

Appendix A:

Findet sich im Korantext nicht doch die Idee der Individualbeseelung?

Wie weiter oben dargelegt ist die Hinzufügung des Beseelungselements zum Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* sicher ein sekundäres Textwachstum, das mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen spezifischen Schülerkreis von al-A'maš zurückgeht. Dieser Redaktionsvorgang ist – wie die Argumente zeigten – mit hoher Wahrscheinlichkeit als eine Analogie zu oder Entlehnung aus der Adams Geschichte zu verstehen. Man könnte sich jedoch die Frage stellen, ob dieser Vorgang zur Hinzufügung des Beseelungselements nicht zu umständlich ist, da sich diese Idee scheinbar auch im Korantext findet. In Q 32:7-9 heißt es schließlich einfach:

(7) [Gott,] der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat, und begann *al-Insān* aus Lehm zu schaffen,

(8) – und hierauf seine Nachkommenschaft (*naslahu*) aus einer Portion verächtlichen Wassers –

(9) und ihn hierauf geformt und ihm Geist von sich eingehaucht hat (*wa-nafaḥa fīhi min rūḥihi*) (...)

„Nachkommenschaft“ (*naslahu*) ist im Arabischen maskulin Singular. Das Einhauchen von Geist (*naḥḥ ar-rūḥ*) „in ihn“ könnte sich also rein grammatikalisch auch auf jeden einzelnen Menschen beziehen und somit eine Individualbeseelung meinen. Findet sich im Koran also nicht doch dieses Konzept?

Zwei der bereits öfter zitierten Autoren, Muqātil und Ṭaḥāwī, haben Argumentationen entfaltet, die in diese Richtung gingen (Muqātil) bzw. genau darauf abzielten, in Q 32:7-9 eine Individualbeseelung zu verankern (Ṭaḥāwī). Eine genaue Analyse der jeweiligen Passagen wirft ein Schlaglicht auf die großen Probleme, mit der eine Herleitung der Individualbeseelung aus dieser Koranstelle zu kämpfen hat. Im *Tafsīr Muqātil* heißt es:¹

„[1] {der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat}, das heißt, er wusste wie er die Dinge erschafft und niemand sonst wusste es,² [2] {und er begann die Erschaffung von *al-Insān*}, das heißt Adam, Friede auf ihm,³ [3] {aus Lehm}, er war zuerst Lehm

¹ Zur besseren Orientierung habe ich Zahlen in den Text eingefügt und behandle die Kernpunkte im Fließtext, die kleinteiligere Analyse findet sich in den Fußnoten.

² Zunächst betont Muqātil, dass Gottes alleiniges Wissen seinem Akt der Schöpfung vorausging.

³ Gleichsetzung von *al-Insān* mit Adam. Anders als der Korantext verwendet die exegetische Rede aber hier *al-Insān* ausschließlich, um über die Menschen generell zu sprechen. Für den Urmenschen ist nun Ādam reserviert.

und als dann in ihn die Seele eingehaucht wurde, wurde er Fleisch und Blut, [4] {dann machte er seine Nachkommenschaft} das heißt die Familie Adams, Friede auf ihm,⁴ [5] {aus einer Portion}, das heißt der Tropfen (*nutfa*), der aus dem Menschen herausgezogen wird, {von verächtlichem Wasser}, mit dem Wasser ist der Tropfen gemeint und mit verächtlich ist schwach gemeint,⁵ [6] dann kehrte er zu Adam in der Voraussetzung zurück und der Erhabene sagte {dann formte er ihn}, das heißt er formte seine Schöpfung, {und bließ in ihn Geist von sich ein},⁶ [7] dann kehrte er zur Familie Adams, Friede auf ihm, zurück und sagte, gelobt sei er {und er gab euch}, das heißt der Familie Adams, Friede auf ihm, nach dem Tropfen⁷ (...).⁸

Diese spezifische Exegese ist offenbar so vertrackt, dass sogar der Text selber die Notwendigkeit sieht, die Zuhörer- oder Leserschaft an die Hand zu nehmen, damit sie noch folgen kann (Elemente [6] und [7]). Nimmt man die Koranstelle für sich und fokussiert allein auf die Verben, so ergibt sich eine Abfolge vom „Beginn der Erschaffung *al-Insān*“ (*bada'a*), gefolgt vom „Machen“ (*ğā'ala*) seiner Nachkommenschaft, und der anschließenden „Formung & Beseelung“ (*sawwā* & *nafaḥa*). Dementsprechend wird diese Stelle in der Regel so verstanden, dass zunächst die Schöpfung Adams referiert, daraufhin – quasi als Einschub – die Entstehung jedes einzelnen Menschen (in der Gegenwart) beschrieben und zuletzt wieder auf Adam

⁴ *nasluhu* wird paraphrasiert als „Die Familie Adams“ (*ḡurīyat Ādam*).

