
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

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

Nr. 98 (2008)

Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran unter Berücksichtigung der Kommentare der klassischen Koranexegeten aṭ-Ṭabarī (gest. 310 H./922), az-Zamaḥṣarī (gest. 538 H./1144) und ar-Rāzī (gest. 607 H./1210)

Von

Hüseyin İlker Çınar*

Moses wird im Islam als einer der vier großen Propheten angesehen, denen ein Buch zuteil wurde. In den Versen der verschiedenen Koransuren werden Leben und Kampf des Moses im Vergleich zu den anderen Propheten ausführlich thematisiert.¹ Auf Moses bezogene Verse finden sich in Suren des Korans sowohl der mekkanischen² als auch der medinensischen³ Epoche.

* Dr. phil. Hüseyin İlker Çınar, Promotion an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
E-Mail: mail@dr-cinar.de

¹ Zu den auf Moses bezogenen Versen, siehe: ‘ABD al-BĀQĪ, Muḥammad Fu’ād: *al-Mu’ğam al-mufahras li-alfāz al-qur’ān al-karīm*, İstanbul 1987, 680 ff.

² Die Verse, welche nach Ansicht anerkannter Korangelehrter in Mekka (610-622) geoffenbart wurden, werden als mekkanische Verse bezeichnet. Die aus ihnen bestehenden Suren heißen parallel hierzu mekkanische Suren. Hinsichtlich der Charakteristika der mekkanischen und medinensischen Suren herrscht Uneinigkeit unter den Gelehrten. Einer Ansicht zufolge sind die Verse, die in Mekka oder in der Nähe von Mekka, wie Arafā, Mina und Hudaibiya herabgesandt wurden, ebenfalls als *makkī* zu bezeichnen. Folgerichtig werden diejenigen Verse, die in der Nähe von Medina, also an Orten wie Badr und Uḥūd usw. herabgesandt wurden, medinensische Verse genannt. Dabei ist der Offenbarungsort das entscheidende Kriterium der Kategorisierung. Dies verursacht insofern Probleme, als einzelne Verse auch an nicht eindeutig zuordenbaren Orten – wie etwa während der Reisen des Propheten – offenbart wurden. Ein zweiter Kategorisierungsversuch bemüht sich, diesem Problem Rechnung zu tragen, indem er diejenigen Verse als mekkanisch tituliert, die von den Mekkanern handeln, während diejenigen Verse, welche sich mit den Medinensern beschäftigen, als medinensisch bezeichnet werden. Doch auch diesem Beschreibungsversuch gelingt es nicht, allen Eventualitäten Rechnung zu tragen. Eine ausführliche Dis-

Ḥiḍr wird im Koran namentlich nicht erwähnt. Der Koran umschreibt ihn als einen Diener von den Dienern Gottes (‘*abdan min ‘ibādina*), der von Gott Barmherzigkeit und Wissen erhalten habe.⁴ Der Name Ḥiḍr wird jedoch in den Überlieferungen des Propheten Muhammad gebraucht, und hier wird auch berichtet, dass dieser Diener den Namen Ḥiḍr getragen habe.⁵ In einer anderen Überlieferung wird über den Ursprung des Namens gesagt, dass ein weises Grasbündel sich grün färbte, als Ḥiḍr sich darauf setzte. Aus diesem Grund erhielt Ḥiḍr seinen Namen, der „grün“ bedeutet:

„*qāla rasūlu Allāhi ṣallā Allāhu ‘alaihi wa-sallama: innamā summiya bi-dālika li-annahū ḡalasa ‘alā farwatin baiḍā’ a fa-ḡdarrat taḡtahu.*“ („*Al-farwatu*“ *qiṭ’atu nabātin muḡtami’atin yābisatin.*)

Der Gesandte Gottes (Gott schenkte ihm Heil und begrüßte ihn) sagte: er wurde so genannt, weil er sich auf ein weises Grasbündel setzt und es wird grün.“ („*Al-farwa*“: vertrocknete Pflanzen).⁶

Über Ḥiḍr gibt es unter den Gelehrten Meinungsverschiedenheiten. Manche sagen, dass er ein Prophet, andere, dass er ein Heiliger (*walī*) gewesen sei. Jede Gruppe führt ihre Argumente dafür an. Die Mystiker haben ihn im Allgemeinen als Heiligen verstanden, während die Mehrheit der Korankommentatoren, Hadithwissenschaftler und Wissenschaftler für Glaubenslehre ihn als Propheten ansahen.⁷ Die Mystiker legten auf die Geschichte von Ḥiḍr im Koran großen Wert, weil diese Geschichte die zwei Grundpfeiler der islamischen Mystik illustriert, nämlich die Führung der Menschen auf den richtigen Weg (*irṣād*) und das von Gott gegebene Wissen (‘*ilm ladun*). Die Mystiker kommentierten diese Erzählung in ihrer Lehre und sprachen Ḥiḍr die Rolle des Meisters (*murṣīd*) zu, während sie Moses in der Rolle des Schülers (*murīd*) sahen. Es gab und gibt noch heute Mystiker, die behaupten, sich in der Gesellschaft von Ḥiḍr gesehen zu haben und von ihm belehrt worden zu sein. Man berichtet auch, dass Ḥiḍr bis zur Endzeit leben und seine Pflichten ausüben werde. Der Glaube an ihn ist noch in der heutigen Zeit bei einigen muslimischen Völkern lebendig.⁸

Die Reise Moses mit Ḥiḍr wird im Koran nur in der Sure Kahf (18) in Vers 60-82 thematisiert. Im folgenden Beitrag sollen diese Verse unter Berücksichtigung der im Untertitel genannten Korankommentatoren und ihrer Ausführungen dargestellt und analysiert werden. Dabei wird auf die Wiedergabe sich wiederholender Auslegungen und inhaltlich gleichlautender Angaben, die sich in mehreren Kommentaren finden, verzichtet. Die Darlegungen der einzelnen Korankommentatoren werden in chronologischer Reihenfolge unter Bezugnahme auf das Sterbedatum der Exegeten besprochen. Jeder Untersuchungsabschnitt beginnt daher mit at-Ṭabarī, es folgen az-Zamaḡṣarī und ar-Rāzī. Rein grammatische Erklärungen von Sätzen oder einzelnen Wörtern, die sich innerhalb der Korankommentare häufig finden, werden ausgespart. Vielmehr versucht diese Arbeit, sich auf die inhaltlichen Hauptlinien der koranischen Darstellung von Moses und Ḥiḍr zu konzentrieren.

Diese Darstellung beginnt im Koran mit der Erzählung, wie Moses sich mit seinem Knecht auf den Weg zu Ḥiḍr machte. Indem Moses sagt, dass er nicht ablassen wird, bis er den Zusammenfluss erreicht hat, bringt er gleich zu Beginn des Weges seine Entschlossenheit zum

kussion dieser Kategorisierungsversuche findet sich bei: as-SUYŪṬĪ, ḡalāl ad-Dīn: *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beirut 1996, Bd. I, S. 34 ff. az-ZARKAṢĪ, Muḡammad b. ‘Abd Allāh: *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, 1. Aufl., Kairo 1957, I, S. 187 ff. CERRAHOĖLU, İsmail: *Tefsir Usulü*, Ankara 1997, S. 59 ff.

³ Diejenigen Verse, welche nach Ansicht der Korangelehrten in der Zeit des Aufenthaltes des Propheten in Medina (622-632) herabgesandt wurden, werden allgemein (s. Anm. 2) als medinensische Verse bezeichnet. Parallel hierzu werden die Suren, die sich aus den fraglichen Versen zusammensetzen, als medinensische Suren bezeichnet.

⁴ KORAN: 18/65.

⁵ AL-BUḤĀRĪ: *Tafsir, Kahf* 2, 3, 4, ‘*Ilm* 16, 19, 44; *Iḡāra* 7; *Ṣurūṭ* 12; *Bad’u l-Ḥalq* 11; *Anbiyā’* 27; *Tawḡīd* 31. MUSLIM: *Faḡā’il* 170. AT-TIRMIDĪ: *Tafsir, Kahf* (3184). ABŪ DĀWUD: *Sunna* 17.

⁶ AL-BUḤĀRĪ: *Anbiyā’* 27. AT-TIRMIDĪ: *Tafsir, Kahf* (3150).

⁷ ÇELEBĪ, İlyas: „Hızır“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, Bd. XVII, S. 407.

⁸ Ausführliches zu der Rolle Ḥiḍr’s in der islamischen Mystik, siehe: FRANKE, Patrick: *Begegnung mit Khidr*, Beirut 2000, S. 175 ff. ULUDAĖ, Süleyman: „Hızır: Tasavvuf ve Halk İnancı“, in: *DİA*, İstanbul 1998, Bd. XVII, S. 409 ff.

Ausdruck. In den folgenden Versen heißt es, dass Moses und sein Knecht, als sie ihr Ziel erreichten, den Fisch vergaßen und dieser seinen Weg ins Meer wie einen Tauchpfad nahm. Nachdem sie weitergegangen waren, sagte Moses zu seinem Knecht, dass er ihr Mittagessen bringen solle und sie auf dieser Reise viel Mühe erduldet hätten:

Wa-id qāla Mūsā li-fatāhu lā abrahu ḥattā abluḡa maḡma‘a l-baḡraini aw amḡiya ḡuquban. Fa-lammā balaḡā maḡma‘a bainihimā nasiyā ḡūtahumā fa-ttaḡaḡa sabīlahu fī l-baḡri saraban. Fa-lammā ḡāwazā qāla li-fatāhu ātinā ḡadā’anā la-qad laḡinā min safarinā ḡāda naṡaban. (18/60-62)

Und als Mose zu seinem Knecht sagte: „ich werde nicht ablassen, bis ich den Zusammenfluß der beiden Meere erreicht habe, und sollte ich lange Zeit unterwegs sein“. Als sie deren Zusammenfluß erreicht hatten, vergaßen sie ihren Fisch, so nahm er seinen Weg ins Meer wie einen Tauchpfad. Als sie vorbeigegangen waren, sagte er zu seinem Knecht: „Bring uns unser Mittagessen. Wir haben ja auf dieser unserer Reise (viel) Mühsal erlitten.“

Aṭ-Ṭabarī führt im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse aus, dass Gott dem Propheten Muhammad aufgetragen habe, zu sagen, dass Moses, der Sohn ‘Imrāns, seinem Jünger Yūša‘ mitteilte, dass er nicht ablassen werde, bis er den Zusammenfluss der zwei Meere erreicht habe. Mit dem Zusammenfluss der beiden Meere sei der Zusammenfluss des persischen und des byzantinischen Meeres gemeint (‘anā „maḡma‘a l-baḡraini“ iḡtimā‘a baḡri fāris wa-r-rūm). Der Kommentator berichtet ferner, dass Moses und sein Jünger den Fisch vergessen hätten, als sie den Zusammenfluss der beiden Meere erreichten, und dieser seinen Weg ins Meer nahm. Als sie den Zusammenfluss der beiden Meere hinter sich gelassen hatten, verlangte Moses von seinem Jünger das Mittagessen, indem er ihm sagte, dass ihre Reise sie ermüdet habe.⁹

Az-Zamaḡṡarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass der Knecht von Moses Yūša‘ b. Nūn gewesen sei. Mit dem Wort Jünger (al-fatā) werde er bezeichnet, weil er dem Moses diene und ihm folgte. Auch wird gesagt, dass er von Moses Wissen (‘ilm) bekommen habe. Über den Zusammenfluss der beiden Meere sagt Az-Zamaḡṡarī, dass dies der Ort sei, wo Moses und Ḥiḡr sich begegnen würden. Dieser Ort sei der im Orient gelegene Zusammenfluss des persischen und byzantinischen Meeres und heiße Ṭanḡa. Damit sei Afrika gemeint. Einigen Korankommentaren zufolge sollen diese beiden Meere Moses und Ḥiḡr bezeichnen, da diese zwei Meere des Wissens seien. Der Satz „aw amḡiya ḡuquban“ bedeute „ich laufe lange Zeit“, das Wort „al-ḡuqub“ „80 Jahre“.¹⁰

