen.

²⁶⁶ Gerade an dieser Stelle bleibt unklar, ob Abū Muḡammad eine Lebenskraft oder die Individualseele meint – wie auch dieser Ausdruck *ar-rūḥ wa l-ḡasad* sich im Sprachgebrauch von Hadith und der Alltagssprache, wenn nichts weiter als Indiz genannt wird, auf Seele und Körper bezieht.

²⁶⁷ An diesem Beispiel wird deutlich, wie Eigeninterpretation des Exegeten (hier Ibn ‘Aṭīya) durch Tafsīr-Traditionen geformt wird und zugleich ihrerseits verformend auf die konkreten Überlieferungen (hier die von Muḡāhid) wirkt.

²⁶⁸ CD, Ibn Atīya, Bd. 6, S. 416; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 365.

Einige Exegeten meinten: (*rūḥ*) ist hier ein Gattungsbegriff für die konkreten geistigen Kräfte, die das Leben bewirken (*ʿarwāḥ al-ḥayawān*).²⁶⁹

Zum *rūḥ* in **an-Naba'** bringt Ibn ʿAṭīya etliche interessante Uminterpretationen:²⁷⁰

1. Gabriel, hier als Würdigungsform zur Hervorhebung unter den übrigen Engeln mit *rūḥ* bezeichnet (nach aš-Šaʿbī und aḍ-Ḍaḥḥāk).
2. Ein würdevoller Engel, größer an Gestalt als alle anderen Engel, quasi mit individuellem Namen *rūḥ* genannt (nach Ibn Masʿūd).
3. Der Qurʾān (nach Ibn Zaid, über seinen Vater Zaid).
4. Eine Schöpfungsart in Menschengestalt, die essen und trinken (nach Muğāhid).²⁷¹
5. Überlieferung, über Ibn ʿAbbās auf den Propheten zugeführt: „Der *rūḥ* ist eine Schöpfungsart, anders als die Engel, sie sind Hüter über die Engel, so wie die Engel Hüter über uns sind.“²⁷²
6. *rūḥ* als Gattungsbegriff: gemeint sind die Seelen (*ʿarwāḥ*) der Menschen, genauer am Jüngsten Tag, wo die Gesamtheit der Seelen (*ar-rūḥ* als Gattungplural) wieder in die neu erschaffenen Körper der Menschen gefügt wird²⁷³. Alle Menschen und alle Engel insgesamt stehen am Jüngsten Tag in EINER Reihe.²⁷⁴

²⁶⁹ Diese Aussage legt nahe, dass hier dem übergeordneten Gattungsbegriff (als *ism al-ğins*, wie in der arabischen Grammatik bekannt) auch konkrete individuelle Lebenskräfte entgegenstehen müssen, nicht nur eine unbestimmte allgemeine Lebenskraft.

²⁷⁰ CD, Ibn Atiya, Bd. 6, S. 483; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 428-429.

²⁷¹ Hier interessanterweise von Ibn ʿAṭīya NICHT als Engel identifiziert.

²⁷² Hier taucht die Ḥadīṭ-Belegung für die seit an-Nasafī (303H) kursierende Aussage der Hüterengel auf, die bei at-Ṭabarī (311H) erwartungswidrig nicht vorkommt.

²⁷³ Hier spielt Ibn ʿAṭīya mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs *rūḥ* im Ḥadīṭ, um aus dem qurʾanischen *rūḥ* quasi klammheimlich einen Gattungsbegriff *rūḥ* = *nufūs* zu kreieren. Diese Deutung wird ansonsten aber nicht vertreten. Durch die von ihm in al-Maʿāriğ genannte Meinung „einiger Exegeten“ wird deutlich, dass er sich von der dortigen Begrifflichkeit der *ʿarwāḥ al-ḥayawān* in al-Maʿāriğ zu seiner eigenen Aussage in an-Naba' hat inspirieren lassen.

²⁷⁴ Hier weicht Ibn ʿAṭīya erheblich von der bekannten exegetischen Tradition seit at-Ṭabarī (301H) ab, natürlich aus Systemzwang, da er in dieser seiner Neuinterpretation den *rūḥ* von einem außergewöhnlichen Wesen auf die bekannten Individualseelen (*nufūs*) reduziert hat, also zu einer Spezialbeschreibung eines besonderen *rūḥ* keine theologische Notwendigkeit mehr besteht.

Im Vergleich zu anderen Exegeten handelt er den *rūḥ* in **Sure al-Qadr** sehr knapp ab, indem er entweder Gabriel oder eine „Art von Hütereingeln“ annimmt, also den *rūḥ* keineswegs als ein besonderes Wesen indentifiziert.²⁷⁵

Ibn al-Ġauzī (597 H)

Zu **An-Naḥl** (16), Vers 2 führt er aus, dass mit dem Pluralbegriff *malā'ika* Gabriel gemeint sei, und folgt also hierin der Meinung von Ibn 'Aṭīya (541 H) bzw. schon al-Wāḥidī (468 H); sechs Einzelmeinungen zum *rūḥ* gibt er an, wobei vier davon schon bekannt sind: Offenbarung (*waḥy*), Prophetentum (*nubuwwa*), Barmherzigkeit (*raḥma*), der Qur'ān.

Interessant sind seine Ausführungen zu folgenden Meinungen:

*Die dritte Einzelmeinung lautet, dass der Sinn ist: Die Engel steigen mit [einem konkreten Teil von] Seinem Befehl herab (von al-'Aufī, von Ibn 'Abbās). In diesem Fall heißt das, dass jeglicher Befehl Allahs ein rūḥ ist. Az-Zaġġāġ sagte: Als rūḥ wird bezeichnet, worin aufgrund des Befehls Allahs – mittels der richtigen Lebensleitung ('iršād) - ein Lebendigsein (ḥayāt) der Individualseelen (nufūs) liegt.*²⁷⁶

قال ابن عباس : يريد بالملائكة جبريل عليه السلام وحده .

وفي المراد بالروح ستة أقوال .

أحدها : الوحي ، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس .

والثاني : أنه النبوة ، رواه عكرمة عن ابن عباس .

والثالث : أن المعنى : تنزل الملائكة بأمره ، رواه العوفي عن ابن عباس . فعلى هذا يكون المعنى : أن أمر الله كَلِّه

روح . قال الزجاج : الروح ما كان فيه من أمر الله حياة النفوس بالإرشاد .

²⁷⁵ CD, Ibn Atiya, Bd. 7, S. 49; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 505.

²⁷⁶ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 80; IBN AL-GAUZI; Bd. 4, S. 428.

Anders ausgedrückt: der allgemeine Begriff des „Befehl Allahs“ wird nach dieser Meinung als Gattungsbegriff verstanden, aus dem durch den Ausdruck *rūḥ* ein konkreter Einzelbefehl herausgehoben wird; diese Meinung ist bis zu Ibn al-Ġauzī ohne Vorgängerbeispiel und ist offenbar von ihm durch die Kombination zweier früherer Ansichten konstruiert: (a) die Gleichsetzung „*malāʾika*=Gabriel“ mit der logischen Folge, *rūḥ* anders als Gabriel verstehen zu müssen, und (b) die von ihm zitierte Ansicht des az-Zaġġāġ, die eher auf andere *rūḥ*-Interpretationen passt.

Im Gegensatz zu früheren Meinungen bezüglich der „Hüter über die Engel“ setzt er in der fünften Meinung *rūḥ* mit den Individualeseen gleich, wobei er einerseits den dazu passenden bekannten Ḥadīṭ wegfällen lässt und andererseits so schreibt, als wäre dies in Gänze die Meinung von Muġāhid:

Die fünfte Einzelmeinung ist, dass [mit rūḥ] die Individualeseen der Geschöpfe (ʿarwāḥ al-ḥalq) gemeint sind: kein Engel steigt herab, ohne dass ein rūḥ mit ihm ist (dies sagte Muġāhid aus).²⁷⁷

والخامس : أن أرواح الخلق : لا ينزل ملك إلا ومعه روح ، قاله مجاهد .

Eine weitere Schwäche dieser Ausführung ist, dass es im gesamten qurʿanischen Text keinen einzigen Präzedenzfall für die Verwendung von *ʿarwāḥ* als Plural der Individualeseen – anstelle von *ʿanfūs* oder *nufūs* - gibt.²⁷⁸

Einen wichtigen Aspekt zur Verwendung der Präposition *bi-* im Ausdruck *bi-r-rūḥ* fügt Ibn al-Ġauzī in der Interpretation „*rūḥ* = Qurʿān“ hinzu:

Einige sagten: das bi- im Ausdruck bi-r-rūḥ als ein „gemeinsam mit“ (maʿa) verstanden werden sollte, also in der Gesamtbedeutung „gemeinsam mit dem rūḥ“, und min ʿamrihi als „durch seinen Befehl“.

Gemäß dieser Meinung würde also **gegenseitiger** semantischer Tausch zwischen *min* und *bi-* auftreten – eine außergewöhnliche Sicht, die dem Stil des Qurʿān nicht entspricht und so auch

²⁷⁷ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 80; IBN AL-GAUZI; Bd. IBN AL-GAUZI; Bd. 4, S. 428.

²⁷⁸ Siehe dazu insbesondere die Ausführungen über die sprachlichen Aspekte im Teil IV.

nicht authentisch von Grammatikern im Tafsīr vertreten wird. Vielmehr gibt es schon in frühester Zeit Aussagen zur Interpretation „*min=bi-*“, nicht aber einen gegenseitigen Tausch, wie hier impliziert.

Zu der Stelle **Al-Ma‘āriğ (70), Vers 4**, überliefert Ibn al-Ğauzī neben der Ansicht, dass hier Gabriel nach Meinung der Gelehrtenmehrheit gemeint sei, wiederum eine bei früheren Gelehrten selten genannte Interpretation:

والثاني : رُوح الميِّت حين تُقبَضُ ، قاله قيصة بن ذؤيب .

Die zweite Einzelmeinung: es ist die Seele (rūḥ) des Sterbenden, wenn sie von (den Todesengeln) ergriffen wird; dies sagt Qubaisa b. Du‘aib. ²⁷⁹

Zwar läge diese Ansicht aufgrund der überlieferten Ḥadīte zum Ablauf von Tod und der Himmelfahrt der Seele nahe, doch offenbar entspricht die exegetische Tradition an dieser Textstelle dem nicht, und gerade dadurch, dass er nicht die auf den Propheten als *marfū‘* zurückgehenden Hadithe zum bekannten und anerkannten Thema „Himmelfahrt der sterbenden Seele“ hinzuzieht, sondern eine unbedeutende und sonst nicht erwähnte Ansicht, wird auch die Schwäche dieser Interpretation deutlich.

Zum *rūḥ* in **An-Naba’ (78), Vers 38** finden sich - abgesehen von einer einzigen Ansicht – sämtlich schon früher erwähnte Meinungen:²⁸⁰

- Ein Heer Allahs, was nicht aus Engeln besteht, menschliche Gestalt hat, isst und trinkt
- Ein gewaltiger Engel, so dass er mit der Gewaltigkeit seiner Schöpfungsgestalt alle anderen Engel aufwiegt und am Jüngsten Tag allein eine Reihe darstellt, alle anderen Engel in Reihen ihm gegenüber.
- Gabriel
- Menschen
- Die vornehmsten der Engel ²⁸¹

Wiederum bringt Ibn al-Ğauzī eine Einzelansicht, die den *rūḥ* mit den *‘arwāḥ* (als Individualeelen verstanden) verknüpft und die von früheren Exegeten nur selten aufgeführt wird: ²⁸²

²⁷⁹ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 6, S. 71; IBN AL-GAUZI, Bd. 8, S. 359.

²⁸⁰ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 6, S. 116; IBN AL-GAUZI, Bd. 9, S. 12-13.

²⁸¹ Gerade hier wird die eminente Bedeutung der internen Tafsīr-Tradition deutlich.

Die dritte Einzelmeinung besagt, dass hier die Seelen (ʿarwāḥ) der Menschen gemeint sind, die zwischen den beiden Hornstößen (des Engels ʿIsrāfīl) mit den Engeln zusammen stehen, bevor sie in ihre (neu geschaffenen) Körper zurückgebracht werden. (überliefert von ʿAṭīya, von Ibn ʿAbbās).

والثالث : أنها أرواح الناس تقوم مع الملائكة فيما بين النفختين قبل أن تُردَّ إلى الأجسام ، رواه عطية عن ابن عباس .

Der *rūḥ* in **Al-Qadr (97), Vers 4**, wird von Ibn al-Ġauzī nur mit drei Einzelmeinungen abgehandelt, von denen zwei schon bekannt sind:

- (a) Gabriel,
- (b) ein spezieller gewaltiger Engel, interessanterweise nach einer Aussage von al-Wāḥidī zitiert.
- (c) herausgehoben eine weitere Meinung, die scheinbar eine Verknüpfung mehrerer früherer Traditionen darstellt:²⁸³

Dass der rūḥ hier eine Gruppe von Engeln meint, die die (normalen) Engel nicht sehen können außer in jener Nacht (Nacht der Bestimmung), sie kommen herab von Sonnenuntergang bis zum Anbruch des Frühlichts. Dies sagte Kaʿb, und Muqātil b. Ḥayyān.

أن الروح : طائفة من الملائكة لا تراهم الملائكة إلا تلك الليلة ينزلون من لدن غروب الشمس إلى طلوع الفجر ، قاله كعب ، ومقاتل بن حيان .

²⁸² CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 6, S. 116; IBN AL-GAUZI, Bd. 9, S. 12. Diese Darstellung entspricht übrigens auch nicht derjenigen im Ḥadīṭ. Dort werden meist drei Hornstöße des Engels ʿIsrāfīl erwähnt: einer zum Erschrecken der Schöpfung, der zweite lässt alle Schöpfung, wie Allah es will, sterben und vergehen, mit dem dritten Hornstoß ist die Auferstehung und das, was dazugehört, bereits geschehen. In den Überlieferungen mit Erwähnung von nur zwei Hornstößen in das Instrument *Ṣūr* des ʿIsrāfīl fällt dementsprechend der Hornstoß zum Erschrecken fort. Eine solche Zwischenphase, dass die Seelen aus der „Welt des Grabes“ (*ʿālam al-qabr*) herausgebracht werden und mit den Engeln auf ihre Körper warten, wird nicht überliefert.

²⁸³ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 6, S. 179; IBN AL-GAUZI, Bd. 9, S. 193.

Im Kommentar des Muqātil (150 H) findet sich diese Aussage nicht; aber man findet sie bereits vergleichbar bei an-Nasafi (303) und az-Zamaḥṣarī (520), allerdings ohne Traditionsnennung, nur mit dem Hinweis: „man sagt (auch)“.

ar-Rāzī (606 H)

Er gehört zu den produktivsten Gelehrten auf dem Gebiet der *rūḥ*-Betrachtung; bemerkenswert ist die grundsätzliche Untersuchung des *rūḥ*, die er hier an der Stelle von **an-Nahl (16), Vers 2**, darlegt. Er sieht darin den *rūḥ* – wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht – als eine eigenständige Wesenheit, die Trägerin der Lebenskraft ist: ²⁸⁴

Die Gelehrten, die fähig sind, die Korrektheit der Sachverhalte zu bestätigen, sagen: Der Körper ist leblose, feststoffliche, mit Dunkelheit erfüllte Materie (al-ḡasad mawāt kaṭīf muḏlam); sobald der rūḥ mit ihm zusammenkommt, wird er (d.h. der Festkörper) zu etwas Lebendigem, Feinstofflichen, lichterfüllten Wesen (ṣār^a ḥayy^{an} laṭīf^{an} nūrānī^{an}). Dabei treten die Spuren des Lichts in den fünf Sinnen deutlich zutage.

Des Weiteren ist auch der rūḥ eine mit Dunkelheit erfüllte, unwissende Sache (ṭumma r-rūḥ^u ‘ayḏ^{an} zulmānīya^{tun} ḡāhila^{tun}), und sobald der Verstand mit ihm zusammentrifft, wird er (d.h. der rūḥ) zu etwas Leuchtendem, Lichterfülltem (ṣārat muṣriqa^{tan} nūrānīya^{tan}), so wie der Schöpfer sagt: ‚[Zitat aus an-Nahl 78]‘. Doch auch der Verstand ist solange nicht zur Gänze lichterfüllt, rein, und leuchtend, bis er sich durch die Erkenntnis des Wesens Allahs, Seiner Eigenschaften und Handlungen vervollkommnet hat, sowie durch die Erkenntnis, wie es um die Welt der Geistkräfte (‘arwāḥ) und der Festkörper (‘aḡsād) bestellt ist, um die Welt des Dies- und Jenseits, und letztlich werden diese vornehmen, gottbezogenen Erkenntnisse weder vollständig, noch gereinigt werden außer durch das Licht der Offenbarung und des Qur‘ān.“

قال أهل التحقيق : الجسد موات كثيف مظلم ، فإذا اتصل به الروح صار حياً لطيفاً نورانياً . فظهرت آثار النور في الحواس الخمس ، ثم الروح أيضاً ظلمانية جاهلة ، فإذا اتصل العقل بها صارت مشرقة نورانية ، كما قال تعالى ؛ { وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ } [النحل : 78

²⁸⁴ CD, ar-Razi, Bd. 9, S. 341-342; RAZI, Bd. 19, S. 224.

[ثم العقل أيضاً ليس بكامل النورانية والصفاء والإشراق حتى يستكمل بمعرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله
ومعرفة أحوال عالم الأرواح والأجساد ، وعالم الدنيا والآخرة ، ثم إن هذه المعارف الشريفة الإلهية لا تكمل ولا
تصفو إلا بنور الوحي والقرآن .

In seiner folgenden Ausführung kommt ar-Rāzī dazu, dass der letztendliche, wahrhaftige *rūḥ* der Qurʾān und die Offenbarung sei; als Beleg dafür weist er darauf hin, dass Gabriel eben wegen seiner Trägerschaft der Offenbarung *rūḥ* genannt werde.

Das *bi-* an dieser Textstelle versteht er als *maʿa*=mit, der Gesamtsinn sei daher: Allah entsandte nicht nur Gabriel zu Muhammad, sondern ließ Gabriel in Begleitung einer Gruppe von Engeln herabkommen.

Zu der Textstelle in **Al-Maʿāriḡ (70), Vers 4**, bringt ar-Rāzī – unabhängig von den Traditionen des Ḥadīṭ - einen neuen, logischen Aspekt in die Betrachtung hinein: der *rūḥ* muss darum gewaltiger als die Engel sein, weil er an den Textstellen, wo von einem Stehen die Rede ist, als erster genannt wird, und dort, wo von einem Aufstieg zu den Himmeln gesprochen wird, als letzter. Außerdem bringt er die Aussage einiger Mystiker²⁸⁵, dass der *rūḥ* ein gewaltiges Licht sei, das von allen Lichtern der Majestät Allahs am nächsten sei, und dass von ihm die *ʿarwāḥ* der übrigen Engel und der Menschen ausströmten.²⁸⁶

Zu **An-Nabaʿ (78), Vers 38** bringt er neben den schon bekannten Ansichten (gewaltiger Engel, Menschen, die *ʿarwāḥ* der Menschen) auch neue Betrachtungen: so hält er an dieser Stelle die Deutung *rūḥ*=Gabriel für die korrekte und begründet das auch:

Er (al-Qādi ʿIyād) sagte: weil der Qurʾān darauf hindeutet, dass dieser Begriff der Name Gabriels ist; und es ist in korrekter Form überliefert, dass Gabriel an dem Stehen (qiyām, am Jüngsten Tag) teilnimmt, dass seine Rede korrekt sein wird und dass ihm das Reden insgesamt gestattet sein wird. Wie also sollte man den Begriff (rūḥ) von ihm

²⁸⁵ *qāla baʿd al-mukāšifīn*

²⁸⁶ CD, ar-Razi, Bd. 16, S. 20; RAZI, Bd. 30, S. 123.

wegwenden und stattdessen auf andere Wesen beziehen, die man noch nicht einmal kennt, oder ihn auf den Qurʾān beziehen, von dem nicht (durch Überlieferung) gesichert ist, dass er (in irgendeiner Form) an dem Stehen (des Jüngsten Tages) teilnimmt?“²⁸⁷

قال : لأن القرآن دل على أن هذا الاسم اسم جبريل عليه السلام ، وثبت أن القيام صحيح من جبريل والكلام صحيح منه ، ويصح أن يؤذن له فكيف يصرف هذا الاسم عنه إلى خلق لا نعرفه ، أو إلى القرآن الذي لا يصح وصفه بالقيام .

Da der Begriff der Reihe (*ṣaff*), in der die Engel bzw. der *rūḥ* stehen, eine Schlüsselrolle einnimmt, geht ar-Rāzī darauf in analytischer Form ein:²⁸⁸

Was den Begriff 'Reihe' (ṣaff) angeht, so scheint es wahrscheinlich, dass der rūḥ – bei aller Meinungsvielfalt, die wir erwähnt haben – und alle Engel in einer einzigen Reihe stehen, es kann aber auch sein, dass sie in zwei Reihen geordnet stehen, und es ist durchaus denkbar, dass es mehr als zwei Reihen sind. Grundsätzlich ist das Wort ṣaff ein Verbalnomen und steht sowohl für Einzahl als auch Mehrzahl. Nach dem, was vordergründig deutlich ist, vertreten die Exegeten die Meinung, dass es zwei Reihen sind (...).

أما قوله : { صَفًّا } فيحتمل أن يكون المعنى أن الروح على الاختلاف الذي ذكرناه ، وجميع الملائكة يقومون صفًّا واحداً ، ويجوز أن يكون المعنى يقومون صفين ، ويجوز صفوفاً ، والصف في الأصل مصدر فينبىء عن الواحد والجمع ، وظاهر قول المفسرين أنهم يقومون صفين .

Schließlich erwähnt ar-Rāzī zu **Al-Qadr (97), Vers 4**, interessante Zusatzpunkte, aus denen hervorgeht, dass einige Meinungen volkstümlich ausgearbeitet oder uminterpretiert wurden. Die bekannten Punkte sind: ein gewaltiger Engel; Engel, die nur in der Nacht der Bestimmung den anderen Engeln deutlich werden; die Barmherzigkeit Gottes (*rahma*);

²⁸⁷ CD, ar-Razi, Bd. 16, S. 309; RAZI, Bd. 31, S. 25.

²⁸⁸ CD, ar-Razi, Bd. 16, S. 308; RAZI, Bd. 31, S. 25.

Wesen, die weder Engel noch Mensch sind usw.; der Qurʾān; die Vornehmsten der Engel. Zu dem gewaltigen Engel erwähnt ar-Rāzī (ohne Beleg, ohne Ḥadīṭ etc.):²⁸⁹

Es ist ein gewaltiger Engel; würde er die Himmel und die Erde verschlingen, wäre das für ihn lediglich ein einziger Bissen.

أنه ملك عظيم ، لو التقم السموات والأرضين كان ذلك له لقمة واحدة

Zu den Wesen, die weder Engel noch Menschen sind, aber Menschengestalt usw. haben, vermutet ar-Rāzī, dass es vielleicht die Diener der Bewohner des Paradiesgartens sein könnten.

Ohne Vorgängerbeispiel ist die Vermutung, dass hier auch ʿĪsā/Jesus gemeint sein könnte; dies begründet ar-Rāzī mit dem Hinweis,

*dass dies (rūḥ) auch der Name des ʿĪsā ist; sodann sinkt er hinab zum Standort der Engel, um einen Blick auf die Gemeinde Muḥammads zu werfen.*²⁹⁰

يحتمل أنه عيسى عليه السلام لأنه اسمه ، ثم إنه ينزل في موافقة الملائك ليطلع على أمة محمد

Ebenfalls ohne Vorgänger an dieser Stelle ist seine Vermutung, es könne sich um die Schutzengel bzw. die Schreiberengel handeln; doch die von ihm auch hier favorisierte Interpretation ist der Engel Gabriel.²⁹¹

al-Qurṭubī (671 H)

Zu den Textstellen dieser *rūḥ*-Gruppe bringt al-Qurṭubī – abgesehen von verschiedenen Minimalabweichungen – nur wenig Neues; auffällig ist, dass er sich stark an Ibn al-Ḡauzī ausrichtet, und zwar nicht in der Form (wo er die eher aufzählende Art der Ḥadīṭ-Gelehrten zeigt), sondern in der Auswahl der Traditionen und Argumentation.

Zu An-Naḥl (16), Vers 2 finden sich sämtliche Meinungen, die bereits früher genannt wurden, auch bei ihm:²⁹²

²⁸⁹ CD, ar-Razi, Bd. 17, S. 132; RAZI, Bd. 32, S. 34.

²⁹⁰ CD, ar-Razi, Bd. 17, S. 132; RAZI, Bd. 32, S. 34.

²⁹¹ CD, ar-Razi, Bd. 17, S. 132; RAZI, Bd. 32, S. 34.

²⁹² CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 67; QURTUBI, Bd. 12, S. 269.

- Offenbarung
- Prophetentum
- Die *'arwāḥ* der Menschen (erwähnt im Zusammenhang: kein Engel kommt herab, als dass ein *rūḥ* mit ihm ist)²⁹³
- Die Wesen in Menschengestalt, die keine Engel sind.
- Barmherzigkeit
- Rechtleitung (*hidāya*)
- Gabriel

Auch zitiert er indirekt az-Zağğāğ, dass „alles als *rūḥ* bezeichnet wird, in dem Leben durch die rechte Lebensleitung liegt“. ²⁹⁴

وقيل: بالهداية، لأنها تحيا بها القلوب كما تحيا بالارواح الابدان، وهو معنى قول الزجاج.

In dem dritten Punkt der obigen Aufzählung folgt al-Qurtubī der Darstellung des Ibn al-Ğauzī, der den Begriff *'arwāḥ* als Individualseelen versteht, nicht aber al-Bağawī, der zwar auch Muğāhid mit dieser Aussage zitiert, aber IN dieser Aussage „als dass ein Engel mit einem davon herabkommt“ mit einer anderen Aussage verknüpft zeigt, dass diese Wesen eben jene seltsamen Wesen in Menschengestalt, NICHT aber Menschenseelen, seien. Vielleicht lag also eine einzige Aussage des Muğāhid (zitiert bei al-Bağawī) vor und wurde später in Einzelaspekten separat überliefert. ²⁹⁵

In der Betrachtung der Wortanalyse zu *šaff* und der Präposition *min* folgt er eng und wortwörtlich der Form, wie sie bei ar-Rāzī zu dieser Textstelle bzw. zur Sure an-Naba' gegeben wird, bis hin zu dem grammatischen Beispiel *harağa bi-ṭiyābihi = ma'a ṭiyābihi* (er ging hinaus, mit seinen Kleidern angetan), das schon ar-Rāzī erwähnt. ²⁹⁶

والباء في قوله: " بالروح " بمعنى مع، كقولك: خرج بشيابه، أي مع ثيابه.

(من أمره) أي بأمره.

²⁹³ In dem dritten Punkt folgt er der Darstellung des Ibn al-Ğauzī, der den Begriff *'arwāḥ* als Individualseelen versteht, nicht aber al-Bağawī, der zwar auch Muğāhid mit dieser Aussage zitiert, aber IN dieser Aussage „als dass ein Engel mit einem davon herabkommt“ mit einer anderen Aussage verknüpft zeigt, dass diese Wesen eben jene seltsamen Wesen in Menschengestalt, NICHT aber Menschenseelen, seien. Vielleicht lag also eine einzige Aussage des Muğāhid (zitiert bei al-Bağawī) vor und wurde später in Einzelaspekten separat überliefert.

²⁹⁴ CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 67; QURTUBI, Bd. 12, S. 269. Dies entsprechend der Aussage bei Ibn al-Ğauzī, wie oben betont.

²⁹⁵ CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 67; QURTUBI, Bd. 12, S. 269.

²⁹⁶ CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 67; QURTUBI, Bd. 12, S. 269.

Zu **Al-Ma‘āriğ (70), Vers 4** gibt er nur drei Ansichten: ²⁹⁷

Gabriel, ein gewaltiger Engel, die bekannte Schöpfungsart in Menschengestalt und „die Individualseele des Verstorbenen“ (*rūḥ al-mayyit*).²⁹⁸

In seinem Kommentar zu **an-Naba’ (78), Vers 38**, erwähnt er 8 Einzelmeinungen, die aber allesamt dem entsprechen, was schon früher zu dieser Textstelle angeführt wurde, insbesondere Gabriel, die besondere Wesensart in Menschengestalt, Engel, die Vornehmsten der Engel, die Hüter über die Engel, usw. ²⁹⁹

Interessant ist aber ein Detail: In früheren Werken wurde ein gewaltiger Engel erwähnt, dessen Gewaltigkeit als größer als die sonstigen Geschöpfe geschildert wird; nun zitiert al-Qurtubī nach Ibn Mas‘ūd:³⁰⁰

Er sagte, der rūḥ ist ein Engel, gewaltiger als die sieben Himmel, die sieben Erden, als die Berge; er hat seinen Ort in dem vierten Himmel³⁰¹; er lobpreist Allah jeden Tag 12000 Mal, und Allah erschafft aus jeder dieser Lobpreisungen einen Engel, und er wird am Tag des Gerichts eine Reihe (ṣaff) bilden, und die übrigen Engel eine andere Reihe.

ونحو منه عن ابن مسعود، قال: الروح ملك أعظم من السموات السبع، ومن الارضين السبع، ومن الجبال.

وهو حيال السماء الرابعة (2)، يسبح الله كل يوم اثنتي عشرة ألف تسيبحة، يخلق الله من كل تسيبحة ملكا،

فيجي يوم القيامة وحده صفا، وسائر الملائكة صفا.

Außerdem wiederholt er an dieser Stelle fast wortwörtlich auch die bei ar-Rāzī bekannte Aussage zu dem Verbalnomen-Charakter des Wortes *ṣaff* und den daraus resultierenden Optionen zu den Reihen der Engel, führt aber auch eigene Beispiele an:³⁰²

Und das Verbalnomen (gemeint: ṣaff) meint sowohl einen Singular wie auch einen Plural, wie bei ‚gerechtes Handeln‘ oder ‚Fasten‘.

²⁹⁷ CD, al-Qurtubi, Bd. 18, S. 281; QURTUBI, Bd. 21, S. 223.

²⁹⁸ Ausdrücklich wieder Ibn al- Ġauzī folgend, der als erster diese Einzelüberlieferung von Qubaisa b. Du‘aib erwähnte.

²⁹⁹ CD, al-Qurtubi, Bd. 19, S. 186-187; QURTUBI, Bd. 22, S. 30-32.

³⁰⁰ CD, al-Qurtubi, Bd. 19, S. 186; QURTUBI, Bd. 22, S. 30.

³⁰¹ Oder – bei einer Nebenüberlieferung von al-Qurtubī, im siebten Himmel.

³⁰² CD, al-Qurtubi, Bd. 19, S. 187; QURTUBI, Bd. 22, S. 32.

In seiner Betrachtung der Sure **al-Qadr (97), Vers 4**, finden sich keine besonderen Ansichten: Gabriel, ein gewaltiger Engel, die Hüter über die Engel, die vornehmsten der Engel, das Heer der Nicht-Engel-Wesen, Barmherzigkeit. Interessant ist aber, dass diese Auswahl und Darstellung auffällig mit Ibn al-Ğauzīs Interpretation zu an-Naba' übereinstimmt, aber weder mit dem Kommentar Ibn al-Ğauzīs zu al-Qadr, noch mit dem entsprechenden Kommentar ar-Rāzīs zu al-Qadr.³⁰³

al-Baiḍāwī (691 H)

In seinem Kommentar zu **An-Nahl (16), Vers 2** verstärkt al-Baiḍāwī den Zusammenhang zwischen der Symbolik des Lebens im Bild „Qur'ān/Belebung der Herzen“ zu „rūḥ /Belebung des Körpers“, wobei natürlich offenbleibt, ob für ihn an dieser Stelle seiner eigenen Ausführung rūḥ mit der Individualeseele (*nafs*) identisch ist oder nicht:³⁰⁴

{Die Engel kommen mit dem rūḥ hinab}, gemeint: mit der Offenbarung oder mit dem Qur'ān, denn er – der Qur'ān – ist es, der die durch Unwissenheit toten Herzen mit Leben erfüllt; bzw. er – der hier genannte rūḥ – hat in der Religion diejenige Stellung inne, die der (individuelle) rūḥ im Körper innehat.

{ يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ } بِالْوَحْيِ أَوْ الْقُرْآنِ ، فَإِنَّهُ يَحْيِي بِهِ الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ بِالْجَهْلِ ، أَوْ يَقُومُ فِي الدِّينِ مَقَامَ الرُّوحِ

فِي الْجَسَدِ

Den Begriff des *min 'amrihi* erläutert er durchaus:³⁰⁵

mit dem Ausdruck {min 'amri-hi} meint Gott: bi-'amrihi (mit/durch Seinen Befehl) bzw. min 'ağlihi (von Seiner Seite/Angelegenheit aus)

{ مِنْ أَمْرِهِ } بِأَمْرِهِ أَوْ مِنْ أَجْلِهِ .

³⁰³ CD, al-Qurtubi, Bd. 20, S. 133; QURTUBI, Bd. 22, S. 395.

³⁰⁴ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 322; BAIDAWI, Bd. 3, S. 219.

³⁰⁵ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 322; BAIDAWI, Bd. 3, S. 219.

Insofern folgt er einerseits der gesicherten Tradition der grammatischen Uminterpretation *bi-* zu *min*, ist sich aber bewusst, dass dadurch der Bedeutungsumfang des Begriffs *'amr* ohne gesicherte Indizien eingeschränkt würde, weswegen er auch die Paralleldeutung *min 'amr = min 'aġl* ohne Präpositionswechsel angibt.³⁰⁶

Zu **al-Ma'āriġ (70), Vers 4** gibt er nur zwei Optionen der *rūḥ*-Interpretation an: bevorzugt Gabriel, ansonsten ein gewaltiger Engel.³⁰⁷

Im Gegensatz zu dieser doch sehr knappen Darstellung fügt al-Baiḍāwī hinsichtlich des *rūḥ* in **an-Naba' (78), Vers 38** zwei ältere Auffassungen zu einer neuen zusammen: (a) der *rūḥ* ist ein besonderer Engel, (b) *rūḥ* steht hier für die Gesamtheit der Seelen der Menschen vor ihrer Einfügung in die neugeschaffenen Körper am Jüngsten Tag. Daraus entsteht die Aussage bei ihm:

*Der rūḥ ist ein Engel, der beauftragt ist mit den Individualseelen bzw. Dingen, die zur Art (der Seelen) (min ġinsihā) gehören.*³⁰⁸

{ الروح } ملك موكل على الأرواح أو جنسها (...)

Gerade an dieser Stelle erkennt man, dass sich al-Baiḍāwī nicht wirklich sicher ist über den Charakter der Wesensarten, die man in Seele bzw. Geist usw. unterteilen kann.

Ansonsten gibt er als weitere Möglichkeiten Gabriel oder die schon bekannte Wesensklasse an, die gewaltiger als die Engel seien.

Zum *rūḥ* in **al-Qadr** sagt er interessanterweise gar nichts.

³⁰⁶ Hier folgt er dem Beispiel von Ibn al-Ġauzi, nicht dem von ar-Rāzī bzw. al-Qurṭubī.

³⁰⁷ CD, al-Baidawi, Bd. 5, S. 322; BAIDAWI, Bd. 5, S. 244.

³⁰⁸ CD, al-Baidawi, Bd. 5, S. 365; BAIDAWI, Bd. 5, S. 281.

al-Hāzin (725 H)

Er bringt zu **an-Nahl (16), Vers 2** eine Umformung: er identifiziert er zunächst den *rūḥ* nicht mit ‚Offenbarung‘, sondern versteht *rūḥ* als defektiven Ausdruck; zugleich versteht den Begriff *min ’amrihi* partitiv, so als ob der ‚Befehl‘ ein Gesamt-*rūḥ* wäre und der in der Āya ausdrücklich erwähnte *rūḥ* nur ein Teil davon:

‘Die Engel und der rūḥ kommen herab‘, gemeint: mit der Offenbarung, ‚von Seinem Befehl‘, gemeint: der ‚Befehl‘ wird letztlich darum rūḥ genannt, weil er die Herzen mit Leben erfüllt und so den Tod der Unwissenheiten beseitigt.

{ ينزل الملائكة والروح } يعني بالوحي { من أمره } وإنما سمي الأمر روحاً لأنه تحيا القلوب من موت الجهالات

Ansonsten bringt er bekannte Optionen: Gabriel, Prophetentum, Barmherzigkeit.³⁰⁹

Zu **Al-Ma‘āriğ (70), Vers 4** lässt er nur Gabriel als Bedeutung für *rūḥ* zu, bringt aber einige neue Aspekte hinein:³¹⁰

Gabriel ist gemeint; Allah nennt ihn einzeln und herausgehoben, auch wenn er zu der Gesamtgruppe der Engel gehört, wegen seiner Würde und vorzüglichen Stellung.

يعني جبريل عليه الصلاة والسلام وإنما أفرد بالذكر وإن كان من جملة الملائكة لشرفه وفضل منزلته .

Daneben betrachtet er die früheren Aussagen zu einem Engel, der gewaltiger als die übrigen Engel ist, in logisch-grammatischer Hinsicht:

Es wird auch gesagt: Wenn Allah die Engel im Zusammenhang mit Erwecken von Furcht und Erregen von Angst nennt, erwähnt er den rūḥ separat, und das deutet direkt darauf hin, dass es sich bei ihm um den gewaltigsten Engel handelt.

وقيل إن الله تعالى إذا ذكر الملائكة في معرض التخويف والتهويل أفرد الروح بالذكر وهذا يقتضي أن الروح أعظم الملائكة .

³⁰⁹ CD, al-Hazin, Bd. 4, S. 162.

³¹⁰ CD, al-Hazin, Bd. 6, S. 159.

Zu **An-Naba' (78), Vers 38** nennt er lediglich einige der schon früher erwähnten Interpretationen, ohne besondere Hinweise:

- Gabriel
- den gewaltigen Engel
- einen konkreteren gewaltigsten Engel
- die Wesen in Heeresstärke, die von Ibn 'Abbās genannt wurden
- Wesen in Menschengestalt, die weder Engel noch Mensch sind
- Menschen ³¹¹

Zu **Al-Qadr (97), Vers 4**, ist aufschlussreich, dass er sich auf den Kommentar von Ibn al-Ğauzī bezieht mit dem Hinweis, dass mit *rūḥ* eine spezielle Engelgruppe gemeint sei, die die anderen Engel nur in der Nacht der Bestimmung sehen können. ³¹²

al-Qummī an-Nisābūrī (728 H)

Er versteht den Plural-Begriff *malā'ika* in **An-Nahl (16), Vers 2** ausdrücklich als Gabriel und weist darauf hin, dass dies grammatisch durchaus zulässig sei, wenn das Oberhaupt einer Gruppe gemeint sei. In dieser Frage folgt er also der Tradition von **Muqātil (150 H)**, über **as-Samarqandī (373 H)**, **al-Wāḥidī (468)**, **Ibn 'Aḫīya (541 H)** zu **Ibn al-Ğauzī**. Auch wenn al-Qummī hier zurecht darauf beharrt, dass diese Plural-Singular-Umdeutung grundsätzlich möglich ist, so ist sie doch an dieser Textstelle nicht mit der Art vereinbar, wie die Semantik im Qur'an verwendet wird. ³¹³

Dann aber bringt er eine bisher noch nicht so erwähnte Interpretation:

Die Gelehrten, die fähig sind, die Korrektheit der Sachverhalte zu bestätigen, sagen: Der ursprüngliche rūḥ (ar-rūḥ al-'aṣlī) ist der Qur'an, in dem die Verdeutlichung dessen steht, was zu Beginn ist, was in der Mitte/dem Verlauf der Dinge kommt und wie die Dinge zu Allah zurückkehren. In ihm erfolgt die Erleuchtung des Verstandes ('aql), und durch den Verstand wird der Glanz des Innersten (ğauhar) des rūḥ vervollkommnet, und

³¹¹ CD, al-Hazin, Bd. 6, S. 213.

³¹² CD, al-Hazin, Bd. 6, S. 292.

³¹³ Siehe dazu auch insbesondere weiter oben die Argumentation im Tafsīr des al-Wāḥidī, wodurch die ursprüngliche Aussage von Muqātil verzerrt wird.

durch den rūḥ wird der Zustand des Körpers vervollkommen. So ist er (der Qur‘an) also der Ursprung, und das Übrige leitet sich von ihm ab; von daher betrachtet werden Gabriel sowie Jesus rūḥ genannt: ³¹⁴

قال المحققون : الروح الأصلي هو القرآن الذي فيه بيان المبدأ والوسط والمعاد ، فيه يحصل إشراق العقل ، وبالعقل يكمل ضياء جوهر الروح ، وبالروح يكمل حال الجسد فهو الأصل والباقي فرع عليه وبهذه المناسبة يسمى جبرائيل روحاً وعيسى روحاً . وعن أبي عبيدة أن الروح ههنا جبرائيل .

Bezüglich der Sure **al-Ma‘aridsch** führt er folgendes aus: ³¹⁵

Qatāda sagt hierzu, das mit ‚Dem, der die Stufen innehat‘ (dhī-l-ma‘āriğ) gemeint sei: ‚Der die Dinge der Vorzüglichkeit (fawā‘id) und die Gnadengaben (ni‘am) besitzt‘, und zwar hinsichtlich der ‘arwāḥ und der Stufen (marātib) der wahrhaften Bestätigung (istiḥqāq) und der Befähigung (isti‘dād). Des weiteren wird gesagt: es handele sich hier um das Paradies, da es in Stufen (darağāt) gegliedert sei. Andererseits heißt es im „großen Tafsīr“ (des Fahraddīn ar-Rāzī): es handelt sich um die stufenartigen Ebenen (marātib) der ‘arwāḥ, die zur Welt der göttlichen Herrschaft (mulkīya) gehören und welche sich darin unterscheiden, ob sie stark oder schwach sind. Und durch diese arwāḥ gelangen einige Spuren (‘ātār) des göttlichen Lichtglanzes bis in die sublunare Welt (al-‘ālam as-sufli) hinab, sei es auf gewöhnliche oder auf ungewöhnliche Weise; daher sind diese ‘arwāḥ wie etwas, das die Stufen der Bedürfnisse (marātib al-ḥāğāt) emporsteigt, als ob es Stationen (manāzil) seien, die die Spuren der Barmherzigkeit von jener (höheren) Welt aus bis zu ihr (der sublunaren Welt) durchlaufen.