⁵ Durch diese erneute Nennung des Namens Adams ergibt es sich dann sehr intuitiv, dass nun von den Menschen allgemein die Rede ist, die Muqātil auf diese Weise leicht mit dem Generikum *al-Insān* bezeichnen kann, der sich durch Samentropfen fortpflanzt. Das Aufteilen dieser Koranpassage in „*sulāla* plus Exegese“ und „*min mā' mahīn* plus Exegese“, um zweimal auszuführen, dass die Entstehung menschlichen Lebens durch Sperma (*nutfa*) gemeint sei, hat den Grund, dass er zunächst den Terminus *sulāla* (Portion) aus dem Verb *s-l-l* „herausgezogen werden“ erklären will und erst dann zur Gleichsetzung von *mā'* mit *nutfa* im Sinne von Sperma kommt.

⁶ Bislang hat Muqātil seine Äußerungen der jeweiligen Koranpassage folgen lassen, nun schickt er eine erklärende Passage voraus. Dies dient der Leser- oder Zuhörerführung. Denn dadurch, dass in Muqātils Exegese Adam schon fertig geschaffen ist und die *mā' mahīn*-Stelle als sexuelle Fortpflanzung im Zuge der menschlichen Geschichte gedeutet wurde, ist man im Hier und Jetzt angelangt. Für das nun folgende Verb „er schuf ihn“ (*sawwāhu*) muss man also wieder zum Urmenschen zurückspringen.

⁷ Erneut wird ein die Aufmerksamkeit lenkender Kommentar der kommentierten Koranstelle vorausschickt, nämlich, dass es nun erneut um die Nachkommenschaft Adams gehe, gefolgt von der Koranstelle „er gab euch“ (*ğā'ala lakum*). Dass damit der Adressatenkreis der koranischen Rede gemeint ist, ist an sich eigentlich selbstverständlich. Dieses Objekt „Euch“ wird dann unmittelbar anschließend als die Familie Adams identifiziert, die aus *nutfa* im Sinne von Sperma entsteht.

⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III:449. „{*allaḏī aḥsana kulla šay'in ḥalaqahu*} ya'nī 'alima kayfa yaḥluq al-ašyā' min ḡayr an ya'lamahu aḥad {*wa-bada'a ḥalqa 'l-insāni*} ya'nī Ādam 'alayhi as-salām {*min ṭīnin*} kāna awwalahu ṭīnan fa-lammā nufiḥa fihi ar-rūḥ šāra laḥman wadaman {*ṭumma ḡā'ala naslahu*} ya'nī ḡurīyat Ādam 'alayhi as-salām {*min sulāla*} ya'nī an-nutfa allatī tasull min al-insān {*min mā' mahīn*} ya'nī bi-l-mā' an-nutfa wa ya'nī bi-l-mahīn aḏ-ḡā'if ṭumma raḡā'a ilā Ādam fī-t-taqdīm fa-qāla ta'ālā {*ṭumma sawwāhu*} ya'nī ṭumma sawwā ḥalqahu {*wa-nafaḥa fihi min rūḥihi*} ṭumma raḡā'a ilā ḡurīyat Ādam 'alayhi as-salām fa-qāla subḥānahu {*wa-ḡā'ala lakum*} ya'nī ḡurīyat Ādam 'alayhi as-salām ba'da an-nutfa(...).“

Bezug genommen wird. Wie oben zu dieser Stelle dargelegt, erscheint es mir jedoch am konsistentesten, sie als eine durchgehende Referenz auf den sechsten Schöpfungstag zu lesen, an dem Gott den Urmenschen ebenso erschaffen habe wie alle Menschen als Mikrowesen oder körperlich gedachte Seelen.

Ich lese Muqātils Exegese als eine Positionierung gegen diese Lehre der Seelenkammer. Für ihn ist es daher zentral, den Vers 8 zur Nachkommenschaft aus *mā' mahīn* präsentisch zu lesen. Eigentlich stehen alle Verben im *fi'l mādi*, eine Deutung von *ḡā'ala* als „generelles Präsens“ ist jedoch möglich. Dies legt Muqātil geschickt in [3] bereits dadurch an, dass er die Passage „er begann *al-Insān* aus Lehm zu schaffen“ (*wa-bada'a ḥalq al-Insān min ṭīn*), die eigentlich explizit vom Beginnen einer Handlung spricht, einfach ergänzt, indem er den Rest der Handlung bis hin zur Beseelung des Urmenschen vorwegnimmt. Dann folgt der Teil zur Nachkommenschaft (Elemente [4] und [5]), an dessen Ende die erneute Thematisierung der Erschaffung des Urmenschen nun offenbar so überraschend ist, dass Muqātil den zeitlichen Rücksprung eigens vorab ankündigt.⁹ Interessant ist, dass er in der nun folgenden Passage [6] zu dem Beseelungspassus keinerlei Aussage macht. Dies ist nicht sofort augenfällig, weil der Text direkt nach {*wa-nafaḥa fihi min rūḥihi*} bereits wieder im Modus der Leserführung ist und ankündigt, der folgende Vers sei auf die Nachkommenschaft Adams bezogen – eigentlich eine völlig überflüssige Maßnahme, da dies im Korantext an dieser Stelle unmissverständlich ist („er machte für euch“, *wa-ḡā'ala lakum*).¹⁰