Az-Zamaḡṡarī gibt darüber hinaus eine Erzählung wieder, der zufolge Moses, als er mit seinen Leuten nach der Entmachtung der Kopten in Ägypten herrschte, von Gott befohlen worden war, die göttlichen Gaben und die Gnade Gottes zu verkünden. Moses sei daraufhin aufgestanden und habe eine Rede gehalten, in der er seinen Leuten mitteilte, dass Gott einen Propheten erwählt und mit ihm gesprochen habe. Sie erwiderten darauf, dies bereits gewusst zu haben, und fragten Moses, welcher Mensch als wissend zu bezeichnen sei. Moses sagte, dass er wissend sei. Doch Gott machte Moses deswegen Vorwürfe und offenbarte ihm, dass einer seiner Diener am Zusammenfluss der beiden Meere, nämlich Ḥiḡr, wissender sei als er. Az-Zamaḡṡarī fügt hinzu, dass Ḥiḡr vor und während der Zeit Moses lebte. Es wird berichtet, dass Moses Gott fragte, welcher seiner Diener ihm am liebsten sei. Gott erwiderte, es sei derjenige, der seiner gedenke und ihn nicht vergesse. Weiter fragte Moses, welcher seiner Diener in seinen Augen rechtschaffen sei. Gott erwiderte, dass derjenige, der gerechten Ratschluss erteile und nicht nur seinen Interessen folge, in seinen Augen rechtschaffen sei. Darauf fragte Moses Gott, welcher seiner Diener wissend sei. Gott sagte, das Wissen dieses Dieners müsse so beschaffen sein, dass er über das Wissen der Menschen hinaus göttliches Wissen zu erreichen strebe. Ein Wort von diesem Wissen könne auf den rechten Weg bringen und vor Verderben retten. Moses sagte daraufhin zu Gott: „Wer unter deinen Dienern ist wissender als

⁹ Aṭ-ṬABARĪ, Abū Ḡa‘far Muḡammad b. Ḡarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ḡāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āi al-Qur’ān*, (Hrsg.: Baššār ‘Iwād Ma‘rūf – ‘Iṡām Fāris al-Ḥurtasānī), 1. Aufl., Beirut 1994, Bd. V, S. 116 f.

¹⁰ AZ-ZAMAḡṡARĪ, Maḡmūd b. ‘Umar: *al-Kaššāf ‘an ḡaḡā’iq ḡawāmiḡ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aḡāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*, Beirut 1965, Bd. II, S. 731.

ich? Berichte mir von ihm“. Gott erwiderte, dass Ḥiḍr wissender sei als er. Moses fragte, wo er ihn finden könne. Gott erwiderte, dass er an der Küste bei den Felsen auf ihn treffen werde. Moses fragte weiter, wie er ihn dort erreichen könne. Gott antwortete, dass Moses einen Fisch mit sich nehmen solle und Ḥiḍr erscheinen werde, wenn dieser Fisch verloren ginge. Moses berichtete dies seinem Jünger und sagte, dass er ihm Bescheid geben solle, wenn der Fisch nicht mehr da sei. Sie machten sich auf den Weg und nach einer langen Wanderung war Moses müde und legte sich nieder zur Rast. Inzwischen bewegte sich der Fisch in Richtung des Meeres und schwamm davon. Als die Mittagszeit kam, verlangte Moses den Fisch, doch sagte der Jünger ihm, dass der Fisch ins Meer getaucht sei. Gemeinsam gingen sie zu dem Felsen und fanden dort einen mit einem Gewand bedeckten Mann. Moses begrüßte ihn und stellte sich vor. Darauf sagte der Mann zu Moses „O Moses, ich habe ein Wissen, welches Gott mich lehrte und das du nicht kennst; doch hast du ein Wissen, welches Gott dich lehrte und das ich nicht kenne“. Als sie ein Schiff bestiegen, kam ein Sperling, setzte sich an den Rand und pickte im Wasser. Da sagte Ḥiḍr zu Moses, dass sich Gottes Wissen ebenso wenig verringere, wie das Wasser des Meeres, wenn ein Sperling davon picke.¹¹ Az-Zamaḥṣarī meint, dass die Erweckung des Fisches zum Leben auf eine Wundertat des Moses oder Ḥiḍr schließen lasse. Auch berichtet er, dass der Jünger von Moses Brot und Fisch bei sich hatte und beide davon aßen.¹²

Dass sie den Fisch vergaßen, wurde Az-Zamaḥṣarī zufolge dahingehend ausgelegt, dass Yūša‘ versäumt habe, den Fisch anzubieten. Man sage auch, dass Moses vergessen habe, dem Yūša‘ klare Anweisungen in Bezug auf diesen Fisch zu geben. Ferner heiße es, dass Moses und Yūša‘ in der Nacht an einer Küste neben einer Quelle, die Quelle des Lebens genannt wurde, gerastet hätten und Moses dort eingeschlafen sei. Als der Fisch die Kälte der Quelle spürte, wurde er lebendig. Man berichte auch, dass Moses und Yūša‘ von dem Fisch gegessen hätten, und ferner werde gesagt, dass Wasser von dieser Quelle auf den Fisch tropfte, als Yūša‘ sich zum Gebet wusch, und der Fisch davon lebendig wurde.¹³

Ar-Rāzī berichtet im Zusammenhang mit seiner Deutung dieser Verse, dass die Mehrheit der Gelehrten der Ansicht sei, bei dem Moses, von dem hier berichtet werde, handele es sich um Mūsā b. ‘Imrān, den Besitzer der deutlichen Wundertaten und der Tora. Hingegen würden die meisten Juden meinen, der Moses, der von Ḥiḍr Wissen verlangt habe, sei Mūsā b. Mišā. Wie Sa‘īd b. Ğubair berichte, habe Ibn ‘Abbās die Meinung des Nawf wiedergegeben, der zufolge Ḥiḍr nicht der Freund des Propheten Moses (Mūsā b. ‘Imrān) gewesen sei. Es hätte sich bei diesem Moses vielmehr um Mūsā b. Mišā b. Ya‘qūb gehandelt, von dem man auch sage, dass er ein Prophet vor dem Propheten Moses (Mūsā b. ‘Imrān) gewesen sei. Ibn ‘Abbās habe darauf entgegnet: „Der Feind Gottes log“. Ar-Rāzī berichtet ferner von der Ansicht Qifāls, die seine eigene Einschätzung bestätigt, da dieser in dem fraglichen Moses Mūsā b. ‘Imrān sehe, den Besitzer der Tora. Zur Bestätigung seiner Meinung führe Qifāl an, dass Gott in seinem Buch (Koran) den Namen Moses erwähne und mit diesem Namen Moses, den Besitzer der Tora, meine. Wenn Gott einen anderen Menschen als den Besitzer der Tora (Mūsā b. ‘Imrān) mit diesem Namen bezeichnen wolle, würden auch dessen Eigenschaften beschrieben werden, damit keine Unklarheiten und Zweifel entstünden. Die Vertreter der gegenteiligen Meinung sagen hingegen, dass dieser Moses nicht Moses, der Besitzer der Tora, sondern ein anderer Mensch gewesen sei. Sie führen zur Bekräftigung ihrer Meinung an dieser Stelle an, dass Gott Moses (Mūsā b. ‘Imrān) die Tora herabgesandt, mit ihm ohne Vermittler gesprochen und ihn seinen Gegnern gegenüber mit prächtigen und großen Wundertaten ausgezeichnet habe. Ihrer Ansicht nach ist es für diesen großen Propheten nicht angemessen, zu anderen in die Lehre zu gehen. Ar-Rāzī teilt diese Meinung jedoch nicht und sagt, dass bei der Vielzahl der Wissen-

¹¹ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 731 f.

¹² AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 732.

¹³ AZ-ZAMAḤṢARĪ: Ebd.

schaften selbst die großen Gelehrten nicht alles wissen können und andere Menschen benötigen, um gewisse Dinge zu lernen. Dies sei eine bekannte Tatsache.¹⁴

Ar-Rāzī berichtet weiter, daß es auch über die Identität des Knechtes von Moses Meinungsunterschiede gebe. Die Mehrheit sage, dass es sich bei diesem Knecht um Yūša^c b. Nūn handle. An dieser Stelle wird eine Überlieferung von Ubai b. Ka^cb angeführt, der zufolge der Prophet gesagt habe, der Knecht von Moses sei Yūša^c b. Nūn gewesen. Einer anderen Auslegung nach soll es sich bei dem Knecht, der auf der Reise Moses Freund war, um einen Knecht von Moses Bruder Yūša^c b. Nūn handeln. Der dritten Ansicht zufolge sei dieser Knecht ein Sklave des Moses gewesen. Nach Meinung von Qifal trägt das Wort „fatā“ diese sprachliche Bedeutung in sich. Der Prophet Muhammad habe gesagt, dass Sklaven und Sklavinnen „fatāya“ und „fataī“ genannt werden sollten. Diese Anweisung zeige uns, dass man tatsächlich seinen Sklaven „fatā“ und seine Sklavin „fatāya“ genannt habe.¹⁵

Ar-Rāzī führt ferner aus, dass Moses fragte, als er die göttlichen Blätter (Tora) erhielt und Gott mit ihm sprach: „Wer ist besser und wissender als ich?“ (qāla: man alladī afḍalu minnī wa-a^clamu). Darauf erfolgte die Antwort, dass ein Diener Gottes namens Ḥiḍir, der auf einer Insel wohne, besser und wissender sei (fa-qīla ^cAbd Allāh yaskunu ḡazā³ira l-baḥri wa-huwa l-Ḥiḍiru). Man berichtet auch, dass Moses, da ihm sein Wissen zuteil geworden war, meinte, dass kein anderer ihm gleichkomme. Daraufhin trat Gabriel am Strand zu ihm und sagte: „O Moses! Sieh den Vogel, der auf dem Meer fliegt, mit seinem Schnabel Wasser zu sich nimmt und sich dann erhebt. Das Wissen, das dir gegeben wurde, ist nicht größer als das, was dieser Vogel mit seinem Schnabel von dem Meer genommen hat“. Die Methodenwissenschaftler (al-uṣūliyyūn) würden diese Überlieferung als schwach bezeichnen, weil den Propheten ihrer Ansicht nach bewusst sein müsste, dass Gottes Wissen unbegrenzt, das Wissen der Geschöpfe hingegen begrenzt ist. In den begrenzten Dingen und Wissenschaften sei es möglich, dass immer noch ein höherer Rang existiere. Der Kommentator beruft sich an dieser Stelle auf den Vers „*wa-fawqa kulli dī ‘ilmin ‘alīmun*“ (es gibt für jede Wissenschaft einen Wissenden)¹⁶, um diesen Gedanken zu bestärken.¹⁷

Im nächsten Vers wird davon berichtet, dass der Knecht zu Moses sagt, er habe den Fisch vergessen, als sie beim Felsen Rast machten, und dieser hätte auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen. Der Teufel hätte ihn den Fisch vergessen und nicht mehr an ihn denken lassen:

Qāla a-ra³aīta id³ awainā ilā ṣ-ṣaḥrati fa-innī nasītu l-ḥūta wa-mā ansānīhu illā ṣ-ṣaiṭānu an adkurahu wattaḥada sabīlahu fī l-baḥri ‘aḡaban. (18/63)

Er sagte: „Was meinst du? Als wir beim Felsen Rast gemacht haben, da habe ich den Fisch vergessen. Vergessen ließ mich ihn nur Satan, so daß ich nicht mehr an ihn dachte. Und er nahm seinen Weg ins Meer auf wunderbare Weise.“

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieses Verses, dass der Satz „*wa-mā ansānīhu illā ṣ-ṣaiṭānu an adkurahu*“ in der Rezitation von ^cAbd Allāh als „*wa-mā ansānīhu an adkurahu illā ṣ-ṣaiṭānu*“ wiedergegeben werde.¹⁸

Auch az-Zamaḡṣarī erwähnt im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieses Verses die Rezitation von ^cAbd Allāh als „*an adkurakahu*“. Zu dem Wort „*aḡaban*“ (das mit „auf wunderbare Weise“ ins Deutsche übersetzt wurde) führt er aus, dass damit die Überraschung von Yūša^c gemeint sei, weil er diese Wundertat erlebt und sie dann vergessen oder aber weil er zwei Wundertaten (die Erweckung des Fisches zum Leben und dessen Gang zum Wasser) gesehen habe. Es heiße auch, die Überraschung beziehe sich auf Moses. Az-Zamaḡṣarī teilt diese Meinung aber nicht und sagt, dass dem nicht so sei.¹⁹

¹⁴ AR-RĀZĪ, Faḥr ad-Dīn Muḥammad Ibn ‘Umar: *At-Taḥsīn al-Kabīr*, Kairo 1950, Bd. XXI, S. 144.