روى الكلبي عن ابن عباس أنها السموات لأن الملائكة يعرجون فيها . وقال قتادة : ذي الفواضل والنعم بحسب الأرواح ومراتب الاستحقاق والاستعداد . وقيل : هي الجنة لأنها درجات . وقال في التفسير الكبير . وهي مراتب أرواح الملكية المختلفة بالشدة والضعف ويسببها يصل آثار فيض الله إلى العالم السفلي عادة ، أو غير عادة فتلك الأرواح كالمصاعد لمراتب الحاجات التي ترفع إليها ، كالمنازل لآثار الرحمة من ذلك العالم إلينا .

³¹⁴ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 3-4.

³¹⁵ CD, an-Nisaburi, Bd. 7, S. 211.

Auch erwähnt er die vergleichbare Stelle in al-Ma'āriğ, Vers 4: {ta'ruğu l-malā'ikatu...}, wobei er bereits erhebliche kosmologische Beschreibungen der 'arwāḥ gibt:

Hierzu wird gesagt: Der rūḥ ist der Gewaltigste an Ausmaß (qadr^{an}) unter den Engelwesen, und er kommt an erster Stelle dort, wo sich von der Majestät Allahs aus die Lichter herabsenken. Von ihm aus bis zu den 'arwāḥ der übrigen Engel und der Menschen – welche sich auf der letzten Stufe der Stationen der arwāḥ (darağāt manāzil al-'arwāḥ) befinden - strömen (die Lichter) aus. Und zwischen den beiden Seiten (ṭarafayn) befinden sich die Aufstiegsorte (ma'āriğ) der übereinander angeordneten Stufen (marātib) der 'arwāḥ der Engel und die in Stufen geordneten Stationen der ganz und gar reinen Lichter (madāriğ manāzil al-'anwār al-qudsīya), deren genaue Unterscheidung nur Allah allein kennt.

Was aber die Mutakallimūn angeht, so vertritt die Mehrheit von ihnen die Ansicht, dass der rūḥ an dieser Stelle Gabriel (a.s.) sei. Auch könnten diejenigen, die eine metaphorische Betrachtung bevorzugten ('ahl at-tašbīḥ), hier keine Belegkraft am Begriff (d.h. " ma'āriğ") ansetzen, da wir ja verdeutlicht haben, dass es sich um gestufte Ebenen handelt.

Mit dem präpositionalen Ausdruck „zu ihm“ ('ilayhi) wird auf den Thron Allahs oder seine bestimmende Kraft (ḥukm) Bezug genommen, oder darauf, dass Seine Befehle ('awāmir) (von Seinem Thron) herabsinken zu den Orten der Stärke und Würde. Hinsichtlich des Ausdrucks „in einem Tag“ (fī yaumⁱⁿ) meinen die Meisten, dass hier der grammatische Rückbezug zum Verb „steigt empor“ (ta'ruğu) besteht, es also bedeutet: der Aufstieg geschieht an einem Tag, wie ‚diesem Tag‘, gemeint: der Tag der Auferstehung (yaum al-qiyāma).

Dazu sagte al-Ḥasan: gemeint ist: Von ihrem Standort (!) aus, der der Abrechnung dient, bis zu dem Zeitpunkt, an dem zwischen den Dienern Allahs gerichtet worden ist, liegen 50 000 Jahre im Maße der diesseitigen Jahre (...)

(...) قيل : إن الروح أعظم الملائكة قدراً وهو أول في درجة نزول الأنوار من جلال الله ، ومنه تتشعب إلى أرواح سائر الملائكة والبشر في آخر درجات منازل الأرواح . وبين الطرفين معارج مراتب أرواح الملائكة ومدارج منازل الأنوار القدسية ولا يعلم تفصيلها إلا الله . وأما المتكلمون فالجمهور منهم قالوا : إن الروح هو جبريل عليه

السلام . ولا استدلال لأهل التشبيه في لفظ { المعارج } فإننا بينا أنها المراتب . قووله { إليه } إلى عرشه أو حكمه أو إلى حيث تهبط أوامره أو إلى مواضع العز والكرامة . والأكثر على أن قوله { في يوم } من صلة { تعرج } . أي يحصل العروج في مثل هذا اليوم وهو يوم القيامة . قال الحسن : يعني من موقفهم للحساب إلى حين يقضي بين العباد خمسون ألف سنة من سني الدنيا (...)

Hinsichtlich der Belegstelle in Sure **an-Naba'** argumentiert er:³¹⁶

Der rūḥ ist das Geschöpf mit den gewaltigsten Ausmaßen, wie es auch in der Sure Subḥān (= al-Isrā', Vers 85) heißt (...): das Wort „Reihe“ (ṣaff) ist ursprünglich ein Verbalnomen, das überwiegend weder in den Dual, noch den Plural gesetzt wird, daher ist es sinngemäß zulässig, davon auszugehen, dass der rūḥ als eine Reihe für sich allein steht, die (übrigen Engel allesamt in einer weiteren Reihe. Auch ist es zulässig, davon auszugehen, dass ein jedes Wesen eine Reihe für sich bildet, oder dass sie in einer (nicht näher zählbaren Anzahl) von Reihen stehen, da es im Wort Allahs heißt (Sure al-Fağr, Vers 22): {und dein Herr kommt, während die Engel Reihe um Reihe (aufgestellt sind)}.

(...) وهو أعظم المخلوقات قدراً كما مرّ في سورة سبحان في تفسير قوله تعالى (...) والصف مصدر في الأصل لا يثنى ولا يجمع غالباً فلهذا جاز أن يكون المراد أنهم يقومون صف من الروح وحده ومن الملائكة بأسرهم صف ، وجاز أن يكون يراد يقوم الكل صفّاً واحداً أو يقومون صفوفاً لقوله { وجاء ربك والملك صفّاً صفّاً } (...)

Zu dem rūḥ in Sure **al-Qadr** nennt er folgende Ansichten³¹⁷:

1. Gabriel (die herausragendste Meinung zu diesem Vers)
2. Ein unbestimmter Engel, der allein eine Reihe bildet
3. Eine bestimmte Engelgruppe, die sie (die anderen Engel?) nur in jener Tag sehen können

³¹⁶ CD, an-Nisaburi, Bd. 7, S. 282.

³¹⁷ CD, an-Nisaburi, Bd. 7, S. 373.

4. Die Schöpfungsart, die essen und sich kleiden, aber weder Engel noch Menschen sind; nach ihm sind es die Dienerwesen der Paradiesbewohner (*ḥadam 'ahl al-ğanna*)
5. Jesus, der inmitten einer Engelgruppe herabsinkt, um die Gemeinschaft Muhammads zu betrachten
6. Der Qur'an
7. Die Barmherzigkeit
8. Die Ehrenwerten Schreiberengel

al-Andalusī (745 H)

al-Andalusī führt zu **an-Naḥl** etliche Ansichten an; letztlich entsprechen die von ihm genannten Formen und Arten dem schon oben bekannten, nur präzisiert er bei der ominösen besonderen Schöpfungsart, die weder engelhaft noch menschlich sei, dass sie „in Gestalt von Menschen“ aufträte (*ka-ṣuwar Ibn 'Ādam*). Auch erwähnt er – wie schon andere vor ihm – die auf Muğahid bzw. Ibn 'Abbās zurückgeführte, unklare Formulierung:

*Mit dem rūḥ sind die 'arwāḥ der Geschöpfe gemeint, es kommt kein Engel herab, ohne dass nicht ein rūḥ mit ihm ist.*³¹⁸

(,,,) الروح خلق من خلق الله كصور ابن آدم ، لا ينزل من السماء ملك إلا ومعه واحد منهم

Im Zusammenhang mit der Sure **al-Ma'āriğ** nennt er auch Gewährsmänner für die schon mehrfach erwähnte Überlieferung der Nicht-Engelwesen:

Abū Ṣālih sagte: es ist eine Schöpfungsart in Menschengestalt, die aber keine Menschen sind“; weiter sagte Qubaysa b. Du'ayb: es ist der rūḥ des Toten, (gemeint) zum Zeitpunkt, wenn er (der rūḥ) ergriffen und zu IHM hin ('ilayhi) gebracht wird (...) und das Ausmaß der Strecke ist derart, dass ein menschliches Wesen für die betreffende Reise 50 000 Jahre benötigte. Dies meinte Ibn 'Abbās, Ibn 'Iṣḥāq und weitere erfahrene Gelehrte, darunter der Richter Mundir b. Sa'īd; (sie fügten hinzu:) Dies dauere auch

³¹⁸ CD, al-Andalusī, Bd. 7, S. 214; ANDALUSI, Bd. 5, S. 459.

dann so lange, wenn der Aufsteigende ein Engel sei. Dazu führte Muğāhid aus: die Strecke reicht von dem Grund der siebten Erde bis zum göttlichen Thron.³¹⁹

وقال أبو صالح : خلق كهينة الناس وليسوا بالناس . وقال قبيصة بن ذؤيب : روح الميت حين تقبض إليه (...)
ومقدار المسافة أن لو عرجها آدمي خمسون ألف سنة ، قاله ابن عباس وابن إسحاق وجماعة من الحدائق منهم
القاضي منذر بن سعيد . فإن كان العارج ملكاً ، فقال مجاهد : المسافة هي من قعر الأرض السابعة إلى العرش .

Zur Sure **an-Naba'** bringt er einen interessanten Aspekt, nachdem er die Frage bringt, auf wen oder was sich *rūḥ* hier beziehen kann, auf Engel, Gabriel, Sonderwesen, usw.:

*Das Offenkundige ist hier, dass sich das Pronomen in „sie sprechen nicht“ (lā yatakallamūn) auf den " rūḥ und die Engel“ zurückbezieht. Dazu meint allerdings Ibn 'Abbās: es bezieht sich auf die Menschen zurück, denn (an jenem Tag) darf niemand (von ihnen) ohne SEINE – also Allahs – Erlaubnis das Wort ergreifen (...)*³²⁰

والظاهر عود الضمير في { لا يتكلمون } على { الروح والملائكة } . وقال ابن عباس : عائد على الناس ، فلا يتكلم أحد إلا بإذن منه تعالى

Zur Sure **al-Qadr** beschränkt sich al-Andalusī zunächst nur darauf, den schon oben beschriebenen Gegensatz in den Einzelansichten hervorzuheben, ohne dass er irgendeine dieser Einzelansichten bevorzugt oder zurückweist; zum Ende seiner Erläuterung aber bringt er einen neuen Aspekt.³²¹

{ تنزل الملائكة والروح } : تقدم الخلاف في الروح ، أهو جبريل ، أم رحمة ينزل بها ، أم ملك غيره ، أم أشرف الملائكة ، أم جند من غيرهم ، أم حفظة على غيرهم من الملائكة؟ والتنزل إما إلى الأرض ، وإما إلى سماء الدنيا

Es wurde bereits auf die Meinungsunterscheidung hingewiesen: ob es sich um Gabriel handelt, oder die Barmherzigkeit, mit der er herabkam (als mit der Offenbarung

³¹⁹ CD, al-Andalusi, Bd. 10, S. 243; ANDALUSI, Bd. 8, S. 327.

³²⁰ CD, al-Andalusi, Bd. 10, S. 424; ANDALUSI, Bd. 8, S. 407.

³²¹ CD, al-Andalusi, Bd. 11, S. 6; ANDALUSI, Bd. 8, S. 493.

gesandter Engel), oder ob ein ganz anderer Engel gemeint ist, oder der Würdigste der Engel, oder eine Armee von andersartigen Wesen (also andere Wesen als die Engel), oder ob die Wächterwesen, die über die Engel wachen sollen, gemeint sind. Mit dem Begriff des tanazzul (in der Āya im Verb tanazzalu) ist entweder ein HINABSTEIGEN ZUR ERDE gemeint, oder ZUM UNTERSTEN HIMMEL (samā' ad-dunyā).

Ibn Kaṭīr (774 H)

Im Gegensatz zu anderen Exegeten ist Ibn Kaṭīr bei **an-Nahl** ganz sicher, dass mit dem *rūḥ* die Offenbarung (*wahy*) gemeint sei, und er bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Belegstelle in Sure aš-Šūrā zurück.³²²

Bezüglich des *rūḥ* in **al-Ma'āriğ** bezieht er sich – wie schon andere vor ihm – auf die Meinung des Abū Šālih, der eine außerordentliche Wesensgattung mit Menschenähnlichkeit nennt; aber er bringt auch – als einer der wenigen Exegeten – einen Hinweis auf die Ḥadīte, die vom Aufstieg der Seele des Verstorbenen handeln und setzt somit *rūḥ* mit *nafs* gleich.³²³

Zur Sure **an-Naba'** vermerkt er zunächst die bekannten Formen der Interpretation, bringt aber auch sehr detaillierte, eigenartige Engelsdarstellungen:³²⁴

1. Die *'arwāḥ* der Menschen (nach al-ʿAufī, nach Ibn ʿAbbās)
2. Die Menschen (al-Ḥasan, Qatāda); angeblich soll dies zu den von Ibn ʿAbbās verheimlichten Meinungen gehört haben.
3. Wesen, die Menschen ähnlich sehen, aber weder Menschen noch Engel sind, essen und trinken (nach Ibn ʿAbbās)

³²² CD, Ibn Katir, Bd.4, S. 556; IBN KATIR, Bd. 4, S. 556.

³²³ CD, Ibn Katir, Bd. 8, S. 221; IBN KATIR, Bd. 8, S. 221.

³²⁴ CD, Ibn Katir, Bd. 8, S. 309-310; IBN KATIR, Bd. 8, S. 309-310.

4. Gabriel (nach aš-Ša'bī, Sa'īd b. Ğubair und aḍ-Ḍaḥḥāk). Parallelüberlieferung: der Vornehmste der Engel, der Allah am Nahesten stehe und Träger der Offenbarung sei (nach Muqātil)
5. Ein Engel, er genauso groß und gewaltig sei, dass er allen anderen Geschöpfen zusammen gleichkomme (nach 'Alī b. Abī Ṭalḥā); parallel dazu: ein gewaltiger Engel unter den gewaltigsten der Engel an Schöpfungsform (nach Ibn 'Abbās). Parallel dazu (nach aš-Ša'bī, nach 'Alqama, nach Ibn Mas'ūd): der *rūḥ* befindet sich im vierten Himmel; er ist gewaltiger als die Himmel und die Berge und gewaltiger als die (sonstigen) Engel; er lobpreist Allah täglich 12000 mal, und aus jeder Lobpreisung erschafft Allah einen Engel; dieser *rūḥ* wird am Jüngsten Tag kommen und allein eine Reihe bilden. (Hinweis des Exegeten: dies ist ein sehr seltsamer Ḥadīṭ.) Eine ähnlich seltsame Aussage parallel dazu (nach 'Atā', nach Ibn 'Abbās: Ich hörte den Gesandten Allahs (saws) sagen: Allah hat einen Engel; wenn Er diesem Engel befehlen würde: 'Verschlinge die sieben Himmel und die [sieben] Erden in einem einzigen Mal', dann täte er es (...). Hinweis von Ibn Kaṭīr: ein sehr seltsamer Ḥadīṭ, der in manchen Formen lückenlos bis zum Propheten führt, manchmal aber auch bei Ibn 'Abbās endet, und der inhaltlich zu den *'Isrā'īlyāt* zu zählen scheint.

Im Rahmen der Sure **al-Qadr** vermerkt Ibn Kaṭīr nur wenig, was sich konkret auf den *rūḥ* beziehen lässt:³²⁵

1. Gabriel
2. Eine (unbestimmte) Engelart

at-Ta'ālābī (875 H)

Abgesehen von den bekannten Ansichten (*nubuwwa*, *wahy*, *raḥma* usw.) bringt er zur Stelle in **an-Naḥl** eine Präzisierung der Aussage des Ibn 'Abbās:

³²⁵ CD, Ibn Kaṭir, Bd. 8, S. 444; IBN KATIR, Bd. 8, S. 444.

Von Ibn ‘Abbās, dass er aussagte: der rūḥ ist eine Art der Schöpfung Allahs (ḥalq^{un} min ḥalqi-llāh) und ein Befehl von dem Befehl Allahs (‘amr^{un} min ‘amri-llāh) in menschlicher Gestalt.³²⁶

عن ابن عباس قال : الرُّوحُ : خَلَقَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ ، وَأَمَرَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ عَلَى صُورِ بَنِي آدَمَ

Letztlich betont er zwar, dass eine solche Ansicht nicht aufgrund einer individuellen Ansicht späterer Gelehrter, sondern nur durch eine Überlieferung des Ḥadīṭ vom Propheten her zulässig sei – die hier auch vorliege; aber er will keine eigene Stellung beziehen und schließt mit „Allah weiß am besten, was an all dem wahr ist“.³²⁷

Zu der Stelle in **al-Ma‘āriḡ** führt er neben der angeblichen Mehrheitsmeinung (Gabriel sei gemeint) ausdrücklich die Meinung mancher – aber nicht namentlich erwähnter – Exegeten an, die den rūḥ an dieser Stelle mit ‘arwāḥ der Lebenskraft identifizieren:

(...) *Und einige Exegeten meinen: es handelt sich hier um ein Gattungsbegriff (ism al-ḡins) für die ‘arwāḥ der Lebenskraft (‘arwāḥ al-ḥayawān).*³²⁸

وقوله تعالى : { تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ } معناه تَصْعَدُ ، والرُّوحُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ هُوَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ مُجَاهِدٌ : الرُّوحُ مَلَائِكَةٌ حَفِظَةٌ لِلْمَلَائِكَةِ الْحَافِظِينَ لِبَنِي آدَمَ لَا تَرَاهُمْ الْمَلَائِكَةُ؛ كَمَا لَا نَرَى نَحْنُ الْمَلَائِكَةَ ، وَقَالَ بَعْضُ الْمَفْسُرِينَ : هُوَ اسْمُ جِنْسٍ لِأَرْوَاحِ الْحَيَوَانَ .

Zum rūḥ in **an-Naba’** bringt er bekannte Überlieferungen:³²⁹

1. Gabriel (nach aš-Ša‘bī und aḍ-Ḍaḥḥāk)
2. Ein gewaltiger individueller Engel, der *ar-rūḥ* heißt (nach Ibn Mas‘ūd).
3. Der Qur’an (nach Ibn Zaid)
4. Menschenähnliche Wesen, weder Engel noch Menschen (nach Muḡāhid)

³²⁶ CD, at-Ta‘alabi, Bd. 2, S. 330; THAALABI, Bd. 3, S. 410-411.

³²⁷ CD, at-Ta‘alabi, Bd. 2, S. 330; THAALABI, Bd. 3, S. 411.

³²⁸ CD, at-Ta‘alabi, Bd. 4, S. 138; THAALABI, Bd. 5, S. 482.

³²⁹ CD, at-Ta‘alabi, Bd. 4, S. 199; THAALABI, Bd. 5, S. 545.

5. Wesen, die keine Engel sind, aber die Engel behüten (wird nach Ibn ʿAbbās als Prophetentradition zitiert)
6. Genereller Gattungsbegriff für die *ʿarwāḥ* der Menschen.

Neben den schon bekannten Einzelmeinungen – denen er die Interpretation *rūḥ* = Gabriel voranstellt – fällt hier eine märchenhafte und auch kosmologisch nicht nachvollziehbare Darstellung der bekannten Versionen auf, etwa bei dem unbekanntem gewaltigen Engel, der „die Himmel und die Erde mit einem einzigen Bissen verschlingen könnte“. Spätestens an dieser Stelle wird klar, dass diese seltsamen und ohne Quelle genannten Darstellungen nur noch zum schwachen Traditionsballast gehören und dennoch im Tafsīr weitertradiert werden. Auch werden frühere, durchaus nachvollziehbare Konzepte wie der „Hüterwesen über den Engeln“ verkürzt auf die „ehrenwerten bewahrenden Schreiberengel“ (zurückgeführt auf Ibn Abī n-Nuġaiḥ).³³⁰

al-Baqāʿī (885 H)

Al-Baqāʿī bringt zu **An-Nahl** einen Neuansatz, indem er die dort genannten Engel mit den höchsten Engeloperhäuptern (*al-malāʾ al-ʿalā*) identifiziert³³¹; auch der *rūḥ* wird neu interpretiert als „der Gewaltigste [Engel], der über die *rūḥ*-Wesen (*ʿarwāḥ*) gesetzt ist, so wie die *rūḥ*-Wesen (*ʿarwāḥ*) zu den körperlichen Erscheinungsformen (*ʿašbāḥ*) in Beziehung stehen.“ Der Begriff *ʿamr* wird als kollektiver Begriff allen Ge- und Verbieters verstanden.

Zu **Al-Maʿāriḡ** gibt er eine Interpretation auf der Grundlage der Engeleigenschaften³³²: Die Engel steigen empor, weil sie diejenigen geschaffenen Wesen sind, die am kraftvollsten und fähigsten in der Lage seien, die Himmelsschichten zu durchstoßen, und die, die am

³³⁰ CD, at-Taʿalabi, Bd. 4, S. 199; THAALABI, Bd. 5, S. 545.

³³¹ CD, al-Baqāʿī, Bd. 4, S. 437; BAQAʿI, Bd. 11, S. 104-105.

³³² CD, al-Baqāʿī, Bd. 9, S. 166; BAQAʿI, Bd. 20, S. 391.

schnellsten in der Durchführung von Handlungen seien, und er vergleicht sie hinsichtlich ihrer Gewalt mit einem Blitzschlag (der Vergleich ist darum interessant, weil in alter Vorstellung der Blitz gewissermaßen wie ein himmlisches Messer Wolken- und Himmelschichten durchschneidet; so versucht der Gelehrte, das eigentlich unerklärliche Phänomen *Licht-Engel-Himmel-Aufstieg* zu vergleichen mit dem beobachtbaren Effekt *Leuchten-Blitz-Schlag(=Schnitt)-Himmelschicht der Wolken*). Demgegenüber beschränkt er sich bei *rūḥ* auf die Ansicht, es sei Gabriel, „weil er der mächtigste der Engel sei“ (was aber etlichen Überlieferungen nicht entspricht, also aus der Traditionskette bemerkenswert heraussticht). Schließlich bringt er noch die Option *rūḥ*=individuelle Seele des Sterbenden (*nafs*), aber ohne Beleg in der Tradition.

Neben bekannten Einzelmeinungen gibt er wieder – zur Sure **An-Naba'** - eine Neuinterpretation³³³: der *rūḥ* könne ein gewaltiger Engel (nicht Gabriel in diesem Falle) sein, der mit den *'arwāḥ* (hier wohl Individualseelen = *nufūs*) beauftragt sei. Auch den Begriff des *ṣaff* interpretiert er hier neu: die Engel – hier als Kollektiv, ohne Rangstufen usw. verstanden, umhüllen schützend die beiden verantwortlichen Gattungen (=die geretteten Menschen und Ğinn) am Jüngsten Tag, um sie vor den gewaltigen Schrecken (*'ahwāl*), dem wellenartigen chaotischen Hin- und Herbewegen an jenem Tag zu bewahren, indem sie diese Geretteten wie inmitten eines Kreises durch ihre Reihe (*ṣaff*) umgeben.

Ausgehend von der verkürzten Verbform *tanazzalu* in **Al-Qadr** (statt des regulären *tatanazzalu*) interpretiert er dies als Hinweis auf das abgestufte und dennoch sehr schnelle Herabsteigen der Engel; zum *rūḥ* meint er, dass entweder Gabriel gemeint und zur Würdigung separat von den übrigen Engeln genannt sei, aber auch, dass es eine Schöpfungsart sein könne, die größer (= *'akbar*) als die Engel sei, was aber so sehr eigenwillig formuliert steht (bei früheren Exegeten steht meist *'a'zam*, 'gewaltiger', während *'akbar* = '(körperlich) größer' außerhalb der Beschreibungstradition steht.³³⁴

³³³ CD, al-Baqā'i, Bd. 9, S. 314-315; BAQAI, Bd. 21, S. 213.

³³⁴ CD, al-Baqā'i, Bd. 9, S. 480; BAQAI, Bd. 22, S. 180.

as-Suyūṭī (911 H)

Insgesamt gibt as-Suyūṭī – wie auch zu erwarten – zur Sure **An-Naḥl** die bekannten Meinungen zu den außergewöhnlichen Engel- und Schöpfungsarten wieder, nur dass er im Unterschied zu etlichen anderen Exegeten die jeweilige Kette der Überlieferung angibt³³⁵: er fasst aber auch die früheren Aussagen zu den Wesen, die über die Engel gesetzt seien oder Gestalt von Menschen hätten usw. nicht sinnvoll zusammen, wie es etwa al-Māwardī tut.

Zur Sure **Al-Ma‘āridsch** äußert er sich gar nicht.

Bezüglich **An-Naba’** gibt er - im Vergleich zur Sure **An-Naḥl** – mehrere zusätzliche Angaben: ³³⁶

- a) Er nennt die Überlieferungen zu den zwei Reihen (*simat*), dann aber erwähnt er auch (nach ‘Abdallāh b. Buraida), dass „Ginn, Menschen, Engel und Teufelwesen nicht einmal ein Zehntel des *rūḥ* ausmachen, und der Prophet verstarb, ohne dass er wusste, was der *rūḥ* sei“. Dies steht allein aus traditionsgebundener Hinsicht im Gegensatz zu etlichen anderen Überlieferungen, nach denen der Prophet im Gespräch mit Juden aus Madina erwähnte, dass Gabriel der *rūḥ* sei.
- b) Erwähnt wird (nach Ibn Mas‘ūd), dass der *rūḥ* ein Engelwesen im siebten Himmel sei, gewaltiger als Himmel, Berge und Engel, der täglich 10.000 Lobpreisungen spreche, wobei Allah aus jeder Lobpreisung wieder einen Engel hervorbringe, und diese gesamte Gruppe der Engel erscheine dann am Jüngsten Tag. Dies ist kosmologisch nicht nachvollziehbar, insofern als die Tradition nur bei den Trägerengeln sagt, dass sie die Himmelsebenen durchstoßen, aber auch diese sind ja nicht gewaltiger als die Himmel.
- c) Nach Muqātil b. Ḥibbān soll der *rūḥ* der vornehmste der Engel sein, der dem Herrn am nächsten ist und *ṣāḥib al-waḥy* (der mit der Offenbarung Betraute) tituiert wird.

³³⁵ CD, as-Suyuti, Bd. 6, S. 119.

³³⁶ CD, as-Suyuti, Bd. 10, S. 186-187.

Das ist mehrfach widersinnig: nach der gesicherten Tradition ist dies Gabriel, und andererseits ist in der Propheten-Sīra klargestellt, dass Gabriel nicht zu den Engeln gehört, die im Rahmen der islamischen Kosmologie jenseits des „äußersten Lotusbaumes“ (*as-sidrat al-muntahā*) sind.

Auch lassen sich die oben erwähnten Überlieferungen nicht in sinntragende Bereiche zusammenfassen, nicht einmal in gemeinsame Einheiten gemäß traditionarischer Hinsicht.

Bezüglich **al-Qadr** erwähnt er neben Gabriel als erste Option eine seltsame Engelart (nach ʿAlī b. Abī Ṭālib, von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb), die kollektiv *ar-rūḥ* oder *ar-rūḥānīyūn* genannt seien; diese würden an einem Ort im siebten Himmel sein und speziell in der *laylat al-qadr* für alle in den Moscheen Betenden usw. Bittgebete mit entsprechendem Segen sprechen³³⁷; auch diese Überlieferung wird – trotz des klaren Hinweises auf den siebten Himmel – in keinerlei Beziehung zu den vorherigen Überlieferungen gesetzt.

³³⁷ CD, as-Suyuti, Bd. 10, S. 304 u. 314.

3.5 Die 5. Gruppe: rauḥ / rūḥ

Untersuchungs- gruppe	Gr.- Nr.	Sure, Vers	1. Ebene der Schlüsselbegriffe	2. Ebene der Schlüsselbegriffe
5a	5	Yûsuf (12), Vers 87	Rauh – Ruh	Allah / ya's / min
5b	17	Al-Wâqi'a (56), Vers 89	Rauh - Ruh	raihan

In dieser Versgruppe wird gemäß den meisten Qirā'āt (Qur'an-Lesarten) رَوْح als *rauḥ* gelesen; auch wird nicht in allen Tafsīr-Werken die Lesung *rūḥ* überhaupt beachtet bzw. interpretiert. Auffällig ist, dass die vorhandenen Interpretationen sich oft an rein sprachlichen Vorgaben ausrichten.³³⁸

Muqātil (150 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

an-Nasafī (303 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

aṭ-Ṭabarī (311)

Zur Gruppe 5a:

Hier erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Er erwähnt die Lesart, die nach al-Ḥasan al-Baṣrī *rūḥ* liest, und erklärt zunächst, dass der *rūḥ* herauskomme (wohl aus dem Körper) und in *raiḥāna* eingehe (hier offenbar allegorisch als

³³⁸ Siehe dazu im Teil über die Sprachanalyse / Lisān al-ʿArab, zum Eintrag r-y-ḥ bzw. r-w-ḥ.

die angenehme Ruhe verstanden); einige Zeilen weiter präzisiert er, dass die Individualeseele im Tod gemeint sei, aber auch, dass die allgemein bekannte, myrtenähnliche *raiḥān*-Pflanze gemeint sei: also dass die Seelen der Allah Nahestehenden (*al-muqarrabūn*) in die Pflanzen eingehen würden, sodass man einen schönen Geruch wahrnehme - eine ganz absonderliche Deutung ohne Vorgängerbeispiel.³³⁹

as-Samarqandī (373 H)

Zur Gruppe 5a:

Hier erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Er erwähnt - wie schon aṭ-Ṭabarī - die Lesart von al-Ḥasan al-Baṣrī, aber er bringt auch mehrere wichtige Hinweise zur Bedeutung dieser Lesart; insbesondere zitiert er eine Überlieferung von ʿAʿiṣa, der Gattin des Propheten (saws), dass der Prophet mit U-Vokalisierung - also *rūḥ* - rezitiert habe, und damit ist diese Lesart gut in der Exegese legitimiert. Als Bedeutungen verweist er neben Gabriel vor allem auf Barmherzigkeit (*raḥma*) und auch Versorgung (*rizq*). also wohl in der Paradieswelt.³⁴⁰

al-Māwardī (450 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

al-Wāhidī (468 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

³³⁹ CD, at-Tabari, Bd. 23, S. 159-160; TABARI, Bd. 22, S. 376-378.

³⁴⁰ CD, as-Samarqandi, Bd. 4, S. 245; SAMARQANDI, Bd. 3, S. 320.

al-Baġawī (516 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Zur Lesart verweist er auf Ya‘qūb, einen der 10 anerkannten Mutawātir-Qirā’a-Lesern, betont zugleich, dass er der einzige der großen Rezitatoren sei, der *rūḥ* gelesen habe. In der Bedeutung betont er neben Barmherzigkeit auch "bleibendes Leben".³⁴¹

az-Zamaḥṣarī (ca. 520)

Zur Gruppe 5a:

Er verweist bezüglich der Lesart nicht nur auf al-Ḥasan al-Baṣrī, sondern auch auf Qatāda; in der Bedeutung verbindet er die früheren Einzelmeinungen "Barmherzigkeit" und "bleibendes Leben" zu "Barmherzigkeit (Allahs), durch die heraus die Gottesdiener leben", wobei unklar bleibt, ob nur im Jenseits oder auch im Diesseits gemeint ist.³⁴²

Zur Gruppe 5b erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Ibn ‘Aṭīya (541 H)

Zur Gruppe 5a:

An dieser Stelle beschreibt er die Lesart *rūḥ* nach al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatāda sowie ‘Umar b. ‘Abdal-‘azīz; danach bedeutet diese Lesung "ein Lebender, der den *rūḥu-llāh* mit sich hat".³⁴³

Zur Gruppe 5b:

Gemäß seiner Spezialisierung auf den Ḥadīṭ und Qirā’a-Wege kann er auf al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn ‘Abbās und "eine große Gruppe" von Rezitatoren verweisen, die hier *rūḥ* gelesen haben.

³⁴¹ CD, al-Baġawī, Bd. 8, S. 25-26; BAGAWI, Bd. 8, S. 25-26.

³⁴² CD, az-Zamaḥsari, Bd. 3, S. 210; ZAMAHSARI, Bd. 3, S. 319.

³⁴³ CD, Ibn Atīya, Bd. 4, S. 38; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 274.

Als Interpretation (zurückgeführt auf al-Ḥasan) nennt er genau die seltsame Aussage in Kurzform, die schon aṭ-Ṭabari (ohne expliziten Hinweis auf die Quelle) aufführt, und ergänzt die Meinung von aḍ-Ḍaḥḥāk, es sei mit *raiḥān* das "Ausruhen" (*istirāḥa*) gemeint. Im Anschluss verweist er auf eine Überlieferung von ʿĀʿiṣa, sie habe den Gesandten Allahs (saws) *rūḥ* rezitieren hören (Ibn ʿAṭīyas Überlieferung unterscheidet sich dabei von der, die as-Samarqandī nennt).³⁴⁴

Ibn al-Ġauzī (597 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Interessanterweise erweitert er nun den ausdrücklich genannten Kreis der *rūḥ*-Leser: er nennt Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, Abū Zarīn, al-Ḥasan, ʿIkrima, Ibn Yaʿmur, Qatāda, Ruwais von Yaʿqūb (ein anerkannter *Mutawātir-Ṭarīq* der Qirāʿa von Yaʿqūb), Ibn Abī Suraiġ von al-Kisāʿī (entsprechender *Mutawātir-Ṭarīq* der Qirāʿa von al-Kisāʿī).

Als Bedeutungen nennt er zwei anerkannte Formen: (a) Barmherzigkeit (nach Qatāda), und (b) bleibendes Leben, nach Ibn Qutaiba bzw. az-Zaġġāġ.³⁴⁵

ar-Rāzī (606 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Hier erwähnt er lediglich die Lesart, aber keine Rezipitoren; als Bedeutung nennt er nur "Barmherzigkeit".³⁴⁶

³⁴⁴ CD, Ibn Atiya, Bd. 6, S. 295; IBN ATIYA, Bd. 5, S. 254.

³⁴⁵ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 5, S. 482; IBN al-GAUZI, Bd. 8, S. 156-157.

al-Qurṭubī (671 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Er bringt weitere Rezitationswege ein: neben al-Ḥasan und Qatāda sowie Ibn ʿAbbās noch Naṣr b. ʿAṣim, al-Ġaḥdarī, Ruwais bzw. Zaid von Yaʿqūb. Er erwähnt allgemein den Ḥadīṭ von ʿĀʾiṣa, um die Echtheit dieser Lesart zu belegen, und bringt als Bedeutung von rūḥ an dieser Stelle "Barmherzigkeit, da sie für den Verstorbenen wie das Leben sei" (*ar-raḥma, li-ʿanna-hā ka-l-ḥayāti lil-marḥūm*).³⁴⁷

al-Baiḍāwī (691 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Er nennt die Lesart als solche und interpretiert rūḥ als Barmherzigkeit (*raḥma*) bzw. dauerndes Leben (*al-ḥayāt ad-dāʾima*), wobei er bei dem Eintrag "Barmherzigkeit" in auffälliger Weise die Formulierung von al-Qurṭubī - wenn auch nicht ganz wortwörtlich - übernimmt. *Raiḥān* erläutert er als "gute Versorgung" (*rizq ṭayyib*), was insofern auffällt, weil vor ihm nur as-Samarqandī diese spezielle Exegese vorbrachte.³⁴⁸

al-Ḥāzin (725 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

³⁴⁶ CD, ar-Razi, Bd. 15, S. 197; RAZI, Bd. 29, S. 202.

³⁴⁷ CD, al-Qurtubi, Bd. 17, S. 232-233; QURTUBI, Bd. 20, S. 231.

³⁴⁸ CD, al-Baidawi, Bd. 5, S. 246; BAIDAWI, Bd. 5, S. 183-184.

al-Qummī an-Nīsābūrī (728 H)

Zur Gruppe 5a:

Er nennt die Lesart ohne die zugrundeliegenden Rezitationstraditionen; Als Bedeutung nennt er nur "Barmherzigkeit", aber in klarer wortwörtlicher Übernahme der Formulierung "gemeint: von der Barmherzigkeit, durch welche die Gottesdiener leben" (*ʿay: min raḥmatihī llatī yaḥya bihā l-ʿibād*) des az-Zamaḥṣārī, wobei außer jenem Exegeten keiner diese spezielle Ausdrucksweise wählte.³⁴⁹

Zur Gruppe 5b:

Ausgehend von der *rūḥ*-Lesung gibt er hier eine interessante neue, nämlich dreifach strukturierte Exegese, die eine weitere Ausarbeitung des *rūḥ*-Themas anzeigt.³⁵⁰

1. {*fa-rūḥ^{um}*} gemeint: "Ausruhen" (*istirāḥa*); dies dient dem *rūḥ* und zugleich dem Körper
2. {*wa-raiḥān^{um}*} gemeint: "Versorgung" (*rizq*); dies dient dem Körper
3. {*wa-ḡannatu naʿīm*} gemeint: "Garten der genießenden Freude", und dies sei für den *rūḥ* gedacht, der dort dem allherrscheden Herrscher (also Allah) begegne.

al-Andalusī (745 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Bei seiner Erwähnung der *rūḥ*-Lesart zählt er außer den oben schon bekannten Rezitatoren noch auf: Nūḥ al-Qāriʿ, al-ʿAšhab, Šuʿaib b. al-Ġaḥḥāb, Sulaimān at-Taimī, ar-Rabīʿ b.

³⁴⁹ CD, an-Nisaburi, Bd. 4, S. 393.

³⁵⁰ CD, an-Nisaburi, Bd. 6, S. 118.

Ḥaiṭam, Muḥammad b. ʿAlī, Abū ʿImrān al-Ġūnī, al-Kalbī, Fayyād, ʿUbaid, ʿAbdalwārīt von Ibn ʿAmr (*Tarīq* einer klassischen *Mutawātir*-Qirāʿa). Als Bedeutung gibt er "Barmherzigkeit" (*raḥma*) an, mit genau derselben Formulierung wie al-Qurṭubī; "das Bleiben, Fortbestehen" (*baqāʾ*); für *raiḥān* gibt er "Versorgung" (*rizq*) und "Ausruhen" (*istirāḥa*) an. Interessant ist zudem sein Versuch, die seltsame Vorstellung der Seelen in der irdischen Myrte aufzulösen, indem er sagt, dieser *raiḥān* sei ein Myrtenstrauch im Jenseits.³⁵¹

Ibn Kaṭīr (774 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

Zur Gruppe 5b:

Er bringt einen vollständigen Ḥadīṭ, der schon bei Ibn ʿAṭīya zum Thema genannt wird (dort allerdings ohne Überlieferernennung); zugleich betont er, dass unter den *Mutawātir*-Rezitatoren nur Yaʿqūb so gelesen hätte, wobei Ibn Kaṭīr die oben schon genannten einzelnen Rezitationsnachweise nicht aufzählt.³⁵²

at-Taʿālabī (875 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

al-Baqāʾī (885 H)

Zur Gruppe 5a erwähnt er nichts zur Lesart rūḥ.

³⁵¹ CD, al-Andalusi, Bd. 10, S. 217; ANDALUSI, Bd. 8, S. 215.

³⁵² CD, Ibn Katir, Bd. 7, S. 549; IBN KATIR, Bd. 7, S. 549.

Zur Gruppe 5b:

Er erwähnt die Rezitationstradition von Ya'qūb und erläutert bei *rūḥ*, es bedeute eine Herzensruhe (*ṭama'nīna fī l-qalb*), eine innere Sicherheit und Gewissheit (*sakīna*) und ein Leben ohne Ende (*ḥayāt^{um} lā maūt^a ba'da-hā*)³⁵³; die beiden ersten Bedeutungen beziehen sich eindeutig auf das Diesseits, nur die letzte auf das Jenseits - wodurch seine Exegese geschickt die früheren Standpunkte verbindet und berücksichtigt.³⁵⁴

as-Suyūṭī (911 H)

Er erwähnt bei keiner der beiden Untersuchungsgruppen etwas zu der Lesart rūḥ.

³⁵³ Diese letzte Formulierung taucht wortwörtlich bereits bei Ibn al-Ǧauzī als Zitat nach az-Zaǧǧāǧ auf.

³⁵⁴ CD, al-Baqa'i, Bd. 8, S. 350; BAQA'I, Bd. 19, S. 245.

3.6 Die 6. Gruppe: ar-rūḥ

Untersuchungs- gruppe	Gr.- Nr.	Sure, Vers	1. Ebene der Schlüsselbegriffe	2. Ebene der Schlüsselbegriffe
6	9	Al-Isrā' (17), Vers 85	ar-Rūḥ	Amr / ilm / min

In diesem Vers der letzten und außergewöhnlichsten Gruppe stellt der Begriff *rūḥ* die ultimative Herausforderung an die Tafsīr-Gelehrten dar; hier kann nicht von vornherein von dem konkreten Engel Gabriel die Rede sein, und dementsprechend ist auch die Beschäftigung mit diesem Vers die umfangreichste und intensivste bei (fast) allen Tafsīr-Gelehrten.

Erschwerend kommt hier die jeweilige Auffassung des Exegeten bezüglich des letzten Teilverses hinzu, da manche der Tafsīr-Gelehrten hier eine Unmöglichkeit der Interpretation sehen, und daher einem konkreten Interpretationsversuch skeptisch bis gegnerisch gegenüberstehen.