Ich interpretiere diese Passage so, dass Muqātil den koranischen Beseelungspassus an dieser Stelle bewusst unkommentiert ließ, damit die Redundanzen in seiner Exegese nicht auffielen, die dadurch entstanden, dass er den Beginn der Erschaffung des Urmenschen als eine Referenz auf den gesamten Vorgang gelesen hatte. Dieses Fehlen einer Aussage zu {*wa-nafaḥa fihi min rūḥihi*} überdeckte er anschließend geschickt durch eine an sich überflüssige Aussage zur Leserführung. Der vielleicht willkommene Nebeneffekt dieses geschickten Arrangements war in der Folge, dass die Stelle durch die Fokussierung auf die Nachkommenschaft Adams so wirkte, als würde die Exegese Muqātils in {*wa-nafaḥa fihi min rūḥihi*} die Individualbeseelung dieser Nachkommenschaft sehen, auch wenn er dies eben nicht explizit sagte.

⁹ Natürlich bezeichnet er diese erst durch seine Exegese entstandene Situation im Korantext als *taqdīm*, d.h. einen Rückbezug auf Vorausgegangenes.

¹⁰ Die jeweils durchgängig in diesem Abschnitt den jeweiligen Koranpassagen nachgestellten Exegesen – so gut wie alle eingeleitet durch *ya'nī* – schließen in meinen Augen aus, dass Muqātil hier die Beseelungspassage einfach deswegen nicht weiter kommentiert habe, weil er kurz zuvor bereits einmal etwas zu dem Thema gesagt hatte. Zu einem solchen Vorgehen hätte hier bereits viel öfter die Möglichkeit bestanden.

Bei dem zweiten Beispiel für eine Ausdeutung von Q 32:7-9 als Individualbeseelung handelt es sich um erneute Ausführungen Ṭaḥāwī zu der Frage, ob *coitus interruptus* legitim sei oder nicht. In diesem Zusammenhang kommt er wieder auf den traduzionistischen Einwand zu sprechen, die Zerstörung von Samen sei gleichzusetzen mit einer Tötung eines Neugeborenen, im Samen befinde sich also bereits die Seele.

Ṭaḥāwī führt hier erneut die Aussagen an, dieser Sicht stehe Q 23:12-14 entgegen, wo die Stadien beschrieben seien, die vorgeburtliches Leben bis hin zur Geburt durchlaufe. Jedoch genügt ihm dieser Verweis diesmal offenbar nicht, wahrscheinlich weil die Koranstelle nicht explizit das Wort „Seele“ (*rūḥ*) benutzt. Denn es folgt nun ein Abschnitt, in dem Ṭaḥāwī die Beseelungspassage von Q 32:7-9 mit einem Teilzitat aus Q 7:11 und dazugehörigem Exegesematerial verbindet. Das soll die Interpretation etablieren, der in Q 32:9 genannte Vorgang des Einhauchens der Seele beziehe sich auf eine Schwangerschaft.

Wie bereits gezeigt, ist in Vers 9 (*ṭumma sawwāhu [s-w-'] wa-nafaḥa fīhi ar-rūḥ*) grammatisch nicht restlos eindeutig, ob sich der Maskulin-Singular von *fīhi* auf *al-Insān* bezieht oder *naslahu*. In ersterem Fall würde Gott Adam formen und ihm die Seele einhauchen, im zweiten Fall würde sich dies auf die individuelle Entstehung während der Schwangerschaft beziehen. Ṭaḥāwī liest die Stelle ausschließlich in letzterem Sinne. Das ist aber offenbar nicht selbstverständlich, denn er betont eigens, die Beseelung finde nach der Formung (*s-w-*) statt und diese vollziehe sich im Mutterschoß (*arḥām an-nisā*). Dies leitet Ṭaḥāwī aus einem Teilzitat aus Q 7:11 her:

„Und wir haben doch euch geschaffen. Hierauf gaben wir euch eine Gestalt.“
(*ḥalaqnākum ṭumma ṣawwarnākum*)

Der unmittelbar in diesem Koranvers folgende Teil, in dem Gott den Engeln befiehlt, sich vor Adam niederzuwerfen, fehlt. Dadurch wird es möglich, den zitierten Versteil losgelöst von dieser Geschichte zu interpretieren, in deren Kontext betrachtet eigentlich ganz klar beide Verben den Vorgang der Erschaffung Adams beschreiben. Diese dekontextualisierende Herangehensweise an die Koranstelle war offenbar spätestens durch al-A'māš etabliert worden, der – wie bereits dargelegt – Exegesematerial verbreitete, in dem die Wortwurzel *s-w-r* in Q 7:11 auf die Entstehung des Menschen während der Schwangerschaft bezogen wird.¹¹ Ṭaḥāwī's Interesse an die-

¹¹ Beide Varianten gehen auf al-Minhāl b. 'Amr → al-A'māš zurück. In der einen, die al-Minhāl von Sa'īd b. Ġubayr gehört habe, lautet die Exegese „wir haben euch in den Lenden der Männer geschaffen und euch im Mutterschoß der Frauen Gestalt gegeben“ (*ḥalaqnākum fī aṣlāb ar-riḡāl ṭumma ṣawwarnākum fī arḥām an-nisā*). In der anderen, die auf Ibn 'Abbās → Abd Allāh b. al-Ḥārīt zurückgeht, heißt es demgegenüber „Sie wurden in der Rückenleiste Adams geschaffen und dann im Mutterschoß gestaltet“ (*ḥulīqū fī zuhr Ādam ṭumma ṣuwwirū fī l-arḥām*). (Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:319f) Die Bedeu-

ser Koranstelle liegt wohl darin, dass sie die beiden Verben *ḥ-l-q* und *ṣ-w-r* zusammen verwendet. Durch seine selektive Zitierung von Q 7:11 wird so eine Parallele zur Verwendung von *ḥ-l-q* und *s-w-* in Q 32:7-9 eröffnet. Der Effekt dieses Arrangements scheint mir die Entfaltung einer Argumentation zu sein, die Wurzeln *s-w-* und *ṣ-w-r* meinten jeweils das Gleiche. Für *ṣ-w-r* in Q 7:11 ist in der Exegese schon etabliert, dass es sich um einen Formungsvorgang während der Schwangerschaft handle, jedoch fehlt an der Stelle die Seele (*rūḥ*). Dieser Begriff findet sich aber in Q 32:9, wo jedoch *s-w-* verwendet wird. Dadurch, dass *s-w-* und *ṣ-w-r* hier als synonym verstanden werden, können die zwei Stellen als einander ergänzend gelesen werden. Vor diesem Hintergrund bekräftigt Ṭaḥāwī erneut, dass die Beseelung erst später in der Schwangerschaft erfolge und das mache „die Rede derer zunichte, die über die *nufṭa* das sagen, was wir erwähnten“,¹² eine klare Kritik also an der Idee des Traduzianismus. Er fährt fort, dies zeige auch der von Ibn Maṣʿūd überlieferte *Ḥadīṭ*, wohl in Referenz auf die dort beschriebene Entwicklung des Ungeborenen mit anschließender Beseelung.

Die doch sehr umständliche Argumentation der Passage legt nahe, dass Ṭaḥāwī nicht auf eine schon lange existierende Sichtweise zurückgreifen konnte, Q 32:9 beschreibe die Individualbeseelung. Zusammen mit der obigen Analyse des *Tafsīr Muqāṭil* legt diese Passage deutliches Zeugnis von den Problemen ab, mit denen muslimische Gelehrte umgehen mussten, wenn sie die Individualbeseelung aus Q 32:9 herleiten wollten.

tung und vor allem Auslegungsgeschichte von Q 7:11 kann hier nicht weiterverfolgt werden. In jedem Fall wird für ein solches Unterfangen die Hinzuziehung von Q 7:172 und die entsprechende Exegese wichtig sein. Siehe hierzu auch Eich „*nasama*“, S.25f.

- ¹² Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:319f. Im sich nun anschließenden zweiten Teil des Kapitels geht Ṭaḥāwī außerdem darauf ein, dass Muḥammad gesagt habe, man könne den *ʿaḏl* ruhig praktizieren, denn wenn Gott wolle, dass ein Mensch daraus entstehe, so geschehe dies sowieso. Wie soll das gehen, wenn der Samen nicht in den Mutterschoß kommt? Die Antwort ist letztendlich, dass dann eben doch irgendwie der Samen dorthin kommt (ebd., 320-324).