¹⁵ AR-RĀZĪ: Ebd.

¹⁶ KORAN: 12/76.

¹⁷ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 144.

¹⁸ AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 118.

¹⁹ AZ-ZAMAḠṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 733.

Ar-Rāzī geht im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses auch auf diesen Bericht ein und vertritt die Auffassung, dass Gott Moses den Ort – nämlich den Zusammenfluss der beiden Meere – als Treffpunkt mit dem Wissenden bezeichnet habe: Die Erweckung des Fisches zum Leben sei als Zeichen zu verstehen, dass man den Ort erreicht habe, an dem der Wissende zu finden sei. Es wird ferner gesagt, dass die Erweckung des Fisches zum Leben ein großer und wunderbarer Fall gewesen sei und gefragt, wie man ein solch bemerkenswertes Ereignis denn vergessen könne? Die Gelehrten antworteten auf diese Frage, indem sie sagten, dass der Jünger Yūša‘ schon viele prächtige Wundertaten des Moses gesehen habe und diese Wundertat (die Erweckung des Fisches zum Leben) für ihn daher keine so große und ungewöhnliche Angelegenheit gewesen sei. Deswegen habe er sie auch vergessen. Ar-Rāzī weist an dieser Stelle darauf hin, dass es noch eine andere Antwort gäbe: Da Moses sein eigenes Wissen so hochschätzte, hätte Gott das ihm offenbarte Wissen (al-‘ilm ad-ḍarūrī) aus seinem Herzen entfernt, um ihn dadurch zu warnen und daran zu erinnern, dass das Wissen nur durch die Belehrung Gottes erworben, angeeignet und im Gedächtnis behalten werden könne.²⁰

Weiter heißt es, Moses habe gesagt (nachdem sein Knecht ihm mitteilte, dass er den Fisch vergessen habe), dies sei, was sie suchten. Sie kehrten daraufhin auf ihren eigenen Spuren um. Der Koranvers 18/65 besagt, dass sie einen Diener Gottes trafen, dem Gott seine Barmherzigkeit hatte zukommen lassen und sein Wissen gelehrt hatte:

Qāla ḍālika mā kunnā nabḡi fa-rtaddā ‘alā āṭārihimā qaṣaṣan. Fa-waḡadā ‘abdan min ‘ibādina ātaināhu raḥmatan min ‘indinā wa-‘allamnāhu min ladunnā ‘ilman. (18/64-65)

Er sagte: „Das ist es, was wir suchten.“ Da kehrten sie beide zurück und folgten ihren eigenen Spuren. Sie trafen einen von unseren Dienern, dem Wir Barmherzigkeit von Uns hatten zukommen lassen und den Wir Wissen von Uns gelehrt hatten.

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses 18/64, Moses werde bedeutet, dass der Mann, nach dem er suche, an dem Ort sei, wo sie den Fisch vergessen hatten. Zu Vers 18/65 führt er dieselben Begründungen für die Reise des Moses an,²¹ die in den darauf bezogenen Erläuterungen von Az-Zamaḡṣarī gegeben wurden.

Az-Zamaḡṣarī deutet bei seiner Erklärung des Verses 18/65 das in dem Vers gebrauchte Wort „raḡma“ als Offenbarung und Prophetie. Was das von Gott gegebene Wissen anbetreffe, so sei dieses Wissen eine Art von Wissen, das die Verkündigung des Verborgenen beinhalte (wa-huwa l-iḡbāru ‘an il-ḡuyūbi).²²

Ar-Rāzī gibt im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses 18/65 an, dass die Mehrheit der Gelehrten davon ausgehe, bei dem hier erwähnten Diener Gottes handele es sich um einen Propheten. Sie würden an dieser Stelle verschiedene Argumente anführen: zunächst nämlich, dass sowohl ar-Rāzī als auch az-Zamaḡṣarī das in dem Vers gebrauchte „raḡma“ als Prophetie verstanden hätten; auch sei ausgehend von dem Satz „wa-‘allamnāhu min ladunnā ‘ilman“ zu vermuten, dass Gott ihm ohne Vermittlung eines Lehrers (lā bi-wāsiṭati ta‘līmi mu‘allimin) oder die Erziehung eines Erziehers (wa-lā irṣāda muršidin) Wissen erteilt habe. Jeder, den Gott ohne Vermittlung eines Menschen belehre, sei aber ein Prophet, da er sein Wissen durch die Offenbarung Gottes erhalte. Ar-Rāzī zufolge ist diese Idee/Deduktion (istidlāl) indes schwach.²³

In den nächsten Koranversen wird berichtet, dass Moses fragte, ob er Ḥiḍr folgen dürfe, damit dieser ihn lehre, was er selbst über den rechten Weg wisse. Auf diesen Wunsch Moses’ antwortet Ḥiḍr, dass er (Moses) es aufgrund seiner mangelnden Kenntnis bei ihm nicht aushalten werde:

Qāla lahu Mūsā hal ittabi‘uka ‘alā an tu‘allimani mimmā ‘ullimta ruṣdan. qāla innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabran. Wa-kaifa taṣbiru ‘alā mā lam tuḡiṭ bi-hi ḡubran. (18/66-68)

²⁰ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 146 f.

²¹ AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 118 f.

²² AZ-ZAMAḢṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 733.

²³ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 148. Ausführliches über Ḥiḍr- Prophet oder Gottesfreund, siehe: FRANKE, Patrick: 2000, S. 306 ff.

Mose sagt zu ihm: „Darf ich dir folgen, auf daß du mich von dem lehrst, was du über den rechten Weg belehrt worden bist?“ Er sagte: „Nimmer wirst du bei mir aushalten können. Wie willst du das aushalten, wovon du keine umfassende Kenntnis hast?“

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass Moses Ḥiḍr fragte, ob er ihm folgen dürfe, damit er das Wissen von ihm erhalte, das die Menschen auf den rechten Weg führt und ein Beweis für den rechten Weg ist. Er teilt ferner mit, dass Ḥiḍr Moses sagte, dieser könne die Reise mit ihm nicht dulden, weil er (Ḥiḍr) sich nicht nach der äußerlichen Erscheinung der Fälle, sondern nach deren innerer Wahrheit richte, die Gott ihn gelehrt habe. Deswegen werde er (Moses) sein Verhalten nicht dulden können. Ḥiḍr sage Moses auch, dass er diese Dinge nur deshalb nicht dulden werden könne, weil ihm das entsprechende Wissen dazu ermangele. Er würde sich nach der Erscheinung richten und die Rechtsbescheide dem Wissen entsprechend erteilen, das ihm gegeben worden sei.²⁴

Az-Zamaḥṣarī fragt im Zusammenhang mit seiner Auslegung dieser Verse, ob das Bedürfnis nach Belehrung durch einen anderen Zeitgenossen darauf schließen lasse, dass es sich - wie einige sagten - nicht um Mūsā b. ʿImrān, sondern um Mūsā b. Mīšā handele, da ein Prophet der höchste Gelehrte seiner Zeit und derjenige zu sein hätte, an den sich die Menschen in allen Religionsangelegenheiten wenden. Er beantwortet diese Frage selbst und sagt, dass es durchaus keine Schande für einen Propheten sei, sich von einem anderen Propheten seiner Zeit belehren zu lassen. Einige Propheten hätten von anderen Wissen erhalten.²⁵

Ar-Rāzī führt im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse Argumente für die Meinung an, dass es sich bei dem in dem Vers genannten Diener um einen Propheten gehandelt haben müsse, und kommentiert sie. Das erste Argument laute, dass Moses Ḥiḍr gefragt habe, ob er ihm folgen dürfe, damit er von ihm lerne. Ein Prophet würde aber einem anderen Mensch nicht folgen, um von ihm zu lernen, es sei denn dieser wäre selbst ein Prophet. Ar-Rāzī zufolge ist diese Begründung schwach, weil seiner Ansicht nach ein Prophet den anderen Menschen zwar nicht in jenen Wissenschaften folgen dürfe, die von der Prophetie handeln, durchaus aber in anderen Wissenschaften, die nicht mit Prophetie befasst sind. Als weiteres Argument dafür, dass der aufgesuchte Mann einen höheren Rang als Moses bekleidet haben müsse, werde der Satz angeführt: „*Wa-kaiḥa taṣbiruu ʿalā mā lam tuḥiṭ bi-hi ḥubran*“. Moses erkläre seine Bescheidenheit (at-tawāḍuʿ), indem er sage: „*wa-lā aʿṣī la-ka amran*“. Diese Hinweise würden uns zeigen, dass der Mann hinsichtlich seiner Rangstufe über Moses stehe. Wer aber kein Prophet sei, könne auch nicht über einem Propheten stehen. Ar-Rāzī zufolge ist dieses Argument gleichfalls schwach, da es durchaus möglich ist, dass jemand in den Wissenschaften, die nicht von der Prophetie handeln, einen höheren Rang als die Propheten einnimmt. Ferner werde ausgehend von der Interpretation des Satzes „*wa-mā faʿaltuhu ʿan amrī*“²⁶ durch al-Aṣam behauptet, dass der Mann ein Prophet sei, weil er seine Taten durch Offenbarung Gottes vollbrächte. Ar-Rāzī zufolge ist die Schwäche dieser Beweisführung offensichtlich. Zum Abschluss seiner Ausführungen nennt er einen Bericht, demzufolge Moses, als er zu dem Mann trat, sagte: „Sei begrüßt“. Der Mann habe diesen seinen Gruß mit den Worten erwidert: „Sei begrüßt, o Prophet der Söhne Israels“. Daraufhin hätte Moses ihn gefragt: „Von wem hast du dies gelernt?“ Er habe geantwortet: „Von dem, der dich zu mir schickte.“ Sie (die Wissenschaftler, die ihn für einen Propheten halten) würden diese Episode dahingehend auslegen, dass der Mann sein Wissen durch Offenbarung erhalten habe und Offenbarung von Prophetie abhängig sei. Am Ende dieses Abschnitts weist ar-Rāzī auf Wundertaten der Heiligen (al-karāmāt) und Inspirationen (al-ilhāmāt) hin.²⁷

Ar-Rāzīs Ansicht nach sind diese Verse so zu verstehen, dass Moses, da er etwas von Ḥiḍr lernen möchte, einige Prinzipien zu befolgen hat. Moses zeige sich dem Ḥiḍr gegenüber folg-

²⁴ Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 119 f.

²⁵ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 733.