In diesem Bereich der Exegese können hinsichtlich des zweiten Teils der Āya drei **Verständnisebenen** und drei **Aspekte der jeweiligen Menschengruppen** unterschieden werden:

1. Ebene: Wer ist eigentlich Adressat des Befehls (sprich / *qul*)?
 2. Ebene: Wird der *'amr* in der Āya als Herkunft (*min*=partitiv) oder Mittel (*min*=*bi*=instrumental) verstanden?
 3. Ebene: Handelt es sich bei dem *'amr* also um einen konkreten Befehl Gottes oder nur um einen unbestimmten Hinweis auf Gottes Handeln allgemein ("Angelegenheit" bzw. "Befehl Allahs" / *'amri rabbī*)?
1. Aspekt: Wurde das Wissen, das in der Āya angesprochen ist, als Offenbarung (*wahy*) empfangen oder durch reine menschliche Erfahrung gewonnen?
 2. Aspekt: Handelt es sich um ein Wissen hinsichtlich des *rūḥ* (jenseitsgerichtet) oder um menschlich teilweise zugängliches Wissen (diesseitsgerichtet)?

3. Aspekt: Ist das Wenige nun das, was von allen Dingen gewusst werden kann, oder wird die begrenzte Erkenntnismöglichkeit zum *rūḥ* angesprochen?

Bei genauer Betrachtung schließen sich aber einige Kombinationen aus, bzw. es ergeben sich zwingend ganz bestimmte Optionen:

a) **Alle Menschen werden angesprochen;** in diesem Fall muss das angesprochene Wissen durch Erfahrung und menschliche Fähigkeit definiert sein. Daraus ergeben sich zwei Untermeinungen:

a1) Es wird ausgesagt, dass das über den *rūḥ* existierende Wissen viel mehr ist als das übrige, und das diese Hauptmasse des Wissens (eben über den *rūḥ*) dem Menschen ganz entzogen ist, weil es rein diesseitsbezogen ist und das *rūḥ*-Wissen nicht durch reine Überlegung gesichert werden kann. Dadurch wird *min 'amri rabbī* als essentiell partitiv verstanden (also als die nur dem Schöpfer eigene Besonderheit, zu der jenes Wissen gehört).

a2) Es wird ausgesagt, dass die Hauptmasse des menschlichen Wissens diesseitsbezogen ist, die des *rūḥ* aber in Masse geringer, dennoch durch den Menschen erfahrbar. Dadurch wird *min 'amri rabbī* als instrumental verstanden, nämlich, dass nur auf Befehl Allahs dem Menschen etwas von diesem Wissen zukommen kann.

b) **Es wird speziell im zweiten Teilstück der Āya die Gemeinschaft der Juden angesprochen;** dann würde gelten, dass zwar den Menschen aus sich heraus das Wissen über den *rūḥ* unmöglich ist, dass aber einige der gelehrten Juden dieses Wissen mittels der ursprünglichen Offenbarung ihrer Propheten erhalten hätten, dass also etwas von dem Wissen des *rūḥ* - wenn auch der geringere Teil des Gesamtwissens des *rūḥ* - bei ihnen existierte. Im Rahmen dieser Möglichkeit muss der Begriff *min 'amri rabbī* natürlich als instrumental verstanden werden, nämlich als direkte Offenbarung, die ja nur durch konkrete Anweisung Allahs denkbar ist.

c) **Der Prophet Muḥammad ist angesprochen;** in dem Falle gibt es zwei Untermeinungen:

c1) Das angesprochene Wissen ist vornehmlich Offenbarungs bezogen, jenseits gerichtet und dadurch wiederum - zumindest theoretisch - ihm zugänglich (allerdings spricht die

Tradition des Ḥadīṭ nicht dafür, dass der Prophet dieses Wissen besaß). Das ihm zugängliche Wissen darüber kann aber in diesem Falle kein vollständiges sein, aufgrund der Einschränkung der Āya selbst, und kann - im Gegensatz zum üblichen Wissen - nicht selbständig seitens des Menschen erlangt werden. Im Rahmen dieser Meinung ist *min 'amri rabbī* partitiv verstanden, sowie als Befehl des Schöpfers (wegen des Offenbarungs-Charakters)

c2) Das angesprochene Wissen ist das allen Menschen verborgene Wissen, und weder der Prophet, noch andere Menschen haben irgendein gesichertes Wissen hiervon. Hier ist *min 'amri rabbī* partitiv und als Eigenheit des Schöpfers zu verstehen.

In eine Übersicht gebracht:

Meinung	Stichwort	Adressat der Āya	<i>rūḥ</i> -Wissen erreichbar bzw. teilweise gegeben	Begriff des <i>min 'amri rabbī</i>	Verbindung zu
A 1	Was ist die Schöpfungskraft?	Alle Menschen	Nein	Essentiell partitiv, Angelegenheit Gottes	Lebenskraft
A 2	Wozu wird der göttliche Befehl bewirkt?	Alle Menschen	Ja	Instrumental, Befehl Gottes	Schöpfungsergebnis, Durchführung von Befehlen Gottes
B	Wodurch wird der göttliche Befehl bewirkt?	Die jüdische Gemeinschaft	ja	Instrumental, Befehl Gottes	Durchführung von Befehlen Gottes
C 1	Wie und was ist der göttliche Befehl?	Der Prophet	ja	Partitiv allgemein, Befehl Gottes	Durchführung von Befehlen Gottes
C 2	Wie geschieht die Schöpfung?	Der Prophet	nein	Partitiv allgemein, Eigenart des Schöpfers	Lebenskraft, Schöpfungsursache

Muqātil (150 H)

Hier sagt er: ³⁵⁵

{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ } ، نزلت في أبي جهل وأصحابه ، { قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي } ، وهو ملك عظيم على صورة إنسان أعظم من كل مخلوق غير العرض ، فهو حافظ على الملائكة ، وجهه كوجه الإنسان ، (...).

(Und sie befragen dich zum Ruh): diese Āya wurde bezüglich Abū Ġahl und dessen Gefährten herabgesandt; (sprich: der rūḥ ist von dem Befehl meines Herrn): [der rūḥ] ist hier ein gewaltiger Engel in Gestalt eines Menschen, der – ausgenommen die Ausdehnung der Breite nach – gewaltiger ist als jedes andere Geschöpf. Dieser besagte Engel ist als Hüter über die Engel gesetzt, und sein Gesicht ist das eines Menschen [...]

an-Nasafi (303 H)

Hier äußert er sich wie folgt:

{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي } أي من أمر يعلمه ربي ، الجمهور على أنه الروح الذي في الحيوان ، سألوه عن حقيقته فأخبر أنه من أمر الله أي مما استأثر بعلمه . وعن أبي هريرة : لقد مضى النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم الروح ، وقد عجزت الأوائل عن إدراك ماهيته بعد إنفاق الأعمار الطويلة على الخوض فيه . والحكمة في ذلك تعجيز العقل عن إدراك معرفة مخلوق مجاور له ليدل على أنه عن إدراك خالقه أعجز .

{Und sie befragen dich zum rūḥ; sprich: der rūḥ ist von dem Befehl meines Herrn}: gemeint: er kommt von [dem Befehl bzw.] der Ursache, die mein Herr kennt. Die Mehrheit der Gelehrten geht davon aus, dass es sich hier bei diesem rūḥ um diejenige Kraft handelt, die das Leben in allem Lebendigen bewirkt. Man fragte den Gesandten nach der Wirklichkeit dieser Lebenskraft, und ER [Allah] unterrichtete den Gesandten, dass diese Lebenskraft eben zur Angelegenheit Allahs gehört, will sagen zu dem zählt, was in Seinem Wissen eingefasst ist. Von Abū Huraira wird überliefert: Der Prophet

³⁵⁵ CD, Muqatil, Bd. 2, S. 273.

(saws) verbrachte sein Leben, ohne dass er wusste, was der rūḥ ist.³⁵⁶ Auch die Ersten (d.h. die griechischen Philosophen) waren unfähig, die Wesensart (māhīya) des rūḥ zu erfassen, obwohl sie ihr ganzes Leben mit der intensiven Forschung danach verbrachten. Die dahinter liegende Weisheit lautet: dass der Verstand außerstande ist, ein geschaffenes Wesen zu begreifen, das ihm (dem Verstand) so sehr ähnlich ist, und das (der Zweck der Āya darin liegt), ihn (den Verstand) darauf zu verweisen, dass er außerstande ist, seinen Schöpfer zu erfassen.³⁵⁷

Als weitere Meinungen zur rūḥ-Bedeutung nennt an-Nasafi Gabriel, den Qurʾān, sowie eine Version des Ḥadīṭ, der auf die Juden Bezug nimmt und ihnen die Frage nach dem rūḥ zuschreibt - allerdings mit einer interessanten Einzelheit: einerseits betont an-Nasafi durch den Ḥadīṭ und seine Erläuterung, dass die Juden meinten, wenn der Prophet nach dem rūḥ gefragt werde, müsse er - wenn er denn aufrichtig sei - schweigen, da dies auch in der Thora eine unerläuterte bzw. verdeckte (*mubham*) Angelegenheit sei. Andererseits erwähnt er, dass die eigentliche Frage die nach der Erschaffenheit des rūḥ sei; dazu nehme der Teilvers Stellung {*min ʿamri rabbī*}, denn dies sei als Antwort ein Beleg für die Erschaffung des rūḥ. Der letzte Teil der Āya {*wa-mā ʿūtūtum*} sei wiederum nur eine allgemeine Aussage und beziehe sich nicht auf die Sache des rūḥ im engeren Sinne.³⁵⁸

at-Ṭabarī (311)

Zunächst erwähnt at-Tabarī einige konkrete Erscheinungsformen des rūḥ, wie auch schon an anderen, früheren Textstellen.

Dann bestätigt er zu {*min ʿamri rabbī*}, dass es sich um etwas handle, was letztlich nur Allah allein wisse. Zur Passage {*wa-mā ʿūtūtum*} bestätigt er eine Meinungsverschiedenheit der

³⁵⁶ Diese Überlieferung in exakt diesem Wortlaut erscheint bei drei Exegeten: Muqātil, az-Zamaḥṣarī, as-Samarqandī; dabei variiert auffälligerweise der Überlieferer: bei Muqātil ist es Abū Ḥuraira, bei az-Zamaḥṣarī ist es ʿAbdallāh b. Buraida, bei as-Samarqandī schließlich ist es Ibn Abī Buraida. Siehe dazu auch bei den entsprechenden Exegeten.

³⁵⁷ CD, an-Nasafi, Bd. 2, S. 215; NASAFI, Bd. 2, S. 274.

³⁵⁸ CD, an-Nasafi, Bd. 2, S. 215; NASAFI, Bd. 2, S. 275.

auslegenden Gelehrten (*fa-'inna 'ahla t-ta'wīl iḥṭalafū fī ma'na qaulihi*) und nennt zwei Aussagen:

1. Dass diejenigen, die den Gesandten Allahs danach fragten, nur ein wenig - aber immerhin etwas - wussten, so wie irgendwelche Menschen sonst auch.
2. Dass diejenigen (also die jüdischen Fragenden) speziell etwas wussten, im Gegensatz zu allen übrigen Menschen.³⁵⁹

as-Samarqandī (373 H)

Direkt nach der Erwähnung der Textstelle *{quli l-'amru min 'amri rabbī}* kommentiert er: "Will sagen: Ich habe hierzu kein Wissen", und bezieht damit diese Passage explizit auf den Propheten.³⁶⁰

Danach nennt er mit Rückbezug auf Muğāhid (150 H) die schon bekannten außergewöhnlichen Schöpfungsarten, die weder Engel noch Menschen sind, danach die Ansicht, es sei Gabriel (nach al-Ḥasan und Qatāda), und auch der Qur'an wird erwähnt.

Bei einer Anführung des gewaltigen Engels wird wieder der Rückbezug auf die Parallelstelle an-Naba', Āya 38, gemacht und auf die Doppelreihe der Engel hingewiesen.³⁶¹

Schließlich wird eine Meinung ohne Gewährsmann genannt, in der der *rūḥ* als etwas im Körper beschrieben wird, wobei unklar bleibt, ob solchermaßen Seele, Geist oder Lebenskraft gemeint sein sollen.

Schließlich interpretiert as-Samarqandī eigenständig eine neue Kombination hinein: der Teil *{wa-mā 'ūtītum}* beziehe sich auf das Wissen, das Allah dem Gabriel gegeben habe und das

³⁵⁹ CD, at-Tabari, Bd. 17, S. 543-545; TABARI, Bd. 15, S. 70-73.

³⁶⁰ CD, as-Samarqandi, Bd. 3, S. 24; SAMARQANDI, Bd. 2, S. 282.

³⁶¹ Damit steht er allerdings allein da, denn auch diejenigen Exegeten, die jene außergewöhnlichen Engelwesen nennen, erwähnen hierzu das Problem der "Reihe" bzw. "Doppelreihe" der Engel. An diesem Beispiel wird andererseits deutlich, wie sehr Exegeten wie as-Samarqandī, die eigenständig interpretieren wollten, ihre Konformität mit den anerkannten Traditionen und teils mit unsinnigen Bezügen betonten, um von ihren eigenen Individualmeinungen abzulenken und diese nicht zu starker Kritik auszusetzen. As-Samarqandīs eigene Interpretation zu dem angesprochenen Wissen in der Āya - eine Auslegung, die außer ihm tatsächlich niemand vorbringt - folgt daher ziemlich unscheinbar ganz am Ende der Gesamtinterpretation (!).

dieser wiederum den Menschen gegeben habe, und dieses überbrachte Wissen sei hinsichtlich dessen, was bei Allah noch verborgen sei, gering.³⁶²

al-Māwardī (450 H)

Zunächst verweist al-Māwardī auf einige - keineswegs alle - Überlieferungen zu möglichen *rūḥ*-Bedeutungen; als letzte Ansicht nennt er - ohne jegliche Autorenschaft - die doch wichtige Aussage, der *rūḥ al-ḥayawān*, die geistige Kraft des Lebendigen, sei gemeint. Um diese von älteren Traditionslinien abweichende Meinung verträglicher zu machen, setzt er sogleich die lexikografische Erläuterung an, dass das Wort *rūḥ* sich von *rīḥ* ableite.³⁶³ In der Art, wie hier eine Quasi-Entschuldigung hingesetzt wird, kann man ersehen, dass sich zu al-Māwardī's Zeit diese letzte Ansicht als Erwartungsmeinung wohl schon so durchgesetzt hat, dass er - al-Māwardī - sie dem gebildeten Lesepublikum nicht gänzlich unterschlagen kann (!).

In diesem Kontext ist interessant, dass er mit dem letzten Teilvers *{wa-mā 'ūtītum}* vergleichsweise selbständig umgeht, zuerst eine eigene, am Wortsinn orientierte Interpretation gibt, dann - nachgeschoben - die überlieferten Traditionen nachreicht; das liegt darin begründet, dass zu dem ersten Teilvers der *Āya* feste vorgegebene Exegesen vorlagen, nicht aber zum zweiten, und darum besteht auch für streng traditionsorientierte Gelehrte wie al-Māwardī hier auch mehr Formulierungsfreiheit. Inhaltlich lässt er alle Grundmeinungen bestehen, dass also entweder die Juden im Speziellen, der Prophet oder sogar alle Menschen angesprochen sein könnten.³⁶⁴

al-Wāḥidī (468 H)

Al-Wāḥidī gehört zu denjenigen Exegeten, die kein Problem damit haben, anerkannte Traditionen und eigene Ansichten miteinander zu vermischen bzw. zwanglos miteinander zu kombinieren³⁶⁵; so identifiziert er als die Fragenden im ersten Teilvers (*wa-yas'alūnaka*) die

³⁶² CD, as-Samarqandi, Bd. 3, S. 24; SAMARQANDI, Bd. 2, S. 282.

³⁶³ CD, al-Mawardi, Bd. 2, S. 452; MAWARDI, Bd. 3, S. 269-270.

³⁶⁴ CD, al-Mawardi, Bd. 2, S. 452; MAWARDI, Bd. 3, S. 270.

³⁶⁵ CD, al-Wahidi, Bd. 1, S. 459.

Juden, aber als *rūḥ* lässt er nur und ausschließlich die Lebenskraft stehen (*wa-r-rūḥ mā yaḥyā bihi l-badan*).

Nun folgt eine eigenständige Kombination mit interner Zwangsfolge: zunächst geht al-Wāḥidī davon aus, dass die fragenden Juden nach der Wirklichkeit und der Beschaffenheit des *rūḥ* gefragt hätten (*sa'alūhu 'an dālika wa-ḥaqīqatihi wa-kaiḥiyatihi*), und da dieser *rūḥ* gemäß al-Wāḥidīs Vorgabe ja die Lebenskraft sein muss, deren Beschaffenheit niemand außer Allah kenne, folgt auch zwingend die Interpretation des Teilstücks *{quli r-rūḥu min 'amri rabbī}*, wonach er *'amr* entweder mit "Wissen (*'ilm*) gleichsetzt - eine Interpretation, die außer ihm nur wenige Exegeten vornehmen - oder mit "Erschaffung" (*ḥalq*), was von manchen, aber nicht vielen Exegeten betont wird.

Das letzte Teilstück *{wa-mā 'ūtītum...}* bezieht er auf den Anspruch der Juden, über alles Wissen zu haben, was in ihrem Buch, der Thora, zu finden sei; dabei entsteht aber - ohne dass er darauf hinweist - ein gewisser Gegensatz zu anderen Traditionen, nach denen die fragenden jüdischen Gelehrten ja gerade darum den Propheten befragten, weil in ihrem Buch NICHTS Exaktes zum *rūḥ* stehe, und sie sehen wollten, ob er diesen Erwartungen (nämlich in Weisheit darüber zu schweigen) entsprechen würde.

Spätestens hier wird deutlich, dass al-Wāḥidī eigentlich sehr autonom interpretiert, aber diese Haltung geschickt verbirgt, indem er eigen interpretierte Stücke mit bestimmten Traditionen nicht nur zusammenstückelt, sondern regelrecht verschmilzt.

al-Baḡawī (516 H)

Auch im Falle von al-Baḡawī wird deutlich, dass er sich durch allgemein akzeptierte Traditionen (*rūḥ* = Engelwesen, der Qur'ān) zunächst absichern will, ehe er mit seiner eigentlichen Ansicht kommt: dass es sich als korrekteste Ansicht erwiesen habe, dass es sich hier um die in den Menschen hineingesetzte Kraft handele, durch die der Mensch überhaupt lebe³⁶⁶. Interessanterweise nennt er als Träger der Lebenskraft das Blut und folgt darin eher den altarabisch-vorislamischen Ansichten als den antik-philosophischen.

³⁶⁶ CD, al-Baḡawī, Bd. 5, S. 125-126; BAGAWI, Bd. 5, S. 125-126. Vergleiche etwa mit der Haltung von at-Ta'ālabī, in der diese Interpretation bereits anerkannter Standart der Exegese ist.

Wie sehr al-Bağawī bemüht ist, Traditionsbelege oder anerkannte Exegesen - selbst ohne Stellenbezug - zu kompilieren, erkennt man allein daran, dass er auch Jesus als *rūḥ* identifiziert, weil er der "*rūḥ* Allahs und Sein Wort sei" (*fa-'innahu rūḥu-llāhi wa-kalimatuhu*), wobei er - al-Bağawī - der Einzige ist, der diesen Hinweis auf die vorliegende Āya bezieht, offenbar eben, um vor der nicht-traditionsgestützten Eigenmeinung möglichst viel aus dem Textbestand des Qur'ans Begründbares aufzuführen.³⁶⁷

Ebenfalls ist auffällig, dass al-Bağawī auch zu dem Aspekt *rūḥ* = Lebenskraft wieder etliche Meinungen zufügt (sämtlich ohne jegliche Urheberbenennung), die wahlweise als Wesen/Wirklichkeit/Substanz des *rūḥ* ganz unterschiedliche Dinge erwägen:

1. Eigenschaft (von was?)
2. Feinstofflicher Körper (*ğism laṭīf*)
3. Allegorie: gemeint sei eine Vereinigung bestimmter Eigenschaften im Menschen, nämlich Licht (*nūr*), Güte (*tīb*), hohe moralische Haltung (*'uluw*) und der Fortbestand in der jenseitigen Welt (*baqā'*).

Abschließend führt er eine angebliche Meinung von 'Abdallāh b. al-Buraida an, einem Tradenten, der von den Ḥadīṭ-orientierten Exegeten mehrfach zitiert wird, wonach das Wissen um den *rūḥ* sowohl den Engeln wie auch den Propheten verwehrt sei; allerdings kann diese Aussage nicht den Rang einer anerkannten Ḥadīṭ-Tradition einnehmen und wird folglich von al-Bağawī nur als Abschluss der Diskussion erwähnt.³⁶⁸

az-Zamaḥṣarī (ca. 520)

In seiner im folgenden zitierten Aussage fasst az-Zamaḥṣarī seine Ansicht klar zusammen in den Worten:

"Die meisten Exegeten sind der Auffassung, dass der *rūḥ* gemeint ist, der in der Lebenskraft (*ḥayawān*) innewohnt" ³⁶⁹; erst danach fügt er, gewissermaßen aus der Verpflichtung dem Überlieferten heraus, auch mehrere Ḥadīṭe und Aussagen hinzu, wie sie aus den früheren Werken bekannt sind (gewaltiger Engel, Qur'an, Gabriel), aber er macht sich nicht einmal die

³⁶⁷ CD, al-Bağawi, Bd. 5, S. 126; BAGAWI, Bd. 5, S. 126.

³⁶⁸ Vergleiche dazu die detaillierten Angaben von as-Suyūṭī, der diese Aussage so nicht aufführt.

³⁶⁹ CD, az-Zamaḥsari, Bd. 3, S. 477; ZAMAHSARI, Bd. 3, S. 548.

Mühe, die Erstüberlieferer anzugeben. Daran kann man erkennen, dass az-Zamaḥṣarī diesem an dieser Stelle unsicheren Traditionsgut eher skeptisch gegenübersteht und es nur im Vorbeigehen erwähnt, ohne Präferenz oder Hervorhebung.³⁷⁰

Den Teilvers zum *ʿamr* versteht er als Offenbarung und Rede Allahs und setzt hier eine Beziehung zur Interpretation 'Qur'an'; *{min ʿamri rabbī}* sei hier hervorgehoben, um zu sagen: der *rūḥ* (=Qur'an) entstammt der Offenbarung, nicht der Aussage der Menschen. Da Zamaḥsari aber die Interpretation 'Qur'an' nicht sonderlich hervorgehoben hat, zeigt diese Exegese bezüglich seiner Person, dass ihn eigentlich das Thema *rūḥ* nicht wirklich interessiert, sonst hätte er zumindest eine andere, unabhängige Parallel-Exegese zum Teilvers *{min ʿamri rabbī}* angegeben. Als Erklärung kann dienen, dass er sich anscheinend der Meinung anschließt, die im Ḥadīṭ des Ibn Buraida erscheint, dass der *rūḥ* nicht einmal den Propheten bekannt sei - warum dann also viel darüber diskutieren. Andererseits macht die gesamte Textstelle in seinem Tafsīr den Eindruck einer seltsam unsorgfältigen Behandlung, und so wird er die Aussage des Ibn Buraida gerne verwendet haben (übrigens ohne Nennung des Erstüberlieferers), um quasi sein eigenes Desinteresse mit scheinbarer Traditionstreue zu kaschieren.³⁷¹

Ibn ʿAṭīya (541 H)

Aus seinem Selbstverständnis als Ḥadīṭ-orientierter Exeget unternimmt Ibn ʿAṭīya den Versuch, die diversive Traditionsmasse zu ordnen und auch im Detail zu beurteilen.

Dabei geht er interessanterweise zunächst von den Fragestellungen zur Wesensart des *rūḥ* aus, von der Lebenskrafttheorie, und bekräftigt grundsätzlich diese Aussage. Dann jedoch setzt er in skeptischer Haltung an und sagt, das eigentlich Schwierige sei hier, dass es zu dieser Sache keinen Tafsīr gebe/geben könne. Erst nach diesem recht klaren Einstieg geht er zu den früher erwähnten Überlieferungen von Qatāda usw. über, kommt dabei auch auf die

³⁷⁰ CD, az-Zamaḥsari, Bd. 3, S. 477; ZAMAHSARI, Bd. 3, S. 548.

³⁷¹ CD, az-Zamaḥsari, Bd. 3, S. 477; ZAMAHSARI, Bd. 3, S. 548.

Gleichsetzung des *rūḥ* mit Jesus, hält sich bei dieser Aussage aber sehr bedeckt (bestätigt sie also nicht selbst, meint: "man sagt").³⁷²

Zu der angeblichen Aussage von ‘Alī b. ‘Abī Ṭālib (der Engel, der sich mit jeweils 70000facher Vielfalt zum Gotteslob begibt, zweifelt Ibn ‘Aṭīya deutlich an der Echtheit:

ذكره الطبري ، وما أظن هذا القول يصح عن علي

*Dies wird von aṭ-Ṭabarī erwähnt, wobei ich aber vermute, dass diese Aussage nicht authentisch auf ‘Alī zurückgeführt werden kann.*³⁷³

Typisch für ihn als Ḥadīṭ-Exegeten ist, dass er trotz seiner deutlichen Neigung zu der Interpretation *rūḥ=Lebenskraft* letztlich sagt, dass die überlieferten Aussagen (wenn auch teils zweifelhafter Echtheit) immerhin zur Interpretation herangezogen werden könnten, und von diesen erscheine die Aussage über Qatāda (*rūḥ=Gabriel*) am reinsten und treffendsten.³⁷⁴

Doch man erkennt, dass Ibn ‘Aṭīya gerne offener interpretieren würde, wenn ihm nicht die Exegese-Tradition dieser Āya daran hindern würde; das kommt in seiner eigenen Auslegung der Teilverse deutlich heraus.

Zum Teilvers *{min ‘amri rabbī}* bestätigt er zwei Interpretationsmöglichkeiten, von denen insbesondere die zweite eine klare und neue Exegese darstellt:

1. Die Befehle, die durch das Wissen Allahs hervorgehen (mit der schon früher in Tafsir-Werken verwendeten Formulierung *allati tasta‘turu bi-‘ilmihi*.
2. Dass Allah dem *rūḥ* Befehle erteile, dass etwas werde, und dann werde etwas entstehen; hier wird der *rūḥ* (=Gabriel, oder ein anderes Wesen?) als Empfänger definiert, nicht andere Engel, die mit dem *rūḥ* wiederum beauftragt sind.³⁷⁵

Auch zum Wort "sie fragen dich" (*yas‘alūnaka*) des Verses kommt er zu einer eigenständigen Auslegung:

³⁷² CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 272; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 481.

³⁷³ CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 272; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 482.

³⁷⁴ CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 272; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 482.

³⁷⁵ CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 272; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 482.

واختلف فيمن خوطب بذلك ، فقالت فرقة : السائلون فقط ، ترجم الطبري بذلك ثم أدخل تحت الترجمة عن قتادة أنهم اليهود ، وقال قوم : المراد اليهود بجملتهم ، وعلى هذا هي قراءة ابن مسعود ، وقالت فرقة : العالم كله ، وهذا هو الصحيح لأن قول الله له { قل الروح } إنما هو أمر بالقول لجميع العالم إذ كذلك هي أقواله كلها وعلى ذلك تمت الآية من مخاطبة الكل ، ويحتمل أيضاً أن تكون مخاطبة من الله للنبي ولجميع الناس (...).

Man ist sich uneinig darüber, wer eigentlich damit angesprochen ist. Ein Teil der Exegeten meinte: es seien lediglich die Fragenden an sich gemeint (wird nach Qatāda zitiert) Andere sagten, die Fragenden seien ausschließlich die Juden (von Madina) in ihrer Gesamtheit (wird nach der Qirā'a des Ibn Mas'ūd bestätigt). Ein weiterer Teil der Exegeten meinte: die Menschheit insgesamt, und das ist auch das Richtige, weil sich die Aussage (qaul) Allahs in {qul-i r- rūḥu} auf den Befehl an alle Menschen bezieht (...) Es ist aber auch denkbar, dass hier von Allah der Prophet (im Speziellen) und alle Menschen (im Allgemeinen) angesprochen werden.³⁷⁶

Ibn al-Ġauzī (597 H)

In seiner Ausführung geht Ibn al-Ġauzī von sechs Hauptansichten aus; dabei nennt er als erste diejenige, in der der *rūḥ* mit der Kraft gleichgesetzt wird, die den Körper belebt. Neu ist hier, dass er diese Aussage auf die Ebene der Überlieferung zieht, denn er führt diese Meinung auf al-ʿAufī und von dort auf Ibn ʿAbbās zurück. Damit gewinnt diese Ansicht endgültig einen hohen Rang, der bewirkt, dass diese Auslegung jetzt den früher angeführten - Engelwesen usw. - als gleichrangig gegenübertritt.

Dementsprechend widmet sich Ibn al-Ġauzī auch dieser Meinung - offenbar seine präferierte - auch am meisten; er fügt die eigentlich philosophisch geprägte Frage nach der Wesensart (*māhīya*) des *rūḥ* an, erwähnt auch, dass dieser Punkt aus der Medizin und Philosophie

³⁷⁶ CD, Ibn Atiya, Bd. 4, S. 272; IBN ATIYA, Bd. 3, S. 482.

angeregt sei, aber erweitert die Frage um den entscheidenden Zusatz, ob der *rūḥ* mit der Individualseele (*nafs*) identisch sei:³⁷⁷

وقد اختلف الناس في ماهية الروح ، ثم اختلفوا هل الروح النَّفْسُ ، أم هما شيان فلا يحتاج إلى ذكر اختلافهم لأنه لا برهان على شيء من ذلك وإنما هو شيء أخذوه عن الطب والفلاسفة. فأما السلف ، فانهم أمسكوا عن ذلك

*Die Gelehrten sind sich uneins über die Frage, was nun die Wesensart (māhiya) des rūḥ sei; zudem sind sie sich uneins über den Punkt, ob der ruh die Individualseele (nafs) sei oder ob es sich bei ihnen um zwei (unterschiedene) Dinge handele. Jedoch besteht keine Notwendigkeit, auf ihre Meinungsverschiedenheit einzugehen, weil es für all dies keinerlei Beweis gibt. Tatsächlich entnahm man diese Fragestellung der Medizin und der Philosophie; was jedoch die frühere Generation (salaf) angeht, so hielten sie hiervor inne (...)*³⁷⁸

Die sonstigen fünf Meinungen sind bereits bekannt, bringen sämtliche Möglichkeiten von Gabriel, Jesus usw.; es spricht jedoch sehr für den wachen Verstand von Ibn al-Ğauzī, dass er erkennt, dass offenkundig frühere Exegeten einfach diverse Interpretationen von *rūḥ* an anderen Textstellen des Qur'an auf diese besondere Stelle übertragen hätten; dennoch hält er sich mit seiner Kritik aufgrund des Autoritätszwanges in der Formulierung zurück, selbst wenn er seine eigene (nämlich die erste) Ansicht ausdrücklich bekräftigt:

فغالب ظني أن الناقلين نقلوا تفسيره من موضعه إلى موضع لا يليق به ، وظنوه مثله ، وإنما هو الروح الذي يحيى به ابن آدم

So erscheint es mir in überwiegender Weise gegeben zu vermuten, dass diejenigen, die die (entsprechenden) Überlieferungen tradierten, dabei in ihrer Exegese eine Auslegung von der eigentlichen Stelle auf eine andere übertrugen, mit der diese Auslegung nichts zu tun hatte, und zwar wohl, weil die (neue Textstelle) von ihnen als (den anderen Stellen) ähnlich und vergleichbar angesehen wurde; tatsächlich aber

³⁷⁷ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 190; IBN AL-GAUZI, Bd. 5, S. 82.

³⁷⁸ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 190; IBN AL-GAUZI, Bd. 5, S. 82.

*handelt es sich hier um den rūḥ, durch den das Kind Adams (=der Mensch) belebt wird.*³⁷⁹

Hinsichtlich der Zielgruppe des Teilverses {*wa-mā 'ūtītum*} geht er als Hauptmeinung von der jüdischen Gemeinschaft als Angesprochenen aus, während er die Aussage, die Menschen insgesamt seien gemeint, als Einzelansicht auf al-Māwardī (450 H) zurückführt, was insofern interessant ist, als al-Māwardī ja sämtliche Optionen - Juden, Prophet, Menschen insgesamt - gleichberechtigt erwähnt.³⁸⁰

ar-Rāzī (606 H)

In seiner berühmten Auseinandersetzung mit dem Gesamtkomplex des *rūḥ* erweitert ar-Rāzī die Diskussion und die daraus folgenden Untersuchungen; tatsächlich hat man später diesen Teil seiner Exegese als separates Werk zusammengefasst. Insgesamt kann man sagen, dass ar-Rāzī systematischer und tiefgründiger als seine Vorgänger auf etliche Teilprobleme des *rūḥ* eingeht.³⁸¹

اعلم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله : { كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ } وذكرنا أن المراد منه مشكلة الأرواح
للأفعال الصادرة عنها وجب البحث ها هنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوا عن الروح وفي الآية مسائل :

*Wisse: da Allah, als Er die vorausgehende Āya mit den Worten abschloss ("Ein jeder handelt gemäß seiner Art [‘alā šākilatihi]" und wir erwähnten, dass hier die Problembereiche (maschākila) der ‘arwāḥ gemeint seien - wegen der Handlungen, die von ihnen aus hervortreten -, wird es hier und jetzt erforderlich, nach der Wesenheit [māhiya] und Wirklichkeit (ḥaqīqa) des rūḥ zu forschen, denn genau darum fragte man (überhaupt) nach dem rūḥ.*³⁸²

Man erkennt, dass ar-Rāzī von mehreren Prämissen ausgeht, die ihn diametral von seinen Vorgängern unterscheiden:

³⁷⁹ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 190; IBN AL-GAUZI, Bd. 5, S. 82.

³⁸⁰ CD, Ibn al-Gauzi, Bd. 4, S. 190; IBN AL-GAUZI, Bd. 5, S. 82-83. Hier stellt sich natürlich auch die Frage, ob nicht Ibn al-Ġauzī eine andere Version des Tafsīr - in dem diese eingeschränkte Ansicht vorkommt - als den heute bekannten des al-Māwardī vorliegen hatte, sodass diese Teilmeinung "die Menschen insgesamt" für Ibn al-Ġauzī eben sehr hervorstach und er sie darum so unproportional herorhebt als "die Meinung des al-Māwardī".

³⁸¹ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 115-130; RAZI, Bd. 21, S. 37-54.

³⁸² CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 115; RAZI, Bd. 21, S. 37.

1. Die Fragestellung derer, die in der Āya erwähnt werden, bezieht er auf den *rūḥ* im abstrakten, wesenhaften Sinn.
2. Er trennt sich von den verschiedenen Einzelüberlieferungen der individuellen, ungewöhnlichen Engelwesen und Sondergeschöpfen, weil er die vorliegende Āya aufgrund des Textkontinuums nicht dergestalt verstehen kann. Damit folgt er letztlich auch der oben erwähnten Ansicht von Ibn al-Ġibūtī (597 H), dass grundlos ähnliche *rūḥ*-Textstellen in ihren Exegesen auch auf alle vergleichbaren Stellen sonstwo im qur'anischen Text übertragen worden seien, also auch auf diese Āya.

Diese Argumentation nimmt er als Ausgangspunkt einer entscheidenden Frage: worauf kann sich die schon öfters aufgeführte Überlieferung beziehen, wonach die medinensischen Juden die Echtheit des Prophetentums Muḥammads prüfen wollten? Ar-Rāzī findet keinen anderen Schluss, als dass er die von den Früheren aus dem Hadithtext abgeleiteten Aussagen als unzulässige Annahme verwirft und stattdessen hieraus eine zwingende Spur zu demjenigen *rūḥ* setzt, der die Lebenskraft ausmacht. Mehr noch: er bezieht sich explizit auf frühere exegetische Aussagen, nach denen es sich hier um die Lebenskraft handelt, und dass dies sogar die Mehrheitsansicht bei dieser Āya sei:

المسألة الأولى : للمفسرين في الروح المذكورة في هذه الآية أقوال أظهرها أن المراد منه الروح الذي هو سبب الحياة ،

*Die erste Fragestellung: die Exegeten vertreten hinsichtlich des erwähnten rūḥ in dieser Āya verschiedene Aussagen, deren deutlichste die ist, dass hier der rūḥ gemeint ist, welcher die Ursache des Lebens darstellt.*³⁸³

Diese Meinung findet sich zeitlich vor ar-Rāzī tatsächlich sinngemäß bei an-Nasafī (303 H), al-Wāḥidī (468 H), az-Zamahšarī (ca. 520) und Ibn Ġauzī (597 H), während andere die Option 'Lebenskraft' zumindest neben anderen Interpretationen aufführen, wie as-Samarqandī (373 H), al-Māwardī (450 H) und al-Baġawī (516 H)³⁸⁴; lediglich in der Frühzeit tätige

³⁸³ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 115; RAZI, Bd. 21, S. 37.

³⁸⁴ al-Bagawi weist sogar extra auf den Feinkörpercharakter des *rūḥ* hin, allerdings nur als "Äußerung mancher Leute".

Exegeten wie der Tābi‘ī Muqātil (150 H), rein kompilatorisch arbeitende Tafsīr-Verfasser wie aṭ-Ṭabarī (311) und rein Ḥadīṭ-orientierte Exegeten wie Ibn ‘Aṭīya (541 H) erwähnen diese Möglichkeit gar nicht.

Zum besagten Ḥadīṭ zurück: ar-Rāzī skizziert zunächst den Ḥadīṭ-Verlauf. Die jüdischen Gelehrten oder Fragenden stellten dem Propheten über die Quraisch drei Fragen; könne er die ersten zwei beantworten und die letzte nicht, sei er wahrhaftig Prophet, und die Antworten seien bezogen gewesen auf Alexander den Großen, die Gefährten der Höhle bzw. die Siebenschläfer und zuletzt auf den *rūḥ* - hier als Lebenskraft verstanden. Der Witz der Ḥadīṭ-Erzählung besteht darin, dass in der Thora bzw. den Schriften der Gelehrten nur von den ersten beiden, nicht von dem dritten gesprochen werde, und dass selbst ein Prophet auch über die Lebenskraft (*rūḥ al-ḥayāt*) nichts wissen könne und dies wahrheitsgemäß zugeben würde.

Hier setzt nun ar-Rāzī hart mit einer aus dem Kalām entlehnten Logik an und nennt die erheblichen Kritikpunkte:

وبين أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح فقال : { وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا } { ومن الناس من طعن في هذه الرواية من وجوه . أولها : أن الروح ليس أعظم شأنًا ولا أعلى مكانًا من الله تعالى فإذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأى مانع يمنع من معرفة الروح

وثانيها : أن اليهود قالوا : إن أجاب عن قصة أصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ولم يجب عن الروح فهو نبي وهذا كلام بعيد عن العقل لأن قصة أصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ليست إلا حكاية من الحكايات وذكر الحكاية يمتنع أن يكون دليلاً على النبوة

Es wird deutlich, dass der Verstand der Geschöpfe zu kurz greift, um die Wirklichkeit des rūḥ zu erfassen, daher spricht Allah: {so ist euch nur wenig vom Wissen gegeben}. (Andererseits) gibt es Personen, die diese Überlieferung aus mehreren Aspekten heraus tadeln:

Erstens: die Kenntnis über den rūḥ ist keineswegs eine gewaltigere Angelegenheit bzw. eine höherstehende Frage als die nach Allah, und wenn also die Erkenntnis Allahs

möglich, ja sich logisch ergebend ist, was sollte dann ein Hindernis zur Erkenntnis des rūḥ sein?³⁸⁵

Zweitens: dass die Juden sagten: Wenn er auf die Frage nach der Geschichte der Siebenschläfer und des Alexanders antwortet, aber auf die nach dem rūḥ nicht, dann ist er ein Prophet. Das aber ist eine Aussage, die weit von jedem Verstand entfernt ist: die Erzählungen der Siebenschläfer und des Alexanders sind doch nichts weiter als irgendeine Erzählung³⁸⁶, und solch eine Erzählung vorzutragen kann niemals Beleg für Prophetentum sein.³⁸⁷

Desweiteren bekräftigt ar-Rāzī zurecht, dass allein von der Logik her die oft zitierte Überlieferung der nachfragenden Juden unsinnig sei, denn:

*Entweder müsste sich diese Geschichte vor dem Wissen (Muhammads) durch sein Prophetentum ereignet haben oder danach; wenn sie sich aber vor seinem Wissen kraft des Prophetentums zugetragen hätte, dann hätten sie (die nachfragenden Juden) bezüglich (eben des Prophetentums) gelogen, und wenn es sich nach Beginn des Prophetentums ereignet hätte, wäre ja sein Prophetentum schon davor allgemein bekannt geworden und es wäre in dem, wozu diese Erzählung angeführt wird, keinerlei Sinnführendes. Wenn es aber darum geht, dass eben gar keine Antwort (seitens des Propheten) hinsichtlich der Wirklichkeit des rūḥ gegeben wurde, so hat das - als Beleg behauptet - ganz und gar nichts mit der Echtheit des Prophetentums zu tun.*³⁸⁸

Als einen weiteren Punkt, der geradezu als Paradebeispiel für den selbständigen Exegeten ar-Rāzī als Logiker dienen kann, ist seine folgende Aussage:

وثالثها : أن مسألة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل المتكلمين فلو قال الرسول صلى الله عليه وسلم إني لا

أعرفها لأورث ذلك ما يوجب التحقير والتفجير فإن الجهل يمثل هذه المسألة يفيد تحقير أي إنسان كان فكيف

الرسول الذي هو أعلم العلماء وأفضل الفضلاء

³⁸⁵ Merke: ar-Rāzī unterscheidet hier sehr genau zwischen der grundsätzlichen Kenntnis, dass diese Lebenskraft vorhanden ist, einerseits, und der genauen Kenntnis der Wesenheit jener Lebenskraft. Die erste Option wird von ihm als möglich bestätigt, die zweite nicht.

³⁸⁶ Hier bezieht sich ar-Rāzī nicht auf die quranische Erwähnung der Siebenschläfer bzw. Alexanders, sondern auf zusätzlich bestehende, volkstümliche Berichte, die nicht mit gesicherten Quellen daherkamen.

³⁸⁷ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 115; RAZI, Bd. 21, S. 38.

³⁸⁸ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 115; RAZI, Bd. 21, S. 38.

Drittens: dass die Fragestellung nach dem rūḥ eine ist, die selbst die kleinsten Philosophen und Geringsten der Kalām-Gelehrten kennen, und wenn nun der Gesandte (saws) sagen sollte: 'Ich kenne ihn (den rūḥ) nicht', dann würde das zur Folge haben, dass man (ihm gegenüber) Geringschätzung und Ablehnung empfindet, denn die Unkenntnis in dieser Fragestellung ruft (in solch einem Fall) bei einem jeden Menschen Geringschätzung hervor - und wie kann das bei dem Gesandten sein, der doch der Gelehrteste der Gelehrten und der Vorzüglichste überhaupt ist. ³⁸⁹

Der nächste wichtige Punkt in ar-Rāzī's Kritik an der besagten Überlieferung ist, dass er - wiederum aus logischen Gesichtspunkten heraus - feststellt, dass es sogar den authentischen Traditionen gemäß unmöglich sei, diese Geschichte zu akzeptieren:

وكان عليه السلام يقول : « أرنا الأشياء كما هي » فمن كان هذا حاله وصفته كيف يليق به أن يقول أنا لا أعرف
هذه المسألة مع أنها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق

Und der Prophet (a.s.) pflegte (zu Allah) zu sagen: 'Zeige mir die Dinge, wie sie wirklich sind', und wie kann es also sein, dass jemand, der sich in diesem Bewusstseinszustand befindet und diese Eigenschaften (des Denkens) zeigt, spricht: 'Ich kenne zu dieser Frage nichts', wo sie doch zu den berühmten und meisterwähnten Fragen unter den Menschen insgesamt gehört. ³⁹⁰

Dieser Schluss ist nunmehr für ar-Rāzī unwiderruflich gesichert, und so wendet er sich der Āya selbst zu, um einen Sinn herauszufinden, der den von ihm definierten Rahmen nicht sprengt, und kommt zu der einzigen für ihn gegebenen Möglichkeit:

بل المختار عندنا أنهم سألوه عن الروح وأنه صلى الله عليه وسلم أجاب عنه على أحسن الوجوه وتقريره أن
المذكور في الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة

³⁸⁹ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 115; RAZI, Bd. 21, S. 38.

³⁹⁰ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 116; RAZI, Bd. 21, S. 38.

Vielmehr ist die von uns gewählte Lösung (zunächst einmal), dass sie (die Fragenden in der Āya) nach dem rūḥ fragten, und dass er, der Prophet (saws), auf die beste Art antwortete; letztlich ist das in der Āya Erwähnte so zu verstehen, dass sie (etwas Konkretes) zum rūḥ fragten, insofern, als die bloße Frage nach dem rūḥ in sich bereits viele Aspekte birgt.³⁹¹

Nun begibt sich ar-Rāzī zu den Kernfragen, die sich mit der Wesenheit, den wesentlichen Eigenschaften des rūḥ beschäftigen, wobei er bekräftigt, dass die anhängigen Problemstellungen in der Tat viele seien:

1. Ob die Substanz (*māhīya*) des rūḥ etwas ist, was in sich selbst fest umgrenzt werden kann (*mutaḥayyiz*) oder nur einen bestimmten Zustand innerhalb der Begrenztheit einnimmt, oder ob er eine Existenzform ist, die gar nicht begrenzbar ist bzw. in der Begrenztheit existiert.
2. Ob der rūḥ urewig (*qadīm*) ist oder entstanden/erschaffen (*ḥadīt*).
3. Ob die rūḥ-Formen nach dem Tod der Körper weiterexistieren oder vergehen.
4. Was die Wirklichkeit von Glück (*sa'āda*) und üblem Zustand (*šaqāwa*) der rūḥ-Kräfte ist.³⁹²

Bezüglich der Formulierung der Āya setzt ar-Rāzī nun bemerkenswerterweise so an, dass er sie aus allem Traditionsmaterial heraushebt:

و قوله : { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ } ليس فيه ما يدل على أنهم عن هذه المسائل سألوا أو عن غيرها إلا أنه تعالى ذكر له في الجواب عن هذا السؤال قوله : { قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي } وهذا الجواب لا يليق إلا بمسألتيْن من المسائل التي ذكرناها إحداهما السؤال عن ماهية الروح والثانية عن قدمها وحدثها .

Was den Teilvers angeht {Und sie befragen dich nach dem rūḥ}, so deutet darin nichts darauf hin, dass man sich nach diesen Fragestellungen oder auch anderen erkundigte;

³⁹¹ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 116; RAZI, Bd. 21, S. 38.

³⁹² CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 116; RAZI, Bd. 21, S. 38.

*lediglich erwähnt der Erhabene in Seiner Antwort auf diese Frage (mit dem Teilvers):
{Sprich: der rūḥ kommt von dem Befehl meines Herrn}, und diese Antwort nimmt nur zu
zweien derjenigen Probleme, die wir erwähnten, Stellung: erstens die Frage nach der
Wesenheit (māhiya) des rūḥ, und zweitens die Frage nach Urewigkeit (qadam) und
Erschaffenheit (ḥudūt) des rūḥ.³⁹³*

Nachdem ar-Rāzī die Sachlage des ersten Teilverses in seinem Sinne geklärt und letztlich auf die oben erwähnten zwei Aspekte reduziert hat, differenziert er nach folgendem Schema:³⁹⁴

- 1. Option:** Ist der *rūḥ* seiner Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit identisch mit einer körperlichen Existenz, die sich in unserem Festkörper befindet und ihrerseits aus einer Mischung der vier Grundelemente (Feuer, Erde, Wasser, Luft) hervorgegangen ist?
- 2. Option:** Ist der *rūḥ* vielleicht Ausdruck der Mischung als solcher?
- 3. Option:** Ist der *rūḥ* vielleicht eine weitere akzidentielle Eigenschaft unseres Körpers?
- 4. Option:** Ist der *rūḥ* etwas, das ganz außerhalb unseres Körpers und jenseits unserer Körperlichkeit existiert?

In der grafischer Übersicht wird deutlich, dass ar-Rāzī tatsächlich alle Denkmöglichkeiten der 4-Elementenlehre in seinen Kombinationsoptionen berücksichtigt:

³⁹³ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 116; RAZI, Bd. 21, S. 38.

³⁹⁴ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 116 RAZI, Bd. 21, S. 38-39.

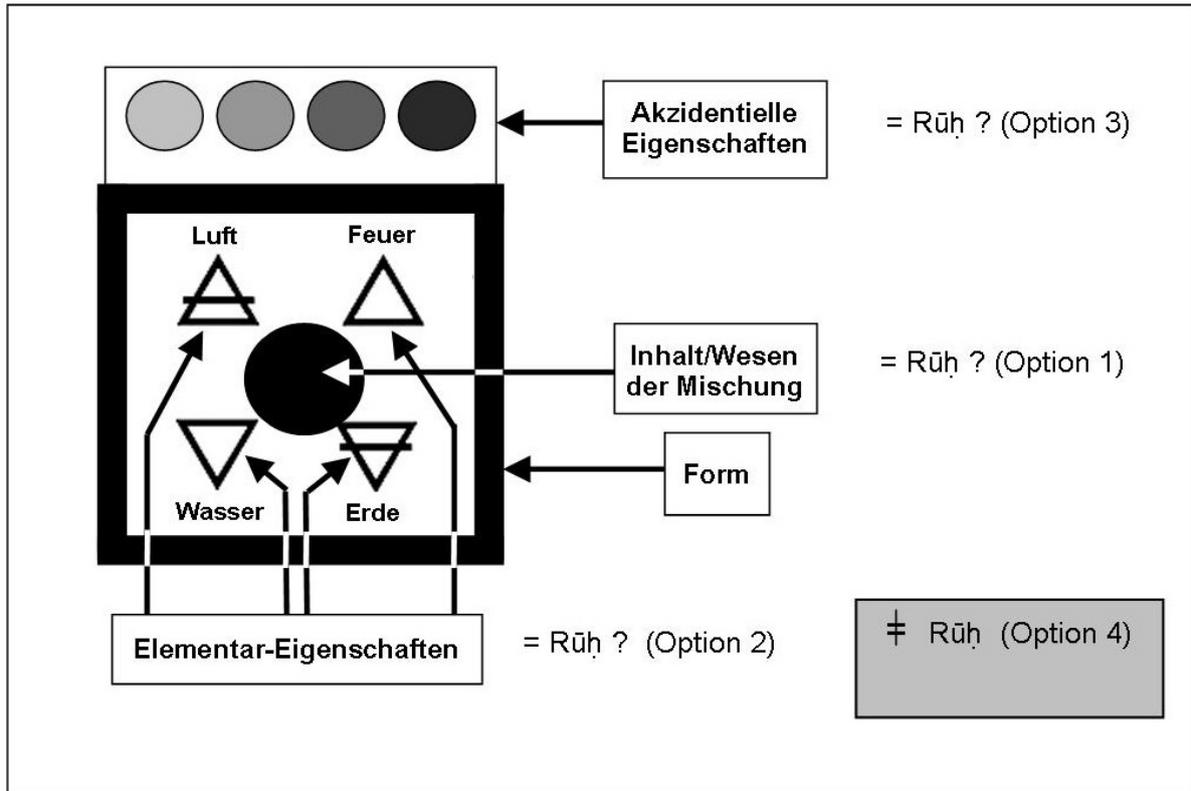


Abb. 1: Elemente und theoretische rūḥ-Definitionen bei ar-Rāzī

Dieses Schema spiegelt zum einen die klassische Auffassung des Körpers in der Metaphysik wieder, zum anderen zeigt sich die klare logische Denkstruktur von ar-Rāzī.

Letztlich schließt er alle Optionen außer der vierten aus, und das bemerkenswerterweise mit Rückgriff auf die Āya 47 in 'Al 'Imrān, in der die Schöpfung durch reines Wort {Sei, und es ist} erscheint. Eine mögliche Kritik an dieser Auffassung weist ar-Rāzī ebenfalls mit Rückgriff auf den anderen Teilsvers in al-'Isrā' {*min 'amri rabbī*} indirekt zurück, und bricht zudem eine Lanze für das notwendige Denken, das sich nicht unter ein Diktat der ausschließlich positiv belegten Tradition beugen muss bzw. darf:

فقالوا لم كان شيئاً مغايراً لهذه الأجسام ولهذه الأعراض فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه وتأثيره في إفادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه فإن أكثر حقائق الأشياء وماهياتها مجهولة .

*Darauf wird von manchen gesagt: 'Warum soll denn (der rūḥ) etwas anderes sein als diese Körper (bzw. Körperelemente) und deren akzidentielle Eigenschaften'; darauf hat Allah geantwortet, indem er den rūḥ als etwas beschreibt, was erschaffen wird (yuḥdatu) durch den Befehl Allahs (bi-'amri-llāh), dadurch, dass Er es ins Sein bringt (takwīnuhu) und dass Er durch den rūḥ das Leben in diesem Körper Wirkung zeigen lässt (ta'thiruhu fī 'ifādati l-ḥayāt). **Es ist nicht notwendig, dass man - nur weil man kein Wissen über die konkrete Wirklichkeit des Rūḥ hat - dessen Existenz ablehnt: den die Wirklichkeit der meisten Dinge und ihrer Wesenheiten sind (den Menschen) unbekannt.***³⁹⁵

Zwar beachtet ar-Rāzī grundsätzlich auch die Traditionen, aber sieht die Notwendigkeit ihrer logischen Einbindung in die gesamte Quellenlage. An Stellen wie dieser wird aber auch deutlich, dass ar-Rāzī - im Gegensatz etwa zu Abū Ḥāmid al-Ġazālī - von der Fähigkeit des Verstandes und der Logik ausgeht, zu gesicherten Teilerkenntnissen zu kommen, und dass er die Teilerkenntnisse keineswegs in ihrer Gültigkeit abhängig macht von der Fähigkeit einer allumfassenden Gesamterkenntnis, wie dies al-Ġazālī paradeweise in seinem Werk "al-Munqid min aḍ-ḍalāl" vertritt, wo jener letztlich dem Verstand als Instrument die letzte Erkenntnisfähigkeit abspricht.

Zu dem Begriff *min 'amri rabbī* meint ar-Rāzī folgendes:

فهو أن لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى: { وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ } [هود : 97] وقال: { فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا } [هود : 66] أي فعلنا فقوله: { قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي } أي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على أنهم سألوه أن الروح قديمة أو حادثة فقال بل هي حادثة وإنما حصلت بفعل الله وتكوينه وإيجاده

*So wird also durch Allah gesagt: {Sprich: der rūḥ ist von dem Befehl meines Herrn}, gemeint: ist existent **durch das Handeln meines Herrn** (min fi'li rabbī), und diese Antwort (in der Āya) deutete darauf hin, dass man danach fragte, ob der rūḥ urewig oder erschaffen sei. Die Antwort lautete eben: er ist erschaffen, genauer, die Sache geht*

³⁹⁵CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 116; RAZI, Bd. 21, S. 39.

aufgrund der Handlung Allahs vor sich, durch die Gestaltung (takwīn) und die Existenz-Hervorbringung (ṭiğād).³⁹⁶

Dadurch, dass ar-Rāzī die Erschaffenheit des *Rūḥ* ableitet, lehnt er natürlich indirekt auch die Interpretation ab, die den *Rūḥ* als eine Eigenschaft des Schöpfers betrachten will.

Bezüglich der Überlieferungen, die ‘Alī zugeschrieben werden und von dem gewaltigen Engelwesen reden (die mit Tausenden von Köpfen Tausende von Sprachen sprechen), hat ar-Rāzī eine klare Haltung: er hält all diese Überlieferungen für schwach, und zwar vor allem aus logischen Gründen:

ولقائل أن يقول هذا القول ضعيف وبيانه من وجوه . الأول : أن هذا التفصيل لما عرفه علي ، فالنبي أولى أن يكون قد عرفه فلم لم يخبرهم به ، وأيضاً أن علياً ما كان ينزل عليه الوحي ، فهذا التفصيل ما عرفه إلا من النبي صلى الله عليه وسلم فلم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الشرح والبيان لعلي ولم يذكره لغيره . الثاني : أن ذلك الملك إن كان حيواناً واحداً وعاقلاً واحداً لم يكن في تكثير تلك اللغات فائدة وإن كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيواناً آخر لم يكن ذلك ملكاً واحداً بل يكون ذلك مجموع ملائكة . والثالث : أن هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسأل عنه ، أما الروح الذي هو سبب الحياة فهو شيء تتوفر دواعي العقلاء على معرفته فصرف هذا السؤال إليه أولى .

Es kommt einem Untersuchenden durchaus zu, diese Aussage als schwach zu bezeichnen, und dazu kann er aus verschiedenen Aspekten heraus kommen:

Erstens: Wie kommt man darauf, dass ‘Alī eine solch detaillierte Beschreibung kennt, wo doch der Prophet würdiger ist, dies zu kennen - und er (der Prophet) uns darüber nichts berichtet hat. Zudem ist festzustellen, dass ‘Alī keine Offenbarung empfang, und eine solch genaue Beschreibung kann nur der Prophet (saws) kennen. Zudem hat der

³⁹⁶ CD,ar-Razi, Bd. 10, S. 116; RAZI, Bd. 21, S. 39.

Prophet weder ʿAlī noch einem anderen diese Erläuterung und Verdeutlichung zukommen lassen.

Zweitens: Wenn wir von einem Engel als einem einzigen Lebewesen ausgehen, dass auch ein einziges, mit Verstand begabtes Wesen ist, so läge in der Vervielfältigung der Sprachen keinerlei Sinn, und wenn eine jede dieser Sprachen von einem eigenen Engel-Sprecher vorgebracht würde, so handelte es sich ja auch nicht um einen einzigen, sondern eine ganze Gruppe von Engeln.

Und drittens: Die ganze Sache ist als eigenständige Existenzart unbekannt, wie soll also jemand danach fragen?³⁹⁷ Was aber den rūḥ angeht, der der Grund zur Frage war, so ist das etwas, was durchaus in die von den Denkern beanspruchten Ansätze zur Erkenntnis fällt, und darum ist es vorzuziehen, sich genau dem zuzuwenden.³⁹⁸

Entsprechend betrachtet ar-Rāzī auch die auf Muğāhid und Abū Ṣāliḥ zurückgehenden Überlieferungen, wo von Wesen die Rede ist, die den Menschen ähnlich sind, essen und trinken, aber weder Engel, noch Menschen sind. Im Gegensatz zu manchen anderen Exegeten, die dadurch und durch weitere Überlieferungen zur Konstruktion einer eigenen Wesensklasse kommen, lehnt ar-Rāzī - diesmal mit Rückgriff auf die Quellen selbst - all diese Spekulationen ab:

ولم أجد في القرآن ولا في الأخبار الصحيحة شيئاً يمكن التمسك به في إثبات هذا القول وأيضاً فهذا شيء

مجهول فيبعد صرف هذا السؤال إليه

Ich kann weder im Qur'an, noch in den authentischen Überlieferungen irgendetwas finden, an das man sich halten könnte, um diese Aussage zu bestätigen; zudem ist diese Sache unbekannt (nirgendwo auch nur erwähnt), und daher liegt es fern, sich in der vorliegenden Frage (des rūḥ) dahin auszurichten.³⁹⁹

³⁹⁷ Ein wichtiger Punkt: es geht ja in der hier untersuchten Āya ursprünglich um eine Frage, die schon von der Thematik her bekannt gewesen sein muss, daher hier der ausdrückliche Hinweis von ar-Rāzī, dass die vorliegende Überlieferung nicht zur Āya passt.

³⁹⁸ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 118; RAZI, Bd. 21, S. 40.

³⁹⁹ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 118; RAZI, Bd. 21, S. 40.

Der nächste Punkt in ar-Rāzī's Betrachtung ist eine Diskussion um die Wirklichkeit des Menschen. Ausgangspunkt dabei ist ein Ḥadīṭ, in dem beschrieben wird, dass der *rūḥ* über dem Sarg bzw. der Bahre des Toten schwebt, wenn der Körper des Toten zur Begräbnisstätte getragen wird, und sich sprechend zu den Angehörigen hinwendet und sie ermahnen will. Dazu führt ar-Rāzī wie folgt aus:

وجه الاستدلال أن النبي صلى الله عليه وسلم صرح بأن حال ما يكون الجسد محمولاً على النعش بقي هناك شيء ينادي ويقول يا أهلي ويا ولدي (...) فهذا تصريح بأن في الوقت الذي كان فيه الجسد ميتاً محمولاً كان ذلك الإنسان حياً باقياً فاهماً وذلك تصريح بأن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد ولهذا الهيكل .

Hier kann man als Beleg heranziehen, dass der Prophet (saws) deutlich aussagt, dass in dem Moment, in dem der Tote auf der Bahre getragen wird, etwas doch erhalten bleibt, was ausruft und spricht: 'Meine Familie, mein Kind' (...) das ist also eine klare Bekräftigung, dass zu der Zeit, zu der der Körper bereits tot ist und weggetragen wird, dieser Mensch also lebendig ist, erhalten ist, und versteht- und das ist daher eine klare Bestätigung, dass der Mensch etwas anderes ist als dieser (fleischliche Fest-)Körper und diese äußere Gestalt.⁴⁰⁰

In seiner Stellungnahme zur Frage eines Lebens nach dem Tod bekräftigt ar-Rāzī nochmals die Ansicht, dass die Auffassung, es gebe eine Weiterexistenz nach dem Tode, bei letztlich allen Menschen anzufinden sei; dabei referriert er hier auf die *fiṭra* (die natürliche, durch die Schöpfung angelegte Eigenart):

نرى جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع أرباب الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وسائر فرق العالم وطوائفهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ويذهبون إلى زيارتهم ، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء لكان التصديق عنهم عبثاً ، والدعاء لهم عبثاً ، ولكان الذهاب إلى زيارتهم عبثاً ، فالإطباق على هذه الصدقة وعلى هذا الدعاء وعلى هذه الزيارة يدل على أن فطرتهم الأصلية

⁴⁰⁰ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 119; RAZI, Bd. 21, S. 40.

السليمة شاهدة بأن الإنسان شيء غير هذا الجسد وأن ذلك الشيء لا يموت ، بل (الذي) يموت هذا الجسد

*Wir sehen, dass alle Menschengruppen des Diesseits, die Inder, Byzantiner, Araber und Nichtaraber, sämtliche Oberhäupter der Sekten und Bekenntnisse, der Juden, der Christen, der Zoroastrier und der Muslime, und alle übrigen Gruppen und Untergruppen der Weltbewohner für ihre Verstorbenen spenden, für sie Bittgebete sprechen, auf dass es ihnen gut ergehe, und ihre Gräber besuchen. Wäre es nicht so, dass die Menschen nach dem Tod des Körpers als etwas Lebendiges erhalten blieben, wäre dieses Spenden sinnloses, sinnenleertes Tun, und die für sie verrichteten Bittgebete wären ebenso gänzlich sinnlos, der Besuch der Gräber unsinnig. So ist letztlich das unbeirrte Festhalten an dem Spenden, dem Bittgebet und dem Gräberbesuch ein Beleg dafür, dass es ihnen **ihre gesunde, ursprüngliche innere Anlage** (fiṭratahum al-ʿaṣlīya as-salīma) bezeugt, dass der (eigentliche) Mensch etwas anderes ist als nur dieser (fleischliche Fest-) Körper, und dass diese Sache (die eigentlich 'Mensch' ist), nicht stirbt. Vielmehr ist es nur dieser (fleischliche) Körper, der stirbt.⁴⁰¹*

Hier verwendet ar-Rāzī sehr geschickt ein Prinzip, das in ganz anderen Bereichen der traditionellen Wissenschaften üblich ist: das *Mutawātir*-Prinzip, angewandt auf die Gesamtheit der Menschen, die in ihrer Gänze natürlich - gemäß dem *Mutawātir* - nicht alle irren können. So kann er hier sogar ohne Rückgriff auf Überlieferungen argumentieren, mit den Mitteln, die sonst in den ʿUsūl-al-fiqh und Ḥadīṭ-Wissenschaften üblich sind.

Nachdem ar-Rāzī also im Rahmen seiner Exegese dazu kommt, dass der Mensch letztlich etwas anderes als der Festkörper ist und der *rūḥ* hier eine Schlüsselrolle einnimmt, wendet er sich der Fragestellung der Körperlichkeit zu.

Zum einen meinen also letztlich alle Denker, der eigentliche Mensch sei etwas, was gewissermaßen "in" dem körperlich sichtbaren Menschenkörper stecke.

Ausgehend von der zu seiner Zeit etablierten 4-Elementenlehre stellt er weiter fest, dass ein reines Element der vier Grundelemente (Erde, Feuer, Luft und Wasser) im menschlichen

⁴⁰¹ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 120; RAZI, Bd. 21, S. 42-43.

Körper nicht vorhanden sein kann; ein solches Urprinzip kann nämlich als etwas Nicht-Körperliches vorgestellt werden. Doch alles im fleischlichen Körper ist eine bestimmte Mischung der Elemente, in offenbar festkörperlicher Form (*katīf*). Andererseits gehe kein Denker davon aus, dass der eigentliche Mensch ein konkretes einzelnes Bestandteil - Knochen, Fleisch usw. - sei. Was also ist der Mensch dann?

Ar-Rāzī führt aus: Nur einige sagten, das Wesentliche sei im Blut des Menschen inbegriffen, eine Theorie, die sowohl bei den Arabern, als auch manchen antiken Philosophen in Variationen anzutreffen ist.⁴⁰²

Doch ar-Rāzī beschreibt das, was er für die angemessenste Beschreibung des Wesens des *rūḥ* bzw. des Menschen hält, ganz anders:

Der Festkörper wird demnach als hauptsächlich von den Elementen Wasser und Erde beherrscht beschrieben, während derjenige Körper, der vom Element Feuer und Luft beherrscht wird, zu den *rūḥ*-Arten (*ʿarwāḥ*) gehört. Darauf gibt er - ohne Autoritätsnennung - verschiedene Ansichten an, von denen einige davon sprechen, dass der *rūḥ* wohl eine bestimmte elementare Kraft im Herz oder im Gehirn des Körpers sein könne (hier scheinen ebenfalls bestimmte Vorstellungen der antiken Philosophen-Ärzte Vorbild gewesen zu sein).⁴⁰³

Dann - ohne sonderlichen Übergang - kommt er auf die Ansicht zu sprechen, die er offensichtlich bevorzugt, weil sie sehr gut in den Kontext anderer *Āyāt* passt, die den Aspekt des *naflḥ* (wörtl. 'Einblasens') hervorheben:

ومن الناس من يقول الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية لطيفة ، والجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا

تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق ولا التمزق

Und es gibt auch Menschen, die sagen, dass der rūḥ bestimmte lichthafte, aus der Welt der Himmel stammende Feinkörper bezeichnet (ʿaḡsām nūrānīya samāwīya laṭīfa). Das Wesen entspreche der Natur des Sonnenlichtes, und es sei unempfänglich für jegliche

⁴⁰²CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 122; RAZI, Bd. 21, S. 44.

⁴⁰³CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 122; RAZI, Bd. 21, S. 44.

Auflösung (taḥallul) oder wechselhafte Veränderungen (tabaddul), noch könne es zerteilt oder zerrissen werden."⁴⁰⁴

Jetzt setzt ar-Rāzī ohne Übergang mit dem Schöpfungsaspekt an; da für ihn die Schöpfung ja eine Tatsache ist, verleiht er dieser obigen Ansicht gewissermaßen über die Hintertür eine Legitimation, die sie ansonsten ohne Autorität der Tradition nicht bekäme:

فإذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله : { فَإِذَا سَوَّيْتُهُ } نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية في داخل أعضاء البدن نفاذ النار في الفحم ونفاذ دهن السمسم في السمسم ، ونفاذ ماء الورد في جسم الورد ، ونفاذ تلك الأجسام السماوية في جوهر البدن هو المراد بقوله : { وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي } ثم إن البدن ما دام يبقى سليماً قابلاً لنفاذ تلك الأجسام الشريفة بقي حياً . فإذا تولدت في البدن أخلاط غليظة منعت تلك الأخلاط الغليظة من سريان تلك الأجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يعرض الموت ، فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت ، فهذا تفصيل مذاهب القائلين بأن الإنسان جسم موجود في داخل البدن ،

Wenn nun der Festkörper gestaltet wird und ganz und gar vorbereitet ist - und das ist das, was in der Āya gemeint ist: {Und als ich ihn formte (fa-'idā sawwaituhu)} - werden jene vornehmen Körper, die aus der göttlichen Welt und der Himmelsphäre stammen, in das Innere der Körperglieder eingeblasen (nafḥ), so, wie das Feuer die Kohle durchdringt, oder das Sesamöl das Sesamkorn, oder das Rosenwasser die körperlichen Bestandteile der Rose. Diese Art, wie die himmlischen Körper das Wesen des Festkörpers durchdringen, ist das, was gemeint ist in der Āya: "und als ich in ihn von Meinem Rūḥ einblies" {wa-nafaḥtu fihi min rūḥī}⁴⁰⁵, und solange dieser Festkörper gesund bleibt und empfänglich dafür, von diesen vornehmen Körpern durchdrungen zu werden, bleibt er lebendig. Wenn nun im Festkörper grobe Vermischungen (der Grund-Elemente) entstehen, so hindern diese groben Verbindungen diese vornehmen Feinkörper daran, (alles) zu durchfließen, und dann trennen sich diese Feinkörper von

⁴⁰⁴ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 122; RAZI, Bd. 21, S. 44.

⁴⁰⁵ Sure Ṣād, Vers 72.

*dem Festkörper, und so tritt der Tod ein. Diese Meinungsrichtung ist stark, hat Rang und es ist geraten, auf sie Hoffnung zu setzen, (dass sie der Wahrheit damit näherkommt als andere Ansichten), und dies folgt auch in sehr fester Art dem nach, was sich in den Schriften göttlichen Ursprungs hinsichtlich der Zustände von Leben und Tod findet.*⁴⁰⁶

Das eigentlich Interessante ist hier, dass ar-Rāzī von einer besonderen körperlichen Qualität einer regelrecht "feinkörperlich fließenden Lebenskraft" ausgeht, der eine bestimmte, auch gewissermaßen feinkörperliche "Empfänglichkeit" des Festkörpers entsprechen muss. Außerdem beschreibt er diese Lebenskraft als etwas alles Durch-Fließendes, sich stetig Bewegendes, analog zu (nicht identisch mit!) dem Blut mit seinen Adern und Bahnen, doch nicht als eine statisch in den Körper hineingebrachte, dort feste, verweilende, unbewegliche oder abstrakte Kraft.

Hier scheinen Einflüsse aus der Medizinphilosophie sowohl des antiken Irans wie auch Asiens in ar-Rāzīs Ansicht zusammenzuwirken, und die vorislamische Akademie von Gundeshāpūr hatte ja bekanntlich Beziehungen sowohl zu Indien (Maurya-Reich) als auch zu China, um dortige medizinische Anregungen und Kenntnisse aufzunehmen. Die Vorstellung einer vom Blut unabhängigen Lebenskraft findet sich jedenfalls weniger bei den antiken griechischen Ärzten - oder den meisten anderen Exegeten der Muslime - als bei den chinesischen Ärzten und Naturphilosophen. Dort werden diese Kräfte seit jeher "Qi" genannt und - genauso wie hier bei ar-Rāzī beschrieben - als besondere, auch körperlich lokalisierbare feinkörperliche Kraft vorgestellt, die bestimmte Meridiane des Körpers durchwandert und bei deren Blockade Krankheiten auftreten. Hier liegt auch die traditionelle chinesische Lehrmethode der Akupunktur begründet, da sie genau an den möglichen Wirkstellen und Blockadestellen des Qi die Nadeleinstichpunkte bestimmt).

Der nächste wichtige Punkt in ar-Rāzīs *rūḥ*-Betrachtung ist, dass der *rūḥ* in seiner Wesenheit dem Festkörper nicht vergleichbar ist. Ein wichtiges Argument ist dabei die Frage, ob der Feinkörper des *rūḥ* Veränderungen ausgesetzt ist bzw. in sich selbst Veränderungen aufweisen kann. Hierzu greift er wiederum auf eine Verbindung von Traditionsmaterial und der Logik zurück: Er geht von der Unveränderbarkeit des Feinkörpers des *rūḥ* aus, im Gegensatz zum Festkörper, und belegt das mit der Beschreibung der Entstehung des

⁴⁰⁶ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 122; RAZI, Bd. 21, S. 44.

menschlichen fleischlichen Körpers im Qur'an einerseits und der Beschreibung der Einwirkung des *rūḥ* bei der Lebendigmachung durch das Wort Allahs:⁴⁰⁷

أن الروح لو كان جسماً منتقلاً من حالة إلى حالة ومن صفة إلى صفة لكان مساوياً للبدن في كونه متولداً من أجسام اتصفت بصفات مخصوصة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى فإذا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الروح وجب أن يبين أنه جسم كان كذا ثم صار كذا حتى صار روحاً مثل ما ذكر في كيفية تولد البدن أنه كان نطفة ثم علقة ، ثم مضغة فلما لم يقل ذلك بل قال إنه : { مِنْ أَمْرِ رَبِّي } بمعنى أنه لا يحدث ولا يدخل في الوجود إلا لأجل أن الله تعالى قال له : { كُنْ فَيَكُونُ } دل ذلك على أنه جوهر ليس من جنس الأجسام بل هو جوهر قدسي مجرد واعلم أن أكثر العارفين المكاشفين من أصحاب الرياضيات وأرباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب .

(...) Dass der rūḥ, wenn er ein Körper wäre, der sich von einem Zustand in einen anderen begäbe, und von einer Eigenschaft ausgehend eine andere annähme, etwas dem fleischlichen Festkörper Vergleichbares sein müsste: er müsste in seinem Werden durch Körper hervorgebracht werden, die selbst bestimmte Eigenschaften tragen, indem diese mit (anderen) speziellen Eigenschaften zusammenkämen, und dies, nachdem (der rūḥ) bereits mit ganz anderen Eigenschaften bezeichnet wurde. Als nun der Gesandte Allahs (saws) nach dem rūḥ befragt wurde, so wäre es verpflichtend gewesen, ihn so zu verdeutlichen, dass er (der rūḥ nämlich, ursprünglich) ein gewisser Körper sei, der sich so und so verändere, bis er schließlich zu dem rūḥ werde - genauso, wie dies ja erwähnt wird hinsichtlich des Entstehens des Festkörpers, dass er zunächst ein Tropfen (nuṭfa) ist, dann etwas in der Gebärmutter Anhaftendes (‘alaqa), danach etwas dem Gekauten Ähnliches (muḍġa)⁴⁰⁸. Doch Er sagte (hinsichtlich des rūḥ) nichts dergleichen, sondern (auf Befehl Allahs in der Āya von al-‘Isrā’): {Er ist von dem Befehl meines Herrn}, gemeint, er entsteht ausschließlich bzw. wird ausschließlich in die Existenz gebracht

⁴⁰⁷ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 129; RAZI, Bd. 21, S. 53.

⁴⁰⁸ Dies bezieht sich auf die Beschreibung in der Sure al-Alaq, Vers 2, sowie Sure al-Ḥaġġ, Vers 5.

dadurch, dass Allah bezüglich seiner Sache spricht: {Sei, und es ist}⁴⁰⁹. Das belegt, dass der rūḥ eine wesenhaftes Sein (ḡauhar) besitzt, das nicht von der Art der Festkörper ist; vielmehr ist er ein wesenhaftes Sein, das rein ist, losgelöst (von festkörperlichen Mängeln) (ḡauhar qudsī muḡarrad). Und wisse, dass die Mehrheit der Erkennenden Mystiker, die die Wirklichkeit für sich enthüllen (al-ʿārifīn al-mukāšifīn), die bestimmte Praktiken (zur Erkenntnis) ausführen, diejenigen, denen sich die Dinge enthüllen und zeigen, auf dieser hier geschilderten Ansicht beharren und unverrückbar an dieser geistigen Haltung festhalten.⁴¹⁰

Nachdem ar-Rāzī also zu dem Schluss gekommen ist, dass der rūḥ

- a) ein besondere, feinkörperliche Kraft ist
- b) etwas, was den Festkörper unablässig wie ein Fluss durchfließt
- c) nicht in seiner Art mit dem Festkörper vergleichbar ist
- d) trotzdem durch einen besonderen Ansatz (Empfänglichkeit für Feinkörperliches) mit dem Festkörper verbunden sein muss,

widmet er sich der letzten wesentlichen Frage: dass der rūḥ - wiewohl eine fließende Kraft - auch konkrete körperliche - d.h. feinkörperliche - Qualität haben muss. Dabei bezieht er sich auf die Āya 170 in al-Baqara, wo das, was von den Getöten / Verstorbenen verbleibt (also der rūḥ in ar-Razis Verständnis), Versorgung (*rizq*) und Freude (*farah*) erfährt, und führt aus:

وهذا يدل على أن الروح جسم لأن الأرزاق والفرح من صفات الأجسام . الجواب عن الأول : أن المساواة في أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز مساواة في صفة سلبية والمساواة في الصفة السلبية لا توجب المماثلة واعلم أن جماعة من الجهال يظنون أنه لما كان الروح موجوداً ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وجب أن يكون مثلاً للإله أو جزءاً للإله وذلك جهل فاحش وغلط قبيح وتحقيقه ما ذكرناه من أن المساواة في السلوب لو

⁴⁰⁹ Sure al-Baqara, Vers 117.

⁴¹⁰ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 129; RAZI, Bd. 21, S. 53.

أوجبت المماثلة لوجب القول باستواء كل المختلفات وأن كل ماهيتين مختلفتين فلا بد أن يشتركا في سلب كل ما عداهما ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة فإنها مغلطة عظيمة للجهال ،

Das verweist darauf, dass der rūḥ ein Körper (ġism) ist, weil die Versorgung und die Freude zu den Eigenschaften der Körper zählen. So lautet die Antwort auf die erste Fragestellung: wenn man behauptete, der Rūḥ sei weder etwas fest Umrissenes (mutaḥayyiz) noch ein Zustand innerhalb von etwas fest Umrissenen, dann wäre es das Gleiche als zu behaupten, er sei auf einer Stufe vergleichbar mit einer aus der Natur hervorgerufenen Eigenschaft, und eine solche Gleichstellung mit einer naturgegebenen Eigenschaft (der Geschöpfe) erzwingt keineswegs eine Vergleichbarkeit (des rūḥ mit anderen Faktoren des Seins).

Wisse, dass eine Gruppe der Unkundigen vermutet, dass der rūḥ, insofern als er als etwas existiert, was weder etwas fest Umrissenes (mutaḥayyiz) noch ein Zustand innerhalb von etwas fest Umrissenen ist, auch zwingend mit dem Göttlichen Wesen vergleichbar sei oder sogar ein Bestandteil des Göttlichen Wesens sei. Das aber ist eine sündhafte Unwissenheit, ein übler Fehler. Die Wahrheit ist hingegen, was wir schon erwähnten: Würde eine Vergleichbarkeit der naturgegebenen Eigenschaften untereinander zwingend sein, dann wäre auch die Aussage zwingend, dass alle Geschöpfe (also alle erschaffenen Dinge) untereinander vergleichbar seien, (mehr noch:) dass je zwei unterschiedliche Wesenheiten (māhiyatain muḥtalifatain) sich in einer außerhalb von ihnen liegenden Natureigenschaft zusammenfinden. So genügt diese Feinheit zur Kenntnis, denn dieser Punkt ist ein gewaltiger Fehler der Unwissenden.⁴¹¹

Hier betont ar-Rāzī die strikte Wesenstrennung zwischen dem Schöpferwesen einerseits und dem Wesen des rūḥ andererseits, wie auch etliche andere Exegeten sonst; das Besondere hier bei ar-Rāzī ist, dass er diesen Umstand aus rein logischen Gesichtspunkten heraus folgert, ohne einen Rückbezug auf die Traditionsquellen.

⁴¹¹ CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 130; RAZI, Bd. 21, S.

والجواب عن الثالث : أن الرزق المذكور في الآية محمول على ما يقوي حالهم ويكمل كمالهم وهو معرفة الله ومحبتة بل نقول هذا من أدل الدلائل على صحة قولنا لأن أبدانهم قد بليت تحت التراب والله تعالى يقول إن أرواحهم تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش وهذا يدل على أن الروح غير البدن وليكن هذا آخر كلامنا في هذا

الباب

Die Antwort auf die zweite Fragestellung lautet: dass die Versorgung, die in der Āya (170 von al-Baqara) erwähnt wird, als etwas aufgefasst werden kann als etwas, was den Zustand (dieser rūḥ-Wesen) stärkt und sie in ihrer Konstitution vervollkommnet, und das (was diese Vervollkommnung bewirkt), ist die Erkenntnis Allahs und die Liebe zu Ihm; ja mehr noch, wir sagen: Das zählt zu den stärksten Belegen überhaupt für die Korrektheit der Aussage, dass die Körper der Menschen unter der Erde (also im Grab) heimgesucht werden. Auch sagt Allah, dass die rūḥ-Wesen sich den Leuchtern zuwenden, die unterhalb des Thrones (al-‘arš) aufgehängt sind. Das belegt, dass der rūḥ etwas anderes als der Festkörper ist. Jedoch ist dies auch das Letzte, was wir in dieser Angelegenheit äußern wollen.⁴¹²

al-Qurṭubī (671 H)

Zunächst bleibt al-Qurṭubī ganz den Einzelüberlieferungen verpflichtet und zählt alle bereits bekannten Ansichten mit Erstüberlieferer auf, zitiert nach aṭ-Ṭabarī; erst dann erwähnt er lediglich, dass nach Ansicht der meisten Exegeten derjenige *rūḥ* gemeint sei, durch den das Leben im Körper bestehe; hierauf bezieht er auch den letzten Teilvers und meint, dass eben das Geheimnis der Belebung des Körpers gemeint sei, und das eben von keinem Menschen gekannt werde.⁴¹³

Auffällig ist, dass man bei al-Qurṭubī keine inhaltliche Abwägung oder Kritik an der Traditionsmasse findet, obwohl doch schon frühere Exegeten deutlich auf die Fragwürdigkeit eine Verbindung dieser Überlieferungen im Kontext dieser speziellen Āya hingewiesen

⁴¹² CD, ar-Razi, Bd. 10, S. 130; RAZI, Bd. 21, S. 54.

⁴¹³ CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 323-325; QURTUBI, Bd. 13, S. 166-168.

hatten. Nur in einem Nebensatz erwähnt al-Qurtubī, dass Ibn ‘Aṭīya - als Traditionarier und Ḥadīṭ -Experte - anzweifelt, dass die ‘Alī zugeschriebene Überlieferung des Engels mit 70.000 Zungen echt ist.⁴¹⁴

al-Baiḍāwī (691 H)

In der Auslegung von al-Baiḍāwī ist von vornherein nur die Interpretation übrig geblieben, nach der der *rūḥ* für die Lebenskraft steht.⁴¹⁵ Allerdings erweitert er diese schon bekannte Ansicht um den Hinweis, dass dieser *rūḥ* den Menschen auch - wie eine von außen wirkende Kraft - auch steuere:

{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ } الَّذِي يَحْيَا بِهِ بَدَنَ الْإِنْسَانِ وَيُدَبِّرُ

*{Und sie befragen dich nach dem rūḥ}, durch welchen der Körper des Menschen belebt ist und welcher ihn (den Menschen) steuert.*⁴¹⁶

Den *‘amru-llāh* setzt er gleich mit den Hervorbringungen (*‘ibdā‘īyāt*), also Schöpfungswerken, bei denen Allah durch seine reine Aussage "Sei" (*kun*) etwas hervorbringt, ohne dass Er dabei Materie oder eine Zeugung von Vorgängerwesen benötigt hätte.