²⁶ KORAN: 18/82.

²⁷ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 148 f.

sam, indem er sage: „hal attabi‘uka“ „Darf ich dir folgen?“. Dass Moses eine explizite Erlaubnis von Ḥiḍr zur Gefolgschaft verlange, sei an dieser Stelle eine etwas übertriebene Bescheidenheit. Es erinnere jedoch daran, dass die Schüler (al-muta‘allim) sich dem Lehrer ergeben zu zeigen (at-taslīm) und auf Diskussionen (al-munāza‘a) und Einsprüche (al-i‘tirāḍ) ihm gegenüber zu verzichten hätten. Ar-Rāzī macht auf die Reihenfolge in diesem Satz aufmerksam, in der „folgen“, „sich ergeben“ (al-ittibā‘) vor dem „Verlangen nach dem Wissen“ (ṭalab al-‘ilm) steht. An dieser Stelle werde gezeigt, dass es zunächst darum gehe, im Dienste (al-ḥidma) des Lehrers zu stehen und erst dann Verlangen nach dem Wissen des Lehrers zu äußern. Ar-Rāzī zufolge bezeichnet die Wendung „attabi‘uka“ das Verlangen nach unbedingter Gefolgschaft, ohne weitere Angabe von Gründen. Die Äußerung „‘alā an tu‘allimāni“ sei als Eingeständnis der eigenen Unwissenheit und Zugeständnis an das Wissen des Lehrers zu verstehen. Ar-Rāzī berichtet weiter, dass die Formulierung „mimmā ‘ullimta“ einen Teil von der Gesamtheit (wa-sīḡatun min at-tab‘īḍi) meine. Moses verlange von ihm einen Teil dessen, was Gott ihn gelehrt habe. Er beanspruche Anteil an der Gesamtheit seines Wissens so wie die Armen von den Reichen Anteil an ihren Gütern verlangten.

Diese Äußerung sei auch ein Hinweis darauf, dass Gott ihn diese Wissenschaft gelehrt habe. Mit der Wendung „rušdan“ verlange er von ihm die Führung auf den rechten Weg, denn wenn „al-hidāya“ und „al-iršād“ fehlten, gehe man irre. Den Berichten zufolge sei Ḥiḍr bekannt gewesen, dass Moses der erste Prophet der Söhne Israels und im Besitz der Tora war, dass Gott mit ihm ohne Vermittler gesprochen und ihn ausgezeichnet hatte, indem er ihn mit prächtigen Wundertaten versah. Trotz dieser hervorragenden Eigenschaften sei er mit jener großen Bescheidenheit zu Ḥiḍr gekommen, weil er (Ḥiḍr) diesen Respekt verdiente. Diejenigen, deren Wissen umfangreicher und größer sei als das der Anderen, hätten auch mehr und stärkeres Verlangen danach, es zu erwerben. Deswegen sei ihr Respekt den großen Gelehrten gegenüber vollständiger und stärker (*wa-hāḍa huwa l-lā’iqu bi-hi li-anna kulla man kānat ihāṭatuhu bi-l-‘ulūmi aḵṭara kāna ‘ilmuhu bi-mā fihā min al-bahḡati wa-s-sa‘ādati aḵṭara fa-kāna ṭalabuhu laḥā ašadda wa-kāna ta‘zīmuhu li-arbābi l-‘ilmi akmala wa-ašadda*). Moses habe für seine unbedingte Gefolgschaft dem Ḥiḍr gegenüber nur einen Teil seines Wissens verlangt.²⁸

Moses sagt zu Ḥiḍr an dieser Stelle, dass er gegen keinen seiner Befehl ungehorsam sein und Ḥiḍr ihn im Gehorsam gegenüber seinen Befehlen standhaft und geduldig finden werde. Nach diesem Versprechen verlangt Ḥiḍr von Moses, dass er ihn nicht befragen solle, bis er von selbst auf etwas zu sprechen komme. Sie beginnen ihre Reise. Als sie ein Schiff besteigen, schlägt Ḥiḍr ein Loch in die Schiffswand. Da erhebt Moses Einspruch, indem er zu Ḥiḍr sagt: „Wie konntest du ein Loch in das Schiff schlagen, um seine Besatzung ertrinken zu lassen? Du hast da eine grauenhafte Sache begangen“:

Qāla sataḡidunī in šā’a Allāhu šābiran wa-lā a‘šī la-ka amran. qāla fa-in ittaba‘tanī fa-lā tas’alnī ‘an šai’in ḥattā uḡḍiṭa la-ka minhu ḍikran. Fa-nālaqā ḥattā idā rakibā fī s-safinati ḥaraqahā qāla a-ḥarāḡtahā li-tuḡriqa ahlahā la-qad ḡṭta šai’an imran. (18/69-71)

Er sagte: „Du wirst finden, so Gott will, daß ich standhaft bin, und ich werde gegen keinen Befehl von dir ungehorsam sein.“ Er sagte: „Wenn du mir folgst, dann frage mich nach nichts, bis ich selbst mit dir zuerst darüber rede.“ Da zogen sie beide weiter. Als sie nun das Schiff bestiegen, schlug er darin ein Loch. Er sagte: „Wie konntest du ein Loch darin schlagen, um seine Besatzung ertrinken zu lassen? Du hast da eine grauenhafte Sache begangen.“

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass Moses zu Ḥiḍr sagte, dass er ihn auch dann, wenn er seinem Verhalten nicht zustimmen könne, geduldig finden und ihm unbedingte Gefolgschaft leisten werde. Ḥiḍr habe von Moses verlangt, dass er ihm – bevor er ihn nicht selbst darüber aufkläre – keine Fragen nach Dingen stellen solle, die er während ihrer Reise sehen und erleben werde, auch wenn er diesen nicht zustimmen könne.

²⁸ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 151 f. Ausführliches über das Ḥiḍr-Moses-Verhältnis als didaktisches Vorbild, siehe: FRANKE, Patrick: 2000, S. 234 ff.

Als sie das Schiff bestiegen, fing Ḥiḍr an, ein Loch in das Schiff zu schlagen. Moses reagierte darauf und sagte zu ihm, dass er etwas Abscheuliches getan habe.²⁹

Az-Zamaḥṣarī macht im Zusammenhang seines Kommentars des Verses 18/71 darauf aufmerksam, dass dieser Vers auf das Vorgehen des Lehrers dem Schüler gegenüber verweise. Auch er berichtet, dass Moses und Ḥiḍr das Schiff zusammen bestiegen. Die Leute des Schiffes behaupteten, dass sie beide Einbrecher seien und gaben den Befehl, sie aus dem Schiff zu entfernen. Der Besitzer des Schiffes sagte jedoch, dass er die Gesichter von Propheten sehe. Man sage auch, dass er Ḥiḍr kannte und die beiden Reisenden deshalb kostenlos mitnahm. Als sie mit dem Schiff fuhren, nahm Ḥiḍr eine Axt in die Hand und schlug Löcher in das Schiff. Nachdem sich zwei Planken des Schiffes gelöst hatten, versuchte Moses, die Löcher mit seinem Kleid zu bedecken. An dieser Stelle warf er Ḥiḍr vor, dass er etwas Verwerfliches getan habe.³⁰

Ar-Rāzī berichtet im Zusammenhang mit seiner Auslegung, dass Kritiker diese Verse als Argument gegen die Sündenlosigkeit der Propheten (‘iṣma) anführten. Sie würden behaupten, dass Ḥiḍr zu Moses: „innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabran“ und Moses zu ihm: „sataḡudunī in šā’a Allāhu ṣābiran wa-lā a‘ṣī laka amran“ sagte. Damit würden sie sich gegenseitig der Lüge bezichtigen, so dass zumindest einer von beiden tatsächlich lügen müsse. Aber ar-Rāzī meint, dass es der überwiegenden Mehrheit der Gelehrten zufolge nicht notwendig sei, diese Einschätzung bei der Bewertung der Verse zu berücksichtigen.³¹

Ar-Rāzī berichtet weiter, dass Moses, als er diese ihrer äußerlichen Erscheinung nach verwerfliche Tat sah, die Bedingung vergaß, welche Ḥiḍr ihm vor ihrer Reise gestellt hatte. Er weist darauf hin, dass Kritiker diesen Vers (18/74) vor allem im Hinblick auf zwei Aspekte als Argument gegen die Sündenlosigkeit der Propheten (‘iṣma) anführen würden: Zunächst hielten sie es für gegeben, dass der Wissende (Ḥiḍr) ein Prophet unter den Propheten sei. Moses jedoch sage zu ihm: „a-ḥarāḡtahā li-tuḡriqa ahlahā“ „Wie konntest du ein Loch darin schlagen, um seine Besatzung ertrinken zu lassen?“ Wenn Moses an dieser Stelle die Wahrheit sagte, würde diese Äußerung eine große Sünde bezeichnen, welche der andere Prophet (Ḥiḍr) begangen habe. Wenn Moses hingegen nicht die Wahrheit sagte, so würde er lügen. Ohnehin sollte Moses keinen Einspruch gegen den Wissenden erheben, da sie vor der Reise einen Vertrag abgeschlossen hatten. Moses verhalte sich im Widerspruch zu diesem Vertrag, und auch dies sei eine Sünde. Ar-Rāzī bezieht zu diesen Positionen Stellung, indem er sagt, dass Moses, als er die ungewöhnliche Tat des Ḥiḍr sah, zwar wie überliefert reagiert, damit jedoch lediglich die Gründe für die Tat in Erfahrung und nicht zum Ausdruck bringen wollte, dass Ḥiḍr eine hässliche Tat begangen habe. Auch sagt ar-Rāzī, dass Moses diese Frage nur stellte, weil er den Vertrag vergessen hatte. Bereits in dem nächsten diesbezüglichen Vers werde Moses nämlich betonen, dass er den Vertrag vergessen habe, und Ḥiḍr bitten, deshalb keine Kritik an ihm zu üben.³²

Als Moses auf dem Schiff gegen das Verhalten Ḥiḍrs Einspruch erhob, sagte Ḥiḍr, er habe ihn gleich zu Beginn darauf hingewiesen, dass er die Reise mit ihm nicht aushalten werde. Daraufhin sagte Moses, er solle ihn nicht dafür belangen, dass er dies vergessen habe, und ihn nicht mit einer schweren Last bedrücken. Dann setzten sie ihre Reise fort. Als sie auf einen Jungen trafen, tötete Ḥiḍr diesen. Erneut erhob Moses Einspruch, indem er sagte: „Wie konntest du einen unschuldigen Menschen töten, und zwar nicht als Wiedervergeltung für einen anderen Menschen? Da hast du eine verwerfliche Sache begangen“:

Qāla a-lam aqul innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabran. qāla lā tu’āḥidnī bi-mā nasītu wa-lā turhiqnī min amrī ‘usran. Fa-nṭalaqā ḥattā idā laqīnā ḡulāman wa-qatalahu qāla a-qatalta nafsān zakiyyatan bi-ḡairi nafsīn la-qad ḡi’ta ša’an nukran. (18/72-74)

²⁹ Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 119 f.

³⁰ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 734.

³¹ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 152 f.

³² AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 154.