Dann aber bezieht er ohne Übergang *‘amr* auch auf das Wissen Allahs, und diesbezüglich erwähnt er, dass manche Menschen nach der Urewigkeit (*qadam*) bzw. Erschaffenheit des *rūḥ* gefragt hätten; direkt danach erscheint in der schon früher bekannten Formel, dass dies etwas sei, was im Wissen Allahs eingefasst sei (*mimmā sta‘tara bi-‘ilmihī*). Abschließend interpretiert der den Gesamtausdruck *min ‘amri rabbī* auch als *min waḥyihī* (von Seiner Offenbarung her). Gerade diese Sequenz macht einen sehr uneinheitlichen, zusammengestückelten Eindruck, zumal mitten in die Betrachtung über *‘amrullāh* auch Interpretationen über *rūḥ* kommen, die sich in den diversen Tābi‘ī-Traditionen finden, wie der Qur'an, Gabriel, usw.⁴¹⁷

⁴¹⁴ CD, al-Qurtubi, Bd. 10, S. 324; QURTUBI, Bd. 13, S. 167.

⁴¹⁵ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 446; BAIDAWI, Bd. 3, S. 265.

⁴¹⁶ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 446; BAIDAWI, Bd. 3, S. 265.

⁴¹⁷ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 446; BAIDAWI, Bd. 3, S. 265.

Ganz anders aber al-Baidāwīs Auslegung des Teilverses (*wa-mā ' ūtītum*): hier bespricht er - in teils philosophisch vorgeprägten Begrifflichkeiten - sehr eigenständig und viel inhaltsvoller als die meisten Vorgänger, was seiner Meinung nach hier über das Erfassen und Begreifen der Dinge und ihres Wesens gesagt wird:

تستفيدونه بتوسط حواسكم ، فإن اكتساب العقل للمعارف النظرية . إنما هو من الضروريات المستفادة من إحساس الجزئيات ، ولذلك قيل من فقد حساً فقد فقد علماً . ولعل أكثر الأشياء لا يدركه الحس ولا شيئاً من أحواله المعروفة لذاته ، وهو إشارة إلى أن الروح مما لا يمكن معرفة ذاته إلا بعوارض تميزه عما يلتبس به ، فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى في جواب : وما رب العالمين بذكر بعض صفاته .

Sie (die Menschen) ziehen aus dem, (was Allah ihnen an Wissen zukommen lässt), vermittels ihrer Sinne Nutzen; wenn nämlich der Verstand abstrakte Erkenntnisse erfasst, so geschieht dies durch die unbedingt erforderlichen Dinge, über die man durch Sinneserfahrung der Einzeldinge Sinnvolles erfährt. Darum heißt es auch: 'Wer seine Sinneswahrnehmung verliert, verliert tatsächlich seine Wissens(Möglichkeit).' Doch es ist wohl so, dass man mit der Sinneswahrnehmung die meisten Dinge gar nicht erkennen kann, und auch nichts von den schon bekannten Zuständen, die das Wesen einer solchen Sache betreffen. Das ist demnach ein Hinweis darauf, dass der rūḥ etwas ist, dessen Wesen man nur durch bestimmte äußere Eigenschaften erkennen kann, durch die er sich von den Dingen, die von ihm umfassen sind, absetzt. Darum hat sich der Schöpfer in dieser Antwort (=diesem letzten Teilvers) kurz gefasst, so wie es bei Mūsā mit den Worten geschah: ' Und was ist der Herr der Welten?' und dabei einige Seiner Eigenschaften erwähnte. ⁴¹⁸

al-Ḥāzin (725 H)

Als Einstieg bringt al-Ḥāzin lang und breit die Überlieferung wieder, die der jüdischen Gemeinschaft von Madina die Frage nach dem rūḥ zuschreibt. Darauf wendet er sich den bekannten Einzelüberlieferungen der Einzelwesen zu (Gabriel, Engel usw.). Erst danach

⁴¹⁸ CD, al-Baidawi, Bd. 3, S. 446; BAIDAWI, Bd. 3, S. 265.

erwähnt er - typischerweise ohne Nennung der Urheber der Meinung - dass es sich um die Lebenskraft handele:⁴¹⁹

وقيل : هو الروح المركب في الخلق الذي به يحيى الإنسان وهو أصح الأقوال

Es wird gesagt (!): Es ist der rūḥ, der in die geschaffenen Wesen hineingebracht und dort verankert ist, durch welchen (auch) der Mensch lebendig ist; und dies ist die korrekteste der (verschiedenen) Aussagen"⁴²⁰

Da er dieses Zugeständnis gemacht hat, wendet er sich nun kurz der Fragestellung nach dem Wesen des rūḥ (im Sinne der Lebenskraft) zu, und bringt nahezu alle Einzelmeinungen, angefangen von altarabischen Auffassungen als Sitz der Lebenskraft, bis hin zu Äußerungen, die er fast wortwörtlich von anderen Exegeten übernimmt:

وتكلم قوم في ماهية الروح فقال بعضهم : هو الدم ألا ترى أن الإنسان إذا مات لا يفوت منه شيء إلا الدم .
وقال قوم : هو نفس الحيوان بدليل أنه يموت باحتباس النفس . وقال قوم : هو عرض . وقال قوم : هو جسم لطيف يحيا به الإنسان . وقيل : الروح معنى اجتمع فيه النور (و)الطيب والعلم والعلو والبقاء ، إلا ترى أنه إذا كان موجوداً يكون الإنسان موصوفاً بجميع هذه الصفات إذا خرج منه ذهب الكل

Einige Leute sprachen über das Wesen des rūḥ, und so meinten manche von diesen: 'Er ist das Blut; siehst du denn nicht, dass aus dem Mensch, wenn er stirbt, nur das Blut austritt?' Andere meinten, er befinde sich in dem Atem (nafas) der Lebewesen, mit dem Beleg, dass ein Lebewesen sterbe, wenn sein Atem stillstehe. Wieder andere meinten, er sei eine äußerliche (akzidentielle) Eigenschaft. Und noch andere äußerten: er sei ein Feinkörper, durch den der Mensch lebendig sei. Auch heißt es: ' rūḥ' bezeichne etwas, in dem das Licht, das qualitativ Gute (aṭ-ṭīb), die hohe Würde und das Weiterbestehen gemeinsam bestehe. Siehst du denn nicht, dass ein Mensch, wenn der rūḥ (in ihm) existiert, mit all diesen Eigenschaften bezeichnet wird, und dass - wenn (der rūḥ) aus dem Menschen hinaustritt - alles dahingeht?⁴²¹

⁴¹⁹ CD, al-Hazin, Bd. 4, S. 282-283.

⁴²⁰ CD, al-Hazin, , Bd. 4, S. 283.

⁴²¹ CD, al-Hazin, , Bd. 4, S. 283.

Dieser Teilkommentar ist ein Paradestück für die Art, wie ein traditionsbewusster Exeget eine noch nicht ganz akzeptierte Auslegung 'unterbringt': Alle Einzelaussagen werden ohne Gewährsleute genannt, denn sonst fiel auf, dass die letztgenannte Ansicht (von "Siehst du nicht" an) eben die ganz eigene, individuell entwickelte, des al-Baiḍāwī selbst ist. Didaktisch ist ebenfalls geschickt formuliert: die altarabische Ansicht, die schon längst unter den Denkern seiner Zeit obsolet ist, wird zuerst genannt, dann steigert er sich über die rein medizinische zur philosophischen Meinung (Feinkörperthese), über eine moralisch-mystische Auslegung (Licht-These), die er übrigens schon aus früheren Tafsīren entnommen zu haben scheint. Jetzt erst kommt al-Ḥāzin zu seiner eigenen, einer theosophisch-mystischen, die er aber nicht als seine ausgibt. Nur durch seine nachgeschobene, sehr klare Befürwortung zeigt sich, dass die letzte Meinung tatsächlich die ganz persönlich von al-Baiḍāwī ist.

Darauf aber verwischt er wieder diese nicht-autorisierte Spur seiner Individualansicht, indem er sehr distanziert und in dogmatisch-kritischem Ton die Aussagen der Philosophen und Sufis den Aussagen der sunnitischen Gelehrten entgegenstellt:⁴²²

وأقوال الحكماء والصوفية في ما هية الروح كثيرة ، وليس هذا موضع استقصائها وأولى الأقاويل أن يوكل علمه

إلى الله عز وجل هو قول أهل السنة

Die Aussagen der philosophischen Denker (al-ḥukamāʿ) und der Sufis sind zum Wesen des rūḥ sehr zahlreich; doch hier ist nicht der geeignete Ort, diese Meinungen wiederzugeben, zumal die vorzuziehende Aussage die ist, dass man das Wissen über den rūḥ Allah überlassen muss, und dies ist die Ansicht der Sunniten.

Darauf nennt al-Ḥāzin bezeichnenderweise die schon in früheren Quellen genannte Ansicht des ʿAbdallāh b. Buraida, der den Propheten dieses Wissen um den rūḥ abspricht⁴²³; interessanterweise erwähnt er bestätigend auch genau die Argumente, die ar-Rāzī bereits zuvor vehement abgelehnt hat, und erweitert sie, um beide Auffassungen zufriedenzustellen: die Behauptung, der Prophet habe von dem rūḥ gewusst, deckt die Haltung von ar-Rāzī und seiner Schule ab, während die Ḥadīṭ-orientierten Exegeten mit der Erzählung befriedigt

⁴²² CD. al-Hazin, S. 283. Darin folgt er einer starken Erwartungshaltung gerade der Ḥadīṭ- und ʿAḥbār-orientierten Gelehrten, bei denen philosophische Beschäftigung geradezu als unsittlich galt.

⁴²³ CD. al-Hazin, S. 283. Man vergleiche diese rein pietistisch-sammelnde Weise mit der logisch-klaaren Stringenz von ar-Rāzī, der diese Aussage von Grund auf ablehnt und dem Propheten Muḥammad das Unwissen über den rūḥ nicht zuschreiben will.

werden sollen, dass der Prophet dieses sein Wissen geheim gehalten habe, damit dies ein Beweis seines Prophetentums sei.

Zu der Frage, worauf sich der letzte Teilvers bezieht, bringt al-Ḥāzin zwei wichtige Aussagen (ohne Gewährsleute):

1. Allgemeine Aussage (den Menschen steht nur wenig Wissen zur Verfügung)
2. Das Wissen der Thora ist zwar viel, aber verglichen mit dem Wissen Allahs nur wenig.⁴²⁴

al-Qummī an-Nīsābūrī (728 H)

Zwar beginnt al-Qummī mit schon bekannten Tafsīr-Traditionen, doch sein Text entwickelt eine sehr eigenständige Haltung⁴²⁵.

Die Überlieferung bezüglich der jüdischen Gelehrten greift al-Qummī zwar auch auf, aber lehnt - genau wie vor ihm ar-Rāzī (606 H) - die Überlieferung von Ibn Buraida ab. Dazu spricht al-Qummī - fast wortwörtlich - auch dieselben Punkte an wie ar-Rāzī:⁴²⁶

ومن الناس من طعن في هذه الرواية لوجوه منها : أن الروح ليس أعلى شأنًا من الله تعالى ، وإذا كانت معرفة الله تعالى . ممكنة بل حاصلة فما المانع من معرفة الروح : ومنها أن هذه المسألة تعرفها الفلاسفة والمتكلمون فكيف يليق بالنبي صلى الله عليه وسلم أن يقول إني لا أعرفها مع وفور علمه وكمال معرفته؟ وكيف يصح ما روي عن ابن أبي بريدة لقد مضى النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم الروح . ومنها أن جعل الحكاية دليلاً على النبوة غير معقول .

Unter den Gelehrten nun gibt es solche, die diese Überlieferung aus einigen Aspekten heraus ablehnen, unter anderem aus folgenden: Der rūḥ steht als zu betrachtende Angelegenheit keineswegs höher als Allah; wenn nun also die Erkenntnis Allahs möglich ist - vielmehr sogar sich ergibt -, was sollte dann an der Erkenntnis des rūḥ

⁴²⁴ CD. al-Hāzin, S. 283.

⁴²⁵ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 135-142.

⁴²⁶ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 135.

hindern? Desweiteren ist diese Fragestellung bei Philosophen und Kalām-Gelehrten bekannt, wie kann es dann sein, dass der Prophet sagt: 'Ich kenne dies nicht', bei der Fülle seines Wissens und der Vollkommenheit seiner Erkenntnis? Und wie kann dann die Überlieferung von Ibn Buraida stimmen: 'Der Prophet verstarb, wobei er den rūḥ nicht kannte'? Und zu den besagten Aspekten zählt, dass es verstandesgemäß nicht nachvollziehbar ist, diese Geschichte zu einem Beleg für das Prophetentum zu machen.

Auch die Fragen nach Urewigkeit und Erschaffenheit usw. des rūḥ werden von al-Qummī analog zu ar-Rāzī's Darstellung berichtet.⁴²⁷

Im weiteren Verlauf seiner Exegese entwickelt al-Qummī die Sache des rūḥ aber schon weiter als ar-Rāzī, indem er den rūḥ beschreibt als eine *"einheitliche, von zusätzlichen Elementen freie Wesenheit, die durch den reinen Befehl - nämlich Sein Wort 'Sei - und es ist' entstand; dies darum, weil die Āya darauf hinweist, dass der rūḥ durch den Befehl des Herrn entstand"*.⁴²⁸

Außerdem geht al-Qummī als erster Exeget ausdrücklich auf die Frage ein, dass der rūḥ keine Wesenheit ist, die eigenständig und zusammen mit Allah als Wesen besteht:

ولا يلزم من كون الروح كذلك كونه مشاركاً للباري تعالى في الحقيقة ، فإن الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات . وليس في الآية دلالة على حدوث الروح إلا بحسب الذات . بل لمستدل أن يستدل بها على قدمه بالزمان إذا لو كان متوقفاً على الزمان لم يكن حاصلاً بمجرد الأمر والمفروض خلافه .

Es ergibt sich in Wirklichkeit keineswegs, dass der rūḥ gemeinsam (als notwendige Existenzform) mit dem Schöpfer besteht. Die Tatsache, dass etwas als solches notwendigerweise existieren muss, führt nicht zwingend dazu, dass dadurch auch ein gemeinsames Existieren von in sich notwendigen Existenzen gegeben ist. Folglich

⁴²⁷ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 135

⁴²⁸ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 135

ergibt sich aus der Āya kein direkter Beleg für die Erschaffenheit des rūḥ, außer hinsichtlich des Wesens. Und es könnte jemand versuchen nachzuweisen, dass der rūḥ in der Zeit urewig bestehe, doch wenn er diesen Standpunkt der Zeit einnehmen würde, würde er sein Ziel schon darum nicht erreichen, weil der Befehl (der Erschaffung zum rūḥ) erging, und so muss das Gegenteil (seines behaupteten Standpunktes) festgestellt werden.⁴²⁹

Hinsichtlich des Teilverses {euch ist nur Weniges an Wissen gegeben} geht al-Qummī davon aus, dass hier die Menschheit insgesamt angesprochen ist: soviel ein Mensch auch an Wissen sammelt, so wenig ist es verglichen mit dem Wissen Allahs; dies ist seine bevorzugte Ansicht, wengleich er sehr allgemein darauf hinweist, dass manche Exegeten diesen Teilvers auch auf die jüdische Gemeinschaft beziehen.⁴³⁰

Al-Qummī zitiert in weiten Abschnitten wörtlich oder sinngemäß von ar-Rāzī, nennt ihn aber auch korrekt als Urheber. Es ist zudem aufschlussreich, dass al-Qummī die von ar-Rāzī bevorzugte Ansicht zu Eigenart des rūḥ wortwörtlich, aber zugleich mit einem Zusatz wiedergibt, der in der editierten Textfassung des Kommentars von ar-Rāzī so nicht erscheint:

وقال الإمام فخر الدين الرازي : هذا مما ذهب إليه ثابت بن قررة وغيره (...)

Der Imam Fahrūddīn ar-Rāzī sagte: Das gehört zu dem, wozu Ṭābit b. Qurra und andere neigten, (...)

Ein Erklärungsversuch, der seit al-Ġazālī belegbar ist, beschreibt das Durchdringen der Lebenskraft (also des rūḥ al-ḥayāt bzw. rūḥ al-ḥayawān) mit dem Verhalten des Rosenöls oder Sesamöls, welches auf eine Handfläche aufgegossen wird und dann auf der Gegenseite der Hand - dem Handrücken - wieder ausgeschwitzt wird. Auch ar-Rāzī bringt dieses Beispiel

⁴²⁹ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 136.

⁴³⁰ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 136.

und nun al-Qummī ebenso, wobei er das Wesen des *rūḥ* auch mit dem Lichtcharakter verbindet:⁴³¹

قلت : أما نفوذ الجوهر النوري في البدن كنفوذ الدهن في السمسم فمسلم

So sage ich: Bezüglich dessen, dass die Lichtessenz (al-ğauhar an-nūrī) den Körper durchdringt, so ist dies wie bei dem öligen Fettanteil im Sesam, der den Körper durchdringt, und so ist (die Erklärung) geliefert (...)

Nach einigen Ansichten zu der Frage, was das Menschsein ausmacht, bringt al-Qummī die Haltung als "das Korrekte" (*aṣ-ṣaḥīḥ*), die er nicht nur selbst vertritt, sondern auf die Mehrheit der islamischen Gelehrten zurückführt, und zwar interessanterweise auch einen weiten Querschnitt über Sunniten, Muʿtazila, Šīʿa usw.; zusätzlich betont er herausragende Einzelgelehrte, die zu seiner Zeit bereits berühmt und als Fachleute allgemein anerkannt waren:⁴³²

والصحيح من المذاهب عند أكثر علماء الإسلام – كالشيخ أبي القاسم الراغب الأصفهاني والشيخ أبي حامد الغزالي ، من قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي ، ومن الشيعة الشيخ المفيد رضي الله عنه ، ومن الكرامية جماعة ، ومن الفلاسفة الإلهيين كلهم – أن الروح الإنساني جوهر مجرد ليس داخل العالم الجسماني ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما أن إله العالم لا تعلق له بالعالم إلا على سبيل التصرف والتدبير ، ومهما انقطعت علاقته عن البدن بقي البدن معطلاً ميتاً .

Das Korrekte ist das, was von den Schulen bei den meisten islamischen Gelehrten vertreten wurde: wie Abu l-Qāsim ar-Rāğib al-Isfahānī; Abū Ḥāmid al-Ġazālī; Maʿmar b. ʿAbbād as-Sulamī, einem der älteren Gelehrten der Muʿtazila; dem Gelehrten al-Mufīd, von den Schiiten (möge Allah mit ihm zufrieden sein); einer Gruppe der Karrāmiya; sämtliche Philosophen, die Anhänger des Platon sind (wa mina l-falāsifa al-ʿilāhīyīn kullihim):

⁴³¹ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 138.

⁴³² CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 138. Hintergrund dazu ist auch, sich durch Persönlichkeiten abzusichern, deren Fähigkeiten unter den Fachleuten in Sprache, Aqā'id, Fiqh und Logik aller Schulen unangefochten gelten.

Dass der rūḥ des Menschen eine Wesenheit ist, die in sich unabhängig ist (also keine der akzidentiellen Eigenschaften), welche weder (im wesentlichen Sinne) innerhalb der körperlichen Welt besteht, noch (hinsichtlich ihres Zustandes) außerhalb von ihr, weder mit ihr (zwingend und wesentlich) verbunden, noch (im Ergebnis) von ihr getrennt. Jedoch ist diese Wesenheit (der rūḥ) verknüpft mit dem Körper insofern, als durch diese Verknüpfung erst die Beherrschung zwecks Befähigung (tadbīr) und die Verfügungskraft (taṣarruf) mit dem Körper verbunden wird; das verhält sich ja ebenso bei dem Gott der Menschen (ʿilāh al-ʿālam) und den Menschen (al-ʿālam), der sich mit ihnen ausschließlich über den Weg von Verfügung und Beherrschung verbindet. Sobald also diese Verbindung, die der rūḥ mit dem Körper hat, unterbrochen wird und solchermaßen der Körper (von dem rūḥ) abgetrennt wird, bleibt er - der Körper - untätig und tot zurück.

Der Vergleich zwischen Gott und den Menschen einerseits respektive dem *Rūḥ* und den Festkörpern andererseits verwendet al-Qummī geschickt, um zwischen den Zeilen auf einige verborgene Feinheiten hinzuweisen:

1. Die eigenartige Verbindung zwischen dem Wesen Allahs und dem Wesen des *rūḥ*; wengleich der *rūḥ* geschaffen ist, also nicht zum Wesen Allahs gehören kann, ist er doch etwas grundsätzlich anderes als alles, was in der Welt des Festkörperlichen besteht, und steht also dem Wesen Allahs - relativ gesehen unter allen geschaffenen Lebewesen - näher als dem Wesen der geschaffenen Festkörper. Dies wird auch durch die Zuschreibung des *rūḥ* zu Allah (in der Sure al-Ḥiğr: "von **MEINEM** *rūḥ*") ausgedrückt.
2. Wenn Allah sich in der Welt des Menschen **durch Sein Wirken** zeigt, so zeigt sich der *rūḥ* **durch die Verleihung der Verfügungsfähigkeit** des Festkörpers. In beiden Fällen ist ein Wirken des Höherstehenden auf das niedriger Stehende feststellbar (ungeachtet der Tatsache, dass natürlich Allah als der Schöpfer und Beherrscher der Welten auch den *rūḥ* beherrscht).
3. Die Eigenart des *rūḥ*, weder in noch außerhalb einer Sache zu sein, ist natürlich in ihrem unauflösbaren Gegensatz vergleichbar mit der Eigenschaft Allahs, einerseits

AUSSERHALB von Ort und Zeit zu existieren, andererseits auf die geschaffene Welt so einzuwirken, das sich die Wirkung **IN** Ort und Zeit manifestiert.

Schließlich bringt er eine bislang noch bei keinem früheren Exegeten erwähnte Ansicht, die er offenkundig nicht bevorzugt, aber als Illustration der Widersprüchlichkeit des Gesamtproblems *rūḥ* zeigen will, die er auch auf keine namentlich genannte Autorität zurückführt, sondern nur von "den Leuten der Erkenntnis" (*al-‘ārifūn*) spricht, also denjenigen Mystikern, denen Erkenntnis über Wirklichkeiten zuteil wurde:⁴³³

{ قل الروح من أمر ربي { قال العارفون : لله تعالى عالمان : عالم الأمر الذي خلق لا من شيء ، وعالم الخلق الذي خلق من شيء ويعبر عنهما بالآخرة والدنيا والملكوت والملك والغيب والشهادة . والمعنى والصورة والباطن والظاهر والأرواح والأجسام (...)

Bezüglich des Teilverses {Sprich: der Rūḥ ist vom Befehl meines Herrn} sagten die 'Leute der Erkenntnis' (al-‘ārifūn): Allah besitzt (hinsichtlich der Erschaffung) zwei Welten: die 'Welt des Befehls' (‘ālam al-‘amr), welche aus dem Nichts heraus erschaffen wurde, und die 'Welt der Schöpfung', welche (in ihren Wesenheiten) aus anderem heraus erschaffen ist. Mit anderen Worten spricht man also von diesen beiden Welten als 'Jenseits' und 'Diesseits', als 'Welt der Majestät' (malakūt) und 'Welt der Herrschaft' (mulk), als 'Welt des Verborgenen' (ḡaib) und 'Welt des Bezeugens' (ṣahāda).

(Hinsichtlich der Phänomene spricht man entsprechend von) 'Bedeutung' (ma‘nā) und 'Form' (ṣūra), von dem 'Verborgenen' (bāṭin) und dem 'Offenkundigen' (zāhir), und von den 'Seelen/Geistkräften' (‘arwāḥ)⁴³⁴ und den 'Festkörpern' (‘aḡsām) (...)

Hier versucht al-Qummī also - aus der Sicht des Mystikers - die eigentlich unerklärliche Bewandnis des *rūḥ* zu verdeutlichen mit der Doppelrolle, die in allen Ebenen der Welten zu erkennen ist. Dennoch führt seine Ausführung im folgenden Text lediglich zu der nicht weiter

⁴³³ CD, an-Nisaburi, Bd. 5, S. 138.

⁴³⁴ Hier ist wiederum beides denkbar: der Gegensatz Seele-Körper (gerade in Hinsicht von Diesseits-Jenseits), oder auch der Gegensatz Geistkräfte-Körper (hinsichtlich der Beziehung von Welt des Befehls-Welt der Schöpfung).

erläuterten Schlussfolgerung, der *rūḥ* sei die Seele des Propheten Muḥammad, was nichts anderes als die These von der Präexistenz der Lichtseele Muḥammads ist, wie sie aus anderen sufischen Texten auch bekannt ist, aber im Tafsīr zu dieser Stelle in al-ʿIsrāʿ sonst nicht genannt wird.

al-ʿAndalusī (745 H)

Er baut seinen Kommentar zu dieser Stelle in zwei Bereichen auf: zum einen die Betrachtung von *rūḥ* allgemein, wobei die diversen Traditionen nur sehr knapp erwähnt werden (*rūḥ*= Qurʿān, ein gewaltiger Engel, usw.) und offenkundig auch nicht im Brennpunkt seines Interesses liegen; zum anderen betrachtet al-ʿAndalusī die logisch-philosophischen Aspekte, wobei er in einigen Detail-Fragestellungen deutlicher wird als die meisten der früheren Exegeten. So erwähnt auch er einige Mystiker mit einer Sondermeinung:⁴³⁵

والظاهر أنهم سألوا عن ماهيتها وحقيقتها وقيل عن كيفية مداخلتها الجسد الحيواني وانبعاثها فيه وصورة ملابستها له ، وكلاهما مشكل لا يعلمه قبل إلا الله . وقد رأيت كتاباً يترجم بكتاب النفخة والتسوية لبعض الفقهاء المتصوفة يذكر فيها أن الجواب في قوله { قل الروح من أمر ربي } إنما هو للعوام ، وأما الخواص فهم عنده يعرفون الروح
(...)

*Offenkundig wird hier, dass man nach der Wesenheit und Wirklichkeit des *rūḥ* fragte; zu der Qualität des *rūḥ* wurde gesagt: Das, worin er (der *rūḥ*) hineinkam, war der Lebewesen-Festkörper (al-ḡasad al-ḥayawānī), der Platz, worin (der *rūḥ*) sich ausbreitet und mit dessen Form er sich bekleidet; doch beide Fragestellungen sind problematisch, niemand außer Allah kennt sie wirklich. Andererseits sah ich ein Buch, dass sich "Buch des Einhauchens und der Formung" nannte (kitāb an-naḥḥ wa-t-taswiya)⁴³⁶, verfasst von einigen dem Sufismus verbundenen Fiqh-Gelehrten, in welchem sie erwähnen: Die Antwort des Teilverses {Sprich: der *rūḥ* ist vom Befehl meines Herrn} sei für die*

⁴³⁵ CD, al-Andalusī, Bd. 7, S. 393; ANDALUSI, Bd. 6, S. 74.

⁴³⁶ Das bekannteste Werk dieses Namens wird auf al-Ġazālī zurückgeführt, und die Rezeption von al-Ġazālīs Werken in Spanien ist bekannt; doch ist die Beschreibung von al-ʿAndalusī hier zu allgemein, um zu einer eindeutigen Zuordnung zu al-Ġazālīs Werk zu führen.

gewöhnlich denkenden Menschen gedacht, doch die Leute der besonderen Denkfähigkeit (oder: die speziell Eingeweihten) besäßen die Kenntnis über den rūḥ (...)

Darauf beschreibt al-ʿAndalusī das Problem kurz und zugleich sehr anschaulich, indem er die vielfältigen Ansichten erwähnt:⁴³⁷

وأجمع علماء الإسلام على أن الروح مخلوقة ، وذهب كفرة الفلاسفة وكثير ممن ينتمي إلى الإسلام إلى أنها قديمة
واختلاف الناس في الروح بلغ إلى سبعين قولاً ، وكذلك اختلفوا هل الروح النفس أم شيء غيرها

*Die Gelehrten des Islam sind darin im Konsens einig, dass der rūḥ erschaffen ist; hingegen sind die Ungläubigen unter den Philosophen und auch viele, die grundsätzlich dem Islam zugehören, der Ansicht, dass er (der rūḥ) urewig (qadīm) ist. Letztlich sind die Denker bezüglich (der Wesensart) des rūḥ so uneinig, dass es 70 Einzelmeinungen gibt, und ebenso waren sie uneins über die Frage, **ob der rūḥ mit der Seele (nafs) identisch ist oder nicht.***

Zu den meisten Detailthemen äußert er sich nicht, abgesehen von dem Teilvers {*min ʿamri rabbī*}: Er verweist zu Recht darauf, dass mit ʿamr 'Handeln' 'Angelegenheit', konkret 'Befehl' oder 'Offenbarung' (*waḥy*) bzw. 'Qurʿān' gemeint sein kann. Auch bestätigt er, dass die singularisch verwendete Form durchaus auch die Gesamtheit der Befehle, der Offenbarungen usw. bedeuten könne.

Bezüglich des Hinweises auf das Wissen hält sich al-ʿAndalusī an die schon früher im Tafsīr tradierte Form (*istaʿtara bi-ʿilmihā*) und besteht demnach darauf, dass nur bei Allah das Wissen um diesen *amr* sei. Als Adressaten von {*wa-mā ʿūtītum*} nennt er zwar einige der jüdischen Gemeinschaft, die gesamte jüdische Gemeinschaft, oder die Menschen insgesamt, schließt sich aber einer Aussage des Ibn ʿAṭīya an, wonach die Menschen insgesamt gemeint seien.⁴³⁸

⁴³⁷ CD, al-Andalusi, Bd. 7, S. 393; ANDALUSI, Bd. 6, S. 74.

⁴³⁸ CD, al-Andalusi, Bd. 7, S. 393; ANDALUSI, Bd. 6, S. 74.

Ibn Kaṭīr (774 H)

Wie auch sonst in seinem Tafsīr gründet sich Ibn Kaṭīr zunächst auf die Ḥadīṭ-Tradition; allerdings stößt selbst er als Traditionarier auf ein Problem, da er diese Āya nicht allein und schlüssig durch Hadithe aufklären kann.⁴³⁹

Zunächst bringt er eine von Aḥmad b. Ḥanbal auf ʿAbdallāh b. Masʿūd zurückgeführte Hadith-Überlieferung⁴⁴⁰, bei der der Prophet die Herabsendung dieser Āya in al-ʿIsrāʾ anlässlich einer Frage medinensischer Juden erhalten habe.

Interessant ist, dass der hier von Ibn Kaṭīr zitierte Ḥadīṭ ein gänzlich anderer ist als der bei den anderen Exegeten genannte; so taucht hier die Frage der Echtheitsbeweise zum Prophetentum Muḥammads nicht auf.⁴⁴¹

Weiterhin ist aufschlussreich, dass Ibn Kaṭīr zwar einige Einzelmeinungen (Gabriel, Engelwesen) nennt, aber ohne ausreichende Überliefererkette; seine Auflistung verrät, dass er sich nicht ernsthaft mit der Frage der Echtheit dieser Einzelmeinungen auseinandergesetzt hat. Der Grund wird direkt nach diesen Kurzlistungen gebracht: angesprochen seien alle Menschen allgemein, nur bei Allah liegt das Wissen um den *rūḥ* (und auch er bleibt bei der Verwendung der tradierten Formulierung *mimmā staʿtara bihi = mimmā staʿtara bi-ʿilmi llāhi*).⁴⁴²

Nun aber wendet sich Ibn Kaṭīr der Frage zu, ob *rūḥ* und Individualseele (*nafs*) identisch seien, und zitiert nach dem Gelehrten as-Suhailī eine bislang so nicht im Tafsīr erörterte Haltung, dass *rūḥ* und Individualseele ihrer ursprünglichen Wesensart nach identisch seien, aber sich doch durch ihre Beziehung zur Festkörperwelt unterschieden. Hierbei vergleicht er die Sache so, dass der *rūḥ* Ursprung auch der Seele sei, aber weil sich die Eigenschaften des *rūḥ*, der in einen Körper hineinversetzt wird, gewissermaßen mit der Eigenart des zugehörigen Körpers vermischt, werden auch die Eigenarten des betreffenden *rūḥ* verändert, und insofern wird er nun 'Seele' (*nafs*) genannt. Von diesem Moment der Vermischung an spreche man eben auch von der 'zufriedenen Seele' (*an-nafsu l-muṭmaʿinna*), oder auch der 'zum Bösen befehlenden Seele' (*al-ʿammāratu bi-s-sūʾ*), während der *rūḥ* - frei von den

⁴³⁹ CD, Ibn Katir, Bd. 5, S. 113-116; IBN KATHIR, Bd. 5, S. 113-116.

⁴⁴⁰ Im Musnad des Ibn Hanbal, Bd.1/389.

⁴⁴¹ CD, Ibn Katir, Bd. 5, S. 113-114; IBN KATHIR, Bd. 5, S. 113-114.

⁴⁴² CD, Ibn Katir, Bd. 5, S. 116; IBN KATHIR, Bd. 5, S. 116.

Beeinflussungen der körperlichen Welt - eine solche Beschreibung nicht kenne und erfordere. Schließlich bekräftigt er diese Aussage mit den folgenden Worten:⁴⁴³

قال: كما أن الماء هو حياة الشجر، ثم يكسب بسبب اختلاطه معها اسمًا خاصًا، فإذا اتصل بالعنبة وعصر منها صار إما مُصْطَافًا أو خميرًا، ولا يقال له: "ماء" حينئذٍ إلا على سبيل المجاز، وهكذا لا يقال للنفس: "روح" إلا على هذا النحو، وكذلك لا يقال للروح: نفس إلا باعتبار ما تتول إليه. فحاصل ما يقول أن الروح أصل النفس ومادتها، والنفس مركبة منها ومن اتصالها بالبدن، فهي هي من وجه لا من كل وجه وهذا معنى حسن، والله أعلم.

Er (as-Suhailī) sagte: Es ist so, wie man sagen kann, dass das Wasser das Leben des Baumes darstellt, und dieses wegen seiner Vermischung mit dem Baum einen besonderen Namen bekommt⁴⁴⁴; wenn nun das Wasser mit Trauben zusammenkommt und diese Masse ausgepresst wird, entsteht daraus entweder Most oder Wein, und so wird man dazu allenfalls allegorisch noch 'Wasser' sagen.

Ebenso verhält es sich bei der Seele, die allenfalls im übertragenen Sinne 'rūḥ' genannt wird, und entsprechend wird auch zum rūḥ nicht 'Seele' gesagt, es sei denn unter Beachtung dessen, was interpretiert wird.

Letztlich ist das Ergebnis, dass man sagt: der rūḥ ist der Ursprung und die Materie (mādda) der Individualseele (nafs), wobei die Individualseele aus dem rūḥ und aus dem zusammengesetzt ist, was durch die Verbindung mit dem Festkörper besteht. Derart ist also die Seele gewissermaßen zugleich der rūḥ und zugleich auch nicht. So kann man in der Sache eine schöne Bedeutung finden, und Allah weiß es am besten.

Abschließend verweist Ibn Kaṭīr auf das bekannte Werk "ar-Rūḥ" des Ibn Qayyim und lobt, dass er schöner und besser als andere in seinem Buch dieses Thema behandelt habe.⁴⁴⁵

⁴⁴³ CD, Ibn Katir, Bd.5, S. 116; IBN KATHIR, Bd. 5, S. 116.

⁴⁴⁴ Zum Beispiel 'Pinienharz' bei Pinien.

⁴⁴⁵ CD, Ibn Katir, Bd. 5, S. 116; IBN KATHIR, Bd. 5, S. 116.

at-Ta'ālabī (875 H)

Er hält sich zur Exegese, was genau der *rūḥ* sei, sehr bedeckt, und erwähnt zunächst, dass die Mehrheit der Gelehrten hierunter die Lebenskraft in den Menschen verstünden, doch zu dem genauen WIE des *rūḥ* gebe es keinen Tafsīr.⁴⁴⁶

Zu dem Teilvers *{min 'amri rabbī}* vermutet at-Ta'ālabī, dass es hier ein pluralisch gemeinter Ausdruck sei, der stellvertretend für die Gesamtheit der göttlichen Befehle stehe; wie schon bei anderen Exegeten verwendet er den schon traditionellen Begriff *ista'tara bi-ilmihā*, um die Ausschließlichkeit des göttlichen Wissens über den *rūḥ* zu betonen.⁴⁴⁷

Auch ist at-Ta'ālabī der erste der hier untersuchten Exegeten, der davon spricht, dass einige der Gelehrten die tiefere Beschäftigung mit der Frage nach dem Wesen des *rūḥ* untersagt hätten, andere es für zulässig gehalten hätten. Hier zeichnet sich ein schwerwiegender intellektueller Wandel im Tafsīr ab: während ar-Rāzī (606 H) noch ganz selbstverständlich Detailfragen zum *rūḥ* frei diskutiert und noch Ibn Kaṭīr (774 H) das ebenfalls detaillierte Werk "ar-Rūḥ" des Ibn Qayyim lobt, bezieht sich at-Ta'ālabī bereits auf eine breite Skeptikergruppe, die das nicht genau Definierbare zum Nicht-Denkbar umdefiniert.⁴⁴⁸

Dennoch beschreibt er den Standpunkt derer, die die Beschäftigung mit Fragen zum *rūḥ* für zulässig halten, wie folgt:⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ CD, at-Ta'alabi, Bd. 2, S. 398; THAALABI, Bd. 3, S. 494.

⁴⁴⁷ CD, at-Ta'alabi, Bd. 2, S. 398 THAALABI, Bd. 3, S. 495.

⁴⁴⁸ Dieser Prozess setzt sich sukzessive in der Folgezeit fort, wobei bezeichnenderweise mehr und mehr lieber auf schwache Überlieferungen zurückgegriffen wird als auf rational-logische Betrachtungen; man kann sagen, dass sich ab der Zeit von at-Ta'ālabī die Verbindung von Logik und Tradition, wie wir sie idealerweise bei den iraqischen Exegeten wie ar-Rāzī finden, auflöst und einem starren Blick auf scheinbar gesicherte Traditionen weicht, der Angst hat, weiterführende Fragen zu stellen oder zuzulassen. Gesellschaftlich wird diese Periode gekennzeichnet durch den Zerfall der Nachfolgestaaten der Mongolen im Osten, die mit ihnen konkurrierenden Mamluken in Ägypten und Syrien und die turkmenischen Teilstaaten in Anatolien; diese Zerrissenheit der islamischen Staatenwelt wurde von tiefgreifenden Selbstzweifeln der Intellektuellen und dem Gefühl des geistigen Verlustes der iraqisch-iranischen Tradition der Abbasidenzeit bestimmt, und führte im Tafsīr teils zu rigidem Traditionalismus.

⁴⁴⁹ CD, at-Ta'alabi, Bd. 2, S. 398 THAALABI, Bd. 3, S. 495.

ثم القائلون بالجوازِ اختلفوا ، هل هي عَرَضٌ أو جوهرٌ ، أو ليستُ بجوهرٍ ولا عرضٍ ، ولا توصفُ بأنها داخلُ الجسمِ ولا خارجُه ، وإليه ميل الإمام أبي حامد وغيره ، والذي عليه المحققون من المتأخرين أنها جسمٌ نوارنيٌّ شَقَّافٌ سارٍ في الجسمِ سَرِيانَ النارِ في الفَحْمِ؛ والدليلُ على أنها في الجسمِ .

Desweiteren sind diejenigen, die die Fragen nach dem rūḥ für zulässig halten, untereinander uneins, (und diskutieren,) ob der rūḥ eine akzidentielle Eigenschaft sei oder eine eigenständige Wesenheit, bzw. ob es weder eine akzidentielle Eigenschaft, noch eine eigenständige Wesenheit sei, und ob er - der rūḥ - weder als im Festkörper befindlich beschrieben werden könne, noch als etwas außerhalb desselben. Zu der letztgenannten Option neigte der Imam Abū Ḥāmid (al-Ġazālī) und noch andere; das, was die zur Bestätigung fähigen der späteren Gelehrten vertreten, ist, dass es sich beim rūḥ um einen nicht sichtbaren Lichtkörper handelt, der so im Körper dahinfließt, wie es das Feuer innerhalb der Kohle tut; als Beleg nennen diese, dass sich der rūḥ ja (auf irgendeine Weise) im Körper befindet.

al-Baqā'ī (885 H)

In seiner Exegese beschreibt er zunächst einige Ausgangsfragen, die besonders seit ar-Rāzī (606 H) vorkommen: Wesenheit des *rūḥ*, ob er Körperlichkeit besitze, ob er aus erschaffenen Grundelementen hervorgebracht sei, erschaffen oder urewig sei; doch im Gegensatz zur Zeit von ar-Rāzī sind für al-Baqā'ī diese Fragen längst gelöst, es handelt sich also nur mehr um eine rein tradierte Eingangsformel in Frageform.⁴⁵⁰

Das zeigt sich zum Beispiel an der Tatsache, dass er den *rūḥ* sofort als Lebenskraft identifiziert und andere Möglichkeiten von vornherein ausschließt. Eine neue Variante zur Frage des 'amr ergibt sich bei al-Baqā'ī jedoch, insofern er das Personalpronomen "mein" in *{min 'amri rabbī}* auf den eigentlichen Schöpfungshergang von *rūḥ* bezieht:⁴⁵¹

⁴⁵⁰ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 98; BAQA'I, Bd. 11, S. 501.

⁴⁵¹ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 98; BAQA'I, Bd. 11, S. 501-502.

{ من أمر ربي { أضافها إلى الأمر وهو الإرادة وإن كانت من جملة خلقه ، تشريفاً لها وإشارة إلى أنه لا سبب من غيره يتوسط بينها وبين أمره ، بل هو يبدعها من العدم ، أو يقال - وهو أحسن : إن الخلق قسمان : ما كان بتسبيب وتنمية وتطوير ، وهو الذي يترجم في القرآن بالخلق ، والثاني ما كان إخراجاً من العدم بلا تسبيب ولا تطوير ، وهو المعبر عنه بالأمر ، ومنه هذه الروح المسؤول عنها وكل روح في القرآن ، وكذا ما هو للحفاظ والتدبير كالأديان ، والجامع لذلك القيومية (...)