Er sagte: „Habe ich nicht gesagt, daß du nimmer bei mir wirst aushalten können?“ Er sagte: „Belange mich nicht dafür, daß ich vergessen habe, und bedrücke mich in meiner Angelegenheit nicht mit einer schweren Last.“ Da zogen sie beide weiter. Als sie dann einen Jungen trafen, tötete er ihn. Er sagte: „Wie konntest du einen unschuldigen Menschen töten, und zwar nicht als Wiedervergeltung für einen (anderen) Menschen? Da hast du eine verwerfliche Sache begangen.“

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass Ḥiḍr Moses zu verstehen gab, er könne seine Taten nur daher nicht dulden, weil er keine diesbezüglichen Kenntnisse habe. Über den Satz „*lā tu’āḥidnī bi-mā nasītu*“ (Belange mich nicht dafür, dass ich vergessen habe) sagt er, dass es hierzu Meinungsunterschiede unter den Exegeten gäbe. Manche sagten, dass diese Äußerung des Moses ein Einspruch gegenüber Ḥiḍr sei, weil er sein Versprechen vergessen habe. Andere sagten, dass dieser Satz bedeute „belange mich nicht dafür, dass ich mein Versprechen verlassen habe“. Die Bedeutung von (an-nisyān) Vergessen sei hier (at-tark) Verlassen. Aṭ-Ṭabarīs Meinung nach ist es richtig, wenn Moses von seinem Freund verlangt, nicht dafür belangt zu werden, dass er sein Versprechen vergessen habe. Ubai b. Ka’b zufolge wolle der Prophet Muhammed zum Ausdruck bringen, dass es die erste Vergesslichkeit des Moses war: „qāla: kānat il-’ulā min Mūsā nisyānan“.³³ Aṭ-Ṭabarī weist ferner auf die Unterschiede der Rezitation des Satzes „a qatalta nafsān zakiyyān“ hin, der in al-Ḥiğāz und al-Baṣra im Allgemeinen als „a qatalta nafsān zākiyyatan“ rezitiert werde. Die Bedeutung dieses Satzes sei dann: „ein sauberer Mensch, der keine Sünde hat, und er hat keine Sünde in seiner Kindheit begangen“. Die Mehrzahl der Leute von Kūfa rezitiere „nafsān zakiyyān“ in der Bedeutung von: „at-tā’ibatu l-mağfūri lahā dunūbahā“ (die Sünden sind verziehen). Er berichtet weiter, dass manche Sprachwissenschaftler von Kūfa sagen würden, die Bedeutung von az-zakiyyatu und az-zākiyyatu sei identisch. Aṭ-Ṭabarī sagt, dass auch er keinen Unterschied hinsichtlich der Bedeutungen ausmachen könne. Er erklärt den Satz „Da hast du eine verwerfliche Sache begangen“ dahingehend, dass eine nicht bekannte Sache (ğair ma’rūf) gemeint sei.³⁴

Az-Zamaḥṣarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass Moses Ḥiḍr darauf hinweise, dass er sein Versprechen vergessen habe und diejenigen nicht belangt werden sollten, die ihr Versprechen vergessen hätten. Über die Tötung des Kindes sagt er, dass Ḥiḍr ihm den Hals umgedreht habe. Es heiße auch, dass Ḥiḍr den Kopf des Kindes an eine Mauer stoßen ließ. Von Sa’īd b. Ğubair werde berichtet, Ḥiḍr habe das Kind niedergelegt und mit dem Messer geschlachtet. Über das in dem Vers gebrauchte Wort (zakiyyatan) sagt er, dass dieser Junge in Moses Augen unschuldig war, weil Moses keine Schuld/Sünde sah, welche der Junge begangen hatte. Oder aber er sei so jung gewesen, dass er die Volljährigkeit noch nicht erreicht habe.³⁵

Ar-Rāzī erklärt, dass das Wort „al-ğulām“ für „Junge“, aber auch für „Kind“ verwendet werde. Es gebe keinerlei Hinweis darauf, ob Moses und Ḥiḍr das Kind allein oder beim Spiel mit Freunden angetroffen, ob es gläubig oder ungläubig (wahrscheinlich im Hinblick auf die Religionsausübung innerhalb der Familie), ob es volljährig (bāliğ) oder noch sehr jung gewesen sei. Das Wort „al-ğulām“ wäre jedoch geeigneter zur Bezeichnung eines Kindes. Andererseits lege die Wendung „bi-ğairi nafsīn“ nahe, dass es sich um einen Jüngling handelte, weil kein Kind aus Gründen der Wiedervergeltung³⁶ getötet werden dürfe, selbst dann nicht, wenn es jemanden getötet habe. Man finde im Koran auch keine Angabe über die Art der Tötung des Kindes. Wie aus dem Vers zu schließen sei, habe Moses die Tötung eines anderen Menschen unter bestimmten Umständen für zulässig gehalten, und Wiedervergeltung zählte offenbar dazu. Die Ermordung des Kindes beruhte jedoch nicht auf Wiedervergeltung. Im Hinblick auf

³³ Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 120 f.

³⁴ Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 121 f.

³⁵ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 735 f.

³⁶ Ausführliches über diesen Begriff Wiedervergeltung (qiṣās), siehe: CINAR, Hüseyin Ilker: *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster 2003, S. 222 ff. SCHACHT, Joseph: „Qiṣās“, in: *EI*¹, Leipzig, Leiden 2 (1927), S.1115 ff.

das Wort „an-nukra“ berichtet ar-Rāzī, dass es eine stärkere Bedeutung habe als „qabīḥ“ Dar- aus zeige sich uns, dass die Tötung des Kindes verwerflicher als das Versenken des Schiffes sei, weil beim Untergang des Schiffes die Menschen gerettet werden könnten, in diesem Fall aber keine Rettung mehr möglich wäre.³⁷

Nach dem scharfen Einspruch Moses weist Ḥiḍr diesen erneut darauf hin, dass er ihm gesagt habe, er könne die Reise mit ihm nicht aushalten. Moses antwortet, dass, wenn er ihn noch einmal nach irgend etwas fragen sollte, er ihn nicht mehr begleiten würde und Ḥiḍr seine Ent- schuldigung dafür bereits im Voraus erhalte:

Qāla a-lam aqul la-ka innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabran. qāla in sa’altuka ‘an šai’ in ba‘dahā fa-lā tuṣāḥibnī qad balaḡta min ladinnī ‘uḍran. (18/75-76)

Er sagte: „Habe ich nicht zu dir gesagt, daß du nimmer bei mir wirst aushalten können? Er sagte: „Wenn ich dich nach diesem noch einmal nach irgend etwas frage, dann laß mich dich nicht mehr begleiten. Du hast dann von mir aus bereits eine Entschuldigung erhalten.“

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass Ḥiḍr erneut darauf hinwies, dass Moses die Taten, die er verübte, ohne nähere Kenntnisse nicht dulden könnte. Moses habe daraufhin gesagt, dass er sich von ihm trennen würde, wenn er ihn noch einmal nach etwas fragen sollte.³⁸

Az-Zamaḥṣarī führt bei seiner Besprechung des Verses 18/76 aus, der Prophet Muhammad sage hierüber, dass Moses sich schäme und diese Aussage treffe er, damit Gott sich seiner erbarme. Der Prophet sage ferner, dass die Gnade Gottes auf uns und auf unserem Bruder Moses ruhe, da er die Reise mit seinem Freund Ḥiḍr fortsetzen und dadurch noch die erstaun- lichsten unter den erstaunlichen Dingen sehen werde.³⁹

Ar-Rāzī schreibt bei seiner Erklärung des Verses 18/76, dass neben dem unsagbaren Verlan- gen des Moses, Ḥiḍr auf seiner Reise Gefolgschaft zu leisten (al-muṣāḥafa), hier seine ernst- hafte Reue gezeigt werde.⁴⁰

Sie nehmen ihre Reise wieder auf. Als sie zu den Bewohnern eines Dorfes kommen, verlan- gen sie von ihnen etwas zu essen, doch weigern sich diese, sie zu bewirten. Sie finden dort eine einstürzende Mauer vor, und Ḥiḍr richtet sie wieder auf. Daraufhin sagt Moses zu ihm, dass er dafür einen Lohn hätte beanspruchen können:

Fa-nṭalaqā ḥattā idā atayā ahla qaryatin istaṭ‘amā ahlahā fa-abaw an yuḍayyifūhumā fa-waḡdā fihā ḡidāran yuridu an yanqadḏa fa-aqāmahu qāla law šī’ta la-ttaḥadṭa ‘alaihi aḡran. (18/77)

Da zogen sie beide weiter. Als sie dann zu den Bewohnern einer Stadt kamen, baten sie ihre Bewohner um etwas zu essen. Sie weigerten sich, sie zu bewirten. Da fanden sie in ihr eine Mauer, die einzustürzen drohte. Er richtete sie auf. Er sagte: „Wenn du gewollt hättest, hättest du dafür einen Lohn nehmen können.“

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Deutung dieses Verses, dass Ibn ‘Abbās den Satz „fa-aqāmahu“ (er richtete sie auf) so verstanden habe, dass Ḥiḍr die Mauer zum Einsturz brachte und sie wieder aufbaute, nachdem er sich erholt hatte (wa-qawluhu „fa.aqāmahu“ ḏakara ‘an Ibn ‘Abbās annahu qāla: hadamahu tumma qa‘ada yabnīhi). Andere sagten hierüber, dass er die Mauer mit seiner Hand hochgehoben und sie in Ordnung gebracht habe (rafa‘a l-ḡidāru bi-yadihi fa-s-taqāma). Aṭ-Ṭabarī bewertet diese Berichte und sagt, dass Moses und sein Freund auf eine Mauer gestoßen wären und der Freund die Neigung dieser Mauer korrigiert habe. Es sei hier vielleicht auch gemeint, dass er die Mauer zuerst zerstört und dann wieder aufgebaut habe. Ferner wäre es möglich, dass er diese Dinge mit seiner Hand (möglicherweise durch Berührung) vollbracht und dank der Macht und Gabe Gottes die Mau- er zugleich aufgebaut wie auch ihre Neigung beseitigt habe.⁴¹ Aṭ-Ṭabarī sagt über den Satz „law šī’ta la-ttaḥadṭa ‘alaihi aḡran“, dass manche der Auffassung seien, Moses verstehe hier unter dem Wort „al-aḡr“ „al-qirā“ (Miete, Lohn). Andere sagten, er habe hier wegen des Wie-

³⁷ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 155.

³⁸ AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 122.

³⁹ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 736 f.

⁴⁰ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 155.

⁴¹ AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 123.

deraufbaus der Mauer „al-ağr“ als „al-‘iwad“ (Vergeltung), „al-ğazā“ (Belohnung) gemeint.⁴²

Az-Zamaḥṣarī erläutert bei seiner Erklärung dieses Verses, dass es sich bei dem genannten Dorf um Antakya (Anṭakiya) handle und al-Abila (Abila) hier gewesen sei. Ferner wird gesagt, dass dies der Ort auf Gottes Erde wäre, der vom Himmel am weitesten entfernt liegen würde. Die Leute des Dorfes (šarru l-qurā‘) hätten die schlechte Eigenschaft, ihre Gäste nicht zu bewirten und die Rechte der Reisenden nicht anzuerkennen.⁴³ Über den Satz „fa-aqāmahu“ (*er richtete sie auf*) führt der Kommentator außer den bereits genannten Erklärungen von aṭ-Ṭabarī auch an, dass die Mauer auf einem Fundament erbaut worden sei.⁴⁴