(Von dem Befehl meines Herrn) Allah bezieht den rūḥ damit auf den Befehl, welcher 'Seinen Willen' bedeutet, und das tut der Schöpfer - (ungeachtet dessen, dass der rūḥ) zu der Gesamtheit der von Ihm geschaffenen Dinge gehört - weil der rūḥ auf diese Weise gewürdigt wird, und um darauf hinzuweisen, dass es keine Ursache beim Schöpfungsakt gab, die zwischen dem reinen Gottesbefehl und dem (Entstehen des) rūḥ stand. Vielmehr bringt Allah den rūḥ aus dem Nichtsein hervor, bzw. man kann sagen - und das ist hier besser -, dass die Schöpfung in zwei Bereiche eingeteilt ist: das, was eine äußere Ursache hat und Wachstum und Entwicklung kennt, und (diese erste Art) wird im Qur'an 'Schöpfung' (ḥalq) genannt; und eine zweite Art, bei der etwas aus dem reinen Nichtsein hervorgebracht wird, ohne äußeren Grund oder Entwicklung, und dies wird mit dem Begriff 'Befehl' ('amr) beschrieben. So verhält es sich bei dem hier behandelten rūḥ, als auch bei allen anderen im Qur'an beschriebenen rūḥ-Arten: ebenso ist es bei dem Aspekt der Bewahrung und der Bereitstellung durch Allah, wie etwa bei den Religionen, und all dies wird darum mit dem Begriff 'Qayyūmīya' bezeichnet.⁴⁵²

Dass die Antworten mittlerweile Konsens geworden sind, wird deutlich in der Frage der Körperlichkeit des rūḥ: der rūḥ ist nun ganz selbstverständlich ein Feinkörper, der den Körper durchfließt wie das Rosenwasser die Rose, und dies ist nun für al-Baqā'i bereits "das Korrekte gemäß der Meinung der Sunniten".⁴⁵³

Andererseits sind mittlerweile für ihn auch die Skrupel des unzulässigen Denkens manifester als noch für at-Ta'ālābī, und das Innehalten der früheren Gelehrten wird von ihm als Indiz

⁴⁵² Der Begriff der 'Qayyūmīya' kommt schon in den Werken von al-Ġazālī als Schlüsselbegriff vor.

⁴⁵³ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 98; BAQA'I, Bd. 11, S. 502.

gewertet, dass ein Nicht-Fragen besser sei. Dennoch lehnt er die fragende Untersuchung bezüglich des *rūḥ* nicht als unmöglich ab, sondern nur als äußerst schwer; zu diesen komplizierten Problemen gehört seiner Meinung nach auch die Fragen, ob Individualeseele und *rūḥ* identisch seien oder nicht, und ob diese Wesenheiten nach dem Tod erhalten blieben - was bei anderen Exegeten interessanterweise nicht als die schwierigste Problematik betrachtet wird.⁴⁵⁴

Sinngemäß von früheren Exegeten - speziell ar-Rāzī - übernommen ist bei al-Baqā'ī die Feststellung, dass die Unkenntnis über die Wahrheit eines Sachverhaltes nicht bewirke, dass er abgelehnt werden müsse, wo doch die Wirklichkeit der meisten Dinge den Menschen verborgen blieben. In dieser Logik steht, dass al-Baqā'ī den Teilvers {*wa-mā 'ūtūtum*} als Unmöglichkeit des Menschen interpretiert, die Wirklichkeit des *rūḥ* zu erfahren.⁴⁵⁵

Angesprochen im engeren Sinne sind nach al-Baqā'ī sowohl die Araber (wohl: die Quraisch, gemäß dem bekannten Ḥadīṭ der medinensischen Juden) als auch die eigentlich fragenden Juden.⁴⁵⁶

Doch in al-Baqā'ī abschließenden Kommentar kommt etwas bis dato Neues hinzu, nämlich ein sinnbezogener Kontext zwischen der berühmten Āya des *rūḥ* und der Sure al-'Isrā':⁴⁵⁷

ولما كانت الروح من عالم الأمر الذي هو من سر الملكوت ، ضمت إلى سورة الإسراء الذي هو من أبطن سر

الملكوت لاسيما بما علا به من المعراج (...)

Und insofern, als der rūḥ zur Welt des Befehls gehört, der selbst zum Geheimnis der Welt der Herrschaft zählt, wurde die Frage nach dem rūḥ (vom Schöpfer) zur Sure al-'Isrā' hinzugenommen, welche (mit ihren Themen) zu den verborgensten Dingen des Geheimnisses der Welt der Herrschaft gehört, insbesondere durch das, was dort von dem Mi'rāğ angedeutet wird (...)

⁴⁵⁴ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 98; BAQA'I, Bd. 11, S. 502-503.

⁴⁵⁵ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 98-99; BAQA'I, Bd. 11, S. 503-504.

⁴⁵⁶ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 99; BAQA'I, Bd. 11, S. 503.

⁴⁵⁷ CD, al-Baqā'i, Bd. 5, S. 101; BAQA'I, Bd. 11, S. 506.

as-Suyūṭī (911 H)

Wie auch in anderen Bereichen seines Werkes zeigt sich as-Suyūṭī in der Exegese zu der vorliegenden Āya ganz als reiner Traditionarier, der letztlich nur kompiliert, aber nicht wirklich interpretiert. Auffällig ist insbesondere, dass as-Suyūṭī die rational-traditionelle Kritik an mehreren Ḥadīṭ-Texten unterschlägt, etwa die von aṭ-Ṭabari geübte Kritik am Ḥadīṭ des Engels der 70000 Gesichter und Zungen, der ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschrieben wird, oder die Kritik von ar-Rāzī (606 H) an dem Ḥadīṭ des ʿAbdallāh b. Buraida und anderen Ḥadīṭen des Ibn Masʿūd und Ibn ʿAbbās, wonach der Prophet nichts zum *rūḥ* gewusst habe und das sein Beweis des Prophetentums in den Augen der Juden gewesen sei.

Auch die Einzelmeinung, dass Gabriel hier der *rūḥ* sei, wird mit diversen Hadithen scheinbar belegt, und letztlich bleiben die verschiedenen - nicht miteinander zu vereinbarenden - Teilaspekte ohne irgendeine Wertung nebeneinander bei as-Suyūṭī stehen.⁴⁵⁸

Damit ist gewissermaßen ein deutlicher Stillstand im Tafsīr der Ḥadīṭ-orientierten Exegeten gekennzeichnet, ein Zustand, der nach dem Wegfall der iraqischen Rationalisten nach dem Mongolensturm meist nur noch von den mystisch orientierten Exegeten variiert werden wird.

⁴⁵⁸ CD, as-Suyuti, Bd. 6, s. 314.

Teil IV: Zusätzliche Untersuchungen

4.1 Rolle der Wortanalyse im Tafsir und gesellschaftliche Faktoren

Grundsätzlich geht jeder Kommentator – von Beginn der Tafsīr-Kunde bis heute – davon aus, dass sich die quranische Offenbarung hinsichtlich ihres Wortverständnisses ausrichtet am Sprachgebrauch der Araber zur Zeit der Offenbarung; das bedeutet, zum korrekten Verständnis müssen die ursprünglichen semantischen Wortfelder erschlossen werden. Alle weiteren Interpretationen bleiben davon natürlich nicht unberührt, gehen dann allerdings doch oft abweichende Wege.

Das Wort *rūḥ* wird im Qurʾān nur in der Singularform verwendet; der entsprechende Plural *ʿarwāḥ* erscheint nur im Ḥadīṭ. Außerdem stimmen alle Kommentatoren, die sich zur Frage der Unterscheidung von *rūḥ* und *nafs* überhaupt äußern, darin überein, dass im Qurʾānischen Kontext niemals *rūḥ* gesetzt ist, wo *nafs* gemeint ist⁴⁵⁹. Hier besteht also im Qurʾān selbst bereits eine deutliche definatorische Grenze.

Umso erstaunlicher ist es, dass einige Gelehrte – hier insbesondere unter den *muḥadditūn* – darauf bestehen, *rūḥ* und *nafs* seien unbedingt ein- und dasselbe. Dieser Umstand ist der erste deutliche Hinweis darauf, dass bei dieser Gesinnungsgruppe nicht die Vorgaben von Qurʾānischem Sprachgebrauch und logischer Definition ausschlaggebend sind, sondern ihr Wunsch, sich nach allgemein-sprachlichen Vorgaben zu richten und sich zudem klar von den Philosophen und den Vertretern der griechisch-philosophischen Wissenschaften (*al-ʿulūm al-waḍʿīya*) abzusetzen, da die Traditionsgelehrten (*ʿulamāʾ an-naql*) – und hier besonders die Ḥadīṭ-Gelehrten (*muḥadditūn*) in Spanien, mehr noch als sonst im arabischen Westen - mit den *ʿulamāʾ al-waḍʿ* im Wettstreit um die Herrschergunst befanden. Die schon früh in Spanien bezeugten Verbrennungen von philosophischen und naturwissenschaftlichen Werken, mit denen manche Machthaber die Gelehrten der *ʿulūm an-naql* günstig zu stimmen versuchten, zeigen das durch rigorose Engstirnigkeit verhärtete Klima zwischen den beiden Gesinnungsgruppen. So ging etwa der Kämmerer (*ḥāḡib*) des letzten Kalifen von Cordoba,

⁴⁵⁹ MACDONALD, S. 26.

Ibn 'Abī 'Āmir, so weit, die wissenschaftlichen Werke der Palastbibliothek des früheren Kalifen al-Ḥakam II. öffentlich verbrennen zu lassen, um sich so die Gunst der sehr konservativen Gelehrtenschaft der Stadt zu sichern⁴⁶⁰ – ein Schritt, der aus dem Bestreben diktiert war, seine eigene moralisch-ethische Eignung für das reale Herrscheramt legitimieren zu lassen. Dass eine Bücherverbrennung seiner Ansicht nach dazu überhaupt dienen konnte – und dass es auch im islamischen Spanien nicht die einzige Bücherverbrennung dieser Art war –, zeigt deutlich, wie vorsichtig man heute dementsprechend die theologischen Auslegungen der spanischen Protagonisten betrachten muss. Geradezu selbstzerstörerisch wirkt in diesem Rahmen auch das Beispiel der Bücherverbrennung des Ibn Rušd durch die Gelehrten seiner Umgebung, wo doch Ibn Rušd selbst ein hochrangiger *faqīh* mit Qualitäten in den 'Uṣūl al-Fiqh, des Fiqh und Ḥadīṭ war:

*Zwölf Jahre später, 591/1195, fiel Averroes aus politischen Gründen in Ungnade. Der Kalif Ya'qūb al-Manṣur, der gerade den Feldzug von Alarcos vorbereitet hatte, hielt es für angebracht, sich auf die Seite der Gesetzesgelehrten zu stellen, die wie üblich das Studium der Philosophie mit scheelen Blicken bedachten. Averroes wurde damals nach Lucena, der alten andalusischen Judenstadt, verbannt, und seine philosophischen Werke wurden verboten und verbrannt.*⁴⁶¹

Diese aggressive Dipolarität zwischen den *'ulamā' an-naql* bzw. *'ulamā' al-waḍ'* bestand jedoch so im islamischen Osten nicht; daher findet sich bei den dortigen Gelehrten entweder gar kein Hinweis auf die Eigenart des *rūḥ*, oder man integriert die Frage nach den Wesen des *rūḥ* in die Überlieferung. Sehr oft findet in den betreffenden Kommentaren auch ein Rückgriff auf die philosophische Terminologie statt – nicht ohne ausdrücklichen Hinweis, dass der geschätzte Leser im Hinterkopf behalten solle, dass diese Fachbegriffe bei den Philosophen einerseits und den klassisch-arabischen Lexikographen andererseits hinsichtlich ihrer jeweiligen Definition differieren.

⁴⁶⁰ Wissenschaftlicher Geschichtskommentar in: BARRUCANT, S. 63.

⁴⁶¹ VERNET, S. 59.

4.2 Der Ansatz der Sprachanalyse und ihre Problematik

Auch wenn sich die meisten Exegeten bei den Beschreibungen Gottes und seiner Eigenschaften bemühen, wortwörtliches Verständnis nicht zum Anthropomorphismus ausarten zu lassen, so besteht in der Frage des *rūḥ* diese Vorgabe zunächst nicht. Da die meisten dieser Exegeten eher nicht zu den Vertretern der freien Fachauslegung (*'ahl ar-ra'y*) zählen – im Gegensatz zu den Auslegern der Frühzeit –, belassen sie das Verständnis des *rūḥ* und aller damit verbundenen sonstigen Wortfelder im Bereich der rein wortwörtlichen Aussage, sofern nicht eine ausdrücklich andere Interpretation durch einen für sie akzeptablen Ḥadīṭ vorliegt.

Interessanterweise ergeben sich aber bei einer konsequent beibehaltenen Wortwörtlichkeit mehrere Probleme, die sich wie folgt aufschlüsseln:

- a) Der *rūḥ* wird durch bestimmte, begleitende Begriffe in den Bereich des Körperlichen gerückt und fällt damit im Sinne des altarabischen Verständnisses in eine Definitionslücke.
- b) Der *rūḥ* wird von manchen Exegeten prinzipiell als Engel oder sonstiges Wesen beschrieben; einige Gelehrte bevorzugen auch die Deutung als der Engel Gabriel, auch dort, wo dies der wortwörtlichen Ḥadīṭ-Tradition widerspricht.
- c) Entweder muss gelten: die Frage der Körperlichkeit im altarabischen Sinne ist nicht nur beim *rūḥ* zu hinterfragen, sondern auch grundsätzlich bei den Engel- und *ḡinn*-Wesen, oder es muss gelten: weder der *rūḥ*, noch die Engel- und *Ginn*-Wesen gelten als ‚körperlich‘ im streng lexikographischen Sinne des Arabischen; doch steht eine – wie auch immer geartete - Körperlichkeit von Engeln und *ḡinn* bei den Kommentatoren ja nicht in Zweifel.

Diese Probleme werden von mehreren Exegeten erkannt; diese verweisen jeweils in Nebensätzen darauf. Doch nur wenige Gelehrte unternehmen es, diese offenkundigen Widersprüche aufzuklären, und ziehen es – wie auch sonst oft im Bereich des Ḥadīṭ bekannt –

vor, die diesbezüglich überlieferten Versatzstücke der Tradition unverbunden und eigentlich unvermittelbar nebeneinander stehen zu lassen.

Auffällig ist die starke Eigenständigkeit des Begriffes *rūḥ* im qur'ānischen Gebrauch und die Bereitschaft einiger Gelehrter, auch unter Missachtung der sprachlichen Unstimmigkeiten, für *rūḥ* an jeder Belegstelle ‚Seele‘ (*nafs*), ‚Engel‘ (*malak*) zu verstehen, obwohl diese Interpretation an vielen dieser Stellen durch die Tradition gedeckt ist. Zusammenfassend kann dieser Grundbestand an sprachlicher Konfusion wie folgt beschrieben werden:

*The usages in the Qur'an are curiously separate from those immediately post-Qur'anic, as in the traditions. Rūḥ never occurs in the Qur'an with the meaning "soul", although later theologians applied occurrences in that sense. The Qur'anic word for "soul" is nafs, pl. anfus. Further, no plural of Rūḥ occurs in the Qur'an. It is used of an individual angel, evidently with a special implication; but the plural for "angel" is always mala'ika. In fact the evidence is that Rūḥ, in the theological sense "spirit", came into Arabic with Muhammad and the Qur'an, and came as a singular expressing a certain theological group of ideas.*⁴⁶²

4.3 Die linguistische Verwirrung

Es ist sehr auffällig, dass die in unserem Zusammenhang immer wieder gebrauchten Begriffe teils austauschbar zu sein scheinen, teils aber auch seitens der arabischen Sprachexperten unklar definiert werden; so geben die beiden klassischen Lexika "Tāğ al-‘arūs" (von al-Murtaḍā az-Zubaidī, gest. 601 H / 1205 M) sowie das "Lisān al-‘arab" (von Ibn Manẓūr, gest. 711 H / 1312 M) neben anderen auch Wortfelder wie 'Blut', 'Böser Blick', 'Wunsch', 'Bestrafung', 'Bruder', 'Mensch' an, also teils metaphorische, teils aus den eigentlichen Wurzelbedeutungen *r-y-ḥ* / *r-w-ḥ* abgeleitete Bedeutungen.⁴⁶³

So erscheint neben dem Paar *nafs* - *rūḥ* auch häufig *nafas* und *nasma* im Zusammenhang mit dem Bedeutungsfeld "Luft-Atem".⁴⁶⁴

⁴⁶² MACDONALD, S. 26.

⁴⁶³ CALVERLEY, S. 256.

⁴⁶⁴ CALVERLEY, S. 256.

Die Verknüpfung von Atem=Lebenszeichen=Lebenskraft ist offensichtlich schon ursprünglich sprachlich angelegt und findet durch die logisch-physiologische Wahrnehmung eine natürliche Bestätigung.

Die Vorstellung einer eigenständigen Kraft, die unabhängig von dem beobachtbaren Phänomen des Atems existiert, ist zum einen in klassisch-griechischer Zeit ausgeprägt worden. Doch auch in der Tradition des Alten Testaments findet sich bereits der Ansatz einer vom rein medizinischen Fakt der Atmung unabhängigen Vorstellung von "Ruah" als tatsächlich geistiger Kraft, die in Verbindung mit der göttlichen Sphäre steht.

Den Aspekt einer 'über'-menschlichen Kraft tritt bei den 'Iḥwān aṣ-ṣafā' - gemäß der Erwähnung von aṣ-Ṣahrastānī (479- 548 H/1086-1153 M) in seinem Werk 'Kitāb al-milal wa-n-niḥal' deutlich hervor, wo er sagt, dass nach ihnen der Mensch ein Wesen sei, was sich aus einem Festkörper und einer spirituellen Seele (*naḥs rūḥānī*) zusammensetze, welche ihren Ursprung in den Himmelsphären (*ʿaflāk*) habe. Sie gäben außerdem allen Geistwesen, seien sie gut oder böse, dieses attribut *rūḥānī*.⁴⁶⁵

Bei den eher aristotelisch ausgerichteten Denkern (etwa al-Ġazālī) führt die Voraussetzung, weder Seele noch *rūḥ* könnten eine Körperlichkeit besitzen, zu einer Ausnahmeposition unter den muslimischen Denkern: al- Ġazālī (450-504 H / 1058-1111 M) etwa identifiziert mit dem *rūḥ* sowohl mit *an-naḥs al-muṭma'inna* (der innerlich ruhigen Seele), als auch mit dem ar- *rūḥ* al-amri (der *rūḥ* der Sure al-'Isrā'). Dadurch eliminiert er gewissermaßen die Doppelexistenz von *naḥs* und *rūḥ*, indem er das *rūḥ*-Konzept in ein vielgliedriges (auch aristotelisch unkörperliches) *naḥs*-Konzept einfügt.⁴⁶⁶

Dem gegenüber vertreten die meisten Ṭaṣawwuf-orientierten Verfasser wie al-Quṣairī (376-465 H / 986-1074M) und al-Huḡwīrī (ca. 379-469 H/ ca. 990-1077 M) eine Körperlichkeit von *rūḥ*, wobei sich dieser *rūḥ* von der Individualseele hauptsächlich dadurch unterscheidet, dass diese tadelnswerte Eigenschaften besitze.⁴⁶⁷

So kann man einerseits feststellen, dass in der rein sprachlichen Tradition der arabischen Literatur (ob nun lexikografisch oder Ḥadīṭ-orientiert) nicht ausdrücklich zwischen *naḥs* und *rūḥ* unterschieden wird, aber sehr wohl in der gnostischen Tradition (wie den 'Iḥwān aṣ-ṣafā') oder bestimmten Mystikern und Philosophen, wobei sich diese Unterscheidung

⁴⁶⁵ CALVERLEY, S. 258.

⁴⁶⁶ CALVERLEY, S. 259.

⁴⁶⁷ CALVERLEY, S. 261-262.

interessanterweise aus ganz anderen Gründen in der Offenbarungsliteratur (vorislamisch etwa der Thora sowie eben dem Qur'an) auch deutlich zeigt.

So steht das Vorkommen von *rūḥ* im qur'ānischen Text durchaus in der Tradition der früheren Offenbarungsschriften, mit folgenden Einschränkungen:

1. Die Art und Weise, wie der Begriff des *rūḥ* im Qur'ān verwendet wird, unterscheidet sich in etlichen Aspekten von der alttestamentarischen Tradition, insbesondere bezüglich der Zuschreibung zu Allah und anderen Wesen der nichtmenschlichen Welten.⁴⁶⁸
2. Alle muslimischen Kommentatoren gehen konform, dass der *rūḥ*-Begriff, wie er z.B. in Sure al-'Isrā', Vers 85, gesetzt ist, eine Parallele in der altarabischen Sprachtradition hat; doch auch den medinensischen Juden war dieses *rūḥ*-Konzept nicht klar, zumindest wie es durch die zahlreichen Überlieferungen zur betreffenden Versstelle hervortritt, in welchen die medinensischen Juden den Propheten (saws) zum *rūḥ* dieser obengenannten Āya in Sure al-'Isrā' befragen.

Überhaupt bot sich den Exegeten an, die schon an anderer Stelle beschriebenen *rūḥ*-Definitionen als in den Kontext eingebunden zu betrachten. Dabei stößt der Untersuchende recht bald an zwei Grenzen, die eine glattere Definition erschweren:

1. Gerade bei al-'Isrā' kommen die Exegeten durch die Kontext-Methode teils zu Ergebnissen, die mit dem geltenden Konsens – dass hier eben etwas undefinierbares, Besonderes, aber weder Gabriel, noch Qur'ān gemeint sei - nicht zusammenpassen. Ar-Rāzī etwa setzt in einem seiner Interpretationsansätze aus diversen Gründen den *rūḥ* hier als übertragene Umschreibung mit dem Qur'ān gleich, obwohl die Āya in Sure al-'Isrā' nicht mit der Āya 171 in al-Nisā' vergleichbar ist, bei welcher die Sinngebung *rūḥ*= Qur'ān recht offenkundig dasteht.
2. Auch der Tatbestand der transzendenten Herkunft hilft hier nicht zur Klärung weiter, da der Vorgang der Herabsendung des Qur'ans durch Qur'antext und Ḥadīṭ gut

⁴⁶⁸ Bezüglich der Zuschreibung zu Allah (speziell über den Begriff *qudus*) siehe etwa bei xxx (S. xx); die Zuschreibung zu Engeln und Nicht-Engelwesen findet sich bei fast allen Exegeten zur Stelle in Sure al-Qadr.

abgedeckt ist und selbst der Ursprung des Ur-Qur'ans auf der "Wohlverwahrten Tafel" den letzten Aspekt des Transzendenten in der unmittelbaren Nähe des Gottesthrones anrührt.

Der *rūḥ* in Sure al-'Isrā' jedoch bleibt - in strikter Qur'an-Diktion gesehen - undurchdringlich, eigentlich nicht näher definierbar. Auch die konservativsten Zirkel wie etwa die hanbalitischen Gelehrten pflegten hier zuzugestehen, dass ein letztlich unergründliches Mysterium vorlag, welches sich eben nicht mit den oben genannten Methodiken schlüssig erklären ließ.

4.4 Der Ansatz der zwingenden Begriffsverknüpfung

Durch grammatisch zwingende Verknüpfung mehrerer Begriffe ergibt sich – formal betrachtet – auch notwendig eine Vergleichbarkeit oder Eigenschaftsentsprechung; ein „Malen“ erfordert „Farbe“, ein „Sprechen“ setzt das Hervorbringen verstehbarer „Worte“ voraus, eine „Reise“ ist ohne Ausgangspunkt undenkbar, usw. In diesem Sinne setzen sich die Exegeten gewissermaßen unter Erklärungsdruck, weil mit dem Wort *rūḥ* mehrere Begriffe unmittelbar verbunden sind, die eine – wie auch immer geartete – Körperlichkeit voraussetzen, ohne dass aber *rūḥ* jemals im altarabischen Sprachsinne als „Körper“ bezeichnet worden wäre.

So wird in mehreren Āyāt das Wort *rūḥ* mit dem Verb *nafaḥa* verknüpft. Wie ar-Rāḡib al-Isfahānī klar sagt, ist der Vorgang des *nafḥ* (Verbalnomen zu *nafaḥa*, 'einblasen', 'in etwas hineinblasen') seitens der arabischen Sprache nur und ausschließlich körperlich zu verstehen:

„an-nafḥ ist das Einblasen von Wind (rīḥ) in etwas hinein. So heißt es [in diesem Sinne] in Gottes Wort - hochehaben ist Er - : 'Am Tage, an welchem er [der Engel Isrāfīl] in das Instrument ṣūr hineinbläst'.“⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ ISFAHANI, S. 762.

4.5 Der Ansatz der Einbettung in die Vers-Umgebung

In zweierlei Hinsicht ist die jeweilige Umgebung des Verses mit *rūḥ*-Nennung wichtig:

- a) Die Umgebung im engeren Sinne (d.h. die direkt vorausgehenden bzw. nachfolgenden Textstellen) legt bestimmte Sinngebungen nahe bzw. schließt bestimmte Interpretationen aus logischen Erwägungen heraus aus; das gilt etwa gemeinsam mit dem Begriff *naḥḥ* oder *'alqā*.
- b) Die Umgebung im weiteren Sinne (d.h. die sinnverwandten Qur'ān-Verse, in denen *rūḥ* nicht ausdrücklich genannt, aber im Tafsīr-Text ausdrücklich besprochen wird) verdeutlicht die Eigenart der *rūḥ*-Arten und wird dabei der jeweiligen Grundhaltung des Exegeten gemäß einbezogen; dies sind die Nebenstellen zum Thema "Lebenskraft", in denen im Qur'an von Erschaffung oder Wiederbelebung der Menschen berichtet wird.⁴⁷⁰

4.6 Das Grundschema des Todes

Obwohl der Tod im allgemeinen Verständnis der Exegeten eine klar umrissene Sache zu sein scheint, erkennt man doch bezüglich der Seele und des Geistes, dass dem nicht so ist. Vielmehr beginnen im Moment des eigentlichen Todes ganz wesensverschiedene Vorgänge, die auch jeweils unterschiedliche Ergebnisse hervorbringen.

Während beim irdischen, äußeren, festen Körper unmittelbar ein Innehalten des Wachsens und Erneuerns und darauf eine Umwandlung seiner Materie in die Urelemente einsetzt, erfährt die Seele die Trennung vom Körper auf ihrer Seinsebene als etwas Konkretes, Fühlbares (im qur'ānischen Text: „Jede Seele schmeckt den Tod“)⁴⁷¹. Auch der Geist trennt sich von seinen beiden Gefährten, Körper und Geist, doch während zur Seele klar gesagt wird, dass sie einen festen Aufenthaltsort in der Zwischenwelt hat (laut Ḥadīṭ entweder im Grab oder an den beiden Orten *'illiyūn* bzw. *siġġīn*)⁴⁷², wird der Geist als frei und

⁴⁷⁰ Diese Textstellen sollen in einer späteren, gesonderten Untersuchung betrachtet und mit den in dieser Arbeit behandelten Textstellen korreliert werden.

⁴⁷¹ Sure 'Āl 'Imrān, Vers 185.

⁴⁷² 'Illiyūn bzw. Siġġīn werden im Qur'an erwähnt, Sure al-Muṭaffifīn, Vers 7-8. bzw. Vers 18-19

ortsungebunden definiert (laut einem bekannten Ḥadīṭ „wehen die *ʿarwāḥ*, wohin immer sie wollen“).

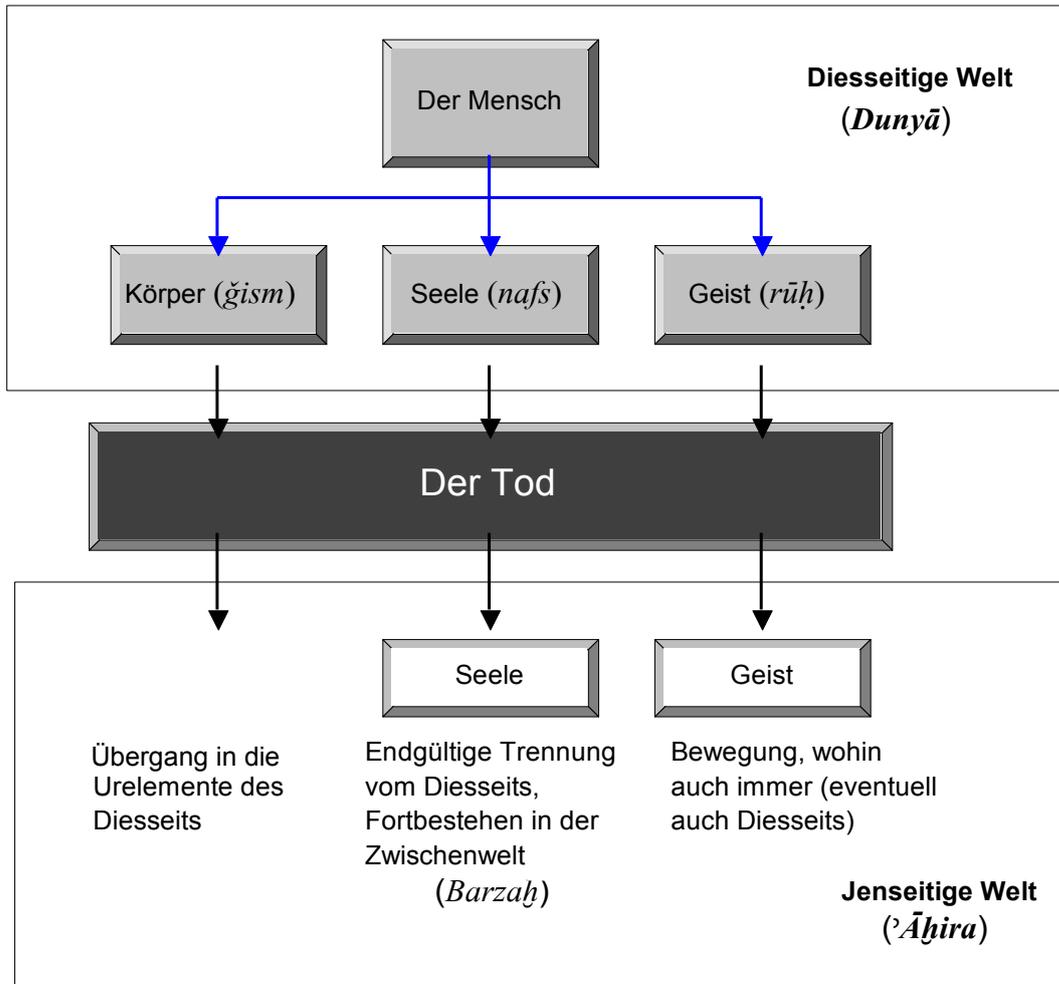


Abb. 2: Die Auftrennung des Gesamten Menschen durch den Tod

Dieses Grundschema wird aber zusehends komplizierter, wenn die Definitionen von *rūḥ* hinsichtlich der Körperlichkeitsfrage eingearbeitet werden. Einige Gelehrte entwerfen ein mehrfach ineinander übergreifendes Gebäude der Körperlichkeit, in welchem sich die Körper des Diesseits (mit diesseitigem Auge beobachtbar) mit denjenigen des *rūḥ* und der *nafs* (dem bloßem Auge im Diesseits verborgen) vermengen:

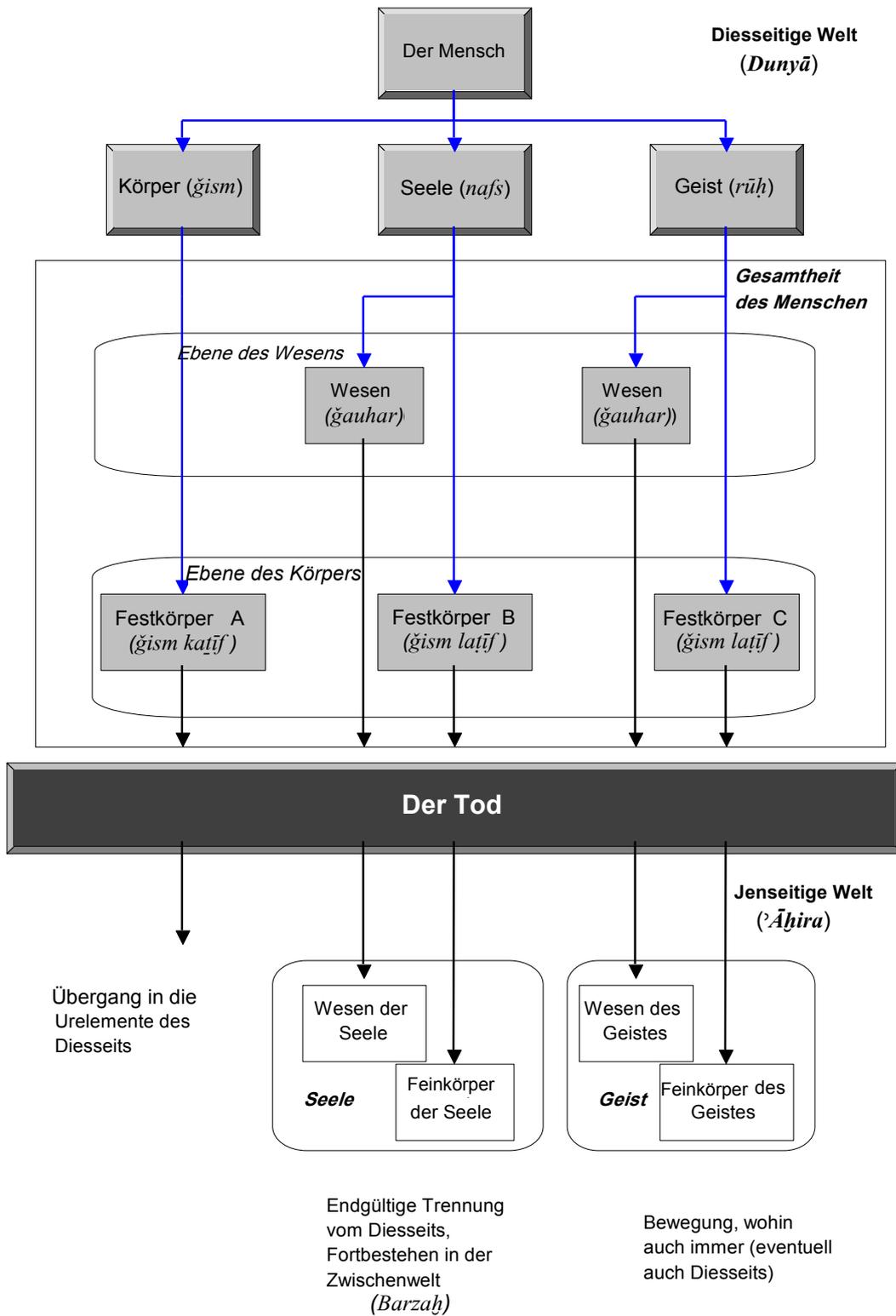


Abb.3: Die Welten der Körper und der Wesen

Drei Hauptmeinungen werden zur „Körper-im-Körper“-Theorie vertreten:

- a) Die eher philosophisch ausgerichteten Exegeten verwenden zur Bezeichnung des *rūḥ*- bzw. *nafs*-Körpers den Fachbegriff 'Feinkörper' (*ḡism laṭīf*), der sich dipolar zum sogenannten Festkörper (*ḡism kaṭīf*) verhält. Dabei erläutern sie aber oft den besonderen durchdringenden Charakter dieses *rūḥ*-Körpers, da ja die Lebenskraft (*rūḥ al-ḥayāt*) den Festkörper durchdringe wie "das Öl das Holz", und das einen jeden Festkörper so durchlaufe wie "Öl, das, auf dem Handrücken aufgegossen, an der Handinnenseite wieder austritt."⁴⁷³
- b) Einige Gelehrte sehen den *rūḥ* als eine Kraft mit einer gewissen eigenen Körperlichkeit, die aber nicht näher definiert werden kann und sich zum fleischlichen Körper verhält „wie der Saft im grünen Zweig“, der ja gleichmäßig im Holzfeststoff enthalten sei.
- c) Andere vermeiden eine Beschreibung dieser Art und verweisen nur auf das selbständige Bestehen des *rūḥ*-Körpers, gänzlich unabhängig vom fleischlichen Körper.

4.7 Der philosophische Hintergrund

Immer wieder wird bei den Exegeten auf die „Philosophen“ hingewiesen, also auf die Denker ihrer eigenen Zeit, welche von der griechischen und iranischen Philosophie geprägt waren.

Wenn man die Entwicklung des „Geist“-Begriffes in der klassisch-griechischen Philosophie untersucht, ergibt sich ein Bild, welches uns in seinen Grundzügen bei Exegeten und späteren Philosophen wiederbegegnet, allerdings unter dem Vorzeichen der speziellen religiösen Erfordernisse, die der Islam bezüglich des Gottesbegriffs stellte (dazu weiter unten).

⁴⁷³ Siehe etwa die Ausarbeitung im Tafsī des ar-Rāzī zur 6. Untersuchungsgruppe in Sure al-ʿIsrāʾ.

Das griechische Wort *pneuma* (πνεῦμα) ist gemeinhin die Entsprechung zu *rūḥ* (als „Geist“ im abstrakten Sinne verstanden); wenn aber spätere Mystiker in ihrem Denksystem auch *‘aql* bzw. *al-‘aql al-kullī*“ hinzufügen, so geht das höchstwahrscheinlich auf eine Verschmelzung des *pneuma*- und *nous*-Begriffs zurück (zu *nous* / νοῦς weiter unten).

Pneuma hatte ursprünglich als materiell-körperlicher Begriff die Bedeutung „Luft in Bewegung“, „eingatmete Luft“, „Atem“⁴⁷⁴ und weist also genau wie der spätere *rūḥ*-Begriff schon inhaltliche Verbindung mit dem auf, was später im *nafas*- bzw. *nafḥ*-Komplex enthalten ist⁴⁷⁵.

Dieser körperliche Aspekt von *pneuma* wird durch die Medizin instrumentalisiert, zunächst über einen allegorischen Rückgriff: bei Anaximenes⁴⁷⁶ im 6. Jh. v.Chr. wird *pneuma* mit der Luft des lebenden Organismus’ verglichen: so wie die „aus Luft bestehende“ Seele den Menschen zusammenhalte, so sei es auch mit dem Kosmos, den er als einen lebendigen Organismus auffasst⁴⁷⁷. Somit schließen sich die Bedeutungsfelder „Luft-Seele“ bzw. „Körper-Kosmos“ nahtlos aneinander und bilden zugleich den Grundstock für die spätere hermetische Tradition des „Wie oben, so unten“.

Die unmittelbare Umsetzung des eher philosophischen *pneuma* zu einem medizinisch-körperlichen Ding und die Einführung des *pneuma* als körperlich verstandener Seinsform geschieht bei dem Arztphilosophen Diogenes von Apollonia⁴⁷⁸: auf kosmischer Ebene

⁴⁷⁴ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Spalte 157.

⁴⁷⁵ Auch in der semitischen Sprachtradition besteht der Zusammenhang Leben-Atem-Luft.

⁴⁷⁶ Anaximenes von Milet (6. Jhrt. v.Chr.); er folgt Anaximander in philosophischer und wissenschaftlicher Hinsicht, und dieser wiederum richtete sich entsprechend nach den Ansichten des Thales, welcher als der erste wirkliche griechische Philosoph bekannt war. Nach Anaximenes ist Luft die prinzipielle Substanz. Wenn kondensiert und verändert, wird sie zu Feuer, Wasser und Erde. Die Luft, welche vor der Schöpfung bestand, ist unbestimmbar in ihrer (zeitlichen) Ausdehnung und ohne Anfang oder Ende. Luft bewirkte das Entstehen des Universums durch Bewegung; die menschliche Seele ist ein Kompositum aus Luft, und aus der Luft entstand – wie auch bei Anaximander – das gesamte Universum. (siehe Richard McKirahan, S. 32, in: Encyclopedia of Philosophy).

⁴⁷⁷ Ebenda, Spalte 158.

⁴⁷⁸ Diogenes von Apollonia; lebte im 5. Jhrt. v. Chr. und war der letzte der großen Ärzte-Philosophen. Er folgt Anaximenes und Anaximander darin, dass die grundsätzliche Substanz aller Dinge die Luft sei, welche dann allerdings in ihrer optimalen Form Träger des Intellekts (des Verstandes / *‘aql*) sei und so das Universum im

betrachtet er die Luft als das universale Prinzip des Kosmos', während er dem *pneuma* als ‚Lebensatem‘ eine entsprechende Rolle in der menschlichen Physiologie zumisst. Zusätzlich verbindet er diese ‚neue‘ Lebenskraft mit der seit der vor-philosophischen Zeit als Lebensquell bekannten, nämlich dem Blut:

*Der Lebensatem bewegt sich zusammen mit dem Blut durch die Adern und bildet den Ursprung der biologischen Verrichtungen*⁴⁷⁹.

Dieser körperliche *pneuma*-Ansatz wurde besonders in der sizilianischen Schule bevorzugt; hier trat ein weiteres Element hinzu: **das Herz**⁴⁸⁰. Da das *pneuma* nicht mehr als eine indifferente Kraft verstanden wurde, musste es einen Sitz erhalten, und der konnte – gemäß der griechischen Auffassung - nur im Zentrum des Blutkreislaufs, im Herzen sitzen. Dass das Herz auch in psychischer Hinsicht als Inneres des Menschen gedeutet wurde, kam dieser Wahl zugute⁴⁸¹.

Dennoch bestand in weiten Philosophenkreisen der griechischen Kulturwelt offenbar ein Bedürfnis, das rein körperliche *pneuma* von einem subtileren, nicht-medizinischen, zu trennen; diesen Schritt unternahm in definitorischer Hinsicht Aristoteles⁴⁸², wobei er bezüglich des physisch-medizinischen Aspektes Gedanken eines früheren Denkers, des Diaklon von Karystos, aufnahm, einem Zeitgenossen des bekannteren Zenon von Kition.⁴⁸³

Aristoteles unterscheidet wie Diokles von Karystos ein zweifaches Pneuma: die Luft, die man einatmet und welche die innere Temperatur auf normaler Höhe erhält, und das

Ganzen und das Leben der Einzelwesen andererseits kontrolliere. (siehe Malcolm Schofield, S. 212, in: Encyclopedia of Philosophy)

⁴⁷⁹ Ebenda, Spalte 158.

⁴⁸⁰ Ebenda, Spalte 158.

⁴⁸¹ Dem gegenüber steht die alt-orientalische Auffassung, dass die Leber der Sitz des eigentlich Inneren und des Göttlichen Wesens im Menschen sei, daher auch die Leberschau (Hepatoskopie) bei den Auguren der Chaldäer, Babylonier, Assyrer und Perser - sowie der orientalisch-stämmigen Etrusker in Europa.

⁴⁸² Aristoteles (384-322 v.Chr.).

⁴⁸³ Zenon von Kition (334 – 262 v.Chr.), ein Philosoph von Zypern; er gründete die Stoische Schule in Athen um ca. 300 v.Chr. Sein Hintergrund liegt in verschiedenen Zweigen der Sokratischen Schule, inklusive der Platonischen Akademie, aber speziell auch des Zynismus'. (siehe David Sedley, S. 944, in: Encyclopedia of Philosophy)

*psychische Pneuma, welches unter dem Einfluss der Lebenswärme beständig aus dem Blut verdunstet. Dieses psychische Pneuma ist das **Substrat der Lebenswärme** und wird als das erste Werkzeug der Seele betrachtet. Wie bei Diokles und den sizilianischen Ärzten wird sein Sitz ins Herz verlegt.*⁴⁸⁴

Der Gedanke, dass es zumindest eine (unpersönliche) Form des *rūḥ* gibt, die die eigentliche Lebenskraft in den Geschöpfen ausmacht, neben einer weiteren (persönlichen) Wesenheit *rūḥ*, wird bei späteren islamischen Denkern ebenfalls erörtert⁴⁸⁵; dennoch fallen bei der oben zitierten griechischen Definition aber auch erhebliche Unterschiede zur späteren islamischen *rūḥ*-Theorie ins Auge:

1. Zwar hat Aristoteles das psychische *pneuma* schon von dem rein medizinischen *pneuma* abstrahiert, aber es fehlt noch der eigentliche Bezug zur Transzendenz, wie er sowohl in der alt-orientalischen als auch in der islamischen Tradition besteht.
2. Der zentrale Blickpunkt bei Aristoteles ist die Seele (*psychē* / ψυχή); das *pneuma* ("Geist") wird lediglich als ein Mittel betrachtet, keineswegs aber als ein der *psychē* gleichwertiges, eigenständiges Sein.

Der klare Bezug zu einer göttlich vorgestellten Ebene und der Körperlichkeit wird in der stoischen Philosophie hergestellt; hier finden sich bereits sehr klare Parallelen zu den islamischen Denkern seit dem zweiten Jahrhundert der Hidschra.

Bei der Stoa wird interessanterweise die Körperlichkeit nicht künstlich aufgesetzt, sondern wird durch logische Ableitung gefolgt:

Nach W. Jaeger könnte man ,bei Aristoteles das Pneuma Subjekt der Wärme nennen. Bei den Stoikern hat sie keins nötig, weil sie Körper ist'.

Will sagen, in der Stoa vollzog man nicht – wie Aristoteles – eine Trennung zwischen Substanz und Quelle der Lebenswärme, und behielt den aus der früheren Tradition bekannten Körperlichkeitsbegriff bei.

⁴⁸⁴ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Spalte 158.

⁴⁸⁵ Insbesondere bei al-Ġazālī in mehreren Schriften sowie auch bei Ibn Qayyim al-Ġauzīya in seinem Werk „ar-Rūḥ“.

Den entscheidenden Schritt, den *pneuma*-Begriff in einen kosmischen Zusammenhang zu stellen, tat die Stoa⁴⁸⁶, indem sie den schon seit Platon⁴⁸⁷ bekannten Gedanken der universalen Weltseele mit dem körperlich gedachten Pneuma identifizierte. Umgekehrt musste dann aber die *pneuma*-Körperlichkeit eine transzendente Note erhalten. Und dies geschah, indem das *pneuma* – logisch betrachtet und abgeleitet – **als Lebenskraft und allgemeine Weltseele** dem Begriff des Göttlichen entsprechen musste:

*In der stoischen Philosophie erhält der Ausdruck Pneuma eine umfassende Bedeutung. Er wird einerseits gebraucht, um ebenso die Substanz der immanenten Gottheit wie die der individuellen Seele zu bezeichnen. [...] Dies ist übrigens leicht zu verstehen, weil die Einzelseelen als Teile der allgemeinen Weltseele betrachtet werden.*⁴⁸⁸

In diesem Punkt treffen sich sowohl *pneuma* (hier tatsächlich als 'Geist' verstanden) und der ‚universale Intellekt‘, und so wird deutlich, dass Ibn ‘Arabī’s Rückschluß auf den universellen Intellekt (bei ihm als *‘aql kullī* bezeichnet) und seine Affinität zum abstrakten *rūḥ* sowie dessen Bezug zur göttlichen Ebene eindeutig in der stoischen Tradition stehen.

⁴⁸⁶ Die stoische Philosophie ist das von Zenon von Kition um ca. 300 v.Chr. begründete System, das den größten Einfluss auf die griechische Philosophie haben sollte. Es betrachtet die Welt als durch den Verstand (Intellekt= *‘aql*) durchdrungen und als göttlicherseits geplant, in der besten Organisationsart.

Keine formal-philosophische Schrift dieser Schule hat intakt überlebt; viele Zitate werden durch Sekundärquellen, insbesondere durch Gegner der Stoa, in oft feindseliger Art wiedergegeben. (siehe David Sedley, S. 862, in: Encyclopedia of Philosophy)

⁴⁸⁷ Plato (427-347 v.Chr.), aus einer Adelsfamilie von Athen stammend; er war ein ausdrücklicher Anhänger von Sokrates, wie aus den von ihm überlieferten Schriften klar hervorgeht. Die beiden Haupttheorien, welche den Platonismus formen, sind die Theorie der Formen und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. (siehe Malcolm Scholfield, S. 677-678, in: Encyclopedia of Philosophy)

In seiner frühen und mittleren Phase (bis in die 260er Jahre v.Chr.) wurde der Platonismus durch Speusippus, Xenokrates und Polemos geprägt; im frühen ersten vorchr. Jahrhundert erstarkt der Platonismus erneut, unter starker terminologischer Beeinflussung der Stoa (Antiochus und Numenius). Auch lässt sich zeitgenössischer Einfluss des Platonismus auf Philon von Alexandria und Galen nachweisen. Typisch für diese Zeit ist ein textnahes Verständnis des Timaios-Textes (der für die *pneuma*-Theorie Platons der entscheidende Text ist), sowie eine mehr ethische als metaphysische Ausdeutung. Zudem nähert sich der Platonismus in der mittleren Phase den Ansichten Platons und Aristoteles’ an. (siehe John Dillon, S. 679-680, in: Encyclopedia of Philosophy).

In islamischer Zeit werden von Platons Schriften seine Gesetze, der Sophist, der Timaios-Text und die Republik von syrischen Christen in Bagdad übersetzt (9. und 10. Jhrt.) und in die Philosophenkreise eingeführt, wengleich Platons Gedanken im allgemeinen weniger Einfluss gewannen als die des Aristoteles. (siehe David Burrell, S. 680, in: Encyclopedia of Philosophy)

⁴⁸⁸ Ebenda, Spalte 158.

Der Zusammenhang zwischen *pneuma*, dem Intellekt (*nous*) und dem Begriff der Erkenntnis wird etwa zeitgleich in der gnostischen⁴⁸⁹ und der hermetischen Philosophentradition gesetzt.

Da das *pneuma* zwar körperlich vorgestellt wurde, aber aufgrund seiner immanent-göttlichen Wesenheit nicht mit den bereits bekannten vier Urelementen Feuer, Luft, Wasser, Erde ganz identisch sein konnte, wurde es für gewöhnlich als über den vier Elementen stehend betrachtet, vergleichbar der *quinta essentia* des Aristoteles⁴⁹⁰. Hier liegt sicherlich auch ein Grund, warum in der späteren islamischen Kosmologie die Ebenen der vier Elemente gefolgt werden von der des Äthers (entsprechend der *quinta essentia*) und diese ätherische Ebene oft auch als Stätte des *rūḥ* gesehen wurde. Dass sich die (davon eigentlich unabhängige) Feinkörperlehre hier nahtlos einfügen ließ, war sicherlich ein weiterer Anreiz für viele spätere islamische Philosophen, die aus der genuin islamischen Tradition stammenden Ebenen von Erde, Himmeln, Thron usw. mit den Elementensphären zu vermischen oder gar gleichzusetzen.

⁴⁸⁹ Die ursprüngliche Gnostische Bewegung bestand stark im ersten und zweiten Jhrt. n.Chr. und wurde von der orthodoxen Kirche als Rivalin empfunden, obwohl sich gerade im Aspekt der Körper- und Diesseitsfeindlichkeit etliche Anklänge an frühchristlich-asketische Bewegungen finden lassen. Doch insbesondere in manchen Ausrichtungen des Judentums und zeitgenössischen religiösen iranischen Bewegungen fanden die Gedanken der Gnosis großen Anklang. (siehe Christopher Stead, S. 316, in: Encyclopedia of Philosophy)

Während die These der Gnosis, dass die Weltschöpfung aus einem Fehler in der Übertragung der transzendent-geistigen Kraft des Göttlichen herrühre, vom islamischen Kulturkreis abgelehnt wurde, traf aber die These des göttlichen Ursprungs der Seele und die Errettungsmöglichkeit durch geheime Mythen und Lehrer im Sufismus auf geeigneten Boden und wurde adaptiert. Zugleich wurde der Begriff der *'Ahl al-ma'rifa* (derer, die die wahre Erkenntnis=Gnosis haben) zu einem Sammelbegriff mancher Frühmystiker des Islam, der bewusst unklar gehalten wurde, wie schon der ursprüngliche spätantike Begriff der Gnosis im Mittelmeer auch.

In ihrem Ansatz, ein geheimes Wissen zu bewahren und ihre Adepten zur Erleuchtung zu führen, findet die Gnosis bald mit der Hermetik zusammen, wodurch sich die okkulten Wissenschaften in der islamischen Kulturwelt von der rein transzendent ausgerichteten Welt der Mystiker absetzen.

⁴⁹⁰ Ebenda, Spalte 159.

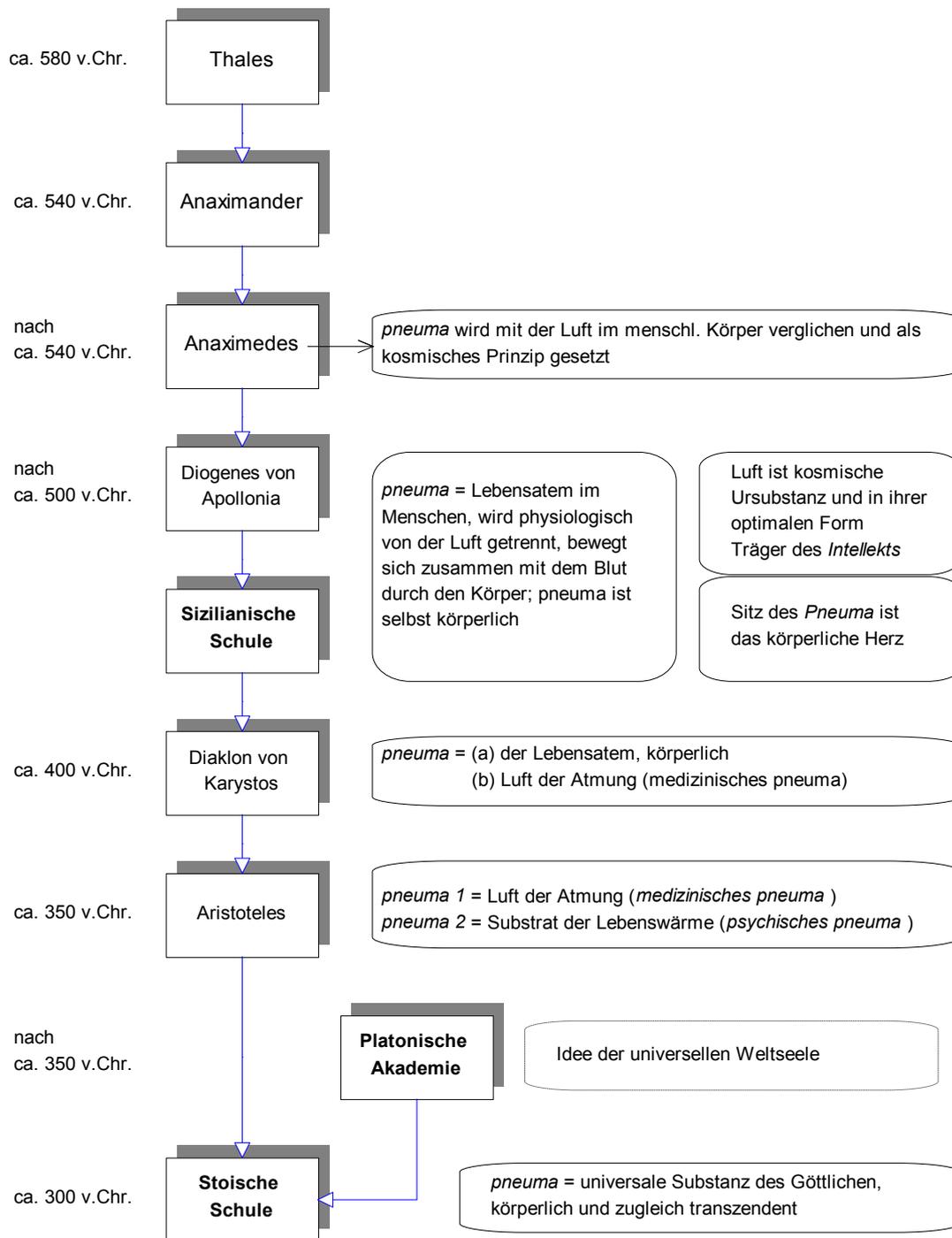


Abb. 4: Die ideengeschichtliche Entwicklung der pneuma-Theorie

4.8 Zur eigenständigen Existenz von *rūḥ*

Hier stellten sich den Exegeten und anderen islamischen Gelehrten und Denkern vor allem zwei zu behandelnde Fragen:

1. Besteht eine einzige Art des *rūḥ*, in die alles zurückfließt, was beim Tode der Individuen frei wird?
2. Bestehen Arten von *rūḥ* unabhängig von Mensch, Wesen Gottes bzw. direkten Eigenschaften Gottes, als selbstständige Wesenheiten?

Ein Gedanke, der später von al-Ġazālī indirekt wieder aufgegriffen wird, ist der, dass der Geist in sich selbst unteilbar und - nach räumlichen Kriterien gesehen - nicht begrenzt sei, daher auch nicht einem konkreten Körper zuzuordnen sei; dabei besteht insofern ein Bezug zur späteren *rūḥ*-*ʿaql*-Verknüpfung, als einige griechische Philosophen *nous* statt *pneuma* setzen:

*Als ein besonderes Seinsprinzip betrachtet den Geist (nous) zuerst Anaxagoras. Der Geist ist hier aber schon ganz urstofflich gedacht; er ist das Feinste, Reinste, Kraftvollste von allem, durchaus homogen[...]. Er ist unbegrenzt, unvermischt mit dem Übrigen, selbständig für sich seiend [...]. Er ist allwissend und allmächtig [...].*⁴⁹¹

Dass hier *nous* nicht im Sinne der lateinischen *ratio* ('Vernunft', 'Verstand'), sondern als kosmisches Prinzip gemeint ist und damit - verglichen mit der islamischen Begriffsebene - an die *rūḥ*-Ebene anknüpft, kommt durch die Zuschreibung göttlicher Attribute deutlich hervor. Insbesondere die Erhaltung der Schöpfung wird bei den klassisch-griechischen Philosophen dem *nous* zugeschrieben:

*Als kosmisches, anstoßendes und nicht-rezeptives Prinzip erscheint der nous bei Xenophanes⁴⁹², dann insbesondere bei Anaxagoras⁴⁹³. Bei letzterem ist nous Prinzip der ersten Bewegung von allem.*⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Eislers Handwörterbuch der Philosophie, S. 232.

⁴⁹² Xenophanes (ca. 570 – ca. 478 v. Chr.); ein philosophisch geneigter Dichter, der in verschiedenen Städten des alten Griechenland lebte. Sowohl Plato als auch Aristoteles charakterisieren ihn als Begründer der Eleatischen

Hier treten deutlich Bestrebungen auf, dem Geist göttliche Eigenschaften zuzugestehen, und man muss das Ganze als Abstrahierungsversuch einer Zeit sehen, in der das Göttliche ja in ganz konkreten, personifizierten Göttern gesehen wurde, mit dem philosophischen Ziel, die eigentliche Essenz des Göttlichen zu ergründen.

Aristoteles hat naturgemäß auf die meisten muslimischen Philosophen sehr großen Einfluss ausgeübt; er beschreibt den Geist als

*die höchste Kraft der menschlichen Seele, das Denkprinzip derselben [...]. Er ist nicht mit dem Leibe vermischt, ist einfach, stetig, leidlos, rein, vom Leibe trennbar [...], unvergänglich, göttlich [...]. Er stammt von außen und ist allein unsterblich.*⁴⁹⁵

Die Vorstellung, dass etwas, was nicht aus anderen Einzelementen zusammengesetzt ist, unteilbar sein muss (vergleichbar der Atomlehre des Aristoteles), bringt daher auch al-Ġazālī dazu, die Körperlichkeit des *rūh* abzulehnen, weil man ein konkretes Zerteilen des *rūh* – bei ihm mit dem inneren, nicht-organischen Herz (*fu'ād*) identifiziert - nicht vorstellen könne:

Alle Dinge, die auf die Begriffe des Maßes, der Ausdehnung und der Größe anwendbar sind, gehören zur Welt des Erschaffenen, denn das Wort ḥalq ,Erschaffen', bedeutet ursprünglich ‚Maßbestimmung'. Das menschliche Herz [gemeint: fu'ād] aber hat keine Ausdehnung und Größe und ist daher auch keiner Teilung fähig. Denn wenn es der Teilung fähig wäre, so müsste es denselben Gegenstand gleichzeitig mit dem einen Teil seiner selbst wissen und mit dem anderen Teil nicht wissen können und daher gleichzeitig wissend und nichtwissend sein können. Das ist aber undenkbar.

Wenn nun aber dieser Geist [sic!] auch der Teilung nicht fähig und der Begriff der Ausdehnung nicht auf ihn anwendbar ist, so ist er gleichwohl erschaffen. [...]

Philosophie. In vielen seiner Gedichte spricht er in der Tradition der Ärzte-Philosophen von Milet. (siehe J.H. Leshner, S. 938, in: Encyclopedia of Philosophy)

⁴⁹³ Anaxagoras von Klazomenae (500-428 v. Chr.); ein großer Philosoph der Vorsokratiker, nimmt in seiner Kosmologie weites Gedankengut von Anaximenes auf. Er betrachtet den Verstand als von allen Elementen unabhängig, ungebunden. (siehe Malcolm Schofield, S. 31-32, in: Encyclopedia of Philosophy)

⁴⁹⁴ Wörterbuch der Philosophie, 2002; S. 300.

⁴⁹⁵ Eislens Handwörterbuch der Philosophie, S. 232.

Endlich irrten auch diejenigen, die behaupteten, dass er [der Geist/ rūḥ] ein Körper sei. Denn der Körper ist der Teilung fähig, der Geist aber nicht. ⁴⁹⁶

4.9 Zur Identität von *rūḥ* und *nafs*

Da im qur'ānischen Text ja sprachlich recht klar zwischen *rūḥ* und *nafs* unterschieden wird, bietet sich eine entsprechende Untersuchung der betreffenden Textstellen an, um festzustellen, inwiefern die sprachliche Separation mit der definatorischen konform geht.

Zunächst eine Übersicht über sämtliche Sinngebungen, welche sich aus dem qur'ānischen Kontext (mitsamt den Tafsīr-Texten) abstrahieren lassen:

⁴⁹⁶ ELIXIER, S. 39.

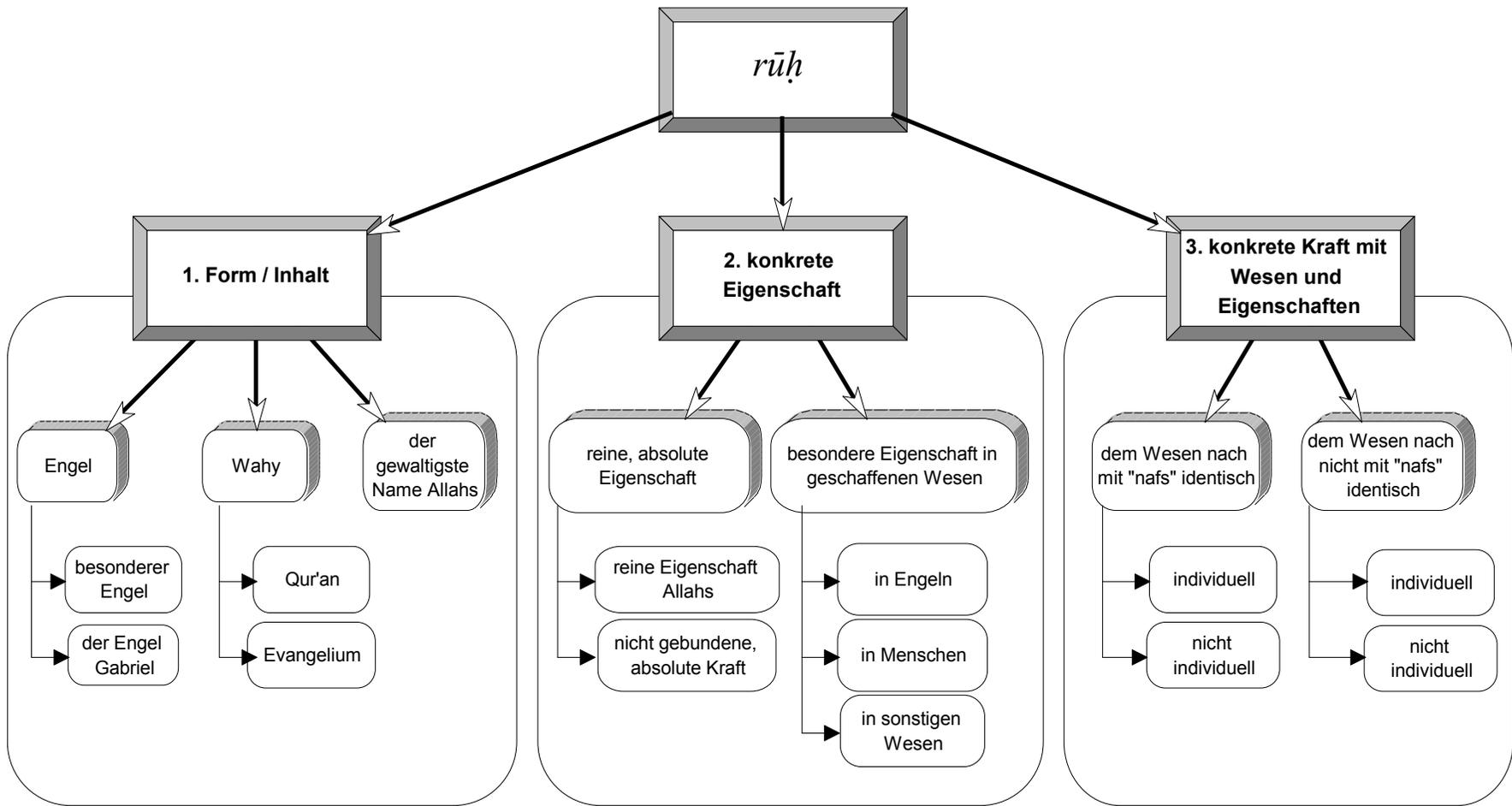


Abb.5 : Systematische Darstellung der rūḥ-Arten in ihren drei Hauptaspekten

Im Qurʾān wird *nafs* als individuelle Kraft vorgestellt; das wird dadurch bekräftigt, dass 'keine lasttragende Seele am Jüngsten Tag die Last einer anderen tragen' wird, sondern nur die eigene.⁴⁹⁷ Dass aus der ersten Menschenseele Adams alle weiteren hervorgebracht wurden, ist bei den Exegeten Konsens⁴⁹⁸; aufgrund dessen geht man auch von der Prä-Existenz der Seelen noch vor der Erschaffung ihrer jeweiligen Körper im Diesseits aus.

Es wird von der innerlich zufriedenen Individualseele gesprochen (*an-nafs al-muṭmaʿinna*)⁴⁹⁹, sowie der zum Üblen befehlenden (*an-nafs al-ʿammāra bi-s-sūʿ*); der *nafs* werden Hinwendung zu Gottesfurcht (*taqwā*) und Sündhaftigkeit (*fuḡūr*) von Gott eingegeben⁵⁰⁰, und die individuelle Seele ist Thema von Belohnung und Bestrafung.

All dies wird aber niemals mit *rūḥ* in Verbindung gebracht. Abgesehen von den Stellen, an welchen gemäß mancher Exegeten Gabriel oder ein anderes konkretes Wesen mit *rūḥ* gemeint sein kann, bzw. wo der Qurʾān oder die Zufriedenheit mit/in Gott gemeint ist, steht *rūḥ* immer ohne Bezug zur Individualität des Menschen. Lediglich bei der Erschaffung des Menschen wird *rūḥ* erwähnt⁵⁰¹, aber auch dort läßt sich keine menschliche Individualität erkennen, weil der *rūḥ* an den betreffenden Textstellen mit Gott selbst oder Seinem ʿ*amr* (entweder 'Befehl' oder 'Angelegenheit') verbunden ist und somit allein auf Gott zurückgeführt wird.⁵⁰²

Der *rūḥ* ist demnach seinem Wesen nach keine genuin menschliche Eigenschaft. Dass er aber eine wesenhaft göttliche Eigenschaft sei, wird heftig von den orthodoxen Kommentatoren abgelehnt, und damit zusammenhängend werden meist Fragen behandelt, welche sich aus dem Kontext der griechisch-philosophischen These der Unerschaffenheit der Materie ergeben.

⁴⁹⁷ Sure az-Zumar, Āya 7.

⁴⁹⁸ Sure al-ʿAʿrāf, Āya 172.

⁴⁹⁹ Sure al-Faḡr, Āya 27, und Sure Yūsuf, Āya 53.

⁵⁰⁰ Sure aš-Šams, Āya 8.

⁵⁰¹ Etwa in Sure al-Ḥiḡr, Āya 29.

⁵⁰² Aufgrund dieser Unsicherheit kann die Bedeutung von ʿ*amr* an dieser Stelle nicht festgelegt werden, sondern muss je nach konkreter Exegese variiert übersetzt werden.

4.10 Beeinflussungen und alleinstehende Positionen

Einfluss von system-immanenten Faktoren im Tafsīr selbst

Im Rahmen dieser Untersuchung lassen sich bei den Exegeten und ihren Werken zum *rūḥ* fünf wichtige Klassen unterscheiden, nach folgenden Aspekten:

1. *Die Übernahme von bloßen Versatzstücken fremder Tafsīr-Werke*; diese Vorgehensweise führt typischerweise oft zur Verkürzung oder sogar völligen Entstellung der ursprünglichen Texte. Im Gegensatz dazu stehen *kontinuierliche Traditionsstränge*, die wörtlich (fast) unverändert und meist unreflektiert durch nachfolgende Tafsir-Gelehrten weitergegeben werden.
2. *Die Auswahl nur bestimmter Traditionen und das Ausblenden bestimmter anderer*, gemäß der jeweiligen Denkschule; im Gegensatz dazu stehen *Parallel-Nennungen aus gegensätzlichen Herkunftstraditionen* (also parallel nebeneinander gesetzte Interpretationsoptionen) in einem Tafsīr-Werk.
3. *Das Ausblenden logischer Argumente* hinsichtlich jenseitsgerichteter / in der Welt des Verborgenen liegenden Dinge; im Gegensatz dazu stehen *Filterung bzw. Teilfilterung der überlieferten Einzelargumente*, aufgrund logisch unmöglicher Kombinationen.
4. *Das Vermischen verschiedener Traditionen*, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, im Gegensatz zur *intensiven Einbeziehung der jeweiligen Vers- und Textumgebung* der zu interpretierenden Textstelle.
5. *Eine bemerkenswerte konservative Haltung bei der Interpretation der Haupttextstellen* (*rūḥ*-Nennung in der Āya), im Gegensatz zu *eigenständigen Betrachtungen, interessanten Interpretationen usw. bei den Nebenbelegstellen* (ohne *rūḥ*-Nennung in der Āya).

Daraus folgen weitere Überlegungen, die in der Schlussfolgerung dargestellt werden.

Einige Schlussfolgerungen und Ausblick

Wie aus den Detailbetrachtungen der sechs Untersuchungsgruppen hervorgeht, handelt es sich bei dem Gesamtkomplex dessen, was *rūḥ* genannt wird, eigentlich nicht um ein einheitliches sinntragendes Wort mit einer klaren Zuweisung an einen einzigen Inhalt, vielmehr vereinigt dieses Wort ganz unterschiedliche Sinnfelder. Diese waren - von der sprachlichen Seite (des Arabischen) aus betrachtet - aber nicht klar voneinander zu scheiden, einfach weil es schon in der Sprache ursprünglich ein sehr genereller Begriff für alles, was mit "Wind", "Atem", "Bewegung" - und somit auch Leben - verknüpft war. Folgerichtig (und vielleicht auch parallel den Entwicklungen in anderen semitischen Sprachen wie etwa dem Hebräischen) hätte man erwartet, aus dem Konzept des "Windes" sei der "Atem", daraus der "Lebenshauch" geworden; doch wie gerade die frühen Exegeten zeigen, konnten sich die vorislamische Araber unter diesem ominösen *rūḥ* nichts anderes vorstellen als entweder ein Synonym für die Seele, oder ein konkretes Wesen, speziell eben diverse Engel.

Zwei Punkte erscheinen aber in der Quellenlage auffällig:

1. In den frühen und teils als authentisch betrachteten Überlieferungen (Ḥadīṭ bzw. Ḥabar) taucht kein Konzept eines "Geistes" (=Lebenskraft) auf, was verdeutlicht, dass die zur Offenbarungszeit des Qurans schon bei den jüdischen Gelehrten existente Verständnisvariante (hebr.) *ruah* = *nafesch* (Geist, Lebenskraft=atmende Seele) so bei den Arabern bekannt gewesen sein kann.
2. In den einschlägig vorgebrachten Ḥadīṭen mit der Nachfrage bei den jüdischen Stämmen in Madina wird der *rūḥ* als etwas, was ein Prophet nicht kennen dürfte, dargestellt⁵⁰³; das erscheint umso erstaunlicher, als ja spätestens in umayyadischer Zeit in Syrien und Spanien in den muslimisch-jüdischen Begegnungen herausstellte, dass es ein stammverwandtes hebräisches Wort *ruah* zum arabischen *rūḥ* gab, mitsamt der Lebenskraft-Bedeutung.

⁵⁰³ Siehe dazu SHELLABEAR, S. 356-357.

Dies mag natürlich auch aus der restriktiven Haltung der Exegeten kommen, arabische Worte des Qur'ans nicht durch fremde, außerarabische Bezüge zu erklären, aber es lässt verwundern, dass in der "vor-exegetischen Zeit" der realen Begegnung von Juden und Muslimen in Madina das nicht thematisiert wurde - es sei denn, die jüdischen Gelehrten hätten dieses Wissen als "geheime Kenntnis" zurückgehalten.⁵⁰⁴

Die Entwicklung des teils eigenwilligen *rūḥ*-Engelwesens zu einer abstrakten Lebenskraft - wie in den untersuchten Texten der Exegeten deutlich zu sehen - ist in den Tafsiren letztlich durch mehrere Umstände erzwungen worden:

1. An der qur'anische Textstelle der 6. Gruppe (al-'Isrā', 85) konnte kein konkretes oder anderswo benanntes Wesen wie Gabriel gemeint sein; von hier aus musste sich diese veränderte Betrachtung auch auf die Beschreibungen von Adams Erschaffung in der Sure al-Ḥiğr, niederschlagen.
2. Insbesondere die Körperlichkeit in den Schlüsselwörtern der 2. Ebene wie *naḥḥ* oder die Präposition *min* erzwangen bei der Stelle in al-Ḥiğr, sich mit dem Verhältnis von Schöpfer und Lebendigmachung zu beschäftigen; irgendwie mussten diese Begriffe schließlich verstanden werden. Die Frage war nur: wie genau? Und war die Seele (*nafs*) eingeblasen worden oder doch etwas anderes? Dieses Problem wurde durch den konsistenten Sprachgebrauch des Qurans noch bestärkt, in welchen *nafs* und *rūḥ* niemals synonym verwendet werden. In dieser Überlegungsstufe jedoch zogen sich vor allem die *naql*-Orientierten der Exegeten auf den Sprachgebrauch der Ḥadīṭ-Literatur zurück (wo *rūḥ*=*nafs* verwendet wird) und ließen die Frage interessanterweise im Tafsīr offen.⁵⁰⁵
3. Hier trat nun die philosophische Vorstellung der 4 Ur-Elemente (*anāṣir*), die Trennung in Festkörper (*ğism kaṭīf*) bzw. Feinkörper (*ğism laṭīf*) hinzu und verband sich in der intellektuellen Welt (somit auch der Exegeten) mit der Andeutung von Körperlichkeit von *naḥḥ* zu einer neuen Frage: Woraus genau bestand die Seele, und infolge dessen: Waren Seele (*nafs*) und dieser *rūḥ* identisch oder nicht?

⁵⁰⁴ Diese Erklärung taucht indirekt auch in manchen Tafsīr-Werken auf, siehe S. 152.

⁵⁰⁵ Siehe etwa die Meinung von aṭ-Ṭabarī bei al-Ḥiğr, S. 53-54.

Hier nun trennten sich die verschiedenen Richtungen der Exegeten auf, wobei zunächst die grundsätzlichen Denkrichtungen bestanden und sich diese wiederum in unterschiedlichen Mustern im Tafsīr widerspiegeln:⁵⁰⁶

	Denkrichtung der Gelehrten allgemein	Grundhaltung (aktives Interesse)	Vermeidende Besonderheiten der Denkrichtung für den Tafsīr
A	Sprach-Orientierte	nur an formal-sprachlichen Kriterien des Wortes interessiert	Interpretationen unverbunden nebeneinander, Zusammenhang durch Wurzelwörter
B	Anhänger der 'Ärzte-Philosophen'	stark an der Frage zur Körperlichkeit und Wesensbeschreibung des nicht-persönlichen <i>rūḥ</i> interessiert	Rückbezug auf das Göttliche (bezogen auf den <i>'amru llāh</i> und Erschaffung Adams) wird wenig beachtet
C	Vertreter der <i>naql</i> -Tradition	Betrachten sämtliche überlieferten Optionen gleichberechtigt, auch Erläuterungen durch Ḥadīṭe	Frage der Eigenschaften und der Identität von <i>rūḥ</i> versus <i>nafs</i> ; Interpretationen unverbunden und unsystematisiert
D	extatische Mystiker	Entwickeln eigenes Verständnissystem; Interesse an Kosmologie oder ethisch-asketischen Aspekten	an äußerlichen Traditionsfragen nicht interessiert
E	philosophische Mystiker	Philosophische Ideen, Einbeziehung bestimmter (ausgewählter) Ḥadīṭe, teils auch Kosmologie und Ethik	Bevorzugung bestimmter philosophischer Denkschulen; Ausblendung andersgerichteter philosophischer Ansätze
F	Rationalisten	Rückgriff auf Ḥadīṭe zum Offenbarungsanlass	Kritik an Diesseits abgewandter Mystik

Diese sechs Denkrichtungen formten - wie aus den Untersuchungsgruppen erhellt - folgende Maḍāhib des Tafsīr:

⁵⁰⁶ Vergl. S. 11-12 der vorliegenden Arbeit.

Gruppe	Maḏhab/Denkrichtung der Tafsīr-Gelehrten	Verortung	Genannte Vertreter	Rückbezug des Maḏhab auf Denkhaltung
1	Ḥadīṭ-Orientierte des Maḡrib	Spanien, Nordafrika	Ibn ‘Aṭṭīya	A, C
2	Fiqh-Orientierte von al-Andalus	Spanien	al-Qurṭubī	B, C
3	philosophische Mystiker des Mašriq	Iraq, Iran	an-Nīsābūrī, as-Samarqandī	B, E
4	Šūfī-Exegeten des Mašriq	Syrien, Iraq, Iran	an-Nasafī	B, D, E
5	<i>naql</i> -Orientierte des Mašriq	Syrien, Ägypten	Muqātil, aṭ-Ṭabarī, Ibn Kaṭīr, aṭ-Ta‘ālabī, aṣ-Ṣuyūṭī	A, C
6	Sprach- und Philosophie-Orientierte des Maḡrib	Spanien	al-‘Andalusī	A, B, E, F
7	Sprach- und Philosophie-Orientierte des Mašriq	Ägypten, Syrien, Iraq, Iran	az-Zamaḥšarī, ar-Rāzī, al-‘Isfahānī	A, B, E
8	<i>naql</i> - und Philosophie-Interessierte des Mašriq	Ägypten, Syrien, Iraq, Iran	al-Baḡawī, al-Wāḥidī, al-Baiḏāwī, al-Baqā‘ī, al-Ḥāzin, al-Māwardī,	C, B, E
9	<i>naql</i> - und Sprach-Interessierte des Mašriq	Ägypten, Syrien, Iraq, Iran	Ibn al-Ġauzī	A, C, E

Die Vielfalt der untersuchten Quellenbeispiele zeigen sehr klar, dass die Exegeten bestimmten Mustern in ihrer Betrachtung des *rūḥ* folgten:

- Beachtung bestimmter "Traditionen des Tafsir", die sich als sehr eigenständig herausstellten.⁵⁰⁷ In etlichen Fällen lässt sich auch nachweisen, dass eine Tradition neu geprägt wurde, wobei dabei häufig mehrere Einzelmeinungen ineinander eingingen (und dabei oft recht verfälscht wurden).
- Klare Ausarbeitungen bei den eher philosophisch beeinflussten Exegeten, im Gegensatz zu rein kompilatorisch tätigen.⁵⁰⁸
- Erstaunliche Schlussfolgerungen (etwa durch Schaffung 'neuer Engelklassen') in Folge von Systemzwängen.⁵⁰⁹
- Phasenweise Übernahme bestimmter Vorstellungen zum *rūḥ*, allerdings nur bei einigen Exegeten, was zu einem starken Auseinanderdriften der Meinungsgruppen nach der Zeit von ar-Rāzī führt.⁵¹⁰

Diese bislang "verborgenen" Traditionen der Tafsīr-Schulen verlaufen interessanterweise nicht so, wie die von den Exegeten bekannte Lehrer-Schüler-Beziehung vermuten lässt; wie das untersuchte Quellenmaterial zeigt, werden bestimmte Schlüsselphrasen in auffälliger Weise übernommen, aber nicht immer von Vertretern derselben Tafsīr-Maḏāhib.

Außerdem erscheinen bestimmte Tendenzen etwa in al-ʿAndalus (wie die kritische Beziehung zwischen Fuqahāʾ und Muḥaddiṭūn) auch deutlich in den Tafsīr-Werken der entsprechenden Gruppen.⁵¹¹

Hieraus ergeben sich für den Verfasser dieser Arbeit drei weiterreichende Hypothesen:

⁵⁰⁷ Siehe etwa in der Fußnote zur Meinung von az-Zamaḥṣārī, S. 40.

⁵⁰⁸ Parademäßig bei ar-Rāzī's Ausarbeitung zum *rūḥ* der 6. Gruppe.

⁵⁰⁹ Siehe dies bei der Meinung von al-Māwardī, S. 102 (inklusive Fußnote).

⁵¹⁰ Bei den *naql*-Orientierten des Maṣriq beginnt die Abwehrhaltung gegen ruh-Betrachtungen bei at-Taʿālabī und endet konsequent bei aṣ-Ṣuyūfī, der rein kompilatorisch Ḥadīṭe und ʿAḥbār auflistet, die bereits bei früheren Exegeten als nicht ausreichend kritisiert wurden.

⁵¹¹ Etwa bei al-Qurtubī, der in seiner konsequenten Deutung von *rūḥ* =Lebenskraft im harten Gegensatz zu Ibn ʿAṭīya steht, der sogar an unüblichen Stellen *rūḥ* als *nafs* versteht.

1. Es bestehen bestimmte **allgemeine Muster**, die streng tradierten Wegen folgen, und diese bestehen über alle Gruppen der Exegeten hinweg; diese werden mit Ḥadīten und Querverweisen zu Āyāt abgesichert. *Diese Muster trennen Großzweige der Madāhib.*
2. Es gibt außerdem einige **'neue' Traditionswege**, die sich auf Interpretationen früherer Gelehrter stützen; diese werden zunächst hinter 'gesicherten Ansichten' versteckt, später aber als eigenständige Punkte abgehandelt. *Diese 'neuen' Traditionen vereinigen individuelle Exegeten auch über konkrete Madhab-Grenzen des Tafsīr hinweg.*
3. Zusätzlich gibt es **typische Haltungen**, die sich weniger in konkreten Äußerungen, sondern in dem WIE des Textaufbaus, in der Struktur des Tafsīr, äußern; *diese Strukturen sind die Indizien der konkreten Tafsīr-Madāhib.*

Diese Hypothesen sollen - soweit es den Verfasser dieser Zeilen angeht - in der Zukunft weiter (insbesondere durch die Nebenquellen zu *rūḥ*) Thema der Forschung werden.