Ar-Rāzī stellt fest, dass es sich für angesehene Menschen nicht ziemt, von Anderen etwas zu essen zu verlangen. Wie können dann Moses und Ḥiḍr die Leute des Dorfes darum bitten? Ar-Rāzī meint dazu, dass die Bereitstellung notwendiger Lebensmittel zur Zeit des Moses üblich gewesen und es in allen Religionen zulässig sei, Hungrigen etwas zu essen zu geben, wenn sie danach verlangten, besonders wenn dieser Hunger gefährliches Ausmaß erreicht haben sollte. Er berichtet weiter, dass Gastfreundschaft nicht zu den obligatorischen Dingen (mandūbāt⁴⁵) zähle und es darum auch nicht im hohen Maß verwerflich sei, sie nicht zu gewähren. Wie könne Moses sich also derart darüber erzürnen, obwohl er einen so hohen Rang bekleide? Moses hätte sich zunächst darüber geärgert, dass er seinen Vertrag mit Ḥiḍr ein weiteres Mal gebrochen habe und deshalb zu Ḥiḍr gesagt: „in sa’altuka ‘an šai’in ba‘dahā fa-lā tuṣāhibni“⁴⁶ „Wenn ich dich nach diesem noch einmal nach irgend etwas frage, dann laß mich dich nicht mehr begleiten“. Er hätte sich auch darüber geärgert, wegen der nichtgewährten Gastfreundschaft der Leute des Dorfes eine hungrige Nacht verbringen zu müssen. Ar-Rāzī kommentiert diese Stellungnahmen und sagt hierzu, dass die Gastfreundschaft nicht zu den obligatorischen Dingen (mandūbāt) zähle, allerdings obligatorisch sei (wāğibāt), wenn der Hunger den Tod bewirken könnte. An dieser Stelle liege der Grund für Moses’ Verärgerung nicht in dem Verzicht auf das Essen für diesen Tag, sondern in der Gefahr des Hungertodes.⁴⁶

Ar-Rāzī berichtet weiter, er habe in den Geschichtsbüchern gelesen, dass die Leute dieses Dorfes, als sie von der Herabsendung des Verses hörten, sich seiner schämten und mit Gold zu dem Propheten kamen und ihm sagten: „O Gesandter Gottes! Wir kaufen mit diesem Gold den Buchstaben „ba“ aus diesem Vers und tauschen ihn gegen „ta“, damit es bei der Rezitation des Verses heißt: „fa-ataw an yuḍayyifūhumā“. Dann wäre die Bedeutung dieses Verses nämlich: „Sie haben sie bewirtet“. Sie hätten an dieser Stelle auch gesagt, es sei ihr Ziel, dass der Prophet diese Schande von ihnen nehme. Der Prophet lehnte dies jedoch ab und sagte, dass eine Änderung dieses Punktes die Einführung einer Lüge in den Koran bedeute. Auch wir wüssten – so der Kommentator –, dass eine derartige Abänderung im Koran der Abschaffung des Dienstes an Gott (al-‘ubūdiyya) und der Verneinung der Göttlichkeit (ar-rubūbiyya) gleichkäme.⁴⁷

⁴² AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 123.

⁴³ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 737.

⁴⁴ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 740.

⁴⁵ Der islamrechtliche Begriff *mandūb* (empfohlen) (pl. mandūbāt) bezeichnet Handlungen, die das Leben der einzelnen Gläubigen oder der Gemeinschaft förderten. Wer solche Handlungen ausführt, wird gelobt bzw. belohnt. Wer sie nicht ausführt, wird jedoch nicht getadelt oder gar bestraft. Diese Handlungen wurden auch mit dem Begriff *mustahab* (wünschenswert, liebenswert) bezeichnet, die hanafitische Rechtsschule äußerte jedoch Einwände dagegen. KHOURY, Adel Th.: *Der Islam, Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, 4. Aufl., Freiburg 1996, S. 47. Ausführliches zu diesem Begriff, siehe: ḤUSAIN, Aḥmad Farrağ: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, o. O. 1986, S. 351 ff. MADKŪR, Muḥammad Sallām: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī: tāriḥuhu, wa-ususuhu, wa-manāhiğ al-uṣūliyyin fi al-aḥkām wa-l-adilla*, Kairo 1976, S. 32 ff. ATAR, Fahrettin: *Fikih Usūlū*, 2. Aufl., İstanbul 1992, S. 125 f. ZEYDAN, Abdulkerim: *Fikih Usūlū*, (überst. ins türkisch von R. Özcan), İstanbul 1993, S. 50 ff.

⁴⁶ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 156 f.

⁴⁷ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 157.

Nach diesem dritten Einspruch sagt Ḥiḍr zu Moses, dass sie sich jetzt trennen müssen. Er (Ḥiḍr) sagt auch, dass er ihm Deutungen der Verhaltensweisen geben werde, die er nicht hatte ertragen können. Er fängt bei dem Schiff an und sagt, dass dieses Schiff armen Leuten gehörte, die ihren Unterhalt auf dem Meer verdienten. Er habe das Schiff schadhaft gemacht, weil auf dem Meer ein König wartete, der jedes Schiff mit Gewalt nahm:

qāla ḥāda firāqu bainī wa-bainika sa-unabbī⁴⁸ uka bi-ta⁴⁹ wīli mā lam tastaṭī⁵⁰ ʿalaihī ṣabran. ammā s-safīnatu fa-kānat li-masākīna ya⁵¹ malūna fī l-baḥri fa-aradtu an a⁵¹ ṭbahā wa-kāna warā⁵¹ ahum malikun ya⁵¹ ḥuḍu kulla safīnatin ḡaṣban. (18/78-79

Er sagte: „Jetzt ist die Trennung zwischen mir und dir fällig. Ich werde dir die Deutung dessen kundgeben, was du nicht aushalten konntest. Was das Schiff betrifft, so gehörte es armen Leuten, die auf dem Meer arbeiteten. Ich wollte es schadhaft machen, denn ein König war hinter ihnen her, der jedes Schiff mit Gewalt nahm.

Aṭ-Ṭabarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses 18/78, dass als Moses zu Ḥiḍr sagte „wenn du gewollt hättest, hättest du dafür einen Lohn nehmen können“, Ḥiḍr ihm mitteilte, dass diese Äußerung ihr Abschied sei. Er werde ihm die Taten erklären, die er nicht erdulden können und in Frage hatte stellen müssen.⁴⁸ Er berichtet weiter über den Vers 18/79, dass der König nicht alle Schiffe beschlagnahmte, sondern nur die Schiffe, die nicht beschädigt waren. Deswegen habe er dieses Schiff schadhaft gemacht, um die armen Leuten und ihr Schiff vor diesem König zu retten. Aus diesem Grund finde man in manchen Rezitationen „kulla safīnatin ṣaḥīḥatin“ „jedes nicht beschädigte Schiff“.⁴⁹

Az-Zamaḥṣarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, dass über die Leute des Schiffes berichtet werde, es seien zehn Brüder gewesen, von denen fünf chronisch leidend waren, während die anderen fünf auf dem Meer arbeiteten (li-masākīna: qīla kānat la-⁵² aṣratu iḥwatun, ḥamsatun minhum zimmī, wa-ḥamsatun ya⁵³ malūna fī l-baḥri). Von dem König sagt er, dass dieser Ġalandī genannt wurde. Er führt über die Rezitation des Verses 18/79 dieselbe Geschichte wie Aṭ-Ṭabarī an und sagt hierzu, dass es auch Berichte gebe, denen zufolge es in der Rezitation von Ubai und ʿAbd Allāh heiße: „kulla safīnatin ṣaḥīḥatin“ „jedes nicht beschädigte Schiff“.⁵⁰

Ar-Rāzī teilt im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses 18/79 mit, dass dieser Vers einige nützliche Lehren enthalte. Das Schiff gehöre Leuten, die ihren Lebensunterhalt auf dem Meer verdienten und von Gott „al-masākīn“ genannt würden. Aṣ-Ṣāfiʿī (gest. 204 H./) habe ausgehend von diesem Vers darauf geschlossen, dass die armen „al-faqīr“ in einem Zustand größerer Bedürftigkeit lebten als die „al-masākīn“, weil Gott diejenigen, die ein Schiff besitzen, hier als „al-masākīn“ bezeichnet. Zum zweiten sagt er hierüber, dass die Absicht des Wissenden bei dieser Tat nicht darin bestanden habe, das Schiff zu versenken und die Leute ertrinken zu lassen; der Zweck sei vielmehr gewesen, das Schiff schadhaft zu machen, damit es nicht vom König beschlagnahmt würde, weil dieser alle Schiffe beschlagnahmte, die unbeschädigt waren. Der Schaden des Schiffes sei insofern für diese Leute nützlicher als die Beschlagnahmung durch den König. An dieser Stelle fragt er, ob es für einen Fremden zulässig sei, aus einer entsprechenden Motivation heraus ähnliche Taten zu vollbringen. Er antwortet hierauf und sagt, dass dies von den unterschiedlichen Religionsvorschriften (aṣ-ṣarāʿi⁵¹) ab-

⁴⁸ Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 124.

⁴⁹ Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 124 f.

⁵⁰ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 740 f.

⁵¹ Ṣarīʿa (pul. Aṣ-ṣarāʿi⁵¹) wörtl.: „Weg zur Wasserstelle“, „Weg zu einem bestimmten Ziel“, „Stelle zum Trinken an einem Fluß“. FYZEE, Asaf A. A.: *Outlines of Muhammadan Law*, 2. Aufl., New York/London/Bombay 1955, S. 15. „*Ṣarīʿa* (lit. *The road to the watering place, the path to be followed*), as a technical term, means the canon law of islam, the totality of Allah's commandments.“ JUYNBOLL, Th.: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910, S. 54. DILGER, Konrad: *Die Entwicklung des islamischen Gesetzes*, in: *Der Islam, III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit*, (Hrsg.: Peter Antes, Hubert Cancik u.a.), Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 60. IBN ḤAZM, az-Zāhirī Abū Muḥammad ʿAlī Aḥmad: *Al-Iḥkām li uṣūl al-aḥkām*, Kairo 1960, Bd. I, S. 42. Der Begriff ṣarīʿa/Pl. ṣarāʿi⁵¹ wird im Allgemeinen in der Bedeutung „die Gesamtheit der Religion und die Vorschriften der Religion“ verwendet. Dieser Begriff hat auch mit dem Begriff fiqh (islamisches Recht) enge Verwandtschaft. Man versteht unter diesem

hänge. Möglicherweise sei es in den geltenden Religionsvorschriften erlaubt gewesen. Er sagt weiter darüber, dass dieses Verhalten in seiner Religionsvorschrift (dem Islam) verboten sei. Ferner sagt er, wenn er wüsste, dass Räuber Menschen auf dem Weg anhalten und wichtige Sachen von ihnen beschlagnahmen würden und er sie durch die Weggabe eines Teiles oder der Gesamtheit ihrer Sachen retten könnte, er sich an dieser Stelle sagen würde: „Zweifelsohne tue ich das“. Als dritten Punkt führt er an, dass die Löcher in dem Schiff dieses nicht insgesamt, sondern nur teilweise außer Betrieb gesetzt hätten, da ansonsten das Schiff für die Leute auch nicht mehr nützlicher gewesen wäre als nach der Beschlagnahmung durch den König.⁵²

Im Hinblick auf die Ermordung des Jünglings wird berichtet, dass die Eltern von dem getöteten Jungen gläubige Menschen waren. Es sei das Übermaß seines Frevels und Unglaubens zu fürchten gewesen, und man habe deswegen gewollt, dass Gott ihnen zum Tausch einen anderen Sohn gäbe, der besser und pietätvoller gegenüber seinen Eltern wäre:

Wa-ammā l-ḡulāmu fa-kāna abawāhu muʾminaini fa-ḥašīnā an yurhiqahumā tuḡyānan wa-kufran. Fa-aradnā an yubdilahumā rabbuhumā ḥairan minhu zakātan wa-aqraba ruḥman. (18/80-81)

Was den Jungen betrifft, so waren seine Eltern gläubige (Menschen). Da fürchteten wir, er würde sie durch das Übermaß seines Frevels und durch seinen Unglauben bedrücken. So wollten wir, daß ihr Herr ihnen einen zum Tausch gebe, der besser wäre als er in der Lauterkeit und anhänglicher in der Pietät.

Aṭ-Ṭabarī führt zur Erklärung dieser Verse an, dass dieser Junge ungläubig, seine Eltern aber gläubig waren. Ḥiḍr wusste, dass dieser Junge sie durch seinen Frevel bedrücken werde. Sein Verhalten zeichnete sich durch Hochmütigkeit (al-istikbār) und Unglauben (al-kufr) gegenüber Gott aus. Der Kommentator erklärt, dass die Äußerung „ḥairan minhu zakātan“ bedeute, dass der nächste Junge hinsichtlich seiner Rechtschaffenheit und Frömmigkeit besser als der getötete Junge sein werde (wa-qawluhu „ḥairan minhu zakātan“ yaqūlu: ḥairan min al-ḡulāmi l-laḍī qatalahu ṣalāḥan wa-dīnan).⁵³

Az-Zamaḥṣarī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung dieser Verse, Ḥiḍr habe Angst davor gehabt, dass dieser Junge durch seinen Unglauben und Frevel seine gläubigen Eltern bedrücken und ihnen eine Last sein werde. Oder aber dass seine Eltern, da sie mit ihm in einem Haus lebten, durch seinen Hochmut und Frevel vom Glauben zum Unglauben zurückkehren würden. Az-Zamaḥṣarī gibt die Rezitation Ubai's wieder, in der es anstelle von „fa-ḥašīnā“ „fa-ḥāfa rabbuka“ heißt. Diese Äußerung bedeute hier, dass Gott nicht wolle, dass von einem schlechten Ende der Gottesfürchtigen die Rede wäre, und darum habe er diese Episode geändert. Es sei auch möglich, dass die Äußerung „fa-ḥašīnā“ als Erklärung des Wortes Gottes an dieser Stelle „fa-karihnā“ (wir fanden es nicht gut) bedeute. Az-Zamaḥṣarī geht ferner auf Berichte ein, denen zufolge, die Eltern anschließend ein Mädchen zur Welt gebracht hätten, das später einen Propheten heiratete. Aus dieser Ehe ging wiederum ein Prophet hervor, und durch diesen Propheten habe Gott eine Glaubensgemeinschaft unter den Glaubensgemeinschaften auf den richtigen Weg geführt. Man sage hierzu auch, dass aus dem Stamm dieses Mädchen 70 Propheten hervorgegangen seien. Andere würden sagen, dass Gott ihnen anstelle des getöteten einen anderen Sohn gegeben hätte, der so gläubig wie seine Eltern gewesen wäre.⁵⁴

Ar-Rāzī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses 18/80, dass dieser Junge volljährig (bālīḡ) gewesen sei, die Leute bestohlen und abscheuliche Taten begangen habe. Seine Eltern versuchten, seine Bestrafung (šarr an-nās) zu verhindern und die üblen Dinge abzustreiten, welche die Menschen über ihn berichteten. Diese Verteidigung führte die Eltern in die Sünde und hätte ihren Abfall vom Glauben bewirken können. Man würde aber auch

Begriff (šarīʿa) nach aṭ-Ṭarīfī alles, was Allah gesetzlich vorgeschrieben hat, sei es hinsichtlich der Religion, der Glaubenssätze und der Einheit Gottes oder der Wohlerzogenheit und der islamischen Ethik. Aṭ-ṬARĪFĪ, Nāṣir Ibn ʿUqail Ibn Ġāsir: *Tarīḡ al-fiqh al-islāmī*, 1. Aufl., ar-Riyāḍ 1987, S. 21.

⁵² AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 160.

⁵³ AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 125.

⁵⁴ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 741.

sagen, er sei ein Kind gewesen und Gott habe ihm mitgeteilt, dass er diese schlechten Dinge (al-mafāsīd) begehen werde, wenn er erwachsen sei. Über den Satz „*fa-ḥašīnā an yurhiqahumā tuḡyānan wa-kufran*“ „Da fürchteten wir, er würde sie durch das Übermaß seines Frevels und durch seinen Unglauben bedrücken“ wird berichtet, dass das Wort „al-ḥašya“ mit dem Wort Angst, „wa-ḡalabatu z-zanni“ mit „eine starke Wahrscheinlichkeit“ übersetzt werde und Gott ihm aufgrund dieser starken Wahrscheinlichkeit (ḡalabat az-zann) erlaubt habe, den Jungen zu töten. Der Kommentator fragt sich an dieser Stelle, ob jemand einen anderen aufgrund einer solchen starken Wahrscheinlichkeit töten dürfe oder nicht. Er antwortet darauf, dass wenn diese Wahrscheinlichkeit durch eine Offenbarung verstärkt würde, man es tun dürfe.⁵⁵

Ar-Rāzī berichtet im Zusammenhang mit seiner Erklärung des Verses 18/82, dass Gott den Eltern des getöteten Kindes ein anderes geben wollte, das hinsichtlich seiner Frömmigkeit und Tugend (ṣalāh) besser sein würde. Es wird erwähnt, dass Ḥiḍr in seiner Antwort auf Moses das Wort „zakātan“ verwendet habe („*Fa-aradnā an yubdilahumā rabbuhumā ḥairan minhu zakātan*“), weil Moses in seinem Einspruch dieses Wort betont hatte: „*a-qatalta nafsān zakīyyatan bi-ḡairi nafsīn*“. Ḥiḍr sagte, es sei wünschenswert, dass Gott diesen Eltern ein im Vergleich zu ihrem getöteten Sohn hinsichtlich seiner Frömmigkeit besseres Kind geben würde. Unter „zakātan“ sei „aṭ-ṭahāra“ (Sauberkeit) zu verstehen, so dass Moses wahrscheinlich meinte, dass er einen sauberen Mensch getötet habe, weil dieses Kind noch nicht volljährig und deswegen frei von Sünden gewesen sei. Der Wissende (Ḥiḍr) sagte, Gott wusste aber, dass dieses Kind große Sünden begehen würde, sobald es seine Volljährigkeit erreicht hätte, obwohl es jetzt frei von Sünden war. Aus diesem Grund wollte Gott den Eltern ein anderes Kind geben, das hinsichtlich seiner Frömmigkeit besser als das getötete wäre und von dem Gott wisse, dass es keine solchen Sünden begehen würde, wenn es die Volljährigkeit erreichte. Es wird auch gesagt, dass, wenn das getötete Kind bereits volljährig gewesen sei, das Wort „zakātan“ hier „Sauberkeit“ bedeuten müsse, und darauf verwiesen, dass in diesem Fall dieser Junge nichts getan hatte, wofür er dies verdiente.⁵⁶

Über die Mauer wird berichtet, dass sie im Besitz von zwei Waisenjungen der Stadt war. Unter dieser Mauer befand sich ein Schatz, welcher ihnen gehörte. Ihr Vater war ein rechtschaffener Mann gewesen. Gott wolle an dieser Stelle, dass sie ihre Vollkraft erreichen und ihren Schatz dann als Zeichen der Barmherzigkeit des Herrn bergen würden. Dies seien die Hintergründe der Ereignisse, welche Moses nicht hatte dulden können. Der Wissende sagt zum Abschluss, dass er all diese Dinge nicht von sich selbst aus getan habe:

Wa-ammā l-ḡidāru fa-kāna li-ḡulamāini yatīmāini fī l-madīnati wa-kāna ṭaḥṭahu kanzun la-humā wa-kāna abū-humā ṣāliḥan fa-arāda rabbuka an yabluḡā ašuddahumā wa-yastahriḡā kanzahumā raḥmatan min rabbika wa-mā fa'altuhu 'an amrī dālika ta'wīlu mā lam taṣī' 'alaihi ṣabran. (18/82)

Und was die Mauer betrifft, so gehörte sie zwei Waisenjungen in der Stadt. Unter ihr befand sich ein Schatz, der ihnen gehörte. Ihr Vater war rechtschaffen. Da wollte dein Herr, daß sie (erst) ihre Vollkraft erreichen und ihren Schatz herausholen, aus Barmherzigkeit von deinem Herrn. Ich tat es ja nicht aus eigenem Entschluß. Das ist die Deutung dessen, was du nicht aushalten konntest.“

Aṭ-Ṭabarī berichtet in seinem Kommentar zu diesem Vers, dass Ḥiḍr all diese Taten nicht nach seiner eigenen Auffassung und von sich aus verwirklicht habe, sondern durch den Befehl Gottes. Am Ende bringe Ḥiḍr zum Ausdruck, dass dies die Erklärungen jener Episoden seien, von denen Moses Zeuge gewesen war, die er gesehen und nicht hatte dulden können. Aṭ-Ṭabarī sagt zum Abschluss dieses Passus, dass Gott den Propheten durch den Bericht über die Reise von Moses und Ḥiḍr lehren wollte, dass er sich mit der Bestrafung der Ungläubigen, die ihn der Lüge bezichtigten und sich über ihn und sein Buch (Koran) lustig machen, nicht beeilen müsse.⁵⁷

Az-Zamaḡṣarī erklärt im Zusammenhang mit diesem Vers, dass man über den Schatz sagen würde, er wäre verstecktes Gut von Gold und Silber gewesen. Man berichte ferner hierzu,

⁵⁵ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 161.

⁵⁶ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 161.

⁵⁷ AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 126 f.

dass dieser Schatz ein Blatt aus Gold war, auf dem geschrieben stand: „Ich wundere mich über denjenigen, der an das Schicksal glaubt, wie könnte er traurig werden. Ich wundere mich über denjenigen, der an den Lebensunterhalt (ar-rizq)⁵⁸ glaubt, wie könnte er müde werden. Ich wundere mich über denjenigen, der an den Tod glaubt, wie könnte er sich freuen. Ich wundere mich über denjenigen, der an den Gerichtstag glaubt, wie könnte er diesen Tag vernachlässigen. Ich wundere mich über denjenigen, der die Welt kennt und mit den Menschen verkehrt, wie könnte er zufrieden werden. Es gibt keinen Gott außer Allah und Muhammad ist sein Gesandter“. Man sagt auch, dass dieser Schatz aus Blättern bestand, in denen eine Wissenschaft aufgezeichnet war. Az-Zamaḥṣarī zufolge ist dieser Schatz aber aus einem wertvollen Material gefertigt.⁵⁹

Ar-Rāzī berichtet über diesen Vers, dass Ḥiḍr Moses zuletzt den Grund für die Errichtung der Mauer erklärte und sagt hierüber, dass sich unter der Mauer ein Schatz für zwei Waisen der Stadt befunden habe, deren Vater ein rechtschaffener Mann gewesen war. Diese Mauer war vom Einstürzen bedroht, und wenn sie eingestürzt wäre, hätte dieser Schatz verloren gehen können. Gott wollte aber, dass dieser Schatz den Waisen im Gedächtnis bliebe als ihr Recht und Recht ihres Vaters. Deswegen habe Gott ihm befohlen, diese Mauer in Ordnung zu bringen, damit ihre Interessen gewahrt blieben (ri‘āyatan li-hāḍihi l-maṣāliḥ). Ausgehend von dem Satz „*wa-kāna abūhumā ṣāliḥan*“ „Ihr Vater war rechtschaffen“ berichtet er ferner, dass dies darauf hinweise, dass die Rechtschaffenheit der Väter ihren Söhnen Nutzen bringe und ihnen helfe. Ḥasan b. ‘Alī fragte einige Harischiiten (al-ḥawāriġ⁶⁰) in einem Gespräch: „Wie hat Gott das Gut der Waisen aufbewahrt?“ Er beantwortete diese Frage selbst: „Durch die Rechtschaffenheit ihres Vaters, mein Vater und Großvater sind jedoch noch rechtschaffener als er“. Er sagt weiter, dass Gott uns berichte, es handele sich um streitsüchtige Leute (qāla qad anba’anā Allāhu innakum qawmun ḥaṣimūn). Ferner wird über diesen rechtschaffenen Vater berichtet, dass die Leute ihm ihre Güter überließen und sie von ihm mit Sicherheit zurückerhielten. Der Satz „Ich tat es ja nicht aus eigenem Entschluss“ zeige, dass er (Ḥiḍr) all diese Taten nicht nach seiner eigenen Meinung und Einschätzung und von sich selbst aus verübt habe, sondern durch Befehl und Offenbarung Gottes. Denn die Verminderung der Güter sowie das Blutvergießen von Menschen müsse auf einer entsprechenden Offenbarung beruhen oder als klarer und eindeutiger Befehl aus einer Offenbarung hervorgehen (li-anna l-iqdāma ‘alā tanqīṣi amwāli n-nāsi wa-irāqati dimā’ihim lā yaġūzu illā bi-l-waḥyi wa-n-naṣṣi l-qāṭi‘i).⁶¹