Literaturverzeichnis

A. Primärwerke (Tafsīr-Werke)

- 1 **ANDALUSI** **Abū Ḥayyān** Muḥammad b. Yūsuf b. ʿAlī **al-ʿAndalusī** (653-745 H / 1255-1344 M): *Al-Nahr al-Wād min al-baḥr al-muḥīt*. Taḥqīq wa-taʿlīq: aš-Šaiḥ ʿĀdil ʾAḥmad ʿAbd al-Mauḡūd. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Bairūt 1993 M = 1413 H.
- 2 **BAGAWI** Abū Muḥammad al-Ḥusain b. Masʿūd al-Farrāʾ **al-Baḡawī** (516 H / 1122 M): *Maʿālim al-tanzīl / Tafsīr al-Baḡawī*. Taḥqīq : Muḥammad ʿAbdallāh an-Nimr, ʿUṭmān Ğumʿa. Dār Ṭība li-n-našr wa-t-tauzīʿ. Riyāḍ [1989 M=]1409 H.
- 3 **BAIDAWI** Nāšir a-Dīn Abī Saʿīd ʿAbdallāh b. ʿUmar b. Muḥammad al-Šīrāzī **al-Baiḍawī** (685 H bzw. 691 H / 1285 bzw. 1291 M): *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʿwīl / Tafsīr al-Baiḍawī*. ʾIʿdad wa-taqdīm: Muḥammad ʿAbdarraḥmān al-Muraišilī. Dār ʾIḥyāʾ at-turāt al-ʿarabī, Bairūt 1998 M = 1418 H.
- 4 **BAQAʾI** Burhān ad-dīn Abū l-Ḥasan ʾIbrāhīm b. ʿUmar al-Baqāʾī (885 H / 1480 M): *Naẓm ad-durar fī tanāsib al-ʾayāti wa-s-suwar*. Dār al-kitāb al-ʾislāmī, al-Qāhira (o.J.).
- 5 **IBN AL-GAUZI** Abū l-Faraḡ Ḡamāl al-Dīn ʿAbdarraḥmān b. ʿAlī **Ibn** Muḥammad **al-Ġauzī** al-Qurašī al-Baḡdādī (508-597 H / 1114-1200 M): *Zād al-maisīr fī ʿilm al-tafsīr*. Al-Maktab al-islāmī. 3. Ṭabʿa. Bairūt 1984 M = 1404 H.
- 6 **IBN ATIYA** Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Ġālib **Ibn ʿAṭīya al-Muḥārībī al-ʿAndalusī** (541 H / 1147 M): *Al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*. Taḥqīq: ʿAbd as-Salām ʿAbd aš-Šāfī Muḥammad. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Bairūt 2001 M = 1422.
- 7 **IBN KATIR** ʿImād ad-dīn Abu l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar b. Kathīr b. Ḍauʾ **Ibn Kaṭīr** (774 H / 1372 M): *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm*. Dār Ṭība li-n-našr wa-t-tauzīʿ. 2. Ṭabʿa. Riyāḍ 1999 M = 1420.

- 8 **MAWARDI** Abu l-Ḥasan °Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb **al-Māwardī** al-Miṣrī (450 H / 1058 M): *al-Nukat wa-l-°uyūn / Tafṣīr al-Māwardī*. Ta°līq : °Abd-al-Maqṣūd b. °Abdarrahīm. Dār al-kutub al-°ilmīya, Bairūt 1997 M (?) [= 1417 H].
- 9 **NASAFI** °Abdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd Ḥāfiẓ ad-dīn **an-Nasafī** (303 H / 915 M): *Tafṣīr al-Nasafī*. Taḥqīq: Yūsuf °Alī Badawī. Dār al-Katib aṭ-ṭayyib. 1. Ṭab°a. Bairūt 1990 M = 1419 H.
- 10 **QURTUBI** Šams ad-dīn **al-Qurṭubī** (600 - 671 H / 1204-1273 M): (a) *al-Ġāmi° li-ahkām al-Qur°ān*. Taḥqīq: Dr. °Abdallāh b. °Abd al-Muḥsin at-Turkī. Mu°assasa ar-risāla, Bairūt 2006 M = 1428 H.
- 11 **RAZI** Abū °Abdallāh Muḥammad b. °Umar b. Ḥusain **Fahr ad-dīn ar-Rāzī** al-Quraši aṭ-Ṭabaristānī (543-606H / 1148-1209 M): *at-Tafṣīr al-kabīr li-l-Fahr ar-Rāzī*. Dār Ihyā° at-turāṭ al-°arabi (Nachdruck eines ägyptischen Druckes), (Bairut, o.J).
- 12 **SAMARQANDI** Abū Laiṭ Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm **as-Samarqandī** (373 H / 983 M): *Tafṣīr al-Qur°ān al-Karīm "Baḥr al-°ulūm"*. Taḥqīq wa-taliq: aš-Šaiḥ °Ādil °Aḥmad °Abd al-Mauġūd. Dār al-kutub al-°ilmīya, 1. Ṭab°a. Bairūt 1993 M = 1413 H.
- 13 **TAALABI** Abū Zaid °Abdarrahmān b. Muḥammad b. Maḥlūf **aṭ-Ṭa°alabī** (784-875 H / 1382-1470 M): *Al-Ġawāhir al-ḥisān fī tafṣīr al-Qur°ān*. Taḥqīq wa-ta°līq: aš-Šaiḥ °Ādil °Aḥmad °Abd al-Mauġūd. Dār Ihyā° at-turāṭ al-°arabi, 1. Ṭab°a. Bairūt 1997 M = 1418 H.
- 14 **TABARI** Muḥammad b. Ġarīr b. Yazīd **aṭ-Ṭabarī** (311 H / 923M): *Ġāmi° al-bayān °an ta°wīl al-Qur°ān*. Taḥqīq: Dr. °Abdallāh b. °Abd al-Muḥsin at-Turkī. Hiġr li-ṭ-ṭibā°a wa-n-naṣr wa-t-tauzī° wa-l-°ilān. 1. Ṭab°a. al-Qāhira 2001 M = 1422 H.
- 15 **ZAMAHSARI** Abū l-Qāsīm Maḥmūd b. °Umar Ġār Allāh **az-Zamaḥṣarī** al-Ḥwārizmī (466 -538 H / 1074-1143 M): *al-Kaššāf °an ḥaqā°iq at-tanzīl wa-°uyūn al-°aqāwīl fī wuġūh at-ta°wīl*. Taḥqīq wa-ta°līq: aš-Šaiḥ °Ādil °Aḥmad °Abd al-Mauġūd. Maktaba al-°Ubaikān. 1. Ṭab°a. Riyāḍ 1998 M = 1418 H.

B. Lexika, Spezialwerke

- 16 **EI** *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition (2nd Edition). Brill, Leiden 1954–2004 [Edited by a number of leading orientalists, including Gibb, under the patronage of the International Union of Academies along with that edited by J. H. Kramers, and E. Levi-Provençal; Bd. 7 (Mif–Naz): 1993].
- 17 **LANE** **Lane, Edward William**: *An Arabic-English Lexicon*. 8 Parts. (Part 8: nūn-yāʾ). Libraire Du Liban, Riyadh El Solh Square. Beirut/ Lebanon 1968.
- 18 **LISAN** Abū l-Faḍl Ġamāl ad-dīn Muḥammad b. Mukrim **IBN MANẒŪR** al-Ifriqī al-Miṣrī: *Lisān al-^carab*. (al-Muğallad at-tani / r-w-ḥ, r-y-ḥ). Dār Ṣādir, Bairūt 1300 H [= 1980].
- 19 **ISFAHANI** al-Ḥusain b. Muḥammad al-ma^crūf bi-r-**Rāḡib al-Isfahāni** (502 H / 1107 M): *al-Mufradāt fī Ġarīb al-Qurʾān*. Dār Qahramān li-ṭ-ṭibā^ca wa-n-naṣr wa-t-tauzī^c; Istanbul 1986.

C. Sekundär-Werke (Monografien, Artikel)

- 20 **BARRUCAND** **Barrucand, Marianne/ Bednorz, Achim**: *Maurische Architektur in Andalusien*. Benedikt Taschen Verlag, o.J.
- 21 **CALVERLEY** **Calverley, E.E.**: *Doctrines of the soul (Nafs and Ruh) in Islam*. In: *Muslim World*, 33 (1943), S. 254-264.
- 22 **CHITTICK** **Chittick, William C.**: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press, Albany 1989.
- 23 **CORBIN** **Corbin, Henri.**: *Spiritual body and celestial earth. From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Translated from the French by Nabcy Pearson. Bollingen Series XCI:2. Princeton University Press, Princeton 1977.

- 24 **MACDONALD** **Macdonald, Duncan B.:** *The development of the idea of spirit in Islam.* In: *Muslim World*, 22 (1932), S. 25-42, 153-168.
- 25 **NASR** **Nasr, Seyyed Hossein:** *Who is man? The perennial answer of Islam.* In: *Studies in comparative religion*, 2 (1968), S. 45-56.
- 26 **RADTKE** **Radtke, Bernd:** *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid.* Das Buch vom Leben der Gottesfreunde / Ein Antwortschreiben nach Sarahs / Ein Antwortschreibenn nach Rayy.Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Bernd Radtke. Bibliotheca Islamica, Bd. 39 b. In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut 1996.
- 27 **SEIDENSTICKER** **Seidensticker, Tilman:** *Der rûh der Toten.* In: *Kaškûl.* Festschrift zum 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts für Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Hrsg. von Ewald Wagner und Klaus Röhrborn. Wiesbaden 1989, S. 141 - 156.
- 28 **SHELLABEAR** **Shellaear, W.G.:** *The meaning of the word - spirit - as used in the Koran.* In: *Muslim World* 22 (1932), S. 355-360.
- 29 **SMITH** **Smith, Jane I.:** *The understanding of nafs and ruh in contemporary Muslim considerations of the nature of sleep and death.* In: *Muslim World*, 69 (1979), S. 151-162.
- 30 **VERNET** **Vernet, Juan:** *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident.* Aus dem Spanischen übersetzt von Karl Maier. Artemis Verlag Zürich und München, 1984.

D. Weitere Sekundär-Werke (Übersetzungen von Primärwerken, Lexika, Medien)

- 31 **EISLERS
HANDWÖRTERBUCH
DER PHILOSOPHIE** **Müller-Freienfels, Richard (Hrsg.):** *Eislers Handwörterbuch der Philosophie.* Neu herausgegeben von Richard Müller-Freienfels. 2. Auflage. Mittler & Sohn, Berlin 1922.
- 32 **WÖRTERBUCH DER
PHILOSOPHIE** **Horn, Christoph / Rapp, Christof (Hrsg.):** *Wörterbuch der Philosophie.* Beck'sche Reihe, Beck Verlag, München 2002.
- 33 **ENCYCLOPEDIA
OF PHILOSOPHY** **Craig, Edward (Hrsg.):** *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London/New York 1999.
- 34 **HISTORISCHES
WÖRTERBUCH
DER
PHILOSOPHIE** **Ritter, Joachim (Hrsg.):** *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* (Unter Mitwirkung von mehr als 800 Fachgelehrten). Bd. 3 (G-H). Schwabe & Co. Verlag, Basel / Stuttgart 1974.
- 35 **MUNQIDH** **Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid:** *Der Erretter aus dem Irrtum [al-Munqid mina d-dalal].* Übersetzt von Abd-Elsamad Abd-Elhamid Elschazli. Felix Meiner Verlag, Göttingen 1987.
- 36 **ELIXIER** **Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid:** *Elixier der Glückseligkeit,* Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 23. Diederichs Verlag, München 1984.
- 37 **CD: "Al-Maktabat
aš-šāmila"** Zweite Ausgabe. (Basierend auf der Datenbank des „Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought“, Jordanien, erstellt von 2001 bis 2006).
Verweis auf www.altafsir.com
Verweis auf http://www.shamela.ws/old_site/ (alte Webseite)
Verweis auf <http://www.shamela.ws/index.php?type=0> (neue Webseite)

Darin folgende Tafsir-Quellen (Zitierform der Fußnoten, Werktitel in Klammern):

- CD, al-Isfahani (*ar-Rāġib al-Isfahāni: al-Mufradāt fī Ġarīb al-Qur'ān*)

- CD, Muqatil (*Muqātil b. Sulaimān: Al- Ašbāh wa n-nazā'ir fī l-Qur'ān al-karīm*)
- CD, an-Nasafī (*an-Nasafī: Tafṣīr al-Nasafī*)
- CD, at-Tabari (*aṭ-Ṭabarī: Ğāmi^c al-bayān ^can ta'wīl al-Qur'ān*)
- CD, as-Samarqandī (*as-Samarqandī: Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm "Baḥr al-^culūm"*)
- CD, al-Mawardī (*al-Māwardī: al-Nukat wa-l-^cuyūn / Tafṣīr al-Māwardī*)
- CD, al-Wahidī (*al-Wāhidī: Al-Wagīz fī tafṣīr al-kitāb al-^cazīz*)
- CD, al-Bagawī (*al-Bağawī: Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*)
- CD, az-Zamahsari (*az-Zamaḥṣarī: al-Kaššāf ^can ḥaqā'iq at-tanzīl wa-^cuyūn al-^caqāwīl fī wuğūh at-ta'wīl*)
- CD, Ibn Atiya (*Ibn ^cAṭīya: Al-Muḥarrar al-wağīz fī tafṣīr al-kitāb al-^cazīz*)
- CD, Ibn al-Gauzi (*Ibn al-Ğauzī: Zād al-maisīr fī ^cilm al-tafṣīr*)
- CD, ar-Razi (*Faḥr ad-dīn ar-Rāzī: at-Tafṣīr al-kabīr li-l-Faḥr ar-Rāzī*)
- CD, al-Qurtubī (*al-Qurṭubī: al-Ğāmi^c li-ahkām al-Qur'ān*)
- CD, al-Baidawī (*al-Baiḍāwī: Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*)
- CD, al-Hazin (*Lubāb al-ta'wīl fī ma^cānī al-tanzīl*)
- CD, an-Nisaburi (*al-Qummī al-Nīsābūrī: Tafṣīr ġarā'ib al-Qur'ān wa-rağā'ib al-furqān*)
- CD, al-Andalusi (*al-baḥr al-muḥīt*)
- CD, Ibn Katir (*Ibn Kaṭīr: Tafṣīr al-Qur'ān al-^cazīm*)
- CD, at-Taalabī (*aṭ-Ṭā^cālabī: Al-Ğawāhir al-ḥisān fī tafṣīr al-Qur'ān*)
- CD, as-Suyuti (*Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: ad-Durr al-mantūr fī tafṣīr al-ma'tūr*)

Register der Sach- und Fachbegriffe

A

Adam 34, 35, 58, 60, 72, 81, 101
ʾaflāk 211
ʾaḡsām 181, 197
ʾahl al-maʿrifa 223
ʾahl ar-raʿy 209
Akupunktur 183
akzidentielle Eigenschaft 174, 203
al-ʿarifūn 197
al-ḥayāt ad-dāʿima 151
allegorische Beschreibungen 19
allgemeine Weltseele 222
Allseele 7, 28
Allwissen Gottes 26
al-malāʾ al-ʿalā 143
al-muqarrabūn 148
altarabischer Vorstellung 27
altarabisch-vorislamische Ansichten 162
ʾalqā 12
ʾamr 12, 36, 37, 39, 86, 87, 91, 98, 100, 132, 143,
155, 162, 164, 188, 197, 199, 203, 204, 229
ʾamri rabbī 23, 155, 156, 157, 176, 188, 199
ʾamru llāh 19, 233
ʾanfus 12, 39, 122
Anhänger des Platon 195
an-nafs al-ʾammāra bi-s-sūʾ 229
an-nafsu l-muṭmaʿinna 200
Anthropomorphismus 209
ʿaql 7, 8, 12, 17, 28, 134, 219, 222, 225
aristotelisch ausgerichtete Denker 211
aristotelische Atomlehre 21
ar-rūḥ al-ʾamīn 33, 40
ar-rūḥāniyūn 146
ʾarwāḥ 12, 13, 64, 89, 92, 93, 95, 99, 103, 105,
120, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 135, 136,
138, 140, 142, 143, 144, 168, 181, 197, 207, 215
Ärzte-Philosophen 13
as-sidrat al-muntahā 146
Atem 23, 27, 28, 60, 69, 190, 210, 219, 231
Äthers 223
Atomlehre 226
Aufenthaltort in der Zwischenwelt 214
Ausruhen 23, 150, 152, 153

B

baraka 47, 56, 57
Barmherzigkeit (Allahs) 149
Befehl Gottes 155, 157

Belebung des Körpers 131, 187
bestimmte Mischung der Elemente 181
Bestimmung 37, 90, 91, 95, 103, 106, 107, 117,
124, 127, 134
Blut 13, 18, 48, 58, 162, 181, 183, 190, 210, 220,
221
Bücherverbrennung 208

C

chinesische Ärzte 183

D

'der Gewaltigste Name Allahs' 40, 41
'die ehrenwerten bewahrenden Schreiberengel' 143
'die höchsten Engeloberhäupter' 143
Diesseits 20, 149, 154, 180, 197, 216, 229, 233
Diesseitsfeindlichkeit 223
ḡasad 69, 70, 81, 102, 116, 119, 125, 198
ḡauhar 78, 134, 185, 195
ḡauhar muḡarrad 78

E

Eigenschaften 19, 73, 74, 98, 125, 163, 172, 173,
176, 184, 186, 189, 190, 196, 200, 209, 211,
225, 226, 233
Einblasen 60, 61, 68, 69, 70, 71, 74, 77, 79, 80, 81,
82, 97, 98, 213
ḡinn 13, 37, 144, 145, 209
ḡism 8, 67, 75, 78, 163, 186, 218, 232
ḡism laʿīf 78, 232
4-Elementenlehre 174, 180
Elementensphären 223
emanierter Verstand 14
Engel 19, 26, 28, 30, 35, 37, 40, 42, 43, 46, 56, 58,
62, 63, 64, 71, 80, 81, 86, 88, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 155, 158, 160, 163, 165, 178,
189, 198, 209, 210, 213, 231
Engelsform 27
Engelwelt 46, 104
Erkenntnis Allahs 170, 187, 192
Erkenntnisfähigkeit 176
Erleuchtung 134, 223
erschaffen 51, 53, 60, 61, 62, 65, 74, 77, 88, 96,
114, 173, 176, 197, 199, 203, 226
Erschaffenheit 159, 174, 177, 188, 193, 194

Erschaffung 16, 19, 34, 35, 36, 48, 58, 59, 65, 82, 96, 103, 159, 162, 194, 197, 214, 229, 232, 233
 Erschaffung Adams 19, 34, 48, 58, 82, 233
 Erschaffung Jesu 35, 65
 Essenz des Göttlichen 226
 Ethik 20, 233
 ethisch-asketische Aspekte 20
 Evangelium 40, 41, 43, 44, 45, 49, 51, 55, 57
 Existenz 6, 46, 48, 50, 55, 74, 96, 174, 176, 177, 184, 225, 229
 extatische Mystiker 20

F

Feinkörper 51, 67, 75, 78, 181, 182, 183, 190, 204, 218, 232
 Feinkörperlehre 223
 feinkörperliche Kraft 183, 185
 Feinkörperthese 191
 Festkörper 125, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 196, 198, 201, 203, 211, 218, 232
 fiṭra 179
 Fiqh 21, 26, 75, 195, 198, 208, 234
 Fiqh-Orientierte von al-Andalus 234
 frühchristlich-asketische Bewegungen 223
 Frühmystiker 223
 fuḡūr 229
 fuʿād 226

G

Gabriel (Engel) 27, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 71, 77, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 94, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 155, 159, 160, 163, 165, 167, 188, 189, 200, 206, 209, 212, 229, 232
 ganzheitliches Wesen 15
 gegenseitiger semantischer Tausch 122
 Geist 6, 8, 24, 25, 28, 97, 132, 160, 214, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 231
 Geistkräfte 46, 92, 108, 125, 197
 Geistwesen (alle/allg.) 211
 Gelehrte 20, 29, 41, 76, 138, 144, 161, 207, 209, 216, 218
 Gesamterkenntnis 176
 Gesinnungsgruppen 207
 Gnade Gottes 27
 Gnosis 7, 223
 Gnostische Bewegung 223
 Gottesfurcht 229
 Gottesidee 7
 Gottesnamen 16, 70
 griechische Philosophie 28, 29, 218
 griechisch-philosophische Wissenschaften 207

H

Ḥadīṭ 6, 7, 20, 21, 28, 29, 30, 34, 35, 100, 122, 124, 126, 128, 157, 163, 164, 165, 170, 179, 180, 188, 191, 200, 205, 206, 207, 209, 214
 Ḥadīṭ-Literatur 12
 Ḥadīṭ-Orientierte des Magrib 234
 Ḥadīṭ-Wissenschaften 29, 180
 ḥalq 122, 162, 204, 226
 ḥayawān 54, 120, 142, 161, 163
 Herabsendung 55, 200, 212
 Herkunftstraditionen 230
 Hermetik 223
 hermetische Tradition 219
 Herz 8, 181, 220, 221, 226
 Herzensruhe 154
 Himmelsphären 33, 37, 211
 Hüter über die Engel 120, 130, 131, 158
 Hüterwesen 110, 116, 143

I

ideengeschichtliche Entwicklung 12, 224
 ʾIḥwān aṣ-ṣafāʾ 211
 Individualseele(n) 11, 12, 13, 16, 27, 39, 54, 64, 74, 88, 89, 91, 92, 99, 103, 105, 108, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 131, 132, 144, 148, 167, 200, 201, 205, 211, 229
 individuelle Kraft 229
 individuelle Seele des Sterbenden 144
 ʾingīl 40, 41
 innere Sicherheit und Gewissheit 154
 Intellekt 7, 222, 223
 Interpretationsprinzipien 20
 Interpretationsvarianten 12
 ismu-llāhi l-ʾaʿzām 40
 ʾIsrāʾīlīyāt 141

J

Jenseits 125, 149, 153, 154, 197
 Jesus 33, 35, 36, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 69, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 128, 135, 138, 163, 165, 167
 Juden 23, 25, 43, 145, 156, 159, 161, 162, 166, 168, 169, 171, 180, 200, 205, 206, 212, 232
 Judentum 223
 jüdische Gemeinschaft 157, 194, 199
 Jüngster Tag 37, 104, 105, 114, 120, 123, 126, 132, 141, 144, 145, 229

K

Kalifen von Cordoba 207
 klassisch-arabische Lexikographen 208
 Kommentierungslücken 20
 konkrete geistigen Kräfte 120
 Körper 6, 8, 14, 15, 16, 17, 28, 34, 46, 52, 55, 59, 63, 65, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 81, 82, 89, 97, 98,

99, 102, 108, 116, 119, 120, 124, 125, 131, 132, 147, 152, 160, 163, 166, 173, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 195, 196, 197, 200, 203, 204, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 225, 227, 229
„Körper-im-Körper“-Theorie 218
Körper-Kosmos 219
körperliche Erscheinungsformen 143
körperliche Zeugung 49, 94
Körperlichkeit 13, 17, 19, 20, 21, 28, 45, 70, 80, 112, 174, 180, 203, 204, 209, 211, 213, 216, 218, 221, 222, 226, 232, 233
Kosmologie 3, 8, 11, 16, 19, 20, 29, 100, 117, 146, 223, 226, 233
Kosmos 7, 8, 219, 220

L

laylat al-qadr 146
Lebensatem 220
Lebenskraft 3, 11, 14, 15, 28, 34, 39, 46, 47, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 97, 99, 102, 119, 120, 125, 142, 157, 158, 160, 162, 163, 165, 169, 170, 171, 183, 188, 190, 194, 202, 203, 211, 214, 218, 220, 221, 222, 231, 232, 235
Lexikographie 21
Licht 53, 74, 88, 125, 126, 144, 163, 190, 191
Lichtessenz 195
Logik 27, 28, 30, 170, 171, 176, 183, 195, 202, 205
logische Argumentation 20
logisch-philosophische Aspekte 198
Luft-Seele 219

M

maḏhab 26, 27, 234, 236
mādda 201
Madina 23, 145, 166, 189, 231, 232
māhīya 54, 159, 166
malak 210
malakūt 197
mantīq 30
Maryam 33, 34, 35, 36, 40, 52, 60, 61, 62, 64, 71, 74, 75, 78, 79, 85, 98
Materie 94, 125, 188, 201, 214, 229
Medizin 166, 167, 219
medizinisches *pneuma* 221
Medizinphilosophie 183
Mehrheitsmeinung 71, 142
mensenähnliche Wesen 142
Menschengestalt 104, 107, 109, 110, 115, 120, 128, 129, 130, 134, 138
min rūḥī 182
min ’amrihi 85, 86
Mongolensturm 206
mutaḥayyiz 173, 186

Mutawātir-Ṭarīq 150
Mutawātir-Prinzip 180
Mutawātir-Qirā’a 149, 153
Mu’tazila 29, 195
Myrte(nstrauch) 153
Mysterium 20, 213
Mystik 3, 11, 16, 20, 26, 29, 233
Mystiker 7, 19, 20, 21, 126, 185, 198, 219, 223, 233, 234

N

nafaḥa 11, 12, 34, 63, 213
nafas 190, 210, 219
nafesch 231
naḥḥ 17, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 86, 87, 88, 97, 98, 181, 182, 198, 213, 214, 219, 232
nafs 4, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 27, 28, 30, 54, 64, 74, 99, 105, 131, 140, 144, 167, 199, 200, 201, 207, 210, 211, 216, 218, 227, 229, 232, 233, 235, 240
naql- und Philosophie-Interessierte des Mašriq 234
naql-Tradition 20
nasma 210
Nicht-Körperlichkeit 112
nicht-traditionelle Formulierung 83
nicht-traditionsgestützte Eigenmeinung 163
notwendiges Denken 175
notwendige Existenzform 193
nous 28, 219, 223, 225
nubuwwa 87, 93, 106, 118, 121, 141
nufūs 12, 39, 103, 105, 120, 121, 122, 144
nūr ar- rūḥ 17
nūrānī 51

T

ṭahāra 48, 49
ṭama’nīna 154
Ṭaṣawwuf 211
Ṭawālī’ al-’anwār 14

O

Offenbarung 7, 17, 33, 36, 44, 53, 55, 80, 85, 86, 87, 90, 92, 94, 96, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 112, 113, 116, 118, 121, 125, 126, 129, 131, 133, 139, 140, 141, 145, 155, 156, 164, 177, 188, 199, 207
Offenbarungsanlass 20, 233
Offenbarungsliteratur 212
Offenbarungsschriften 44, 212
orthodoxe Kirche 223

P

Philosophen 6, 7, 19, 20, 76, 159, 172, 181, 191, 193, 195, 199, 207, 208, 211, 218, 219, 223, 225, 226, 233

Philosophie 29, 71, 74, 166, 167, 208, 218, 219,
 221, 222, 225, 226, 234, 241
 philosophische Terminologie 208
 philosophische Grundhaltung 29
 Platonismus 222
pneuma 28, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225
 Präexistenz der Lichtseele Muḥammads 198
 Prophetentum 87, 93, 104, 106, 108, 113, 118, 121,
 129, 133, 171, 193, 200
 psychisches *pneuma* 221
psychē 221

Q
 qadam 174, 188
 qadīm 173, 199
 qalb 8, 154
 Qayyūmiya 204
 qirā'a 149, 150, 166
 quinta essentia 223
qul 33, 155, 166

R
 raiḥān 38, 148, 150, 153
 raiḥāna 147
 raḥma 87, 104, 108, 111, 118, 121, 127, 141, 148,
 151, 153
 ratio 225
 Rationalisten 20, 206, 233
 Reinheit 33, 42, 47, 48, 49, 53, 56, 73, 76, 77, 95
 Rezitatoren 41, 149, 150, 152, 153
 ruah 231
 Rückgriff auf Ḥadīṭe 19, 20, 233
 rūḥ 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,
 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,
 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158,
 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 175, 191, 207, 208, 209, 210, 211,
 212, 213, 214, 216, 218, 219, 221, 222, 223,
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,
 235, 236
 rūḥ al-ḥayāt 99
 rūḥ al-ḥayāt 170, 194
 rūḥ al-qudus 41, 44, 45, 46, 53, 57
 rūḥāniya 46, 50, 54, 55, 93
 rūḥ-Arten 10, 214
 rūḥ-Eigenschaften 10
 rūḥ-nafs-Trennung 12

rūḥu-llāh 90, 149

S

sawwaituhu 63, 65, 66, 182
 Schlafzustand 15
 Schlüsselwörtern 12, 232
 Schöpfung 23, 65, 68, 93, 97, 98, 99, 102, 124,
 142, 157, 175, 179, 182, 197, 204, 219, 225
 Schöpfungsakt 63, 204
 Schöpfungsgestalt 60, 102, 123
 Schöpfungshergang 203
 Schöpfungsursache 157
 Schriften Allahs 44
 Seele 6, 8, 24, 25, 54, 64, 74, 108, 109, 119, 123,
 132, 140, 144, 160, 197, 198, 199, 200, 201,
 210, 211, 214, 219, 221, 222, 223, 226, 229,
 231, 232
 Segenskraft 47, 56, 57
 sizilianische Ärzten 221
 Sprach- und Philosophie-Orientierte des Maḡrib
 234
 Sprach- und Philosophie-Orientierte des Maṣriq
 234
 sprachliche Indizien 27
 sprachlicher Ausdruck 118
 Sprach-Orientierte 19, 233
 Stammkonsonanten 41
 Stoa 221, 222
 Stoiker 221
 Substanz 54, 72, 163, 173, 219, 221, 222
 Substrat der Lebenswärme 221
 Sufis 191
 Sufismus 198, 223

T

tadbīr 196
 taṣarruf 196
 Taṣawwuf 13, 17
 taqwā 229
 Theosophie 3, 11, 16
 theosophische Aspekte 16
 Thora 44, 159, 162, 170, 192, 212
 Timaios-Textes 222
 Tote 43, 45, 49, 57, 86, 99, 138, 179
 Trägerregeln 145
 Transzendenz 221

U

'ulamā' an-naql 207, 208
 universelle Weltseele 28
 Unwissenheit 116, 131, 186
 Urelemente 214
 urewig 173, 176, 194, 199, 203
 Urewigkeit 174, 188, 193
 Urprinzip 181
 Ursprung 85, 94, 95, 135, 200, 201, 211, 213, 220
 'Usūl-al-fiqh 180

V

Verständnisebenen 19, 155
Vertreter der naql-Tradition 19, 233
Vertreter der freien Fachauslegung 209
vorislamische Araber 28
Vorsokratiker 226
Vorstellung des Göttlichen 7
Vorstellungswelt 6, 8

W

wahy 17, 53, 86, 87, 90, 92, 94, 96, 99, 100, 102,
103, 104, 106, 108, 112, 113, 116, 118, 121,
140, 141, 145, 155, 199
wa-mā 'ūtūm 159, 160, 168
Weiterexistenz nach dem Tode 179
Welt der Herrschaft 197, 205
Welt der Majestät 197
Welt des Bezeugens 197
Welt des Verborgenen 197, 230
Weltschöpfung 223
Wesenheiten 6, 176, 186, 197, 205, 225

Wesensarten 37, 132

Wesenskern 73, 74, 78

Wirklichkeit 21, 68, 73, 82, 158, 162, 163, 168,
170, 171, 173, 174, 176, 179, 185, 193, 198, 205

Wissen 7, 23, 26, 29, 39, 155, 156, 157, 158, 160,
162, 163, 165, 170, 171, 176, 188, 189, 191,
192, 194, 199, 200, 223, 232

Wohlverwahrte Tafel 213

wortwörtliches Verständnis 209

Wortwörtlichkeit 209

Wunderzeichen 48, 99

Wurzeln 21

Y

yas'alūnaka 39, 161, 165

Z

zufriedene Seele 200

zum Bösen befehlenden Seele 200

Zuschreibung göttlicher Attribute 225

Personen- und Namensregister

A

ʿAbdallāh b. Buraida 145, 159
ʿAbdallāh b. al-Buraida 163
ʿAbdalwārīt 153
Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq 150
Abū Ġaʿfar ar-Rāzī 43, 56
Abū Huraira 158, 159
Abū Ṣāliḥ 178
Abū ʿImrān al-Ġūnī 153
Abū Zarīn 150
Aḥmad b. Ḥanbal 200
ʿAʿiṣa 148
ʿAlī b. Abī Ṭalḥā 141
ʿAlqama 141
Anaxagoras 225, 226
Anaximenes 219, 226
al-ʿAndalusī 20, 32, 54, 55, 80, 96, 138, 139, 152,
198, 199, 234
Antiochus 222
Aristoteles 220, 221, 222, 223, 225, 226
al-ʿAšhab 152
ʿAtāʾ 113, 141
al-ʿAufī 56, 121, 140, 166

B

aḍ-Ḍaḥḥāk 43, 49, 62, 101, 104, 114, 120, 141,
142, 150
al-Baḡawī 47, 67, 89, 113, 114, 115, 149, 162, 169
al-Baiḍāwī 32, 48, 52, 76, 77, 94, 96, 131, 132,
151, 188, 234
al-Baiḍāwī 12, 14, 191
al-Baqāʾī 32, 82, 83, 98, 143, 153, 203, 204, 205,
234, 237

D

Diaklon von Karystos 220
Diogenes von Apollonia 219

F

Fayyāḍ 153

G

Galen 222
al-Ġazālī 12, 13, 14, 21, 176, 194, 195, 203
al-Ġaḥḍarī 151

H

Ḥātim al-Ġūd 42
al-Ḥāzin 32, 52, 53, 55, 77, 78, 94, 95, 133, 151,
189, 191, 192, 234
al-Ḥakam II. 208

al-Ḥasan 47, 56, 105, 108, 115, 136, 140, 147, 148,
149, 150, 151, 160
al-Ḥuġwīrī 14

I

Ibn Abī Suraiġ 150
Ibn al-Ġauzī 32, 41, 49, 52, 72, 91, 108, 121, 122,
123, 124, 128, 129, 134, 150, 154, 166, 167, 168
Ibn al-Ġibūtī 169
Ibn al-ʿArabī 12, 16, 17
Ibn Buraida 164, 192, 193
Ibn Kaṭīr 32, 41, 52, 55, 81, 97, 140, 141, 153,
200, 201, 234
Ibn Masʿūd 104, 120, 130, 141, 142, 145, 166, 206
Ibn Qayyim 13, 14, 201, 202, 221
Ibn Qutaiba 150
Ibn Ruṣd 208
Ibn ʿAbī Naġīḥ 56
Ibn ʿAbbās 49, 56, 90, 91, 95, 101, 102, 104, 105,
108, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 120, 121,
124, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 149,
151, 166
Ibn ʿAmr 153
Ibn ʿAṭīya 32, 41, 48, 70, 72, 79, 81, 82, 90, 92,
118, 119, 120, 121, 134, 149, 153, 164, 165,
170, 234, 235
Ibn ʿArabīs 222
Ibn Yaʿmur 150
Ibn Zaid 43, 49, 105, 120, 142
ʾIḥwān aṣ-ṣafaʾ 211
ʿIkrima 150
al-Isfahānī 195

K

Kaʿb 56, 124
al-Kalbī 153
Karrāmiya 195
Kašf al-maḥġūb 14
al-Kisāʾī 150
Kitāb al-mabāḥiṭ al-mašriqīya 14
Kitāb al-milal wa-n-niḥal 14
Kitāb ar-rūḥ 13, 14

L

Lisān al-ʿarab 21, 105, 210
Lisān al-ʿarab 11, 13, 21

M

Madina 23, 145, 166, 189, 231, 232

Mahmūd Ibrāhīm 15
Ma‘mar b. ‘Abbād as-Sulamī 195
al-Māwardī 32, 45, 47, 52, 55, 65, 66, 88, 108,
109, 112, 116, 145, 148, 161, 168, 169, 234, 235
al-Mufīd 195
Muğahid 41, 138
Muğāhid 56, 104, 108, 110, 111, 114, 115, 118,
119, 120, 122, 129, 139, 142, 160
Muḥammad b. ‘Alī 153
Muqātil 32, 42, 58, 84, 85, 86, 90, 91, 100, 101,
102, 106, 107, 110, 111, 118, 124, 125, 134,
141, 145, 147, 158, 159, 170, 234

N

an-Nasafī 32, 42, 52, 59, 61, 86, 102, 103, 108,
120, 125, 147, 158, 169, 234
Naṣr b. ‘Aṣim 151
Nūḥ al-Qāri’ 152
Numenius 222

P

Philon von Alexandria 222
Plato 222, 225
Polemos 222

Q

Qāsānī 17
Qatāda 43, 49, 63, 84, 104, 105, 108, 113, 114,
115, 118, 135, 140, 149, 150, 151, 160, 164,
165, 166
al-Qummī an-Nīsābūrī 53, 78, 95, 134, 152, 192
al-Qurṭubī 32, 51, 56, 75, 93, 128, 129, 130, 132,
151, 153, 187, 234, 235
al-Quṣairī 14

R

Rabī’ b. ‘Anas 43, 56
ar-Rabī’ 43, 47, 51, 56, 152
ar-Rāgīb [al-‘Isfahānī] 54
ar-Rāzī 12, 14, 19, 29, 32, 44, 48, 49, 50, 73, 74,
78, 92, 94, 95, 125, 126, 127, 128, 129, 130,
132, 135, 150, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182,
183, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 202, 203,
205, 206, 218, 234, 238, 235, 241
Ruweis 150, 151

S

aš-Ša’bī 141
aš-Šahrastānī 211
aš-Šahrastānī 14
Šaiḥ ‘Aḥmad ‘Aḥṣā’ī 17
Sa‘īd b. Ğubair 141
Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī 14
as-Samarqandī 32, 41, 45, 63, 64, 87, 106, 107,
134, 148, 150, 151, 159, 160, 169, 234
Sokrates 222
Speusippus 222
Šu‘aib b. al-Ġaḥḥāb 152
as-Suddī 43, 47, 49
Sulaimān at-Taimī 152
as-Suyūṭī 15, 17, 19, 32, 57, 83, 99, 145, 154, 163,
206

T

at-Ta‘ālabī 32, 56, 81, 82, 98, 141, 153, 162, 202,
234, 235
at-Ṭabarī 12, 43, 61, 86, 103, 147, 159, 170, 183
Ṭābit b. Qurra 194
Tāğ al-‘arūs 13, 210
at-Tirmidī 17

U

‘Ubaid 56, 153
‘Ubaid b. ‘Umair 56
‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb 146
‘Umar b. ‘Abdal-‘azīz 149

W

al-Wāḥidī 32, 47, 66, 88, 111, 112, 113, 114, 118,
121, 124, 134, 148, 161, 162, 169, 234

X

Xenokrates 222
Xenophanes 225

Y

Ya‘qūb 149, 150, 151, 153, 154, 208

Z

az-Zağğāğ 122, 129, 150, 154
az-Zamaḥṣarī 12, 32, 48, 50, 68, 69, 71, 74, 75, 78,
79, 83, 90, 116, 117, 119, 125, 149, 152, 159,
163, 164, 169, 234, 235, 238, 241
Zaid 43, 47, 110, 120, 151, 238
Zenon von Kition 220, 222

Lebenslauf

Persönliche Daten

<i>Familienname:</i>	Reidegeld
<i>Vorname:</i>	Michael
<i>Islamischer Name:</i>	Ahmad Abdurrahman
<i>Akademischer Grad:</i>	Mag. (Magister Artium / M.A.)
<i>Geburtsdatum:</i>	19.05.1966
<i>Geburtsort:</i>	Bielefeld / (West-)Germany
<i>Nationalität:</i>	deutsch

Ausbildung und Weiterbildung

07 / 1976 – 05 / 1985	“Städtisches Meerbusch-Gymnasium”, Meerbusch / Deutschland. Abschluss: Abitur (Matura)
10 / 1985 – 07 / 1992	Studium an der Universität von Köln / Deutschland. Magisterstudiengang: Islamwissenschaft, Afrikanistik, Malaiologie (Philosophische Fakultät). Magisterzeugnis (“Magister Artium” / M.A.) mit Gesamtnote “sehr gut” / 1,4. Thema der Magisterarbeit: “Die Islamischen Bewegungen in Indonesien im 20. Jahrhundert”

Beruflicher Werdegang

07 / 1992 – 01 / 1994	Privat-Dozent (Köln, Düsseldorf / Deutschland)
06 / 1992 – 10 / 1994	Verfassen eines eigenen Buches („Handbuch Islam“, erschienen 2005) und verschiedener Fachartikel
01 / 1994 – 10 / 1997	Weiterbildung bezügl. Katalogisierungssystemen in Bibliotheken und Retrieval-Methoden (Köln, Deutschland)
10 / 1997 – 11 / 1998	Externer Fachmann zur Reorganisation and Computerisierung; Ministerium für Awqaf (Stiftungen) and Religiöse Angelegenheiten (Masqat, Sultanat von Oman)
03 / 1999 – 12 / 2000	Customer Service Representative Transcom Europe GmbH (Düsseldorf / Deutschland) <ul style="list-style-type: none">➤ Kundenservice (Information zu Telekommunikationsfragen)➤ Business Customer Service (Korrespondenz and Daten-Recherche)
12 / 2000 – 10 / 2001	Report Writer / Reporting Specialist Transcom Europe GmbH (Düsseldorf / Deutschland)
09 / 2005 – 12 / 2006	Dozent / Lehrer für Islamische Religion an Pflicht- und Privatschulen (Wien, Österreich)
12 / 2006 – 09 / 2009	Abteilungsleiter für das Lehramt (IRPA) Dozent / Islamische Religionspädagogische Akademie "IRPA", IGGiÖ (Wien, Österreich)
09 / 2009 - heute	Dozent / Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen "IRPA", IGGiÖ (Wien, Österreich)

Wien, April 2012