Ar-Rāzī bewertet die drei Taten Ḥiḍrs, gegen die Moses Einspruch erhoben hat, im Allgemeinen und sagt, dass die Propheten sich nach der äußeren Erscheinung der Fälle richteten, wie der Prophet Muhammad hierzu sage: „Wir trafen unsere Entscheidung nach der äußeren Erscheinung der Fälle und Gott trifft sie im Wissen um deren innere“ (naḥnu naḥkumu bi-z-zāhiri wa-Allāhu yatawallā s-sarā’iru). Der Wissende kannte aber die Geheimnisse und die innere Wahrheit der Dinge und richtete sich deswegen nach ihnen. Die materielle Schädigung von Menschen, das Blutvergießen ohne ersichtlichen Grund sowie auch das Aufrichten der Mauer seien nicht ihrer äußerlichen Erscheinung entsprechend, sondern im Hinblick auf ihre innere Wahrheit begangen worden. Dies zeige uns, dass Gott dem Wissenden (Ḥiḍr) eine Macht des Wissens verliehen habe, durch die er zu den Geheimnissen und der inneren Wahrheit der Dinge durchdringe. Moses seien dagegen religiöse Vorschriften und Beschlüsse gegeben worden, die auf der äußerlichen Erscheinung der Dinge beruhten, und deswegen habe

⁵⁸ Das heißt, dass der Lebensunterhalt der Menschen vor ihrer Geburt von Gott bestätigt und festgeschrieben wird.

⁵⁹ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1965, Bd. II, S. 742.

⁶⁰ Al-Ḥawāriġ (Haridschiten) sind die Anhänger einer Sekte des Islam, die in religiöser und politischer Hinsicht für ihre extremen Einstellungen bekannt sind. Ausführliches dazu, siehe: VIDA, G. Levi Della: „Khāridjiten“, in: *Enzyklopädie des Islam (EI^I)*, Leiden 3 (1913), S. 970 ff. (970-4). FIGLALI, Ethem Ruhi: „Hāriciler“, in: *DĪA*, İstanbul 16 (1997), 169 ff.

⁶¹ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 162.

er seine Entscheidungen auch nach der äußerlichen Erscheinung der Fälle getroffen. Aus diesem Grund bekleide Ḥiḍr eine höhere Rangstufe im Wissen als Moses.⁶²

Ar-Rāzī meint, dass es hierzu auch eine Regel gebe, nämlich: „Wenn man zwei Übeln begegnet, wähle man das kleinere, damit das größere nicht eintritt“ (wa-huwa inna ta^ᶜaruḍi ḍ-ḍararaini yağibu taḥammulu l-adnā li-daf^ᶜi l-a^ᶜlā). Diese Regel zeige sich anhand der drei Beispiele: Der Wissende sah, dass wenn er das Schiff nicht schadhaf machen würde, es vom König beschlagnahmt und den Besitzern ihr Gut verloren gehen würde. Hier ist also von zwei Übeln – dem Schaden des Schiffes und seiner Beschlagnahmung durch den König – die Rede. Es sei klar, dass die Beschädigung des Schiffes im Vergleich zu seiner Beschlagnahmung durch den König das kleinere Übel ist. Deswegen ist die Beschädigung des Schiffes der Beschlagnahmung vorzuziehen. In dem zweiten Fall habe er vermutlich durch eine Offenbarung gewußt, dass die Tötung des Jungen für seine Eltern von weniger Übel sein werde als sein Überleben, weil er sich gegenüber den Eltern feindselig und widerstrebend verhalten werde. Deswegen wählte er die Tötung des Jungen. Auch im letzten Fall zeige sich die Regel deutlich: Die Wiedererrichtung der Mauer sei zwar sehr ermüdend für ihn gewesen, aber der Schaden, der den beiden Waisen daraus erwachsen wäre, wenn er dies nicht getan hätte, viel größer. Dann hätten sie den von ihrem Vater hinterlassenen Schatz wahrscheinlich nicht mehr finden können, und dies wäre ein erheblicher Schaden für die beiden Waisen gewesen. Er berichtet weiter, dass der Wissende eine so hohe Rangstufe des Wissens erreicht hatte, dass Gott Moses trotz seiner prächtigen Eigenschaften, Wundertaten und seiner Kenntnis der Vorschriften zu diesem Mann geschickt habe. Dies zeige uns, dass die höchste Stufe des Wissens darin bestehe, dass der Mensch nach der Vollendung seines Wissens in der šarī^ᶜa (den religiösen Vorschriften) zur Erkenntnis der inneren Wahrheit durch geheime Wissenschaften komme (*‘ulūm al-bāṭin*).⁶³

Zusammenfassung

Wie aus den Ausführungen über die Reise Moses mit Ḥiḍr im Koran hervorgeht, wird Ḥiḍr als ein hoch verehrter Wissender betrachtet, der von Gott belehrt worden ist. Dank dieser umfangreichen Lehre ist er zu den verborgenen inneren Wahrheiten der Erscheinungen vorgedrungen, während Moses keine Kenntnis davon hatte, obwohl er Prophet war. Es ist interessant zu bemerken, dass Moses trotz seiner hohen Stellung als Prophet, dem die Tora gegeben wurde, und trotz seiner Beschreibung als „kalīm Allāh“ dem Wissenden folgen und von ihm einen Teil seines Wissens lernen will. Diese Gefolgschaft Moses kann nicht allein durch seine große Bescheidenheit erklärt werden. Die Geschichte von Ḥiḍr zeigt, dass dessen Wissen höher eingestuft wird als das Wissen von Moses, da diesem ansonsten nicht gesagt worden wäre, dass der Wissende über einen höheren Grad des Wissens verfügt und er sich mit seinem Jünger auf die Suche nach ihm Wissenden machen solle.

In den darauf bezogenen Versen gibt es keine näheren Angaben über die Beschaffenheit dieses Wissen, außer dass es von Gott stammt. Auch lassen die Bedingungen, welche Ḥiḍr Moses am Beginn der Reise stellt, auf den Charakter dieses Wissens schließen. Es ist bekannt, dass dieses Wissen nicht dem Wissen ähnlich sieht, welches durch Bücher erlernt werden kann. Das Wissen (Geheimlehre, versteckte Lehre) ist in den hier zur Diskussion stehenden Versen als eine Art Hingabe an Gott dargestellt. Es hat den Anschein, dass es der Mystik nahe steht und die Mystiker es durch ihnen eigene Methoden und innere Disziplinen zu erreichen suchen. Ḥiḍr ist auch aus diesem Grund eine unentbehrliche Figur für die islamischen Mystik und nimmt zurecht bei den Mystikern eine zentrale Stellung ein.

⁶² AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 159.

⁶³ AR-RĀZĪ: 1950, Bd. XXI, S. 159.

Literaturverzeichnis

- ‘ABD al-BĀQĪ, Muḥammad Fuʿād: *al-Muʿğam al-mufahras li-alfāz al-qurʿān al-karīm*, İstanbul 1987.
- ABŪ DĀWŪD, Sulaimān al-Ašʿat as-Siğistānī: *Sunan Abī Dāwūd*, (Hrsg.: Şidqī Muḥammad Ğamīl), Beirut 1994, (in 4 Bden.).
- ATAR, Fahrettin: *Fıkıh Usûlü*, 2. Aufl., İstanbul 1992.
- AL-BUHĀRĪ, Muḥammad b. Ismāʿil b. İbrāhīm b. al-Muğīra: *Şahīḥ al-Buḥārī*, İstanbul 1981. (in 8 Bden.).
- ÇELEBĪ, İlyas: „Hızır“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, Bd. XVII, S. 406-409.
- CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usûlü*, Ankara 1997.
- CINAR, Hüseyin İlker: *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster 2003.
- DILGER, Konrad: *Die Entwicklung des islamischen Gesetzes*, in: *Der Islam, III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit*, (Hrsg.: Peter Antes, Hubert Cancik u.a.), Stuttgart, Berlin, Köln 1998.
- FYZEE, Asaf A. A.: *Outlines of Muhammadan Law*, 2. Aufl., New York/London/Bombay 1955.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi: „Hâricîler“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 16 (1997). S. 169-175.
- FRANKE, Patrick: *Begegnung mit Khidr*, Beirut 2000.
- ḤUSAIN, Aḥmad Farrağ: *Uşûl al-fıqh al-islāmī*, o. O. 1986.
- IBN ḤAZM, az-Zāhirī Abū Muḥammad ‘Alī Aḥmad: *Al-Iḥkām li uşûl al-aḥkām*, Kairo 1960. (in 10 Bden.).
- JUYNBOLL, Th.: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910.
- KHOURY, Adel Theodor: *Der Koran; Übersetzung*, 2. Aufl., Gütersloh 1992.
- Ders.: *Der Islam, Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, 4. Aufl., Freiburg 1996.
- MADKŪR, Muḥammad Sallām: *Uşûl al-fıqh al-islāmī: tāriḥuhu, wa-ususuhu, wa-manāhiğ al-uşûliyyin fi al-aḥkām wa-l-adilla*, Kairo 1976.
- MUSLIM, Abū al-Ḥusain Muslim b. al-Ḥağğāğ al-Quşairī an-Nisābūrī: *Al-Ğāmiʿ aş-şahīḥ*, Beirut o. J., (in 8 Bden.).
- AR-RĀZĪ, Fahr ad-Dīn Muḥammad Ibn ‘Umar: *At-Taḥsīn al-kabīr*, Kairo 1950. (in 32 Bden.).
- SCHAHT, Josef: „Kişâş“, in: *EI^I*, Leiden, Leipzig 2 (1927). S.1115 – 1118.
- as-SUYŪTĪ, Ğalāl ad-Dīn: *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qurʿān*, Beirut 1996. (in 2 Bden.).
- Aṭ-ṬARĪFĪ, Nāşir Ibn ‘Uqail Ibn Ğāsir: *Tariḥ al-fıqh al-islāmī*, 1. Aufl., ar-Riyāḍ 1987.
- Aṭ-ṬABARĪ, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ğāmiʿ al-bayān ‘an taʿwīl āi al-Qurʿān*, (Hrsg.: Başşār ‘Awwād Maʿrūf – İşām Fāris al-Ḥurtasānī), Beirut 1994. (in 7 Bden.).
- At-TIRMIDĪ, Abū ‘İsā Muḥammad b. ‘İsā b. Şura: *Sunan at-Tirmidī*, (Hrsg.: Şidqī Muḥammad Ğamīl al-‘Aṭṭār), Beirut 1994, (in 5 Bden.).
- ULUDAĞ, Süleyman: „Hızır: Tasavvuf ve Halk İnancı“, in: *DİA*, İstanbul 1998, Bd. XVII. S. 409-411.
- VIDA, G. Levi Della: „Khāridjiten“, in: *Enzyklopädie des Islam (EI^I)*, Leiden 3 (1913). S. 970-974.
- az-ZARKAŞĪ, Muḥammad b. ‘Abd Allāh: *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qurʿān*, 1. Aufl., Kairo 1957. (in 2 Bden.).
- ZEYDAN, Abdulkerim: *Fıkıh Usûlü*, (übers. ins türkisch von R. Özcan), İstanbul 1993.